

აკად. გ. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტი

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტის აზიისა და
აფრიკის ინსტიტუტი

მურმან ქუთელია

არაბული რომანტიზმი

გამომცემლობა «მწიგნობარი»
თბილისი
2009

ნაშრომში განხილულია არაბული რომანტიზმის წარმოშობისა და განვითარების, არაბი რომანტიკოსების მსოფლმხედველობასთან დაკავშირებული უმთავრესი საკითხები.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და არაბული ლიტერატურით დაინტერესებული პირთათვის. ის შეიძლება გამოყენებული იქნას დამხმარე სახელმძღვანელოდ არაბული ლიტერატურის შემსწავლელი სტუდენტებისთვის.

რედაქტორი: ნანა ფურცელაძე

რეცენზენტები: მარინა თხინვალელი

გიორგი შაყულაშვილი

ISBN 978-9941-9079-6-8

©მ. ქუთელია, 2009

©გამომცემლობა «მწიგნობარი», 2009

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ ИМ. АКАД.
Г. В. ЦЕРЕТЕЛИ
ИНСТИТУТ АЗИИ И АФРИКИ
ТБИЛИСКОГО СВОБОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА

МУРМАН КУТЕЛИЯ

АРАБСКИЙ РОМАНТИЗМ

Тбилиси
2009

В книге рассмотрены важнейшие вопросы возникновения и развития арабского романтизма, а также основные проблемы, связанные с мировоззрением арабских романтиков и их поэтического искусства.

Книга предназначена для специалистов, а также широкого круга читателей, заинтересованных арабской литературой. Она может быть использована в качестве лекционного курса.

Русская часть книги является сокращенным вариантом грузинского текста.

Редактор: Нана Пурцеладзе

Рецензенты: Марина Тхинвалели
Гиоргий Шакулашвили

IՅBN 978-9941-9079-6-8

© М. В. Кутелия, 2009

© Издательство «Мцигнобари», 2009

შინაარსი

შესავალი;

თავი I. „ნაჰდა« (ადორმინება) და ახალი არაბული ლიტერატურა;

თავი II. რომანტიზმის წარმოშობა და განვითარება
არაბულ ლიტერატურაში;

§1. რომანტიზმის წარმოშობის და განვითარების
ფაქტორები;

§2. სენტიმენტალიზმი და რომანტიზმი;

§3. არაბი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური
შეხედულებები;

თავი III. სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიურ-
ფილოსოფიური
საკითხები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში;

§1. სოციალური საკითხები. სინამდვილე და იდეალი.
ოცნების სამეფო;

§2. ქალთა ემანსიპაცია. სიყვარული. რომანტიკული
ტანჯვა; §3. ბუნება. სოფელი. სიზმარი;

§4. რელიგიური და ფილოსოფიური თემები;

§5. პატრიოტული მოტივები;

§6. რომანტიკული გმირი;

თავი IV. არაბი რომანტიკოსები;

§1. ხალილ მუტრანი;

§2. მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი;

§3. ჯებრან ხალილ ჯებრანი;

§4. ილია აბუ მადი;

§5. აჰმად ზაქი აბუ შადი;

§6. აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი;

დასკვნა;

Арабский романтизм;

გამოყენებული ლიტერატურა.

შესავალი

არაბულ ლიტერატურაში XX საუკუნის დასაწყისიდან ფაქტობრივად ერთმანეთის პარალელურად ვითარდება სენტიმენტალური, რომან ტიპული და რეალისტური მიმდინარეობები. მათ წინ უსწრებს საგანმანათლებლო მოძრაობა (XIX ს-ის II ნახ.). რომანტიკულმა მიმართულებამ დიდი ასახვა პოვა არაბულ ემიგრანტულ ლიტერატურაში, კერძოდ, ჯებრანის, ილია აბუ მადის, ფავზი მაყლუფის და სხვათა შემოქმედებაში, ეგვიპტურ ჟურნალ „აჰოლოს“ ირგვლივ შემოკრებილი პოეტების – ხალილ მუტრანის, აბუ შადის, იბრაჰიმ ნაჯის, მაჰმუდ ტაჰის და სხვათა ლექსებში. რომანტიკოსებად გვევლინებიან თუნისელი აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი, ლიბანელი ილია აბუ შაბაქა, სუდანელი თიჯანა და სხვა. არაბული რომანტიზმის თეორეტიკოსებად თვლიან არაბი ლიტერატურათმცოდნეები ლიტერატურული საზოგადოების „დივანის“ წევრებს – ეგვიპტელებს აბდ არ-რაჰმან შუქრის, იბრაჰიმ აბდ ალ-კადირ ალ-მაზინის და აბას მაჰმუდ ალ-აკკადს. რომანტიკული ელფერი დაჰკრავს ამინ არ-რეიჰანის

ზოგიერთ ლექსს პროზად და, განსაკუთრებით, მის დიდი მოცულობის მოთხრობას „ჰარამხანის კედლებს მიღმა“.

არაბულ ნიადაგზე რომანტიზმისა და სხვადასხვა ევროპული მიმდინარეობის ჩასახვა და განვითარება, ისიც ერთი საუკუნის დაგვიანებით ევროპასთან შედარებით, ნაყოფია არაბულ ქვეყნებში იმ სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებისა და კულტურული ყოფის აღმავლობისა, რასაც ადგილი ჰქონდა აქ XIX ს-ის II ნახევარსა და XX ს-ის I ნახევარში. ამავე სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული თავისებურებებით იყო განპირობებული აქ ამ მიმდინარეობის სპეციფიკა, რომანტიკული მიმდინარეობისთვის დამახასიათებელი ამა თუ იმ ნიშნის წინ წამოწევა და მასზე განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილება, საგანმანათლებლო იდეებთან მისი უფრო მჭიდრო კავშირი და მემკვიდრეობითობა, სენტიმენტალური განწყობილებების მოჭარბება და ა. შ.

რომანტიზმმა მოწინავე არაბულ ქვეყნებში უდიდესი როლი შეასრულა ლიტერატურის აღორძინებასა და განვითარებაში. ახალ არაბულ ლიტერატურაზე საუბარი და მისი შეფასება შეუძლებელია რომანტიზმის წვლილის აღიარების გარეშე. მისთვის დამახასიათებელი აღმოჩნდა, და ასეც იყო მოსალოდნელი, ლიტერატურული მემკვიდრეობითობა. მან წარმატებით გააგრძელა „ნაჰდას“ პერიოდში არაბი განმანათლებლებისა და პროგრესულად განწყობილი საზოგადო მოღვაწეების მიერ დაწყებული საქმიანობა არაბული კულტურის, საზოგადოებრივი ყოფის, განსაკუთრებით კი ლიტერატურის განახლებისა და აღორძინების საქმეში. არაბ რომანტიკოსთა მხედველობის მიღმა არ დარჩენილა იმ დროის საზოგადოებისთვის არც ერთი მეტ-ნაკლებად აქტუალური პრობლემა. ამ პრობლემების გადაწყვეტას ისინი ცდილობდნენ დემოკრატიული და ჰუმანური პრინციპებით. მათ გამოარჩევდა საკითხებისადმი პროგრესული მიდგომა. მათ დიდი როლი ითამაშეს, უფრო სწორი ვიქნებით თუ ვიტყვით, გადამწყვეტი, ძველი სალიტერატურო ფორმებისა და შინაარსის დაძლევასა და ახლის დანერგვაში. სიახლე იყო არაბული

საზოგადოებისთვის, ამასთანავე პროგრესული, მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები. ისინი თავიანთ მხატვრულ ნაწარმოებებსა და კრიტიკულ წერილებში შეეხნენ ხელოვნებასთან და ლიტერატურასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან საკითხებს, გამოთქვეს პროგრესული, თუმცა არაორიგინალური, საზოგადოდ გაზიარებული მოსაზრებები ხელოვნების არსსა და ფუნქციაზე, მის დამოკიდებულებაზე სინამდვილესთან და შემოქმედის შინაგან სამყაროსთან, მის კავშირზე საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთდამოკიდებულებაზე, ხელოვნებისა და ხელოვანის ადგილსა და ხვედრზე და ა.შ. ამ საკითხებში ისინი იზიარებდნენ დასავლელი ლიტერატორების მოსაზრებებს. საერთოდ, მათ აუცილებლად მიაჩნდათ მოწინავე ქვეყნებთან ურთიერთობების გაღრმავება და მათგან ყოველივე კარგის და არაბი ხალხისთვის მისაღების გადმოღება და ა.შ. ისინი აქტიურად გამოდიოდნენ ყოველგვარი კარჩაკეტილობის წინააღმდეგ და იგი მიაჩნდათ ერისათვის დამღუპველად.

არაბმა რომანტიკოსებმა წარმატებით გააგრძელეს განმანათლებლების მიერ საზოგადოების წინაშე დაყენებული, იმ დროისათვის მეტად აქტუალური პრობლემა – ქალთა ემანსიპაციის საკითხი. მათი პოზიციები ქალის თავისუფლების შესახებ განმანათლებლებთან შედარებით წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. ასევე დიდი იყო არაბი რომანტიკოსების წვლილი საზოგადოებრივი მანკიერებებისა და ქვეყნის ჩამორჩენილობის წინააღმდეგ ბრძოლაში. მათ არა მარტო დააყენეს დღის წესრიგში სოციალური პრობლემები, არამედ შემოგვთავაზეს სოციალურ უსამართლობათა მოგვარების საკუთარი, რომანტიკული თვალთახედვით გაჯერებული გზები.

არაბი რომანტიკოსების ხელმძღვანელობით, ან კიდეც მათი აქტიური მონაწილეობით ჩამოყალიბდა ლიტერატურული საზოგადოებები. მაგალითად, ჯებრანის ხელმძღვანელობით – „არ-რაბიტა ალ-კალამია», შუქრის, ალ-მაზინის და ალ-აკკადის მიერ – „დივანი» და აბუ შადის ძალისხმევით – „აპოლო». ამ სა-

ზოგადობების უპირველესი მიზანი იყო არაბული ლიტერატურის პროპაგანდა და ხელის შეწყობა მისი აღორძინებისა და წინსვლისთვის. ისინი ასევე დამფუძნებლები იყვნენ სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებისა („ას-საიჰი», „ას-სამირი», „აპოლო» და სხვ.), სადაც იბეჭდებოდა როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი ლიტერატურული ძეგლები.

არაბმა რომანტიკოსებმა სხვა არაბ საზოგადო მოღვაწეებთან ერთად დიდი წვლილი შეიტანეს ახალი ლიტერატურული ჟანრების ჩამოყალიბება-განვითარების საქმეში. დასავლური ლიტერატურული ჟანრების შესწავლისა და გათავისების გზით არაბი მკითხველი აზიარეს ნოველას, მოთხრობას, ლექსს პროზად. შემოიტანეს ახალი თემები და ლიტერატურული ფორმები, რომლებიც პასუხობდა ახალი დროის მოთხოვნებს.

არაბი რომანტიკოსები დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ არაბულ სამყაროში. თანამემამულეებმა ჯებრანის საფლავის ქვაზე დიდი მადლიერების გამოსახატავად დაწერეს: „აქ განისვენებს ჩვენი მოციქული ჯებრანი». ხალილ მუტრანს არაბმა ხალხმა უწოდა „ორი ქვეყნის მომდერალი პოეტი». მკითხველთა დიდი ყურადღება არასოდეს მოჰკლებია აბუ შადის, აშ-შაბის, აბუ მადის, ალ-მანფალუტის, შუქრის, შაბაქას და სხვას. ზოგიერთი მათგანი საზღვარგარეთაც დიდად დაფასებული იყო. მაგალითად, დიდმა ფრანგმა ოგუსტ როდენმა ჯებრანს, როგორც მხატვარს, უწოდა „აღმოსავლეთის ბლეიკი».

არაბი რომანტიკოსების დიდი აღიარება განპირობებული იყო იმ ფაქტით, რომ ისინი ღრმად განსწავლულნი იყვნენ არამარტო არაბულ, არამედ დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურაში. აქედან გამომდინარე, განიცდიდნენ დასავლელი მწერლებისა და პოეტების დიდ გავლენას. მაგალითად, ჯებრანის ადრეული წლების ნაწარმოებებში აშკარაა ჟან-ჟაკ რუსოს, ხოლო მოგვიანებით დაწერილ ნაწარმოებებში ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენა. ხალილ მუტრანი შესანიშნავად იცნობდა ფრანგულ ლიტერატურას, ძლიერ იყო გატაცებული და განიცდიდა ალფრედ დე მიუსეს და ვიქტორ ჰიუგოს გავლენას. აბუ შადი განიცდიდა

ინგლისელი რომანტიკოსების გავლენას. „დივანის» წევრების – შუქრის, ალ-მაჰინის და ალ-აკკადის თეორიულ შეხედულებებში ნათლად ირეკლება ინგლისელი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნააზრევით.

ყოველივე ზემოთქმული ნათლად მეტყველებს, რომ არაბული რომანტიზმის მიმართულებით მუშაობა და კვლევა გადაუდებელ ამოცანას წარმოადგენდა. ჩვენ შევეცადეთ გარკვეული წვლილი შეგვეტანა ამ აქტუალური თემის შესწავლაში. ნაშრომში შეძლებისდაგვარად გაავანალიზეთ არაბული რომანტიზმის წარმოშობისა და განვითარების, არაბი რომანტიკოსების მსოფლმხედველობასთან და მათ პოეტურ ხელოვნებასთან დაკავშირებული უმთავრესი საკითხები.

სასიამოვნო მოვალეობად მიგვაჩნია მადლობა გადავუხადოთ ყველას, ვინც თავისი რჩევებითა და სურვილებით დახმარება გაგვიწია წიგნის მომზადებაში. განსაკუთრებით გვსურს გამოვყოთ და ჩვენი დიდი მადლიერება გამოვხატოთ ქალბატონი ნანა ფურცელაძისადმი, ბატონების გიორგი შაყულაშვილისა და ზურაბ კიკნაძის მიმართ, რომლებმაც 2002 წელს, როგორც სადოქტორო დისერტაციის ოპონენტებმა, მნიშვნელოვანი და მეტად ღირებული შენიშვნები და სურვილები გამოთქვეს ნაშრომში განხილულ საკითხებზე და რომელთა გათვალისწინებამ დიდად შეუწყო ხელი წიგნის ასეთი სახით წარმოჩენას.

თავი I

„ნაჰდა« (აღორძინება) და ახალი არაბული ლიტერატურა

როგორც ცნობილია, XVI ს-ში თითქმის ყველა არაბული ქვეყანა, მაროკოს და არაბეთის ნახევარკუნძულის შიდა ნაწილის გარდა, დაიპყრეს თურქ-ოსმალებმა და შევიდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში [83, გვ.5], რომელთა ბატონობა თითქმის I მსოფლიო ომის დამთავრებამდე გაგრძელდა.

ყველაზე მძიმე პერიოდი იმპერიაში შემაჯალი ხალხებისათვის იყო სულტან აბდ ალ-ჰამიდ II (1876-1909) მმართველობის ხანა. ამ დროს შეყოვნდა საგანმანათლებლო მოძრაობა. სასწავლო დაწესებულებები იმყოფებოდა მკაცრი ცენზურის ქვეშ. პრესა, ხელოვნება, ლიტერატურა იდევენბოდა, გაზეთებს ეკრძალებოდათ ისეთი სიტყვების ხმარება, როგორებიც იყო „თანასწორობა«, „დესპოტიზმი«, „ტირანია«, „რესპუბლიკა«, „რევოლუცია« და ა.შ., იკრძალებოდა რუსოს, ვოლტერის, შექსპირის, შილერის, ჰიუგოს, ბაირონის და სხვათა წიგნების კითხვა [95, გვ.156-159].

XIX ს-ში ახლო აღმოსავლეთში არენაზე გამოდის დასავლეთ ევროპა. კაპიტალისტურმა ქვეყნებმა ნედლეულის წყაროებისა და გასაღების ბაზრების ძებნაში წაართვეს თურქ-ოსმალებს რიგი არაბული ქვეყნებისა და გადააქციეს ისინი თავიანთ კოლონიებად ან ნახევარკოლონიებად. ეს გადანაწილება გაგრძელდა I მსოფლიო ომის დამთავრებამდე. სირია-ლიბანი ინგლისისა და საფრანგეთის კონკურენციის არენა გახდა. 1861 წ. გაიმართა მოლაპარაკება საფრანგეთს, ინგლისს, ავსტრიას, რუსეთსა და ოსმალეთის იმპერიას შორის მთიან ლიბანში მმართველობის რეჟიმთან დაკავშირებით. შეთანხმების სა-

ფუძველზე ლიბანს ეძლეოდა ადმინისტრაციული ავტონომია ოსმალეთის იმპერიაში [104, გვ.145]. 1916 წ. საფრანგეთი და ინგლისი ერთმანეთში დებენ ხელშეკრულებას, რის თანახმადაც ინგლისი იძლეოდა თანხმობას ლიბანი და სირიის ზღვის სანაპირო გადასულიყო საფრანგეთის მფლობელობაში, ხოლო სირიის შიდა ნაწილი – საფრანგეთის გავლენის სფეროში [84, გვ.14].

ეგვიპტეში ძირითადად ინგლისელები ბატონობდნენ. საყურადღებოა ეგვიპტის ფაშას მუჰამმად ალის მმართველობა (1805-1848) და მისი ბრძოლა არაბული სახელმწიფოების გასათავისუფლებლად და გასაერთიანებლად. მან რამდენჯერმე გაგზავნა ჯარი თავისი შვილის იბრაჰიმ-ფაშას მეთაურობით ლიბანიდან და სირიიდან თურქეთის გასადევნად. მისი ხელმძღვანელობით ეგვიპტის ჯარებმა მოახდინეს სუდანის ოკუპაცია. ილაშქრეს აგრეთვე მაღრიბის ქვეყნებზე. თავდაპირველად ეგვიპტელებს წარმატება ჰქონდათ. მოგვიანებით ინგლისელთა ჩარევის შედეგად ეგვიპტელთა კომპანია არაბული ქვეყნების გასაერთიანებლად მარცხით დამთავრდა. უფრო მნიშვნელოვანი იყო ეგვიპტის საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში მუჰამმად ალის მიერ გატარებული რეფორმები. ნაპოლეონ ბონაპარტეს მეთაურობით ფრანგების ლაშქრობისას (1798 წ.) განცდილმა ეგვიპტელთა მარცხმა მას ნათლად დაანახა, რომ აუცილებელი იყო ქვეყნის სახელმწიფო მმართველობის სისტემის გარდაქმნა და ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესება. ის ხედავდა, რომ საჭირო იყო ძლიერი ცენტრალიზებული მმართველობის დამყარება და ქვეყანაში სტაბილური მდგომარეობის შექმნა, შესაბამისად ფეოდალური ანარქიის და მამლუქთა განუკითხავი თარეშის ალაგმვა. მუჰამმად ალი წარმატებით გაუსწორდა მამლუქებს და გაანადგურა ისინი. ამის შემდეგ მიზანდასახულად შეუდგა აგრარული რეფორმის გატარებას, რეგულარული არმიისა და ძლიერი ფლოტის შექმნას, მრეწველობისა და მეურნეობის განვითარებას, რაც დაკავშირებული იყო ევროპულის მსგავსი ფაბრიკა-ქარხნებისა და სხვადასხვა სახის სამრეწველო

სახელოსნოების მშენებლობასთან. პარალელურად იგი კარგად ხედავდა, რომ აუცილებელი იყო ევროპული მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევების გამოყენება. რეფორმები კი თავისთავად თხოულობდა შესაბამისი მაღალკვალიფიციური კადრების მომზადებას, რაც დღის წესრიგში აყენებდა ეგვიპტელი ახალგაზრდების გაგზავნას ევროპაში ამა თუ იმ დარგის ასათვისებლად და ქვეყანაში საგანმანათლებლო დაწესებულებების გახსნას. აუცილებელი იყო შესაბამისი პროპაგანდისტული ღონისძიებების გატარება, რაც შეუძლებელი იყო პრესისა და საგამომცემლო საქმის მოგვარების გარეშე. მართლაც, მუჰამმად ალის დროს არსდება პირველი ზოგადსაგანმანათლებლო, სპეციალური სამედიცინო, ტექნიკური და სამხედრო სკოლები ევროპული ყაიდისა. თავდაპირველად, საკმაო ხნის განმავლობაში, ადგილობრივი სპეციალისტების არარსებობის გამო, მასწავლებლები უცხოელები იყვნენ, განსაკუთრებით ფრანგები, იტალიელები და ინგლისელები. ადგილობრივი კადრების მოსამზადებლად აუცილებელი იყო სასწავლო დაწესებულებების მომარაგება საჭირო სახელმძღვანელოებით. ეგვიპტეში გაიშალა ფართო მთარგმნელობითი საქმიანობა. ევროპული ენებიდან, ძირითადად ფრანგულიდან, არაბულ ენაზე ითარგმნებოდა სახელმძღვანელოები, ტექნიკური და სხვა სახის ლიტერატურა. ამ საქმის უზრუნველყოფის მიზნით, მუჰამმად ალის განკარგულებით 1835 თუ 1836 წელს შეიქმნა მთარგმნელობითი ბიურო. მისივე ინიციატივით 1821 წელს კაიროს მახლობლად დაარსდა ბულაკის ტიპოგრაფია.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ რეფორმების განხორციელებაში მუჰამმად ალის მოწინააღმდეგეები არ აკლდა, განათლებული ნაწილიც საკმაოდ მწარედ აკრიტიკებდა და არც ისე უსაფუძვლოდაც. განსაკუთრებით ადანაშაულებდნენ მას ძალაუფლების უზურპაციაში და ქვეყნის სიმდიდრის საკუთარი დინასტიისა და დაახლოებული პირების ხელში ჩაგდებაში, ძალაუფლების პირადული მიზნებისთვის გამოყენებაში. სიმართლეს მოკლებულად სრულებითაც არ ჟღერს ბეირუთში

რუსეთის კონსულის კ. ბაზილის შენიშვნა, რომ მუჰამმად ალიმ შეცვალა მამლუქთა დიდი მიწათმფლობელობა ფეოდალურ-მემამულური საკუთრების ახალი ფორმით, მწარმოებლური ძალები ჩააყენა სახელმწიფოს სამსახურში, რომელიც იცავდა მხოლოდ მმართველი დინასტიის და მასთან დაახლოებული წრეების ინტერესებს, რომ მან ეგვიპტე აქცია სიმდიდრის და დიდების წყაროდ საკუთარი თავისთვის, თავისი ოჯახისა და თავისი თანამებრძოლებისთვის [79, გვ.17]. მაგრამ ფაქტია, პირადული ინტერესები დაემთხვა ქვეყნის ინტერესებს, რაც საბოლოოდ ეგვიპტის აღორძინებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობისა გახდა. მთავარი იყო ის, რომ მუჰამმად ალიმ ცხოვრებაში გაატარა რეფორმები, გარდაქმნა ჯარი, შექმნა ძლიერი ფლოტი და რეგულარული არმია, გარდაქმნა სახელმწიფო მმართველი აპარატი, ქვეყანა უზრუნველყო მაღალკვალიფიციური კადრებით, რამაც განაპირობა ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური სიმდიდრე. ასევე მისი მოღვაწეობის ნაყოფი გახდა ეგვიპტის კულტურული აღორძინება და საგანმანათლებლო მოძრაობის დაწყება. მის დროს გადაიდგა პირველი სერიოზული ნაბიჯები ორი კულტურის – დასავლურისა და აღმოსავლურის დაახლოებისკენ [16, გვ.206].

XIX ს-ში ეგვიპტეში გასაბატონებლად დასავლეთის ქვეყნებიდან ყველაზე მეტ პრეტენზიას ინგლისელები აცხადებდნენ. აქ ერთმანეთს დაეჯახა ინგლისელებისა და ფრანგების ინტერესები. ამ დაპირისპირების გამო ინგლისელებმა დიდხანს ვერ მოიკიდეს აქ ფეხი. მაგრამ ეკონომიკური ბერკეტების აქტიური გამოყენების შედეგად მათი გავლენა თანდათან გაძლიერდა. 1881-1882 წლებში ორაბი-ფაშას ხელმძღვანელობით დაწყებული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ჩახშობის შემდეგ ეგვიპტე ფაქტობრივად გახდა ინგლისის კოლონია, თუმცა ფორმალურად კვლავ ითვლებოდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში [82, გვ. 5]. ეგვიპტელთა ბრძოლამ დამოუკიდებლობისთვის ფართო ხასიათი მიიღო XX საუკუნის დასაწყისიდან, რომელსაც სათავეში ჩაუდგა ცნობილი საზოგადო

მოღვაწე, ერთხანს განათლების მინისტრი, ვაფდის პარტიის დამაარსებელი საყდ ზაღლული. 1922 წელს ეგვიპტე ოფიციალურად გამოცხადდა დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ, თუმცა სახელმწიფოს მართვის სადავეები დიდხანს ხელთ ეპყრათ ინგლისელებს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ინგლისელთა პოლიტიკა აქ, როგორც ამას შეჰქიბ ანსარი წერს, ისეთივე კოლონიური იყო, როგორც ინდოეთში, ირანში, ერაყში და სხვაგან. ისინი მეთოდურად ზღუდავდნენ არაბული ენის სწავლებას სკოლებში, შემდეგ კი ამოიღეს. განათლების მინისტრის საყდ ზაღლულის აქტიური მცდელობის შედეგად აღდგენილ იქნა არაბული ენის სწავლება სკოლებში [195, გვ.47,48].

თუნისში ევროპელები შედარებით გვიან გამოჩნდნენ. 1881 წ. საფრანგეთი იწყებს მის ოკუპაციას. ამავე წელს თუნისის ბეი მუჰამმად ას-სადიკი დებს იძულებით ხელშეკრულებას საფრანგეთთან, რომელიც ფაქტობრივად იყო თანხმობა ქვეყნის ოკუპაციისა, უფლებას ამლევდა საფრანგეთის მთავრობას უზრუნველყო წესრიგი და უსაფრთხოება ქვეყნის ტერიტორიაზე. ამასთანავე იგი უარს ამბობდა დამოუკიდებლად დაემყარებინა კავშირი რომელიმე სახელმწიფოსთან და ეწარმოებინა მასთან მოლაპარაკება [116, გვ.70].

XIX ს-ის II ნახევარში არაბულ ქვეყნებში ჯერ კიდევ ბატონობდა ფეოდალური წყობა. მაგრამ ევროპელთა გამოჩენის შემდეგ დაიწყო სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის განვითარება. მალე არაბული აღმოსავლეთი გახდა დასავლეთისთვის ნედლეულის მიმწოდებელი და გასაღების ბაზარი [85, გვ. 9]. სუეცის არხის გაყვანის შემდეგ არაბულ ქვეყნებს, განსაკუთრებით სირიას, მოაწყდა ევროპული ფაბრიკის პროდუქციით დატვირთული გემები. ადგილობრივ კუსტარულ პროდუქციას არ შეეძლო კონკურენცია გაეწია ევროპული საქონლისთვის, რასაც მოჰყვა ფასების დაცემა და ხელოსნების მდგომარეობის გაუარესება. წინ წამოიწია ვაჭართა ფენამ.

ეს პროცესი სოფელსაც შეეხო. უცხოური კაპიტალის მოწოდამ გამოიწვია ნატურალური გლეხური მეურნეობის

დამლა და კაპიტალისტური ურთიერთობის ცალკეული ელემენტების ჩასახვა. ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში გაძლიერდა გლეხების ექსპლოატაცია, სოფლის მეურნეობა დაეცა, გაიზარდა უმიწო და მცირემიწიანი გლეხების რაოდენობა, მოიმატა გადასახადებმა.

დასახელებული მიზეზებით იყო გამოწვეული სირია-ლიბანში გლეხთა და ქალაქის მცხოვრებთა აჯანყება 1840, 1850, 1859-1860 წლებში და სხვ., რომლებიც ძირითადად ანტიფეოდალურ და ანტითურქულ ხასიათს ატარებდა. ყველა ეს გამოსვლა მარცხით დამთავრდა. მიუხედავად დამარცხებისა, ამ გამოსვლებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ისინი მეტყველებდნენ ხალხის გამოღვიძებასა და მისი შეგნების ამაღლებაზე, მის იდეურ ზრდაზე.

სირია-ლიბანში გლეხთა გამოსვლები გადაიზრდებოდა ხოლმე ქრისტიან-მარონიტებსა და მუსლიმ-დრუზებს შორის შეჯახებაში (1842, 1845, 1864 წწ.), რომელშიც მცირე წვლილი არ მიუძღოდან დასავლეთის ქვეყნებს.

თუნისის 1881 წლის ოკუპაციის შემდეგ იგი დამოკიდებული აღმოჩნდა საფრანგეთზე პოლიტიკურადაც და ეკონომიკურადაც. მიწის უმეტესობას ფრანგები დაეუფლნენ, მრეწველობაშიც გაბატონებული ადგილი დაიჭირეს. ფრანგულმა ფირმებმა ხელთ იგდეს ქვეყნის საშინაო და საგარეო ვაჭრობა. ფრანგულმა იაფფასიანმა სამრეწველო საქონელმა სრულ გაკოტრებამდე მიიყვანა ადგილობრივი ხელოსნები. ყველაზე ცუდ მდგომარეობაში მაინც გლეხოზა აღმოჩნდა. მათი დიდი ნაწილი უმიწოდ დარჩა [59, გვ.14,16].

ყოველივე ამან განსაზღვრა ქვეყანაში ცხოვრების საოცრად დაბალი დონე. დაიწყო მოსახლეობის გამოსვლები. მაგალითად, 1906 წლის გლეხების ანტიკოლონიური აჯანყება. ადგილი ჰქონდა სხვა ფენების, მათ შორის ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი მუშათა კლასის, გამოსვლებს. 1907 წ. ჩამოყალიბდა ახალგაზრდა თუნისელების პარტია, რომელიც სათავეში ჩაუდგა ანტიიმპერიალისტურ გამოსვლებს. 1920 წ. ახალგაზრდა

თუნისელების ორგანიზაციის საფუძველზე შეიქმნა „ლიბერალურ-კონსტიტუციური პარტია», ანუ შემოკლებით „დუსთური» [59, გვ. 33]. ის სათავეში ჩაუდგა თუნისელების ეროვნულ-გამათავისუფლებელ მოძრაობას. 1950 წ. თუნისმა დამოუკიდებლობა მოიპოვა [59, გვ.97].

არაბთა კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლებაში დიდი წვლილი მიუძღვით მისიონერებს, აგრეთვე ევროპული ქვეყნებიდან მოწვეულ სპეციალისტებს. მაგალითად, მუჰამმად ალის მიერ მოწვეული სპეციალისტები აქტიურად საქმიანობდნენ ეგვიპტეში, იყვნენ წარმმართველები სხვადასხვა სასიცოცხლო დარგებისა, აქედან გამომდინარე ისინი, ნებისთ თუ უნებლიედ, იყვნენ თავიანთი ქვეყნების ინტერესების გამტარებლები და თავიანთი მოღვაწეობით გავლენას ახდენდნენ ეგვიპტელთა ყოფაზე, ხელს უწყობდნენ ადგილობრივ მოსახლეობაში ევროპული ცივილიზაციის დანერგვას. ევროპელთა გავლენით ძნელად, მაგრამ მაინც ხდებოდა რაღაც ცვლილებები ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფის წესებში. თავდაპირველად, როგორც მოსალოდნელი იყო, ეს საკმაოდ ზედაპირულ ხასიათს ატარებდა, ამასთანავე დასავლეთის გავლენა ვრცელდებოდა მხოლოდ საზოგადოების უმაღლეს ფენებში, ხალხის მასების ცხოვრებაში ნაკლებად აისახებოდა. ძლიერ ხელშემშლელ ძალას წარმოადგენდა მუსლიმური ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები, შეხედულებები და მრავალი სხვა. დასავლური ორიენტაციის ეგვიპტელები მცირერიცხოვანი იყვნენ, მაგრამ ისინიც დასავლურ ცივილიზაციას იღებდნენ ძალზე ზედაპირულად. ეგვიპტელთათვის უცხო იყო ცხოვრების ევროპული სტილი. გარდა ამისა, ამ ეტაპზე ეგვიპტელების ურთიერთობის ხასიათი ევროპელებთან განპირობებული იყო უპირველესად ქვეყნის წინაშე მდგარი პრაქტიკული ამოცანებით. ეგვიპტეს პირველ რიგში სჭირდებოდა ტექნიკური და სამხედრო ცოდნა, კულტურის სფეროს კი ძალიან მცირე ადგილი ეთმობოდა. მაგრამ ამ ორ სამყაროს შორის კონტაქტები მაინც მყარდებოდა და თანდათან ძლიერდებოდა, ძალაუვნებურად კულტურის სფეროშიც იჭრებოდა

და მკვიდრდებოდა, რაც საბოლოოდ განსხეულდა საგანმანათლებლო მოძრაობის დაწყებაში. მსგავსი ვითარება იყო ევროპულ ცივილიზაციასთან დაკავშირებით სხვა არაბულ ქვეყნებში. შედარებით ადვილად მიმდინარეობდა ეს პროცესები სირია-ლიბანში ქრისტიანული მოსახლეობის სიმრავლის გამო.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს ეგვიპტის აღორძინებაში, დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის კონტაქტების გაღრმავებასა და შესაბამისად დასავლურის გავლენის გაძლიერებაში ის დიდი როლი, რომელიც ითამაშეს მუჰამმად ალის მიერ კადრების მომზადების მიზნით ევროპაში, უწინარესად, საფრანგეთში გაგზავნილმა ეგვიპტელმა ახალგაზრდებმა. ისინი არამარტო ეუფლებოდნენ საჭირო სპეციალობებს, არამედ ეცნობოდნენ დასავლურ კულტურას, ცხოვრების წესს, ბევრი მათგანი განიმსჭვალა მისადმი დადებითი შეხედულებით. სამშობლოში დაბრუნებულები, ისინი ძალაუვნებურად იქცეოდნენ ამ სიმპატიებისა და იმ გავლენების პროპაგანდისტებად, რომლებიც თვითონ განიცადეს. მოგვიანებით კი ამ კონტაქტების გაძლიერებამ განსაზღვრა გავლენების სიღრმისეული ზრდა და, როგორც აღვნიშნეთ, საგანმანათლებლო მოძრაობის განვითარება.

როგორც ვთქვით, არაბთა კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლებაში დიდი წვლილი მიუძღვით მისიონერებს. არაბულ ქვეყნებში მათ დააარსეს სკოლები, უმაღლესი სასწავლებლები, გამოსცეს ჟურნალ-გაზეთები, ეწეოდნენ მთარგმნელობით საქმიანობას. მისიონერები უმთავრესად სკოლებში მოღვაწეობდნენ. სკოლა, მათი აზრით, ყველაზე უფრო აადვილებდა ხალხთან დაახლოებას. ამიტომ ისინი ხშირად ამბობდნენ, რომ „პირველი მისიონერი სკოლაა“ [129, გვ.54]. ისინი ხსნიდნენ როგორც დაწყებით, ისე საშუალო სკოლებს. მათი აქტიური მოღვაწეობის შედეგად სირია-ლიბანი და ეგვიპტე სკოლების ფართო ქსელით დაიფარა.

მისიონერებმა დიდი როლი მიანიჭეს ქალის განათლებას. ამ მიზნით მათ რამდენიმე ქალთა სკოლა გახსნეს. ოსმალეთის იმპერიაში პირველი ასეთი სკოლა გაიხსნა 1830 წ. ბეირუთში. მათ

ეკუთვნით აგრეთვე პირველი მცდელობა უმაღლესი სასწავლებლის დაარსებისა. 1865 წ. ბეირუთში გაიხსნა სირიულ-ევანგელისტური კოლეჯი (დღევანდელი ამერიკული უნივერსიტეტი). განსაკუთრებით ბევრი იყო სირია-ლიბანში ამერიკული პროტესტანტული სკოლა, რაც მეტყველებს ამერიკელი მისიონერების აქტიურობაზე. ამან შემდეგ რეალიზაცია ჰპოვა მოსახლეობის მასიურ ემიგრაციაში ამერიკის კონტინენტზე, განსაკუთრებით აშშ-ში.

მისიონერების საქმიანობამ ნიადაგი მოუმზადა განმანათლებლების მოღვაწეობას, ლიტერატურის აღმავლობას, მოსახლეობის თვითშეგნების ზრდას. უმრავლეს არაბ განმანათლებელს, ლიტერატორს და საზოგადო-პოლიტიკურ მოღვაწეს განათლება მიღებული ჰქონდა მისიონერების მიერ გახსნილ სკოლებში. მისიონერთა დიდ ღვაწლზე მიუთითებს ლე-ვინი: „როგორც კოლონიზატორი სახელმწიფოების გავლენის გამტარებლები აღმოსავლეთში, მისიონერები ამასთანავე ხელს უწყობდნენ ადგილობრივი ქრისტიანების დაინტერესებას განათლებით, ავრცელებდნენ ევროპულ ენებს, ზოგჯერ იყვნენ ინიციატორები კულტურული წამოწყებებისა, არაბულ ქვეყნებში პირველი საგანმანათლებლო საზოგადოებების შექმნისა» [79, გვ.37]. ისინი თავიანთ საქმიანობას ეწეოდნენ მუსლიმებშიც.

XIX ს-ის II ნახევარისა და XX ს-ის დასაწყისის პერიოდი არაბული ქვეყნების ცხოვრებაში ცნობილია „ნაჰდას« (აღორძინება) სახელწოდებით. ეს იყო მთელი კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლების, ახალი არაბული ლიტერატურის ჩამოყალიბების, საგანმანათლებლო მოძრაობისა და მუსლიმური რეფორმაციის, ანტიფეოდალური და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის იდეის გამომუშავებისა და მისთვის თეორიული საფუძვლის მომზადების პერიოდი [79, გვ.31].

„ნაჰდას“* პროცესში მთავარი ადგილი ეჭირათ განმანათლებლებს. საგანმანათლებლო მოძრაობამ სხვა არაბულ ქვეყნებთან შედარებით უფრო ძლიერი ხასიათი მიიღო ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში. სირიაში ამ მოძრაობის აღმავლობა მოდის 50-იანი წლებიდან 80-იან წლებამდე, უფრო ზუსტად, პირველი საგანმანათლებლო საზოგადოების შექმნიდან (1847 წ.) აბდულ ჰამიდ II მმართველობის დაწყებამდე (1876 წ.). ეგვიპტისთვის კი ეს არის 70-80-იანი წლები [79, გვ.33]. საგანმანათლებლო მოძრაობას ეგვიპტეში მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი იმპერიაში აბდულ ჰამიდ II დესპოტური რეჟიმის დამყარებამ. ამ დროიდან დაწყებული სირია-ლიბანში შეუძლებელი გახდა პროგრესულად მოაზროვნეთა მოღვაწეობა. ბევრი მათგანი გადავიდა ეგვიპტეში,

* ანის ან-ნუსული სტატიაში “არაბული აღორძინების მიზეზები მეცხრამეტე საუკუნეში” აღორძინების გამომწვევ ძირითად მიზეზებად მიიჩნევს: 1. მისიონერებისა და სხვათა მიერ საზღვარგარეთული ტიპის სპეციალიზებული სკოლების დაარსება; 2. ახლო აღმოსავლეთში საგამომცემლო საქმეების მოგვარება და ტიპოგრაფიების დაარსება; 3. ხალხის დაინტერესება განათლებით და პრესით; 4. საქველმოქმედო, ლიტერატურული და სამეცნიერო საზოგადოებების, სხვადასხვა სახის კლუბების გახსნა, პოლიტიკური პარტიების ზრდა; 5. საჯარო და კერძო ბიბლიოთეკების მშენებლობა; 6. დასავლელი მეცნიერების დაინტერესება არაბული ლიტერატურით და მეცნიერებით; 7. თეატრალური ხელოვნების აღორძინება; 8. მატერიალური დასავლეთის შეხვედრა სულიერ აღმოსავლურ სამყაროსთან და მათ შორის არსებული ბარიერების დაძლევის მცდელობა. ავტორის აზრით, ამ პროცესებისთვის ბიძგის მიმცემი იყო, უპირველესად, ფრანგული ექსპედიცია ეგვიპტეში ნაპოლეონის სარდლობით და მუჰამმად ალის მიერ ახალგაზრდების ჯგუფების გაგზავნა ევროპაში, აგრეთვე რელიგიური და მისიონერული მისიები [58, გვ.715]. აქვე დავუმატებდით, სირიასა და ეგვიპტეში ფართოდ გაშლილ მთარგმნელობით საქმიანობას, რაშიც დიდი წვლილი შეიტანეს მუჰამმად ალის მიერ კაიროში დაარსებულმა ენების სკოლამ და მასთან ჩამოყალიბებულმა მთარგმნელობითმა ბიურომ, ხოლო ლიბანსა და სირიაში უცხოელების, უპირველესად, მისიონერების მიერ დაარსებულმა სკოლებმა და უმაღლესმა სასწავლებლებმა [188, გვ.16,17, 18,19].

სადაც თურქ-ოსმალების გავლენა სუსტი იყო. ა. კრიმსკი წერს: „...ცენტრისაგან თავისუფალ ეგვიპტურ ნიადაგზე სირიელი კულტივატორების მშვიდობიანი შეტევის წყალობით ახალი არაბული ლიტერატურის ისტორიაში დაიწყო სრულიად ახალი, განსაკუთრებით ნაყოფიერი პერიოდი»[75, გვ.626]. ეგვიპტელ პირველ განმანათლებლად შეიძლება მივიჩნიოთ რიფა რაფი ატ-ტაჰტავი, აგრეთვე ალი მუბარაჟი.

ატ-ტაჰტავიმ განათლება მიიღო ალ-აზჰარსა და საფრანგეთში, მომხრე იყო საფრანგეთთან მჭიდრო თანამშრომლობისა. მან პირველმა დაიწყო ფრანგი განმანათლებლების იდეების პროპაგანდა.* მისი დაწყებული საქმე

* ატ-ტაჰტავი (1801-1873) ხუთი წელი (1826-1831) ცხოვრობდა საფრანგეთში. მიღებული შთაბეჭდილებები გადმოსცა წიგნში “პარიზის აღწერა”, რომლის ზუსტი სახელწოდებაც “სუფთა ოქროს მიღება პარიზზე თხრობიდან”. წიგნში აშკარად ჩანს, რომ ავტორი მოხიბლულია ევროპული, განსაკუთრებით, ფრანგული კულტურით, მისი რაციონალური მეცნიერებით, ქვეყნისა და საზოგადოების მოწყობით, ფრანგების სწრაფვით პროგრესისადმი, სრულყოფილ თავიანთი ცოდნა, რაც მისი ღრმა რწმენით, არაბთათვის უნდა იქცეს მისაზამ და გადმოსაღებ პირობად. ვრცლად ჩერდება ფრანგულ თეატრზე. ფრანგების მსგავსად, თეატრს მიიჩნევს “ზნეობის სკოლად”. დიდ ყურადღებას უთმობს განათლების სისტემას საფრანგეთში. გარდა ამისა, გვაძლევს საფრანგეთის პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ინსტიტუტების დეტალურ ანალიზს. გამორჩეული სიმპათიით წერს ლიბერალური მოძრაობის, კონსტიტუციური მმართველობის, საპარლამენტო და საარჩევნო სისტემების შესახებ. მიაჩნია, რომ ხალხმა აქტიური მონაწილეობა უნდა მიიღოს ქვეყნის მართვაში. ქადაგებს ადამიანთა შორის თანასწორობას და კანონის უზენაესობას. წიგნში მოცემულია ლუდოვიკო XVIII საკონსტიტუციო ქარტიის მისეული თარგმანი. ქარტიაზე მსჯელობის დასასრულს აკეთებს დასკვნას, რომ ცნებები თავისუფლება, თანასწორობა, სამართლიანობა, როგორც ევროპული ფორმა საზოგადოების მოწყობისა, მუსლიმებისთვის ოდითგანვე იყო ცნობილი და იგი არ ეწინააღმდეგება ისლამს. წიგნში მან გამოყო მეცნიერების 15 დარგი, რომელთა განვითარება უზრუნველყოფდა ქვეყნის ნორმალურ სახელმწიფოებრივ

წარმატებით გააგრძელეს მუშაობა აბდომ, ადიბ ისჰაკმა, მუსტაფა ქამილმა, ლუტფი ას-საიდიმ, ვალი ად-დინ იაქუნმა, კასიმ ამინმა, ალ-ბარუდიმ, ნადიმმა და სხვებმა*.

ცხოვრებას. პარიზში ატ-ტაჰტავი აქტიურად თანამშრომლობდა ცნობილ ფრანგ აღმოსავლეთმცოდნეებთან – სილვესტრ დე სასისტან და კოსენ დე პერსევალთან. მისი უშუალო ხელმძღვანელი იყო აკად. ე.ფ.ჟომარი, თავის დროზე ეგვიპტეში ნაპოლეონის ექსპედიციის მონაწილე, როგორც სამხედრო ინჟინერი. ატ-ტაჰტავი დიდ ყურადღებას აქცევდა სამეცნიერო ლიტერატურას, როგორც ტექნიკურს, ისე ჰუმანიტარულს, გაიტაცა ფილოსოფიურმა და ფსიქოლოგიურმა ლიტერატურამ, ასევე საზოგადოებრივმა მეცნიერებამ. გაეცნო კონდილიაკის “ტრაქტატს გრძნობის შესახებ”, ვოლტერის შრომებს, რუსოს “საზოგადოებრივ ხელშეკრულებას”, მონტესკიეს “კანონთა გონს”, რასინს და მრავალ სხვას. არც მხატვრული ლიტერატურა დავიწყანია. საფრანგეთიდან დაწყებული მთელი ცხოვრების მანძილზე ეწეოდა ნაყოფიერ მთარგმნელობით საქმიანობას. თარგმნიდა მხატვრულ, სამეცნიერო და ტექნიკურ ლიტერატურას, განსაკუთრებით ისეთ შრომებს, რომლებიც გამოადგებოდა თავის ქვეყანას. “პარიზის აღწერიდან” ჩანს, რომ ის ცდილობს დაარწმუნოს არაბი მკითხველი, რომ ევროპული მეცნიერება ხსრულებითაც არ უპირისპირდება ისლამს და ყურანს [15, გვ.137-138]. ევროპული ცივილიზაციის გავლენით დიდი იყო მისი დაინტერესება ქალთა საკითხით.

* განათლების გავრცელებასა და არაბული კულტურის აღორძინების საქმეში დიდი როლი შეასრულეს განმანათლებლების მიერ დაარსებულმა სამეცნიერო, პოლიტიკურმა და ლიტერატურულმა წრეებმა და საზოგადოებებმა. 1847 წ. პირველი ასეთი საზოგადოება ჩამოაყალიბეს განმანათლებლებმა ბუტრუს ალ-ბუსთან და ნასიფ ალ-იაზიჯიმ სახელწოდებით “მეცნიერებასთან და ხელოვნებასთან ზიარების სირიული საზოგადოება”. მისი უპირველესი მიზანი იყო ხალხს მიეღო რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და დოქტრინებისგან თავისუფალი ცოდნა. 1882 წ. ბეირუთში დაფუძნდა “აღმოსავლური აკადემია”. საუკუნის ბოლო ათწლეულში ეგვიპტეში ჩამოყალიბდა “აღმოსავლეთის საზოგადოება” და კლუბები “რამზესი”, “კულტურის სახლი”, უმაღლესი სასწავლო დაწესებულებების კლუბები და სხვ [118, გვ.32].

განმანათლებლების ძირითად მიზანს შეადგენდა ეროვნული კულტურის აღორძინება და ხალხის მასების განათლება. ფრანგი განმანათლებლების მსგავსად ისინი მთავარ საზოგადოებრივ ბოროტებად თვლიდნენ ხალხის გაუნათლებლობას. ამავე დროს გამოდიოდნენ ფეოდალური ინსტიტუტის წინააღმდეგ, აკრიტიკებდნენ მოძველებულ ტრადიციებსა და ადათ-წესებს, დიდი ადგილი დაუთმეს ქალთა საკითხს, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემას. მათი მოწინავე ნაწილი ისწრაფოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიღწევათა გონივრული სინთეზისკენ.

არაბული განმანათლებლობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული რელიგიასთან. მათ თავიანთი იდეების გავრცელების საშუალებად მიაჩნდათ რეფორმირებული სახით წარმოდგენილი ისლამი. გარეგნულად რეფორმისტები გამოდიოდნენ ოფიციალური რელიგიის წინააღმდეგ, სინამდვილეში გამოხატავდნენ ბურჟუაზიულ იდეოლოგიას, ნერგავდნენ მუსლიმურ ნიადაგზე ევროპულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ იდეებს, ცდილობდნენ ისლამის დახმარებით აეხსნათ ახალი სამეცნიერო მიღწევები [120, გვ. 53]. ამიტომ იყო, რომ განმანათლებელი ალ-ქავაქიბი პროგრესის გზას ხედავდა მხოლოდ „უცხო დანაშრევებისგან“ გაწმენდილ ისლამში [117, გვ.29]. ასე წარმოიშვა XIX ს-ის 70-იან წლებში განმანათლებლობის გვერდით მუსლიმური რეფორმაცია, ანუ მოდერნიზმი ისლამში. მისი მიმდევრები ძირითადად ეგვიპტელები იყვნენ. მისი ფუძემდებლები იყვნენ ეგვიპტელები ჯამალ ად-დინ ალ-აფღანი (წარმოშობით ავღანელი) და მუჰამმად აბდო. მოდერნიზმი, რომელიც გაიშალა ლოზუნგით – დავუბრუნოთ ისლამს საწყისი სიწმინდე, სინამდვილეში მიზნად ისახავდა რელიგიის განახლებას, მის გათავისუფლებას დოგმატებისგან, მის შეთავსებას რაციონალური აზროვნების მოთხოვნებთან, დღის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ამოცანებთან [53, გვ.39].

არაბული განმანათლებლობის კარგ ფორმულირებას იძლევა პროფ. ა. დოლინინა: „1. არაბული განმანათლებლობის იდეურ საფუძველს წარმოადგენს ახალ პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ამოცანებთან, რაციონალური ამოცანების მოთხოვნებთან მისადაგებული, განახლებული ისლამი...; 2. რეფორმირებული ისლამის იდეები ერწყმის XVIII საუკუნის ფრანგი განმანათლებლების მოძღვრებას...; 3. არაბული განმანათლებლობის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მისწრაფებები. იგი შობს, ერთის მხრივ, გაორებულ დამოკიდებულებას დასავლეთის კულტურისადმი, მეორეს მხრივ, არაბული აღმოსავლეთის პოლიტიკური და კულტურული დიდების აღორძინების პატრიოტულ იდეას; 4. მხედველობაშია მიღებული უმთავრესად საზოგადოების საგანმანათლებლო-რეფორმისტული გარდაქმნის მშვიდობიანი გზა...; 5. ხალხის განათლების ამოცანები უფრო ძნელად წყდება, ვიდრე ევროპაში, დასავლეთის კულტურასთან გაორებული დამოკიდებულებისა და რელიგიური ურთიერთდამოკიდებულების გამო; 6. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ზოგიერთ სოციალურ, პირველ რიგში – ქალთა ემანსიპაციის საკითხს» [52, გვ.23-24].

არაბული ქვეყნების კულტურულ ცხოვრებაში, განსაკუთრებით ახალი ლიტერატურის ჩამოყალიბებაში, უდიდესი როლი ითამაშა პრესის განვითარებამ. არაბ განმანათლებლებს პრესა მიაჩნდათ მასებთან დასაახლოებელ და საგანმანათლებლო სამუშაოების გასატარებელ უმთავრეს საშუალებად [25, გვ. 23]. სირია-ლიბანში გამოდიოდა ჟურნალები „ჰადიკათ ალ-ახბარი“, „ალ-ბაშირი“, „ალ-მაშრიკი“ და სხვ.; ეგვიპტეში კი – „მისბაჰ აშ-შარკი“, „ალ-ჰილალი“, „ალ-მუკატაფი“, „ფათათ აშ-შარკი“, „ალ-ახბარი“, „ალ-აჰრამი“ და სხვ. [24, გვ.18,23]. აქ სისტემატურად იბეჭდებოდა მცირე ზომის, როგორც ნათარგმნი, ისე ორიგინალური ნაწარმოებები. 70-იანი წლების II ნახევარში ეგვიპტეში გამოდიოდა 23 დასახელების პერიოდული

გამოცემა, ხოლო 1892-დან 1900 წლამდე – დაახლოებით 150 გაზეთი და ბევრი ჟურნალი [24, გვ.18,23].

პრესის განვითარებამ ბიძგი მისცა პუბლიცისტური ჟანრის ჩამოყალიბებას. პუბლიცისტიკასთან იყო დაკავშირებული თითქმის ყველა ცნობილი ლიტერატორი, მათ შორის მუჰამმად აბდო, ადიბ ისჰაკი, ალ-ქავაქიზი, მუსტაფა ქამილი, ჯირჯი ზეიდანი, კასიმ ამინი, ვალი ად-დინ იაქუნი და სხვა.

პუბლიცისტიკამ და პრესამ დიდი როლი შეასრულა ახალი ენობრივი და სტილისტური ნორმების შემუშავებაში, ხელი შეუწყო ახალი შინაარსისა და აზროვნების დანერგვას. თავისი როლი ითამაშა ევროპული გაზეთებისა და ჟურნალების სტილის გაცნობამ, აქტიურმა მთარგმნელობითმა საქმიანობამ. ამას ემატებოდა ორატორული სტილი, რომელშიც არაბები ტრადიციულად შეუდარებელი იყვნენ თავიანთი კულტურის აყვავების წლებში.

თავის მხრივ პუბლიცისტიკამ და პრესამ დიდად განაპირობა ახალი მცირე ზომის ლიტერატურული ჟანრების ჩასახვა-განვითარება.

ახალმა ცხოვრებამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა არაბულ პოეზიაში. XIX ს-ის II ნახევარში მოღვაწეობდნენ ხალილ ალ-იაზიჯი, აბდ ალ-ლაჰ ფიქრი, მაჰმუდ სალიმ ალ-ბარუდი, აჰმად შავკი და ჰაფიზ იბრაჰიმი. ისინი პირველნი იყვნენ (განსაკუთრებით ბოლო სამი), ვინც კლასიკური ლექსის ფორმები თანამედროვე იდეების გამოსახატავად გამოიყენა. მათი ლექსებისთვის დამახასიათებელი იყო აზრის გარკვეულობა და ლოგიკური თანმიმდევრობა, გამოსახვის სიზუსტე და განსაზღვრულობა, განყენებულ მსჯელობათა სახოვანი განსახიერება, ამაღლებული სტილი.

უფრო დიდი ძვრები მოხდა პროზაში. ცხოვრების ახალმა პირობებმა მწერლების წინაშე დასვა ახალი ამოცანები, რომელთა გადაწყვეტა კლასიკურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით შეუძლებელი იყო. დახმარება ევროპიდან მოვიდა. ევროპული ლიტერატურის გაცნობამ, მისი მეთოდებისა და მიღწევების ათვის-

სებამ ძირითადად განსაზღვრა ახალი, არაბული პროზისთვის აქამდე უცნობი ჟანრების ფორმირება (იხილეთ მაჰმუდ თეიმურის სიტყვები 35-ე გვერდზე). მაგრამ მთლად მართებული არ უნდა იყოს მცირე ზომის ლიტერატურული ჟანრების ჩამოყალიბების ახსნა მარტო დასავლეთის გავლენით ან პუბლიცისტიკის აღმავლობითა და მისი სპეციფიკით. ნოველას და მოთხრობას ჰყავდა წინამორბედი მაკამის სახით. თავდაპირველად ნოველისა და მოთხრობის განვითარება ხდებოდა მაკამის ფორმის გადმოღებით, მაგრამ მასში დებდნენ ახალ შინაარსს (მაგ. ეგვიპტელები ალი მუბარაჟი, ალ-მუვეილიჰი და სხვ.). ეს ჟანრები დასრულებულ სახეს იღებს არაბი ემიგრანტი მწერლების შემოქმედებაში.¹ აქ უნდა

¹ არაბი მკვლევარი მუჰამად ფარიდ ღაზი თუნისის ჟურნალ “ალ-ფიქრში” (1958 წ. N 7) გამოქვეყნებულ სტატიაში სვამს კითხვას, ჰქონდათ თუ არა არაბებს XX ს-მდე ნოველა და რომანი? იგი პასუხობს: “არა, ვიტყვით ჩვენ, თუ “ნოველასა” და “რომანს” მივუდგებით თანამედროვე, დასავლეთში მიღებული გაგებით. მაგრამ თუ ნოველასა და რომანში ვიგულისხმებთ ყველაფერს, რაც დაკავშირებულია მხატვრულ პროზასთან, დავინახავთ, რომ არაბებმა ბევრს მიაღწიეს ხელოვნების ამ დარგში. თანამედროვე ნოველა და რომანი იშვა მაკამებიდან. მან (მაკამა – მ.ქ.) მისცა მწერლებს ფორმა, რომელიც გამოიყენეს თავიანთ ნაწარმოებებში ნასიფ ალ-იაზიჯიმ და აჰმად ფარის აშ-შიდიაკმა. მაგრამ ამ ფორმამ ცვლილებები განიცადა დოქტორ ჰუსაინ ჰაიქალის რომანის “ზეინაბის” გამოსვლით. უფრო სწორი ვიქნებოდით გვეთქვა, რომ ეს უფრო ჯებრანის დამსახურებაა, რადგან მან 1906 წ. გამოსცა “მდელოთა საპატარძლოები” რვა წლით ადრე, ვიდრე “ზეინაბი” ჰაიქალისა და ერთი წლით ადრე ვიდრე ალ-მუვეილიჰის “ისა იბნ ჰიშამის ისტორია”, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც რომანის, ისე მაკამის ნიშნებს. ამის შემდეგ არაბული ნოველა და რომანი სწრაფად განვითარდა და ამჟამად ჩვენ გვაქვს უზარმაზარი ლიტერატურა”[39, გვ.146]. არაბი ას-სამავი არაბული ნოველის ძირებს ხედავს ისლამამდელი პერიოდის საგმირო ეპოსში, ყურანსა და აბასელთა ხანაში შექმნილ პროზაულ ნაწარმოებებში. შემდეგ იგი საკმაოდ თამამ განცხადებას აკეთებს: “მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ისტორიულ ფაქტორებს, შეიძლება ვთქვათ, რომ არაბული ნოველა გამოჩნდა ერთდროულად დასავლურთან ერთად მე-19

შევნიშნოთ, რომ ეგვიპტელი პროზაიკოსები ძირითადად ცდილობდნენ ძველი ტრადიციული ფორმების, უპირველესად, მაკამის ფორმის აღორძინებას [6ა], სირიელი და ლიბანელი მწერლები კი წარმატებით და თამამად იყენებდნენ ევროპული პროზის (მოთხრობა, რომანი) მიღწევებს. ეს განსხვავებული მიდგომები იმით უნდა აიხსნას, რომ ეგვიპტელი მწერლების უმრავლესობას განათლება მიღებული ჰქონდა კაიროს უმაღლეს სასწავლებლებში, ან კიდევ ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში. მათი დიდი ნაწილი უარყოფდა ევროპული ცივილიზაციის მიღწევებით სარგებლობას. სირიელ და ლიბანელ მწერლებს კი განათლება მიღებული ქონდათ დასავლელი მისიონერების მიერ დაარსებულ სკოლებსა და უმაღლეს სასწავლებლებში, ან კიდევ ევროპულ ქვეყნებში, შესაბამისად დასავლური ლიტერატურის გავლენა დიდი იყო [220, გვ.18, 19, 20].

XIX ს-ის დასასრულს ცალკე ჟანრად ჩამოყალიბდა ისტორიული რომანი. ე. კრაჩკოვსკი უარყოფდა, რომ ის იყოს განვითარება შუა საუკუნეების არაბული საგმირო ეპოსისა და თვლიდა, რომ რომ იგი გადმოღებულია ევროპული ლიტერატურიდან [68.ტ.III, გვ.25]. ზოგი მკვლევარის აზრით, პირველი ისტორიული რომანი იყო ჯამილ ნაჰლ მუდავარის „მუსლიმური კულტურა ბაღდადში“ (1882 წ.). ე. არასლი ამ აზრს არ იზიარებს და პირველ ისტორიულ რომანად მიიჩნევს სელიმ ალ-ბუსთანის „ზანუბიას“ და „ბუდურს“ (1871-1872) [30, გვ.41]. დასრულებულ სახეს ეს ჟანრი, ფაქტობრივად, ჯირჯი ზეიდანის შემოქმედებაში იღებს.

ისტორიულ რომანს წინ უსწრებდა ისტორიული დრამა. მისი წარმომადგენლები იყვნენ წარმოშობით ლიბანელი, მაგრამ

ს-ის დასაწყისში.”და იქვე მოულოდნელ დასკვნას აკეთებს:”თანამედროვე არაბული ნოველის დაბადება უნდა დავათარილოთ 1870 წლით, როცა გაჩნდა არაბული პერიოდული ბეჭდვითი ორგანოები. პირველი მოთხრობა დაიბეჭდა ჟურნალ “ალ-ჯანანში” [106, გვ.27-28].

ეგვიპტეში მოღვაწე ადიბ ისჰაკი, ხალილ ალ-იაზიჯი, ნაჯიბ ჰადადი.

კულტურული ძვრები შედარებით გვიან დაიწყო თუნისში. ფრანგების მოსვლამდე თუნისი კულტურულად ჩამორჩენილი იყო. თუნისელები განათლებას იღებდნენ სასულიერო სკოლებში – ქუთაბებში. მსურველს შეეძლო სწავლა განეგრძო ქ. თუნისის დიდ მეჩეთში – ეზ-ზაითუნაში. ფაქტიურად ეს იყო მეჩეთი-უნივერსიტეტი, რელიგიური სასწავლებელი ეგვიპტის ალ-აზჰარის ტიპისა.

ქვეყნის კოლონიზაციის შემდეგ სწრაფად იწყო ზრდა კერძო ფრანგულმა სკოლებმა, სადაც ბავშვები იღებდნენ დაწყებით, საშუალო და პროფესიულ განათლებას. იყო იტალიური სკოლებიც. მოგვიანებით გაიხსნა უმაღლესი სასწავლებელი. ქუთაბებში სწავლა არაბულ ენაზე მიმდინარეობდა, ფრანგულ სკოლებში – ფრანგულად, ხოლო ფრანგულ-არაბულ სკოლებში – ორივე ენაზე. არაბული ენის სწავლება დაბალ დონეზე იდგა. ამიტომ არაბული ენისა და კულტურის კარგად შესწავლის მსურველი იძულებული იყო შესულიყო დიდ მეჩეთში [107, გვ.199-200]. თუნისის ისტორიაში ფასდაუდებელია ხაირ ად-დინ ათ-თუნისის (1825-1890), გამოჩენილი საზოგადო მოღვაწისა და პოლიტიკოსის, დიდი რეფორმატორის, პირველი განმანათლებლის მოღვაწეობა. მან ბევრი გააკეთა განათლებისთვის, განსაკუთრებით სახელმწიფოს სათავეში ყოფნისას (1873-1877). თუნისში საგანმანათლებლო მოძრაობა გააქტიურდა 80-იანი წლების შუა პერიოდიდან, მას შემდეგ რაც სამშობლოში დაბრუნდნენ საფრანგეთში სასწავლებლად გაგზავნილი „ას-სადიკის» კურსდამთავრებულები. 1888 წ. გამოვიდა პირველი გაზეთი.

ორი საუკუნის მიჯნაზე თუნისში იყო ლიტერატურისა და კულტურის რამდენიმე ცენტრი: 1. უმაღლესი სასულიერო სასწავლებელი აზ-ზაითუნა, 2. კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრი „ხალდუნია» (დაარსდა 1896 წ.), 3. ფრანგულ-თუნისური კოლეჯ – „სადიკის» კურსდამთავრებულთა საზოგადოება (დაარსდა 1905 წ.), 4. ეროვნული საჯარო ბიბლიოთეკა არაბული

ლიტერატურის უმაღლესი კურსით. იგი მოაწყო ლიტერატურათმცოდნე უსმან ალ-კაკიმ [216, გვ.283].

გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყო გამოცოცხლება თუნისის ლიტერატურამ. პირველი, ვინც გამოვიდა ქვეყნის სოციალური და კულტურული ჩამორჩენილობის წინააღმდეგ, იყო პოეტი-განმანათლებელი მაჰმუდ კაბადუ (1819-1871). საუკუნის დასასრულისთვის პოპულარობა მოიხვეჭა ისტორიულ-ბიოგრაფიული ხასიათის პროზაულმა ნაწარმოებებმა.

XIX ს-ის დასასრულიდან სწრაფად იწყო განვითარება პოეზიამ. თუნისის ახალი პოეზიის ფუძემდებლად მიჩნეულია შადლი ხაზანდარი (1881-1954) – თუნისის „პოეტების ემირად« წოდებული. იგი წერდა კლასიკური ლექსის ფორმით, მაგრამ შინაარსით თანამედროვეებას ეხმაურებოდა. თუნისის პოეზიას ნამდვილ რეფორმატორად მოეწოდინა აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი (1909-1934) – პირველი რომანტიკოსი პოეტი თუნისში. 1929 წელს იგი გამოვიდა საჯარო ლექციით („პოეტური წარმოსახვა არაბებთან«), სადაც რომანტიზმის პოზიციებიდან მკაცრად გააკრიტიკა კლასიკური პოეზიის მიმდევრები და თანამოკალმეებს მოუწოდა შეექმნათ „ახალი ლიტერატურა« „ახალი სულის« შესაფერისად. აშ-შაბის საქმეები გააგრძელეს მაჰმუდ ბურგიბამ, მუსტაფა ხრაიფმა და სხვებმა.

ახალი პროზაული ჟანრების ჩამოყალიბება 30-იან წლებში დაკავშირებული იყო პრესის განვითარებასთან. პრესის ფურცლებზე იბეჭდებოდა მცირე ზომის ნაწარმოებები, უმეტესად მაკამის სახისა, რამაც ნიადაგი მოუშადა ნოველას.

ერაყში კულტურული ცხოვრების აღმავლობა დაიწყო XX ს-ის პირველი წლებიდან, უპირატესად ეგვიპტელთა გავლენით. თავდაპირველად პოეზია ვითარდებოდა. პოეზიაში ორი პიროვნება გამოირჩეოდა: აზ-ზაჰავი (1863-1936) და არ-რუსაფი (1875-1945).ორივე პოეტი ერაყში საგანმანათლებლო მოძრაობის სათავეში იდგა. ისინი წინააღმდეგნი იყვნენ შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურის გაიდევალებისა ან სრული უარყოფისა. მსავესი დამოკიდებულება ჰქონდათ მათ დასავლეთისადმი,

უარყოფდნენ როგორც ბრმად მიბადვას და გადმოღებას, ისე ყოველგვარი დასავლურის უარყოფას. მათვის მიუღებელი იყო ყოველგვარი უკიდურესობა და აქედან გამომდინარე, მხარს უჭერდნენ დასავლურისა და აღმოსავლურის გონივრულ სინთეზს [225, გვ. 7, 8, 12, 13]. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ აზ-ზაჰავი უფრო თავისუფლად მოაზროვნე, ფილოსოფიურ-პესიმისტური ელფერის პოეტი იყო, არ-რუსაფი კი უფრო იხრებოდა კლასიკური ფორმების შენარჩუნებისკენ. მაგრამ შინაარსობლივი თვალსაზრისით იგი არანაკლები ნოვატორი იყო, ვიდრე აზ-ზაჰავი. განსაკუთრებული სიმღიერით ისმოდა მის ლექსებში სოციალური მოტივები. გარდა ამისა არაბთა დიდებული წარსული ხშირად შთააგონებდა შეექმნა თავისებური ლირიკულ-ეპიკური სურათები. ე. კრაჩკოვსკი ამ ორი ერაყელი პოეტის შემოქმედებას მაღალ შეფასებას აძლევს და მიიჩნევს, რომ ისინი მეოცე საუკუნის არაბული პოეზიისთვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფიგურები იყვნენ, ვიდრე საყოველთაოდ აღიარებული, «პოეზიის ემირებად» წოდებული აჰმად შაჰვი და ხალილ მუტრანი [69, ტ.111, გვ.102].

20-იანი წლებიდან ერაყში ვითარდება პროზა. ჩამოყალიბდა ნოველის თანამედროვე ფორმა, გარკვეულ წარმატებას მიაღწია დრამატურგიამ. მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღოდა ქ. მოსულის თეატრსა და მის ხელმძღვანელს იაჰია ალ-მურაბის. ძირითადად იდგმებოდა პატრიოტულ თემაზე შექმნილი პიესები. საფუძველი ჩაეყარა რომანის ჟანრს. მისი უდიდესი წარმომადგენელი იყო ქ. მოსულის მკვიდრი სულაიმან ფაიდი. 20-იანი წლების დასასრულიდან ასპარეზზე გამოსული ერაყელი პროზაიკოსების ნაწარმოებები დასავლეთის გავლენით უკვე აკმაყოფილებდა თანამედროვე მოთხოვნილებებს, ასახავდა ერაყსა და არაბულ აღმოსავლეთში მიმდინარე პროცესებს (მაჰმუდ აჰმად ას-საიდი, ზუ-ნ-ნუნ აიუბი და სხვ.).

არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში არაბულ ქვეყნებში მცხოვრები ლიტერატორების გვერდით დიდია ამერიკის კონტინენტზე საცხოვრებლად გადასული სირიელი და ლიბანელი ლიტერატორებისა და საზოგადო მოღვაწეთა დამსახურება. მათ აქ

აქტიური კულტურული საქმიანობა გააჩაღეს. გამოსცემდნენ ჟურნალ-გაზეთებს როგორც არაბულ, ისე ინგლისურ ენებზე, ჩამოაყალიბეს სამი ლიტერატურული საზოგადოება, კერძოდ, „არ-რაბიტა ალ-კალამია» (1920 წ.) აშშ-ში, „ალ-უსბა ალ-ანდალუსია» (1933 წ.) ბრაზილიაში და „არ-რაბიტა ალ-ადაბია» (1939წ.) არგენტინაში.^{*} [ემიგრაციისა და ემიგრანტული ლიტერატურის შესახებ იხილეთ: 61; 62; 63; 185; 183; 159; 186; 190; 199; 202; 215; 232; 192; 146; 150]. ამ ლიტერატურულ ორგანიზაციებში გაერთიანდნენ არაბული ლიტერატურის ისეთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ ჯებრან ხალი ჯებრანი, მიხაილ ნუაიმე, აბუ მადი, ფავეზი მაყლუფი, აშ-შაფიკ ალ-კარავი, ილიას ფარაჰათი, ნადრა ჰადადი, ნასიბ არიდა, ძმები ზაქი და ილიას კონსულები და სხვა. დასახელებულ ლიტერატურულ ორგანიზაციებში გამორჩეული ადგილი ეკავა „არ-რაბიტა ალ-კალამიას». მასში გაერთიანებული იყვნენ ჯებრან ხალილ ჯებრანი (თავმჯდომარე), მიხაილ ნუაიმე (მოადგილე), უილიამ ქათისფლაისი (ხაზინადარი), ნადრა ჰადადი, რაშიდ აიუბი, აბდ ალ-მასიჰ ჰადადი, ნასიბ არიდა, ილია აბუ მადი, ვადი ბაჰუტი. საზოგადოების მიზანი იყო როგორც თავისი, ისე სხვა არაბი მწერლების, აგრეთვე უცხოური ლიტერატურის მნიშვნელოვანი ძეგლების თარგმანების გამოცემა. მას ჰქონდა თავისი ორგანო – გაზეთი „ას-სა'იჰი». ყოველწლიურად უშვებდა სპეციალურ აღმანახს „ას-სა'იჰი ალ-მუმთაზ», რომელშიც იბეჭდებოდა მხოლოდ ლიტერატურული ნაწარმოებები. ემიგრანტი^{*} მწერლების

^{*} ემიგრანტულ ლიტერატურას სამეცნიერო და ლიტერატურულ წრეებში ხშირად უწოდებენ “სირიულ-ამერიკულ სკოლას”, რადგან მისი წარმომადგენლების აბსოლუტური უმრავლესობა იყო სირიიდან და ლიბანიდან გამოსული მაცხოვრებლები. ამ სკოლის წვლილზე, როლსა და დამსახურებაზე რუსი არაბისტი ი. ტიმოფეევი წერს: “...საგანმანათლებლო მოძრაობის შემდეგი მნიშვნელოვანი ეტაპი იყო სირიულ-ამერიკული სკოლა. ამ სკოლის პოეტებს არ ჰქონდათ მიღებული ტრადიციული განათლება, ნაკლებად განიცდიდნენ კლასიკური ლიტერატურის

შემოქმედებაში მთავარი ადგილი ეკავა მოთხრობას, ნოველას, ესეის. მიხაილ ნუაიმე, ფაქტობრივად, პირველი მწერალი იყო, რომელმაც შექმნა ნოველები საყოფაცხოვრებო თემაზე. მან ეგვიპტელ მაჰმუდ თეიმურზე ადრე გამოაქვეყნა შესანიშნავი მოთხრობები, როგორებიცაა „მისი ახალი წელი“, „უშვილო“ და სხვა. საზოგადოების წევრებმა ამინ არ-რეიჰანისთან ერთად (იგი ნიუ-იორკში ცხოვრობდა, მაგრამ არ იყო დაკავშირებული არც ერთ ემიგრანტულ ორგანიზაციასთან) წინ წამოსწიეს საკუთარი „მე“, გაამდიდრეს თავიანთი ნაწარმოებები აზრითა და ემოციით. თავიანთი ლირიკული განწყობილების გადმოსაცემად დასავლეთის ლიტერატურიდან გადმოიღეს და არაბულ ლიტერატურაში დანერგეს მისთვის სავსებით უცნობი ჟანრი – ლექსი პროზად.. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ჯებრან ხალილ ჯებრანი და აბუ მადი არაბულ ლიტერატურაში რომანტიზმის უდიდესი წარმომადგენლებია, ხოლო მიხაილ ნუაიმემ, ნასიბ არიდამ, აბდ ალ-მასიჰ ჰადადმა დიდად შეუწყვეს ხელი არაბული რეალისტური ლიტერატურის ფორმირებას. მ. ნუაიმე ლიტერატურული კრიტიკის ეროვნული სკოლის ფუძემდებელთაგანია. მათ დიდი გავლენა მოახდინეს როგორც თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის მწერლებზე. მაგალითად, აშკარაა ჯებრან ჯებრანის გავლენა თუნისელ რომანტიკოს პოეტზე აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბიზე. მაჰმუდ თეიმური, ნაჯიბ მაჰფუზი, თავფიკ ალ-ჰაქიმი, იუსუფ ას-სიბაი აღიარებენ, რომ ისინი დიდად არიან დავალებულნი ემიგრანტთა სკოლით. ჯებრანისა და რეიჰანის სახელები შესულია ამერიკის სხვადასხვა ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში. ჯებრანის ინგლისურ ენაზე დაწერილი ნაწარმოები „მოციქული“

გავლენას და უფრო იხრებოდნენ დასავლური პოეზიისკენ. ისინი მკვეთრად გამოვიდნენ შინაარსთან შედარებით ფორმისთვის უპირატესობის მიცემის წინააღმდეგ. მათ ლექსებში ბევრად მეტი ადგილი, ვიდრე ნეოკლასიცისტურ პოეზიაში, დაიკავა ცოცხალმა ადამიანმა თავისი აზრებითა და განცდებით. ... მათ მთლიანად უარყვეს ბეითის ავტონომიურობის პრინციპი და დაიწყეს ლექსების აგება როგორც ერთიანი მთლიანისა...” [113, გვ. 325].

გამოცემიდან მოკლე დროში ითარგმნა მსოფლიოს 14 ენაზე. ნუაიმეს ბევრი ნაწარმოები თარგმნილია ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ, ესპანურ, რუსულ და სხვა ენებზე.

მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა არაბული ლიტერატურის განვითარებაში ეგვიპტეში ჩამოყალიბებულმა ორმა ლიტერატურულმა ორგანიზაციამ – „დივანმა« და „აპოლომ«. „დივანის« წარმომადგენლებმა აბდ ალ-კადირ ალ-მაზინიმ (1880-1949) და აბას მაჰმუდ ალ-აკკადმა (1889-1964) 1921 წელს გამოსცეს ორი ტომი კრიტიკული სტატიებისა სათაურით „დივანი«. შემდეგ ეს სახელი მიიღო მთელმა ჯგუფმა. ამ ჯგუფში იყო აგრეთვე კრიტიკოსი და პოეტი აბდ არ-რაჰმან შუქრი (1886-1958). ამ სამეულის დამსახურება ეგვიპტის პოეზიის განვითარების გზის შეცვლაში ძალიან დიდია. მან თავის მხრივ ინგლისური რომანტიკული ლიტერატურის დიდი გავლენა განიცადა. მაგრამ არაბ მკვლევართა აღიარებით, მათ მნიშვნელოვანი კვალი არ დაუტოვებიათ პოეზიაში. მათი მოღვაწეობის ძლიერი სფერო იყო კრიტიკა, ლიტერატურის თეორია. აქ იგრძნობა მათზე ინგლისელი რომანტიკოსების თეორიული ნააზრევის გავლენა.

„დივანის« წევრები ფაქტობრივად არიან ახალი ლიტერატურული მიმდინარეობის – რომანტიზმის თეორეტიკოსები. მათმა კრიტიკულმა წერილებმა მოამზადა მკითხველების არაბული აუდიტორია სწორედ აღექვა იმ პოეტების შემოქმედება, რომლებმაც გადაუხვიეს ტრადიციული არაბული ლექსის ფორმებს. მათმა მოღვაწეობამ მნიშვნელოვნად განაპირობა ის, რომ 30-იან წლებში ეგვიპტურ პოეზიაში საბოლოოდ დამკვიდრდა რომანტიზმი. დოქტორი იბრაჰიმ ალ-ჰაავი წიგნში „ახალი კრიტიკული მოძრაობა არაბულ პოეზიაში« წერს: „...ამ საზოგადოების წევრები თავს დაესხნენ თავიანთ თანამედროვე დიდ პოეტებს, როგორებიცაა შავკი, ჰაფიზი და სხვა. ისინი მათ პოეზიას მიიჩნევდნენ ტრადიციული პოეზიის ერთ-ერთ სახედ, ხედავდნენ მასში ძველისადმი მიმზამველობას, რაც, მათი აზრით, არ იყო სარგებლის მომტანი ახალი პოეზიისთვის. ამ

საზოგადოების წევრები აჯანყდნენ აგრეთვე შავკისა და ჰაფიზის მიმდევრების წინააღმდეგ, რომლებსაც მხარი არ დაუჭერიათ განახლებისთვის და რომელთა პოეზია დარჩა წარსულის ბორკილების ტყვეობაში აზრის, ფორმის (სტილის) და თემის მიხედვით» [191, გვ.5].

ასევე გვერდს ვერავინ აუვლის იმ დამსახურებას არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში, რაც 30-იან წლებში ეგვიპტელი პოეტების საზოგადოება „აპოლოს“ მიუძღვის [«დივანის» და 'აპოლოს' შესახებ იხილეთ:184;234;165]. პოეტების ჯგუფმა 1932 წ. გამოსცა ჟურნალი სახელწოდებით „აპოლო“ და ირგვლივ შემოკრებილი პოეტების ჯგუფმა მიიღო ამ ჟურნალის სახელწოდება. მისი წევრები იყვნენ ხალილ მუტრანი, აჰმად ზაჟი აბუ შადი, იბრაჰიმ ნაჯი, მაჰმუდ სადიკი, ადი მაჰმუდ ტაჰი, ჰასან ქამილ ას-საირუფი და სხვა. უმეტესი მისი წევრებისა იყვნენ რომანტიკოსები. „აპოლოსთან“ მჭიდროდ თანამშრომლობდა თუნისელი რომანტიკოსი აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი. საზოგადოება დააარსა აბუ შადიმ. ხალილ მუტრანი ახალი არაბული პოეზიის ერთ-ერთ უდიდეს წარმომადგენლად ითვლება. ის პირველი რომანტიკოსი პოეტია ეგვიპტეში. მისი გავლენის ქვეშ აღმოჩნდა ბევრი მისი თანამედროვე და მომდევნო თაობის პოეტი. აბუ შადი და იბრაჰიმ ნაჯი თვითონვე აღიარებდნენ მუტრანის გავლენას. დოქტორი იბრაჰიმ ალ-ჰავი წერს: „ამ სკოლამ შემოიკრიბა ჯგუფი ახალგაზრდა პოეტებისა და მწერლებისა, რომლებიც მოაჯადოვა „აპოლოს“ მოწოდებამ განახლებისკენ და მისმა აჯანყებამ ტრადიციული პოეზიის მიმდევრების წინააღმდეგ. ამ ჟურნალის ფურცლების მეშვეობით მათ ეძლეოდათ შესაძლებლობა მკითხველთათვის გაეცნოთ თავიანთი ახალი დროის შესაფერისი პოეზია, რომელიც უარყოფდა ძველი პოეზიისთვის დამახასიათებელ შინაარსს და ნერგავდა თავისუფალ ფორმებს...» [190, გვ. 5]. თუ „დივანის“ წევრები (ალ-მაჰინი, შუქრი, ალ-აკკადი) განიცდიდნენ ინგლისელი რომანტიკოსების გავლენას, „აპოლოს“ წევრთა უმეტესობა (განსაკუთრებით მუტრანი და ნაჯი) ფრანგი პოეტებისკენ იხრებოდნენ.

დასახელებული ლიტერატურული საზოგადოებების აღიარება განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ მათი წევრები იყვნენ ღრმად განსწავლულნი დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურებში. ნუაიმეს განათლება მიღებული ჰქონდა ნაზარეთის (ლიბანი) რუს მისიონერთა სკოლაში და პოლტავის სემინარიაში. იგი ჩეხოვის დიდ გავლენას განიცდიდა. ამინ არ-რეიჰანი თავს ამერიკელი უოლტ უიტმენის მიმდევრად თვლიდა, ბწყინვალედ ფლობდა ინგლისურ ენას და სამშობლოში დაბრუნებამდე ძირითადად ინგლისურად წერდა. ხოლო ჯებრანზე, მუტრანზე, „დივანის» წევრებსა და სხვა რომანტიკოსებზე დასავლური ლიტერატურის გავლენის შესახებ ქვემოთ გვეყენება საუბარი.

თავი II

რომანტიზმის წარმოშობა და განვითარება არაბულ ლიტერატურაში

რომანტიზმის მკვლევარების მიერ საყოველთაოდ გაზიარებულია, რომ რომანტიზმი ფეოდალური ურთიერთობების რღვევისა და კაპიტალისტურ ურთიერთობათა დამკვიდრების ნაყოფია. რომანტიკული ტენდენციები ძლიერდება უპირველესად გარდამავალ ეპოქებში, როცა ცხოვრების ერთი წესი იცვლება და საფუძველი ეყრება მეორეს. ევროპაში მისი თანამგზავრი იყო საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია, ნაპოლეონის დაპყრობითი ომები და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობა. ევროპაში რომანტიზმი უპირველესად იყო ანტი-კლასიციზტური, ანტი-განმანათლებლური, განმანათლებლობის, განსაკუთრებით კი მისი რაციონალიზმის წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა, კლასიციზმისა და განმანათლებლობის „რაციოს“ საწინააღმდეგოდ აბსოლუტური გრძნობის ემანსიპაციის ცდა. ამ მოსაზრებას ხაზს უსვამს თითქმის ყველა მკვლევარი. მაგ.: ნ. კაკაბაძე [10, გვ. 54-55], დ. გამეზარდაშვილი [5, გვ. 14, 16, 19], აპ. მახარაძე [12, გვ.19], ი. ევგენიძე [7, გვ. 33], ვ.ვ. ვანსლოვი [37, გვ.23], უ.რ. ფოხტი [127, გვ. 78, 85], ა.მ. გურევიჩი [46, გვ.161], მ. ლადიგინი [78, გვ. 4-5], შაქიბ ანსარი [195, გვ. 142] და სხვა.

არაბულ სამყაროში რომანტიზმი ჩასახვასა და განვითარებას იწყებს ევროპასთან შედარებით ერთი საუკუნით გვიან, როცა აქ იქმნება შესაბამისი სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული გარემო. მართალია, არაბულ ქვეყნებში ადგილი არ ჰქონია საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის მსგავს მოვლენას, მაგრამ აქ XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან ადგილი აქვს ფეოდალური წყობის რღვევას და ბურჟუაზიული ურთიერთობების ჩასახვა-განვითარებას, არა-

ბული ქვეყნების კოლონიზაციას ევროპის მოწინავე კაპიტალისტური ქვეყნების მიერ და კოლონიზატორების წინააღმდეგ ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის დაწყებასა და აღმავლობას, არაბული ქვეყნების თავდადებულ ბრძოლას უცხოელთა წინააღმდეგ და დამოუკიდებლობის მოპოვებას და ა. შ. და პარალელურად დასავლეთის ქვეყნების პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და, რაც მთავარია, კულტურულ გავლენას.

ბევრი ისეთი მომენტი, რომელიც რომანტიზმის განვითარების დროს ძალზე მწვავედ იდგა და შესაბამისად ევროპულ რომანტიზმში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა, არაბულ ქვეყნებში, აქ შექმნილი რიგი თავისებურებების გამო, წინ არის წამოწეული და გაბატონებული ადგილი უჭირავს, ან კიდევ მეორე პლანზეა გადაწეული. მაგალითად, აქ განსაკუთრებული ყურადღება გამახვილებულია ეროვნულ და სოციალურ საკითხებზე, თუმცა არც ზოგადსაკაცობრიო პრობლემებია მიჩუმათებული.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რომანტიზმი იყო ევროპაში კლასიციზმისა და განმანათლებლობის საპირისპიროდ მიმართული მოძრაობა. დაპირისპირებას კლასიციზმთან და განმანათლებლობასთან აშკარად გამოკვეთილი სახე ჰქონდა. მოწინავე არაბულ ქვეყნებში, შექმნილი ვითარების გამო, ცოტათი განსხვავებულად იყო საქმე. აქ არ ყოფილა ისე მკაფიოდ და მძაფრად გამოხატული დაპირისპირება, რადგანაც არაბულ ქვეყნებში ევროპული გაგებით კლასიციზმი არ განვითარებულა. აქ კულტურული და ლიტერატურული ცხოვრების აღმავლობის პროცესში ჯერ გვაქვს მცდელობები შუა საუკუნეების კლასიკური არაბული ლიტერატურის ფორმებისა და თემების გადმოღებისა და მიზამდვისა (ძირითადად პოეზიაში). ეს მიზამდველობა კეთილშობილურ მიზნებს ემსახურებოდა. კერძოდ, XIII ს-დან XVIII ს-ის დასრულებამდე, ე.ი. არაბულ აღმოსავლეთში ევროპის გამოჩენამდე იყო საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდი, რომელიც მიჩნეულია დაცემის ხანად. ამ პერიოდში უცხო, ჩამორჩენილი ხალხების შემოსევების შედეგად აღმავლობაში მყოფი არაბული კულტურა გაიყინა, მთელი ხუთი საუკუნის

მანძილზე დიდი ღირებულების ლიტერატურული ძეგლი არ შექმნილა. აბასელთა „ოქროს ხანა“ შეიცვალა დაცემის ხანად. XIX ს-ის დასაწყისიდან ევროპელთა გავლენით დაიწყო როგორც სოციალურ-პოლიტიკური, ისე კულტურული და, რა თქმა უნდა, ლიტერატურული ცხოვრების აღმავლობა. აღმავლობის ტონის მიმცემი იყო არაბული საზოგადოების ის ნაწილი, რომლიც კარგად იცნობდა არა მარტო არაბულ წარსულს და შუა საუკუნეების მის შესანიშნავ კულტურას, არამედ განათლება მიღებული ჰქონდა ან ევროპელი და ამერიკელი მისიონერების მიერ გახსნილ სკოლებში, ან კიდევ უშუალოდ ევროპის კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებში. თვალს თუ გადავავლებთ XIX ს-ის არაბული კულტურის და, უპირატესად, ლიტერატურის მოღვაწეებს, დავინახავთ, რომ კლასიკური ლიტერატურის მიმბაძველებს არაბული ლიტერატურის აღორძინების, წინსვლის ერთ-ერთ გზად მიაჩნდათ ძველი, ტრადიციული ლიტერატურის ფორმების, თემების, მოტივების აღორძინება და მისთვის მიბაძვა. მაგრამ სამართლიანი ვიქნებით თუ ვიტყვით, რომ ისინი იმასაც გრძნობდნენ ევროპული კულტურის ზეგავლენით, რომ მხოლოდ ძველის კოპირება და უბრალო მიბაძვა არაფრის მომტანი იყო. ისინი ძველი ლიტერატურული ფორმების გამოყენებით ცდილობდნენ მასში ჩაედოთ ახალი დროის მოთხოვნილებების გამომხატველი შინაარსი. ეს ეხება პოეზიას. პროზაში უფრო განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს. პროზა შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში ვერ იდგა პოეზიის დონეზე. დასავლეთის გავლენით იწყება XIX ს-ის II ნახევარში პროზის სხვადასხვა ჟანრის განვითარება. ამ საქმეში ძალიან დიდი იყო როგორც არაბი განმანათლებლების, ისე რომანტიკოსებისა და რეალისტების დამსახურება. განმანათლებლების ძალისხმევით შედეგად საფუძველი ჩაეყარა დრამატურგიას, ისტორიულ რომანს. აკად. ე. კრაჩკოვსკი ისტორიულ რომანს თვლის მხოლოდ ევროპულის გავლენით შექმნილად. ასევე ევროპელების გავლენით მკვიდრდება აქ ნოველა და მოთხრობა, თუმცა მისი განვითარების საწყის ეტაპზე ხდებოდა შუა საუკუნეების არაბული პროზის ნიმუშის – „მაკამის“ მიბაძვა და ა.შ. ასე რომ, არაბი რომანტიკოსები არ

ყოფილან განმანათლებლებთან ისე ძლიერ დაპირისპირებულნი, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ევროპაში. მართალია, არაბ განმანათლებელთა ლიტერატურაში გონების კულტია, მაგრამ გრძნობის როლის უგულვებელყოფა სრულებითაც არ ხდება. არაბმა რომანტიკოსებმა მოახდინეს გრძნობის დახსნა გონების ტყვეობისგან, მაგრამ უკიდურესობაშიც არ გადავარდნილან.

ნათქვამს დავუმატებდით იმას, რომ არაბი რომანტიკოსების დაპირისპირება ტრადიციული პოეზიის მიმდევრებთან (დაპირისპირება ზოგიერთ საკითხში შეურიგებელიც კი იყო) იმაში გამოიხატებოდა, რომ მათთვის მიუღებელი იყო ძველი ფორმებისა და თემების ბრმად გადმოღება და მათი აღორძინება-გაცოცხლება. ისინი თვლიდნენ, რომ ძველი უკვე ვერ პასუხობდა თანამედროვეობის მოთხოვნებს და შეიძლებოდა ქცეულიყო პროგრესის შემაფერხებელ გარემოდ. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ არაბი რომანტიკოსები ვერ ხედავდნენ კლასიკური არაბული ლიტერატურის დიდ როლს. პირიქით, ისინი მუდამ ხაზს უსვამდნენ და აღიარებდნენ კიდევ კლასიკური პოეზიის და პროზის უდიდეს როლს, მისი ზედმიწევნით ცოდნა მიაჩნდათ ახლის ქმნის უპირველეს საფუძვლად.

არაბმა განმანათლებლებმა დიდი როლი შეასრულეს არაბული კულტურული ცხოვრების აღმავლობაში, თითქმის არ ყოფილა დიდი საქმე, რაშიც ისინი არ ყოფილიყვნენ ჩართულნი, ან მათი ინიციატივით არ დაწყებულიყო. არაბი განმანათლებლების როლი არაბთა კულტურის, პოლიტიკის თუ სხვა სფეროში განუზომელი იყო. ამას კარგად ხედავდნენ არაბი რომანტიკოსები, სათანადოდ აფასებდნენ მათ, ძალიან ბევრ რამეში კი მოგვევლინენ განმანათლებლების მიერ დაწყებული საქმეების უშუალო გამგრძელებლებად.

§1. რომანტიზმის წარმოშობის და განვითარების ფაქტორები

რომანტიზმი, როგორც ლიტერატურული მიმდინარეობა, ახალ არაბულ ლიტერატურაში ჩასახვასა და განვითარებას იწყებს XX ს-ის დასაწყისიდან. ეს განაპირობა ძირითადად სამმა ფაქტორმა: 1) XIX ს-ის მეორე ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებამ და კულტურული ყოფის აღმავლობამ; 2) არაბულმა ლიტერატურულმა ტრადიციებმა; 3) დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურათა გავლენამ. მოკლედ შევჩერდეთ მათზე.

წინა თავში ეპოქის მიმოხილვისას შევეხეთ XIX ს-ის II ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში შექმნილ სოციალურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ვითარებას, შევეცადეთ გვეჩვენებინა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში მომხდარი ცვლილებებისა და კულტურული ყოფის აღმავლობის მიზეზები, ამიტომ აქ რომანტიზმის ჩასახვისა და განვითარების პირველი ფაქტორის შესახებ ძალიან მოკლედ ვიტყვით შემდეგს: არაბულ ქვეყნებში ცხოვრების ყველა სფეროში ჩამორჩენის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ყოფის აღმავლობას ბიძგი მისცა ნაპოლეონ ბონაპარტეს ლაშქრობამ ეგვიპტეზე 1798 წელს. ამ ლაშქრობის შემდეგ თანდათან გაძლიერდა ევროპელების დაინტერესება არაბული ქვეყნებით. ევროპის კაპიტალისტურმა ქვეყნებმა თურქ-ოსმალებს წაართვეს რიგი არაბული ქვეყნებისა და გადააქციეს ისინი თავიანთ კოლონიებად და ნახევარკოლონიებად. XIX ს-ის მეორე ნახევარში თანდათან იწყება ფეოდალური წყობის რღვევა და მის ადგილზე კაპიტალისტურ ურთიერთობათა დამყარება. ამ პროცესს თან ახლდა მოსახლეობის ფართო ფენების საცხოვრებელი პირობების გაუარესება. სირია-ლიბანში, ეგვიპტეში, თუნისსა და სხვა ქვეყნებში ადგილი ჰქონდა გლეხთა და ქალაქის მოსახლეობის ანტიფეოდალურ გამოსვლებს, ხოლო XX ს-ის დასაწყისიდან ფართო გაქანება

ჰპოვა ეროვნულ-გამათავისუფლებელმა მოძრაობამ. ეს მოძრაობა სირია-ლიბანში თავდაპირველად მიმართული იყო ოსმალების ბატონობის, მოგვიანებით კი – დასავლელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ, ეგვიპტეში – ინგლისელთა, ხოლო თუნისში – ფრანგთა წინააღმდეგ. საბოლოოდ მათი ხანგრძლივი ბრძოლა დამთავრდა დამოუკიდებლობის მიღებით.

დასავლეთის ქვეყნების მოსვლამ არაბულ სამყაროში დადებითი როლი ითამაშა ეროვნული კულტურის აღორძინების საქმეში.

კულტურული ყოფის აღმავლობა არაბულ ქვეყნებში ცნობილია „ნაჰდას“ (აღორძინება) სახელწოდებით. როგორც I თავში აღვნიშნეთ, ეს იყო კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლების, საგანმანათლებლო მოძრაობის და მუსლიმური რეფორმაციის, ანტიფეოდალური და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლისთვის თეორიული საფუძვლების მომზადების პერიოდი. ლიტერატურაში თავდაპირველად ადგილი ჰქონდა კლასიკური ლიტერატურის ფორმების გადმოღებას, მოგვიანებით კი ძველი ფორმებისა და შინაარსის დაძლევის და ახლის დამკვიდრებას. წარმოიშვა ახალი ჟანრები: ისტორიული რომანი, ნოველა, ლექსი პროზად. XIX ს-ის მეორე ნახევარში გაბატონებული მდგომარეობა დაიკავა განმანათლებლობამ. მოგვიანებით ჩაისახა და განვითარდა სენტიმენტალიზმი (ნაწილობრივ) და რომანტიზმი. ამ უკანასკნელის პარალელურად არსებობა იწყო რეალიზმმა.

მეორე მნიშვნელოვან ფაქტორს რომანტიზმის წარმოშობისთვის წარმოადგენს არაბული ლიტერატურული ტრადიციები. რა შეიძლება ითქვას ამ ფაქტორის შესახებ?

ევროპული და ეროვნული რომანტიზმის მკვლევართა აბსოლუტური უმრავლესობა, მათ შორის ქართული რომანტიზმის მკვლევარები: მ. კაკაბაძე [9, გვ.6], პ. ჯორბენაძე [20-ა, გვ. 40] და სხვ. ერთხმად აცხადებენ, რომ მართალია რომანტიზმი წარმოიშვა და გავრცელდა ქრისტიანულ ევროპაში, მაგრამ მოგვიანებით, სადაც იგი გავრცელდა, ყველა ეროვნულ ლიტერატურას თავის წიაღში – ახლო თუ შორეულ

წარსულში – ჰქონდა საფუძვლები რომანტიზმისთვის. ევროპული რომანტიზმი კი იყო ამ საფუძვლებისთვის სტიმულის მიმცემი. გარდა ამისა ევროპული რომანტიზმის გავლენამ ახალი შეფერილობა მისცა მას, ახალი რომანტიკული თემებით გაამდიდრა იგი. ამიტომაც არაბული რომანტიზმისთვის დამახასიათებელი რიგი ნიშნებისა, იქნება ეს სოციალური, მხატვრული თუ ფსიქოლოგიური, შეიძლება ვიპოვოთ როგორც ისლამამდელ, ისე შემდგომი პერიოდის კლასიკურ არაბულ ლიტერატურაში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება რენე ეტამბელის სიტყვები ევროპულ წინარერომატიზმსა და რომანტიზმზე: „როცა ვიკვლევდი მონპელიეში XVIII ს-ის დასასრულის ევროპაში წინარერომატიზმის ისტორიას და, როცა შევაგროვე მასალები მისი სათავეების შესახებ და მოვახდინე მათი სისტემატიზაცია თემათა (პეიზაჟი, სულის მდგომარეობა, სიყვარული, ვნება, ფატალურობა, ჩივილი დროის წარმავლობაზე, სენტიმენტალურობა და სხვა) მიხედვით, მივხვდი, დასასრულს შემეძლო მეთქვა, რომ ყველა ჩემი ფაქტი წინარერომატიზმზე და ევროპაში რომანტიზმის დაბადების შესახებ აღებულია ჩინელი პოეტებისგან, რომლებიც ცხოვრობდნენ ჩვენს ერამდე...» [148, გვ. 259; 21, გვ. 7]. დაახლოებით მსგავს მოვლენასთან გვაქვს საქმე შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში. მაგრამ იგი დროში ძლიერ გაწელილია. ჩვენი აზრით, ეს ჰქონდა მხედველობაში არაბ ლიტერატურათმცოდნეს იჰსან აბასს, როცა წერდა: „განგაში, ცრემლები, გადაჭარბებული მგრძნობელობა, მთელი ტონები რომანტიკული სულისა მოჩანს ომაელთა კურტუაზული სიყვარულის პოეზიაში. თუ გავითვალისწინებთ ლექსებს ჯამილსა და ბუსაინაზე, მაჯნუნსა და ლეილაზე, მაშინ მათში ვიპოვით ცრემლთა სიუხვეს, ღრმა, დახვეწილ დელიკატურობას, კულტამდე აყვანილი ქალის იდეალიზაციას. ყოველივე ეს შორეული წარსულის არაბ პოეტებს აყენებს ერთ რიგში ევროპულ რომანტიკოსებთან. რაც შეეხება რომანტიკოსების სწრაფვას უსასრულობისა და იდეალისკენ, ჩვენ ვხედავთ მას მუსლიმი სუფიების მისტიკურ პოეზიაში» [21, გვ. 8]. არაბი მკვლევარი რუჰი ფავსალი წერს: „თუ

რომანტიკული პოეზია წარმოადგენს პირადი პოეტური „მე“-ს გამოხატვას, მაშინ მთელი არაბული პოეზია ისლამამდელი პერიოდიდან XIX ს-ის აღორძინებამდე თავისი არსით წარმოადგენს რომანტიკულს» [21, გვ. 8]. ინგლისელი აღმოსავლეთმცოდნე ჰ. გიზი თვლის, რომ არაბულმა პოეზიამ გავლენა იქონია ფრანგი ტრუბადურების პოეზიაზე, მოგვიანებით კი – ევროპულ რომანტიზმზე [21, გვ. 8]. სუდანელი მეცნიერი თაჯ ას-სირ ალ-ჰასანი თავის სტატიაში ხაზს უსვამს არაბ რომანტიკოსებზე შუა საუკუნეების არაბული პოეზიის გადამწყვეტ გავლენას [112, გვ.62]. ეს მოსაზრებები ძალზე მნიშვნელოვანია. მართლაც, თუ ყურადღებით გადავავლებთ თვალს არაბულ ლიტერატურას ისლამამდელი დროიდან, დავინახავთ მთელ რიგ ისეთ მოტივებს, რომლებიც მოგვიანებით გახდა დამახასიათებელი რომანტიკოსებისთვის: თანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებული ურთიერთობებით უკმაყოფილება, პიროვნების (პოეტის) დაპირისპირება საზოგადოების გარკვეულ ფენებთან, კანონებისა და საზოგადოების მანკიერი მხარეების კრიტიკა, გაქცევა ბუნებაში (უდაბნოში), ჩივილი ცხოვრების (სიცოცხლის) წარმავლობაზე, ბედისწერაზე, ტომობრივი პატრიოტიზმი, წინა პლანზე საკუთარი ტკივილების დაყენება, სიყვარულის იდეალიზაცია, გრძნობათა მოჭარბებულობა, ცრემლები, უბედური სიყვარულის ტრაგიზმი, პესიმისტური დამოკიდებულება მომავლისადმი, მისტიციზმი, ადამიანთა შორის ურთიერთობის მოგვარების, ან კიდევ საკუთარი თვისებების სრულყოფის ზნეობრივი პრინციპები და ა.შ. ჩამოთვლილ ნიშან-თვისებებს ვიპოვით ისლამამდელი პოეტების კასიდებში, უზრიულ პოეზიაში, აბუ ლ-ათაჰიას ზუჰდიათში, აბუ ნუვასის შუუბიურ ლექსებში, მუთანაბისა და აბუ ლ-ალა ალ-მარის პესიმისტური ხასიათის ლექსებში, „1001 ღამის« ნოველებში და ა.შ. ამასთანავე უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ ძველი პოეტების შემოქმედებაში არა გვაქვს ჩამოთვლილი ნიშან-თვისებების გარკვეული რაოდენობის ის ერთობა, რასაც ვპოულობთ რომანტიკოს პოეტებთან და მწრლებთან. ამა თუ იმ პოეტთან გვაქვს მხოლოდ ესა თუ ის ნიშანი, ხოლო რაიმე სისტემურ

ხასიათზე საუბარი შეუძლებელია. თუმცა ფაქტია, რომ ძველში არსებულის აღორძინება და მისი ახლებურად, დროის მოთხოვნის შესაბამისად გააზრება მოხდა დასავლური რომანტიზმის გავლენით. ამ მიმართებით საინტერესოა სანკტ-პეტერბურგელი არაბისტის, პროფესორ ა. დოლინინას მოსაზრება სენტიმენტალიზმის შესახებ: „...აქ, უეჭველია, უნდა ითქვას კლასიკური არაბული ლიტერატურის ტრადიციის გავლენის შესახებ, სადაც სასიყვარულო განცდები მუდამ ღებულობდა სენტიმენტალურ შეფერილობას. საკმარისია გავიხსენოთ უზრიელი პოეტები, ან კიდევ „1001 ღამის“ სასიყვარულო ზღაპრები. სენტიმენტალიზმის ნიშნების განვითარებას XX ს-ის დასაწყისის ლიტერატურაში ხელი შეუწყო იმ ვითარებამ, რომ მწერლებმა ყურადღება გაამახვილეს ქალის მდგომარეობაზე. იმ წლების არაბული აღმოსავლეთისთვის ქალის საკითხი ჯერ კიდევ არ არის მისული ქალის პოლიტიკური უფლებების აღიარებამდე, ჯერ-ჯერობით ლაპარაკია ქალის უფლებებზე ოჯახსა და ქოწინებაში, სიყვარულსა და ბედნიერებაზე. ლიტერატურას ჯერ უნდა დაემტკიცებინა, რომ ქალსაც „შეუძლია სიყვარული“. უამისოდ შეუძლებელი იყო არაბულ ნიადაგზე რომანის შექმნა. ამგვარად, იმ პირობებში ქალთა საკითხის თვით დასმაც კი მიდიოდა იქამდე, რომ მწერლები ძირითად ყურადღებას უთმობდნენ გრძნობას. ეს, რა თქმა უნდა, განსაზღვრავდა ნაწარმოების ხასიათს» [50, გვ. 283]. ამ სიტყვებით მეცნიერი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ სენტიმენტალიზმის მოსვლა არაბულ ლიტერატურაში მოხდა დასავლეთის ლიტერატურის გავლენით, მაგრამ აქ მას ნაყოფიერი ნიადაგი დაახვედრა არაბულმა კლასიკურმა ლიტერატურამ სატრფიალო ლირიკის სახით. რაც შეეხება ქალთა ემანსიპაციის საკითხს, იგი არაბული საზოგადოების წინაშე წამოჭრეს ევროპაში განათლება მიღებულმა არაბმა განმანათლებლებმა, შემდეგ მის გადაწყვეტას აქტიურად ცდილობდა საზოგადოების პროგრესულად განწყობილი ნაწილი, მათ შორის სენტიმენტალისტები, რომანტიკოსები და რეალისტები განმანათლებლებისა და ევროპული კულტურის გავლენით.

მკვლევართა უმეტესობა, განსაკუთრებით ევროპელი მეცნიერები, არაბულ ნიადაგზე რომანტიკული მიმდინარეობის დამკვიდრებაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ ევროპის შესაბამისი მიმდინარეობის გავლენას. მართლაც, XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე, როცა შეიქმნა რომანტიზმის გან-ვითარებისთვის საჭირო სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული პირობები, როდესაც მისაწვდომი გახდა არაბთათვის ევროპული კულტურა, იწყება ევროპული რომანტიზმის თემებისა და იდეების გადმოღება და დამუშავება, არაბულ ლიტერატურულ ტრადიციებთან დაახლოება და მათი გათავისება. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში გვაქვს ევროპული რომანტიზმის თითქმის ყველა ძირითადი თემა და იდეა: განხეთქილება სინამდვილესა და იდეალს შორის; ფეოდალურ და კაპიტალისტურ ურთიერთობათა უარყოფა და კრიტიკა; დაპირისპირება პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, ადამიანსა და კანონს შორის, ქალაქსა და სოფელს შორის; თანამედროვე ბურჟუაზიული ცივილიზაციისადმი მკვეთრად გამოხატული უარყოფითი დამოკიდებულება და მისი მიუღებლობა; გაქცევა ბუნებაში; საკუთარ შინაგან სამყაროში ჩაკეცვა; სიყვარულის იდეალიზაცია; ქალთა ემანსიპაციის წინა პლანზე დაყენება; იდეალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა უტოპიური თეორიები; ფილოსოფიური და მისტიკური თემები; პატრიოტული და სხვა მოტივები. ვიმეორებთ, ცხოვრების ყველა სფეროში აღმავლობა არაბულ ქვეყნებში იწყება ევროპელთა აქ გამოჩენისა და მათი მიღწევების გაცნობის შემდეგ. ლიტერატურული მიმდინარეობებიც იმავე თანმიმდევრობით ვითარდება, როგორც ევროპაში. მთელი რიგი ლიტერატურული ჟანრებისა (ისტორიული რომანი, მოთხრობა, ნოველა, ლექსი პროზად) არაბულ ლიტერატურაში მკვიდრდება მხოლოდ ევროპული ლიტერატურის გავლენით. ამას ამტკიცებენ რუსი ე. კრაჩკოვსკი, ეგვიპტელი მაჰმუდ თეიმური, ლიბანელი მიხაილ ნუაიმე, არაბი მეცნიერი ჰანა ალ-ფახური. აკად. ე. კრაჩკოვსკი ისტორიული რომანის შესახებ წერს: „...თანამედროვე ისტორიული რომანი წარმოადგენს არა იმდენად შუა საუკუნეების არაბული რომანის ორგანულ

განვითარებას, არამედ ევროპული ნიადაგიდან გადმონერგილ მცენარეს. აქ განმეორდა იგივე სურათი, რაც შეინიშნება ყველგან აღმოსავლეთში ევროპული კულტურის გადმოღებისას, რომელიც თავის მხრივ აგრერიგად დავალებულია არაბული შუა საუკუნეებით» [68, გვ. 25]. მწერალი მაჰმუდ თეიმური ამბობს: „ახალი ჟანრი (ნოველა – მ. ქ.) თავის ადგილს იკავებს მას შემდეგ, რაც ჩვენთვის მისაწვდომი გახდა მსოფლიო კულტურის მიღწევები, ხოლო ყველა ჩვენთაგანმა ცხადად დაინახა ამ ლიტერატურულ განძთა ფასი, რომლითაც მსოფლიო აზროვნებამ შემოსა ნოველის ფორმა. დიდი დამსახურება მიუძღვის თარგმანებს. მათ აზიარეს არაბული ლიტერატურა და არაბი მკითხველი ახალ ჟანრს. წარმატებებმა ამ საქმეში ლიტერატურულ ახალგაზრდობას უბიძგა მიმზამველობისკენ. თავდაპირველად მიმზამველობა იყო აშკარა. მოგვიანებით კი დაიწყო ცდები არაბულ ენაზე ნოველების შესაქმნელად საკუთარი ხელწერით, საკუთარი პერსონაჟებით, აზრის გადმოცემისა და სურათების გამოსახვის საკუთარი გზებით» [130, გვ. 201-202; 26, გვ. 111-112; 71, გვ. 111-112]. 3. აღ-ფახური წერს: „...დასავლურ კულტურასთან ერთად ლიტერატურაში იჭრებოდა განახლების სული, რომელიც მოითხოვდა პოეზიაში, მეცნიერებასა და ისტორიაში ძველი ტრადიციების ბორკილებისგან გათავისუფლებას. ახალი თანამედროვე მეთოდების გამოყენება დაიწყო ახალგაზრდა მწერლების მთელმა ჯგუფმა. პოეზიაში ხალილ მუტრანის, ისტორიაში ჯირჯი ზეიდანის და მეცნიერებაში სარუფის სახით ჩნდება ახალი მიმართულება, რომლის მიმდევრებმა იწყეს მიზამვა დასავლეთის ლიტერატურის ნიმუშებისადმი» [124, გვ. 406]. ნ. უსმანოვი ეგვიპტელი პროზაიკოსების: ჰაიქალის, ჰუსაინის, თეიმურის და სხვათა შემოქმედებაში ხედავს ევროპული, კერძოდ, ფრანგული ლიტერატურის დიდ გავლენას. [119, გვ. 14-15]. არაბი ისა იუსუფ ბულატა რომანტიზმს მიიჩნევს მხოლოდ ახალი ეპოქის ნაყოფად [164, გვ. 90].

ნიშანდობლივია მწერალ მ. ნუაიმეს სიტყვები ლიტერატურული ფორმების შესახებ: „დასავლეთის შემწეობით მივხვდით, რომ ლექსის წერა შეიძლება ღაზალის, ნასიბის,

მადჰის, ჰიჯას, ვასფის, რისას, ფახრის გარეშე» [238, გვ. 84; 190, გვ. 12].

მსგავს მოვლენასთან გვაქვს საქმე ახალი ლიტერატურული მიმდინარეობების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. არაბ რომანტიკოსთა უმრავლესობას განათლება მიღებული ჰქონდათ მისიონერების სკოლებში ან ევროპის კულტურულ ცენტრებში, ღრმად იცნობდნენ ევროპულ ლიტერატურას და განიცდიდნენ ევროპელი პოეტებისა და მწერლების გავლენას. განსაკუთრებით დიდი იყო ფრანგული და ინგლისური რომანტიკული ლიტერატურის გავლენა.

ეგვიპტური ლიტერატურული გაერთიანების „დივანის“ წევრები შუქრი, ალ-მაზინი და ალ-აკკადი აღიარებდნენ ინგლისური რომანტიზმის, განსაკუთრებით ბაირონისა და შელის გავლენას. ინგლისელი რომანტიკოსების გავლენა, უპირველესად, მათ თეორიულ შეხედულებებში გამოვლინდა. არაბი მკვლევარი დოქტორი ჰილმი ბადირი აღნიშნავს, რომ „დივანის“ წევრები აშკარად და ღიად დაუპირისპირდნენ ტრადიციული არაბული პოეზიის მიმდევრებს და უარყვეს კლასიკური არაბული პოეზიის ფორმები და თემები, რაც უპირველესად განპირობებული იყო მათზე ინგლისური კულტურის, შესაბამისი ინგლისური ლიტერატურული მიმდინარეობის (რომანტიზმის) და მისი უდიდესი წარმომადგენლების გავლენით [182, გვ. 145-152].

„აპოლოს“ წევრი რომანტიკოსების გატაცება ფრანგი პოეტებით აშკარაა. მუტრანი იმდენად კარგად იცნობდა ფრანგულ რომანტიზმს, რომ არ ჰქირს მასთან ვიპოვოთ დე მიუსეს, ჰიუგოს, ლამარტინის, დე ვინის როგორც მსოფლმხედველობრივი, ისე მხატვრული სახეების გავლენა. იგი დაუფარავად აცხადებდა, რომ მისი მიზანია „...იცხოვროს თავისი დროის პოეზიის ცხოვრებით, კონკურენცია გაუწიოს დასავლეთის უდიდეს პოეტურ გენიებს, რომლებიც ამჟამად ჩემთვის ძალიან გასაგებნი არიან და რომელთანაც შემიძლია მქონდეს მუდმივი შინაგანი კავშირი» [21, გვ. 9]. რაც შეეხება იბრაჰიმ ნაჯის, იგი რომანტიკოსად არის მიჩნეული, მაგრამ „აპოლოს“ სხვა წევრების მსგავსად გატაცებული იყო ფრანგი

სიმბოლისტებით. ყველაზე დიდი გავლენა მასზე ჰქონდა ბოდლერს. ხ. ფაიზულაევი ამტკიცებს, რომ „ნაჯი მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე იყო ფარული ბოდლერიანელი... მან ბოდლერის თანამედროვე ფრანგ კრიტიკოსებზე უფრო ღრმად გაიგო მისი (ბოდლერის – მ.ქ.) თავგანწირულობა, მისი ძიებანი სიკეთისა და მშვენიერებისა... იბრაჰიმ ნაჯიმ ბოდლერში ჰპოვა საზოგადოებრივი მანკიერებების კრიტიკოსი კი არა, არამედ „ღვთაებრივი სიყვარულის» მამიებელი» [122, გვ. 224]. არაბი კრიტიკოსები ნაჯის ლექსებიდან განსაკუთრებით გამოყოფენ „დაბრუნებას,» რომელშიც გამოხატულება პოვა ევროპული და არაბული პოეტური ტრადიციების შერწყმამ.

ლიბანელი ილიას აბუ შაბაქა განიცდიდა დე მიუსეს, ლამარტინის, ჰიუგოს, ნაკლებად ბოდლერის გავლენას [იხ. 218].

ეგვიპტელი მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი მოთხრობებს წერდა ევროპელი სენტიმენტალისტების სტილით, ხოლო მისი მთარგმნელობითი საქმიანობის ობიექტი იყო მხოლოდ და მხოლოდ სენტიმენტალური და რომანტიკული მიმდინარეობების ფრანგი მწერლების ნაწარმოებები. მან თარგმნა, უფრო ზუსტად, გადაამუშავა ბერნადერ დე სენპიერის, ალფონს კარას, ედმონ როსტანის, ფრანსუა კოპეს, შატობრიანის, ა. დიუმას (შვილი) ნაწარმოებები.

მუჰამმად ჰუსაინ ჰაიქალისთვის (1888-1956), რომლის მხატვრულ ნაწარმოებებში აშკარაა სენტიმენტალური ლიტერატურის გავლენა, უპირველესად ფრანგული ლიტერატურა იყო ის ძალა, რომელმაც გააბედვინა შესდგომოდა „ზეინაბის» წერას. იგი ამ ნაწარმოების შესავალ ნაწილში გვიყვება ფრანგული ლიტერატურის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მისი, როგორც მწერლის ჩამოყალიბებასა და მისი მსოფლმხედველობის ფორმირებაში: „...ეგვიპტიდან გამგზავრებამდე ზედაპირულად ვიცნობდი მას (ფრანგულ ლიტერატურას – მ.ქ.) ...როცა სერიოზულად შევუდექი ფრანგული ენისა და ლიტერატურის შესწავლას, აღმოვაჩინე ის, რასაც მანამდე არც ინგლისურ და არც არაბულ ლიტერატურაში არ შევხვედრივარ: რიტმი, პერსონაჟების

მეტყველების სიზუსტე და ხატოვანება, აგრეთვე ენის ის თავისებურება, რაც აზრის გადმოცემის ყოველგვარ სიძნელეს გამორიცხავს...» [128, გვ.20-21]. ცოტათი ქვემოთ იგი უმატებს: „...„ზეინაბი» ნაყოფია მშობლიურ მხარეზე დარდისა. ეგვიპტის სიყვარულით აღვსილმა და პარიზითა და ფრანგული ლიტერატურით აღტაცებულმა ჩემმა კალამმა შექმნა ეს რომანი...» [128, გვ. 21-22]. დოქტორი მაჰმუდ ჰამიდ შაქათი «ზეინაბს» მიიჩნევს სენტიმენტალურ გრძნობებზე აგებულ ნაწარმოებად და მასში ხედავს ფრანგული ლიტერატურის დიდ გავლენას [197, გვ. 170-171]. დიდ გერმანელ მეცნიერს კ. ბროკელმანს მიაჩნდა მ. ჰაიქალი ევროპული ცივილიზაციის მოსწავლედ [240, გვ. 34].

ახალი არაბული ლიტერატურის უდიდესი წარმომადგენლის ჯებრან ხალილ ჯებრანის შემოქმედება ყველაზე მჭიდროდაა დაკავშირებული დასავლეთის კულტურასთან. მის ადრეული წლების ნაწარმოებებში აშკარად შეიმჩნევა ჟ-ჟ. რუსოს შეხედულებათა გავლენა, განსაკუთრებით ხალხის დაბალ ფენებთან დამოკიდებულების, სოფლისა და ქალაქის დაპირისპირების და სოფლის ცხოვრების იდეალიზაციის, ქალთა ემანსიპაციის და სხვა საკითხებში. მის ნახატებში მკვლევარები აღნიშნავენ ულიამ ბლეიკით გატაცებას, რის გამოც ოგუსტ როდენმა მას „აღმოსავლეთის ბლეიკი» უწოდა. მაგრამ ყველაზე მკაფიოდ ჩანს (შემოქმედების გარკვეულ მონაკვეთში) მისი შეხედულებათა სიახლოვე ფრიდრიხ ნიცშეს მსოფლმხედველობასთან.

ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ დასახელებული სამი ფაქტორიდან თითქმის შეუძლებელია რომელიმე მათგანი უარყოფთ ან რომელიმეს მივცეთ გარკვეული უპირატესობა, სამივე ერთმანეთთან განუყრელადაა დაკავშირებული და სამივე განაპირობებს მომხდარ ფაქტს. მიუხედავად ამისა, თვით არაბი რომანტიკოსების განცხადებებზე და რიგი მეცნიერების დასკვნებზე დაყრდნობით არაბულ ნიადაგზე რომანტიზმის განვითარების განმსაზღვრელად უნდა მივიჩნიოთ დასავლეთის, პირველ რიგში, ფრანგული და ინგლისური რომანტიზმის გავლენა.

დასავლური რომანტიზმის გავლენაზე საუბარი გვინდა დავასრულოთ მუტრანზე დე მიუსეს და ჰიუგოს გავლენის ზოგიერთ მომენტზე და ჯებრანისა და ნიცშეს შეხედულებათა მსგავსება-განსხვავებაზე ყურადღების გამახვილებით.

ხალილ მუტრანის შემოქმედებისადმი მიძღვნილ შრომებს შორის გამორჩეული ადგილი უკავია ნიკოლა საადეს დიდი მოცულობის წიგნს „მუტრანი, ფრანგული რომანტიზმის მემკვიდრე“. მასში მოცემულია პოეტის შემოქმედების სრული ანალიზი, კვლევის მიღმა არ არის დარჩენილი მისი მოღვაწეობის არცერთი სფერო. ნაშრომში დიდი ადგილი ეთმობა მუტრანზე ფრანგული რომანტიზმის წარმომადგენლების – ა.დე მიუსეს, ვ. ჰიუგოს, ლამარტინის, დე ვინის გავლენას. ამ საკითხთან დაკავშირებით კვლევა იმდენად მაღალ დონეზე არის ჩატარებული, რომ ძალზე ძნელია რამე დაუმატო მას. უბრალოდ ჩვენ აქ მოკლედ გადმოვცემთ ნ. საადეს დაკვირვების ძირითად მომენტებს და საჭიროების შემთხვევაში ვეცდებით შევავსოთ იგი.

ხალილ მუტრანზე ფრანგული რომანტიზმის გავლენა იმდენად აშკარაა, რომ მან ასახვა პოვა მისი ნაწარმოებების თემებში, კომპოზიციაში, მსოფლმხედველობაში, პოეტურ სახეებში. განსაკუთრებით გამოკვეთილია ალფრედ დე მიუსეს და ვიქტორ ჰიუგოს გავლენა (აქ განვიხილავთ სიყვარულის არსის გაგებას. მუტრანთან და ა. დე მიუსესთან, ბავშვის თემას მუტრანთან და ვ. ჰიუგოსთან, პარალელებს გავავლებთ ა.დე მიუსეს „როლასა« და მუტრანის „წამებულ ნაყოფს«, აგრეთვე ვ. ჰიუგოს „ერნანსა« და მუტრანის ზოგიერთ პოემას შორის).

ხალილ მუტრანი ა.დე მიუსეს დიდი თავყვანისმცემელი იყო. როცა მას სურდა ვინმესთვის რაიმე ეძღვნა და ეს ვინმე იყო მეტნაკლებად ფრანგული კულტურის მცოდნე, აუცილებლად აჩუქებდა ა.დე მიუსეს ლექსების კრებულს. პოეტის ბიოგრაფიაში ცნობილია ასეთი შემთხვევა. მან ერთ ახალგაზრდა ქალიშვილს მიართვა ა. დე მიუსეს კრებული წარწერით, სადაც შექმნა ფრანგი პოეტის პოეტური პორტრეტი:

„ტრფობის მგალობელი. სევდა მარადჟამს
გამოკრთის მის სულისშემძვრელ გოდებაში.

მხოლოდ სიყვარულის ლექსი იყო მისი ცხოვრება,
რომლის ტანჯვამ შეადგინა რითმა» [148, გვ. 264].
Chantre de la passion, la tristesse toujours
Dans sa plaite émouvante s'exprime ;
Sa vie ne fut qu'un vers d'amour
Dont la souffrance était la rime.

ეგვიპტელი ლიტერატორი ალ-ჯუმაილი წერდა: „ეს პორტრეტი-აღწერა შევადარე ალფრედ დე მიუსეს, შევადარე მუტრანისა და ფრანგი პოეტის პოეზია და დავინახე, რომ ერთის სტრიქონები მთლიანად ემთხვევა მეორე პოეტის სტრიქონებს. ქმნიდა რა თავისი ფრანგი კერპის პორტრეტს, მან შექმნა საკუთარი თავის პორტრეტი [21, გვ. 11].

ა. დე მიუსეს გავლენა ყველაზე მეტად მუტრანის ნაწარმოებების პირველ კრებულში იგრძნობა. ნ. საადეს თქმისა არ იყოს, „თითქოს ის შთაგონებულია მთლიანად „სიყვარულისა და სევდის“ (იგულისხმება ა. დე მიუსე – მ. ქ.) მიერ» [148, გვ. 264]. ერთ-ერთი საკითხი, რომელშიც ჩანს ა.დე მიუსეს გავლენა, არის სიყვარულის თემა. სიყვარულის არსის გაგებაში იგრძნობა ორივე პოეტის პოზიციათა სიახლოვე. მუტრანისათვის სიყვარული არის ცხოვრების პრინციპი, საშუალება განწყობისა ამქვეყნიური ცოდვებისგან, გასაღები ბედნიერებისა და რაც მთავარია, მამოძრავებელი ძალა ადამიანის აღმაფრენისა, სიკეთის ქმედებისა და სხვა დიადი საქმეებისა. „ორი შეყვარებულის ამბავში“ ის წერს:

„შენმა სილამაზემ შთააგონა
ჩემს კალამს თავისი საიდუმლოება,
და შენმა შემოხედვამ აჩუქა
ჩემს მჭერმეტყველებას თავისი მომხიბლაობა». [223, ტ.1, გვ.222]

و كان حسنك يوحى الى يراعي سره
و كان لحظك يهدي الى بياني سحره

ან კიდევ:

„სიყვარულის გამო საცხოვრებლად უარყო [ეს] სასრული სახლი,
და მან (სიყვარულმა – მ. ქ.) აღამაღლა იგი თავის

მარადიულო ზამდე“.[223, ტ.2,
გვ.59]
(ლექსი „თვითმკვლელი“)

هوى أبى دار التناهي له دارا فرفاء الى خلد

მართალია, მისი სიყვარული ახლოს დგას უზრიული პოეზიის მიერ დამკვიდრებულ სიყვარულის გაგებასთან (სასიყვარულო განცდების ზნეობრივი სიწმინდე, სატრფოსადმი ერთგულება, კულტი ერთადერთისადმი) – „რამდენი ლამაზმანი მთავაზობდა თავის თავს, მე კი უარყოფდი მას (ლამაზმანს – მ.ქ.) და ვიცავდი ჩემს სინდისსა და ენას ცდომილებისაგან“ („ორი შეყვარებულის ამბავი“) [223, ტ.1, გვ. 220], მაგრამ უზრიული სიყვარულისგან განსხვავებით, მუტრანისეული გაგება უფრო ღრმაა და უფრო დიდის მომცველი, იგი ვერ დაიყვანება „გაგიჟებულის გრძნობამდე“ ან „ბრმა ბედისწერამდე“. მისთვის, ა.დე მიუსეს მსგავსად, სიყვარული არის სიცოცხლის უმაღლესი მიზანი. ა.დე მიუსეს თუ ამბობს:

„რა, შენ არ ხარ შეყვარებული, სიცოცხლეზე კი ლაპარაკობ!

...

სიცოცხლე არის ძილი, სიყვარული მისი სიზმარი,
და თქვენ ცოცხლობთ, თუ ხართ შეყვარებული“. [148, გვ. 266]

(„რაზე ოცნებობენ ახალგაზრდა გოგონები“)

„Quoi, tu n’as pas d’amour, et tu parles de vivre !

...

La vie est un sommeil, l’amour en est la rêve
Et vous aurez vécu, si vous avez aimé.“
(A quoi rêvent les jeunes filles).

და თუ მოგვიწოდებს:

„...გიყვარდეს და სიცოცხლეს დაუბრუნდები! მზად ხარ გაიფურჩქნო.

უკვე ეწამე შენ, ეწამე ისევ და ისევ.

უკვე იყავი შეყვარებული, – გიყვარდეს კვლავ და კვლავ“

(„აგვისტოს დამე“) [89, ტ.1, გვ.242].
 მუტრანი ეხმაურება მას:
 „ვისაც დაუკარგავს სატრფო,
 მას არ ჰქონია ახალგაზრდობა და არც გაზაფხული“
 („ორი შეყვარებულის ამბავი“) [223, ტ.1, გვ.
 191].

من كان مفقود الحبيب فلا شباب و لا ربيع
 ან კიდევ:
 „ვინც არ ყოფილა შეყვარებული, არ ჰქონია მას
 სიხარული
 და არც მწუხარება.
 გაქრება ცხოვრების პირიდან
 ვით გაქრება მისი (ცხოვრების – მ.ქ.) სარკიდან
 გამოსახულება“ [223, ტ.1, გვ. 191].
 („ორი შეყვარებულის ამბავი“)

و من لم يحب فما الصفاء له صفو و ما كدر به كدر
 ينجاب عن وجه الحياة كما ينجاب عن مرآيها الصور

ა.დე მიუსეს და მუტრანს სიყვარული მიაჩნიათ
 საყოველთაო მოვლენად და ის აჰყავთ კოსმიურ გაგებამდე.
 მათი აზრით, სიყვარული გააჩნია ყველა არსებულს –
 სულიერსაც და უსულოსაც, სიყვარულის ძაფებითაა
 დაკავშირებული ერთმანეთთან ყველა და ყველაფერი,
 ყოველივე გამოვლენაა საყოველთაო სიყვარულისა (იხ.
 მუტრანის ლექსი „მიტევება“ ტ. 1, გვ. 54). ნ. სააღეს მოაქვს
 ორივე პოეტის ნაწარმოებებიდან ნაწყვეტები, სადაც ისინი
 გვესაუბრებიან სიყვარულის შესახებ ნიავისა (ზეფირი) და
 ყვავილის ურთიერთდამოკიდებულების მაგალითზე:

ა.დე მიუსე:
 „მიყვარს, ეუბნება ყვავილი, და ვკვდები
 ზეფირის მკლავებში ამბორით...
 როდესაც მოვირთე-მოვიკაზმე, შორს მოვისროლე ჩემგან
 უწმინდურობანი, რომლებიც ბილწავენ უმანკოებას
 ჩემსას.

ის კი მეამბოხა ჩემი მოოქროვილი კაბის კალთაზე“ [148, 267]

(„როლა“)

„J’aime, lui dit la fleur, et je meurs embrasée
Des baisers du zéphyr...
J’ai jeté loin de moi, quand je me suis parée
Les éléments impurs qui souillaient ma fraîcheur.
Il m’a baisée au front dans ma robe dorée.

მუტრანი თითქმის იმეორებს დე მიუსეს ამ სიტყვებს:

„შენ დაიბადე ყვავილო, თეთრო, ვით სასოება,
ზეფირი დაუძლურდა შენი სიყვარულით.
ერთ დღეს, როცა ის გიჟმაჟი დაეხეტებოდა სივრცეში,

შენს თვალწარმტაც ზაგეზე დასვა ამბორი.

და შენ, ამ დიდი ცოდვის გამო,

გაწითლდი ...“ [148, გვ.268].

„Tu étais née, ô fleur, blanche comm l’espérance,
Or la zéphyr pour toi se consumait d’amour,
Un jour qu’il voletait folâtre, dans l’espace,
Sur ta bouche charmante il posa un baiser.
Alors toi, pour avoir commis ce grand péché,
Tu devins rouge de honte“.

მუტრანს და ა.დე მიუსეს, სხვა რომანტიკოსების მსგავსად, სიამოვნებას ანიჭებთ სიყვარულით მოპოვებული ტანჯვა, აიდეალებენ ტანჯვამდე აყვანილ სიყვარულს, ტანჯვაში პოულობენ კმაყოფილებას. მათი თქმით, სიყვარული მით უფრო დიდია და სრულყოფილი, რაც უფრო დიდ ტანჯვაშია გამოვლილი. ამიტომ მათ უჭირთ ტანჯვასთან განშორება, უსიტყვოდ, ერთგვარი სიხარულითაც კი იღებენ მას. ა.დე მიუსე სიყვარულისა და ტანჯვის რომანტიკულ გაგებას ასე აგვიწერს:

„მე მიყვარს, მე მსურს ჩავიფერფლო,
მე მიყვარს და მსურს ვიტანჯო“ [148, გვ.268]

(„ოქტომბრის ღამე“)

J’aime, et je veux palir, j’aime et je veux souffrir.

ხოლო ლექსში „გახსენება“ ამბობს:

«Да разве думал я, что можно так страдать,
Что можно будет след от страшного удара

Так сладко ощущать»[89, ტ.1, გვ. 263]

(ს. ვ. შერვინსკის თარგმანი).

და ბოლოს ლექსში „წერილი ლამარტინს“ პოეტი ამბობს:

„ვისაც კი ოდესმე ჰყვარებია, ატარებს იარას;

ყოველი მათგანის გულშია იგი და მზადაა გაიხსნას,

ყველა სათუთად ინახავს მას – ძვირფას და იდუმალ
ტანჯვას.

და უმალ შეეწირება, ვიდრე ისურვებს მისგან
განკურნებას“. [148, გვ. 268]

„Quiconque aime jamais porte une cicatrice;

Chacun l'a dans la sein, toujours prête à s'avrir;

Chacun la gard en soi, cher et secret supplice,

Et mieux il est frappé, moins il en veut guérir“.

მუტრანისთვისაც მსგავსი მდგომარეობა სავსებით მისა-
ღებია. ამიტომ არავითარი სურვილი არ აქვს გამოვიდეს ამ
მდგომარეობიდან, განიკურნოს მისგან. პირიქით, ოცნებობს,
რაც შეიძლება დიდხანს დარჩეს მასში, არამართო დიდხანს,
არამედ მარადიულადაც:

„ვდარდობ სიყვარულზე, რომელმაც დააუძლურა

ეს ძლიერ შეყვარებული გული,

ტკივილი მისი (გულის – მ.ქ.) იყო სიამოვნება,

მისი მწუხარების ცეცხლი კი – გრილი სიო.

ვდარდობ ჩემს ძველ ჭრილობაზე,

ნეტავი ის ყოფილიყო მარადიული.

განვიკურნე უკვე მე. მსურდა კი

დარჩენილიყო გული ჩემი სისხლიანი...“[223, ტ.1,
გვ.216-217]

(„ორი შეყვარებულის ამბავი“)

أَسْفَى عَلَى حُبِّ بَرَى	هَذَا الْفَوَادِ الْمُسْتَهَامِ
فَعَذِبَهُ عَذَبٌ وَ نَا	رَأْسَاهُ بَرْدٌ فِي سَلَامِ
أَسْفَى عَلَى جَرَحِي الْقَدِيمِ	وَأَلَيْتَ ذَاكَ الْجَرَحَ دَامَ
فَلَقَدْ شَفِيتُ وَ مَنِيْتِي	لَوْ ظَلَّ قَلْبِي وَهُوَ دَامَ

ე.ი. ორივე პოეტისთვის ტანჯვა, სევდა, მწუხარება მიღებული
უნდა იქნეს არა როგორც სასჯელი, არამედ როგორც ლოცვა-
კურთხევა, როგორც საუკეთესო საშუალება საკუთარი თავის

შეცნობისა (ა. დე მიუსე: «Скорнь – смертного уделъ, она наставник строгий: страдая – познавать мы учимся себе» [90, გვ.72] («ოქტომბრის ღამე». ა. მისოვსკაიას თარგმანი). ნათქვამს შეიძლება დავუმატოთ ის, რომ მუტრანისთვის ტანჯვა-წამება არის აგრეთვე საუკუთესო გზა საკუთარი ცოდვების გამოსასყიდად და სულიერი განწმენდისთვის. ამის გამო პოემაში „წამებული ნაყოფი“ ახალგაზრდა გოგონა, რომელიც ცხოვრებამ აიძულა საკუთარი სხეულით ევაჭრა, გაამართლა, რადგან გოგონამ გაიარა ტანჯვა-წამების დიდი გზა, ამ ტანჯვა-წამებამ კი განწმინდა და გაასპეტაკა მისი სული.

ნ. საადე იზიარებს არაბი კრიტიკოსების აზრს, რომ ა.დე მიუსეს „როლამ“ შთააგონა მუტრანს დაეწერა დიდი პოემა „წამებული ნაყოფი“ (თუმცა ავტორი უარყოფდა ამას და აცხადებდა, რომ მან სიუჟეტი აიღო სინამდვილიდან). პოემა 1905 წელს გამოქვეყნდა ჟურნალ „ალ-ჰილალში“. ჟურნალი „სარქისი“ ასე გამოეხმაურა ამ პოემას: „ეს არის მუალაკა თანამედროვე ლიტერატურის რენესანსისა. მუტრანმა შეძლო მიეღწია ამ გრძელ პოემაში იმ ორგანული ერთიანობისთვის, რომელიც მას ანათესავებს ასე მჭიდროდ დასავლურ პოემებთან. ის ტოვებს ნათარგმნის ან მიმგვანებულის შთაბეჭდილებას“ [148, გვ. 271]. არაბი მკვლევარები მას მიიჩნევენ ახალი არაბული ლიტერატურის შედეგად.

თუ გულისყურით წავიკითხავთ ორივე ნაწარმოებს, მათ შორის საერთოსაც აღმოვაჩენთ. ორივეში მთავარ მოქმედ პირებს – ახალგაზრდა გოგონებს გარყვნილებისკენ უბიძგებენ მშობლები. მიზეზი კი იყო სურვილი შვილებს მაინც დაეღწიათ თავი სილატაკისთვის. ორივე ნაწარმოებში სიღარიბე თითქმის იდენტურად არის აღწერილი.

„როლა“:

„სილატაკე! სილატაკე! ეს შენ ხარ კურტიზანი.

ეს შენ ხარ, ვინც საწოლში თავის ზავშვს...

ეს შენ ხარ, ვინც...

ერთ კარგ საღამოს ჩასჩურჩულა დედას:

„შენი გოგონა ღამაზია და ქალწული,

და ყოველივე ეს იყიდება“.[148, გვ. 272]

„Pouvreté! Pouvreté! c'est toi la courtisane.

C'est toi qui dans ce lit a poussé cet enfant...

C'est toi qui, ...
 Est venue un beau soir murmurer à sa mère:
 „Ta fille est bell et vierge, et tout cela se vend!“
 „წამებული ნაყოფი“:
 “დედა ერთ დღეს ეუბნება მას: მსურს გნახო მქმნელი
 საქმის, რომელიც უდრტვინველად ბოლოს მოუღებს
 სილა- ტაკეს.
 შენ იქნები დედოფალი კაბარებისა.”
 და როს მიაპყრო მზერა მას სინდისისა,
 შიმშილმა, საშინელმა შიმშილმა უსიტყვოდ შთააგონა მას:
 ის ჩააბარებს თავის შვილს ცოდვას“ [148, გვ. 272]
 „Sa mère, un jour, lui dit: „Je voudrais te voir faire
 Un travail qui, sans peine, met fin à la misère:
 Tu seras reine des cabarets.“
 Quand s'élevait en elle la voix de la conscience,
 La faim, l'horrible faim, lui imposait silence:
 Elle livra son enfant au péché.“
 ორივე პოეტს თავიანთ პოემებში შესაფერისი განაჩენი გა-
 მოაქვთ თავიანთი ეპოქისთვის. ა. დე მიუსე მას უწოდებს
 „უსასრულო ქაოსის“ და „ბავშვების გამრყენელ, გამყიდველ“
 საუკუნეს, მუტრანი კი – „მონობის“, „ბავშვების სამემაოდ
 გამყიდველ“ საუკუნეს, რომელიც არაფრით არ არის
 უკეთესი გარდასულზე.
 ორივე პოემაში გოგონები ორსულდებიან, ორივეში მოქმედება
 დაახლოებით მსგავსად ვითარდება.
 არანაკლები იყო მუტრანზე ვიქტორ ჰიუგოს გავლენა.
 ხელოვნების არსის, მისი დანიშნულების, როლისა და
 მიზნების შესახებ მის მსჯელობაში აღმოვაჩენთ შეხების
 წერტილებს ფრანგი რომანტიკოსის შეხედულებებთან. ორივე
 შემოქმედი ხელოვნებას ხალხის სამსახურში აყენებს („ვაქეზებ
 შთაგონებას, რომ ვიყო სასარგებლო ადამიანებისთვის“ –
 აცხადებს ხ. მუტრანი ერთ-ერთ ლექსში), შესაბამისად
 თავიანთ ნაწარმოებებში ფართოდ უღებენ კარს ხალხის მასებს.
 მათთან მოქმედ გმირებად გვევლინებიან ხალხის წიაღიდან
 გამოსული უბრალო ადამიანები. ისინი ყოველგვარი
 მერყეობის გარეშე დგებიან ჩაგრულთა მხარეზე, ცდილობენ
 დაიცვან მათი უფლებები და ღირსება. მუტრანის მიზანს არ

შეადგენს ფარაონთა საქმეების განდიდება ან ცნობილ მეფე-ტირანთათვის ხოტბის შესხმა, მისი მიზანია წინ წამოსწიოს ხალხი და უჩვენოს პირამიდების ამშენებელთა ძალა და ენერგია, მათ მიერ გაწეული შრომა, მასში ჩადებული ოფლი და სისხლი, ტირანიის წინააღმდეგ მებრძოლი ადამიანები, ხალხის თავდადებული ბრძოლა თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისთვის, მათი თავგანწირვა დამპყრობთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამ მხრივ მუტრანი პირველია არაბული ლიტერატურის ისტორიაში.

ვ. ჰიუგოს გავლენა ბევრ სხვა საკითხშიც გამოვლინდა, მაგრამ აქ ჩვენ შემოვიფარგლებით ბავშვის თემის ასახვით ორივე პოეტის შემოქმედებაში და რამდენიმე პარალელს გავავლებთ ვ. ჰიუგოს პიესა „ერნანისა“ და მუტრანის პოემებს „ერთგულებასა“ და „სიმამაცის მსხვერპლს“ შორის.

ვ. ჰიუგოს გავლენით შემოდის მუტრანის შემოქმედებით სამყაროში ბავშვის თემა. რომანტიკოსებამდე, უფრო ზუსტად, ვ. ჰიუგომდე, ფრანგულ ლიტერატურაში ბავშვის თემას არ სჭერია მნიშვნელოვანი ადგილი. რომანტიკოსები იწყებენ მის წინ წამოწევას, რაც მათი მსოფლმხედველობით აიხსნება. ვ. ჰიუგო ამ საკითხში იმ პერიოდის ფრანგული ლიტერატურის მწვერვალია.

XIX ს-ის დასასრულამდე ბავშვი არაბული ლიტერატურის ყურადღების მიღმა იყო დარჩენილი. თუ კლასიკურ არაბულ პოეზიას კულტის დონემდე ჰყავდა აყვანილი „მეომარი მამაკაცი“ და „მშვენიერი ქალი“, ბავშვის სახე თუ სადმე გაიღვებდა, გაიღვებდა არა იმიტომ, რომ პოეტს რაიმე მნიშვნელოვანის თქმა სურდა მის შესახებ, ეჩვენებინა მისი ბუნება, ქცევა ან სხვა რამ, ექცია დაკვირვების საგნად, განედიდებინა და ხოტბა შეესხა მისთვის, არამედ განიხილავდა იმდენად, რამდენადაც მისი მოვლინება ამ ქვეყანაზე უბრალოდ ახარებდა ადამიანს, ახარებდა როგორც შთამომავლობის გამგრძელებელი, ან კიდევ უზენაესის მიერ დაკანონებული მოვლენა. ბავშვის სამყაროში შესვლა არაბ პოეტებს და მწერლებს მუტრანამდე არ უცდიათ. ამ თემას მუტრანმა უძღვნა თხუთმეტამდე ლექსი.

მუტრანი თავის ლექსებში ახერხებს ჩაწვდეს და გადმოსცეს ბავშვის სულიერი სამყარო, დახატოს მისი ზნეობრივი პორტრეტი. განსაკუთრებით ხელშესახებია ვ. ჰიუგოს გავლენა ბავშვის ფიზიკური პორტრეტის დახატვისას. ეს გავლენა იმდენად დიდია, რომ მუტრანი არც კი ცდილობს შენიღბოს ის, მეტიც, ზოგჯერ თითქმის უცვლელად გადმოაქვს ჰიუგოსეული ბავშვის პორტრეტი, თითქოს ავიწყდება, არაბი ბავშვი გარეგნობით რომ განსხვავდება ფრანგი ბავშვისაგან. მის ყველა ლექსში ბავშვს აქვს ოქროს ან ოქროსფერი თმები და ცისფერი თვალები, მაშინ როდესაც არაბი ბავშვის მახასიათებელია შავი თმა და მუქი თვალები.

ვ. ჰიუგო ერთ-ერთ ლექსში წერს:

„წმინდა თავი! ბავშვი ქერა თმებით! ლამაზი ანგელოზი!

მქონე ოქროს შარავანდედის“ [148, გვ.283].

„Tête sacrée! enfant aux cheveux blonds! bel ange!

A l'auréole d'or!“

მუტრანი კი ამბობს:

„მზრწყინავი განთიადის მსგავსი სახის მქონე...

ახლოს არის [ერთი] ბავშვი

ოქროს თმებით და ნათელი შუბლით“ [223, ტ.2,გვ.61].

(“ორი ბავშვი“)

ذات وجه كالصباح المسفر
و على مقربة طفل صغير
...
عسجدى الشعر و ضاح الجبين

ორივე პოეტთან ფიგურირებს სიტყვები: „ოქრო“, „სინათლე“, „მნათობი“ და სხვა. ვ. ჰიუგოს „ოქტომბრის ფოთლებში“ ბავშვის თვალები ისვრიან „ოქროსფერ სხივებს“, ხოლო მისი „ნათელი შუბლი“ ირგვლივ მყოფთ „ოქროსფრად აქცევს“.[148, გვ.283]. მუტრანთან ბავშვის აკვანიც კი ოქროსფერია:

„დაიძინა გოგონამ ტკბილი ძილით

ოქროს საყრდენიან საწოლში“ [223, ტ. 2, გვ. 61].

(“ორი ბავშვი“)

نامت الطفل نوما طيبا
في سرير ذهبي العمد

ორივე პოეტთან ბავშვი არის „ჩირაღდანი“, რომელიც გვანათებს და კარგ გუნებაზე გვაყენებს, „ვარსკვლავი“, რომელიც ამქვეყნიურ წყვილადში ადამიანთა გადარჩენის შუქურაა. ნ. საადეს მოყავს ორივე პოეტიდან შემდეგი ნაწყვეტები: ვ. ჰიუგო: „აქ ის (ბავშვი – მ. ქ.) არის ჩირაღდანი, იქ, ზემოთ, ის (ბავშვი – მ.ქ.) არის ვარსკვლავი“ [148, გვ. 283], მუტრანი: „ვხედავ ბავშვს, რომელიც ალგვაფრენს, ვით ვარსკვლავი იქ ზემოთ“ [148, გვ. 284].

მუტრანს გამორჩეულად მოსწონდა ვ. ჰიუგოს „ერნანი“. პარიზში ყოფნისას ხშირად ესწრებოდა ამ სპექტაკლს. ეგვიპტეში დაბრუნებულმა თარგმნა იგი არაბულ ენაზე. პიესის გავლენა იმდენად დიდი იყო, რომ მუტრანის რიგ პოემებში ვხვდებით „ერნანიდან“ გადმოღებულ პერსონაჟებს, სცენებს, სიტყვებსაც კი. მაგალითად, პოემაში „ერთგულება“ გადმოცემულია ამბავი გოგონასი, რომელიც სიღარიბის გამო იძულებულია ქუჩაში იმღეროს, თავისი ტკბილი ხმით გაართოს გამვლელები და ნაშოვნი გროშებით თავი ირჩინოს. მისი სილამაზით, ხმითა და უბიწოებით მოხიბლულ მდიდარ ახალგაზრდა კაცს თავდავიწყებით შეუყვარდება გოგონა. კაცი ახერხებს სძლიოს სოციალურ ზღუდეს და სთხოვოს გოგონას გახდეს მისი მეუღლე. ამ სიყვარულით გამოწვეული სიხარული, მათი საუბარი, სიტყვები ეხმიანება ერნანის სიტყვებს, მიმართულს დონა სოლისადმი. ორივე ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟები მუხლებზე ეცემიან თავიანთი სატრფოების წინაშე, ორივენი თავიანთი სატრფოების მონად აცხადებენ თავს: „მე ვარ მონა შენი“.

ვ. ჰიუგო:

„ისეთი უკუნი, როგორც გლოვა, რომელმაც მოიცვა ჩემი ცხოვრება,

მე ბედნიერი ადამიანი ვარ და მსურს შურდეთ ჩემი.

ოჰ! ვინ დაივიწყებს მთელ ამ ხმას?

შენი სიტყვა გალობაა, ან არაფერი არ რჩება ადამიანური.

ოჰ! მე ვარ მონა შენი!“ [148, გვ. 286]

Si noir que soit le deuil qui s'èpand sur ma vie

Je sois un homme heureux et jevoux, qu'on m'envie.

Ah! qui n'oublierait tout à cette voix celeste?

Ta parole est un chant ou rien d'humain ne reste,

Oh! je suis ton esclave!

მუტრანის პოემაშიც ახალგაზრდა გოგონა სატრფოს წინაშე მუხლმოყრილი აღწერს თავის ბედნიერებას:

„ის ეცემა მუხლებზე სატრფოს ფეხებთან,

მოკრძალებული, ვით მორჩილი თაყვანისმცემელი.

„ეს არის ძილი (სიზმარი)“, ამბობს ის ბედნიერი,

„ჩემი სიხარული არის ისე დიდი, რომ ჟრუანტელი მივლის.

.....

ვფიცავ შენს სიცოცხლეს....

არასოდეს არ დაუტყვევებია თვალები,

არც მელოდირ სიმღერას მოუჯადოებია სული,

არასოდეს ვარდს არ დაურწყულებია ყვავილები,

არასოდეს შუქურას ციალს არ გაურთვია მეზღვაურები,

რამდენად შენმა სიტყვებმა ანუგეშა მწუხარება ჩემი!

მე ვარ მონა შენი....“ [148, გვ.286].

Elle tomba à genoux aux pieds de son amant

Avec la soumission d'un humble adorateur,

„Est-ce un songe“, dit-elle, heureuse,

„Ma joie est si grande, qu'elle me fait frémir.

...

„Je jure par ta vie,

Jamais tableau ne captiva les yeux,

Ni cant mélodieux ne ravit une âme,

Jamais la rosée n'étancha la soif des fleurs,

Jamais l'éclat d'un phare ne rejouir un marin,

Autant que tes paroles ont consolé ma peine!

Et je suis ton esclave...“

მუტრანის მეორე პოემაში „სიმამაცის მსხვერპლი“ შეყვარებული წყვილი თავს იკლავს ქორწინების დღეს, რათა ერთად იყვნენ მარადიულად. სცენა აღებულია ვ. ჰიუგოს „ერნანის“ ბოლო ეპიზოდებიდან, როდესაც სიკვდილის წინ დონა სოლი წვება ერნანის ცხედრის გვერდით და ამბობს:

„ჩვენ დავწექით იქ. ეს არის ჩვენი ქორწინების ღამე“ [148, გვ. 286]

ნოუს სომმეს ცოუცჰს ლა. ჩსტ ნოტრე ნუიტ დე ნოცე.

მუტრანის გმირიც, საცოლის უძრავი სხეულის ახლოს მიწაზე დაცემული, ამბობს:

„ეს დღე, ეს არის ჩვენი ქორწინების დღე“ [148, გვ. 286].

Ce jour, c'est notre jour de noce.

რაც ფაქტობრივად გამეორებაა დონა სოლის სიტყვებისა.

ფრანგი რომანტიკოსების ა.დე მიუსეს, ვ. ჰიუგოს, აგრეთვე ლამარტინისა და დე ვინის გავლენას მუტრანზე უფრო დაწვრილებით შეიძლება მკითხველი გაეცნოს ნ. საადეს წიგნში: „ხალილ მუტრანი, ფრანგული რომანტიზმის მემკვიდრე“ (SAADE Nicolas, Halil Mutrân héritier du romantisme français).

ჯებრანი ფრ. ნიცშეს შემოქმედებას გაეცნო 1908-1910 წლებში საფრანგეთში ყოფნის დროს. განსაკუთრებით გაიტაცა იგი ნიცშეს საუკეთესო ნაწარმოებმა „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“. ნიცშეს გავლენა თვალნათლივ აისახა 1920 წელს ცალკე წიგნად გამოცემულ „ქარიშხლებში“ შესულ რიგ მოთხრობებსა და პროზად დაწერილ ლექსებში. ეს გავლენა განსაკუთრებით ძლიერია 10-იანი წლების პირველ ნახევარში, შუა პერიოდიდან კი ნელდება და 20-იანი წლების დასაწყისი-სთვის თითქმის ქრება. ჩვენ ამ გავლენის შესახებ ვიმსჯელებთ ძირითადად „ესე იტყოდა ზარატუსტრასა“ და „ქარიშხლების“ შეჯერების საფუძველზე.

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯებრანი როდი იზიარებს ნიცშეს იდეებს ბრმად და მთლიანად. ზოგი მისთვის მიუღებელია, ხოლო რასაც იღებს, იღებს თავისებურად, თავის შეხედულებებთან შეთანასწორებულად. ნიცშეს ფილოსოფიის სამი ძირითადი ნაწილი: „ძალაუფლების ნება“, „ზეკაცი“ და „მარადიული დაბრუნება“ („მარადიული განმეორება“) ჯებრანთან არ არის სრული სახით წარმოდგენილი. „ძალაუფლების ნების“ შესახებ ჯებრანთან ჭირს საუბარი, „მარადიულ დაბრუნებასთან“ მისი დამოკიდებულება მკაფიოდ არ ჩანს, ხოლო „ზეკაცი“ ნაწილობრივაა წარმოდგენილი, უფრო ზუსტად, „მესაფლავეში“ გვაქვს ნიცშეს „ზეკაცის“ მსგავსი ტიპის შექმნის მცდელობა.

ნიცშეს გავლენა ყველაზე უფრო მძლავრად გამოიხატა ჯებრანის დამოკიდებულებაში თანამედროვე საზოგადოებასა და ცივილიზაციასთან. შემოქმედების პირველი პერიოდის

ნაწარმოებებში ჯებრანი გამოირჩეოდა სენტიმენტალური მიდგომით თანამემამულეებისადმი, თანაგრძნობით ეკიდებოდა მშრომელ ადამიანებს, მეორე პერიოდში დაწერილ „ქარიშხლებში“ ვხედავთ მას ხალხისგან განდგომილს, ხელი აუღია მათზე ზრუნვაზე, მათზე ამაღლებულა, თანაგრძნობა და სიყვარული სიძულვილით შეცვლია, მათ ბედ-იღბალზე ტირილი და გოდება – დაცინვად და ქირდვად, უძლურებისა და უსუსურობის წინააღმდეგ აჯანყებულა და ძალისა და ენერგიის მქადაგებელი გამხდარა. მისი გაგებით, „სიძულვილი ნიაღვარია, რომელიც მხოლოდ გამხმარ ტოტებს წალეკავს და ძველ სახლებს ანგრევს ... დაცინვა კი ძლიერი ქუხილია, რომელიც მუდამ წინ უსწრებს ქარიშხალს“ („ძმებო“ [169, გვ.392].

ნიცშესთვის საზოგადოების დიდი უმრავლესობა იყო „ბრბო“, „მოედნის ბუზები“, „ჯოგი“, „მაიმუნები“, „შხამიანი მატლები“, „ყვითლები“, „შავეები“, „ზედმეტები“ და ა. შ. [13, გვ. 39, 40, 41. 43, 44, 45, 75-77], ჯებრანისთვის უმცირესობის გარდა – „ჭაობის ბინადარი ქვეწარმავლები“, „ჰარუნის ვირი“, „მაიმუნის შვილიშვილები“, „ლილიპუტები“, „ღორები“. მან ზღუდე აღმართა თავის თავსა და თავის მსგავსებს, რომლებიც სულით ძლიერნი, ძალით და ენერგიით არიან აღვსილნი, და დანარჩენებს შორის. ამ დანარჩენებში მწერალი გულისხმობს იმათ, ვინც მოკლებულია ბრძოლის უნარს, ინერტული და გულგრილია ცხოვრებისეულ მოვლენათა მიმართ, ვისაც წვლილი არ შეაქვს ცხოვრებისა და პროგრესის საქმეში. პირველნი ღვთის შვილებად მიაჩნია, ხოლო მეორეებს უწოდებს მაიმუნის შვილიშვილებს (იხ. ლექსი პროზად „ჩვენ ღვთის შვილები, თქვენ მაიმუნის შვილიშვილები“ [169, გვ. 396-398]). ჯებრანს თავისი თავი ადამიანებს შორის ისევე ამაღლებული და ძლიერი მიაჩნია, როგორც ლომს მხეცთა შორის. ადამიანში იგი ხედავს მხოლოდ კურდღლის, მელიის, გველის გამომეტყველებას [169, გვ. 375-376].

ნიცშემ ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისი მიიჩნია მსოფლიო ცივილიზაციის მზის ჩასვენებად. მის მიზეზს ხედავდა კულტურის დემოკრატიზაციაში, ეპოქის „პლემეისტურ სულში“. ს. ოდუევის აზრით, როცა ნიცშე აკრი-

ტიკებდა თანამედროვე კულტურას, სინამდვილეში გამოდიოდა კულტურულ მემკვიდრეობაში დემოკრატიული და ჰუმანური ტენდენციების წინააღმდეგ [92, გვ. 64]. მან (ნიცშემ) უარყო საზოგადოებრივი პროგრესი და განაცხადა: „...დრო წინ მიდის, ჩვენ კი გვსურს დავიჯეროთ, რომ ყველაფერი, რასაც ის შეიცავს, ასევე წინ მიდის, რომ განვითარება აღმავალია ...მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნე მეთექვსმეტესთან შედარებით წინსვლა არ არის ...„კაცობრიობა“ წინ არ მიდის, თვით იგი ხომ არ არსებობს...“ [92, გვ. 98]. თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება თანამედროვე საზოგადოებისადმი მკაფიოდ გამოხატა მან „ზარატუსტრაში“. აქ „ზარატუსტრას მაიმუნის“ პირობით დახასიათებულია თანამედროვე ქალაქი და მასში გაბატონებული ცხოვრების წესი. ქალაქი, როგორც სიმბოლო ცივილიზაციისა, შედარებულია დიდ „წუმპესთან“. მისი აზრით, დიდმა ქალაქმა არ იცის დიდი აზრები და დიდი გრძნობები, აქ „დიდ აზრებს ცოცხლად ადუღებენ და ხარშვით ამცირებენ“, „ლპება ყველა დიდი გრძნობა“, სული კი „სიტყვათა თამაშად ქცეულა“. აქ ბატონობს მხოლოდ ბიწიერება, მლიქვნელობა, მახეზდარობა, ურთიერთ-გაუტანლობა, ვითომ ღვთისმოსაობა. იგი არენაა მონური სულის გამოვლინებისა. აქ ადამიანის სულის, გულისა და გონების განმგებელია „ოქრო ვაჭართა“... [13, გვ. 134-135]. ნიცშემ დააყენა „მარადიული დაბრუნების“ (მარადიული განმეორების) იდეა. „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“-ში ამბობს: „ყოველი მიდის, ყოველი ბრუნდება; მარად ბრუნავს ბორბალი ყოფისა. ყოველი კვდება, ყოველი კვლავ ჰყვავის, მარად რბის წელი ყოფისა. ყოველი წარხდების, ყოველი ახლად ეწყობა; მარად შენდება იგივე სახლი ყოფისა. ყოველი განიყრება, ყოველი ახლად შეიყრება; მარად ერთგულია თავისა წრე ყოფისა.“ [13, გვ. 166]. თ. ბუაჩიძე ნიცშეს „მარადიულ დაბრუნებაზე“ (მარადიულ განმეორებაზე) და მის შემდეგ ნათქვამზე: „ამქვეყნად, არაფერია ახალი, რაც იყო, ის იქნება“ [13, გვ. 267], ამბობს: „...ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი, რაც შეიძლება მომხდარიყო, უკვე მოხდა! მოხდა მარადიულ, უსასრულო წარსულში, სწორედ იმიტომ, რომ იგი

უსასრულოა, მოხდა ყველაფერი, რაც მოსახდენია. ეს კი ნიშნავს, რომ წარსული და მომავალი არ არიან დაპირისპირებულნი, როგორც ეს აქამდე ჩანდა... ამიტომ მომავლისაკენ სვლა წარსულისაკენ სვლაა. დრო არის წრე. ყველაფერი მეორდება, ყველაფერი რაც იყო, კვლავ ბრუნდება. წინსვლა უკანსვლაა. მომავალი ისაა, რაც იყო. წარსული ისაა, რაც იქნება. ის, რაც ახლაა, მარად იყო და მარად განმეორდება... ადამიანს ეძლევა ერთი სიცოცხლე და ეს სიცოცხლე მეორდება მარად... თეზისი მარადიული განმეორების შესახებ თითქოს ეუბნება ადამიანს „მოიქეცი ისე, რომ გასურდეს შენი საქციელის მარად განმეორება!“ [4, გვ. 267, 268, 269]. საბოლოოდ მაინც, „მარადიული დაბრუნების“ (მარადიული განმეორების) იდეა მიზნად ისახავდა თანამედროება დაერწმუნებინა არსებული წყობის მარადიულობაში, რომ ისტორია წინ არ მიდის, არამედ მხოლოდ გაიმეორებს უკვე განვლილ ეტაპებს. ან კიდევ შეიძლება გავიგოთ როგორც ოცნება (აქეთკენ „ზეკაცის“ იდეაც კი გვიბიძგებს), რომ საზოგადოებამ, ადამიანმა როგორმე მიაღწიოს სრულყოფის უმაღლეს დონეს და შემდეგ ასეთი სახით მარად განმეორდეს („მოიქეცი ისე, რომ გასურდეს შენი საქციელის მარად განმეორება!“).

თანამედროვე საზოგადოების კრიზისი ჯგერანშიც ღრმა პესი-მიზმს იწვევდა. მოთხრობა „ქარიშხალში“ მან საზოგადოება შეადარა უზარმაზარ ხეს, რომლის „ყვავილები სიხარბე, ბოროტება და დანაშაულობაა, ნაყოფი კი – უბედურება, სიღარიბე და ცოდვილობა“. ამ საზოგადოებაში მდიდრები „თელიან, რომ მზე, მთვარე და ვარსკვლავები ამოდის მხოლოდ მათი კარადებიდან და ჩადის მხოლოდ მათ ჯიბეებში“, პოლიტიკოსები „თამაშობენ ხალხის სურვილებით, თვალს უვსებენ ოქროს მტვრით, ხოლო ყურებს – სიტყვების წკრიალით“, მღვდლები „ხალხს არწმუნებენ იმაში, რისი თვითვე არ სჯერათ და სთხოვენ იმას, რასაც საკუთარ თავს არ თხოვენ“. ამ საზოგადოებაში „თავაზიანობა მიჩნეულია სისუსტედ, დათმობა – სიმხდალედ, ამპარტავნობა – სიდიადედ“ [169, გვ. 101, 102, 103]. მან ეჭვი გამოთქვა საზოგადოების პროგრესზე და ნიცშეს მსგავსად ილუზიად მიიჩნია იგი:

„...რასაც დასავლეთში პროგრესად თვლი, მხოლოდ მაცდური ლანდია. პირმოთნეობა რჩება პირმოთნეობად, თუგინდ მოიკვეთოს კლანჭები... სიცრუე არ გადაიქცევა სიმართლედ, თუგინდ შეიმოსოს აბრეშუმით და იცხოვროს სასახლეში... რაც შეეხება მონობას, ... იგი მონობად დარჩება, რაგინდ მოირთოს და მოიკაზმოს...“ [169, გვ .445]. ჯებრანი ცივილიზაციის უაზრობამდე და უარყოფამდეც კი მივიდა: „დიახ, უსარგებლოა ცივილიზაცია და უსარგებლოა ყოველივე მასში არსებული. გამოგონე-ბები და აღმოჩენები გონების გასართობი სათამაშოებია მოწყენილობისა და ჯავრიანობის დროს. მთებისა და ხეობების გასწორება, გამარჯვება ზღვებსა და ცაზე კვამლით სავსე ცრუ ნაყოფებია, რომლებიც ვერ აკმაყოფილებენ თვალს, ვერ კვებავენ გულს და ვერ აღამაღლებენ სულს. ცოდნად და ხელოვნებად წოდებული საიდუმლოებები და თავსატეხი ამოცანები მოოქროვილი ბორკილებია, რომლებსაც ადამიანები დაათრევენ მათი ბრწყინვალეობითა და წვრილით გახარებულნი. იგი ბადეა, რომლის კეთება ოდითგანვე დაიწყო, თუმცა არ იცოდა, დაასრულებდა თუ არა, თვითონვე აღმოჩნდებოდა მასში დამწყვდეული... დიახ, უსარგებლოა ადამიანთა საქმეები, მიზნები, მისწრაფებები და სურვილები. უსარგებლოა ყოველივე დედამიწაზე...“ [169, გვ .445-446]. ლექსში პროზად „ბაალბექელი პოეტი“ ისტორიული განვითარების პროცესი მან წარმოგვიდგინა ნიცშეს „მარადიული დაბრუნების“ (მარადიული განმეორების) მსგავსად. აქ გატარებულია ის აზრი, რომ ადამიანი, დაასრულებს რა თავის ცხოვრებას, სამუდამოდ კი არ ტოვებს სამყაროს, არამედ კვლავ დაბრუნდება, დაბრუნდება ისეთივე, როგორიც ადრე იყო. [169, გვ. 474-475].

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ, საბოლოო ჯამში, ჯებრანის-თვის მიუღებელია ისტორიული განვითარების ნიცშესეული გაგება. მართლაც, თუ ადამიანის მდგომარეობა დასაბამითვე მყარადაა დადგენილი და მას ვერავინ ვერ შეცვლის, მაშინ რა აზრი ექნებოდა „ამაყი იას“ (ეს ლექსი პროზად შედის „ქარიშხლებში“) ბრძოლას გასცდეს იმ ვიწრო სამყაროს, რომელშიც დაბადებული და ჩაკეტილია, რომ პოვოს სიცოცხლის არსი იმისკენ სწრაფვაში „რაც სიცოცხლეზე მაღლა

და შორსა“ [169, გვ.486]. ხოლო „მოციქულში“ იტყვის: „ცხოვრება უკან არ ბრუნდება და არც ატკბობს გუშინდელი დღის სახლში ყოფნა“ [172, გვ. 28]. მთლიანობაში ჯებრანს ისტორია წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების უწყვეტი ჯაჭვი, მარადიული პროცესი, სადაც ერთის დასასრული მეორის დასაწყისს წარმოადგენს, ხოლო ერთის დასაწყისი – მეორის დასასრულს [169, გვ. 584-585] (იხ. „სვეტებიანი ირამი“). მან ისტორია წარმოგვიდგინა მოძრავად არა წრისებურად ერთ სიბრტყეზე, არამედ სპირალისებურად, ეგვიპტური ლოტოსის მსგავსად, სადაც გამორიცხულია განვლილი ეტაპი ს ხელმეორედ გამეორება“ [172, გვ. 69].

ნიცშეს გავლენა ყველაზე მძლავრად „მესაფლავეში“ [169, გვ. 367-371] გამოვლინდა. მასში ავტორი ერთმანეთს ახვედრებს ჯებრან-რომანტიკოსსა და ნიცშეს იდეებით აღჭურვილ ჯებრან—შეშლილ ღმერთს. შეხვედრა ხდება “ძვლებითა და თავის ქალებით მოფენილი ცხოვრების ჩრდილის ვადი-ში“(ვადი- მდინარის ამომშრალი კალაპოტი; ხეობა) (ასე წარმოუდგენია ჯებრანს თანამედროვე ქვეყანა). შეშლილი ღმერთი ესაუბრება მას, იგებს მის საქმიანობას, ოჯახურ პირობებს, მის მისწრაფებებსა და შეხედულებებს და აძლევს შესაბამის რჩევა-დარიგებებს. შეშლილ ღმერთს ადამიანთა მოდგმის დიდ შეცდომად მიაჩნია წინაპართა გზით სიარული. ურჩევს თანამოსაუბრეს თავი ანებოს საზოგადოებისთვის უსარგებლო საქმიანობას – ლექსების წერას და ხელი მოჰკიდოს მესაფლავის ხელობას. დაანახევებს რარიგ მოძრავ-ლებულნი არიან ამქვეყნად ცოცხალი ლეშები. საჭიროა მათი დამარხვა, რათა მოხდეს საზოგადოების გაწმენდა-გაჯანსაღება. იგი გამოდის ოჯახის, ცოლ-ქმრული ცხოვრების წინააღმდეგ. ჯებრანი-რომანტიკოსი შეშლილი ღმერთის სიტყვებში ჰპოვებს „ჭეშმარიტების მარცვალს“, გაიზიარებს მის რჩევა-დარიგებებს, იცვლის ხელობას და ხდება მესაფლავე, ნიჩაბს აძლევს და თავის გზაზე აყენებს შვილებსაც, რადგან „მკვდრები ბევრია, თვითონ კი მარტო...“

ჯებრანი „მესაფლავეში“ შეეცადა შეექმნა ნიცშეს „ზეკაცის“ მსგავსი ტიპი. თუ საბჭოთა პერიოდის რუსი მეცნიერის ს. ოდუევის მიერ „ზეკაცის“ დახასიათებას

გავიზიარებთ (მისი დამოკიდებულება საერთოდ ნიცშეს მთელი ნააზრევისადმი და, რა თქმა უნდა, „ზეკაცისადმი“ აშკარად ტენდენციურია, რაც ჩვენთვის მიუღებელია), ნიცშეს „ზეკაცის“ დამახასიათებელი „დადებითი“ თვისებებია სიმ-ლიერე, ძალაუფლების ნება, უფლება მბრძანებლობისა, იყოს ბატონი ყველაზე და ყველაფერზე. იგი მკაცრია. დაუნდობლობა, ძალადობა, მკვლელობა მისი ღირსებებია. იგი ნახევარღმერთი, ნახევარმხეცი, ნახევარადამიანი, ბოროტი, დემონური არსებაა [92, გვ. 149, 156, 157, 165]. მაგრამ გასული საუკუნის დასაწყისში და ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ წრეებში „ზეკაცის“ ასეთი გაგება არ გვაქვს. ისინი წარმოგვიდგენენ მას, როგორც კაცობრიობის განვითარების იდეალს, ადამიანის უმაღლეს განვითარებულ ტიპს, ან კიდევ ნიცშეს პოეტური ფანტაზიის ნაყოფს, მისი ოცნების შედეგს (მაგ. ავსენტიევი, ე. ტრუბეცკოი და სხვ.). ხოლო ქართველი მკვლევარი თ. ბუაჩიძე, რომლის მიდგომა ფ. ნიცშეს მსოფლმხედველობისადმი გამოირჩევა ზომიერების გრძნობით, ობიექტურობითა და მეცნიერული სიღრმით, ნიცშეს „ზეკაცის“ შესახებ წერს: „...ზეკაცი უპირისპირდება... ადამიანს, რომელიც ტრადიციული მსოფლმხედველობის – განსაკუთრებით ქრისტიანულის – წიაღშია აღზრდილი, უპირისპირდება საერთოდ აქამდე არსებულ ადამიანს. ის იდეალია, მიზანია, რომელიც ჩნდება, როცა აშკარა ხდება, რომ ღმერთი მკვდარია... ადამიანმა უნდა დაძლიოს თავისი თავი, რათა შეიქმნას ზეკაცი: „ადამიანი თოკია ცხოველსა და ზეკაცს შორის“, „გზად ყოფნა“, „გარდამავლობა“, „წარხდომა“, ის მიზანი კი არ არის, არამედ ხიდია ზეკაცისაკენ. ზეკაცი არ არის ახალი ბიოლოგიური სახე (როგორც ზოგჯერ ჰგონიათ ხოლმე), ის უმაღლესი ტიპის ადამიანია – სრულყოფილი არსება, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო „მცენარისა და მოჩვენების ნაზავთან“, ე.ი. ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის დუალიზმით დაავადებულ არსებასთან, ზეკაცი „ამქვეყნიურია“, მთლიანია, სრულია, ერთგულია „მიწისა“, აქ „მიწა“ უნდა გავიგოთ როგორც სიცოცხლე და არა როგორც რაღაც ინერტიული მასა – სიცოცხლის სავსეობაა, ადამიანის არსებაში მოცემული პოტენციური ძალების მაქსიმალური რეალიზაციაა. სწორედ

ამიტომ ის სიცოცხლის უმაღლესი მიზანია – „მიწის აზრია.“ გზა ზეცისაკენ რთულია. ის, პირველ ყოვლისა, მოითხოვს უზომო სიმუღვილს ყველა ძველი ღირებულებისა – ტრადიციულად გაგებული ბედნიერებისა, გონებისა, სიკეთე-ბოროტებისა... რთულია არა მხოლოდ გზა, არამედ უკვე მოწოდებაც ზეკაცისაკენ: გართობას მოწყურებულ ადამიანებს არ აინტერესებთ ზეკაცი. ზარატუსტრასათვის აშკარა ხდება: ადამიანები, რომელთაც შემოქმედების ცეცხლი განელეული აქვთ, ზეკაცისაკენ მიმავალ გზას ვერ დაადგებიან: ისინი მკვდრები არიან. ზარატუსტრა გაეცლება მკვდრებს – ის ეძებს ცოცხალ „თანამგზავრებს“ – „შემოქმედო, მოსამკლეთ, მოზეიმეთ“, მხოლოდ ისინი გაუგებენ ზარატუსტრას, მხოლოდ ისინი გაკაფავენ გზას ზეკაცისაკენ...“ [4, გვ. 251-252].

„მესაფლავეში“ შეშლილი ღმერთის სახით წარმოდგენილი ტიპი თავისი სიმლიერითა და ენერგიით, თავისი შეუბრა-ლებლობითა და ზიზლით ადამიანების მიმართ არ ჩამოუვარდება ნიცშეს „ზეკაცს“. ჯგერანის შეშლილ ღმერთს „ხის ფესვების მსგავსი ძლიერი კუნთები“ აქვს, „სავსეა ენერგიით და სიცოცხლით“, „სიარულისას მისი მძლავრი ფეხთა ცემისგან მიწა ირყევა, გაჩერებისას მასთან ჩერდებიან ვარსკვლავთა პროცესიები“. მას ხალხისადმი სიმუღვილი იბლისის გან უსწავლია. ის „დილით აძაგებს მზეს, შუადღით წყევლის ხალხს, საღამოს დასცინის ბუნებას, ღამით კი მუხლს იყრის საკუთარი თავის წინაშე და ემონება“. შეშლილი ღმერთი დროს და ზღვის მსგავსად არასდროს არ იძინებს, მათ მსგავსად „ჭამს ხალხის სხეულს, სვამს მის სისხლს და ტკბება მისი ხრჩობით“. მისი ზიზლისა და ქირდვის საგანია ყველაფერი ადამიანური, ადამიანთა კანონები და ადათ-წესები, მათი სოციალური ურთიერთობები, მათი საქმეები და საზრუნავები. მას უაზრობად მიაჩნია ლექსების წერა, მონობის ერთ-ერთ გამოვლინებად ცოლ-ქმრული ცხოვრება, ოჯახი – „თეთრი საღებავით დაფარულ შავ უბედურებად“, სწავლა – განათლება და სიბრძნე – „უსუსურ ადამიანთა სახეთაგან“. შეშლილი ღმერთი სხვაზე ბატონობისთვისაა მოვლენილი და არა მორჩილებისთვის. ის თვით ღმერთია, მეუფე თავისი

თავისა. ის ადამიანებზე ბევრად მაღლა დგას, მათთვის უცხოა, მათგან განმარტოებულია და საბუდარი იქ აქვს დადებული, სადაც ღულები და გოლიათები იკრიბებიან [77, გვ. 111-112].

რადგან ჯებრანის შეშლილი ღმერთი თვით არის მეუფე, ამიტომ მისთვის არც ღმერთი არსებობს, არც რელიგია და რწმენა იმქვეყნიური ცხოვრებისა. ყოველივე ეს წინაპრებისგან მომდინარე ცდომილებად მიაჩნია: „შენი რწმენა ღმერთისადმი და მოციქულებისადმი ყალიბდებოდა საუკუნეების განმავლობაში, წარსული გაწვება შენ. ჭეშმარიტება მდგომარეობს იმაში, რომ გწამს მხოლოდ საკუთარი თავი, პატივს სცემ მხოლოდ შენ თავს, გიყვარს მხოლოდ შენი მიდრეკილებები და გჯერა მხოლოდ საკუთარი მარადიულობისა. უძველესი დროიდან ხალხი ემორჩილება საკუთარ თავს, არქმევს რა მას სხვადასხვა სახელებს – ხან ბატონს, ხან იუპიტერს, ხან კი ღმერთს“ [169, გვ. 370].

როგორც ვხედავთ, ჯებრანმა „მესაფლავეში“ უარყო რელიგია, ღმერთი, მოციქულები, იმქვეყნიური ცხოვრების რწმენა, არ უთქვამს მხოლოდ ნიცშეს სიტყვები: „მკვდარნი არიან ყველა ღმერთები: აწ ვისურვოთ, რათა ზეკაცმა იცოცხლოს“ [13, გვ.64]. თ. ბუაჩიძე ნიცშეს ამ სიტყვების შესახებ და, საერთოდ, ნიცშეს დამოკიდებულებაზე ღმერთისა და ქრისტიანობის მიმართ, წერს: „თეზისი „ღმერთი მკვდარია“ გამოხატავს იმ სიღრმისეულ პროცესს, რომე ლიც ხდება ნიცშეს თანადროული ევროპული კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, კერძოდ, ძველი, ტრადიციული უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურებას. ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ ტრადიციულმა ქრისტიანულმა ღირებულებებმა, იდეალურ, იმქვეყნიურ, მარადიულ ღირებულებათა სამყარომ, რომელიც მყარ ორიენტირებს აძლევდა ადამიანს, დაჰკარგა თავისი ძალა, „ღვთიური“, „ზეგრძნობადი“, ტრანსცენდენტური სამეფო ილუზია, ცდომილება აღმოჩნდა... ქრისტიანობას ნიცშე აფასებს სიცოცხლის ფილოსოფიის კონტექსტში – უყურებს როგორც სუსტი სიცოცხლის გამოხატულებას. სწორედ ამიტომ ებრძვის ის ტრადიციულ ქრისტიანულ მცნებებს, ებრძვის თანაღმობისაკენ, მოყვასის სიყვარულისაკენ მოწოდებას. ისინი, ნიცშეს აზრით, საბოლოო

ანგარიშით, სიცოცხლეს ასუსტებენ“ [4, გვ. 250-251, 255]. ღმერთის უარყოფა ნიცმესთან იმიტომ გვაქვს, რომ „ღმერთი ზარატუსტრასათვის ქმნილებაა სნეულთა, დაღლილთა, მბუნთა, ის მოჩვენებაა, ტყუილია და ღმერთის იმედით ყოფნა ტყუილში ცხოვრებაა“ [4, გვ. 254].

ჯებრანის დამოკიდებულებას რელიგიასთან, ღმერთთან, მოციქულებთან, რწმენას იმპეცინიური ცხოვრებისადმი დავუმატებთ იმას, რომ მთლიანობაში აღებული, მისთვის დამახასიათებელია რელიგიურობა. თვით „ქარიშხლებშიც“ არ შეიძლება ამ აზრის მთლიანად უარყოფა. აქ და მოგვიანებით დაწერილ ნაწარმოებებში ჯებრანი გვიხატავს იესოს სახეს, წარმოგვიდგენს მას მაღალი იდეებისთვის წამებულ პიროვნებად. „ჯვარცმულ იესოში“ [169, გვ. 377-379], რომელიც „ქარიშხლებში“ შედის, დახატული იესო დიდებულია, მძლავრია, ამასთანავე ადამიანთა კეთილდღეობისთვის მებრძოლი და მათი ბედნიერებისთვის წამებულია. მისი იესო არ ჰგავს ხალხის წარმოდგენაში არსებულ იესოს. ის არ ყოფილა „ღარიბივით შობილი“, საცოდავივით მცხოვრები, უსუსურსავით საზიზღარი, დამნაშავესავით ჯვარცმული“. არ უცხოვრია მას „საწყალობლად, მშიშრულად და არც მომკვდარა ტანჯვითა და ეჭვით“, არამედ ცხოვრობდა „ამბოხებული, ჯვარს ეცვა აჯანყებული და მოკვდა გმირულად“. ის არ ყოფილა „ფრთებმომტვრეული ფრინველი“, არამედ იყო „ქარიშხალი, რომელმაც დაამტვრია ყველა გაქვავებული ფრთა“. მისი იესოს მიზანს შეადგენდა „ამ სამყაროში გაევრცელებინა ახალი ძლიერი სული, რომელიც დაანგრევდა თავის ქალებზე აღმართულ ტახტებს, საფლავებზე აშენებულ ციხე-სიმაგრეებს და გაანადგურებდა უსუსურთა სხეულებში აღმართულ კერპებს“. მისი მიზანი იყო „ადამიანის გული ექცია ტაძრად, სული საკურთხევლად, გონება – ქურუმად“. ის მოევლინა ხალხს, რათა „სიცოცხლე გაეხადა სიმართლისა და თავისუფლების სიმბოლოდ“. ყოველივე ამისთვის ის ჯვარს აცვეს, მაგრამ მან თავისი „სიკვდილით დაამარცხა სიკვდილი...“ და გახდა ყველაზე და ყველაფერზე უფრო ამაღლებული, დიადი და უკვდავი. ფაქტობრივად, ჯებრანმა ამ სახის დახატვით შექმნა

იდეალური, სრულყოფილი, მომავლის ადამიანის სახე, რომლისკენაც ისწრაფოდა ფრ. ნიცშე, როცა ის ქმნიდა „ზეკაციის“ სახეს. მაგრამ უნდა დავძინოთ, რომ ჯებრანის ეს იესო საკმაოდ განსხვავებულია ადრეული წლების მისი იესოსგან, რაც ნიცშეს გავლენით გვგონია გამოწვეული [76, გვ. 35]. მოგვიანებით, 1926 წელს გამოცემულ „ქვიშასა და ქაფში“ ჯებრანი იტყვის ამ სხვაობის შესახებ: „ყოველ წელს ლიბანის მთებს შორის მდებარე ბაღში იესო ქრისტე ხვდება იესო ნაზარეველს. დიდხანს საუბრობენ და ყოველთვის, როცა იესო ქრისტე მიდის, ეუბნება იესო ნაზარეველს: „მეშინია, ჩემო მეგობარო, რომ ჩვენ ვერასდროს ვერ შევთანხმდებით“ [173, გვ. 47-48].

ჯებრანი თანამედროვე საზოგადოებას მუქ ფერებში გვიხატავს, ვერ ხედავს მასში კარგს, ყველგან მონობა და ყბედობა ელანდება გაბატონებული, მაგრამ მთლიანად მაინც არ ეძლევა პესიმიზმს, მომავლის მცირე იმედი მაინც აქვს. ამიტომ ის ბურუსით მოსილ თავისუფლების ფერმკრთალ აჩრდილს ათქმევინებს: „ერთი (თავისუფლების შვილი – მ. ქ.) ჯვარს ეცვა, მეორე (ფრ. ნიცშე – მ.ქ.) ჭკუიდან შეიშალა, მესამე კი ჯერ არ დაბადებულა“ [28, გვ. 59]. მწერალს სწამს, რომ თავისუფლების ეს მესამე შვილი მოველინება სამყაროს.

ნიცშეს ნიჰილისტური დამოკიდებულება თანამედროვე საზოგადოებისა და ცივილიზაციისადმი, მისი ანტირელიგიურობა, ანტიქრისტიანიზმი, ლტოლვა ზეკაციკენ სრულებით არ ნიშნავს, რომ იგი კაცთმოძულეა (როგორადაც მიიჩნევს მას, მაგალითად, ს. ოდუევი და ბევრი სხვა საბჭოთა დროინდელი მკვლევარი). მართალია თ. ბუაჩიძე, როცა წერს: „...„დუნე,“ „ჭაობისებური“ ცხოვრების დიდი სიძულვილი, „პაწია“ ბედნიერების მაძიებლის, ფილისტერის ზიზღი ზარატუსტრას ავტორს ბევრ, მკითხველის ყურისთვის ძნელად მოსასმენ სიტყვას ათქმევინებს, მაგრამ თავი და თავი ამ სიტყვებისა არის ზრუნვა სიცოცხლის – ადამიანის ცხოვრების სრულქმნაზე: სიცოცხლე უნდა იყოს სისხლსავსე, მძაფრი, ჰეროიკული, რისკით და ხიფათით სავსე“ [4, გვ. 255-256]. „ზარატუსტრაში“ ნათლად არც ის ჩანს, რომ ნიცშე გამოდიოდეს გაბატონებული ფენების დამცველად და ქადაგედეს კლასობრივი საზოგადოების მარადიულობას. აშკარად კი

ის ჩანს, რომ ის საზოგადოების რადიკალური გარდაქმნისკენ ისწრაფვის.

ასევე თავდავიწყებით იბრძვის ჯებრანი საზოგადოების სრულყოფისთვის, მისი გაჯანსაღებისთვის. მისი ბრძოლა აშკარად კლასგარეშე დგას. მისი „ნიჩაბი“ და „ქარიშხალი“ არ განარჩევს მდიდარსა და ღარიბს, ბატონსა და მონას. ჯებრანი საფლავს უთხრის ყველას, ვინც ცხოვრებისთვის გამოუსადეგარია, ქარიშხალს წააღვკვინებს ყველას, ვისაც ბრძოლის თავი არ აქვს. ჯებრანი არასდროს გამოსულა ჩაგრულთა წინააღმდეგ, უთანასწორობის შემდგომი განმტკიცებისთვის. „ქარიშხლებში“ თუ სადმე ჩანს ვის ებრძვის მწერალი, ჩანს მხოლოდ გაბატონებული კლასი, უფრო ზუსტად, არა მთელი კლასი, არამედ მისი ის ნაწილი, რომელიც საზოგადოებისთვის არაფერს ქმნის, მხოლოდ მოვლენათა მიერ შემთხვევით არის წამოტივტივებული. ეს აზრია გატარებული ლექსში პროზად „ჩვენ და თქვენ“ [169, გვ. 393-394]. აქ ავტორი „ჩვენ“-ში აერთიანებს მოციქულებს, პოეტებს და მუსიკოსებს, ხოლო „თქვენ“-ში – იმათ, ვინც მონათა თავის ქალებიდან ააშენეს პირამიდები, ჯვარს აცვეს ქრისტე, მოწამლეს სოკრატე, დაახრჩვეს მადჰი ფაშა, იმათ, ვინც ცხოვრებისა და სიცოცხლის არსს ხედავენ მხოლოდ დროს-ტარებასა და მხიარულებაში.

ქალის საკითხთან დაკავშირებით ნიცშეს შეხედულებებს ტ. შვარცი თვლიდა ანტიჰუმანურად. იგი წერს: „ნიცშე ქალისა და მისი ემანსიპაციის წინააღმდეგ იმიტომ გამოდის, რომ მისი სახით ინსტიტუტურად ჰუმანიზმის მატარებელს ხედავს. ...ქალებს და მონებს ნიცშე ერთი და იმავე კატეგორიის არსებებად განიხილავს: აქაოდა მათ უფლებები არ უნდა ჰქონდეთ“ [137, გვ. 74].

ჯებრანის შემოქმედებაში ერთ-ერთი უმთავრესი ადგილი უკავია ქალის ემანსიპაციის საკითხს. მისი პირველი პერიოდის მოთხრობები და ნოველები: „მართა ალ-ბანია“, „ვარდა ალ-ჰანი“, „საპატარძლო სარეცელი“, „მომტერეული ფრთები“ ამ აქტუალურ თემას ეძღვნება. მოგვიანო ხანის ნაწარმოებებში იშვიათად თუ გაიხსენებს მისთვის ასე ახლობელ თემას, „ქარიშხლებში“ კი სრულ გულგრილობას

იჩენს მისადმი, რაც არ შეიძლება აიხსნას მხოლოდ იმით, თითქოს მას ამომწურავი პასუხი გაეცეს ამ საკითხისთვის. მის მდუმარებაში ნიცშესაც უნდა მოუძოდეს გარკვეული წილი.

ბევრი საბჭოთა პერიოდის მკვლევარი ნიცშეს ომის აპოლოგეტად გვისახავს, თითქოს ის ქადაგებს ომებს სახელმწიფოებს შორის „უმაღლესი რასის“ ბატონობის დასამყარებლად, ზედმეტი მოსახლეობის სალიკვიდაციოდ, კაცობრიობის „გასაჯანსაღებლად“. ისინი ასეთ დასკვნას აკეთებენ ნიცშეს ისეთ გამონათქვამებზე დაყრდნობით, როგორიცაა, მაგალითად, „ესე იტყოდა ზარატუსტრადან“: „ხედვიდე შენ მეგობარში უკეთეს მტერს“, „გმართებთ გიყვარდეთ ზავი, ვით გზა ახალი ომისათვის და მოკლე ზავი, ვიდრე გრძელი. არ მოგიწოდებთ შრომად, არამედ ბრძოლად. არ მოგიწოდებთ ზავად, არამედ გამარჯვებად!“, „იტყვი: სამართლიანი საქმე თვით ომს ამართლებს? გეტყვით თქვენ: კარგი ომია, რომელიც ყოველ საქმეს ამართლებს. ომმა და ვაჟკაცობამ მეტი ქმნა, ვიდრე სიყვარულმა მოყვასისადმი. არა თქვენი თანაგრძნობა, არამედ თქვენი გულადობა იხსნიდა დღემდე უბედურთ“, „გმართებთ მხოლოდ მტრები გყავდეთ... ჯერ არს იამაყოთ თქვენი მტრებით: მათი გამარჯვება თქვენი გამარჯვებაც იქნება“, „ჯერ არს მამაკაცი აღზრდილ იქნეს ომისათვის“ [13, გვ. 40-41, 47, 54]. თუ ჯებრანის „შეშლილი ღმერთის“ მონდომებას საზოგადოების გასაჯანსაღებლად „ცოცხალი ლეშების“ განადგურებაში არ გავიგებთ მოწოდებად ომისკენ, მის „ქარიშხალს“ და „ნიჩაბს“ კი სიმბოლურად ომად, მაშინ კრებულში „ქარიშხლები“ გვრჩება ერთი ლექსი პროზად „სადღესასწაულო სადამო“, სადაც მწერალი იესო ქრისტეს მოსვლის მიზნად გარკვევით აღიარებს არა მშვიდობის დამყარებას ადამიანთა შორის, არამედ ცეცხლისა და მახვილის [169, გვ. 424]. არაბი მკვლევარი ადნან იუსუფ სუქიქი შენიშნავს, რომ ჯებრანს უკვე არ სჯერა მშვიდობისა, არ აღელვებს მკვლევლობები და არც სისხლის ღვრა, რადგან მისთვის, ნიცშეს გავლენით, ცხოვრება არის ბრძოლა, სადაც რჩება მხოლოდ ძლიერი, ხოლო სუსტი და უსუსური იღუპება [207, გვ. 125].

როგორც აღვნიშნეთ, ჯგერანზე ნიცშეს გავლენა 10-იანი წლების მეორე ნახევრიდან სუსტდება და თითქმის ქრება, თუმცა კვალს მოგვიანებითაც ვპოულობთ. მაგალითად, 1931 წელს გამოქვეყნებულ ნაწარმოებში „მიწის ღმერთები“, ხოლო „მოციქულსა“ (1923 წ.) და „ქვიშასა და ქაფში“ (1926 წ.) სტილის თვალსაზრისით.

§2. სენტიმენტალიზმი და რომანტიზმი

რამდენიმე სიტყვით გვსურს შევჩერდეთ დასავლური სენტიმენტალური და რომანტიკული მომდინარეობების ურთიერთმიმართებაზე მგრძნობელობის თვალსაზრისით და პარალელი გავავლოთ შესაბამისი არაბული მიმდინარეობების ურთიერთდამოკიდებულებაზე, რაც, ჩვენი აზრით, უფრო თვალსაჩინოს გახდის ამ გავლენის სიძლიერეს. აქეთკენ გვიბიძგებს აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ამ ორი მიმდინარეობის ნიშნებს ხშირად ვპოულობთ ერთსა და იმავე არაბ მწერალთან (ეს მოვლენა საყოველთაოა და არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ არაბული ლიტერატურისთვის დამახასიათებლად. მაგალითად, ეგვიპტელი პროზაიკოსის მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფა-ლუტისთვის, რომელიც უფრო მეტად სენტიმენტალიზმისკენ იხრება, უცხო არ არის რომანტიკოსისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. (ამ თვალსაზრისით შევიყვანეთ იგი ჩვენი ნაშრომის საკვლევ ლიტერატორთა შორის). სენტიმენტალური განწყობილება შეინიშნება არაბული ლიტერატურის ისტორიაში რომანტიზმის უდიდესი წარმომადგენლის ჯგერან ხალილ ჯგერანის სამწერლო მოღვაწეობის ადრეულ წლებში დაწერილ მოთხრობებსა და ნოველებში.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არაბულ ლიტერატურაში სენტიმენტალიზმი ჩნდება რომანტიზმზე ოდნავ ადრე, ან მის პარალელურად, მაგრამ იგი, როგორც დამოუკიდებელი

მიმდინარეობა, გამოკვეთილი სახით არ ჩამოყალიბებულა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მისი დამოუკიდებელ მიმდინარეობად ჩამოყალიბება მნიშვნელოვანწილად შეზღუდა რომანტიზმის სწრაფმა და ძლიერმა განვითარებამ.

რა გამოარჩევს სენტიმენტალიზმს რომანტიზმისგან. მთელი მნიშვნელოვანი ფაქტორებს შორის განსაკუთრებული ყურადღება უნდა გამახვილდეს გრძნობების გამოვლინებაზე. ფაქტია, რომ „სენტიმენტალისტების შეხედულებით ძირითადია სულიერი ცხოვრება, ხოლო ამ უკანასკნელის საფუძველია გრძნობა. მათი აზრით, გრძნობა პირველადია, შემეცნება – მეორადი. რაციონალისტთა შეხედულების საპირისპიროდ სენტიმენტალისტები ფიქრობდნენ, რომ არსებობა ნიშნავს გრძნობიერებას და არა აზროვნებას“ [5, გვ. 9]. გრძნობის პრიმატს აღიარებდნენ რომანტიკოსებიც. სამართლიანად შენიშნავს კაიროს უნივერსიტეტის პროფესორი ატ-ტაჰირ აჰმად მაქქი: „რომანტიზმმა გრძნობა დააყენა გონებაზე მაღლა და წინ. მან მნიშვნელოვნად გააფართოვა მწერლის სამოქმედო ასპარეზი. ის (რომანტიზმი – მ.ქ.) აღსდგა გონების აბსოლუტური ბატონობის წინააღმდეგ და შეეცადა გაეთავისუფლებინა გრძნობა [გონების] ბორკილებისგან, რადგან გონება, როცა თავისი ძლიერების მწვერვალშია, ყოველნაირად ცდილობს გაბატონდეს ადამიანის გულზე და გრძნობაზე და შეზღუდოს მათი ზემოქმედების არეალი...“ [201, გვ. 53]. ისმის კითხვა, რა თავისებურებებია დამახასიათებელი სენტიმენტალური ნაწარმოების გრძნობებისთვის და რა რომანტიკულისთვის? ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება ჯუმბერ ჭუმბურიძის წიგნი „ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან“ [18]. წიგნის ავტორი ვრცლად მსჯელობს სენტიმენტალისტურსა და რომანტიკულ გრძნობებზე, ადგენს როგორ გვაქვს მოცემული გრძნობა სენტიმენტალისტურ ლიტერატურაში და როგორი სახით – რომანტიკულში, თუ როგორ გვაწვდის თავის ემოციებს და განწყობილებებს სენტიმენტალისტი და რა სახით – რომანტიკოსი. მეცნიერი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ორივე ლიტერატურულ მიმდინარეობაში გრძნობები წამ-

ყვანია, რომ განსხვავების საჩვენებლად არ კმარა იმის თქმა, რომ სენტიმენტალისტი მეტ ცრემლებს ღვრის, რომ უფრო ნაზი გრძნობა ახასიათებს, ხოლო რომანტიკოსის გრძნობა უფრო მძლავრია, რომ მასთან პროტესტული განწყობილება მეტია, ვიდრე სენტიმენტალისტთან. ძლიერი, ან ცრემლიანი და ნაზი გრძნობა ორივე მიმართულებას ახასიათებს. მთავარია, რა სახით გვეძლევა იგი. ჯ. ჭუმბურიძის თქმით, „სენტიმენტალისტი გრძნობას ერთგვარად დანაწევრებული სახით გვაწვდის; იგი ყოველთვის ხაზს უსვამს, რომ მას ეს გრძნობა აქვს, ესა და ეს; იგი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მის კლასიფიკაციას ახდენს. ამიტომ სენტიმენტალისტი მწერალი უპირატესად აღწერით ხერხს მიმართავს. ის წინასწარადებული თვალსაზრისით ხაზს უსვამს ამა თუ იმ გრძნობას, ჩამოთვლის მათ და ცდილობს მკითხველში სათანადო ემოციის აღძვრას. სენტიმენტალისტური გრძნობა ჯერ კიდევ ინტელექტუალიზირებულია. მწერალი საკუთარ გრძნობათა აღწერას აწარმოებს... ასეთ შემთხვევაში გრძნობა დაშლილი სახით გვაქვს მოცემული... როდესაც გრძნობის დაშლა და ანალიზი იწყება, რასაკვირველია, იგი თავის უშუალოებას კარგავს. გრძნობა აქ უკვე რამდენადმე ხელოვნურ ხასიათს ატარებს... მაგრამ თვით სენტიმენტალისტი, რა თქმა უნდა, ვერ ხვდება, რომ მისი გრძნობა ინტელექტის გავლენის ქვეშაა მოქცეული. იგი გონებას პრინციპულად ემიჯნება და ფიქრობს, რომ ის გრძნობა, რომელსაც თავად გვაწვდის, არის ნამდვილი, სრული და ბუნებრივი სახით გამოვლინებული...“ [18, გვ. 24]. საილუსტრაციოდ წიგნის ავტორს მოჰყავს სტერნის მაგალითი. იგი წერს, რომ „როდესაც სტერნი თავისი სიყვარულის შესახებ მსჯელობს, ამ შემთხვევაში, იგი საკუთარი განცდების ერთგვარ აღწერას აწარმოებს. წერილებში სტერნი მიმართავს ელიზას, რომ აფასებს მას ამისა და ამისათვის, უყვარს იგი ამიტომ და ამიტომ, ასეთი და ასეთი გრძნობა აქვს მას მის მიმართ ამისა და ამის გამო. შეყვარებული სტერნი საკუთარი გრძნობების ერთგვარ აწონა-დაწონას აწარმოებს... იგი თითქოს ყველაფერს წონის ელიზას სასარგებლოდ და საწინააღმდეგოდ. აქ სტერნი გვევლინება ადამიანად, რომელიც აყალიბებს თავის სახეს შეყვარებულისა“. [18, გვ. 24-25]. ჯ. ჭუმბურიძე რომან-

ტიკული გრძნობების შესახებ წერს: „რომანტიკულ ლიტერატურაში კი გრძნობა სხვა სახით არის მოწოდებული. გრძნობა აქ, შეიძლება ითქვას, უმეტესად ანალიზს არ იცნობს. იგი თითქოს მეწყერივითაა მოვარდნილი და მიაქანებს ადამიანს. ამ შემთხვევაში გრძნობა განუსაზღვრელია... რომანტიკული გრძნობა უფრო ბუნებრივი სახითაა მოცემული. ამიტომ იგი უფრო ღრმაცაა. ეს არის სენტიმენტალისტური გრძნობის განვითარების შემდგომი საფეხური, როდესაც გრძნობა თავისუფლდება ინტელექტის გავლენისაგან და სრულ თავისუფლებას აძლევს საკუთარ თავს. ამიტომ, ამ შემთხვევაში, მოწოდებულია უფრო ძლიერი ვნებები, განცდები და მისწრაფებები. ეს ბოლოქარი გრძნობა ყველაფერს წაღევას თავის გზაზე და ადამიანმა არ იცის საით წაიყვანს, საით გააქანებს იგი მას. ეს ძლიერი გრძნობა, რომელიც ფლობს ადამიანს, წარმართავს ამ უკანასკნელის მოქმედებას. აქვე მასში ჩამარხულია ტრაგიკული ელემენტი. ამიტომ იგი უმეტესად საბედისწეროა, იგი თვით ბედის წერაა“ [18, გვ. 25]. ცოტათი ქვემოთ მეცნიერი დაასკვნის: „მამასადამე, რომანტიკოსი საკუთარი გრძნობის არამცთუ დაშლას და კლასიფიკაციას არ მიმართავს, არამედ თავდავიწყებით ეძლევა მას და გონების მიხედვით არ აფასებს თავისი გრძნობის ხასიათს. აწონდაწონა მისთვის, ამ შემთხვევაში, შეუძლებელიცაა“ [18, გვ. 26]. სენტიმენტალისტური და რომანტიკული გრძნობის გამოვლინების ნიმუშად ჯ. ჭუმბურიძეს მოჰყავს ჟ-ჟ. რუსოს მოგონება „აღსარებიდან“, რომლის მიხედვით, როცა 1749 წ. რუსომ საპატიმროში მოინახულა მეგობარი დიდრო, თავდავიწყებით გადაეხვია მას ისე, რომ არაფერი ახსოვდა. იგი გრძნობამ გაიტაცა. დიდრო თბილად, მაგრამ თავშეკავებით შეხვდა მას. იგი გრძნობას არ გაუტაცნია და თავდავიწყებას არ მისცემია. უპირველესად იგი თითქოს შეეცადა თავისი გრძნობა სხვებისთვის დაენახებინა, თითქოს სხვებს ეუბნებოდა: შეხედეთ, აი, როგორ ვუყვარვარ მეგობრებს, აი, როგორი გრძნობები გვაქვს ჩვენ ურთიერთის მიმართ [18, გვ. 26]. მეცნიერი შენიშნავს, რომ დიდროს მხრიდან გრძნობის გამოვლენა განსაზღვრულია ინტელექტის მოქმედებით [18, გვ. 26].

ნათქვამს დავუმატებდით, რომ საერთოდ სენტიმენტალიზმსა და რომანტიზმს შორის განსხვავების დადგენას ართულებს ის, რომ რომანტიზმმა ბევრი რამ აიღო სენტიმენტალიზმისაგან. სამართლიანად შენიშნავს ი. გლუხოვსკაია: „...რომანტიკოსებმა სათანადოდ შეაფასეს და აითვისეს სენტიმენტალიზმის ისეთი დებულებები, როგორიცაა ადამიანის არაწოდებრივი ღირებულების იდეა, გმირის შინაგანი სამყაროსადმი ინტერესი, გრძნობისა და ბუნების კულტი, ადამიანური ხასიათის აღქმა როგორც ადამიანის ინდივიდუალური თავისებურების გამოხატულება...“ [42, გვ. 86]. ამიტომ ბევრია მათ შორის მსგავსება და საერთო. მიუხედავად ამისა, დაუშვებელია მივიჩნიოთ რომანტიზმი მის უბრალო გაგრძელებად. რომანტიკოსები აშკარად უარყოფდნენ სენტიმენტალიზმისთვის ნიშნულ „კეთილშობილ ნატურას“, სინამდვილის იდეალიზაციას, საზოგადოებრივი წინააღმდეგობებიდან გაქცევას ილუზიისა და ოცნებების სამყაროში, „ცრემლიან მგრძნობელობას“ [42, გვ.86].

დავუბრუნდეთ არაბულ ლიტერატურას. არაბულმა სენტიმენტალიზმმა, მსგავსად რომანტიზმისა, ძალიან ბევრი აიღო ევროპულისგან, წინ წამოსწია რიგი პრობლემები, რომლებიც რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო გაამძაფრეს, არაბი განმანათლებლების მიერ დასმული ბევრი პრობლემის გადაჭრას დიდი ადგილი დაუთმეს, თავიანთი კორექტივები შეიტანეს, რაც უშუალოდ ორი საუკუნის მიჯნაზე შექმნილი სიტუაციებით იყო ნაკარნახები. მაგალითად, არაბი სენტიმენტალისტების შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქალთა საკითხს, რაც მათზე ადრე განმანათლებლებმა წამოჭრეს, შემდეგ რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო აქტიური გახადეს. არაბი სენტიმენტალისტების ყურადღების მიღმა არც სხვა სოციალური პრობლემები დარჩენილა, თუმცა რომანტიკოსებს ვერ შეედრებიან. ასევე გარკვეული ადგილი დაუთმეს დასავლეთის ქვეყნებთან აღმოსავლეთის, კერძოდ, არაბული ქვეყნების დამოკიდებულებას და სხვა.

ზემოთ ჩვენ ვისაუბრეთ ჯ. ჭუმბურიძის მიერ გამოვლენილი განსხვავებების შესახებ სენტიმენტალისტურ

მგრძნობელობასა და რომანტიკულს შორის. არაბი სენტიმენტალისტების მიერ გამოვლენილი გრძნობა აშკარად ვერ მიჰყვება მეცნიერის მიერ მოყვანილ კლასიფიკაციას, რომანტიკული გრძნობა – კი. არაბ სენტიმენტალისტებთან არ გვქვს, უფრო ზუსტად, არ ჩანს გრძნობის მსგავსი დანაწევრება, აღნუსხვა. სამაგიეროდ მათი გმირებისთვის დამახასიათებელია გამოკვეთილი სინაზე, ცრემლთა სიუხვე, გრძნობის ძალიან თბილი გამოვლენა, პასიური დამოკიდებულება პრობლემის გადაწყვეტისადმი და ა.შ. რაც შეეხება მოვალეობის ცნებას, იგი ისევე, როგორც დასავლურ სენტიმენტალიზმში, აქაც ხელუხლებლად არის შენარჩუნებული. მისი ხელყოფის, ან დარღვევის მცდელობის უფლება არავის არ აქვს. სიყვარული, გრძნობა და ყოველივე მასთან დაკავშირებული ამ მოვალეობისადმი დამორჩილებული. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში, დასავლურის მსგავსად, გრძნობის აღნუსხვაზე, ან კლასიფიკაციაზე ლაპარაკი ზედმეტია. აქ სიყვარული და მასთან დაკავშირებული გრძნობა მართლაც მეწყერითაა მოვარდნილი, ყოველივეს წამლევავია და მისი მოქცევა „მოვალეობაში“, ან კიდევ სხვა სახის ჩარჩოში შეუძლებელია. თუ რატომ არ დაექვემდებარა არაბული სენტიმენტალიზმი გრძნობის დასავლურის მსგავს კლასიფიკაციას, აღნუსხვას, მიზეზი უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ იგი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დამოუკიდებელ მიმდინარეობად ვერ ჩამოყალიბდა. მართალია, მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი სენტიმენტალისტი მწერალია, მაგრამ მასზე ასევე მნიშვნელოვანია რომანტიკული ლიტერატურის გავლენა, იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მის მიერ ნათარგმნ ევროპული სენტიმენტალური ლიტერატურის ნიმუშებს რაოდენობით არ ჩამორჩება რომანტიკოსთა ნაწარმოებები. ამასთანავე, ალ-მანფალუტი ერთ-ერთი პირველია, რომელიც ეგვიპტურ ლიტერატურაში იწყებს მცირე მოცულობის პროზაული ნაწარმოებების – მოთხრობისა და ნოველის დანერგვას. ამიტომ მისი ამ სახის ნაწარმოებებისთვის მხატვრულობის თვალსაზრისით დამახასიათებელია ხარვეზები. გარკვეულად ზღუდავს მის მხატვრულ ნიჭს რელიგიური განათლება (ალ-მანფალუტის

განათლება მიღებული ჰქონდა კაიროს ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში). რაც შეეხება ჯებრან ხალილ ჯებრანს, მისი ადრეული წლების შემოქმედებაში ჭარბობს სენტიმენტალისტური ხასიათის თხზულებები, მაგრამ მათ გვერდით ვხვდებით რომანტიკული სულით გამსჭვალულ მოთხრობებსა და ნოველებს.

მოკლედ მიმოვიხილოთ არაბული სენტიმენტალური და რომანტიკული ნაწარმოებები, პარალელები გავალოთ და გამოვავლინოთ მათ შორის არსებული აშკარა განმასხვავებელი ნიშნები. ეგვიპტელი მუჰამად ჰუსაინ ჰაიქალის „ზეინაბის“ [128] (გამოიცა 1914 წ.) მამოძრავებელი ძალა არის სიყვარული, ოღონდ ცრემლებით სავსე სიყვარული. ამ დიდი მოცულობის მოთხრობის ყოველ გვერდზე, ყოველ სიტუაციაში გრძნობების ჭარბად გამოვლენას აქვს ადგილი. მოჭარბებული მგრძნობელობითაა გაჟღენთილი მოქმედ პირთა საქციელი. მათი ოცნებებიც კი გრძნობაზეა აგებული. ავტორმა დაგვიხატა რამდენიმე შეყვარებული წყვილი, რომელთა გრძნობებს მარცხი ელის. მარცხით დამთავრდა ჰამიდისა და აზიზას სიყვარული, ასევე მარცხით დასრულდა ჰამიდის სიყვარული ზეინაბისადმი. ხოლო მთავარი წყვილის – ზეინაბისა და იბრაჰიმის სპეტაკ სიყვარულზე დამყარებულმა ურთიერთობამ, ტრაგიკული ფინალი პოვა. მწერალმა მათ სიყვარულს სენტიმენტალიზმისთვის დამახასიათებელი განვითარება და დასასრული მისცა. ისინი ერთმანეთს საბოლოოდ დააშორა, ზეინაბი სხვაზე გაათხოვა ქალის ნების საწინააღმდეგოდ, და მოგვცა ამ სახის ნაწარმოებისთვის ტიპიური დასასრული: შეყვარებული გოგონას (ზეინაბის) მძიმე ავადმყოფობა და სიკვდილი, მწერლის ისეთი გულისამაჩუყებელი ჟესტი, როგორიცაა გარდაცვლილის თხოვნით შეყვარებული მამაკაცის ნაჩუქარი ცხვირსახოცის საფლავში ჩატანება. შეყვარებულთა შეხვედრებს და მათ საუბრებს უხვად ახლავს ცრემლები. ცრემლებს ღვრიან შეყვარებული გოგონები. მათ არც მამაკაცები ჩამორჩებიან. ცრემლს ვერ იკავებს ავტორიც და ისიც უერთდება ამ ცრემლთაღვრას. ასევე მომეტებული მგრძნობელობითაა სავსე

ავტორისეული სიტყვები, რასაც ნაწარმოებში დიდი ადგილი უკავია. გრძნობებითა და ემოციებით არის დამუხტული დიალოგები, ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება როგორც მოქმედ პირთა, ისე ავტორის ოხვრა, შეძახილები, დაუმთავრებელი ფრაზები, ძახილისა და კითხვის ნიშნები და ა.შ. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტის უმეტეს ნაწარმოებებში და ჯებრან ხალილ ჯებრანის „მომტვრეულ ფრთებში“. ალ-მანფალუტი აშკარად სენტიმენტალურ სიტყვებს წარუძღვარებს მოთხრობების კრებულს სახელწოდებით „ცრემლები“: „უბედურნი ამ ქვეყნად მრავლად არიან. მე არ ძალმიძს მოვსპო მათი ტანჯვა და უბედურება. მე მხოლოდ შემძლია მათზე ვღვარო ცრემლები. ეგებ პოეზიას მასში ნუგეშსა და მდგომარეობის შემსუბუქებას“ [229, გვ.1]. ერთ-ერთი ნაწარმოების დასასრულს საკუთარ თავს ადარებს „მოდულუნე მტრედს, რომელიც ტირის“. ამავე კრებულში შემავალ მოთხრობაში „ობოლი“ თვითონ მწერალია აქტიური მოქმედი პერსონაჟი და ისიც სხვათა მსგავსად ცრემლებს ღვრის: „ვუთანაგრძნობდი ამ ტანჯულს და მეც ვღვრიდი ცრემლებს...“ [29, გვ.46]. დასახელებული მწერლების ნაწარმოებებში ყველაფერი სენტიმენტალისტური გვაქვს გარდა გრძნობის კლასიფიკაციისა და აღწერისა.

არაბული სენტიმანტალური ნაწარმოებების პერსონაჟებისთვის, დასავლური სენტიმანტალური ნაწარმოებების პერსონაჟების მსგავსად, ხელშეუხებელია მოვალეობის ცნება. ეს ბევრად განაპირობებს მათ პასიურობას ცხოვრებისეული სიძნელეების წინაშე. ისინი მხოლოდ მოვლენების პასიური მჭვრეტელები არიან, უპირობოდ მიხდებიან სხვათა სურვილებზე. ყველაზე დიდი, რისი გაკეთება შეუძლიათ, არის ღმერთისადმი ჩივილი საკუთარ უბედურებებზე. ჰაიქალის ზეინაბი და იბრაჰიმი, ალ-მანფალუტის ვაჟი და გოგონა (მოთხრობა „ობოლი“), ჯებრანის სელმა (მოთხრობა „მომტვრეული ფრთები“) უსიტყვოდ მიხედობიან თავიანთ ხვედრს, რაც მათი ცხოვრების ტრაგიკული ფინალის მიზეზი ხდება.

რადიკალურად განსხვავდებიან რომანტიკული ნაწარმოებების პერსონაჟები. მათი გრძნობები ექვემდებარება

ჯ. ჭუმბურიძისეულ დახასიათებას.* გარდა ამისა, მათი გმირებისთვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება რეალურად არსებული სინამდვილით, კონფლიქტი საზოგადოებასთან, მეამბოხე სული, სიმამაცე და მიზნისთვის თავგანწირვა, სულიერი სიძლიერე, გამორჩეულობა და ამბლღებულობა და ა.შ. თუ ჯებრანის მართა (ნოველა „მართა ალ-ბანია“), სელმა („მომტერეული ფრთები“) უსუსური აღმოჩნდნენ სოციალური უსამართლობის, მოძველებული ადათ-წესების წინაშე დაეცვით საკუთარი „მე“, საკუთარი უფლებები, საკუთარი თავისუფლება, საკუთარი გრძნობები და სიყვარული, მისი ვარდა (ნოველა „ვარდა ალ-ჰანი“), „პატარძლის სარეცლის“ მთავარი პერსონაჟი ქალი, ამაყი ია ამავე სახელწოდების ლექსიდან პროზად, ურწმუნო ხალილი (მოთხრობა „ურწმუნო ხალილი“) ტიპური რომანტიკული პერსონაჟებია. პირველი ორისთვის ვნება და სიყვარული ყველაზე მაღლა დგას, მათ გრძნობებს ვერაფერი ზღუდავს, მათი სწრაფვა თავისუფლებისა და სიყვარულის ობიექტისკენ დაუოკებელია. მათთან სენტიმენტალურ მოვალეობაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. ვარდა ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე ტოვებს კანონიერ ქმარს, რომელზეც საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ გაათხოვეს. ნაწარმოების დასასრულს მწერალი ამართლებს ქალის ქმედებას და ასეთ შეფასებას

*) როგორც ცნობილია, რომანტიზმი, როგორც ამას წერს ნ. კაკაბაძე, იყო კლასიციზმისა და განმანათლებლობის “რაციოს” საწინააღმდეგოდ აბსოლუტური გრძნობის ემანსიპაციის ცდა-...გონებისადმი, რაციოსადმი რწმენას იმთავითვე უპირისპირებდა გულის, გრძნობის უფლება...გრძნობა იქცა ახალ ლიტერატურულ მსოფლმხედველობაში ერთგვარ წინამძღვრად და, ამავე დროს, კორექტივის შემტანად...”[10, გვ.55]. რომანტიზმმა ადამიანის, საზოგადოების მაჰარმონიზებელ ძალად მიიჩნია გრძნობა, ინსტიქტი, ვიდრე ჭკუა და გონება – აღნიშნავს ა. ჟიუსენი [58, გვ.1-8]. არაბ რომანტიკოსებს ევროპულის მიერ გაკვალული გზის მიყოლა გაუადვილა იმ ფაქტმაც, რომ მგრძნობელობა მუდამ დამახასიათებელი იყო არაბული ლიტერატურისთვის.

აძლევს: „ის გათავისუფლდა ადამიანთა წაბილწული კანონების წინაშე მორჩილებისგან, რათა ეცხოვრა წმინდა სიყვარულის კანონების შესაბამისად...“ [101, გვ.45]. „პატარძლის სარეცლის“ პერსონაჟი ქალი, როცა გაიგებს მოტყუებით ათხოვებენ და არავინ არ უწევს ანგარიშს მის გრძნობებს, ცდილობს ქორწინების ღამეს გაიქცეს შეყვარებულთან ერთად, მაგრამ, როცა მიხვდება, ვაჟს არ ძალუძს სძლიოს მოვალეობის გრძნობას, ჰკლავს მას და თავსაც იკლავს. ორივე ნაწარმოები ჰიმნია რომანტიკული გრძნობისა და სიყვარულის უძლეველობისა.

ამავე დროს არაბ რომანტიკოსებს, მსგავსად დასავლელი რომანტიკოსებისა, არ აკმაყოფილებთ სენტიმენტალიზმისთვის დამახასიათებელი „ზომიერება“, „სოფლის იდილიის“ ჩვენება, სინამდვილესთან შეგუება და ა.შ. ამასთანავე უსიტყვოდ მიიღეს ადამიანის არაკლასობრივი ღირებულებები, გმირის შინაგანი სამყაროსადმი ინტერესი, გრძნობისა და ბუნების კულტი და ა.შ.

დასასრულს მგრძნობელობასთან დაკავშირებით ნათქვამს დავუმატებთ, რომ მთელი არაბული ლიტერატურისთვის ისევე, როგორც აღმოსავლური ლიტერატურისთვის, გამოკვეთილად დამახა სიათებელია ღრმა, ნაზი, ცრემლიანი მგრძნობელობა. გავიხსენოთ თუნდაც შუა საუკუნეების არაბული უზრიული პოეზია. ამიტომ ახალმა არაბულმა ლიტერატურამ და მასში არსებულმა სენტიმენტალურმა და რომანტიკულმა მიმდინარეობებმა, ფაქტობრივად, მზა სახით მიიღეს იგი, დასავლური შესაბამისი მიმდინარეობების გავლენით, შეიძლება ითქვას, უმნიშვნელო კორექტივები შეიტანეს მხოლოდ.

§3. არაბი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები

რა თეორიულ საფუძვლებს ეყრდნობა არაბული რომანტიზმი? რაში გამოიხატება არაბ რომანტიკოსთა თეორიული ნააზრევო და როგორ ჰპოვა მან ხორცშესხმა პრაქტიკაში? უფრო ზუსტად, როგორია მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები?

არაბი რომანტიკოსები თავიანთ მხატვრულ ნაწარმოებებსა თუ პუბლიცისტური სახის ნაშრომებში შეეხნენ ხელოვნებასთან და ლიტერატურასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან საკითხებს, თუმცა ყველა თანაბრად არ გაუშუქებიათ. შედარებით სრულად გამოთქვეს თავიანთი მოსაზრებები ხელოვნების არსსა და ფუნქციაზე, მის დამოკიდებულებაზე სინამდვილესთან და პიროვნების (შემოქმედის) შინაგან სამყაროსთან, მის კავშირზე საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთდამოკიდებულებაზე, ხელოვნების (ლიტერატურის) და ხელოვანის (პოეტის) ადგილსა და ზვედრზე და ა. შ. შეიძლება ითქვას, რომ მათი შეხედულებები ამ საკითხებზე არ გამოირჩევა ორიგინალურობით და სიახლით, გაზიარებულია საზოგადოდ მიღებული მოსაზრებები, ამასთანავე ძალიან ახლოს დგას სხვა მიმდინარეობების წარმომადგენლების შეხედულებებთან.

მიღებულია აზრი, რომ ამა თუ იმ ლიტერატურული მიმდინარეობის თეორიული საფუძვლები ორგანიზებული, პროგრამული, დეკლარაციების თუ დებულებების სახით დგება მოგვიანებით შესაბამისი მიმდინარეობების მწერლებისა და პოეტების ნააზრევის შეჯამების საფუძველზე. ამგვარადვე გვაქვს საქმე არაბულ რომანტიზმში. არაბი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები შეჯამდა მას შემდეგ, რაც შეიქმნა ლიტერატურული საზოგადოებები და ორგანიზაციები, როგორებიცაა: არაბ ემიგრანტთა საზოგადოება „არ-რაბიტა ალ-კალამია“ ნიუ-

იორკში (1920 წ.), „დივანი“ ეგვიპტეში (1921 წ.) და „აპოლო“ ასევე ეგვიპტეში (1932 წ.). თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ ლიტერატურული დეკლარაციების თუ პროგრამების შედგენაში რომანტიკოსების გარდა მონაწილეობდნენ რეალიზმის წარმომადგენლებიც, რაც განაპირობებდა ორივე ამ მიმდინარეობის ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებების ურთიერთგავლენას. მაგალითად, „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ წესდებაში, რომელიც შეადგინა არაბულ ლიტერატურაში კრიტიკული რეალიზმის დამამკვიდრებელმა ლიბანელმა ქრისტიანმა მიხეილ ნუაიმემ, კარგად გამოჩნდა საზოგადოების წევრთა, როგორც რომანტიკოსების (ჯებრანი, აბუ მადი), ისე რეალისტების (ნუაიმე, ნადრა ჰადადი და სხვ.) განწყობა და დამოკიდებულება ლიტერატურისადმი.

დასახელებული სამი ლიტერატურული ორგანიზაციის უდიდეს ღვაწლს ხაზს უსვამს პროფ. ა. სილაგამე: „ის, რაც ათვისებულ და გადამუშავებულ იქნა არაბ ლიტერატორთა მიერ, პრაქტიკულ რეალიზმს განსაკუთრებული ინტენსივობით იწყებს 20-იანი წლების დასაწყისიდან. 1921წ. ეგვიპტეში გამოდის აბბას მაჰმუდ ალ-აკკადის და იბრაჰიმ ალ-მაზინის ცნობილი წიგნი „ად-დივანი“... ლიტერატურულ-კრიტიკულმა სკოლამ, რომელსაც იგივე სახელწოდება ჰქონდა და, რომელშიც ახალი არაბული პოეზიის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო თვალსაჩინო წარმომადგენელი აბდ არ-რაჰმან შუქ-რიც შედიოდა, ძალზე დიდი როლი შეასრულა არაბული ლიტერატურის იდეური გარდაქმნისა და საერთო მოდერნიზაციის გზაზე. დაახლოებით ამავე პერიოდს განეკუთვნება ჩამოყალიბება ე.წ. ემიგრაციის (ან სირიულ-ამერიკული) სკოლისა, რომლის თეორეტიკოსთა შორის პირველობა ეკუთვნის მიხაილ ნუაიმეს... 1923 წ. მან გამოსცა თეორიული და კრიტიკული ნაშრომების კრებული الغرابة („ცახვი“), რომელიც ახალი არაბული კრიტიკის განვითარების გზაზე ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ნიშანსვეტია... მესამე მნიშვნელოვანი სკოლა, რომელიც ასევე ერთდროულად ლიტერატურული (მირითადად, პოეტური) და თეორიულ-კრიტიკული იყო..., შეიქმნა ეგვიპტეში დოქტორ აჰმად ზაჟი აბუ შადის ინი-

ციატივით. ეს არის „აპოლო“ თავისი ჟურნალით (ამავე სახელწოდებით)... „აპოლოს“ განმახლებელმა მოწოდებებმა და ლიტერატურულმა იდეებმა აგრეთვე დიდი როლი შეასრულეს არაბული ლიტერატურის, კერძოდ პოეზიის, ფორმალური და შინაარსობრივი გარდაქმნის საქმეში და კლასიკური... პოეტიკის უარყოფაში“ [14, გვ.011-012].

ნაქვამს დავუმატებდით, რომ მათმა მიდგომამ ლიტერატურისადმი ფართო რეზონანსი გამოიწვია მთელ არაბულ სამყაროში. „დივანმა“ დაიწყო აჰმად შავკის და მისი მიმდევრების ცხარე კრიტიკა, რაშიც სხვა განმახლებლებიც ჩაერთვნენ. მათ მოუწოდეს პოეტებს, უარი ეთქვათ კლასიკური არაბული პოეზიის ფორმებზე და მოძველებულ, დღეისთვის არააქტუალურ თემებზე. ისინი დასავლური კულტურის ღრმად ათვისების მომხრენი იყვნენ, რადგან თვლიდნენ, რომ დასავლური პოეზია უკეთ და უფრო ღრმად წვდებოდა ადამიანის შინაგან სამყაროს, ბუნებასთან და გარესამყაროსთან მის კავშირს, უფრო ეხმარებოდა პოეტს მშვენიერების აღქმაში. ტრადიციის მიმდევრები კრიტიკას კრიტიკითვე პასუხობდნენ, განმახლებლებს ადანაშაულებდნენ დასავლეთისადმი ბრმად მიბადებაში და თვლიდნენ, რომ „მათ არაბული პოეზიისთვის მოათრიეს ტანსაცმელი დასავლეთიდან, ის კი აღმოჩნდა სუდარა“ [131, გვ.84].*

*) XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე ტრადიციული პოეზიის მიმდევარი პოეტები აჰმად შავკი, ჰაფიზ იბრაჰიმი და სხვანი გრძნობდნენ ძველი პოეზიის მიბადვა კარგს არ მოუტანდა ახალ არაბულ ლიტერატურას. ამიტომ ცდილობდნენ რაღაც სიახლეები შეეტანათ თავიანთ ლექსებში. შედარებით წარმატებებს აღწევდნენ ლექსის შინაარსის მხრივ. მაგალითად, ჰ. იბრაჰიმი თავის თანამედროვეებს მოუწოდებდა განახლებისკენ (იხ. ლექსი „პოეზია“ [96, გვ.169]).

რაც შეეხება პროზას, ანვარ ალ-ჯუნდი თავის წიგნში „კონსერვატიულობა და განმახლებლობა ახალ არაბულ ლიტერატურაში“ დაწვრილებით მიმოიხილავს ტრადიციონალისტებისა და განმახლებლების მოღვაწეობას

დავუბრუნდეთ არაბ რომანტიკოსთა
ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შეხედულებებს.

არაბმა რომანტიკოსებმა ხელოვნების საგნად მიიჩნიეს ადამიანის ესთეტიკური დამოკიდებულება სინამდვილესთან. მის ფუნქციას ხედავდნენ რეალური სამყაროს ასახვაში, მაგრამ დაუშვებლად მიაჩნდათ ხელოვნების შემოფარგვლა მხოლოდ სინამდვილის პირდაპირი ასახვით. სამართლიანად შენიშნავდა „აპოლოს“ წევრი პოეტი ხალილ მუტრანი: „მინდა, ჩვენი პოეზია იყოს სარკე ჩვენი დროისა...“ [176, გვ. 109; 105, გვ. 34]. ხელოვნების ძეგლმა, მართალია, საზრდო უნდა აიღოს სინამდვილიდან, მაგრამ ამავედროულად უნდა გადმოსცეს შემოქმედის შინაგანი სამყარო, მისი გრძნობები, რადგანაც „ყოველი სურათი სარკეა. იგი არეკლავს საკუთარ თავს. ყოველი კასიდა ცხოვრების ისტორიაა“ [175, გვ. 23] – უთქვამს თურმე ჯებრანს მეგობარ მარი ჰასქელისთვის. მათი მტკიცებით, სინამდვილიდან აღებული იდეა აღიქმება სუბიექტი შემოქმედის მიერ და შუქდება მისი გრძნობებით. აქედან გამომდინარე, მათ მიერ აღიარებულია ხელოვნების ძეგლისთვის თემის (იდეის, აზრის) და გრძნობის პირველადობა. თუნისელი პოეტი აბუ-ლ-კასიმ აშ-შაბი ერთ-ერთ ესეში წერს: „პოეზია... ასახვაა, გამოვლენაა იმ ცხოვრებისა, რომელიც ჩვენ ირგვლივ არსებობს..., ან იგი ასახვაა შთაბეჭდილებებისა ცხოვრებაზე, რომელსაც შენ გრძნობ გულის სიღრმეში, აზრთა ცვალებადობაში, სულის მღელვარებაში, გაბედულ აზრთა თრთოლვაში... ლექსი პოეტის სულის ნაწილია, მისი გრძნობების არომატია, თვით ცხოვრების გულის საზრდო“ [134, გვ. 298-299]. მან პოეტის გრძნობითი სამყაროს გამოხატვას გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიანიჭა. ლექსში „ხელოვანის ფიქრები“ პოეტებს მოუწოდა იცხოვრონ გრძნობებით და გრძნობებისთვის, რადგან ადამიანის სამყარო აშენებულია გრძნობებზე და არა აზროვ-

ორი საუკუნის მიჯნაზე, მათ როლს არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში [იხ.179].

ნებაზე. ამის გამო, მისი აზრით, არ გადაიქცა იგი გაქვავებულ სილამაზედ, არ გახდა მსგავსი მიტოვებული და დანგრეული შენობისა, უსიხარულო, სევდიანი, უდაბური და მკაცრი ვით სიკვდილი. ხალილ მუტრანმა, როცა გამოსცა პირველი ტომი თავისი დივანისა სათაურით „ხალილის დივანი“ (1908 წ.), მას წარუმიძღვარა წინასიტყვაობა, რომელსაც ზოგიერთი უცხოელი მკვლევარი, მაგალითად ვ. საფრონოვი, მიიჩნევს პირველ რომანტიკულ მანიფესტად არა მარტო ეგვიპტის, არამედ მთელი არაბული ლიტერატურისთვის [105, გვ.33]. აქ მან წამოაყენა ახალი დებულება, რომლითაც დაუპირისპირდა ტრადიციული პოეზიის მიმდევართა პოზიციებს. მასში ახლებურად არის გაგებული პოეზიის ამოცანები და გარკვევით არის ხაზგასმული პოეზიის სუბიექტური ხასიათი: „...ამ მიმართულების პოეზია არის მომავლის პოეზია, რადგან ის არის პოეზია ცხოვრებისა, ჭეშმარიტებისა და წარმოსახვისა ერთდროულად... ჩემი პოეზია არის ჩემ მიერ დადგრილი ცრემლები, ჩემგან ამოხეთქილი ოხვრა და ნაწილი ჩემ მიერ გავლილი ცხოვრებისა, რომელიც შემდეგ აღვადგინე, წესრიგში მოვიყვანე და მოვაქციე ფურცელსა და მელანს შორის...“ [223,ტ.1, გვ.10]. „დივანის“ ერთ-ერთ წევრს აბდ არ-რაჰმან შუქრის პოეზია (ლექსი) მიაჩნდა ცხოვრების სარკედ, პოეტის გრძნობების თარჯიმნად [234, გვ. 240]. იგი პოეტური აქტის პროცესში ადამიანის გრძნობით მხარეს მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ვიდრე აზრს [184, გვ.207]. „აპოლოს“ დამფუძნებლის აბუ შადის მიხედვით, პოეზიის დანიშნულება არის ცხოვრების შესწავლა, მისი ანალიზი, მისი კვლევა, სიკეთის გამოვლენა და გავრცელება, ბრძოლა ბოროტებასთან. გარდა ამისა, მისთვის პოეზია არის მშვიდობის მოციქული და პროგრესის დამცველი. ჭეშმარიტი პოეზია მიაჩნდა მას ავტორის გრძნობებისა და მისი ბუნების გამოხატულებად. სუდანელი ჰამზა ალ-მალიქ ტუნზული გამოვიდა კლასიკური პოეზიის მიმდევარი პოეტების წინააღმდეგ, მოითხოვა ცხოვრებისეული მოვლენების გააზრება, რეალურ სამყაროში ღრმა წვდომა და მისი მხატვრული ხორცშესხმა საკუთარი შინაგანი განცდებისა და გატაცებების მეშვეობით [47, გვ.39]. ალ-მაზინის პოეზიის საბოლოო მიზნად მიაჩნდა ადამიანთა

ინტერესების დაცვა, მათთვის სამსახური, გამოვლენა და ჩვენება იმ ყოფის ჭეშმარიტი ღირებულებებისა, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ, რისი დანახვა არ შეუძლიათ პოეტის დახმარების გარეშე [191, გვ.11]. ხოლო ალ-აკკადი პოეზიის უპირველეს ფუნქციად თვლიდა მოეხდინა ზემოქმედება ადამიანთა სულიერ სამყაროზე, დახმარებოდა მათ მშვენიერების აღქმაში [191, გვ.9]. აშ-შაბიმ დასახელებულ სტატიასა და მეორე სტატიაში „გრძნობის გამოღვიძება და მისი გავლენა ადამიანზე და საზოგადოებაზე“ ჩამოაყალიბა თავისი შეხედულებები პოეზიის, მისი როლის, მისი მასაზრდოებელი წყაროების, მისი ფუნქციების და, რა თქმა უნდა, პოეტის გრძნობადი სამყაროს შესახებ. მან აქ გრძნობებს გადამწყვეტი მნიშვნელობა მისცა არა მარტო ხელოვანის მოღვაწეობაში, არამედ მთელი საზოგადოების და ქვეყნის არსებობაში. რადგან სტატია მრავალმხრივ საყურადღებოა, მისგან მოვიყვანთ ნაწყვეტს კომენტარის გარეშე. ავტორი წერს: „...თუ პოეტის და, საერთოდ, ყოველი მხატვრის გულში არ სძინავს გრძნობებს, მაშინ ის საკუთარი სურვილისგან დამოუკიდებლად იძენს თვითმყოფადობას, რომელიც საშუალებას აძლევს მას იგრძნოს თავის თავში ცოცხალი, ქმედითი ძალა, რომელსაც არ შეუძლია დაექვემდებაროს სხვა ძალას და არ შეუძლია არ გაიკვლიოს საკუთარი გზა დიდებისა და ცხოვრებისკენ: ის იძენს ღირსებას, რომელიც არ გაითქვიფება სხვა რამეში და არ დამდაბლდება მიმზამველობის დონემდე. ამიტომ პოეტის სული ხდება ცოცხალი, კაშკაშა ჩირაღდანი, ანთებული ცხოვრების (სიცოცხლის) გულში, ხდება ფრინველი, მომღერალი ზეცაში ადამიანთა აზრებსა და გრძნობებზე... ავიღოთ არაბი ერი. გუშინ, როცა მისი სული არ თვლემდა, გრძნობები კი იყო მგზნებარე და მჩქეფარე, ის წინ მიუძღოდა მსოფლიოს ხალხებს, იყო მოციქული ცივილიზაციისა და სამყაროსი. შემდეგ, როცა დაჩლუნგდა მისი გრძნობები და შეწყდა შეცნობა საკუთარი „მე“-სი, შეწყვიტა შეგრძნება ცხოვრებისა (სიცოცხლისა) და აღმოჩნდა კაცობრიობის ქარავნის კუდში, მძინარე, რომელიც წარსულის მოგონებებით ცხოვრობს“ [135, გვ.301-303]. აქვე განმარტავს აშ-შაბი თუ რატომ განიცდის

ადმავლობას ხელოვნება რევოლუციების, ან დიდი საკაცობრიო მოვლენების დროს: „...ლიტერატურა და ხელოვნება ძალიან ხშირად აყვავდება რევოლუციისა და გადატრიალებების დროს, ცხედრებისა და სისხლის ნიაღვრებს შორის. უფრო მეტიც, ხდება ხოლმე, რომ ლიტერატურა და ხელოვნება ამ დროს ხდება უფრო მშვენიერი და არომატული, უფრო ღრმად გამოაშკარავებს სიცოცხლის (ცხოვრების) აზრს, ვიდრე მშვიდობიანობის დროს.

მე ეს არ მეჩვენება უცნაურად. ეს არის ამბოხებული ერის სულის მდგომარეობის ლოგიკური შედეგი, რადგანაც რევოლუციები ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა გულები უფრო სრულად გრძნობენ სიცოცხლეს (ცხოვრებას), დაუკმაყოფილებლობას აწყობით, გატაცებას უცნობით“ [135, გვ.303].

სტატიის დასასრულს აშ-შაბი აკეთებს დასკვნას, რომ „ხელოვნების წყაროა სულიერი წყურვილი, რომელიც ალაგზნებს სულს იმ მეამბოხე გრძნობებში, რომლებიც აფორიაქებენ ხალხის გულებს. სხვა სიტყვებით, ხელოვნების წყარო არის ღრმა სულიერ გამოფხიზლებაში, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ სულიერი გამოღვიძება. ასეთია ნამდვილი ხელოვნება. მისთვის უკმარია მხოლოდ გარსაცმი გულის გარეშე. ...გრძნობათა გამოღვიძება არის სული ენერგიული, ნაყოფიერი ცხოვრებისა (სიცოცხლისა), რომელიც ხვეწს ტალანტებს და აღანთებს ნიჭის ცეცხლს“ [135, გვ.304].

ფორმისა და შინაარსის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხში არაბი რომანტიკოსები ემხრობოდნენ ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, მიაჩნდათ, რომ ნამდვილ ხელოვნებასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა ნაწარმოებში გარეგანი გამომსახველობა შერწყმულია ღრმა შინაარსთან. ამ შემთხვევაში, ჯებრანისა და მუტრანის აზრით, უპირატესობა უნდა მიეცეს შინაარსს. ჯებრანი არ თვლიდა ხელოვნებად კასიდაში სიტყვათა თამაშს და მუსიკალობას, არც სურათის ფერადოვნებას და შტრიხებს. მისთვის ეს გარეგანი ფორმა იყო მხოლოდ. ხელოვნებისთვის გადამწყვეტად მიაჩნდა ის აზრი, იდეა, რასაც გადმოსცემს კასიდის სიტყვები, ის სინამდვილე, რაც იმალება სურათის ფერებსა და შტრიხებს მიღმა.

მუტრანმა პირდაპირ განაცხადა: „კასიდისთვის აუცილებელია ორი რამ: პირველი – კასიდის ერთიანობა (აქ იგი გულისხმობდა კასიდის ერთ თემაზე დაწერას – მ.ქ.), მეორე – პირველობა მნიშვნელობისა, ანუ თემისა გამოთმასთან და ფორმასთან შედარებით“ [176, გვ. 254]. დაახლოებით ამავე აზრისა იყო ლიბანელი ემიგრანტი ილია აბუ მადი. შინაარსის პირველადობას ფორმასთან შედარებით მხარი დაუჭირა ასევე სუდანელმა ჰამზა ალ-მალიქ ტუნბულიმ [47, გვ.39]. ეგვიპტელმა მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტიმ მხარი დაუჭირა ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, მაგრამ დასახელებული პოეტებისგან განსხვავებით, ორივეს აბსოლუტურად თანაბარი მნიშვნელობა მიანიჭა (იხ. სტატია „ფორმა და შინაარსი“ [230, ტ.3, გვ.120]).

არაბმა რომანტიკოსებმა საერთოდ ბრძოლა გამოუცხადეს კლასიკური არაბული ლექსის ფორმასა და შინაარსს და დასავლურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით ცდილობდნენ არაბული ლიტერატურის განახლებას. ეს მათ უპირველეს მიზნად მიაჩნდათ და მასში ხედავდნენ ძველი არაბული ლიტერატურის განახლების ერთადერთ გზას. თუმცა ხაზგასმით იმასაც აღნიშნავდნენ, რარიგ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველ არაბულ ლიტერატურას და რარიგ აუცილებელი იყო მისი ცოდნა. „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ წესდებაში ვკითხულობთ: „ჩვენი შეხედულებით, ეს ახალი სული, რომელიც ჩვენს ლიტერატურას ადათ-წესებისა და უძრაობის წრიდან შემოქმედების, სტილის და შინაარსის თავისუფლებისკენ უბიძგებს, დღევანდელი დღის იმედი და ხვალის საფუძველია. ხოლო სული, რომელიც ცდილობს მთელი თავისი ძალით მოაქციოს ლიტერატურა და არაბული ენა ძველი ტრადიციების ტყვეობაში ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით, ჩვენი გაგებით არის ჭია, რომელიც ხრავს ჩვენს ლიტერატურასა და ენას. თუ წინააღმდეგობას არ

⁷⁾ კლასიკური არაბული პოეზია, განსაკუთრებით ისლამამდელი და ომაელთა ხანისა, მთავარ ყურადღებას აქცევდა ლექსის გარეგან მხარეს, ფორმას – რითმას, საზომებს, სიტყვებს, პოეტურ სახეებს.

გავუწევთ, მაშინ იგი გაქრება და არ იქნება მისთვის არც აღდგომა და არც განახლება. ახალი ლიტერატურული სულის გააქტივებაზე ზრუნვა სრულებითაც არ ნიშნავს ძველთან ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტას, მათ შორის გამოჩენილ პოეტებთან და მოაზროვნეებთან, რომელთა ძეგლები მუდამ დარჩება შთაგონების წყაროდ მრავალთათვის მომავალში. მაგრამ მათდამი მხოლოდ მიბაძვა არაბული ლიტერატურისთვის მომაკვდინებლად მიგვაჩნია. ამიტომ ჩვენი ლიტერატურის არსებობაზე ზრუნვა გვაიძულებს უარყოფით ისინი და გეზი ავიღოთ ჩვენი დღევანდელი დღის საჭიროებისა და ხვალის მოთხოვნილებებისკენ, რადგანაც ჩვენი დღევანდელი დღის საჭიროება არ არის ჩვენი გუშინდელი დღის საჭიროების მსგავსი“ [190, გვ.88-89; 61, გვ.16].

მსგავსი მოსაზრება გამოთქვა სუდანელმა რომანტიკოსმა მუჰამმად აჰმად მაჰჯუბმა გამოკვლევაში „საითკენ უნდა იყოს მიმართული სუდანში იდეური მოძრაობა?“ იგი კარგად იცნობდა არაბულ ლიტერატურას, ინგლისელი პოეტების, მწერლებისა და კრიტიკოსების შრომებს და გამოთქვამდა პროგრესულ შეხედულებებს არაბული ლიტერატურის წარსულის, აწმყოს და მომავლის შესახებ, სწორ პოზიციას აფიქსირებდა როგორც არაბული კლასიკური ლიტერატურის, ისე დასავლურ კულტურასთან დამოკიდებულების საკითხში. მან დასახელებულ გამოკვლევაში ახალი ეროვნული ლიტერატურის საფუძვლებისა და პრინციპების საკუთარი ხედვა ჩამოაყალიბა. სამართლიანად განაცხადა, რომ განმაახლებლები სრულებით არ უარყოფენ წარსულსა და მის გავლენას თანამედროვეებაზე, არ მოითხოვენ იმ კავშირების გაწყვეტას, რომლითაც დაკავშირებულია ერთმანეთთან წარსული და აწმყო. მან თანამედროვეებს მოუწოდა შეექმნათ ეროვნული სუდანური ლიტერატურა, რომელიც დაფუძნებული იქნებოდა საერთო არაბულზე. იგი ემხრობოდა იმ ლიტერატურის შექმნას, რომელიც თავის თავში გააერთიანებდა არაბულ ისლამურ მემკვიდრეობას, დასავლეთის ლიტერატურიდან გადმოიღებდა ყოველივე მისაღებს. ამასთანავე ეს ახალი ლიტერატურა უნდა ყოფილიყო ხალხთან ახლოს, პატივი ეცა მისი წეს-ჩვეულებებისა და ტრადი-

ციებისთვის, შეესწავლა ფოლკლორი, გამოეხატა ხალხის ტკივილი და მისწრაფება [22, გვ.116].

არაბი რომანტიკოსები, აგრეთვე ნუაიმე და სხვები, დასავლეთის ლიტერატურის გაცნობამ მიიყვანა დასკვნამდე, რომ საჭირო იყო საფუძვლიანად გადაესინჯათ კლასიკური ლიტერატურის მიერ დადგენილი ლიტერატურული კანონები. ნუაიმე ამბობს: „დასავლეთის შემწეობით მივხვდით, რომ ლექსის შედგენა შეიძლება ღაზალის, ნასიბის, მადჰის, ჰიჯას, ვასფის, რისაას, ფახრის გარეშეც“ [238, გვ.84].

მუტრანი 1900 წელს ერთ-ერთ ჟურნალში წერდა: „სრულებითაც არ არის აუცილებელი ლექსის თხზვის ჩვენი ხერხი იყოს ისეთივე, როგორიც ჰქონდათ ადრე არაბებს. ის დრო, რომელშიც არაბები ცხოვრობდნენ, განსხვავდება ჩვენი დროისგან. მათი ხასიათი, მათი მოთხოვნილებები, მათი ცოდნა არ არის ისეთივე, როგორიც ჩვენი. ამიტომ ჩვენმა პოეზიამ უნდა ასახოს ჩვენი აზროვნებისა და გრძნობის სახე და არა იმათი, თუგინდ გამოყენებული იქნეს მათი ფორმები და მათი ენა“ [105, გვ.34]. ლიბანელი აბუ შაბაქა ღიად გამოდიოდა ყოველგვარი მოძველებულის წინააღმდეგ, ყოველგვარი შეზღუდვების წინააღმდეგ, უარყოფდა ყოველგვარ თეორიებსა და მოდელებს. ლიტერატურულ სკოლებს იგი უწოდებდა ციხეებს, ხოლო თეორიებს – ბორკილებს, ნამდვილი შემოქმედისთვის გამორიცხავდა მიმზამველობას და მონურ გამოვლინებას. მას ერთადერთ მისაბამ ობიექტად ბუნება მიაჩნდა [198, გვ.186].

არაბმა რომანტიკოსებმა დიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს ლექსის მუსიკალურობას. ალ-მანფალუტისთვის პოეზია „უპირველესად არის მუსიკალური მელოდია. ამის შემდეგ მოდის აღწერის სილამაზე და გამოსახვის ავკარგიანობა, სინამდვილის წარმოდგენა, არსებობის საიდუმლოებათა წვდომა, ანალიზი საკუთარი სულისა“ [230, ტ.3, გვ.123]. მას მუსიკალურობა მიაჩნდა ძირითად განმასხვავებელ ნიშნად პოეზიისა ფილოსოფიისაგან. მუტრანმა ყურადღება გაამახვილა რითმისა და რიტმის მნიშვნელობაზე ლექსისთვის.

სიახლეს წარმოადგენდა არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულება თემის, რითმის და სალექსო სტრიქონის – ბეითის

მიმართ. მათ მოითხოვეს ლექსის დაწერა, მიუხედავად მისი სიდიდისა, ერთ თემაზე. პარალელურად უარყვეს ლექსის ერთი რითმით დაწერის აუცილებლობა. ასევე აუცილებლად მიაჩნდათ ბეითებს შორის აზრობრივად მჭიდრო კავშირი. როგორც ცნობილია, კლასიკური არაბული კასიდა იყო მრავალთემიანი, იწერებოდა ერთი რითმითა და საზომით, თითოეული ბეითი თითქმის დასრულებულ აზრს გადმოსცემდა, არ იყო ერთმანეთთან აზრობრივად დაკავშირებული. მუტრანმა პირველმა იწყო ლექსების წერა ერთ თემაზე, პირველმა მიაქცია ყურადღება ლექსის აზრობრივ მთლიანობას და ხორცი შეასხა მას თავის შემოქმედებაში. მან დასახელებული დივანის წინასიტყვაობაში გარკვევით თქვა: „...ამის მთქმელი (მუტრანი – მ.ქ.) ყურადღებას აქცევს ბეითების სილამაზეს, აღებულს როგორც ცალკე, ისე სხვა ბეითების გარემოცვაში, აგრეთვე იმასაც, თუ როგორ ეგუება იგი მთელი ლექსის სტრუქტურას. იგი ყურადღებას აქცევს კასიდაში ბეითების ორგანიზაციას, ერთმანეთში მისი მოტივების შერწყმასა და მათი თანხმობის ჰარმონიულობას, წარმოსახვის ორიგინალობას, შინაარსის არაჩვეულებრივობას, სინამდვილესთან (ჭეშმარიტებასთან) დამოკიდებულებას, თავისუფალი გრძნობის არეკვლას და აღწერის სიზუსტეს“ [223, ტ.1, გვ.9]. ვფიქრობთ, ბევრის მთქმელი სიტყვებია. „დივანის“ წევრი ეგვიპტელი აბას მაჰმუდ ალ-აკკადი კი მოგვიანებით იტყვის: „კასიდა არ წარმოადგენს ბეითების ისეთ ნაკრებს, რომელშიც ერთი ბეითი დამოუკიდებელია წინა ბეითისგან. იგი (კასიდა – მ.ქ.) ორგანული ერთიანობაა ბეითებისა. მასში ყოველი ბეითი დაკავშირებული უნდა იყოს წინმდგომ ბეითთან და იმათთანაც, რომლებიც მას მოსდევს... კასიდის აგების მსგავსი ხერხი პასუხობს განათლებული და რთული ადამიანური სულის მოთხოვნებს, რომელიც (სული – მ.ქ.) უყურებს სამყაროს და ამჩნევს ისეთ საგნებს, რომელთა შემჩნევა არ ძალუძს გაუაზრებელ მხერას“ [105, გვ.34-35]. სავსებით მსგავსი დამოკიდებულება ჰქონდა თემის, რითმის, სალექსო სტრიქონის მიმართ და, საერთოდ, ფორმისა და შინაარსის

ურთიერთმიმართების შესახებ „დივანის“ მესამე წევრს იბრაჰიმ ალ-მაზინის [227, გვ.38-39].

მუტრანს ეკუთვნის პირველობა კასიდის ერთიანი რითმის უარყოფაში. იგი მივიდა დასკვნამდე, რომ ერთი რითმით დიდი მოცულობის ლექსის წერა ხელს უშლის ახალი პოეზიის განვითარებას, ხელს უშლის ერთიანი აზრის გამოხატვას და ლექსს აძლევს უფრო ხელოვნურ სახეს. მან თავის დიდი მოცულობის კასიდას „ნერონი“ წარუმიძღვრა წინასიტყვაობა, სადაც აღნიშნავს: „ცნობილია, რომ დღევანდლამდე არაბული პოეზია არ იცნობდა ერთ თემაზე დაწერილ ასეთ დიდ ლექსებს. ეს გამომდინარეობდა ერთიანი რითმის დაცვის აუცილებლობიდან, რაც იყო და რჩება ამჟამადაც ხელისშემშლელად მსგავსი ცდების გზაზე. ვიღებდი რა გადამწყვეტ ძალისხმევას, მიზნად ვისახავდი გამომევიდნა პოეტის შესაძლებლობების ზღვარი ერთ თემაზე და ერთი რითმით გრძელი კასიდის შედგენისას, რათა ჩემს გამოცდილებაში უშორესი ზღვრისთვის მიმეღწია. ვიმედოვნებდი ამით მეჩვენებინა თანამოდმეებისთვის მიჰყოლოდნენ სხვადასხვა ხერხებს, რათა გასწორებოდნენ დასავლეთის ხალხებს იმაში, რასაც მათ მიაღწიეს პოეზიისა და მჭერმეტყველების სფეროში. მე მსურდა მევლო ჩემი ახალი გზით, დამემტკიცებინა რამდენად შესაძლებელია ეს. მივმართე თანამედროვე ხერხებს იმიტომ კი არა, რომ არ შემიძლია ერთი რითმის დაცვით შევქმნა კასიდები, არამედ იმიტომ, რომ მსურს მივყვე ლექსების თხზვის სხვა სახეს, რომელიც უხსნის პოეტებს ყველაზე ვრცელ ჰორიზონტს, ხელს უწყობს უმაღლესი მიზნების მიღწევას, უბრუნებს ენას სიცოცხლეს და ძალას და ხდება უმთავრესი ფაქტორი ერის პროგრესში“ [105, გვ.35-36]. მართალია მუტრანი გამოვიდა მონორიმის წინააღმდეგ, მაგრამ პრაქტიკულად ყოველთვის ვერ ახორციელებდა თავის ჩანაფიქრს. იმიტომ არის, რომ მის შემოქმედებაში გვხვდება როგორც სხვადასხვა რითმის გამოყენება ერთ ლექსში, ისე ერთ რითმზე დაწერილებიც. რაც შეეხება ლექსის ერთთემიანობას და ბეითების აზრობრივ კავშირს ერთმანეთთან, მან წარმატებით გაართვა თავი.

ნათქვამს დაეუმატებთ იმას, რომ მართალია არაბული რომანტიზმი, ევროპულის მსგავსად, იყო რეაქცია კლასიკური არაბული პოეზიის წინააღმდეგ, დაუპირისპირდა ტრადიციული პოეზიის ფორმებსა და თემებს, მაგრამ იგი დიდხანს, თითქმის პირველ მსოფლიო ომამდე ვერ გათავისუფლდა მთლიანად ტრადიციული პოეზიის გავლენისაგან, განსაკუთრებით ფორმის მხრივ. მისგან სრული გათავისუფლება მოგვიანებით მოხდა – პირველ და მეორე მსოფლიო ომებს შორის პერიოდში [177, გვ.106].

არაბი რომანტიკოსებისთვის ასევე უდავო იყო ის, რომ ხელოვნება ზოგადსაკაცობრიო მიზნებს ემსახურება. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ხელოვნების ნამდვილი ძეგლი ცდება ეროვნულ ფარგლებს და ყველა ერის საკუთრება ხდება. მიუხედავად ამისა, მათთვის აშკარა იყო, რომ ხელოვნების ესა თუ ის ნიმუში უპირველესად ეროვნული ხასიათისაა, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენდება და ვითარდება. ამავე დროს ისინი მას მჭიდროდ აკავშირებდნენ საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან. ჯებრანი წერდა: „...ხელოვნება განუყრელადაა დაკავშირებული ადამ-წესებთან, მოდასთან, რელიგიურ და საზოგადოებრივ ტრადიციებთან, უფრო მეტიც – ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების ყოველ გამოვლინებასთან“ [28, გვ.213] (პიესა „სულბანი“). ამიტომ მათთვის სავსებით მისაღები იყო ჰეგელის თვალსაზრისი, რომელშიც ის ხელოვნებას განიხილავდა დიალექტიკური და ისტორიული თვალთახედვით, ხსნიდა მის ევოლუციას ისტორიის განვითარებით, იმ ცვლილებებით, რაც ხდება ცხოვრებაში, და ხაზს უსვამდა მის ეროვნულ ხასიათს: „...ყოველი მხატვრული ნაწარმოები ეკუთვნის თავის დროს, თავის ხალხს, თავის გარემოს და დამოკიდებულია მის თავისებურებებზე, ისტორიულ და სხვა წარმოდგენებსა და მიზნებზე“ [45, გვ. 3]. ასევე ისტორიული თვალთახედვით უყურებდნენ ხელოვნებას არაბი რომანტიკოსებიც, აღიარებდნენ მის განვითარებას. მუტრანი წერდა: „მინდა ჩვენი პოეზია იყოს სარკე ჩვენი დროისა... მინდა ისევე, როგორც იცვლება ამქვეყნად ყოველივე, იცვლებოდეს ჩვენი პოეზია. ამავე დროს დარჩეს აღმოსავლური, დარჩეს არაბული,

დარჩეს ეგვიპტური...“ [176, გვ.253]. მაგრამ მათ მიერ ხელოვნების ეროვნულობის აღიარება სრულიადაც არ ნიშნავდა მის კარჩაკეტილობას, იზოლაციას სხვა ერების ხელოვნების გავლენისაგან. ჯერბრანი გამოვიდა ლიტერატურის კარჩაკეტილობის წინააღმდეგ, აუცილებლად მიიჩნია არა-ბული ლიტერატურის მჭიდრო კავშირი სხვა ერების, განსაკუთრებით დასავლეთ ევროპის, აგრეთვე უფრო ახალგაზრდა ერების მწერლობასთან (იხ. პიესა „სულბანი“).

არაბმა რომანტიკოსებმა, ევროპელი რომანტიკოსების მსგავსად, პირველ ადგილზე დააყენეს ადამიანის, პიროვნების თავისუფლების პრობლემა. აქედან გამომდინარე ხელოვნების თავისუფლების დამცველები იყვნენ, სწამდათ, რომ თავისუფალ, დამოუკიდებელ ხელოვნებას განახორციელებს მხოლოდ თავისუფალი, დამოუკიდებელი ადამიანი, მიაჩნდათ, რომ შეუძლებელია ხელოვნების შეზღუდვა გარეგანი ფიზიკური ძალებით, რომ ის არ ექვემდებარება სიმდიდრეს, ძალაუფლებას, არ წარმოადგენს გამორჩენისა და გამდიდრების წყაროს (იხ. ჯერბრანი, აბუ მადი, აშ-შაბი). ისინი თვლიდნენ, რომ მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის მიერ შექმნილ ძეგლს შეუძლია გაუძლოს დროთა სვლას და იყოს მარადიული. ილია აბუ მადი ლექსში „პოეტი და ტირანი მეფე“ გვარწმუნებს, რომ ამ ქვეყნად ყველაფერი წარმავალია, ადამიანთა ცხოვრება ზღვარდებულია, უსაზღვრო და მარადიული მხოლოდ ხელოვანის სახელი და მისი უკვდავი ქმნილებაა:

„უწყვეტივ მიყვნიერ თურთს საუკუნენი.
თაობა მიდის, თაობა მოდის.

....

განადგურა კეთილშობილი და უკეთურიც,
წარიტაცა უბედურიც და ბედნიერიც,
და ისიც, ვისი გულიც გააღხო სიყვარულმა,
და ისიც, ვისი გულიც შეჭამა შურმა,
შთანთქა უთვალავ მეფეთა სახელები,
თითქოს არც არსებულან დედამიწაზე.
და მხოლოდ მოკლული პოეტის
სიტყვები დარჩა სამარადისოდ...“ [156, გვ.12].

و توالى الاجيال تطرد جيل يعيب و آخر يفد

.....
ذهبت بمن صلحوا و من فسدوا و مضت بمن تعسوا و من سعدوا
و بمن أذاب الحب مهجته و بمن تأكل قلبه الحسد
و طوت ملوكا ما لهم عدد فكأنهم في الأرض ما وجدوا
و الشاعر المقتول باقية أقواله فكانها الابد

არაბმა რომანტიკოსებმა ხელოვნება ხალხის სამსახურში ჩააყენეს. მათ მიაჩნდათ, რომ ნამდვილი ხელოვნება და ჭეშმარიტი ხელოვანი თავის მისიას ასრულებენ მხოლოდ იქ, სადაც მისი ესმით. თუნისელმა აშ-შაბიმ პოეზიას და პოეტს დააკისრა ხალხისა და სამშობლოს სამსახური. მან ლექსში „ჩემი ლექსები“ პოეტის ხმა ხმალს შეადარა, თვით ლექსი – ამ ხმლის მჭრელ პირს, ხოლო ორივეს დანიშნულებად სამშობლოს დაცვა ჩათვალა [97, გვ.148-149]. აბუ მადიმ ლექსში „პოეტი ცაში“ პოეტი ოცნებათა სამყაროდან მიწაზე ჩამოიყვანა და სამშობლოს სამსახური დააკისრა. ჯებრანმა ხელოვანთა სახელით განაცხადა: „ძალა ითესება ჩემს გულში, მე კი ვმკი და ვაგროვებ თავთავებს, რომლებსაც კონებად ვაწვდი მშვივრებს. სული აცოცხლებს ამ პატარა ვაზს, მე კი ვწურავ მის მტევნებს და ვასმევ მწყურვალთ. ზეცა ზეთით ავსებს ამ ჩირაღდანს, მე კი ვანთებ და ღამის სიბნელეში ვდგამ ფანჯარაზე გამგლელთათვის. ამას ვაკეთებ, რადგან მისით ვცოცხლობ...“ [169, გვ.344]. ან კიდევ ციტატა მისი ნაწარმოებიდან „იესო – ძე კაცისა“, სადაც იესოს პირით ამბობს: „დაგბან ფეხს, რათა დაიმახსოვრო, ვინც ხალხს ემსახურება, იქნება ის ყველა ადამიანზე უფრო ამაღლებული“ [221, გვ.469].

არაბი რომანტიკოსები ხელოვნებას გადამწყვეტ მნიშვნელობას საზოგადოების განვითარების საქმეში იმიტომაც ანიჭებდნენ, რომ სჯეროდათ, ხელოვანი (პოეტი) უფრო მეტს ხედავს და გრძნობს, ვიდრე ხალხი, უფრო ადრე ჭვრეტს და უფრო შორს იხედება, მუდამ წინ უსწრებს მოვლენებს... ამიტომ მათ ხელოვანს ამოცანად დაუსახეს რეალურ მოვლენათა ასახვა, მართლის თქმა, საზოგადოებაში ტრიალი,

კვლევა გარემოსი, ხელის შეწყობა ავისა და კარგის გარჩევაში, სამსახური სიკეთისა და ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ.

მართალია, არაბი რომანტიკოსები ჭეშმარიტი ხელოვნებისთვის იბრძოდნენ და ხელოვანისგან ყოველდღიურ წვრილმანებზე მაღლა დგომას მოითხოვდნენ, მაგრამ იმასაც ხედავდნენ, რომ აღმოსავლეთში, კონკრეტულად არაბულ სამყაროში, არ იყო იდეალური მდგომარეობა, რომ ძალიან ბევრი აქ ნამდვილ ხელოვნებასა და ხელოვანის სახელზე მაღლა მატერიალურ კეთილდღეობას აყენებდა. არაბმა რომანტიკოსებმა მოუწოდეს პოეტებს დაეძლიათ გამორჩენა და პირადული ინტერესები, პატივი ეცათ საკუთარი ღირსებებისთვის. მაგალითად, აბას მაჰმუდ ალ-აკკადის უარყოფითი დამოკიდებულება აჰმად შავკის პოეზიისადმი, გარდა იმისა, რომ ის იყო ტრადიციული ლექსის მიმდევარი, განსაზღვრა იმანაც, რომ შავკი დაახლოებული იყო ეგვიპტის მმართველთან – აბას II-თან და ბევრ მის ლექსს კარის პოეტისთვის დამახასიათებლად მიიჩნევდა. აქედან გამომდინარე მისი პოეზია გამორჩენის მიზნით დაწერილ სახობო ლექსების გვერდით დააყენა. აბუ მაადიმ ლექსში „ღარიბი“ [155, გვ. 213-214] დაგმო პოეტები, რომლებმაც პოეზია გაიხადეს გამდიდრების უმთავრეს წყაროდ.

არაბი რომანტიკოსები მოითხოვდნენ შემოქმედი ადამიანის მიმართ მეტი ყურადღების გამოჩენას, რომ ისინი სიცოცხლეში თანამედროვეთათვის უცხო და უცნობი არ იყვნენ, მხოლოდ სიკვდილი არ უკვდავყოფდეს მათ სახელს. სიცოცხლეშივე უნდა მიეგოს მათ საზღაური მძიმე, მაგრამ საზოგადოებისთვის მეტად საჭირო საქმის გამო.

საყურადღებოა არაბი რომანტიკოსების თვალსაზრისი სალიტერატურო არაბული ენის განვითარებაში ხელოვნების და ხელოვანის (პოეტის) როლის შესახებ. ჯებრანის, მუტრანის, აგრეთვე ალ-მანფალუტის აზრით, არაბულ ქვეყნებში შექმნილი თავისებური ენობრივი სიტუაციის გამო სალიტერატურო ენის ხსნა დაღუპვისგან მხოლოდ ხელოვანის (პოეტის) მისიაა. პოეტი თავისი მოღვაწეობით ამდიდრებს, ხვეწავს და სრულყოფს ენას. იგი უპირისპირდება მიმბაძველს, რომელიც ენისთვის „სუდარის მქსოველი“ და „საფლავის

გამთხრელია“ [169, გვ. 561] (იხ. ჯებრანის ესეი „არაბული ენის მომავალი“).

საზოგადოებაში ხელოვანის ადგილისა და როლის შემაჯამებლად მოვიყვანთ ნაწყვეტს ჯებრანის ლექსიდან პროზად „პოეტი“: „პოეტი არის ქვეყნიერების მომავალი, ან დამაკავშირებელი რგოლი, სასმელი წყარო, რომლითაც მწყურვალნი იკლავენ წყურვილს. მშვენიერების მდინარის ნაპირზე დარგული ხე, რომლის მწიფე ნაყოფებს ეტანებიან მშვიერი გულები. სიტყვათა ტოტებზე მფრინავი ბუღბუღი, რომელიც გალობს სიტყვებითა და სათნოებით აღსავსე სიმღერებს. თეთრი ღრუბელი, გამოჩნდება რა ჰორიზონტზე, იზრდება, მაღლა ადის, ცის თაღს ფარავს და იღვრება, რათა დააპკუროს ცხოვრების ყანის ყვავილები. ღმერთების მიერ ადამიანთათვის ღვთაებრივის სასწავლებლად ზეგარდმოვლენილი მეფე. ბნელეთის მძლეველი თვალისმომჩრელი სინათლე... მარტოხელა, რომელიც იმოსება უბრალოებით, იკვებება სათნოებით, ფხიზლობს ღამის მყუდროებაში, ზის ბუნების წიაღში, რათა ისწავლოს ქმნა. მთესველი, რომელიც თავისი გულის მარცვლებს თესავს გრძნობათა ბაღში, რომელსაც შემდეგ იმკის და აპურებს კაცობრიობას. ეს არის პოეტი, რომელსაც ხალხი არ იცნობს მის სიცოცხლეში და მის შესახებ იგებს მას შემდეგ, რაც მიატოვებს ამ სამყაროს და დაბრუნდება ზეციურ სამშობლოში. იგი ღიმილის გარდა არაფერს არ სთხოვს ადამიანებს. მისი სუნთქვა ავსებს არემარეს სურნელებითა და მშვენიერებით, ადამიანებს კი არ ემეტებათ მისთვის პური და თავშესაფარიც კი“ [169, გვ.316-317].

არაბი რომანტიკოსების მიერ გამოთქმული მოსაზრებები ხელოვნებასა და ლიტერატურასთან დაკავშირებულ ბევრ საკითხში დიდად არ განსხვავდება ევროპელი რომანტიკოსების შეხედულებებისგან. ფ. დე ლა-ბარტი ევროპული რომანტიზმის შესახებ წერს: „...რომანტიკოსები მივიდნენ შემდეგ დასკვნამდე: 1) პოეზია თავისუფალია; იგი არ ემორჩილება არავითარ წესებს; პოეზიას ქმნის ხელოვანის გენიალური „მე“, რომელიც სუბიექტურია; 2) პოეზია ყოვლისმომცველია, უნივერსალურია. ის, აღადგენს რა

უძველეს დროში გამქრალ ცივილიზაციებს, ამყარებს ცოცხალ კავშირს წარსულსა და აწმყოს შორის. იგი გამოხატავს არა მარტო სტრიქონების ჰარმონიას და ფორმის სილამაზეს, არამედ აგრეთვე მსოფლიო ჰარმონიას, ფარულ კავშირს ჩვენს „მე“-სა და ბუნებას შორის, ინდივიდის ცხოვრებასა და სამყაროს ცხოვრებას შორის; პოეზია მიპყრობილია არა რჩეული ჯგუფებისაკენ – „მცოდნეებისაკენ“, „დახვეწილი გემოვნების ადამიანებისაკენ“, როგორც თვლიდნენ ფრანგი კლასიციზტები, არამედ მთელი კაცობრიობისაკენ; იგი სულდგმულობს როგორც გულუბრყვილო ხალხური რწმენებით, ისე ფილოსოფოსების რთული გონებაჭკრეტით; 3) პოეზია სიმბოლურია. ჭეშმარიტი ფილოსოფოსისთვის ირგვლივ არსებულ სინამდვილის მოვლენას თავისთავად არ აქვს მნიშვნელობა; ეს სიმბოლოებია; დროებითში, წარმავალში, სასრულოში გამოჭკრეტს უსრულო, მარადიული. ბოლოს, 4) პოეზია არის მისია, უმაღლესი მოწოდება. პოეტი ქურუმი, მისანია, წინასწარმეტყველია, რომელსაც ახალი სიტყვა მიაქვს ადამიანებთან და მოწოდებულია მსოფლიოს აუხსნას ცხოვრებისა და სიკვდილის საიდუმლოება” [32, გვ.142]. ხოლო მაღამ დე სტალის თვალსაზრისით: 1) ხელოვნება თავისუფალი და თავისი საფუძვლით რელიგიურია, 2) ყოველგვარი ტენდენცია კლავს ხელოვნებას, 3) შემოქმედებას თავისი ღირებულება მხოლოდ მაშინ აქვს, როცა ის თვითმყოფადი და ორიგინალურია და არა მიმბაძველი [[7, გვ. 21]. ან კიდევ შელი რომ ამბობდა: „პოეტები... კანონების დამდგენელნი არიან, სამოქალაქო საზოგადოების დამაარსებლები, ცხოვრების ხელოვნების გამომგონებლები, კაცობრიობის დამრიგებლები. პოეტები სამყაროს (მსოფლიოს) აუღიარებელი კანონმდებლები არიან...” [57, გვ.146]. შელის აზრით, პოეზია თავისი წარმომავლობით არის მიმბაძველობითი ხელოვნება და მის საგანს წარმოადგენს ხილული სამყარო [57, გვ.146].

თავი III

სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საკითხები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში

§1. სოციალური საკითხები. სინამდვილე და იდეალი. ოცნების სამეფო

რომანტიზმისთვის, როგორც ცნობილია, ძირითადია შეუსაბამობა იდეალსა და სინამდვილეს შორის, აქტიური უარყოფა და კრიტიკა თანამედროვე საზოგადოებისა, გაბატონებული წყობილებისა და ბრძოლა ჰუმანური იდეალების დამკვიდრებისთვის. ამან განსაზღვრა მათ შემოქმედებაში სოციალური მოვლენებისადმი ყურადღების გამახვილება. არაბულ რომანტიზმში კი სოციალური მოტივები ყველაზე უფრო ჭარბობს. მისი წინ წამოწევა, რომელიც იწყება არაბი განმანათლებლებიდან, ნაკარნახევი იყო არაბულ ქვეყნებში შექმნილი ეკონომიკური და პოლიტიკური სიტუაციით (ამის შესახებ საუბარი ზევით გვქონდა). არაბი რომანტიკოსები არა მარტო აყენებდნენ სოციალურ პრობლემებს, არამედ გვთავაზობდნენ სოციალური უსამართლობათა მოგვარების საკუთარ გზებს, რაც მეტწილად დამყარებული იყო ჰუმანურ, დემოკრატიულ პრინციპებზე.

არაბულ ქვეყნებში არსებული საზოგადოებრივი წყობით უკმაყოფილება, მისი კრიტიკა და ბრძოლა მის გარდასაქმნელად ყველაზე ძლიერ აისახა ჯერ ჯებრანის შემოქმედებაში, შემდეგ აშ-შაბის და აბუ მადის პოეზიაში, არაბული სამყაროსთვის მეტად აქტუალური ქალთა ემანსიპაციის საკითხი – ჯებრანთან და ალ-მანფალუტისთან. სოციალური საკითხები გაშუქებულია სხვა არაბი რომან-

ტიკოსების შემოქმედებაში, მაგრამ შედარებით ნაკლები სიმ-
ძაფრით.

ჯებრანმა თავის ადრეული პერიოდის ნაწარმოებებში
დიდი ადგილი დაუთმო ლიბანში სხვადასხვა ფენებს შორის
არსებული დაპირისპირების აღწერას. იგი შეეცადა
გამოეაშკარაებინა საზოგადოების მანკიერი მხარეები,
დაუნდობლად გააკრიტიკა ის საზოგადოება, სადაც „ცრუ
მოციქულები დასცინიან სულიერ მისწრაფებებს“,
„კანონმდებლები სიცრუისა და მოტყუების ბაზარში ვაჭრობენ
სიტყვების რახარუხით“, „ბრძენი ზის უვიცის გვერდით და
ქება-დიდებას ასხამს მას“, „ღარიბები თესენ, მდიდრები კი
იმკიან...“, „ჭეშმარიტი თავისუფლება მარტოდმარტო
დაეხეტება ქუჩა-ქუჩა და ამაოდ შესთხოვს ხალხს
თავშესაფარს“; აქ „რელიგია დამარხულია წიგნების
ფურცლებზე, მისი ადგილი კი ცრურწმენას უკავია“, „ადამიანი
სიმტკიცეს სიმხდალის სამოსით მოსავს და შეუპოვრობას
უწოდებს უსუსურობას, ხოლო გულჩვილობას – შიშს“ (იხ.
ლექსი პროზად „მოჩვენება“) [169, გვ.355]. ამ საზოგადოებაში
ჯებრანი ვერ პოულობს ადამიანს, რომელსაც გაუზიარებს
ფიქრებს, რადგანაც ირგვლივ მყოფნი მატერიალური
მომხვეჭელობით არიან დაკავებულნი. „ო, თავო ჩემო, არაა
ცხოვრება თუ არა ღამე...“, – წამოიძახებს იგი ლექსში „ჩემო
თავო!“. მისი აზრით, ამ ქვეყნად ცხოვრება არ არის
ბედნიერების მომტანი. მასში სევდა-მწუხარება ჭარბობს
სიხარულს. არც სამართლიანობა სუფევს აქ. ადამიანთა მიერ
მოგონილი კანონები ვერ უზრუნველყოფს მათ
თავისუფლებას. იგი თანაბრად არ ვრცელდება ყველაზე. აქ
ყვავილის ქურდი სულმდაბლად ითვლება, ხოლო მოსავლის
ქურდი განდიდებულია, სხეულის მკვლელი ზნედაცემულად
მიიჩნევა, სულის კი – არა:

„ყვავილის ქურდს ჰკიცხავენ და ამდაბლებენ,
მოსავლის (ყანის) ქურდს კი ვაჟკაცად თვლიან,
სხეულის მკვლელს სიკვდილითვე მიუზღავენ
სამაგიეროს,
სულის მკვლელს კი ვერ ცნობს ხალხი“ [169, გვ.385]
(„პროცესიები“)

فسارق الزهر مذموم و محتقر و سارق الحقل يدعى الباسل الخ
و قاتل مقتول بفعلته و قاتل الروح لا تدرى به البشر

ცხოვრება წარმოადგენს ძლიერისა და სუსტის ბრძოლას. ძლიერი მუდამ იმარჯვებს. თავისუფლება ფეხქვეშ არის გათელილი. ცოდნა არ არის პატივში. განათლებული კაცი უცხოა საზოგადოებისთვის. ის უარყოფილი და მიტოვებულია. ჯებრანის მისწრაფებები და იდეები საზოგადოების უკუურეაქციას იწვევს. ის ხშირად ხდება კიცხვისა და ეჭვის საგანი, ხშირად გაუმართლებლად ესხმიან თავს. მაგრამ ის საზოგადოებასთან ჭიდილში იჩენს შეუდრეკლობას:

„თუნდაც მომიქსოვოთ დღენი ეჭვებით,
ვერ გადავურჩე ღამით გაკიცხვას,
ვერ დამინგრევთ მოთმინების მიუდგომელ კოშკს,
ვერ დამიშრეტო სავსე ფიალებს.
ცხოვრება ჩემ ი მშვიდად ციალებს,

რამეთუ გული მშვიდობის ტაძარია.
ვინც ერთხელ იგემა სიკვდილის ტაბლიდან,
ძილის მას არ შეეშინდება“ [169, გვ.610]
(„თუნდაც მომიქსოვოთ...“)

إذا غزّلتكم حول يومى الظنون و ان حبّكتكم حول ليلى الملام
فلن تدكوا برج صبرى الحصين و لن تزيل من كؤوسى المدام
ففى حياتى منزل للسكون و فى فؤادى معبد للسلام
و من تغدى من طعام المنون لا يختشى من أن بنوق المنام

მუქ ფერებში გვიხატავს საზოგადოებას აშ-შაბიც. მისი შეხედულებით, ამ საზოგადოებაში არ ფასობს ადამიანის ღირსება, სათ - ნოება და პატიოსნება. ის ხედავს აქ მხოლოდ „ბოროტ და არამზადა ქმნილებებს“, „ლამაზ გოგონას“, რომელიც თუ პატიოსანი, სათნო და საკუთარი ღირსების დამფასებელი აღმოჩნდა, საზოგადოება მას კიცხვის საგნად აქცევს, და თუ გახრწნილი, მაშინ პატივს და თაყვანს მიაგებს. ეს საზოგადოება ისეა მოწყობილი, რომ ღარიბს აიძულებს

გახდეს ბოროტმოქმედი არსებობისთვის ბრძოლაში. ამ საზოგადოებას ძალა არ შესწევს ადამიანის დამსახურება შეაფასოს, არ ძალუძს სიკეთეს სიკეთითვე უპასუხოს. როცა მას მოციქული მოველინა და ჭეშმარიტება უქადაგა, ბოროტ სულად ჩათვალა იგი, შეიპყრო და ცეცხლში ჩააგდო:

„...ვხედავ...

მოციქულს, რომელმაც მოუტანა ხალხს სამართალი,

მას კი ლანძღვა-გინება დააყარეს,

იმახოდნენ: „ცეცხლისკენ! ცეცხლი გაფუჭებული

სულისთვის ყველაზე ღირსეული და შესაფერია“.

შემდეგ ჩააგდეს ცეცხლში,

და ავსებენ არსებობას შიშითა და საშინელებებით“.

(„მაიტანის შვილები“)

[193, გვ.181]

... ما اری الا ...

و نبیء قد جاء للناس بالحق فکالوا له الشتائم کيلا

و تنادوا به „الى النار! فلنار بروح الخبيث احرى و اولى,

ثم ألقوه في اللهب, و ظلوا يملأون الوجود رعبا و هولا

აშ-შაბის აზრით, მის ირგვლივ მყოფთ – ყველას ნიდაბი აქვს აფარებული საკუთარი ნამდვილი სახის დასაფარავად. აქ მხოლოდ პირფერობა ფასობს. ხალხი განუსაზღვრელ და ამასთანავე დაუმსახურებელ ქებას ასხამს მმართველებს, რის გამოც მათ თავი წარმოდგენილი აქვთ „პატარა ღმერთებად“.

ამგვარივე შეხედულებებისაა თავის თავზე სულტანი აბუ მადის ლექსიდან „პოეტი და ტირანი მეფე“. იგი აცხადებს, რომ თავის სამეფოში თვითონ არის ღმერთი, რომ მთელი სამეფო მისი საკუთრებაა და მოექცევა ხალხს როგორც ისურვებს, რომ კეთილდღეობა და უბედურება მასზეა დამოკიდებული და თვითონ განაგებს მათ ბედს. აბუ მადიმ დაინახა, რომ საზოგადოება ორ ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ ნაწილად არის გაყოფილი – მდიდრებად და ღარიბებად. ერთ მხარეზეა სიმდიდრე და ფუფუნება, მეორეზე – უქონლობა და სიღატაკე, ერთ მხარეზე არიან მამლარნი, მეორეზე – მშიერნი, ერთ მხარეზეა ციხე-სიმაგრეები და სასახლეები, მეორეზე – ქოხები... მდიდრებს არ

ადელებით ღარიბთა ბედი. მათი საზრუნავი მხოლოდ განცხრომით ცხოვრებაა და სიმდიდრის დაგროვება. ღარიბის ხვედრი განუწყვეტელი შრომა და შიმშილია. მდიდარს არ ეშინია ღარიბის, რადგან ის დათრგუნული ჰყავს კანონებისა და ჯარის დახმარებით. თუ ხმას ამოიღებს და შეეცდება მდგომარეობის შეცვლას, მაშინვე მონათლავენ „აგრესორად“, „მეამბოხედ“, „ბოროტმოქმედად“. ასეთებისთვის კი მუდამ ჰყავთ მზად ჯალათები და ციხეები. ღარიბი ვერ მიიღებს დახმარებას, ძალით წართმევა კი არ შეუძლია. ამიტომ მისთვის გამოსავალი არის ან თავის მოკვლა, ან მდგომარეობისადმი შერიგება და ოცნება ლუკმა-პურსა და უკეთეს მომავალზე (ლექსები „ჭამეთ და სვით“ და „ღარიბი“).

სუდანელი პოეტი ათ-თიჯანა იუსუფ ბაშირი კარგად ხედავს სუდანის სინამდვილის ჩრდილოვან მხარეებს, გვიჩვენებს თანამედროვე საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რღვევას და უკმაყოფილებას გამოხატავს ქვეყანაში გაბატონებული წყობის წინააღმდეგ. მაგრამ ის შორს დგას რეალური ვითარების სწორი გაგებისგან. ის თავს ესხმის ეპოქას, ადანაშაულებს მას ყველა იმ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სიძნელეებისთვის, რომელიც შეიქმნა ქვეყანაში 1924 წლის აჯანყების ჩაქრობისა და ნახევრად კოლონიური რეჟიმის დამყარების შემდეგ [47, გვ.45]. ამავე სოციალურმა უსამართლობამ, ხალხის ფართო მასების სიღარიბემ და უუფლებობამ, მისი გამომწვევი მიზეზების არცოდნამ სუდანელი პოეტის ჰამზა ალ-მალიქ ტუნზულის ბევრ ლექსს პესიმისტური დაღი დაამჩნია, დააკარგვინა პოეტს საკუთარი თავის რწმენა, იმედგაცრუებასა და სასოწარკვეთილებამდე მიიყვანა [22, გვ.117].

სხვა არაბ რომანტიკოსებთან შედარებით ჯებრანი ყველაზე უკეთ გაერკვა სოციალური წყობის ბუნებაში, დაინახა, რომ საზოგადოება კლასებად არის დაყოფილი და მისი მიზეზი ეკონომიკური მდგომარეობაა. ჯებრანმა ისიც დაინახა, რომ გაბატონებულ არისტოკრატias გვერდით უდგას სასულიერო წოდება. აშ-შაბის თქმით, რელიგიის მსახურებმა, რომელთა მოვალეობას შეადგენს ადამიანთა სულის დაცვა, სულიერ ცხოვრებაზე ზრუნვა, დაივიწყეს თავიანთი უპირვე-

ლესი მოვალეობა და პროფესიად აქციეს თაღლითობა: „გაიგ-სო დრო თაღლითებით. რამდენჯერ მოუტყუებია ხალხი იმამს და მღვდელს“ (ლექსი „ცრემლები“) [193, გვ.73].

არაბმა რომანტიკოსებმა სოციალური უსამართლობის კრიტიკისას მკაცრად გაილაშქრეს მმართველი აპარატის ტირანიის, საერთოდ, დესპოტიზმის წინააღმდეგ. პირველი არაბ რომანტიკოსებს შორის, ვინც დაგმო დესპოტიზმი, იყო ხალილ მუტრანი. ჯერ კიდევ ჭაბუკობის წლებში ლიბანში თურქ-ოსმალების წინააღმდეგ გამოსვლის გამო მან განიცადა დევნა და იძულებული გახდა სამშობლო დაეტოვებინა. ეგვიპტეშიც იგივე რომ არ გამეორებულიყო, მან რომანტიკოსების ნაცად ხერხს მიმართა, მოქმედება შორეულ წარსულში გადაიტანა. ხ. მუტრანმა ისტორიული ხანა გამოიყენა ტირანიისა და დესპოტიზმის კრიტიკისთვის, რითაც მოხერხებულად აიცილა ადგილობრივ ხელისუფალთა რისხვა. ასეთ ნაწარმოებთა რიცხვს მიეკუთვნება დიდი მოცულობის ლექსები: „ნერონი“, „ბაზრჯამჰრის მკვლელობა“, „ფინჯანი ყავა“, და სხვა. „ბაზრჯამჰრის მკვლელობაში“ პოეტმა დაგვიხატა სპარსეთის მეფის ხოსროს ტირანული სახე. მან უმიზეზოდ სიკვდილით დასაჯა ერთგული ვეზირი. უდანაშაულო ვეზირის დაცვა ვერავინ გაბედა. ამით ხ. მუტრანმა მიგვანიშნა, რომ დესპოტურ სახელმწიფოში ხალხი დაშინებულია ძალადობით და ტირანთან წინააღმდეგობის პოზიციას ირჩევს. „ფინჯან ყავაში“ მეფე ბრძანებს ადუღებული ყავა ჩაასხან პირში ყმაწვილ ჯარისკაცს, რომლის დანაშაული მეფის ასულის სიყვარულია. „ნერონში“ კი პოეტი მოგვითხრობს თუ როგორ მოკლა იმპერატორმა ნერონმა დედა და ბიძა, რომ გამხდარიყო მბრძანებელი, შემდეგ ცეცხლი წაუკიდა რომს, რათა ემზირა ხანძრისთვის და დაეწერა ლექსი, ხანძარი კი დააბრალა ქრისტიანებს და, როგორც დამნაშავეები, მხეცებს დააგლეჯინა.

ამ-შაბი ლექსებში „თქვეს დღეებმა“ და „ტირანს“ გამოთქვამს რწმენას, რომ ტირანის ბატონობას საზღვარი აქვს და მას ხალხი მოუღებს ბოლოს:

„ო, ტირანო! ნუ დასცინებ.

სიმართლე მკაცრია, დიდხანს ითმენს,

თვლემს იგი, მაგრამ მის ქუთუთოებში სიფხიზლეა.
უყურებს განთიადს, რომელსაც ვერ ხედავ შენ...“ [193,
გვ.93]
(„თქვეს დღეებმა“)

يا أيها الجبار! لا تزدرى
فالحق جبار, طويل الأناة
يغفى, و في أجفانه يقظة
يرنو الى الفجر الذي لا تراه ...

აბუ მადიმ ვერ იპოვა ტირანის დამხობის გზა ამქვეყნად. ამიტომ ის საიქიო ცხოვრებაში მოახდინა, იქ დაამყარა საყოველთაო თანასწორობა. მუტრანმა აუცილებლად ჩათვალა ტირანის წინააღმდეგ ბრძოლა. მან „ბაზრჯამჰრის მკვლელობის“ დასასრულს ხოსროს დაუპირისპირა ვეზირის ქალიშვილი, რომელმაც ამხილა მეფის უსამართლობა. ჯებრანის აზრით კი, ტირანია შობს იმ ძალას, რომელიც მოუღებს ბოლოს მას. ის წიგნში „წინამორბედი“ წერს: „აი, რას მღერის ზღვასთან გამოქვაბულის წინ კარის მცველი გველი: ჩემი საბედო მოვარდება ტალღებზე ამხედრებული. მისი ქუჩილის მსგავსი ღრიალი მიწას გააჯერებს შიშით, მისი ნესტოებიდან ამონთხეული ცეცხლი ხანძარს მოსდებს ცას. მთვარის დაბნელებისას ჩვენ გავხდებით ცოლ-ქმარი, მზის დაბნელებისას დავბადებ წმინდა გმირს, რომელიც მომკლავს“ [48, გვ.180].

არაბი რომანტიკოსები გამოირჩევიან თანამედროვე საზოგადოების დაუნდობელი კრიტიკით, შეიძლება ითქვას, გადაჭარბებულითაც კი. მათი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად ძლიერია, რომ ხშირად ვერ ახერხებენ საზოგადოებაში რაიმე დადებითის დანახვას. აშ-შაბი ლექსში „უცნობი მოციქული“ საზოგადოების წევრებს თვლის ციებ-ცხელებით დაავადებულებად, უწოდებს მათ „უგნურ სულებს“, რომლებსაც სძულთ სინათლე და სიცოცხლეს ატარებენ სიბნელეში:

„ცხოვრების (სიცოცხლის) განთიადისას
სურნელი ვაკუურე ჩემს თასებს,

გავავსე ჩემი სულის ღვინოთი...
 შემდეგ მოგიტანე, შენ კი გადაღვარე
 ჩემი ძველი ღვინო და დაამსხვრიე ჩემი თასი!
 ჩემი გულის ყვავილები დავალაგე,
 რომელთაც არ შეხებია ადამიანის ხელი,
 და მოგიტანე. შენ კი დაგლიჯე
 ჩემი ვარდები და [ფეხით] გათელე.
 შემოსე მე სევდის სამოსით
 და მთის ეკლების გვირგვინი დამადგი თავზე“ [193,
 გვ.182].

في صباح الحياة ضمحت اكوابي

و أترعتها بخمرة نفسي ...	ثم قدمتها اليك, فأهرقت
رحيقي, و دست يا شعب كأسى!	ثم نضدت من أراهير قلبي
بأقة لم يمسهأ أى انسى ...	ثم قدمتها اليك, فمزقت
وردى, و دستها أى دوس	ثم البستني من الحزن ثوبا
بشوك الجبال توجت رأسى	

ჯებრანი ფრ. ნიცშეს გავლენით დაწერილ ნაწარმოებებში საზოგადოების უმრავლესობას უწოდებს „ჭაობის ქვეწარმავლებს“, „მაიმუ ნის შვილიშვილებს“, „ღორებს“ და ა.შ., ზოგჯერ ეჩვენება, რომ ყველგან ბატონობს მონობა. აბუ მადიმ კი ადამიანებს უწოდა „ყბედი ღმერთი“ (ლექსი „ყბედი ღმერთი“). ამიტომ არის, რომ ჯებრანს და აშ-შაბის იპყრობთ სურვილი გაწმინდონ საზოგადოება ცხოვრებისთვის „ზედმეტი ადამიანებად“ ქცეულებისაგან. ისინი მოუხმობენ „ქარიშხალს“ და „ნიაღვარს“, რომ დაანგრის ცოცხალ-მკვდართა საცხოვრებელი სახლები, თვით ისინი კი წალეკოს (ჯებრანთან), „შემის მჭრელს“ და მის „ნაჯახს“, რომ ხეებს (საზოგადოებას) ჩამოსხიპოს გამხმარი ტოტები („ზედმეტი ადამიანები“, „ცოცხალი მკვდრები“) (აშ-შაბისთან). მიუხედავად მათდამი ზიზღისა,

ჰუმანიზმი აიძულებთ დაეხმარონ მათ, ვიდრე უკიდურეს ზომებს გამოიყენებდნენ, მათაც ჩაუნერგონ ის განწყობილება, ის მეამბოხე სული, რომლითაც თვითონ არიან შეპყრობილნი და რომლითაც შეიძლება საზოგადოების გარდაქმნა. მაგრამ მალე რწმუნდებიან, რომ ეს მცდელობა ამაოა.

არაბი რომანტიკოსების აზრით, სოციალური უთანასწორობა შობს მანკიერებას და ბოროტებას. მათთან საკმაოდ ადგილს იკავებს რომანტიკოსებისათვის პოპულარული მხატვრული სახე – დამნაშავე (ბოროტმოქმედი) სახე. მისი დახატვა სინამდვილისადმი რომანტიკოსების კრიტიკული დამოკიდებულების გამოვლენის კიდევ ერთი, ამასთანავე მეტად გავრცელებული ფორმაა. მისი მეშვეობით კიდევ უფრო მახვილდება საზოგადოებაში გაბატონებული ურთიერთობების და კანონების კრიტიკა. რომანტიკოსების აზრით, საზოგადოების მაღალი ფენების სამსახურში ჩამდგარი კანონები უარყოფითად მოქმედებს პიროვნებაზე, თავისუფლებას ართმევს მას, ხაზს უსვამს მის უუფლებობას.⁷ იმისთვის რომ დაგვიხატონ წინააღმდეგობა საზოგადოებასა და პიროვნებას, კანონსა და პიროვნებას შორის, ისინი ქმნიან დამნაშავეთა ორ ტიპს: დამნაშავე-მსხვერპლს და დამნაშავე-ბოროტმოქმედს. არაბ რომანტიკოსებთან გამოკვეთილად გვაქვს დამნაშავეს პირველი ტიპი – დამნაშავე-მსხვერპლი. მაგრამ თუ საზოგადოების გაბატონებულ ნაწილს (მმართველები, არისტოკრატია, სამღვდელოება) ჩავთვლით ბოროტმოქმედებად, მაშინ მივიღებთ დამნაშავეს მეორე ტიპსაც – დამნაშავე-ბოროტმოქმედს. არაბი რომანტიკოსების გაგებით, ადამიანი დამნაშავედ არ იბადება, ასეთად საზოგადოებასთან ურთიერთობისას ყალიბდება. საზოგადოების გულგრილი დამოკიდებულება პიროვნებისადმი და თვით პიროვნების მძიმე ყოფითი პირობები უბიძგებს უბრალო ადამიანს გახდეს დამნაშავე. ილია აბუ შაბაქა ლექსში „გიტარა“ (ლირა) იტყვის: „ბრმა კანონების გამო

⁷ ლიბანელი აბუ შაბაქა უწოდებს ადამიანთა მიერ მოგონილ კანონებს “ტყის (ჯუნგლის) კანონს.”

რამდენი უდანაშაულო გამხდარა ბოროტმოქმედი და რამდენი დამნაშავე თესს ბოროტებას, ეს კანონები კი უდანაშაულოდ თვლის მათ” [210, გვ.30] .

აშ-შაბიმ ლექსში „შაიტანის შვილები“ დაგვიხატა უბრალო ადამიანის სახე, რომელიც სიღარიბემ აიძულა ბოროტების გზას დასდგომოდა, გამხდარიყო ყაჩაღი და ამ გზით ერჩინა თავი:

„...ვხედავ...

ღარიბს, გარს უვლიდა ქალაქს,

ითხოვდა ეარსება, მაგრამ უარყვეს ზიზღით,

გამოადვიძეს მასში ბოროტებისკენ მიდრეკილება.

და ის თავს დაესხა ხალხს უმოწყალო მკვლელად,

თესს შიშს გულებში და ანთებს ცეცხლს მკერდში“.[193, გვ.181]

(„შაიტანის შვილები“)

... و ما اری الا

و شقی، طاف المدينة، يستجدی لحييا فخيبه احتقارا

ایقظوا فيه نزعۃ الشر، فانفض علی الناس فأتك جبارا

یبذر الرعب فی القلوب، و ینکي – حينما حل – الجوانح نارا

ალ-მანფალუტიმ ნოველაში „დასჯა“ სავსებით გაიზიარა ბოროტმოქმედად ჩამოყალიბების დასახელებული მიზეზები. მოხუცი, რომელიც მმართველის ბრძანებით ჩამოახრჩვეს, დანაშაულის გზაზე დააყენა სილატაკემ. მან მოწყალებისთვის მიმართა მონასტერს, მაგრამ გამოაგდეს ცემით. იძულებული გახდა მონასტრის ბელლიდან მოეპარა ტომარა ფქვილი. ასე იქცა ქურდად, რაც სიცოცხლის ფასად დაუჯდა. ჭაბუკმა საკუთარი ღირსების შელახვის გამო მოკლა გადასახადის ამკრეფთა უფროსი, რისთვისაც სიკვდილი მიესაჯა. მწერალი ჭაბუკის დის პირით იტყვის: „ჩემი ძმის მიმართ რომ ყოფილიყვნენ სამართლიანნი და მისი ახალგაზრდობისადმი გამოეჩინათ შემწყნარებლობა, ის არ ჩაიდენდა დანაშაულს და არ მოხდებოდა მკვლელობა“ [29, გვ.63].

არაბ რომანტიკოსებს (ჯებრანი, აშ-შაბი, ალ-მანფალუტი) ესმით დანაშაულის გამომწვევი მიზეზები. ამიტომ მათთვის ასეთი „დამნაშავე“, განსხვავებით საზოგადო-

ებისგან, რომელმაც იგი მოიკვეთა, კანონებისგან, რომელმაც იგი დევნის საგნად აქცია, არ არის მოსაკვეთი და დევნის საგანი. პირიქით, დასავლეთის რომანტიკოსების მსგავსად, ისინი სიმპათიით არიან განმსჭვალულნი ამ სახის დამნაშავეს მიმართ და გამოხატავენ თანაგრძნობას. მათი აზრით, ის არ არის დამნაშავე, არამედ არის საზოგადოებაში მოქმედი კანონების მსხვერპლი. ფაქტობრივად მათ გაამართლეს მისი იძულებითი საქციელი, თუმცა მათთვის ჭეშმარიტებაა, რომ თავისთავად დანაშაული, ადამიანის მიერ ადამიანზე ხელის აღმართვა დიდი ციფვაა და დასაგმობია. ჯებრანმა და აშ-შაბიმ ბოროტმოქმედი-მსხვერპლის, საერთოდ ბოროტმოქმედის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი პასუხისმგებლობა დააკისრეს საზოგადოებას და მასში მოქმედ კანონებს. ჯებრანი „იესო – ძე კაცისაში“ იტყვის: „ჭეშმარიტად მამაკაცის ან ქალის მიერ ჩადენილ ყოველ დანაშაულში მონაწილეობას იღებს ყველა...“ [221, გვ. 410]. ალ-მანფალუტიმ სტატიამ „გაგაფუჟა შენ შენმა ხალხმა“ [230, ტ. 1, გვ. 111] ეს სფერო კიდევ უფრო გააფართოვა და დააკონკრეტა კიდევ. მან ყოველ ჩადენილ დანაშაულში დამნაშავეს თანამონაწილედ გამოაცხადა დამნაშავეს მამა (ე.ი. სახლი, ოჯახი), საზოგადოება და ხელისუფლება.

რაც შეეხება დამნაშავეს მეორე ტიპს – დამნაშავე-ბოროტმოქმედს, რომელიც რომანტიკოსების უარყოფით დამოკიდებულებას იწვევს, უნდა მივაკუთვნოთ ჯებრანის „გიჟი იუჰანაში“ მღვდლები, რომლებიც სიმართლისთვის მებრძოლ იუჰანას ჯერ დაამწყვდევნენ, შემდეგ გიჟად გამოაცხადებენ, „ურწმუნო ხალილში“ – ფეოდალი შეიხ-აბასი, რომელიც მოითხოვს გლეხების ინტერესების დამცველი ხალილის დასჯას, „საფლავთა ძახილში“ – ამირი, რომელიც საქმის გაურჩევლად სიკვიდილს მიუსჯის სამ უდანაშაულო ადამიანს, ალ-მანფალუტის ნოველაში „დასჯა“ – მღვდლები, რომლებიც სათხოვნელად მისულ მშიერ მოხუცს ცემით გარეთ გააგდებენ, აიძულებენ იჭურდოს, შემდეგ დასასჯელად მმართველს გადასცემენ, თვით მმართველი, რომელიც ყოვლისშემძლე მსაჯულად გვევლინება და სჯის სამ დამნაშავე-მსხვერპლს და სხვა. ჯებრანი და ალ-მანფალუტი

თვლიან, რომ ისინი თავად არიან ბოროტმოქმედნი, ამიტომ უფლება არ აქვთ განაგონ სხვისი ბედი.

რადგან არაბი რომანტიკოსების ობიექტი პიროვნება და საზოგადოებაა, მათი დაპირისპირებისა და აქედან გამომდინარე მთელი შედეგების ჩვენებაა, საჭიროდ მიგვაჩნია, რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ ადამიანთან და საზოგადოებასთან დაკავშირებულ ისეთ საყოველთაო და ზოგად პრობლემას, როგორიცაა სიკეთე და ბოროტება. მით უმეტეს, იგი არაბი რომანტიკოსების ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა. ამ საკითხთან დაკავშირებით მეტად საინტერესოა ჯებრანის შეხედულებები. მწერალი ყურადღებას ამახვილებს სარგებლიანობის მომენტზე. მისი მსჯელობიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ სარგებელი გამორიცხავს სიკეთეს. ამ მიზნით ჩადენილი აქტი არ შეიძლება იყოს კეთილი. სიკეთის ქმნა ადამიანის შინაგანი მოთხოვნილება უნდა იყოს. გამორჩენისა და სამაგიერო ჯილდოს მიღებით ნაკარნახები ქმედება არ წამოადგენს სიკეთეს, მაგრამ ამავე დროს არ შეიძლება ჩაითვალოს ბოროტებად. თუ ადამიანი არ არის კეთილისმქმნელი, ეს არ ნიშნავს, რომ ის ბოროტმოქმედი [172, გვ.79].

ჯებრანის აზრით, სიკეთე და ბოროტება ცალ-ცალკე არ არსებობს. ისინი მუდმივად გვერდიგვერდ იმყოფებიან და გამოვლინდებიან სხვადასხვა გარე ფაქტორების ზეგავლენით, ძირითადად კი საზოგადოებრივ ურთიერთობებში. ადამიანი, პიროვნება, თავისთავად, გარემოდან გამოცალკევებული კეთილია: „შენ კეთილი ხარ, როცა მარტო იმყოფები საკუთარ თავთან“ [172, გვ.79] (ჩვენი აზრით, უმჯობესი იქნებოდა ამ შემთხვევაში გამოერიცხა სიკეთის გაგებაც). ის შეიძლება გახდეს ბოროტი საზოგადოებასთან ურთიერთობისას.

საზოგადოება და მისი კანონები წარმოადგენენ ძირითად წყაროს ადამიანთა მანკიერებებისა. ის უნდა ვეძიოთ მხოლოდ საზოგადოებრივ წყობაში: „როგორც ფოთოლს არ ძალუძს თავისი ფერი იცვალოს ხის ნების გარეშე, ისე თქვენ შორის ბოროტმოქმედს არ შეუძლია ჩაიდინოს ბოროტება თქვენი ფარული სურვილისა და თანხმობის გარეშე“ [172, გვ.52-53].

1926 წელს გამოცემულ წიგნში „ქვიშა და ქაფი“ ჯებრანი თანაბრად ანაწილებს ბოროტებაზე პასუხისმგებლობას სუბიექტსა და გარე სამყაროზე: „ჭეშმარიტად, ერთი ნაწილი სჩადის ბოროტებას, მიყვება რა ჩვენი მამებისა და ბიძების ნაბიჯებს, მეორე კი სჩადის მას იმისთვის, რომ მოიპოვოს ძალაუფლება ჩვენს ბავშვებზე“ [173, გვ.33-34]

ჯებრანს შეუძლებლად მიაჩნია აბსტრაქტულად წარმოდგინოთ სიკეთე და ბოროტება, გავავლოთ ზღვარი მათ შორის ან დავუშვათ მათი არსებობა საზოგადოების მიღმა. ისინი არსებობენ ერთად ისე, როგორც თეთრი და შავი ძაფი ერთ დაზგაზე. თუ ჩვენ მიზნად დავისახავთ ბოროტების ამოძიკვას, მაშინ უნდა ვიზრუნოთ საზოგადოების – ბოროტების და სიკეთის წყაროს – სრულყოფაზე, რადგან „თუ გაწყდება შავი ძაფი, ფეიქარი ათვალიერებს მთელ ქსოვილს, შემდეგ დაზგას და მოჰყავს იგი მწყობრში“ [172, გვ.54]. ბოროტებასთან ბრძოლის დაწყებამდე უნდა დავადგინოთ მისი გამომწვევი მიზეზები. ვიდრე მოვჭრიდეთ ბოროტების ხეს სამართლიანობის სახელით, უნდა დავადგინოთ მისი ფესვების სიღრმე. თუ უფრო ღრმად ჩავიხედავთ, დავინახავთ, რომ ბოროტების ხის, სიკეთის ხის და უნაყოფო ხის ფესვები ერთმანეთშია გადახლართული [172, გვ.54].

ჯებრანს სჯერა, რომ ამ ქვეყანაზე საბოლოოდ სიკეთე გაიმარჯვებს, მაგრამ მის გამარჯვებას საკმაოდ დიდი დრო დასჭირდება. ხანდახან ჯებრანი მერყეობს, ხანდახან არსებულ მდგომარეობას ურიგდება, ურიგდება ბოროტებას, უაზრობად თვლის მასთან ბრძოლას. მისი აზრით, ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა არ სპობს მას, არამედ შობს ახალ ბოროტებას: „თქვეს: თვალი თვალის წილ, კბილი კბილის წილ. მე კი ვამბობ: ნუ ებრძვი ბოროტებას. წინააღმდეგობის გაწევა ასაზრდოებს ბოროტებას, ძალას მატებს მას. მის გამო შურს იძიებს მხოლოდ სუსტი, სულით ძლიერი კი მიუტევებს...“ („იესო – ძე კაცისა“) [221, გვ.409]. მაგრამ ასეთი შემრიგებლური პოზიცია ჯებრანისთვის გარკვეული მოკლე პერიოდებისთვის იყო დამახასიათებელი. მთელი შემოქმედების გათვალისწინებით კი მისთვის

დამახასიათებელი იყო ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ ამქვეყნად საყოველთაო სიკეთის დასამყარებლად.

როგორც ვხედავთ, არაბმა რომანტიკოსებმა უარყვეს სინამდვილე იმ სახის, როგორიც არის. მაგრამ საკითხავია, ამ უარყოფილის სანაცვლოდ რას გვთავაზობენ? რით აპირებენ შეცვალონ რეალურად არსებული სინამდვილე? მათ აქვთ იდეები, რომლითაც აპირებენ არსებულის შეცვლას, ღირსეულ გეგმებსაც გვთავაზობენ, მართალია, ჯერ-ჯერობით მათი რეალიზაცია შეუძლებელია, მაგრამ მომავალში – სავსებით შესაძლებელი. ეს კი მათ შემოქმედებით საქმიანობას ოპტიმიზმით მსჭვალავს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არაბ რომანტიკოსებს ყოველთვის როდი აქვთ ნათლად წარმოდგენილი თავიანთი **ოცნების სამყაროს** სინამდვილეში განხორციელების გზები. მათთვის მისი განხორციელების გზას მეტწილად წარმოადგენს ადამიანის ზნეობრივი დახვეწა, შინაგანი ამაღლება, სულიერი სრულყოფა. ეს მათთვის იყო აუცილებელი პირობა, მაგრამ არა ერთადერთი.

ჯებრანმა დაინახა ლიბანში არსებული სოციალური წყობის რეფორმაციის აუცილებლობა. რეფორმის ერთ-ერთ გზად მას, განმანათლებლების მსგავსად, მიაჩნდა ხალხში განათლების შეტანა, უვიცობის ლიკვიდაცია. მისი რწმენით, როცა „მმართველი იქნება თითოეული მამაკაცის გონება, ხოლო ქურუმი – თითოეული ქალის გული“, მაშინ მოისპობა სოციალური უსამართლობა. მაგრამ ადრეულ წლებში მას არ აკმაყოფილებდა ეს მშვიდობიანი გზა, რადგან ფიქრობდა, რომ გაბატონებული კლასები ნებით არასდროს დათმობენ სიმდიდრეს და არ აღიარებენ ღარიბებთან თანასწორობას. ამიტომ თვლიდა საჭიროდ ძალის გამოყენებას. ასეთ აზრს, აზრს გლეხური ამბოხისას, გამოთქვამს ის მოთხრობაში „ურწმუნო ხალილი“.⁷ ჯებრანს კარგად ჰქონდა გათვითცნობიერებული,

⁷ არაბმა მკვლევარმა იამნი ალ-იდმა უარყოფითი შეფასება მისცა ჯებრანის მიერ არჩეულ გლეხური ამბოხის გზას, მიიჩნია, რომ მწერალი ვერ ჩაწვდა სინამდვილის არსს, ვერ გაიგო ჭეშმარიტება, ვერ დაინახა მუშათა კლასი და ასცდა

რომ თავისუფლება მოიპოვება ბრძოლით და არა ოცნებით: „მეუბნებიან: „თუ დაინახავ მძინარე მონას, ნუ გააღვიძებ, რადგან მას თავისუფლება ესიზმრება“. მე კი ვპასუხობ: „თუ მძინარე მონას დავინახავ, გააღვიძებ და ვუამბობ თავისუფლების შესახებ“ (იხ. „სანაპიროს ერთი პეშვი ქვიშა“)[49, გვ.169]. მწერალი დარწმუნებულია, რომ ადამიანის თავისუფლებისკენ მისწრაფების შეზღუდვა მოგონილი კანონების მეშვეობით შეუძლებელია, რადგან „...ჭეშმარიტად, შეიძლება ჩაახშო დოლის ხმა, შეიძლება მოუშვა ლირას სიმები, მაგრამ კაცთა მოდგმიდან ვის შეუძლია აუკრძალოს ტოროლას გალობა...“ [172, გვ.57].

ჯეზრანის მიერ წარმოდგენილ მომავლის სამეფოში მოჩანს XVIII ს-ის სოციალისტ-უტოპისტების იდეების ანარეკლი. „ურწმუნო ხალილს“ ამთავრებს აყვავებული სოფლის სურათის ჩვენებით. აქ მიწა იმას ეკუთვნის, ვინც მას ამუშავებს. გლეხებიც სიამოვნებით

სწორ გზას [იხ. 209]. ეს კრიტიკა მთლად მართებულია არ მიგვაჩნია. ჯეზრანი ადრეული წლების ნაწარმოებებში ძირითადად ეყრდნობოდა სიჭაბუკის წლებში დანახული ლიბანის სინამდვილეს და იქ ხედავდა მხოლოდ აშკარად დაპირისპირებულ კლასს - ფეოდალებსა და გლეხებს. მისი მხედველობის მიღმა დარჩა ახალი კლასები, რადგან იმ პერიოდში კაპიტალისტური ურთიერთობა ჩასახვის პროცესში იყო და ამდენად ბურჟუაზია და მუშათა კლასი ლიბანის ცხოვრებაში ვერ თამაშობდა მნიშვნელოვან როლს. ამერიკულმა ყოფამ კი მის შემოქმედებაში, ფაქტობრივად, ვერ ჰპოვა ასახვა. იგი დასკვნებს აკეთებს მხოლოდ ლიბანის სინამდვილეზე დაყრდნობით. ამ სინამდვილემ კი გამოსავალი აპოვინა გლეხურ ამბოხში, გლეხოზა მიაჩნევინა იმ ისტორიული მისიის შემსრულებლად, რომელიც ამ ქვეყნად დაამყარებდა თანასწორობას, ძმობას, ერთობას, საყოველთაო შრომას. ამ სინამდვილემ იგი აქცია გლეხური ამბოხის აპოლოგეტად და უტოპიისკენ უბიძგა (იხ. მოთხრობა „ურწმუნო ხალილი“).

მუშაობენ, რადგან იციან, რომ უკვე არ ჰყავთ ბატონი, ვერავენ წაართმევთ შრომის ნაყოფს. სოფელი მალე სახეს იცვლის. ქოხების ადგილს იკავებს ბაღებით და მინდვრებით შემორტყმული სახლები. პროზად დაწერილ ლექსში „მომავლის ჭკრეტა“ მწერალი გვიხატავს სურათს, სადაც მეფობს თანასწორობა, ძმობა, მეგობრობა, შრომა, სადაც არ არის არც სიღატაკე და არც წუხილი, არც ბატონი და არც მღვდელი. ეს არის სამეფო, სადაც ახალგაზრდები შრომობენ და ტკბებიან თავიანთი შრომის ნაყოფით, მოხუცები კი იღებენ დამსახურებულ დასვენებას: „...ვხედავდი, რომ ქალაქი გაქრა. მისგან დარჩა ბორცვების კვალი, რომელიც იტყობინება სიბნელის უკუქცევაზე სინათლის წინაშე. ვხედავდი მოხუცებს, რომლებიც ისხდნენ ალვისა და ტირიფის ხეთა ჩრდილში, მათ ირგვლივ კი – ბავშვებს, რომლებიც უსმენდნენ გარდასულ დღეთა ამბებს. ვხედავდი გიტარასა და ფლეიტაზე დამკვრელ ჭაბუკებს და მათ ირგვლივ მოცეკვავე გრძელთმიან გოგონებს. ვხედავდი მამაკაცებს, რომლებიც იღებდნენ მოსავალს, ქალებს კი მიჰქონდათ ძნები და მღეროდნენ კმაყოფილებითა და სიხარულით აღსავსე ჰიმნებს. ვხედავდი ქალს, რომელსაც უმგვანო სამოსი შეეცვალა შროშანის გვირგვინითა და ნორჩი ფოთლების ქამრით. ვხედავდი ადამიანებსა და დანარჩენ ქმნილებებს შორის დამკვიდრებულ მეგობრობას: ფრინველთა და მწერთა გუნდები უხიფათოდ უახლოვდებოდა მას (ადამიანს – მ.ქ.), ქურციკთა ჯოგი მშვიდად მიდიოდა წყაროსთან. ვიყურებოდი და ვერ ვხედავდი სიღარიბეს. ირგვლივ მხოლოდ ძმობა და თანასწორობა სუფევდა. ვერ ვხედავდი ექიმს, რადგან ყველა გამხდარიყო ცოდნისა და გამოცდილების საფუძველზე საკუთარი თავის ექიმი. აღარსად ჩანდა მღვდელი, რადგან სინდისი ქცეულიყო უმაღლეს სამღვდელოებად. აღარც ვეძიებდი იყვანულ ბუნებას ცვლიდა სამსჯავროს და დებდა მეგობრობისა და ურთიერთობის ხელშეკრულებას. ვხედავდი ადამიანს, რომელმაც შეიგნო, რომ იგი ყოველივე არსებულის ქვაკუთხედი...“ [28, გვ.56]. ფაქტობრივად, მწერალმა ამ სიტყვებით დაგვიხატა უკლასო საზოგადოება.

ჯებრანმა ამ იდეალისკენ სწრაფვა ჩათვალა თავის ძირითად მოვალეობად, მიიჩნია იგი საკუთარი არსებობის გადარჩენის საშუალებად (იხ. ლექსი „ო, თავო!“). ზოგჯერ კი ეჭვს ქვეშ აყენებს იდეალის განხორციელების შესაძლებლობას. ეს კი იწვევს მასში პესიმისტურ განწყობილებას. პოეტის წარსული არ ყოფილა მხოლოდ ტკბილად მოსაგონარი. იგი მას სიმღერასთან ერთად ჩივილსა და გოდებაში გაუტარებია. არც აწმყოსაგან მიუღია ნუგეში, ამიტომ მომავალიც უსიხარულო ესახება:

„არ არის ჩემი გულისთვის მკვდრეთით აღდგომა, ან აღორძინება.

არ ამწვანდება ტოტი ზეიმის,

და მთიბავთა ხელი ვერ გააცოცხლებს ყვავილთ

მას შემდეგ, რაც განილევთან ნამგლის პირით” [169, გვ. 614

].

لا، فلا بعث لقلبي أو نشور لا، و لا يخضر عود المحفل
و يد الحصاد لا تحيي الزهور بعد ان تبرى بحد المنجل

თუ ჯებრანმა მომავლის სამეფო – იდეალის მოპოვების გზა ასე თუ ისე იცის (ერთი – შინაგანი სამყაროს სრულყოფა და მეორე – ძალის გამოყენებით არსებული საზოგადოებრივი წყობის დამხობა), ალ-მანფალუტი შედარებით ნაკლებად ერკვევა ეგვიპტის თანამედროვე სოციალური წყობის ბუნებაში, რის გამოც ბუნდოვანია მისი წარმოდგენა სოციალური უთანასწორობის აღმოსაფხვრელ გზაზე. იგი მხოლოდ გვაძლევს გამზადებული სახით ასეთ სამყაროს. მის „ბედნიერების ქალაქში“ (იხ. ესეი „ბედნიერების ქალაქი“) არ არიან მდიდრები და ღარიბები, ყველას აქვს საკუთარი სახლი და სახნავ-სათესი, რომელსაც თვითონვე ამუშავებენ; არ არიან არც ბატონები და არც მონები; ქალები უფლებებით მამაკაცებთან გათანასწორებულნი არიან; ყოველწლიურად ეხმარებიან მოხუცებს, რათა მათ მიიღონ ადრე გაწეული შრომის საზღაური. აქ ვერ იხილავთ სკოლებს, რადგან ბავშვები პრაქტიკული შრომით სწავლობენ ცხოვრებისეულ საქმეებს – მიწის დამუშავებას, მცენარეთა და ცხოველთა

მოვლა-მოშენებას, სახლების მშენებლობას და ა.შ. აქ არ არიან არც მმართველები და არც პოლიტიკური მოღვაწეები, არც ჯარი და არც წესრიგის დამცველები. აქ მხოლოდ ერთი გამორჩეული ადამიანი ჰყავთ „ჰაქამ“-ად წოდებული, რომელსაც ენდობიან და მის გადაწყვეტილებებს უსიტყვოდ ასრულებენ. ეს არის ქალაქი, სადაც არ არის არც ეკლესია-მონასტრები, მეჩეთები და არც რელიგიის მსახურნი. აქ მხოლოდ ღმერთს სცნობენ და მას ეთაყვანებიან, მას მიიჩნევენ სამყაროს შემოქმედად, ღმერთის სახელით შრომობენ და სიკეთეს სჩადიან, რისთვისაც არ მოელიან და არც თხოულობენ საზღაურს. მათთვის ღმერთი არის ყოვლისმხილველი, ყოვლისმცოდნე და მათი საქმეების უკეთ განმსჯელი. ისინი ეთაყვანებიან ღმერთს არა შიშით, არამედ მაღლიერების გრძნობით, რადგან ღმერთის ანარეკლს ხედავენ თავიანთ თავში, სულში, გონებაში, ყოველივე არსებულში – ცოცხალსა და უსულოში. ეს არის ქალაქი, სადაც მეფობს საყოველთაო შრომა, ურთიერთპატივისცემა, თანასწორობა, მეგობრობა და ჭეშმარიტი სიყვარული.’

მართალია ამ-შაბის არ შეუქმნია მომავლის სამეფოს სურათი, მაგრამ მისი ბრძოლა სოციალურ უსამართლობათა წინააღმდეგ აშკარაა. იგი ასევე ბრძოლაში ხედავს

⁹⁾ მსგავს მომავლის სამეფოს გვიხატავს ცნობილი ლიბანელი მწერალი, სირიულ-ამერიკული სკოლის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი ამინ არ-რეიჰანი. იგი ჯერ კიდევ 1908 წელს ოცნებობდა “დიად ქალაქზე”, სადაც გამეფებული იქნებოდა ცოდნა, თავისუფლება, ძმობა, ერთობა, სადაც გონებრივი და სულიერი ძალები სძლეოდა მატერიალურ ძალებს, სადაც საომარი იარაღები გადაკეთდებოდა გუთნებად, ნამგლებად და უროებად. არ-რეიჰანის მომავლის სახელმწიფო უნდა ყოფილიყო მაღალზნეობრივი სახელმწიფო, რომლის საფუძველი იქნებოდა სამართალი, უსაფრთხოება, ძმობა და მშვიდობა, მთავრობა კი ხალხის მსახური. მისი აზრით, ასეთი სახელმწიფო უნდა იყოს რაღაც შუალედი მარქსისტული რუსეთის ბოლშევიზმსა და დემოკრატიული ამერიკის სოციალიზმს შორი [80, გვ. 42].

თავისუფლების მოპოვების უმთავრეს გზას. ამიტომ მოუწოდებს მშრომელებს ბრძოლისკენ და გამარჯვებაშიც დარწმუნებულია:

«Вы говорите: (მიმართავს პოეტი მდიდრებს – მ.ქ.)»

Борьба – безнадежность.

Ложь!

Вы тираны,

Вы кровь нашу пьете. и

Мы ненавидим

Вашу надменную лень,

Безмятежность,

Ложь!

Мы не будем рабами!

Счастье добудем сами!

Солнце над нами взойдет.

Жизнь отдадим без страха.

Чтоб уничтожить гнет!»[96, გვ.167]

(„მშრომელები“. თარგმანი მ. კურგანცევისა)

თუმცა ხშირად იხრება ადამიანის სულიერი მხარეების სრულყოფის გზისკენ.

არაბ რომანტიკოსებში სინამდვილის კრიტიკა მორალური პრინციპებიდან ყველაზე უფრო დამახასიათებელია აბუ მაღისთვის. მას საზოგადოებაში დაპირისპირებულობის მოსპობა ბრძოლის გზით კი არ სურს, არამედ ზნეობრივი პრინციპების დახმარებით, რაც ზოგჯერ რეაქციულ ფორმასაც კი იღებს. მაგალითად, ლექსში „ჭამეთ და სვით“[156, გვ.116] ჩაგრულებს მოუწოდებს მორჩილებისკენ, შექმნილ მდგომარეობასთან შერიგებისკენ, მდიდრებს კი ღარიბთა მიმართ მოწყალების გამოჩენისკენ. ამავე დროს მან სოციალური უთანასწორობის მოგვარების გზა ჰპოვა იმქვეყნიურ, საიქიო ცხოვრებაში, სადაც ყველანი თანასწორნი იქნებიან.

* აქ და შემდეგ მოხმობილია ნაწყვეტები იმ არაბული ლექსების რუსული თარგმანებიდან, რომელთა დედნებზე ხელი ვერ მიგვიწვდა.

აბუ მადის არ სჯერა მხოლოდ ღარიბებზე დაყრდნობით საზოგადოების გარდაქმნისა. მას უფრო ზეციური ძალების იმედი აქვს. საყოველთაო ბედნიერება უფრო ღმერთის დახმარებით დამყარდება:

„თუ არ შეგცვლით თქვენ ღარიბები,
ღმერთი შეგცვლით თქვენ ღარიბებით“.[156, გვ.50]
(„ღარიბი“)

ان كانت الفقراء لا تجزيكم فإلله يجزيكم عن الفقراء

აბუ მადის ზოგჯერ არც კი ესმის განვითარების დიალექტიკური პროცესი. მან განვითარების პროცესი უძრავ, უცვლელ, ერთ დროს მყარად დადგენილად წარმოგვიდგინა ლექსში „მარადიული ისტორია“. ამ საზოგადოებაში, მისი გაგებით, ყველა, მიუხედავად სოციალური მდგომარეობისა, უკმაყოფილოა თავისი ყოფით: ღარიბი ჩივის თავის სიღარიბეზე, მდიდარი კი იმაზე, რომ სიცოცხლე შეაღია ქონების დაგროვებას, სასახლის მშენებლობას, სასახლე კი იქცა მისთვის სატუსალოდ. უკმაყოფილებას გამოთქვამს ჭაბუკიც და მოხუციც, მშვენიერი გოგონაც და უშნოც, მხევალიც და ბატონიც, ჭკვიანიც და სულელიც. ჭკვიანისთვის ხშირად „...გონება მხოლოდ უბედურებაა. რომ არა ის (გონება – მ.ქ.) არ მომეწერებოდა ცოდვები“. მაგრამ უკვე დადგენილის და საუკუნეობით გამოცდილის შეცვლა არავის ძალუძს:

„როცა გაიგო ღმერთმა ადამიანთა ჩივილი,
უთხრა: „იყავით როგორც გინდოდეთ.“
გაუხარდა მოხუცს, სიხარულმა მოიცვა ჭაბუკი,
მშვენიერი გოგონა და მოხუცი ქალი.
მაგრამ როს გაიფანტა ბინდი,
ვერ ჰპოვეს რა გარდა იმისა, რაც იყო!“[156, გვ.136]
(„მარადიული ისტორია“)

لما وعى الله شكايها الورى قال لهم: كونوا كما تشتهون
فاستبشر الشيخ, و سر الفتى والكاعب الحسناء, الحيزبون
لكنهم لما اضمحل الدجى لم يجدوا غير الذى كانا !

ე.ი. ადამიანები უნდა შეეგუონ შექმნილ მდგომარეობას. მაგრამ რომანტიკოს აბუ მადის მთლიანად არ შეუძლია შეურიგდეს წინაღუდგომლობისა და მორჩილების პრინციპს. სურვილი აქვს დაეხმაროს ჩაგრულებს, მაგრამ ეს სურვილი მორალურ ჩარჩოებს ვეღარ სცილდება. იგი ბევრს ლაპარაკობს ადამიანის მოვალეობის შესახებ. ადამიანს თავის უპირველეს მოვალეობად უთვლის არა მარტო თავის თავზე, არამედ სხვაზე ზრუნვას. ამიტომ გმობს ავი ლეღვის ხის საქციელს, რომელმაც უარი განაცხადა ნაყოფის გამოსხმაზე, რადგანაც ადამიანებიც და ფრინველებიც ეტანებიან მის ნაყოფს, სამაგიეროდ ტოტებს უმტვრევენ. უნაყოფო ლეღვის ხეს კი ბუნება მალე გაახმობს (იხ. ლექსი „ავი ლეღვის ხე“). პოეტი დაასკვნის: სიცოცხლის (ცხოვრების) დიდსულოვნებას ადამიანმა დიდსულოვნებითვე უნდა უპასუხოს, თორემ ხარბს სიხარბე მოუღებს ბოლოს. მატერიალური უთანასწორობის გამოსასწორებლად იგი მდიდრებს მოუწოდებს მოწყალება გამოიჩინონ ღარიბთა მიმართ, მისცენ მათ ზედმეტი დინარი. ყველაფრის ბოლო არარაობა არის, ამიტომ ქონების დაგროვებაც უაზრობაა. ადამიანებმა თავიანთ საქმეებსა და ერთმანეთთან ურთიერთობაში უნდა მიბადონ მარიამის შვილს – იესოს, რომელსაც უყვარდა ისიც კი, ვინც ისურვა მისი დაღუპვა, ეხმარებოდა იმასაც, ვინც ცუდი გაუკეთა, შეიწყალა მტერიც კი (ლექსი „იყავ ბაღზამი“). ადამიანმა კეთილი საქმე უნდა აკეთოს. დიდი მნიშვნელობა არ უნდა მისცეს ერთ დღეს იცხოვრებს თუ დიდხანს. მთავარია იმ ერთ დღესაც მოასწროს სიკეთის ქმნა. თუ ადამიანი თავის ხალხს დიდებას მოუტანს, არ უნდა ეშინოდეს გაქრობისა. ამიტომ აბუ მადის ურჩევნია ამ ცხოვრებაში რამდენიმე წამი დაჰყოს, ოღონდ იყოს სხივი არსებობისა, ვიდრე გაძლოს ათასი წელი და იყოს სიბნელება (ლექსი „შესავალი“). აბუ მადის მისაზამიკ ჰყავს: ბუნება. ის მოუწოდებს ადამიანებს, რომ მიბადონ ბუნებას, იცხოვრონ ბუნების კანონების შესაბამისად, სადაც ჰარმონია სუფევს, საპირისპიროდ ადამიანთა საზოგადოებაში არსებული დის-ჰარმონიისა (ლექსი „ჩემი წიგნი“).

აბუ მადის თავისი იდეალის განხორციელება უფრო შორეული მომავლის საქმედ მიაჩნია. ამიტომ ჯერ-ჯერობით

მას ხორცს ასხამს ზეციურ სამყაროში. იგი ლექსში „ცა“ გვიხატავს მომავლის ქვეყანას, სადაც სუფევს თანასწორობა, ძმობა, სამართლიანობა, სათნოება და სიკეთე, სადაც ვერ აღმოაჩენ უხეშობას, ქედმაღლობას, ამპარტავნობას, გულგრილობას და ადამიანთათვის დამახასიათებელ სხვა მანკიერ მიდრეკილებებს. არც მჩაგვრელები და ჩაგრულები, მდიდრები და ღარიბები არსებობენ. მიწა ყველას აქვს და არავის არ აქვს შიში, რომ ვინმე წაართმევს მას მიწასა და თავისი შრომის ნაყოფს; ამქვეყნად არსებული ყოველი ნივთი ყველასათვის თანაბრად მისაწვდომია და ა.შ.

არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სამყაროს ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენებში შექმნილ **ოცნების სამეფოს** უწოდებენ „ბედნიერების ქალაქს“, „ზეციურ ქვეყანას“, „დაფარულ ქვეყანას“. აქ პოულობს ხორც-შესხმას მათი იდეალი. მართალია, ისინი იდეალისთვის ბრძოლაში იჩენენ სიმტკიცეს და მოთმინებას, მაგრამ ზოგჯერ ეჭვი იპყრობთ, არ სჯერათ გამარჯვებისა და ესწრაფიან იპოვონ ადგილი, სადაც სულიერ სიმშვიდეს ჰპოვებენ. ისმის კითხვა: რეალურად აქვთ მათ წარმოდგენილი ეს ზეციური ქვეყანა? იციან მისკენ მიმავალი გზები? ან კონკრეტულად სად იმყოფება იგი? მაგალითად, ჯებრანი საკუთარ თავს ეკითხება:

„ჰოი ქვეყანავ, ოდითგანვე იდუმალო,

ვით ვიქონიო იმედი შენი, რა გზით გეწვით?

რომელი უდაბნო გადმოვლახო, ან რომელი მთა?

მაღალია მისი კედელი და არვინ უწყის ვინ არს მეგზური.

მირაჟი ხარ შენ თუ იმედი სულისა,

⁹ არაბი მკვლევარი მუჰამმად ღანიმი ჰილალი სამართლიანად შენიშნავს, რომ რომანტიკოსების მიერ წარმოსახვით შექმნილი იდეალური სამყარო, მომავლის თუ ოცნების სამეფო, ფაქტობრივად, წარმოადგენს სინამდვილდან გაქცევის ისეთ სახეს, როგორიცაა, მაგალითად, ბუნებაში, ან შუა საუკუნეებში, ან კიდევ ეგზოტიკურ ქვეყნებში გაქცევა (იხ. [212]).

რომელიც ესწრაფვის მიუწვდომელს?“[169, გვ.599]
(„დაფარული ქვეყანა“)

يا بلادا حجبت منذ الازل	كيف نرجوك و من اى سبيل؟
اى قفر دونها اى جبل	سورها العالى و من منا الدليل
ا سراب انت ام الامل	فى نفوس تتمنى المستحيل؟

ლექსის დასასრულს პოეტი გვიხსნის, რომ ეს ქვეყანა არ არის არც ზეცაში, არც დედამიწაზე, იგი მხოლოდ პოეტის გულშია:
„არ ხარ ა ღმოსავლეთში, არც დასავლეთში,
არც დედამიწის სამხრეთით, ან ჩრდილოეთით.
არ ხარ ჰაერში და არც ზღვის წიაღში,
არც ველზე და არც ოდროჩოდრო ვიწროებში.
შენ ხარ სხივები სულებში და ცეცხლი,
შენ ხარ გული, მოფრთხილე ჩემს მკერდში“. [169, გვ.600]

(„დაფარული ქვეყანა“)

لست في الشرق و لا غرب و لا	في جنوب الارض او نحو الشمال
لست في الجو و لا تحت البحار	لست في السهل و لا الوعى الحرج
انت في الأرواح انوار و نار	انت في صدرى فؤادى تختلخ

ჯერბანი „პროცესიების“ დასასრულს ეჭვს გამოთქვამს იდეალის აღსრულებაში, იძულებული ხდება აღიაროს, რომ ადამიანი ისე ძლიერ არის დაკავშირებული ამ ცხოვრებასთან, რომ იდეალის განხორციელება ძალიან მწელია, ადამიანებს არ ძალუძთ სინამდვილის მიერ მათ წინაშე აღმართული კედლის გადალახვა.

სინამდვილეს ვერ უღებს ალღოს აბუ მადიც, ამიტომ იდეალიც ბინდითაა მოცული. მოვლენებში გაურკვევლობა კი მას საბოლოოდ აბნევს და ყველაფერზე ათქმევინებს: „ ა რ ვ ი ც ი “ :

„ჩემი გარდასული ცხოვრებიდან არა მახსოვს რა,
არც ჩემს მომავალ ცხოვრებაზე ვიცი რაიმე.

.....

ჭეშმარიტად, მოველ და წავალ, მე კი არ ვიცი.
 ვარ გამოცანა და ჩემი წასვლა, ვით მოსვლა ჩემი, გამოცანაა და
 ვინც შექმნა (ამოხსნა) ეს გამოცანა, თვით უფრო ბუნდოვანი
 გამოცანაა.
 ნუღარ ვიდავებთ... გონიერი იყო იგი ვინც თქვა: „არ
 ვიცი“ [155, გვ.176-177]
 („თილისმები“)

انا لا أذكر شيئاً من حياتي الماضية
 انا لا أعرف شيئاً من حياتي الآتية

...
 انى جئت و أمضى, و انا لا اعلم
 انا لغز, و ذهابى كمجيبى طلسم
 و الذى أوجد هذا اللغز لغز مبهم
 لا تجادل ... ذو الحجى من قال انى
 لست أدرى

აბუ მადი ლექსში „ცხოვრების ფილოსოფია“ გამოთქვამს
 შუასაუკუნეების აღმოსავლური ჰედონიზმისთვის
 დამახასიათებელ შეხედულებას: ამქვეყნად არაფრის შეცვლა
 არ შეიძლება, ადამიანები უნდა დატკბნენ ცხოვრებით, ნუ
 იფიქრებენ მის ავ-კარგზე. ადამიანი მოკვდავია, ამიტომ მან
 უნდა იმზიარულოს, სანამ ცოცხალია. ცხოვრება მშვენიერია. ის
 ვინც ჯანმრთელია, ხედავს მას მზიარულს, ხოლო ვისი სულიც
 დარდიანია და ავადმყოფი, ხედავს მას მოღუშულს და
 უმგვანოს [123, გვ.7]. ხოლო ლექსში „გაილიმე“ გვასწავლის:
 „ვთქვი: გაილიმე, ვიდრე შენსა და სიკვდილს შორის
 ,

ერთი მტკაველია,
 თორემ შემდეგ ვერას ოდეს გაილიმებ“ [123, გვ.39]

قلت: ابتسم ما دام بينك و الردى
 شبر, فإنك بعد لن تبترسما!

§2. ქალთა ემანსიპაცია. სიყვარული. რომანტიკული ტანჯვა

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემა, რომელსაც არაბმა რომანტიკოსებმა, განსაკუთრებით ჯებრანმა და ალ-მანფალუტიმ, დიდი ადგილი დაუთმეს, იყო ქალთა ემანსიპაციის საკითხი თანამედროვე არაბულ საზოგადოებაში. XVIII ს-ის II ნახევარში აშშ-ში დაწყებულმა ქალთა მოძრაობამ, რომელიც საფრანგეთმა სწრაფად აიტაცა და შემდეგ მთელი ევროპა მოიცვა, XIX ს-ის მეორე ნახევრისთვის არაბულ სამყარომდეც მოაღწია. მაგრამ თუ ამერიკისა და ევროპის ქალთა მოძრაობაში ქალთა ხვედრითი წილი დიდი იყო, არაბულ ქვეყნებში მათი უფლებებისთვის მებრძოლნი მამაკაცები აღმოაჩენდნენ.

ქალთა უფლებების დაცვის საკითხი არაბმა განმანათლებლებმა დასვეს და მისი მედროშე ეგვიპტელები ატ-ტაჰტავი და კასიმ ამინი იყვნენ. აქტიურად ჩაერთვნენ ამ საქმეში ჯერ რომანტიკოსები, შემდეგ რეალისტური მიმდინარეობის წარმომადგენლები. რადგან აღმოსავლეთში, კერძოდ არაბულ ქვეყნებში, ქალის მდგომარეობა გაცილებით მძიმე იყო, ამიტომ ის აქ უფრო მძაფრი მსჯელობის საგანი გახდა. ამასთანავე არაბი რომანტიკოსებისთვის ეს საკითხი მომგებიანიც ჩანდა, რადგან მისი მეშვეობით მათ ეძლეოდათ საშუალება კიდევ ერთხელ გამოეცლინათ თავიანთი კრიტიკული დამოკიდებულება საზოგადოების მიმართ.

რომანტიკოსები გარბოდნენ მათთვის მიუღებელი სინამდვილიდან და საკუთარ თავში ან მსგავსი ადამიანის შინაგან სამყაროში იკეტებოდნენ. აქ ცდილობდნენ მოეპოვებინათ დაკარგული ჰარმონია, განეხორციელებინათ იდეალი. იდეალს ყველაზე უფრო შეესაბამებოდა სიყვარული. ამიტომ მათ დიდი ადგილი დაუთმეს ამ თემის დამუშავებას. სიყვარულის თემა კი ორგანულად დაკავშირებული იყო ქალთან. ე.ი. რომანტიკოსების ასეთი ინტერესი ქალის პრობლემებისადმი განაპირობა სუბიექტურმა და ობიექტურმა მომენტებმა. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ისინი

პიონერები არ ყოფილან არაბთა შორის. პირველი სიტყვა უდავოდ არაბ განმანათლებლებს ეკუთვნით, რომანტიკოსებმა კი გააგრძელეს ამ საკითხის დამუშავება.

არაბი განმანათლებლებისა და რომანტიკოსების მოღვაწეობის პერიოდში (მითუმეტეს მანამდე) ქალს რაიმე როლი საზოგადოებაში არ გააჩნდა. იგი მოკლებული იყო ყოველგვარ უფლებას, ეკრძალებოდა საზოგადოებაში გამოჩენა, ზედმეტიც იყო ლაპარაკი მის საზოგადოებრივ საქმიანობაში მონაწილეობაზე. გარდა ამისა, ქალი ვერ სარგებლობდა დიდი უფლებებით ოჯახშიც კი. არ იყო აღიარებული ის დიდი როლი, რომელიც მას ჰქონდა როგორც დედას. ოჯახშიც და მის გარეთაც ქალს უყურებდნენ როგორც მონას, რომლის დანიშნულებას შეადგენს მხოლოდ მამაკაცის მოვლა და მისი სურვილების უსიტყვო შესრულება. სამართლიანად შენიშნავდა დიდი არაბი განმანათლებელი კასიმ ამინი: „მუსლიმის თვალში ქალი არ წარმოადგენს ნამდვილ ადამიანს...“ [54, გვ.71]. ქალი იმყოფებოდა მოძველებული ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების ტყვეობაში საუკუნეების განმავლობაში. მაგრამ დრო შეიცვალა. დასავლეთთან კონტაქტების გაძლიერებას კორექტივები შეჰქონდა არაბთა ყოფაში. ახალი ცხოვრება კი ახალ პრობლემებს აყენებდა არაბული საზოგადოების წინაშე, იგი ითხოვდა შარიათის მიერ საუკუნეების განმავლობაში დადგენილი, მაგრამ უკვე მოძველებული წეს-ჩვეულებების შეცვლას. არაბულ საზოგადოებას არ შეეძლო მომავალში დარჩენილიყო შუასაუკუნეობრივი ტრადიციების ტყვეობაში. ამიტომ განმანათლებლების მიერ დაყენებული სხვა მნიშვნელოვანი პრობლემების გვერდით მწვავედ იდგა ქალთა პრობლემა.

განმანათლებლებმა პირველებმა აღნიშნეს ის უზარადაზარი როლი, რომელსაც ასრულებს ქალი ერის ცხოვრებაში.ლიბანელი ბუტრუს ალ-ბუსთანი ევროპული ცივილიზაციის წარმატებების უმთავრეს ფაქტორად თვლიდა იმ ფაქტს, რომ ქალმა დაიკავა მაღალი ადგილი საზოგადოებაში, რომ ზრუნავდნენ მის აღზრდაზე [79, გვ.214]. მან 1849 წლის 14 დეკემბერს წარმოთქვა სიტყვა ქალთა განათლების შესახებ: „თუ ჩვენ გვინდა ქვეყნის რეფორმირება, მაშინ

ქალთა განათლება არის კიბის პირველი საფეხური და კარი, რომელიც ყველაზე წინ უნდა გაიღოს“ [78 ა, გვ.18].

ქალთა უფლებების დაცვაში უდიდესი დამსახურება მიუძღვით ეგვიპტელ განმანათლებლებს, კერძოდ, ატ-ტაჰტავის (1801-1873) და წარმოშობით ქურთ კასიმ ამინს (1865-1908). საფრანგეთში ყოფნისას (1826-1831) მიღებული შთაბეჭდილებების აღწერისადმი მიძღვნილ წიგნში “პარიზის აღწერა” ნათლად ჩანს ატ-ტაჰტავის დაინტერესება ქალთა საკითხით. იგი ვრცლად ლაპარაკობს პარიზელი ქალების შესახებ, მათ საქმიანობაზე, თვისებებზე, გატაცებებზე და ა.შ., აფასებს მათ, უმეტესად, მუსლიმის თვალთახედვით, მაქსიმალურად ცდილობს იყოს ობიექტური, აღნიშნავს მათ დამახასიათებელ თვისებებს და შეძლებისდაგვარად ობიექტურ შეფასებას აძლევს.

პარიზიდან დაწყებული ატ-ტაჰტავის დაინტერესება ქალთა საკითხით იზრდებოდა, მას აღელვებდა ეგვიპტელი ქალის მდგომარეობა, მისი უფლებები თუ უუფლებობა. სამწუხაროდ არ ვიცით თუ როგორ ვითარდებოდა მისი შეხედულებები და საქმიანობა ქალთა უფლებების დასაცავად ეგვიპტეში დაბრუნებიდან (1831წ.) 70-იანი წლების დასაწყისამდე. მაგრამ ფაქტია, რომ, როცა ეგვიპტეში მომწიფდა საზოგადოებრივი აზრი ქალთა სკოლის გახსნაზე, ხელისუფლებამ ასეთი სკოლისთვის სასწავლო პროგრამების შემმუშავებელ კომისიას სათავეში ჩაუყენა ატ-ტაჰტავი. ფაქტობრივად, 1872 წელს მან დაამთავრა დიდი მოცულობის წიგნის წერა გოგონათა და ვაჟთა განათლების შესახებ. ეს წიგნი სათაურით “საიმედო დამრიგებელი გოგონებისა და ვაჟების აღზრდაში” შევიდა მისი შრომების სამტომეულში, რომელიც გამოიცა 1873 წ. იმავე წელს მისი აქტიური მონაწილეობით კაიროში გაიხსნა ქვეყანაში პირველი ქალთა სკოლა. დოქტორი აჰმად მუჰამმად სალიმი წიგნში “ქალი თანამედროვე არაბულ აზროვნებაში” წერს, რომ ატ-ტაჰტავი იყო პირველი, ვინც ყურადღება მიაქცია ქალთა საკითხს და გამოიჩინა დიდი დაინტერესება და ზრუნვა ამ პრობლემის მოსაგვარებლად [189, გვ.78]. მკვლევარის ამ სიტყვებიდან არ ჩანს, მას მხედველობაში მხოლოდ ეგვიპტე აქვს, თუ მთელი

არაბული სამყარო. თუ ლაპარაკია მხოლოდ ეგვიპტეზე, მაშინ მკვლევარი მართალია, რადგან აქ ქალთა უფლებებისთვის აქტიურ ბრძოლას იწყებენ ასპარეზზე უკვე ატ-ტაჰტავის შემდეგ გამოსული განმანათლებლები – აბდო, ვალი ად-დინ იაქუნი, კასიმ ამინი და სხვანი. მაგრამ თუ საუბარია მთელ არაბულ სამყაროზე, მაშინ პირველობა უთუოდ ლიბანელ ბუტრუს ალ-ბუსთანის ეკუთვნის.

ატ-ტაჰტავის, ბუტრუს ალ-ბუსთანის მსგავსად, მუსლიმური საზოგადოების ჩამორჩენის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად მიაჩნდა ის მდგომარეობა, რომელშიც იმყოფებოდა თანამედროვე ეგვიპტელი ქალი. ის წერს, რომ “ევროპელებმა და მათ შორის ფრანგებმა, რომლებიც ამჟამად უძლიერესი ქვეყნებია, მთელი ძალ-ღონე მიმართეს იქითკენ, რომ გოგონების სწავლა-აღზრდა ისეთივე ყოფილიყო, როგორიც ვაჟების” [203, გვ.33]. ის მოითხოვდა გოგონებს და ვაჟებს ესწავლათ ერთად, არ უნდა დაეშვათ მათ შორის განსხვავება სწავლებაში. ცოდნას დაუფლებული გოგონები, მისი ღრმა რწმენით, უფრო მტკიცე ოჯახს ქმნიან, უფრო კარგ შვილებს აღზრდიან სამშობლოს, უფრო თამამად ამოუდგებიან გვერდით მამაკაცებს როგორც საოჯახო, ისე საზოგადოებრივ საქმიანობაში [203, გვ.35-36]. მან დიდი ყურადღება მიაქცია ქორწინების საკითხს, ჩანს რომ ემხრობა ორმხრივ სიყვარულზე დამყარებულ ქორწინებას, აშკარად უარყოფით დამოკიდებულებას ავლენს ანგარებით შექმნილი ოჯახის მიმართ. “ოჯახის საფუძველი უნდა იყოს ცოლ-ქმარს შორის ხანგრძლივი და მტკიცე სიყვარული” – აცხადებს ატ-ტაჰტავი [203, გვ.47]. ამასთანავე, ფაქტობრივად, მოითხოვს ქალისა და მამაკაცის თანაბარ უფლებებს, უპირველესად ოჯახსა და ქორწინებაში [203, გვ.48]. აქვე ატ-ტაჰტავი დეტალურად აყალიბებს ქალისა და მამაკაცის (ამ შემთხვევაში - ცოლისა და ქმრის) მოვალეობებს ერთმანეთისა და ოჯახის წინაშე [203, გვ.61-63]. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ის მოითხოვდა და აქტიურად უჭერდა მხარს ეგვიპტეში სასწავლო და სააღმზრდელო ორგანიზაციის რეფორმას, რაც უპირველესად გულისხმობდა სწავლების სისტემის შეცვლას, ან კიდევ, უკიდურეს შემთხვევაში, გაუმჯობესებას მაინც.

კასიმ ამინმა ამ პრობლემას მიუძღვნა თავისი ძირითადი ნაწარმოებები „ქალის განთავისუფლება“ და „ახალი ქალი“. მან, როგორც ე. კრაჩკოვსკი აღნიშნავს, „არამარტო პირველმა ჩამოაყალიბა ქალის საკითხი და დეტალებში დაამუშავა, არამედ მისი დაცვა აქცია თავისი ცხოვრების მიზნად, სპეციალურად მიუძღვნა მას თავისი სამწერლო საქმიანობა“ [54, გვ. 77-78].

კასიმ ამინის აზრით, ის მდგომარეობა, რომელიც ქალს უკავია აღმოსავლეთში, დამღუპველია ერისთვის. ის მივიდა დასკვნამდე, რომ ერის აღორძინება, პროგრესისთვის ბრძოლა უნდა დაიწყოს ქალის საყოფაცხოვრებო პირობების შეცვლით, ოჯახის გარდაქმნით, რადგან „არავითარი იმედი არ არის იყო ცოცხალი ერი, სარგებლობდე ავტორიტეტით მოწინავე ერთა შორის, დაიმკვიდრო ადგილი ცივილიზებულ სამყაროში, ვიდრე სახლი და ოჯახი... არ გახდება ხელსაყრელი გარემო იმ თვისებების მქონე ადამიანთა მოსამზადებლად, რომელთაგან შეიძლება წარმატების იმედი გქონდეს“ [54, გვ.72-73]. მისი შეხედულებით, ქალი არაფრით არ ჩამორჩება მამაკაცს, არსებული სხვაობა შექმნილია ხელოვნურად და დროთა განმავლობაში გაქრება [54, გვ.73]. მისი პრინციპები განათლებისა და აღზრდაზე იყო დაფუძნებული. ქალის გონებრივი, მორალური და ფიზიკური აღზრდა-განათლება არაფრით არ უნდა განსხვავდებოდეს მამაკაცის აღზრდისაგან. ამავდროულად აუცილებლად მიაჩნდა მისთვის რაიმე პროფესიის შერჩევა. მან დასვა ქორწინებისა და მრავალცოლიანობის საკითხები, მოითხოვა ქალისთვის მიეცათ თანასწორი უფლება განქორწინებაში, გაილაშქრა მრავალცოლიანობის წინააღმდეგ. კასიმ ამინი ძირითადად შემოიფარგლა ოჯახში ქალის უფლებების აღიარებით, მაგრამ გამოთქვა რწმენა, რომ დადგება დრო, როცა ცოდნითა და გამოცდილებით აღჭურვილი ქალი „კონკურენციას გაუწევს მამაკაცებს საზოგადოებრივი საქმიანობის ყველა სფეროში“ [208, გვ.79].

ატ-ტაჰტავისა და კასიმ ამინის დაწყებული საქმე გააგრძელა ვალი ად-დინ იაქუნმა (1873-1921). ქალთა მდგომარეობით შეშფოთებული იგი ამბობდა: „დღეს

შესაძლებელი რომ იყოს ქალთა თავისუფლებისთვის ბრძოლის ბელადი (კასიმ ამინი – მ.ქ.) აღდგეს... და წაიკითხოს თუ რა დაწერეს ადამიანებმა მომავალი თაობების დედათა კარჩაკეტილობისა და შევიწროების დასაცავად, იჩქარებდა დაბრუნებულიყო საფლავში, დაეხუჭა თვალები, რათა არ დაენახა, დაეხმო ყურები, რომ არაფერი გაეგონა“ [64, გვ.42]. სხვა განმანათლებლების – კასიმ ამინის, სალიმ ალ-ბუსთანის, ფარაჰ ანტუნის მსგავსად ვალი ად-დინ იაქუნი ძირითადად შემოიფარგლა ქალთა განათლების საკითხებით.

ჯირჯი ზეიდანმა როგორც თავის სტატიებში, ისე ისტორიულ რომანებში დიდი ადგილი დაუთმო ქალის საკითხს, აქედან გამომდინარე - სიყვარულის, ქორწინების, ოჯახის პრობლემებს. ძალიან მნიშვნელოვნად ესახებოდა ქალის როლი ერის წინსვლაში. ემხრობოდა ქალის ჩართვას საზოგადოებრივ საქმიანობაში, რის გარეშე წარმოუდგენლად მიაჩნდა საზოგადოების განვითარება. სხვა განმანათლებლების მსგავსად, ყურადღება მიაქცია ქალის აღზრდისა და განათლების საკითხს [51, გვ.55,58].

აქვე ვიტყვით, რომ არაბი რომანტიკოსების მიერ არჩეული ქალთა მდგომარეობის მოგვარების გზები კი არ უპირისპირდებოდა განმანათლებლებისას, არამედ გაგრძელება და განვითარება იყო მისი. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ რომანტიკოსებშიც გვქონდეს შეხედულებათა სრული ერთიანობა.

ჯებრანმა ქალის როლი საზოგადოებაში განმანათლებლებთან შედარებით კიდევ უფრო აამაღლა და მას მიანიჭა გადამწყვეტი მნიშვნელობა ერის ძლიერებაში: „...ქალი ერის ისეთივე საზომია, როგორც სხივი ჩირაღდნისთვის“. სინამდვილეში კი ხედავდა, რომ თანამედროვე ქალს არ გააჩნდა საკუთარი „მე“ და მამაკაცის ხელში სათამაშოდ იყო ქცეული „რომელსაც ყიდულობენ როგორც ნივთს სახლის მოსართავად“ [138, გვ.105]. ჯებრანმა გაილაშქრა აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული ტრადიციის წინააღმდეგ, რომლის თანახმად საცოლეს ირჩევენ ქალის სურვილების გაუთვალისწინებლად. იგი წინააღმდეგი იყო ისეთი ქორწინებისა, რომელიც აიძულებდა ქალს

გაპყლოდა ცოლად უცნობ კაცს უსიყვარულოდ: „ქორწინება ჩვენს დროში გარიგებაა სასიძოვბსა და ქალიშვილების მამებს შორის, რაც სინანულისა და დაცინვის ღირსია. სასიძოვები თითქმის ყოველთვის იგებენ, მამები ყოველთვის კარგავენ, გოგონები კი, რომლებიც ნივთებივით გადადიან ერთი ხელიდან მეორეში, მოკლებულნი არიან ყოველგვარ სიხარულს. მათი ხვედრი სახლის ბნელ კუთხეებში ყოფნა“ – წერს მწერალი მოთხრობაში „მომტვრეული ფრთები“.[49,გვ.249; 2, გვ.485]. თუ განმანათლებლები გამოსავალს ხედავდნენ განათლებაში და მათი ბრძოლა იფარგლებოდა ოჯახში ქალის უფლებების აღიარებით, ჯებრანმა აღიარა განათლების მნიშვნელობა, აღიარა, რომ თანამედროვე ცივილიზაციამ ხელი შეუწყო ქალის შეგნების ზრდას, მაგრამ ისიც აღნიშნა, რომ ამავე ცივილიზაციამ „გაზარდა მისი ტანჯვა, ოქროთი დაფერა ბორკილები, რომლის ტარებისთვისაც განწირულია. გუშინდელი ყოფილი მოსამსახურე დღეს უბედური ქალბატონი გახდა. გუშინ იგი ბრმად დაეხეტებოდა დღის სინათლეში, დღეს კი თვალხილული დაიარება წყვედიადში. ის მშვენიერი იყო თავისი უვიცობით, კეთილშობილი თავისი სისადავით, ძლიერი თავისი უსუსურობით, ახლა კი გახდა საშინელი, რადგან შეიძინა ხელოვნური სინატიფე, ზედაპირული გონებრივი განათლება, ვითომდა პრაქტიკული ცოდნა“ („მომტვრეული ფრთები“) [49, გვ.249-250]. მწერალი შენატრის იმ დღეს, როდესაც „ქალში შერწყმული იქნება სილამაზე ცოდნასთან, სინატიფე სათნოებასთან, სხეულის სისუსტე სულის ძლიერებასთან“ [49, გვ.250]. სჯერა ეს დღევ რომ დადგება. მაგრამ მისთვის განათლება მხოლოდ ერთ-ერთი საშუალება იყო მიზნის მისაღწევად. ძირითადად მაინც მიაჩნდა სიყვარული. ქალს უნდა მიეცეს საშუალება ცხოვრების თანამგზავრის თავისუფალი არჩევისა, ქორწინებაში თანასწორობისა, სიყვარულში თავისუფლებისა, რადგან „სიყვარული ერთადერთი თავისუფლებაა ამ ქვეყანაზე“. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ ჯებრანი თავის უმეტეს ნაწარმოებს ამთავრებს ტრაგიკულად. ამით იგი პროტესტს აცხადებს სინამდვილის წინააღმდეგ.

იღუპება სელმა ქარამე „მომტვრეულ ფრთებში“, ვარდა ალ-ჰანი კი, ამავე სახელწოდების მოთხოვნიდან, გაეყრება ქმარს, რომელზეც უსიყვარულოდ გაათხოვეს და დაუბრუნდება სატრფოს. ამ ქალის პირით მწერალი ამბობს: „ის გათავისუფლდა ადამიანთა წაბილწული კანონების თაყვანისცემისგან, რათა ეცხოვრა სპეტაკი სიყვარულის კანონის შესაბამისად. იგი განერიდა სიბნელეს და სახე მიაპყრო მზეს“ [101, გვ.45].

ხალილ მუტრანმა კასიდებში „ვარდი და ზამზახი“, „ერთგულება“, „მსხვერპლი ემბრიონი“, „ორი ბავშვი“ და სხვა გაილაშქრა ფულისა და ქონებისადმი გრძნობათა დამორჩილების წინააღმდეგ. პოეტმა დაგმო დრომოჭმული ადათ-წესები, რომლის მიხედვით ათხოვებენ ქალს მისი ინტერესების გაუთვალისწინებლად. კასიდაში „ორი ბავშვი“ ბავშვობიდან ერთმანეთზე შეყვარებულ ქალ-ვაჟს არ შეუძლია შეუღლდეს, რადგან მათ შორის დგას ქონებრივი უთანასწორობა. მდიდარი მშობლები აიძულებენ ქალიშვილს ცოლად გაჰყვეს მდიდარ უცნობ კაცს. ასევე ქონება ხდება შეყვარებული წყვილის ბედნიერების დამანგრეველი ძალა კასიდაში „ვარდი და ზამზახი“. კასიდაში „მსხვერპლი ემბრიონი“ ნაჩვენებია საზოგადოების უსულგულო დამოკიდებულება ღარიბი სოფლელი გოგონას ბედისადმი, რომელიც ქალაქელმა მდიდარმა ვაჟმა შეაცდინა და ბედის ანაბარა მიატოვა ქუჩაში. დასახელებული კასიდები ტრაგიკულად მთავრდება: თავს იკლავს ყველასაგან მიტოვებული გოგონა („მსხვერპლი ემბრიონი“), დარდისა და სასოწარკვეთილებისაგან იღუპებიან დანარჩენი კასიდების გმირებიც.

მუტრანს მიაჩნდა, რომ საზოგადოების დამოკიდებულება ქალისადმი უნდა შეიცვალოს. მაგრამ ამის მისაღწევად, მისი აზრით, ბრძოლაა საჭირო. იგი იმედოვნებდა, რომ მოვა დრო და ქალი თავის სიტყვას იტყვის საზოგადოების განვითარების, ერის მომავლის საქმეში. მაგალითად, კასიდაში „შავი მთის გოგონა“ დამპყრობი თურქების წინააღმდეგ ბრძოლაში გოგონა სიკვდილს არჩევს, ვიდრე

რე უცხოელთა ბატონობას შეეგუოს და ამით კეთილდღეობა მოიპოვოს.

ჯებრანისგან საკმაოდ განსხვავებული პოზიცია ეკავა ალ-მანფალუტის. მისი შეხედულებები უფრო კონსერვატულ ხასიათს ატარებდა. ალბათ მიზეზი უნდა ვეძიოთ მის განათლებაში, რომელიც მიღებული ჰქონდა კაიროს ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში. მისი შეხედულებები ხშირად ეყრდნობოდა რელიგიურ დოგმებს. ამასთანავე ის უფრო სენტიმენტალისტი იყო, ვიდრე რომანტიკოსი, წინა პლანზე სწევდა არა სიყვარულს, არამედ მოვალეობის გრძნობას.

მართალია ალ-მანფალუტიმ არ გაიზიარა ჯებრანისეული გზა ქალის პრობლემის გადასაჭრელად, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ვერ ხედავდა არაბი ქალის მძიმე ხვედრს და ვერ ხვდებოდა მის გამომწვევ მიზეზებს. მისი აზრით, ქალის უბედურება მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფილია მისი როლი ოჯახში და შვილების აღზრდაში. იგი გამოსავალს ხედავდა შემდეგში: მამებმა (და არა დედებმა) ასწავლონ თავიანთ ქალიშვილებს ოჯახის საქმეები, ხოლო ქმრები მოეპყრონ მათ როგორც ადამიანებს. ის წინააღმდეგი იყო ქალის განათლებისა ზოგადი გაგებით, წინააღმდეგი იყო ისეთი განათლების, რომელიც ცდებოდა ოჯახისა და შვილების აღზრდის ფარგლებს, წინააღმდეგი იყო ქალიშვილების სკოლებში შეყვანის. სკოლა, მისი აზრით, ხრწნის ქალის ბუნებას. ესეიში „გუმინ და დღეს“ [230,ტ.3, გვ.158-162] ალ-მანფალუტი წერს, რომ მოდაში შემოვიდა ქალთა სწავლა-განათლება. ის სწავლობს, მიიღო განათლება, თითქმის გახდა ცივილიზებული, კითხულობს წიგნებს, განსაკუთრებით ევროპულს, ბაძავს ევროპელს, მან თითქმის ყველაფერი იცის და ეხერხება კიდევ გარდა მთავარისა – ოჯახის საქმეებისა და შვილების აღზრდისა.

ალ-მანფალუტისთან დაუშვებელია ლაპარაკი ქალისა და მამაკაცის თანასწორ უფლებებზე არა მარტო საზოგადოებაში, არამედ ოჯახშიც. ოჯახში აუცილებლად უნდა იყოს უპირველესობა მამაკაცისა, ცოლი კი მასზე უნდა იყოს დამოკიდებული (მოთხრობა „ჩადრი“). მან დიდ დანაშაულად მიიჩნია ქალისთვის ჩადრის მოხსნა. მისთვის ჩადრი იყო

სიმბოლო არაბი ქალის სიწმინდისა და კდემამოსილებისა („ჩადრი“).

ალ-მანფალუტიმ, ჯებრანისგან განსხვავებით, არ მისცა ქალს ქმრის დამოუკიდებლად არჩევის უფლება. აქ გადამწყვეტი სიტყვა მიაკუთვნა მამას, ან მმას, ქალი კი უნდა დამორჩილებოდა ოჯახის გადაწყვეტილებას („ჩადრი“). მაგრამ ეს შერჩევა მოკლებული უნდა ყოფილიყო ანგარებიან მიზნებს. ამასთანავე მწერალმა კატეგორიულად გაილაშქრა ოჯახის დანგრევის, ცოლ-ქმრის გაყრის წინააღმდეგ (ესეი „ერთგულება“). ამ მხრივ მან გარკვეული პასუხისმგებლობა ქალსაც დააკისრა: „პატიოსანმა ქალმა არ უნდა მიატოვოს გზას აცდენილი ქმარი“ („ცრემლები“) [229, გვ.29].

ალ-მანფალუტიმ გაილაშქრა სიყვარულის წინააღმდეგ, როცა უარყო სიყვარული ცოლ-ქმრული ცხოვრების, ოჯახის საფუძვლად. ოჯახი სიყვარულზე კი არ უნდა აიგოს, არამედ ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთგაგებასა და ურთიერთ-პატივისცემაზე. ამ მხრივ საინტერესოა ესეი „სიყვარული და ცოლ-ქმრობა“ [230, ტ.1, გვ.165-169]. აქ მწერალი გამოვიდა ჯებრანის ნოველაში „ვარდა ალ-ჰანი“ გამოთქმული შეხედულებების წინააღმდეგ. როგორც ცნობილია, მოთხრობა „მომტვრეული ფრთების“ გამოსვლის (1912 წ.), განსაკუთრებით კი ნოველა „ვარდა ალ-ჰანის“ შემდეგ რეაქციული წრეები ადანაშაულებდნენ ჯებრანს ანარქიზმში, ექსტრემიზმში, ურწმუნოებაში, რომ ის გამოდიოდა კანონიერი ქორწინების წინააღმდეგ, ძირს უთხრიდა ოჯახსა და ადამიანთა საზოგადოებას (იხ. ჯებრანის „ნარკოზი და სკალპელი“), რაც, ჩვენი აზრით, არ იყო, მართებული ბრალდება. ჯებრანი გამოდიოდა იმ კანონებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ, რომელიც ყველაფერში ადანაშაულებდა ქალს, აგრეთვე ისეთი ქორწინების და ოჯახის წინააღმდეგ, რომლის საფუძველს შეადგენს ანგარება, სადაც ცოლ-ქმარი ერთმანეთის მიმართ ზიზღს გრძნობს და მხოლოდ კანონები აიძულებს ერთად იცხოვროს [169, გვ.88,91]. „ვარდა ალ-ჰანში“ ჯებრანმა გაამართლა ნაწარმოების გმირის საქციელი, რომელმაც მიატოვა ქმარი, რომელზეც მშობლებმა გაათხოვეს უსიყვარულოდ, და დაუბრუნდა შეყვარებულს,

რადგან ქალი მოიქცა ბუნების კანონების შესაბამისად, რომელიც თავის მხრივ მაღლა დგას რელიგიურ კანონებზე. ალ-მანფალუტის აზრით, ოჯახური კავშირი იქმნება ღმერთის ნებით და მისი დარღვევის უფლება ადამიანს არ აქვს (ესეი „სიყვარული და ცოლ-ქმრობა“).

საყურადღებოა ცნობილი ეგვიპტელი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის მუჰამმად ჰუსაინ ჰაიქალის (1888-1956 წწ.) დამოკიდებულება ქალთა საკითხისადმი. ამ თემას მიუძღვნა მან თავისი მხატვრული ნაწარმოებები „ზეინაბი“ (1914 წ.) და „ასე შეიქმნა“ (1955 წ.). რუსი მეცნიერი ა. დოლინინა „ზეინაბს“ სენტიმენტალური ხასიათის ნაწარმოებად მიიჩნევს, ნაწილი მეცნიერებისა კი – რეალისტურად. ჩვენ მხარს ა. დოლინინას ვუჭერთ.

„ზეინაბში“ [128] მ. ჰაიქალი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ „გლეხის ქალსაც შეუძლია სიყვარული“. მან პროტესტი გამოთქვა (შეყვარებული წყვილის ტრაგედიით) ტრადიციის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით ოჯახის შექმნაში გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის მამაკაცს, მშობლებს, ქალის აზრი კი აბსოლუტურად უგულვებელყოფილია. მწერალმა დააყენა საკითხი, რომ მომხდარიყო ქალისა და მამაკაცის უფლებების თანასწორობის აღიარება ოჯახში, ქორწინებაში მაინც. ამავე საკითხს მიუბრუნდა მ. ჰაიქალი მეორე ნაწარმოებში „ასე შეიქმნა“ [239]. თუ მოქმედება „ზეინაბში“ სოფელში იშლება და მოქმედი პირები სოფლის მცხოვრებლები არიან, „ასე შეიქმნაში“ ყოველივე ქალაქში ხდება, პერსონაჟებიც ქალაქელები არიან, ამასთანავე მაღალი წრისა და განათლებულნი. თუ „ზეინაბში“ ავტორი გამოვიდა ოჯახშიც კი ქალის უფლებების წინააღმდეგ, „ასე შეიქმნაში“ მწერალმა რადიკალურად საპირისპირო ვითარება დაგვიხატა - ქალს უკვე მოპოვებული აქვს თავისუფლება, თანასწორობა მამაკაცთან როგორც ოჯახში, ისე საზოგადოებაში. ორივე ნაწარმოებში ორი უკიდურესობაა ნაჩვენები: ერთში ქალის სრული უუფლებობა, მეორეში სრული თავისუფლება. მწერლის აზრით, ორივე საზიანოა საზოგადოებისთვის. აბსოლუტური თავისუფლებისთვის ეგვიპტელი ქალი მოუმზადებულია, რადგან ევროპულ დონემდე ჯერ არ არის მისული.

ორივე უკიდურესობამ ერთნაირი შედეგი გამოიღო – ვერ შეიქმნა იდეალური ოჯახი, ორივე შემთხვევაში ოჯახი დაინგრა. თუ პირველში მიზეზი იყო მოძველებული ტრადიციები, მეორეში – ტრადიციების აბსოლუტური უარყოფა. მ. ჰაიქალი ეძებს ოქროს შუალედს.

არაბ რომანტიკოსებს აქვთ იდეალი, რომლის განხორციელება არსებულ სინამდვილეში შეუძლებელია. ამიტომ მათ ერთ-ერთი უნდა აირჩიონ: ან იდეალი, ან სინამდვილე. მაგრამ მათ, სანამ ბრძოლის თავი აქვთ, იდეალის დათმობა არ შეუძლიათ. ამ შემთხვევაში რჩებათ ერთადერთი გამოსავალი: ან საკუთარ თავში ჩაიკეტონ, ან კიდევ ბუნების წიაღს მიაშურონ, ე.ი. სინამდვილეს გაექცნენ და თავი შეაფარონ საკუთარ თავს და ბუნებას. არაბი რომანტიკოსები დასავლეთის რომანტიკოსების გზას მიჰყვებიან. მათთან ბუნებაში გაქცევა უფრო ფართოდაა წარმოდგენილი, ვიდრე საკუთარ სამყაროში ჩაკეტვა. თუმცა ბუნებაში გაქცევა, ფაქტობრივად, გამოხატულება იყო შინაგანი სამყაროსკენ სწრაფვისა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ რუსოსეულ ნამდვილ გაქცევას ბუნებაში).

შეიძლება ითქვას, რომ რეალური ცხოვრებიდან გაქცევა თავისთავად ნიშნავს ბრძოლაზე ხელის აღებას. მაგრამ მას აქვს დიდი მნიშვნელობის მატარებელი მეორე მხარე. ეს არის ადამიანის შინაგანი სამყაროს წვდომა, ადამიანის სულიერი მხარეების გამოვლენა და შესწავლა. რომანტიკოსებმა ჩაგვახედეს ჩვენი და ჩვენივე მსგავსის სულში. ეს მოვლენა თითქმის უცნობი იყო არაბული ლიტერატურისთვის.

ადამიანის საკუთარი „მეს“ გამოვლენის საუკეთესო საშუალება იყო **სიყვარული**. არაბმა რომანტიკოსებმა, განსაკუთრებით ჯებრანმა და ლიბანელმა ილიას აბუ შაბაქამ, თავიანთ შემოქმედებაში დიდი ადგილი დაუთმეს სიყვარულის თემის დამუშავებას.

ჯებრანთან სიყვარულის თემა მჭიდროდაა დაკავშირებული ქალთა ემანსიპაციის პრობლემასთან. როგორც რომანტიკოსს შეეფერებოდა, მან ქალთა გადარჩენის გზა დაინახა სიყვარულში, რომელიც, მისი აზრით, წარმოადგენს „ერთადერთ თავისუფლებას ამ სამყაროში“.

ჯებრანმა სიყვარული მიიჩნია ყველაზე ამაღლებულ გრძნობად, ყველაზე ძლიერ და მშვენიერ მოვლენად. მან სამყაროში აღმოაჩინა ორი ძალა, რომელთაც ყველაფერი ხელეწიფებდა. ესენია სიყვარული და სიკვდილი. მაგრამ უფრო მაღლა დააყენა სიყვარული. მისი გაგებით, სიყვარულის ხელოვნურად გამოწვევა შეუძლებელია. ის თავად მოდის და მოსვლისთანავე ააღორძინებს გულს. სიყვარული ადამიანს მოეგვინება მოულოდნელად, პირველი შეხვედრისთანავე იპყრობს გულს. პირველი შეხედვით გამოწვეული სიყვარული არის მარადიული. ვინც უარყოფს ასეთ სიყვარულს, მწერლის აზრით, არის „...უვიცი. ჭეშმარიტი სიყვარული ასულია სულიერი ურთიერთგაგებისა. და თუ ეს გაგება არ მიიღწევა მაშინვე, მაშინ ის არ მოხდება არასდროს“ („მომტკრეული ფრთები“) [2, გვ. 474]. მართლაც, ჯებრანის ნაწარმოებთა გმირებს სიყვარული მოეგვინებათ პირველსავე შეხვედრაზე. ასე ხდება „მომტკრეულ ფრთებში“, „ვარდა ალ-ჰანში“, „ურწმუნო ხალილში“ და სხვ.

ჯებრანი განარჩევს ორი სახის სიყვარულს: ხორციელს, რომელსაც აქვს დასაწყისი და დასასრული, და სულიერს – უსაზღვროსა და უკიდვგანოს. ის შემდეგს ამბობს ნამდვილი სიყვარულის შესახებ:

„სიყვარულს ვიცნობთ სულში და არა სხეულში,
ვითარცა ღვინოს, რომელიც იწურება აღმაფრენისთვის და
არა თრობისთვის“ [169, გვ.360]
(„პროცესიები“)

و الحب في الروح لا في الجسم نعرفه كالخمر للوحى لا للسكر ينعصر

პირველი მუდამ ისწრაფვის სატრფოს დაუფლებისკენ, ეძებს მხოლოდ შეხვედრებს, ხვევნა-კოცნას, უსაზღვრო სიყვარული კი – მხოლოდ თავის თავს, ისწრაფვის მარადიულობისკენ და ემორჩილება მხოლოდ ღვთაებრივ ძალას. რადგან სიყვარულის ძალდატენებით გამოწვევა არ შეიძლება, მაშასადამე ყველასთვის მისაწვდომი არ არის. ის ხვედრია მხოლოდ კეთილშობილი გულისა. „პროცესიებში“ ჯებრანი წერს:

„სიყვარულ ხალხში სხვადასხვანაირია და მისი უმრავლესობა

სარეველასავითაა ყანაში – უყვავილოა და უნაყოფო.

ჭარბი სიყვარული მსგავსია ღვინისა: მცირე

სასიამოვნოა, ბევრი კი ღვინის მოყვარულთათვის –

სახიფათო” [169, გვ. 359]

الحب في الناس أشكال و أكثرها

كالعشب في الحقل لا زهر و لا ثمر

و أكثر الحب مثل الروح أيسره

يرضى و أكثر للمدمن الخطر

ჯებრანის მიხედვით, ნამდვილ სიყვარულს იწვევს არა გარეგანი, არამედ შინაგანი სილამაზე სიყვარული მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო ჰარმონიულად არის შერწყმული ერთმანეთთან გარეგანი და სულიერი სილამაზე. მაგრამ როცა ეს ორი მხარე ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაშინ ხდება შეცდომები და უბედურებები. ჯებრანის გაგებით, თანამედროვე საზოგადოებაში სიყვარულის ჭეშმარიტი არსის გაგება დამახინჯებულია. აქ ერთმანეთს ებრძვის სიმდიდრე და სიყვარული, სიმდიდრე – „ადამიანური ბოროტების წყარო“ და სიყვარული – „ბედნიერებისა და სინათლის წყარო“. ამ საზოგადოებაში სიყვარულით ვაჭრობენ, ყიდულობენ მას და ყიდიან როგორც ნივთს. ის აქ დაცინვის საგანიც კი არის:

„თუ შეხვედრიხარ თავდავიწყებით შეყვარებულს,

მის შიმშილში კმაყოფილებაა, მის წყურვილში – დაოკება.

ხალხი კი ამბობს: იგია გიჟი, რას უნდა მოელოდეს

სიყვარულისგან, ან რა იმედი ჰქონდეს და რისთვის

ითმენდეს.” [169, გვ. 359]

(“პროცესიები”)

فإن لقيت محبا هائما كلفا

في جوعه شبع في ورده الصدر

მართალია, სიყვარული ჯერ-ჯერობით შარიათისა და ადათ-წესების ტყვეობაშია, შეყვარებულთა ბედი ბევრად არის დამოკიდებული სხვათა ჭირვეულობაზე, მაგრამ სიყვარული იმდენად ძლიერია, რომ ის მუდამ დგას ოქროზე და სიმდიდრეზე, შარიათზე და ადათ-წესებზე მაღლა. ამიტომ მას ვერც იყიდი და ვერც დაიმორჩილებ სიმდიდრით. ნამდვილი სიყვარული სულიერი მოვლენაა, არ უყვარს მრავალსიტყვაობა, უცხოა მისთვის ეჭვი და შური. მაგრამ მას მუდამ ახლავს ცრემლი და ტანჯვა. ცრემლებით განზანთილი და ტანჯვა გამოვლილი სიყვარული მუდამ სუფთაა და მშვენიერი. ჯებრანი მოგვიწოდებს ვენდოთ სიყვარულს და მივსდით მას: „თუ სიყვარული მოგველინათ, მიჰყევით, თუნდაც მისი გზები იყოს ოდრო-ჩოდრო. თუ თავისი ფრთებით მოგეხვიათ, დაემორჩილეთ... თუ გესაუბრათ, ერწმუნეთ... ჭეშმარიტად, სიყვარული როგორც გაკურთხებთ, ისე ჯვარს გაცვამთ... აღმოფხვრის თქვენში ყოველივე ცუდს და აგამაღლებთ...“ [172, გვ.22].

აბუ მადიმ სიყვარული მიიჩნია უდიდეს ჭეშმარიტ ცოდნად. მაგრამ არა ყოველგვარი სიყვარული, არამედ სუფთა, ეგოიზმს და ანგარებას მოკლებული, ისეთი სიყვარული, როგორიც ახასიათებს ბუნების ბინადართ, მაგალითად, ყვავილს ან ბუღბუღს. სიყვარულს მიიჩნევს ის ერთადერთ ძალად, რომელსაც შეუძლია ადამიანში გამოავლინოს ის გრძნობები, ურომლისოდაც იგი დაემსგავსება უტყვე ქანდაკებას, ან თოჯინას. სიყვარულს მოაქვს ადამიანისთვის სულიერი სიფხიზლე, დიდება, ბედნიერება და სიხარული. ის ყოველივეს გარდამქმნელი ძალაა. პოეტის გაგებით, სიყვარული ყველას და ყოველთვის არ მოველინება. ის არის ხვედრი ერთეულთა, სულიერად სპეტაკი, ზნეობრივად ამაღლებული და გონიერი ადამიანებისა. ვიდრე ადამიანს მოველინება, გარკვეული დროა საჭირო, მოვა მაშინ, როცა ადამიანი ღრმად ჩასწვდება მეორე ადამიანის შინაგან სამყაროს (იხ.ლექსი “იყავ ბალზამი”[156, გვ.50-51]

(ფაქტობრივად, აბუ მადიმ უარყო ჯებრანისეული „პირველი შეხედვის“ თეორია).

აბუ მადის სიყვარული დაცლილია გრძნობის უარყოფითი მოვლენებისგან. მისთვის უცხოა შური, სიძულვილი, მტრობა. პოეტის იდეალია იესო ქრისტეს სიყვარულის მსგავსი სიყვარული. იესოს კი „უყვარდა ისიც კი, ვინც ისურვა მისი დაღუპვა“ („იყავ ბაღზამი“) [156, გვ.51]. თუ პოეტის სიტყვებს დავუჯერებთ, სიყვარულმა მისცა მას ძალა ზედთან ჭიდილის დროს, ცხოვრებისეული წინააღმდეგობების გადალახვისას, ტანჯვის დროსაც კი, რომ შეეგრძნო სიტკბოება და ამქვეყნად მხოლოდ სიკეთე დაენახა. და თუ დღეს არ ამბობს სამდურავს ცხოვრებაზე და არც მოყირჭებია იგი, დამსახურებაა მხოლოდ სიყვარულისა (იხ. ლექსი „კვირინჩხის ბუჩქი“, 155, გვ.13-18). აბუ მადის აზრით, სიყვარულით შეიცნობს ადამიანი არა მარტო საკუთარ და სხვის სულს, არამედ ის აგრეთვე არის გზა ღმერთის შესაცნობად:

„მე სიყვარულით ჩავწვდი ჩემს სულს,
და სიყვარულით შევიცან ღმერთი!“ [156, გვ.25].
(„დარდის ღამე“)

انا بالحب قد وصلت الى نفسى و بالحب قد عرفت الله!

აშ-შაბისთვის სიყვარული ყოვლისშემძლე ძალაა, ცხოვრებაზე უფრო ძლიერი, ძალა, რომლის წინაშე ყოველივე ფერმკრთალდება:

«О, сила любви всевластной, –
Жизнь она сильнее!
О, свет любви лучезарной,
Мрак жизни пред ней бледнет».[96, .544]
(“წყვდიადში”. თარგმანი ნ. პავლოვიჩისა).

ხალილ მუტრანისთვის, ასევე ილიას აბუ შაბაქასთვის, სიყვარული არის ცხოვრების პრინციპი, საშუალება განწმენდისა ამქვეყნიური ცოდვებისაგან, გასაღები ზედნიერებისა და, რაც მთავარია, მამოძრავებელი ძალა ადამიანის აღმაფრენისა, სიკეთის ქმედების და სხვა დიადი საქმეებისა.

აბუ შაბაქა ლექსში „ეს ჩემი ღვინო“ იტყვის: „არ ყოფილა ჩემი წარსული სიყვარულში, თუ არა განმწმენდი (გამასპეტაკებელი), რომელმაც მიმიყვანა ამ ბედნიერებასთან (ტკბობასთან)“ [154, გვ.61].

ალ-მანფალუტიმ, სხვებისაგან განსხვავებით, სიყვარული ფაქტობრივად კანონგარეშედ გამოაცხადა, როცა უარყო იგი ოჯახის საფუძვლად, ადამიანთა შორის ურთიერთობის განმსაზღვრელად: „...უბედურება იქნება თუ გრძნობითი სიყვარული დაედება საფუძვლად ცოლ-ქმრობას, რადგან გული ცვალებადია, გრძნობები კი კონფლიქტური... ოჯახი უნდა დაეფუძნოს ცოლ-ქმარს შორის მეგობრობას, სადაც ერთი მეორის მიმართ თავს მეგობრად მიიჩნევს...“ [230, ტ.1, გვ.216-217] (ესეი „სიყვარული და ცოლ-ქმრობა“).

ალ-მანფალუტიმ მოვალეობა სიყვარულზე ბევრად მაღლა დააყენა. ჯებრანისთვის კი, როგორც დავინახეთ, სიყვარულია ყველაფრის საფუძველი და ყველაზე მაღლა მდგომი. ამიტომ არის, რომ მისთვის სელმა ქარამეზე („მომტვრეული ფრთები“), რომელიც ემსხვერპლა ადამიანის მიერ დაკანონებულ მოვალეობას, მაღლა დგას და უფრო მიმზიდველია „საპატარძლო სარეცელის“ გმირი ქალი, რომელმაც თავისი ბოხოქარი სიყვარულის დაკარგვას ამჯობინა სატრფოს მოკვლა და თვითმკვლელობა, აგრეთვე ვარდა ალ-ჰანი („ვარდა ალ-ჰანი“), რომელმაც ოჯახური მოვალეობის ტვირთის ზიდვას არჩია მინებებოდა ჭეშმარიტ სიყვარულს, თავისუფალს ყოველგვარი შეზღუდვისგან.

მუტრანთან, დასავლელი რომანტიკოსების მსგავსად, სიყვარული განუყრელად არის დაკავშირებული ტანჯვასთან. იგი აიდეალებს ტანჯვამდე აყვანილ სიყვარულს. მისი თქმით, სიყვარული მით უფრო დიდი და სრულყოფილია, რაც უფრო დიდ ტანჯვაშია გამოვლილი. აქედან გამომდინარე მას სურვილიც კი არ გააჩნია გათავისუფლდეს ტანჯვასთან შერწყმული სიყვარულისგან, განიკურნოს მისგან. პირიქით, ოცნებობს რაც შეიძლება დიდხანს იყოს შეპყრობილი ასეთი სიყვარულით, არა მარტო დიდხანს, არამედ მარადიულად. „ორი შეყვარებულის ამბავში“ ის იტყვის:

„ვდარდობ სიყვარულზე, რომელმაც დააუძლურა
ეს ძლიერ შეყვარებული გული.
ტკივილი მისი იყო სიამოვნება,
მისი მწუხარების ცეცხლი კი – გრილი სიო.
ვდარდობ ჩემს ძველ ჭრილობაზე,
ნეტავი ის ყოფილიყო მარადიული.
განვიკურნე უკვე მე. მსურდა კი
დარჩენილიყო გული ჩემი სისხლიანი...“[223,
ტ.1,გვ.216- 217]
(შესაბამისი არაბული ტექსტი იხილეთ ზემოთ, გვ.
47).

მუტრანისთვის ტანჯვა-წამება არის საუკეთესო გზა
ცოდვების გამოსასყიდად და სულიერი განწმენდისთვის.
ამიტომ მან პოემაში „წამებული ნაყოფი“ გაამართლა
ახალგაზრდა გოგონას საქციელი, რომელიც უკიდურესმა
გაჭირვებამ აიძულა გარყვნილობის გზას დასდგომოდა,
გამართლა, რადგან მან გაიარა ტანჯვა-წამების დიდი გზა და
ამ ტანჯვა-წამებამ განწმინდა და გაასპეტაკა მისი სული.

სიყვარულით მონიჭებული ტანჯვის მსგავსი გაგება
გვაქვს აბუ შაბაქასთანაც. მისთვისაც წმიდათაწმიდაა მოგონება
ტანჯვაზე. იგი მიაჩნია უმთავრესად სათნოებისა და
ღვთისმოსაობის მოსაპოვებლად, ზეციური სამყაროსკენ
მიმავალ გზად. მისი გაგებით, სიყვარულით გამოწვეული
ტანჯვა ბედნიერებაზე მაღლა დგას. ამასთანავე ის
ერთადერთი საშუალებაა მიწიერი ჭუჭყისგან განსაწმენდად
(„გაწმინდა შენ ტკივილებმა ყოველგვარი ჭუჭყისაგან“)[218,
გვ.45]. მუტრანის მსგავსად აბუ შაბაქასთვის ასეთ მდგომარეო-
ბაში ყოფნა მისაღებია, სულაც არ სურს მისგან განკურნება,
რადგან ასეთი ტკივილი არ არის ადამიანისთვის უბედურების
მომტანი. პოეტი ლექსში „ღალვა“ იტყვის:

„წმინდად შეინახე მოგონება ტანჯვაზე.
ის არის გზა სათნოებისა და ღვთისმოსაობისა.
ქეშმარიტად, ტანჯვა კიბეა ზეცისაკენ,
და სამოთხე მემკვიდრეობით იმას ეკუთვნის,
ვინც ტკივილი განიცადა.
ფასი მომაჯადოებელი (მაცდური) ბედნიერებისა

არ შეესატყვისება ფასს დარდისას (ტკივილისას).

...

განიკურნა ღალვა მისი შიშისგან,
მაგრამ არ დატანჯულა ტკივილების გამო“ [211, გვ.112]

احتفظى بقدس تذكّار الشقا
فهو طريق للعفاف و التقى
ان الشقاء سلم الى السما
فعدن ميراث لمن تألما
و ثمن السعادة الخلافة
ليس – وازى ثمن الكابة
...
و شفيت غلواء من اوها مها
لكنها لم تشق من الامها

ხოლო ლექსში „ცოცხალი ტანჯვა“ სიყვარულის მოუწოდებს,
რაც შეიძლება ძლიერ აწამოს პოეტის გული:

„სიყვარულო, აწამე, აწამე ჩემი გული.

აღანთე ჩემი ძარღვები, ჩააქრე ჩემი
კეთილგონიერება.

მარგუნე უძილობა და წაიღე ძილი.

სიყვარულო, აწამე, აწამე ჩემი გული...“ [154, გვ.42]

عذب فؤادى	يا حب عذب
أطفئ رشادى	الهب عروقى
و خذ رقادى	و هات سهدى
عذب فؤادى	يا حب عذب

ამ-შაბის ადარდებს არა ის, რომ დიდება და სახელი
მისგან შორსაა, დრო გარბის, სიკვდილი კი მისკენ სწრაფად
მოიწევს, მწარე აღმოჩნდა ახალგაზრდობის წლები, ოცნებები
ქვიშის მეჩეთებივით დაიფშვნა, არამედ სიყვარულიც კი – მისი
დარდისა და ტკივილის საგანი:

«Тоскую не о том,

что слава далека,
...
Горюю не о том,
что время уходит,
а смертная тропа
темна и нелегка.

Любовь моя, краса,
печаль моя и боль!
Я плачу о тебе,
я плачу над тобой» [60, გვ.90]
(“დავტირი სიყვარულს”. მკურგანცევის თარგმანი

).

პოეტისათვის სიყვარული და ტანჯვა განუყრელია:

«Любовь – судьба отголосок –
Таилось в моем страданье» [96, გვ.544]
(“წყვედიადში”. პავლოვიჩის თარგმანი).

აბუ შადის მთელი შემოქმედებისთვის დამახასიათებელია რომანტიკული განწყობა, ამიტომ მისი ბევრი ლექსი გაჯერებულია რომანტიკული სევდა-ტკივილით. ის ხშირად საუბრობს სულიერ მარტოობაზე, სულიერ ობოლობაზე. მის ლექსებში არც ისე იშვიათად შევხვდებით სიტყვებს „ობოლობა“, „ობოლი“, „უარყოფა“, „საფლავის ქვები“, „ცეცხლი“, „წვა“ და სხვა. ის ხშირად კმაყოფილებისა და სიამოვნების გამომხატველი სიტყვებით გვესაუბრება სიყვარულისგან მონიჭებული ტკივილებისა და მისგან განცდილი ტკბობის შესახებ. ერთ-ერთ ლექსში ერთგვარი სიამაყით აცხადებს:

„იცხოვრე ჩემო ავადმყოფო სხეულო.
კმაყოფილებას მანიჭებს შენს გამო
ჩემი წუხილი და ჩემი ტკივილები.
დაე, იყოს შენი სნეულება ჩემი გულისთვის საკვები.
და თუ სძლევს მას (გულს – მ.ქ.) იგი, კმაყოფილი

იქნება

ჩემი სნეულება”[152, გვ.106]

عش انت يا جسمي العليل فاننى
راض بهمى فيك او الامى
ليكن سقامك كالغذاء بمهجتى
فاذا ظفرت بها رضىت سقامى

აბუ შადი თითქოს ცხოვრობს ტანჯვით და ტანჯვისთვის, თითქოს მისი ოცნებაა მთელი ცხოვრება განვლოს ასეთი ყოფით, იყოს ტანჯვა მისი დაუოკებელი წყურვილის საგანი. მისი შემოქმედების მკვლევარი ქამალ ნაშაათი სამართლიანად შენიშნავს: „შეიძლება ითქვას, აბუ შადი რომანტიკული მიმართულების პოეტი. ფაქტობრივად, იგი პირველია (უფრო სწორი იქნებოდა ეთქვას, მუტრანის შემდეგ – მ.ქ.) ახალი დროის პოეტა შორის, რომელმაც ტანჯვა და ტკივილი აქცია თაყვანისცემის ობიექტად. ამავედროულად მისი პოეზია გახდა ჩივილის პოეზია. მის პოეზიაში გაბატონებული ადგილი დაიკავა ტანჯვა-ტკივილის კულტმა და ტკობამ ჩივილით...“ [234, გვ.184].

დასახელებული პოეტების მსგავსი გაგება სიყვარულისა და მასთან დაკავშირებული ტანჯვისა აქვს „აპოლოს“ წევრ რომანტიკოს პოეტს, ეგვიპტელ იბრაჰიმ მუჰამმად ნაჯის. ისიც ლექსში „სასოწრაკვეთილება“ [111, გვ.187] მისტირის გარდასულ სიყვარულს. ტკივილწარვეი სიტყვებით იგონებს დაკარგულ სიყვარულს და სატრფოს, მისგან დატოვებულ განუზომელ სევდას და ყრუ ტკივილებს. ლექსში არ ჩანს, რომ პოეტს დიდი სურვილი ჰქონდეს თავი დააღწიოს მას.

ზემოთ დავინახეთ, ჯგერანთან სიყვარულს მუდამ ახლავს ცრემლი და ტანჯვა, რომ ცრემლით განზანთილი და ტანჯვაგმომოვლილი სიყვარული მუდამ სუფთა და მშვენიერია. ამიტომ მოგვიწოდებს ვენდოთ სიყვარულს და მივინებდეთ მას.

არაბულ ლიტერატურას განხილული საკითხების დიდი ტრადიციები აქვს. შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურისთვის დამახასიათებელი იყო ქალის კულტი, დიდი, ცრემლიანი, ღრმა გრძნობებზე დამყარებული სიყვარული და ამ სიყვარულით გამოწვეულ ტანჯვაზე

ყურადღების გამახვილება. ამ თვალთახედვით განსაკუთრებით გამორჩეული ადგილი უკავია ომაელთა პერიოდის (661-750 წწ.) უზრიულ, ანუ ბედუინურ სატრფიალო ლირიკას და აბასელთა პერიოდის (749-1258 წწ.) ერთ-ერთ შესანიშნავ პოეტს აბუ ლ-ათაჰიას (750-825 წწ.). უზრიული პოეზია უმდეროდა სუფთა, უმწიკვლო, პლატონურ, ხორციელ გაგებას მოკლებულ სიყვარულს. მისი საგანი იყო უბედური შეყვარებული წყვილები, რომლებიც ერთმანეთს დააშორა მკაცრმა ტომობრივმა კანონებმა. მათი სიყვარული მარცხით მთავრდებოდა, მათი ლირიკული გმირები – ორივე ან ერთ-ერთი მაინც (ძირითადად ვაჟი) მუდამ იღუპებოდა. ამ მიმართულების პოეტები ისლამამდელ პოეტებთან შედარებით მთავარ ყურადღებას უთმობდნენ ემოციურ მხარეს, უფრო მეტად აღწერდნენ ლირიკული გმირის პირად განცდებს, განწყობილებებს, სიხარულს, მწუხარებას, ეჭვებს და ა.შ. უზრიული სატრფიალო ლირიკის წარმომადგენლების – ჯამილის, მაჯნუნის თუ სხვათა, ასევე აბუ ლ-ათაჰიას სიყვარული მიმართულია მხოლოდ და მხოლოდ ერთადერთი ქალისადმი, ხდება სატრფოს სახის იდეალიზაცია, აქცენტი გადატანილია პოეტის და სატრფოს შინაგან სამყაროზე (მინიმუმამდეა დაყვანილი სატრფოს გარეგნობის აღწერა), სიყვარული დაყენებულია ყველაზე და ყველაფერზე მაღლა, წინაა წამოწეული სიყვარულით მონიჭებულ ტანჯვა-ტკივილებზე საუბარი და ა.შ.

უზრიული პოეზიის წარმომადგენლების სიყვარულისთვის დამახასიათებელია აგრეთვე ნაზი, საოცრად ცრემლიანი გრძნობები. მაჯნუნს ჰგონია, რომ მისი სიყვარული ყველაზე უფრო მძლავრია, მისი ტანჯვა – ყველაზე უფრო დიდი, მისი ოხვრა – ყველაზე ღრმა, მისი ცრემლები – ყველაზე უხვი და ა.შ. იგი დარწმუნებულია, რომ სიყვარული ყოვლისმომცველი ძალაა და ამასთანავე ეს გრძნობა ყველაზე მეტად მის სხეულშია ჩაბუდებული: „სიყვარულმა მიატოვა ყველა ადამიანის სხეული და თავშესაფარი ჰპოვა მხოლოდ ჩემს სხეულში. როცა მოვკვდები, ეძებეთ იგი ჩემს საფლავში“ [219, გვ.174]. უზომოდ ბევრი ცრემლი და ტანჯვა მისთვის განუყრელია: „ჩემს თვალთაგან, ვით ღრუბლებიდან,

მიწაზე იღვრება წვიმის ნიაღვარი. ჩემი გული კი აღსავსეა დარდითა და წუხილით“ [219, გვ.74]. ან კიდევ: „...მკითხეს: „სად არის მდინარე?“ ვუპასუხე: „ჩემი ცრემლები, ჩემს თვალთაგან მომდინარე ცრემლები თქვენთვის ხდის ჭას ზედმეტს...“ [219, გვ.154]. თავის სიყვარულს ის ადარებს ჯოჯოხეთის ცეცხლს: „ჩემს გულში ანთია ჯოჯოხეთური ცეცხლი...“ [219, გვ.30]. ჯამილისთვის ბუსაინასადმი სიყვარული საღვთო ომში მონაწილეობის ტოლფასია: „მეუბნებიან: „ჯამილ, მონაწილეობა მიიღე საღვთო ომში“. განა ჩემი სიყვარული ჯიჰადი (საღვთო ომი – მ.ქ.) არ არის?!“ [178, გვ.27]. ჯამილისთვის, ასევე სხვებისთვის, სიყვარულის გამო ტირილი აუცილებელი მოვლენაა: „მეგობრებო! ოდესმე გინახავთ მსხვერპლი, რომელიც სიყვარულის გამო დასტიროდა თავის მკვლელს...“ [178, გვ.201]; „ჩვენ ორივენი ვტიროდით, ან კიდევ მზად ვიყავით გვეტირა ერთმანეთის სიყვარულის გამო“ [178, გვ. 201]. სიყვარულით უზომო თრობა, ჭკუიდან შეშლა, სხეულის, გულის და გონების დაუძლურება, გრძნობის მოუთოვკელობა, გრძნობათა შემოტევის შედეგად გულის წასვლა (ასეთი შემთხვევები „1001 ღამეშიც“ ხშირად გვხვდება), მათთვის ჩვეულებრივი ამბავია. მაჯნუნი იტყვის: „სიყვარულმა ლეილასადმი დააუძლურა ჩემი სხეული, გული და გონება. ჩემგან დარჩა მხოლოდ ძვლები და ძარღვები“ [219, გვ.209].

რაც შეეხება აბუ ლ-ათაჰიას სატრფიალო ლექსებს, პოეტი გამუდმებით ამახვილებს ყურადღებას სიყვარულით გამოწვეულ ტანჯვა-წამებასა და მასთან დაკავშირებულ ტკბობაზე. ნიმუშად მოვიყვანთ კომენტარის გარეშე ორ ნაწყვეტს პოეტის ორი ლექსიდან, რომლის პწკარედი ეკუთვნის აკადემიკოსს ე. კრაჩკოვსკის: „...Да, эта любовь разлилась у меня по всем жилам! О если бы я мог умереть и избавиться от своих мучений; пока я живу, мне придется все время страдать. В прочем, долго я не протяну: всякий, кто испытывает такие мучения страсти, как я – недолговечен! Знай, что скоро быть мне том свете и помяни меня словами: Пусть Аллах помилует нашего товарища, погибшего от любви. Он был у Отбы (აბუ ლ-ათაჰიას სატრფო – მ.ქ.) рабом и не надеялся

даже стать отпущенником...“; „Друзья мои! У меня страдание, которого вы не испытываете. Ведь каждый человек не знает о мучениях другого. Я понял, что любовь – это уголь гада, но пламя ее, несмотря на весь жар, все же доставляет сладость груди одержимого ею. Страсть истомила мое тело, кости и силу; остался только дух, а вся плоть изнурена...“[73, ტ.2, გვ.30-31].

რუს მეცნიერ ი. ფილშტინსკის მიაჩნია, რომ უზრიულმა ლირიკამ გავლენა მოახდინა არაბულ სუფიურ ლიტერატურაზე, რომ X-XI ს-ის ბაღდადეღმა სუფიებმა უზრიული სიყვარული გაიაზრეს, როგორც მისტიკური, ხოლო ცნობილი არაბი სუფი პოეტი იბნ ალ-ფარიდი (გარდაიც. 1235 წ.) ფართოდ იყენებდა უზრიული პოეზიის მხატვრულ სახეებსა და კლიშეებს[125, გვ.234]. სავსებით გასაზიარებელი მოსაზრებაა.

შეუძლებელი იყო შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურას, უპირველესად, უზრიულ და სუფიურ პოეზიას გავლენა არ მოეხდინა არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაზე. ქალის კულტმა, სიყვარულის იდეალიზაციამ, სიყვარულმა მხოლოდ და მხოლოდ ერთადერთისადმი, მისით მოყვნიებული ტანჯვით ტკბობამ და ა.შ., რაც აგრერიგად ნიშანდობლივი იყო უზრიული და სუფიური ლიტერატურისათვის, გაუადვილა არაბ რომანტიკოსებს ჩასწვდომოდნენ დასავლური რომანტიკული ლიტერატურის არსს, გადმოეღოთ და გაეთავისებინათ ის, რაც მათთვის საჭირო და მისაღები იყო. ფაქტობრივად, მოხდა ტრადიციული არაბულისა და დასავლურის შერწყმა. ამავე დროს ისიც ცხადია, რომ დასავლური ლიტერატურის გავლენამ, თავის მხრივ, არამარტო გაამდიდრა არაბული რომანტიკული ლიტერატურა, გახადა იგი უფრო ღრმა და შინაარსობრივად დატვირთული, არამედ სხვა მიმართულებაც მისცა მას.

მართალია, შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში გვაქვს ქალის კულტი, მაგრამ არა საერთოდ ქალისა, არამედ მამაკაცის სიყვარულის ობიექტისა – სატრფოსი, ქალის ყოველგვარ თავისუფლებაზე ფიქრის გარეშე. ეს, როგორც დავინახეთ, დღის წესრიგში დააყენეს არაბმა განმანათლებლებმა და რომანტიკოსებმა. ასევე უდავოა, რომ

შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურა უმდებროდა საოცრად ამაღლებულ, მგრძნობიარე, ტანჯვითა და ტრაგიზმით სავსე სიყვარულს. რა თქმა უნდა, იმ დროს არაბულ სინამდვილეში შეუძლებელი იყო სიყვარულს მისცემოდა ისეთი ფართო გაგება, რაც მან მიიღო რომანტიკოსებთან. შუა საუკუნეებში შეუძლებელი იყო ფიქრიც კი ქალისა და მამაკაცის თანაბარ უფლებებზე დამყარებულ თავისუფალ სიყვარულზე.

§3. ბუნება. სოფელი. სიზმარი.

არაბი რომანტიკოსები ხედავენ, რომ საზოგადოების გარდასაქმნელად საკმარისი ძალა არ გააჩნიათ, მასთან შერიგება კი არ შეუძლიათ, თანდათან ხდება მათი გაუცხოება საზოგადოებისაგან. ამიტომ აზრი არ აქვს მათ დარჩენას საზოგადოებაში. ისინი გარბიან სინამდვილიდან და თავს აფარებენ ან ბუნებას, ან ეგზოტიკურ ქვეყნებში იწყებენ მოგზაურობას, ან ცდილობენ შორეული წარსული გააცოცხლონ და მასში პოვონ სულიერი შეება.

არაბ რომანტიკოსებთან მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ბუნებას. მათი მიდგომა ბუნებისადმი ისეთივე იყო, როგორც ევროპელი რომანტიკოსებისა. საერთოდ რომანტიკოსებისთვის, როგორც ამას უნგრელი კ. ხორვატი წერს, დამახასიათებელი იყო სუბიექტური დამოკიდებულება ბუნებისადმი, საკუთარი განწყობილების პროექცია ბუნებაზე, სუბიექტის განცდების, გრძნობების გაიგივება ბუნებასთან, სუბიექტური ემოციებიდან გამომდინარე ბუნების გასულიერება...[132, გვ.211]. ამასთანავე ბუნება მათთვის იმითაც იყო მომხიბლავი, რომ მასში ხედავდნენ მათთვის აგრერიგად საოცნებო იდეალური ცხოვრების ანარეკლს. გარდა ამისა ბუნების დახატვა კიდევ ერთხელ აძლევდა რომანტიკოსებს საშუალებას თვალნათლივ ეჩვენებინათ თანამედროვე საზოგადოებისადმი მათი უარყოფითი დამოკიდებულება.

რომანტიკოსებამდე ბუნებას განსაკუთრებული ადგილი არ ეჭირა არაბ მწერლებთან და პოეტებთან, უფრო ზუსტად, დამოკიდებულება იყო მისადმი განსხვავებული.

მათთვის ბუნება ცალკე არსებობდა, აღწერის ობიექტი, ფონის შემქმნელი, სამზერად ლამაზი მხოლოდ. მას არავითარი გავლენა არ შეეძლო მოეხდინა ადამიანზე და მის განწყობილებაზე, აბსოლუტურად დამოუკიდებელ სამყაროს წარმოადგენდა. პოეტისთვის ბუნება იყო საშუალება და არა მიზანი, უბრალო ტკბობის მომნიჭებელი და არა შთაგონების, სულის აღმაფრენის წყარო, ან კიდევ მისი ცხოვრების აქტიური წევრი.

მდგომარეობა რადიკალურად რომანტიკოსებთან და რომანტიკოსებიდან იცვლება. მიზეზი დასავლური პოეზიის (პროზის) და პოეტების (მწერლების) გავლენა იყო. მათი გავლენით გახდა ბუნება ცოცხალი არსება, პოეტის თანამგრძნობი და თანამგრძნობი, სულის ჩამდგმელი და აღმაფრენის მიმცემი, ადამიანი კი მისი განუყოფელი ნაწილი. ამიტომ აბუ შადი უწოდებს მას „დედას“ („დედა ჩემი ბუნება“). იგი ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა წერდა: „ლიტერატურის, კერძოდ, პოეზიის საყრდენი ჭეშმარიტად არის სამართლიანობა და ბუნებისადმი ერთგულება, არა ხელოვნურობა, არა მიმბამძელობა, ან გაუცხოება ბუნებისგან“[234, გვ.316]. მისი აზრით, ადამიანმა ბუნების ცხოვრებით უნდა იცხოვროს და თავის საქმიანობაში მიზამოს მას. ამიტომ ის მოგვიწოდებს, ევროპელ რომანტიკოსთა მსგავსად, მივუბრუნდეთ ბუნებას, ვისწრაფოთ მისკენ და შევერწყათ მას. თუ ევროპელი რომანტიკოსების გაქცევა ბუნებაში ხდებოდა როგორც წარმოსახვით, ისე რეალურადაც, არაბ რომანტიკოსებთან ძირითადად წარმოსახვითი გაქცევა გვაქვს. წარმოსახვით ხდება ცხოვრების მიერ მიყენებული ჭრილობების მოშუშებაც. (არაბ რომანტიკოსებთან ყველაზე ხშირად „ტყე“ ფიგურირებს, როგორც სიმბოლო ბუნების).

აშ-შაბის ბუნება, სხვა არაბი რომანტიკოსების მსგავსად, სულდგმულ, მოაზროვნე არსებად აქვს წარმოდგენილი. აქ ეძებს ის, ჯერ ერთი, სულის მოსაბრუნებელ, დასამშვიდებელ ადგილს:

«Ах! Как сладка любовь земная,
В безмолвии лесов и нив!
Мы, опьяненные мечтами,

Полночный сумрак возлюбив,
Новые укрылись под ветвями,
И жизнь, и смерть – все позабыв» [97, გვ.158].

(“ტოტების ქვეშ”. ვ. კრასნოპოლსკის თარგმანი).

და მეორე, თანამგრძნობს, სულიერ მეგობარს, მაგრამ არა მხოლოდ თანამგრძნობს, არამედ თავის მსგავსს, თავისი სულის შესატყვისს. თავდაპირველად პოეტს ბუნებაშიც წარუმატებლობა ელის (იხ. ლექსი „ობლის ჩივილი“). გულმოდგინე ძებნის შემდეგ თავისი სულისა და სახის ანარეკლს ჰოვებს დამჭკნარ ზამბახში (იხ. ლექსი „დამჭკნარი ზამბახი“). ამით პოეტი ხაზს უსვამს თავის უიმედო დამოკიდებულებას მომავლისადმი. შემოქმედების მოგვიანო პერიოდში პესიმიზმს ჭარბობს ოპტიმიზმი. მართალია, სევდისა და მარტოობის გრძნობა არ სტოვებს, მაგრამ მომავლის იმედი უჩნდება. უკეთესის რწმენა კი საბრძოლველად განაწყობს. იცვლება მისი და ბუნების ურთიერთდამოკიდებულება. ტყეში წასულ პოეტს უკვე საძებნი არ ჰყავს თანამგრძნობი. ყველაფერი მის განწყობილებას ეხმიანება. ჩაფიქრებულ პოეტს ტყეც ჩაფიქრებული ხდება, საზოგადოების წინააღმდეგ ამბოხებულს – ტყეც ამბოხებული და ქარიშხლიანი, მხიარულ გუნებაზე თუ დადგება, ტყეც მასთან ერთად მხიარულობს, თუ მის სულს სიმშვიდე და მყუდროება დაეუფლება, ტყეც წამსვე მშვიდი და უდრტვინველი ხდება (იხ. ლექსი „უცნობი მოციქული“). მისი გაგებით, ტყეში სრული ჰარმონია სუფევს, საპირისპიროდ ადამიანთა საზოგადოებისა. მისთვის ტყე არის ადგილი, სადაც ადამიანს შეუძლია ისწავლოს ცხოვრება და ჩაწვდეს სიცოცხლის აზრს.

ილია აბუ მადი ლექსში „უდაბნოში“ საკუთარი სულის კარნახის და ბუნების მშვენიერების წარმტაც სურათებში დახატვის შემდეგ იწყებს თანამედროვე საზოგადოების შესწავლას, შეიცნობს მის მანკიერ მხარეებს, დაინახავს აქ გამეფებულ დისჰარმონიას და დაეუფლება ზიზღის გრძნობა ქალაქისადმი, როგორც სიმბოლოსი თანამედროვე საზოგადოებისა და ცივილიზაციისა. პოეტს უკვე არ შეუძლია აქ დარჩენა. ის ტოვებს ქალაქს, წყვეტს მასთან დამაკავში-

რებელ ძაფებს და მიემართება ტყისკენ. აქ ის ნაკადულებისა და მცენარეების მეზობლობაში, ხეობებსა და ზეგნებზე ხეტიალისას, ტყის მოზინადრებთან მეგობრობაში აღიდგენს დაკარგულ სიმშვიდეს და სულიერ წონასწორობას. თუმცა მთლიანად არ შეუძლია გათავისუფლდეს მოწყენილობისა და მარტოობისაგან. მაგრამ მისთვის მთავარი არის ის, რომ აქ გახდა დამოუკიდებელი და ეზიარა თავისუფლებას. მას სჯერა, რომ თუმცა გაქცევა ბუნებაში ჯერ-ჯერობით განახორციელა მხოლოდ მან, მაგრამ მოვა დრო ხალხი მიბაძავს მას.

ბუნება დაეხმარა აბუ მადის შეემუშავებინა საკუთარი მორალური კონცეპცია, რომლის საზოგადოებაში დანერგვა გაიხდა თავისი ცხოვრების უპირველეს მიზნად. მან ბუნებაში ნახა თუ როგორ ხარჯავს მდინარე წყალს და არ ითხოვს მადლობას, როგორ რთავს ნამი ვარდს და ეკლიან ბუჩქნარს, როგორ რწყავს ღრუბელი გორაკებსა და დაბლობებს, როგორ კვებავს მიწა მცენარეებს და მნიშვნელობას არ აძლევს გარეგნულად ეს მცენარე მშვენიერია თუ უმგვანო (ლექსი „ჩემი წიგნი“) [156, გვ.48]. პოეტი შეიცნობს ბუნების კანონებს და „გახდა ჩემი შეხედულება ცხოვრებაზე მსგავსი მისი შეხედულებისა...“ [156, გვ.48]. პოეტი თავის მოვალეობად თვლის ადამიანები დაარწმუნოს, რომ ბუნების კანონებით ცხოვრება აღუდგენს მათ ოდესღაც დაკარგულ ჰარმონიას და კაცობრიობას მოუტანს ბედნიერებას.

არაბი რომანტიკოსები ხშირად უზიარებენ ბუნებას საკუთარ გარდასულ სიყვარულს, საკუთარ სევდას აიგივებენ ბუნების სევდასთან, სატრფოს სახეს ამსგავსებენ ბუნებას და ა.შ. მაგალითად, აბუ მადი ლექსში „საღამო“ თავისი სატრფოს შინაგან სამყაროს, მის განწყობას, მის ჩაფიქრებულ ფერმკრთალ სახეს გვიხატავს ბუნების ასეთ ფონზე:

„ღრუბლები გარბიან ვრცელ სივრცეში ვით შეშინებული,
მზე ჩანს მის უკან გაფითრებული, შუბლშეკრული,

ზღვა მშვიდია და გაყუჩებული, ვით მორჩილი ღვთისმოსავი...“

[155, გვ. 56]

السحب تركض في الفضاء الرحب ركض الخائفين
و الشمس تبدو خلفها صفراء عاصبة الجبين
و البحر ساج صامت فيه خشوع الزاهدين

ზოგჯერ არაბი რომანტიკოსები განმარტოვდებიან სიმედიის მეგლთან და იქ, ან მასთან საუბრისას იგონებენ გარდასულ სიყვარულს, აღწერენ მედიის ნანგრევებს, ასოციაციას ახდენენ, ბედისწერამ და სინამდვილემ როგორ აქციეს ნანგრევებად ჭაბუკობის ოცნებები, იმედები, მისწრაფებები, მათი წრფელი სიყვარული. ჯებრანის მოთხრობის „მომტვრეული ფრთები“ შეყვარებული წყვილი სიყვარულში მარცხის შემდეგ უკანასკნელად ხვდება ერთმანეთს ბეირუტის ახლოს ტყეში შეფარულ სამლოცველოში, ხალილ მუტრანს ბაალბექის ნანგრევების წინ დგომისას აგონდება სატრფო, უზიარებს თავის განცდებს, უკვე გარდასულს, მაგრამ ტკბილად მოსაგონარს. გარდა ამისა, პოეტს ბაალბექის ციხე-სიმაგრე სევდიან მოგონებას აღუძრავს სამშობლოს დიად წარსულზე, წარსულზე, რომელიც აღარ დაბრუნდება (ლექსი „ბაალბექის ციხე-სიმაგრე“ [224, გვ.15-22]).

ბუნებაში გაქცევა კიდევ ერთ დატვირთვას იღებს არაბ რომანტიკოსებთან: პროტესტი გაორების წინააღმდეგ. ისინი თვლიან, რომ საზოგადოებაში ყველაფერი გაორებულია, გვერდ-გვერდ არსებობს სიკეთე და ბოროტება, მშვენიერება და უმგვანოება, უბიწოება და ბიწიერება, სიყვარული და სიმუღვილი, მეგობრობა და მტრობა, სიმდიდრე და სიღარიბე და ა.შ., ბუნებაში კი მსგავსი რამ არ არსებობს. ამ მხრივ საინტერესოა ჯებრანის ლექსების ციკლი „პროცესიები“. როგორც მკვლევარები სამართლიანად მიუთითებენ, მასში მკაფიოდ გამოჩნდა ავტორის რომანტიკული განწყობილება და დასავლეთის რომანტიკოსების, კერძოდ, ჟან-ჟაკ რუსოსა და მისი მიმდევრების, ნაწილობრივ კი უილიამ ბლეიკის გავლენა [206, გვ.44]. ნაწარმოები ფილოსოფიური ხასიათისაა. მასში ასახულია ავტორის სოციალური შეხედულებები. მაგრამ ძირითადია ამბოხება ბუნდოვანი, ქაოსური ცხოვრების წინააღმდეგ და მხურვალე მოწოდება უბრალო, მარტივი

ცხოვრებისკენ დაბრუნებისა. აქ პოეტი ცდილობს დაძლიოს ყოველგვარი გაორება და ბუნების (ტყის) დახატვით გვეუბნება, რომ იქ არ არსებობს ასეთი გაორება. პირიქით, იქ სრული ჰარმონია სუფევს. აქ ჯებრანი ეხმიანება ჟ.-ჟ. რუსოს, რომელიც ამბობს: „ბუნებასა და ადამიანს შორის სინამდვილეში არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმე წინააღმდეგობა: საწყისი ჰარმონია მათ შორის, რომელიც ადამიანის მიზეზით გარდაიქცა დისჰარმონიად, უნდა აღდგეს“ [103, გვ.61]. ავტორი „პროცესიებში“ შესულ ყოველ ლექსს შეგნებულად ყოფს ორ ნაწილად. პირველში გვამცნობს საკუთარ შეხედულებებს ცხოვრებაზე, სიცოცხლეზე, გვიჩვენებს საზოგადოების მანკიერ მხარეებს, მეორეში კი გვიხატავს ბუნების სურათებს „ტყის“ და „სალამურის“ სახით. ამ ორი სამყაროს ერთმანეთთან დაპირისპირებით და მეორისთვის უპირატესობის მიცემით პოეტი მოგვიწოდებს მივატოვოთ ეს ნაკლოვანებებით სავსე საზოგადოება და დავუბრუნდეთ ბუნებას. ჯებრანი აიდეალებს ბუნების ცხოვრებას, მოგვიწოდებს ვიცხოვროთ ბუნების კანონების შესაბამისად, მაგრამ „პროცესიების“ დასასრულს ეჭვს გამოთქვამს ამ იდეალის აღსრულების შესაძლებლობაზე. ის იძულებული ხდება აღიაროს, რომ ადამიანი ისე ძლიერ არის დაკავშირებული ამ ცხოვრებასთან, რომ მასსა და ბუნებას შორის აღმართულია კედელი, რომლის დაძლევა მას არ ძალუძს.

გაორებასთან დაკავშირებით საინტერესოა აბუ მადის ლექსი „სადამო“. პოეტს გამორჩევით იტაცებს ღამე, რადგან ამ დროს ყოველგვარი გაორება დაფარულია:

„ღამისათვის არ არის განსხვავება მდინარესა და ჭაობს შორის.

იფარება სიხარულის ღიმილი ისევე, როგორც ცრემლები ტანჯვის.

მშვენიერება იმალება სიმახინჯის მსგავსად ჩადრის ქვეშ...”

[155, გვ. 59]

لا فرق عند الليل بين النهر و المستنقع
يخفى ابتسامات الطروب كأدمع المتوجع

არაბ რომანტიკოსებთან გვაქვს ბუნების სურათების აღწერა. აქ გვხვდება ხეები, ნაკადულები, ზაღაზი, გორაკები, დაბლობები და ა.შ. . საინტერესოა **ზღვის** მოტივი. თუ ჯებრანის „პროცესიებში“ ტყე და სალამური არის ბუნების სიმბოლო, ლექსში „ზღვა“ მათ ადგილს იკავებს ზღვა და ის ხდება პოეტის სწრაფვისა და მოწოდების საგანი, ის ხდება ის, რისკენაც ისწრაფვის არა მარტო ადამიანი, არამედ ყველაფერი. ის ხდება რომანტიკული სიმბოლო სიძლიერისა, სიდიადისა, უსაზღვროებისა და თავისუფლებისა:

„ლამის მყუდროებაში, როდესაც ბრუნდება
ადამიანის სიფხიზლე საბურველიდან,
იმახის ტყე: მე ვარ ენერგია, რომელიც
აღმოაცენა მზემ მიწის გულიდან.
მაგრამ ზღვა დუმს და
გულში ამბობს: ენერგია ჩემია.
ამბობს კლდე: ჭეშმარიტად, დრომ
აღმმართა მე სიმბოლოდ განკითხვის დღემდე.
მაგრამ ზღვა დუმს და
გულში ამბობს: სიმბოლო ჩემია.
ამბობს ქარი: რა უცნაური ვარ,
გამყოფი ნისლისა და ცისა.
მაგრამ ზღვა დუმს და
გულში ამბობს: ქარი – ჩემია.

.....

ამბობს ფიქრი (აზრი, იდეა): მე ვარ მეფე
ჭეშმარიტად,

არ არის სამყაროში მეფე ჩემს გარდა.

მაგრამ ზღვა დუმს და

ძილში ამბობს: ყველაფერი – ჩემია.” [169, გვ. 606]

في سكون الليل لما ينثني يقظة الانسان من خلف الحجاب
يصرخ الغاب: انا العزم الذي انبتته الشمس من قلب التراب
غير ان البحر يبقى ساكنا

العزم لى	قائلا في نفسه:
شادنى رمزا الى يوم الحساب	و يقول الصخر: ان الدهر قد
يبقى صامتا	غير ان البحر
الرمز لى	قائلا في نفسه:
فاصلا بين سديم و سما	و تقول الريح: ما اغربنى
يبقى ساكتا	غير ان البحر
الريح لى	قائلا في نفسه:
...	
ليس في العالم غير من ملك	و يقول الفكر: اننى ملك
يبقى هاجعا	غير ان البحر
الكل لى	قائلا في نومه:

არაბი რომანტიკოსები ხშირად აღწერენ ტყის ბინადართ. მათ უნდა განუფანტონ სევდიან პოეტს დარდი და მოჰგვარონ სიმშვიდე. ჯებრანი იტყვის:

„ო, შაშვო, იგალობე!
 დარდი განდევენ ჩემგან.
 ჭეშმარიტად, შენს ხმაში ერთი ჰანგია,
 ასე რომ ესალბუნება სმენას.“ [169, გვ.607]
 („შაშვი“)

و اصرف الاشجان عنى	ايها الشهور غن
نافعا في أذن أذنى	إن في صوتك صوتا

ბუნების მოვლენებიდან არაბ რომანტიკოსებთან ყველაზე პოპულარულია ღამე და საღამო. თითქმის ყველას აქვს ლექსები ღამეზე. ერთის მხრივ, მათთან ღამე არის მათი გაწამებული სულის თავშესაფარი. ღამე ეხმარება მათ სძლიონ პესიმისტურ განცდებს. ამასთან ღამესთან საუბარში ცდილობენ დარდი განიქარვონ. მეორე მხრივ, ღამე არის ის დრო, როდესაც ხდება ბოროტება, დანაშაული. აშ-შაბისთვის ღამე არის ერთდროულად სიმამაცის და შიშის მამა, ცხოვრების საშინელი მონსტრი, ადგილი და დრო, სადაც მუხლს იყრიან და ლოცვას ადევნიენ. ღამე მისთვის სევდიანი მელოდიაა, სიმშვიდის სიმღერა... („ო, ღამევ“) [193, გვ.75]. აბუ

მადიმ ღამე განასულიერა და საკუთარი ტანჯვა-წუხილის
თანამოზიარედ გამოიყვანა:

„გავესწრაფე მარტოდმარტო ტყისკენ, ბინდი კი მკერდზე
მეცემა,

დავმარხე მასში, ვით დამნაშავემ, საიდუმლოება,

და დაინახა ღამემ მსხვერპლი ჩემი, ატირდა და მეც
ამატირა.

ჭეშმარიტად, ღამესაც აქვს ცრემლები, რომელსაც ვერ
ხედავს

თვალები.” [155, გვ. 68]

(„ყვავილი გვირილა“)

فقصدت الغاب وحدي و الدجى ملقى الجران
و دفنت السر فيه مثملا يدفن جان
و رأى الليل قتيلى فيكاه و بكاني
ان لليل دموعا لا تراها مقلتان

ხოლო ლექსში „სადამო“, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ღამე
მიიჩნია ძალად, რომელიც ფარავს ამქვეყნად გამეფებულ
გაორებას. ლექსში „ღარიბი“ კი, აშ-შაბის მსგავსად, შესჩივის
ღამეს თავის სიღარიბეს, შიმშილს, გამოუვალ მდგომარეობას
და სთხოვს გულთან ახლოს მიიტანოს მისი ტანჯვა და იყოს
მისი მეურვე [155, გვ.212]. მუტრანმა სადამოს მშვენიერი
სურათი დახატა ამავე სახელწოდების ლექსში. მან დასავლელი
რომანტიკოსების მსგავსად, საკუთარი განწყობილება
ბუნებაზეც გადაიტანა. რადგან ამ მომენტისთვის მისი
სულიერი განწყობა, გამოწვეული გარდასული სიყვარულის
სევდიანი მოგონებით, იყო სევდიანი და ტკივილნარევი,
ბუნების სურათებიც მეტნაკლებად მუქ ფერებშია წარ-
მოდგენილი.

განსაკუთრებულ სიმპათიებს იწვევს ღამე ჯებრანში.
მისთვის ღამე არის შეყვარებულთა, პოეტთა და მომღერალთა,
აჩრდილებისა და სულებისა, ვნებების, სიყვარულისა და
მოგონებების. მისთვის ღამე არის ოცნება, რომელიც ანათებს
ადამიანთა გონებას უსასრულობის წინაშე, ხოლო დღე არის
მაცდური, მატყუარა, რომელიც აქცევს ადამიანებს რეალური

სამყაროს ტყვედ. ღამე სამართლიანია, თანამგრძნობია. თავისი უხილავი თითებით უხუჭავს თვალებს უბედურებს და გადაჰყავს ისინი სამყაროს გულში, რომელიც ნაკლებად მკაცრია, ვიდრე რეალური სამყარო. ღამის სიბნელეში ღვრიან პოეტები თავიანთ გრძნობებს. ის არის პოეტების შთამაგონებელი, მოციქულთა გამოცხადების წყარო, მოაზროვნეთა დამრიგებელი (ლეჟსი პროზად „ო, ღამე“) [169, გვ.200-201]. ჯებრანმა და ღამემ ერთმანეთი შეიცნეს, გაქრა მათ შორის გამყოფი რიდე და ღამემ ანდო მას თავისი საიდუმლოებები, ჩანაფიქრები, პოეტმა კი გააცნო ოცნებები და იმედები. ასეთმა ურთიერთგაგებამ ათქმევინა ჯებრანს, რომ ის „მსგავსია ღამის“ [169, გვ.202].

არაბ რომანტიკოსებთან ბუნების წიაღში გაქცევის ტოლფასი ხდება სოფლისა და სოფლის მცხოვრებთა ყოფის იდეალიზაცია. რომანტიკოსებს უყვართ სოფლისა და გლეხური ცხოვრების აღწერა, მათი ყოფით გატაცება, სოფლის დაპირისპირება ქალაქთან, სოფლის პატრიარქალური ცხოვრებისა - ქალაქურ ცივილიზაციასთან. ქალაქი სძულთ რომანტიკოსებს, რადგან ის არის სიმბოლო მათთვის აგრერიგად მიუღებელი ცივილიზაციისა. სამაგიეროდ უყვართ სოფლის მარტივი ყოფა. აქ ადამიანები ცხოვრობენ ბუნების კანონების შესაბამისად. ჯებრანი, ჟ.-ჟ. რუსოს მსგავსად, უპირისპირებს ერთმანეთს ქალაქსა და სოფელს და გულწრფელად გამოხატავს თავის სიმპათიებს სოფლის მცხოვრებთა მიმართ. მოთხრობაში „მართა ალ-ბანია“ ის წერს: „ჩვენ, რომელთა ცხოვრება ძირითადად მიმდინარეობს ხალხმრავალ ქალაქებში, ცოტა რამ თუ ვიცით სოფლის ცხოვრების შესახებ. თანამედროვე ცივილიზაციით გატაცებულებს დაგვაფიწყდა, ან უბრალოდ უარყოფთ ამ უბრალო, მიმზიდველი, სიწმინდით სავსე ცხოვრების ფილოსოფიას. თუ ყურადღებით შევხედავთ მას, დავინახავთ, რომ ეს ცხოვრება ილიმება გაზაფხულზე, ზაფხულში ჩაფლულია შრომაში, შემოდგომაზე იმკის მოსავალს, ზამთარში კი ისვენებს, ყველაფერში ბაძავს რა ჩვენს დედაბუნებას. ფული ჩვენ მეტი გვაქვს, მაგრამ ისინი ჩვენზე უფრო კეთილშობილნი არიან სულით. ჩვენ ბევრს ვთესავთ,

მაგრამ არაფერს არ ვიმკით, ისინი კი იმკიან იმას, რასაც თესენ. ჩვენ ჩვენივე სურვილების მონები ვართ, ისინი კი არაწუნია ბავშვებია. ჩვენ ვსვამთ სასოწარკვეთილებასთან, შიშსა და დაღლილობასთან შერეული ცხოვრების (სიცოცხლის) ფინჯნიდან, ისინი კი სვამენ სუფთა წყაროდან...“[101, გვ.26]. ღარიბები და ჩაგრულები, მისივე თქმით, წარმოადგენენ მის ოჯახს, ახლობლებს, მის სისხლსა და ხორცს. აქ ნათლად იხატება ჯებრანის ჰუმანიზმი.

ჯებრანის ჰუმანიზმი ნათლად ვლინდება **შრომისადმი** მის დამოკიდებულებაში. რადგან შრომა, სოფელი და სოფლის მცხოვრებლები ჯებრანის გაგებაში ერთმანეთთან განუყრელადაა დაკავშირებული, ამავე დროს, რადგან მის პროზაულ ნაწარმოებებში მოქმედება მეტწილად სოფლის ფონზე იშლება, თავს მივცემთ უფლებას აქ მოკლედ გადმოვცეთ მწერლის თვალსაზრისი შრომასთან დაკავშირებით. ამის შესახებ ჯებრანი ბევრ ნაწარმოებში გვესაუბრება, მაგრამ შეჯამებული სახით „მოციქულში“ წარმოგვიდგენს. ჯებრანის გაგებით, ადამიანის განვითარებასა და ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტ ფაქტორს წარმოადგენს შრომა. შრომას თვლის ის უკეთილშობილეს საქმედ, ადამიანის აუცილებელ მოთხოვნილებად. ამიტომ იგი მუდამ დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით ლაპარაკობს შრომაზე და მშრომელ ადამიანზე, დაუნდობლად იბრძვის გაბატონებული ფენების აზრის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით შრომა ითვლება გაჭირვებისა და უბედურების მიზეზად, ხოლო ყოველნაირი სამუშაო – წყევლად [172, გვ.36]. სასარგებლო შრომა, მწერლის თქმით, სიცოცხლეს ასხივოსნებს, აძლევს ადამიანს საშუალებას ჩასწვდეს არსებობის აზრს, გაიგოს ცხოვრების საიდუმლოებანი, ეზიაროს ბედნიერებას ამქვეყნაზე. „წინაპრებისგან მემკვიდრეობით გერგოთ გამოთქმა, რომ ცხოვრება სიბნელეა... მე კი გეუბნებით, რომ ცხოვრება სიბნელეა, ბნელია როგორც კუპრი, თუ არ ახლავს მოძრაობა. მოძრაობა ბრმაა, უსარგებლოა, თუ მასთან არ არის ცოდნა. ცოდნა უნაყოფოა, სუსტია შრომის გარეშე“, – ამბობს მწერალი [172, გვ.37]. მაგრამ ყოველგვარი შრომა არ არის სასარგებლო თუ შრომა სრულდება დიდი სიყვარულის გარეშე, თუ

ადამიანი მთელი სულითა და გულით არ ეძლევა მას, მაშინ შრომა უქმია და უსარგებლო. სიყვარულით გამთბარ შრომას ჯებრანი ასე გვიხასიათებს: „...შენი გულის ქსოვილიდან აღებული ძაფებით ქმნი სამოსს, ფიქრობ, რომ მისით შეიმოსება სატრფო შენი; შენი კეთილმოსურნეობისა და გულისხმიერების ქვის სამტეხლოში მოპოვებული ქვებით აშენებ სახლს, ფიქრობ, რომ შენი შეყვარებული იცხოვრებს მასში; თესავ მარცვლებს, შემდეგ სიხარულით იმკი მოსავალს, რათა მიართვა მაგიდაზე სატრფოს“ [172, გვ.38]. თუ ადამიანს არ ხელეწიფება ასეთი შრომა, მაშინ მან უნდა შეწყვიტოს ის. შრომამ სარგებელი და სიხარული უნდა მოუტანოს როგორც მშრომელს, ისე სხვასაც. თუ მას კმაყოფილება არ მოაქვს ადამიანისთვის, მაშინ ის არც სხვას მოუტანს სარგებელს. თუ ადამიანი შრომობს საზოგადოებრივთვის სასარგებლოდ, მაშინ მნიშვნელობა არ აქვს, ვინ არის ის – გლეხი თუ მოქანდაკე, მხატვარი თუ მეწაღე. ყველა ერთნაირად ფასეულია საზოგადოებისთვის. ჯებრანისთვის ყოველგვარი სასარგებლო შრომა საპატიოა. მისი კრიტიკის ობიექტი არიან ის ადამიანები, რომლებიც ზიზღით უყურებენ შავ სამუშაოს.

თუ ჯებრანი მუდამ აღტაცებით ეკიდება მშრომელ ადამიანებს და გულწრფელად აცხადებს: „მიყვარს მშრომელი ხალხი!“, სრულიად განსხვავებულ პოზიციას იკავებს იმათ მიმართ, ვინც არ მუშაობს, სძულს შრომა, თავის თავს კი თვლის იმათზე უფრო კეთილშობილად, ვისაც ხელები გასვრილი აქვს თიხით. მწერალი ამ ადამიანებს ადარებს სარეველას. ისინი მის თვალში ჰგვანან ქურდებს, რომლებიც პარავენ პატარძალს ძვირფასეულობას ქორწინების ღამეს.

არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში გვხვდება, მაგრამ არც ისე ხშირად, „ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი ს ი ზ მ ა რ ი“, ს ი ზ მ რ ი ს მ ო ტ ი ვ ი . ვ. ვ. ვანსლოვი სიზმრის მოტივთან დაკავშირებით წერს: „რომანტიკოსების მიერ ირგვლივ არსებული გარემო ხშირად გამოიხატება როგორც რაღაც უკმარისი, არანამდვილი, რომელიც წარმოადგენს უბრალო (ცარიელ) მოჩვენებას მის ფარგლებს გარეთ არსებულ ჭეშმარიტად იდეალურ სამყაროსთან შედარებით. ამიტომ მათ

შემოქმედებაში შეიძლება წააწყდე სინამდვილის შეგრძნებას, როგორც რაღაც სიზმარს. გმირს ჰგონია, ყველაფერი, რაც ხდება ირგვლივ, არის მხოლოდ სიზმარი, უცნაური, ბუნდოვანი ზმანება (ოცნება). ნამდვილი, ჭეშმარიტი ყოფა კი დევს უშუალოდ მის საზღვრებს მიღმა...“ [37, გვ.80] (ამ დასკვნას მკვლევარი აკეთებს ევროპული რომანტიზმის მიხედვით). რომანტიკოსებთან განირჩევა სიზმრის ორი სახე: 1. ტკბილი სიზმარი და 2. მწარე სიზმარი. ტკბილი სიზმრის დროს გმირს ესიზმრება რეალურ სამყაროში განუხორციელებელი თავისი იდეალი, ხოლო მწარე სიზმრისას წარმოუდგება რეალური სინამდვილე.

მწარე სიზმრის ნიმუშია ალ-მანფალუტის ნოველა „დასჯა“. მწერალი ნაწარმოებს ასე იწყებს: „ერთხელ გასულ წელს მესიზმრა, რომ აღმოჩნდი დიდ, ჩემთვის სავსებით უცნობ ქალაქში...“ [29, გვ.55]. მწერალი გვიყვება სიზმარს, რომელიც რეალურ ცხოვრებაში არც თუ ისე იშვიათი საშინელი ფაქტის სურათია: იგი აღმოჩნდება მმართველის სასახლეში, დაესწრება სასამართლო პროცესს, სადაც ჭაბუკს, მოხუცს და ახალგაზრდა ქალს მიუსჯიან სიკვდილს... შემდეგ კი იხილავს სამ მოკლულ ადამიანს, სიკვდილის ანგელოზს, მოკლულთა სისხლის გადაქცევას ოკეანედ და საცხოვრებელი სახლების და ველ-მინდვრების დატბორვას. შიშისგან გამოღვიძებული მწერალი გაიგებს პირველი მსოფლიო ომის დაწყებას.

ტკბილ სიზმარში ხედავს ალ-მანფალუტი თავის ოცნებას, იდეალის სურათს – „ბედნიერების ქალაქს“ (ესეი „ბედნიერების ქალაქი“). ტკბილი სიზმრის მაგალითია აბუ მადის ლექსი „მოდო“, აგრეთვე „მარადიული ისტორია“. ამ უკანასკნელში პოეტს ესიზმრება, რომ ადამიანები უკმაყოფილონი არიან თავიანთი ხვედრით და ღმერთს შესთხოვენ შეცვალოს მათი მდგომარეობა. ღმერთი ასრულებს მათ თხოვნას. მაგრამ გამოღვიძებული პოეტი აღმოაჩენს, რომ სინამდვილეში არაფერი შეცვლილა.

უცხო არ არის არაბი რომანტიკოსებისთვის **ბავშვის ფსიქოლოგიაზე** ყურადღების გამახვილება, თუმცა მას დიდი ადგილი არ უჭირავს. მათ ბავშვის ფსიქოლოგია

იმდენად აინტერესებთ, რამდენადაც მასში ეძებენ და პოულობენ კიდევაც იმ თვისებებს, რაც აკლია ზრდადასრულებულ ადამიანს. ბავშვი იზიდავს მათ, დასავლეთის რომანტიკოსების მსგავსად, იმიტომ, რომ ის თავისუფალია ყოველგვარი ხელოვნურობისგან, ეგოიზმისგან, შურისგან და, საერთოდ, მოზრდილისთვის დამახასიათებელი მანკიერებებისგან. ბავშვის ბუნება მიაჩნიათ მათ ყველაზე უფრო ახლო მდგომად ნამდვილ ბუნებასთან. აქდან გამომდინარე კი ის შეიძლება იყოს რომანტიკული იდეალის განხორციელება.

რომანტიკოსებამდე ბავშვი არაბი მწერლებისა და პოეტების ყურადღების მიღმა იყო და არჩენილი. არც რომანტიკოსებში იყო დიდად პოპულარული ეს თემა. გამონაკლისი მხოლოდ მუტრანია, რომელმაც 15-მდე ლექსი მიუძღვნა მას. მუტრანიც ამ თემას ყურადღებას აქცევს ე. ჰიუგოს გავლენით. რადგან მეორე თავში მუტრანზე ე. ჰიუგოს გავლენის შესახებ საუბრისას ჩვენ შევჩერდით ბავშვის თემაზე, ამიტომ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, გავიმეორებთ მხოლოდ შემდეგს: თუ კლასიკურ არაბულ პოეზიას კულტის დონემდე ჰყავდა აყვანილი „მეომარი მამაკაცი“ და „მშვენიერი ქალი“, ბავშვის სახე თუ სადმე გაიელვებდა, გაიელვებდა არა იმიტომ, რომ პოეტს რაიმე მნიშვნელოვანის თქმა სურდა, სურდა ეჩვენებინა მისი ბუნება, ქცევა ან სხვა რამ, ექცია თავისი დაკვირვების საგნად, განედიდებინა და ხოტბა შეესხა მისთვის, არამედ განიხილავდა იმდენად, რამდენადაც მისი მოვლინება ამ ქვეყანაზე ახარებდა ადამიანს, ახარებდა როგორც შთამომავლობის გამგრძელებელი, ან კიდევ უზენაესის მიერ დაკანონებული მოვლენა. ბავშვის სამყაროში შესვლა არაბ პოეტებსა და მწერლებს მუტრანამდე არ უცდიათ.

ასევე ნაკლებად, მაგრამ მაინც გვხვდება არაბ რომანტიკოსებთან **ფსიქიურად არანორმალური** ადამიანის სახე. ამ შემთხვევაში არაბ რომანტიკოსებს მხედველობაში არ ჰყავთ რეალურად არანორმალური. მათ მიერ არანორმალურად დახატული პერსონაჟები არანორმალურები არიან საზოგადოების და არა რომანტიკოსების აზრით.

„გიჟის“, „შეშლილის სახელით ნათლავს საზოგადოება იმათ, ვისი შეხედულებები ეწინააღმდეგება საზოგადოების გაბატონებული ნაწილის შეხედულებებს. ჯერბრანის იუჰანა მოთხრობიდან „გიჟი იუჰანა“ სამღვდელოებისაგან იმსახურებს გიჟის სახელს მას შემდეგ, რაც დაუპირისპირდა მათ და სახარებაზე დაყრდნობით სააშკარაოზე გამოიტანა მათი მორალური სახე. ასევე „გიჟს“ უწოდებს საზოგადოების ნაწილი იუსუფ ფახარს ნოველიდან „ქარიშხალი“, რადგან ამ უკანასკნელისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა უმრავლესობის მორალი. ამის გამო მან მიატოვა საზოგადოება და ტყეს შეაფარა თავი.

აბუ მადის ეკუთვნის ლექსი „შეშლილი“ [155, გვ.87-88], რომლის ლირიკული გმირი საზოგადოების მიერ მიჩნეულია „არანორმალურად“ და „შეშლილად“, რომანტიკოს პოეტს კი საპირისპირო პოზიცია უკავია და ამ „არანორმალურის“, „შეშლილის“ სიტყვებით აღიარებს ადამიანის შინაგანი სამყაროს, მისი სულის, იდეების და ოცნებების უკიდვანობას, სიდიადეს და ამაღლებულობას.

§4. რელიგიური და ფილოსოფიური თემები

როგორც დავინახეთ, არაბი რომანტიკოსებისთვის დამახასიათებელი უკმაყოფილება რეალური სინამდვილით, კონფლიქტი და შეურიგებლობა საზოგადოებასთან, ამავედროულად მეამბოხე სული, იდეალის ძიება და მისკენ სწრაფვის დაუოკებელი სურვილი, პარალელურად თანამედროვე საზოგადოებაში ოცნების განუხორციელებლობის შეგრძნება აიძულებს მათ ეძებონ იდეალი სხვაგან, სულ სხვა სამყაროში. ამისთვის ისინი იჭრებიან ფანტაზიის სფეროში, ქმნიან წარმოსახვით იდეალურ საზოგადოებას, რომელსაც უწოდებენ ხან „ბედნიერების ქალაქს“, ხან „ზეციურ ქვეყანას“, ხან „დაფარულ ქვეყანას“, ან კიდევ სინამდვილესთან ბრძოლაში დამარცხებულნი ტოვებენ მათთვის აგრეირად

მიუღებელ საზოგადოებას, იკეტებიან საკუთარ თავში, განმარტოვდებიან ბუნების წიაღში, შორეულ ქვეყნებში, იჭრებიან **რელიგიურ და ფილოსოფიურ** სფეროებში. არაბ რომანტიკოსებს განსაკუთრებით აინტერესებთ სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხი, აქედან გამომდინარე კი სულთა გადასახლების, ხელმეორედ მოსვლის, ან კიდევ არსებობის მარადისობის პრობლემები, ძიება და წვდომა აბსოლუტური სულისა – ღმერთისა. ამიტომ მათი შემოქმედებისთვის უცხო სრულებითაც არ არის პანთეისტური და სუფიური მოტივები.

თავდაპირველად რამდენიმე სიტყვა არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულებაზე რელიგიასთან და სასულიერო წოდებასთან. სამაგალითოდ შევჩერდებით ჯებრანის შემოქმედებაზე.

ჯებრანმა* თავის ადრეული წლების ნაწარმოებებში დაუნდობლად გააკრიტიკა სასულიერო წოდების საქმიანობა. მწერლის აზრით, ღმერთის წარმომადგენლებს დედამიწაზე დაუკარგავთ პირვანდელი სახე, დავიწყებით საღვთო წიგნის მიერ დაკისრებული წმინდა მოვალეობა, ქცეულან სარწმუნოებას ამოფარებულ ქურდებად, მიზნად მხოლოდ გამდიდრება დაუსახავთ. ამისთვის გაუწირავთ ღმერთიც, ღირსებაც და ადამიანობაც. სამღვდლო პირს შეგიძლია წაართვა წმინდა წიგნი, შეურაცხყო, შემდეგ ხელში დინარი ჩაუდო და მისი შენდობა და სიყვარული დაიმსახურო. შეგიძლია ცემო, ფეხებით გათელო, შემდეგ შენს სუფრასთან დასვა, ის კი ისეთ სახეს მიიღებს თითქოს არაფერი მომხდარიყოს. აგინე, დასცინე მის რწმენას, შემდეგ კი ღვინო ან ხილი გაუგზავნე და იგი გაპატიებს, გაგამართლებს ღვთის და კაცის წინაშე. იგი იმათგანია, ვინც შეყვარებული გოგობიჭის დანახვაზე თვალებს ცისკენ ალაპყრობს და წამოიძახებს: „ამაოება ამაოებათა! ყველაფერი მზის ქვეშ ამაოებაა“, გულში კი ოხვრით იტყვის: „დაიქცეს ის კანონები და ადათ-წესები, რომლებმაც მომისპეს ცხოვრებისეული სიტკბოება“. იგი იმათ-

* ჯებრანი მარონიტი ქრისტიანი იყო.

განია, ვინც ხალხს წმინდა წამებულის გამომეტყველებით ეუბნება: „ნუ განიკითხავ, რათა არ განიკითხო“, თვითონ კი დაუნდობლად კიცხავს ყველას, ვინც ამხელს და დასცინის მის ნაკლოვან მხარეებს. ის გამუდმებით ქვრივ-ობლებისა და ხალხის ჯიბეებისკენ იყურება გამორჩენის მიზნით (იხ. „ურწმუნო ხალილი“) [109, გვ.119-120]. „წმინდა მამები“, მნიშვნელობა არ აქვს რომელი რელიგიის წარმომადგენლები არიან, ერთმანეთს ჰგვანან. ქრისტიანი ეპისკოპოსის, მუსლიმი იმამის და ინდოელი ბრაჰმანის საქმიანობა ხალხის მარცვია. მათთვის:

„თითქოსდა რელიგია ერთ-ერთი სახეობაა სავაჭრო საქონლისა,

თუ შეუპოვარნი იქნებიან, მოიგებენ, თუ უყურადღებონი

–

იზარალებე“ [169, გვ. 335] .

(“პროცესიები”)

كأنما الدين ضرب من متاجرهم ان واطبوا ربحوا او أهملوا خسروا

ჯებრანი კარგად იცნობს სახარებას და ხედავს, რომ მოციქულთა ქადაგებებს სრულებითაც არ ასრულებენ „წმინდა მამები“: „...არ მოგინახულებიათ ავადმყოფი და პატიმარი, არ გამოგიკვებიან მშვიერი, არ შეგიფარებიან უცხო, არ თანაგრძნობა და დაწუხებულისათვის. ნეტავი კმაყოფილდებოდეთ იმით, რაც გაქვთ და რაც მოტყუებით წაართვით ჩვენს პაპებს. ხელებს იშვერთ, როგორც გველი – თავს, და დაუნდობლად იტაცებთ იმას, რაც დაუზოგავს ქვრივს საკუთარი შრომით, რაც გადაუნახავს გლეხს სიბერისთვის“ („გიჟი იუჰანა“) [169, გვ.74].

მწერლის მიერ სასულიერო წოდების წარმომადგენლების ეს ცხარე კრიტიკა სრულებითაც არ ნიშნავს რელიგიის უარყოფლობას, მის ათეისტობას. თუმცა ისიც ფაქტია, რომ შემოქმედებითი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზე, განსაკუთრებით კი ფრ. ნიცშეს გავლენის ქვეშ ყოფნისას, სასულიერო წოდების წარმომადგენელთა საქმიანობით გაღიზიანებულს, წამოსცდება ხოლმე ათეისტებისთვის დამახასიათებელი აზრები. მაგალითად, მას რელიგიის

წარმოშობის მიზეზად ერთხანს მიაჩნდა უძველეს ადამიანთა ჩამორჩენილობა, გაუნათლებლობა, ბუნების მოვლენებში გაურკვევლობა. მისი თქმით, ღვთისმსახურება იყო პირველი საქმე დედამიწაზე, რომელიც ადამიანმა გამოიგონა ცხოვრებისეული მოთხოვნი ლებებისა და საჭიროებების გარეშე [169, გვ.452-453]. რელიგია ხალხის ექსპლოატაციისა და მორჩილებაში ყოლის საშუალებად, გაბატონებული უმცირესობის ინტერესების დამცველად მიიჩნია მწერალმა. თუმცა ფაქტია, რომ ამ პერიოდშიც მკვეთრად იგრძნობა მისი რელიგიურობა, რწმენა ზებუნებრივი ძალისადმი, ღმერთისადმი. ამასთანავე, ის არც ერთ რელიგიას არ ანიჭებს უპირატესობას, ყველას პატივისცემით ეკიდება. მას სწამს იმ ღმერთის, იმ რელიგიის და იმ წმინდა წიგნისა, რომელიც ადამიანთა შორის ქადაგებს და ამკვიდრებს თანასწორობას და სიკეთეს [109, გვ.127]. ამასთანავე ჯებრანის რიგი ეთიკური კონცეპციებისა სათავეს უშუალოდ სახარებიდან იღებს. იგი რელიგიას და ღმერთს კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ სასულიერო წრის წარმომადგენლებს. ის ხედავს წმინდა წიგნის დამახინჯებას და ამიტომ „გიჟ იუჰანაში“ და რიგ ლექსში პროზად შესთხოვს იესო ქრისტეს მეორედ მოევილინოს დედამიწას და წესრიგი დაამყაროს.

ჯებრანის შეხედულებებმა რელიგიასა და ღმერთზე შედარებით სრული სახით პოვა ასახვა მის საუკეთესო ნაწარმოებში „მოციქული“. კ. ბროკელმანს იგი „ღრმად რელიგიურ ნაწარმოებად“ მიაჩნდა [141, გვ.467]. „მოციქულის“ გამოცემასთან დაკავშირებით გამართულ ზეიმზე ერთ-ერთი ამერიკელი მომხსენებელი მიმოიხილავს ნაწარმოებს, ჩერდება ავტორის რელიგიურ შეხედულებებზე და აცხადებს, რომ მწერლის რწმენით, რელიგია არ დაიყვანება დროსა და სივრცეზე, რადგან „ყველაფერი არსებული წმინდაა“ [163, გვ.29]. მართლაც, ჯებრანის მსჯელობიდან შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ მან პოვა რელიგია თვით ცხოვრებაში, რომ რელიგია მოიცავს და განუყოფელია ცხოვრებისაგან. რელიგია ადამიანით არსებობს, რადგან მისი არსებობის დამადასტურებელი ადამიანთა ცხოვრებაა. როცა ნაწარმოების მთავარ გმირს მოციქულ - მუსტაფას სთხოვენ

ესაუბროს ხალხს რელიგიის შესახებ, ის ცოტათ გაკვირვებული განუმარტავს მათ, რომ ყველაფერი, რის შესახებაც მან ისაუბრა, არის რელიგია [172, გვ.92]. ადამიანთა რწმენით მოსილი როგორც პრაქტიკული, ისე გონებრივი მოღვაწეობა არის რელიგია, ადამიანთა ცხოვრება მთლიანად და არა რომელიმე სფერო ცალკე აღებული არის რელიგია, რადგანაც „ვის შეუძლია გამოყოს თავისი რწმენა თავისი საქმიდან...? ვის შეუძლია თავისი ცხოვრების საათები გაფინოს თავის თვალთა წინაშე და თქვას: „ეს ღმერთს, ეს კი მე, ეს ჩემი სულისთვის, ეს კი – სხეულისთვის?“ [172, გვ.92]. ადამიანთა ცხოვრება და მისგან გამომდინარე მოღვაწეობა, ჯებრანის გაგებით, წარმოადგენს რელიგიას: „ჭეშმარიტად, თქვენი ყოველდღიური ცხოვრება არის თქვენი ეკლესია (მონასტერი) და თქვენი რელიგია. როცა შედიხართ ეკლესიაში, თან იქონიეთ ყველაფერი, რაც გაქვთ იარაღებიდან, რომლებიც გააკეთეთ თქვენი საჭიროებისა და სიამოვნებისთვის“ [172, გვ.93]. რადგანაც ცხოვრება და რელიგია ერთმანეთისგან განუყოფელია, ცხოვრება არის რელიგია, ამიტომ ადამიანის რწმენა რელიგიისადმი ნიშნავს ცხოვრების რწმენას. ამრიგად, ადამიანის ზრუნვის საგანს შეადგენს შეიცნოს ცხოვრება, ჩაწვდეს მის აზრს, იბრძოლოს მის გასაუმჯობესებლად და სრულყოს როგორც საკუთარი, ისე სხვისი შინაგანი სამყარო. ამით არის განპირობებული ის, რომ მწერალი „მოციქულში“ იძლევა რჩევა-დარიგებებს ცხოვრების ამა თუ იმ სფეროზე, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ცალკეულმა პირმა და ყველამ ერთად, გვამღევს ქცევის კანონებს, რომელთა დაცვა ადამიანს მიიყვანს ბედნიერებასთან, დაამყარებს საყოველთაო კეთილდღეობას, გაუხსნის გზას სრულყოფილებისაკენ, უმაღლესი იდეალის – ღმერთის შესაცნობად. თუმცა ღმერთის სრული შეცნობა, როგორც მწერალი გვასწავლის „მოციქულის ბაღში“, შეუძლებელია, ადამიანისთვის მიუწვდომელია. ჯებრანისეული სწრაფვა ღმერთისაკენ შეიძლება გავიგოთ, როგორც სწრაფვა უკეთესი, ან იდეალური ცხოვრებისაკენ. იგი ხომ ადამიანში ხედავს ღმერთის განსახიერებას, ღვთაებრივი სხივის, ნათელის ანარეკლს, მიიჩნევს მას ღმერთის შვილად. უფრო

მეტიც, იგი ღმერთს ხედავს მთელ ბუნებაში. იგი ამ ნაწარმოებში რელიგიაზე საუბარს ამთავრებს ღმერთის შეცნობის შესახებ საუბრით: „დააკვირდით ირგვლივ გარემოს, დაინახავთ მას (ღმერთს – მ.ქ.) თქვენს ბავშვებთან მოთამაშეს. მზერა მიაპყართ არემარეს, დაინახავთ დაიარება ღრუბლებში, მკლავებს შლის ელვაში და მიწაზე ეშვება წვიმასთან ერთად. დააკვირდით კარგად და დაინახავთ თქვენი მეუფე ილიმება პატარა ყვავილებში, შემდეგ მაღლა იწევა და ამოდრავებს ხელებით ხეებს“ [172, გვ.94].

რადიკალურად განსხვავებული პოზიცია უკავია ჯებრანს ღმერთთან მიმართებაში ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენით დაწერილ ნაწარმოებებში. მაგალითად, მწერალმა „მესაფლავეში“ დახატა ნიცშეს ზეკაცის მსგავსი ტიპი „შეშლილი ღმერთის“ სახით. ჯებრანის „შეშლილი ღმერთი“ ამქვეყნად მოვლენილია მბრძანებლობისთვის და არა მორჩილებისთვის, ის მხოლოდ საკუთარ თავს განადიდებს და ეთაყვანება. იგი თავის თავს ღმერთად მიიჩნევს, ამიტომ მისთვის არ არსებობს არც ღმერთი, არც რელიგია და არც რწმენა იმქვეყნიური ცხოვრებისა. ყოველივე ამას იგი წინაპრებისგან მიღებულ ცდომილებად მიიჩნევს. მაგრამ ამგვარი უარყოფა ჯებრანისთვის მხოლოდ მისი მოღვაწეობის მცირე პერიოდზე მოდის. საერთოდ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, მისთვის დამახასიათებელია რელიგიურობა.

მეტად საინტერესოა ჯებრანის ნაწარმოებებში იესო ქრისტეს სახე. „ქარიშხლებში“ და მოგვიანებით დაწერილ ნაწარმოებებში მწერალი გვიხატავს იესოს სახეს და წარმოგვიდგენს მას წამებულ პიროვნებად, მებრძოლეს მაღალი იდეალებისთვის. მაგრამ მისი იესო რაღაცით გასხვავდება ადრეულ პერიოდში დახატული იესოსაგან. ასევე განსხვავებულია იგი ნიცშეს გავლენით დაწერილ ნაწარმოებებში. იესო ქრისტე „ჯვარცმულ იესოში“ [169, გვ.377-379] მძლავრია, თავდაუზოგავი მებრძოლია ხალხის კეთილდღეობისთვის. ის ცხოვრობდა „ამბოხებული, დაუმორჩილებელი, აჯანყდა და ჯვარს ეცვა, დაიღუპა გმირულად“. ის იყო „ქარიშხალი, რომელმაც დაამსხვრია გაქვავებული ფრთები“. მის მიზანს შეადგენდა „ადამიანის გული ექცია

ტაძრად, სული – საკურთხევლად, გონება – ქურუმად“. ამის გამო ის ჯვარს აცვეს, მაგრამ მან „თავისი სიკვდილით დაამარცხა სიკვდილი...“ და გახდა დიადი და უკვდავი, ამაღლდა ყველაზე და ყველაფერზე [76, გვ.35]. მაგრამ „სადღესასწაულო საღამომი“ იესოს უკვე არ აქვს ზემოთ მოტანილი თვისებები. იგი ქვეყნიერებას მოვლენია არა როგორც მაუწყებელი სიკეთისა და ბედნიერებისა, არამედ როგორც მტრობისა და ომის მთესველი [169, გვ.424]. გვიანდელი პერიოდის იესოში უკვე ვერ ვიპოვით „ზეკაციის“ ნიშნებს, მაგრამ არც სახარებისეულია მთლიანად. ეს უნდა აიხსნას ნიცშეს გავლენით.* ჯამილ ჯაბრი წერს: „ის (იესო – მ.ქ.) არ გრძნობს ტკივილებს, არამედ იცინის, რადგანაც დგას ტკივილებზე და ცრემლზე მაღლა. ის უკვე არ ამბობს: „დალოცე ღარიბები და უბედურები“, რადგან არ იცნობს

* გ.ლომჯანიძე, ჯებრანის „იესო - ძე კაცისას“ ქართულ ენაზე მთარგმნელი, მწერლის ერთ-ერთ საუკეთესო ნაწარმოებს - „მოციქულს“ მიჩნევს ნიცშეს „ასე იტყოდა ზარათუსტრას“ წაბადვითა და გავლენით დაწერილად, რასაც არ შეგვიძლია მთლიანად დავეთანხმეთ. თუმცა გავლენის რაღაც ელემენტები აშკარაა. მაგრამ მისი სიტყვები: „...ნიცშესაგან განსხვავებით, დიდ სიყვარულს ამჟღავნებს ქრისტეს მიმართ (საუბარია ჯებრანზე – მ.ქ.) და მას (იესო-მ.ქ.) სუსტ ადამიანად და მონური მორალის მქადაგებლად კი არა, ზეკაცად მიიჩნევს, რომელმაც საკუთარი თავი მომავალ თაობებს ადამიანური ზნეობის ძლევა მოსილეების გაუზუნარ მაგალითად დაუსახა“ [11, გვ.238-239] სავესებით მისაღებია ჩვენთვის. მითუმეტეს მსგავსი მოსაზრება გამოთქმული გვაქვს ჩვენ ჯერ კიდევ 1981 წ. დაცულ საკანდიდატო დისერტაციასა და 2001 წ. ერევნის უნივერსიტეტის შრომებში გამოქვეყნებულ სტატიაში [76, გვ.35]. ჩვენ ხაზგასმით აღვნიშნავდით, რომ მოგვიანო პერიოდის იესოში (უპირველესად ვგულისხმობდით „იესო - ძე კაცისაში“) წარმოდგენილ იესოს) აღარ ჩანს გამოკვეთილად „ზეკაციის“ ნიშნები, მაგრამ ეს სახე უკვე მთლიანად არ არის სახარებისეული.

სიღარიბეს და ვერ ხედავს მასში ბედნიერებას“[167, გვ.206]. საბოლოოდ მწერალი „ქვიშასა და ქაფში“ თვითონვე აღიარებს იესოს ამ ორ სახეს შორის სხვაობას: „ყოველ წელს ღიბანის მთებს შორის ბაღში იესო ქრისტე ხვდება იესო ნაზარეველს. დიდხანს საუბრობენ და წასვლის წინ იესო ქრისტე მიმართავს იესო ნაზარეველს: „მეშინია, ჩემო მეგობარო, რომ ჩვენ ვერასდროს ვერ შევთანხმდებით“[173, გვ.47-48].

რაც შეეხება ღიბანელ რომანტიკოსს, ქრისტიან პოეტს ილიას აბუ შაბაქას, მისი შემოქმედებისთვის, როგორც ამას აღნიშნავს ქარამ ალ-ბუსტანი, დამახასიათებელია რელიგიურობა, მისი ბევრი ლექსი გაჟღენთილია რელიგიური სულით [162, გვ.79]. ჩვენი მხრიდან შევნიშნავთ, რომ მართალია მისი ბევრი ლექსის წაკითხვისას იგრძნობა თორას, სახარების, საეკლესიო მოძღვრებების გავლენა, რწმენა ღმერთისა, აქედან გამომდინარე ხშირად მოუწოდებს საკუთარ თავს და სხვებსაც „თაყვანი სცეს ღმერთს“, „ემორ-ჩილოს მას“, „ილოცოს მისი სახელით“, „უსმინოს ზარების რეკვას“ და ა.შ., მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ მის ამ სახის ლექსებს აკლია სიღრმისეულობა, რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება, რითაც აგრერიგად გამორჩეულია ჯებრანი.

როგორც ვთქვით, არაბ რომანტიკოსებს აინტერესებთ სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხი. ამ საკითხთან დაკავშირებით მათთან გვხვდება ლექსები, სადაც შეიძლება გატარებული აზრები გავიგოთ როგორც სულთა გადასახლება, ან ხელმეორედ მოსვლა, ან კიდევ სიცოცხლის მარადიულობა. არ არის მათთვის უცხო პანთეისტური და სუფიური მოტივებიც. მაგალითად, ჯებრანი ცდილობს რა გაარკვიოს სულისა და სხეულის ურთიერთდამოკიდებულება, ლექსში „ო, თავო!“ ამტკიცებს, რომ სხეული დროებითი თავშესაფარია სულისთვის, რომ სული არ კვდება სხეულთან ერთად, არამედ ცოცხლობს მარადიულად:

„ო, თავო, თუ თქვას უვიცმა:

სული სხეულის მსგავსად ქრება,
და ის, რაც ქრება, არ დაბრუნდება,
უთხარი, რომ თუმცა ყვავილები
კვდებიან(ჰკნებიან), მაგრამ თესლი

يا نفس ان قال الجهول الروح كالجسم تزول
 و ما يزول لا يعود
 قولى له ان الزهور تمضى و لكن البذور
 تبقى و هذا كنه الخلود

ეს სიტყვები შეიძლება გავიგოთ როგორც სიცოცხლის მარადიულობის აღიარება. მსგავს მოსაზრებას ავითარებს ჯებრანი ზოგიერთ პროზაულ ნაწარმოებში, განსაკუთრებით მოთხრობაში „შთამომავლობის ფერფლი და მარადიული ცეცხლი“ (აქ ხელმეორედ მოსვლის იდეაა უფრო გატარებული), ხოლო „მოციქულში“ მუსტაფას პირით აცხადებს, რომ ადამიანი თავის სიცოცხლეს არ ამთავრებს ერთი სიცოცხლით. ის კიდევ დაბრუნდება, რათა დაასრულოს პირველი სიცოცხლის დროს დაწყებული საქმე [172, გვ.109]. აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ ჯებრანისთვის სიკვდილი არ არის დასასრული. იგი ერთი ეტაპია ადამიანის განვითარებისა...სიკვდილი ახალი დღის დასაწყისია...ჯებრანისთვის მარადიული სრულყოფის საწინდარია“ [6, გვ.30]. აქ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ვთქვათ, რომ მწერალი პიესაში „სვეტებიანი ირამი“ ადამიანის ცხოვრებას წარმოგვიდგენს როგორც მარადიულ პროცესს, სადაც ერთის დასასრული წარმოადგენს მეორის დასაწყისს, ხოლო მეორის დასაწყისი – პირველის დასასრულს: „თუ თვალებს დახუჭავ და გახსნი გონებას, დაინახავ არსებობის დასაწყისსა და დასასრულს, იმ დასასრულს, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს დასაწყისს და იმ დასაწყისს, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს დასასრულს“ [169, გვ.584-585]

სულისა და სხეულის ურთიერთობის საკითხს ჯებრანი ეხება „პროცესიების“ ციკლის ერთ-ერთ ლექსში. აქ ის აიგივებს მათ და ვერ ხედავს მათ შორის სხვაობას:

„ვერ ვპოვე ტყეში განსხვავება
 სულსა და სხეულს შორის.
 ჰაერი წყალია, რომელიც ლივლივებს,
 ნამი კი წყალია უძრავი.

სურნელება ყვავილია, რომელიც დიდხანს რჩება,
 მიწა კი ყვავილია გაქცევებული.
 ჩრდილები ალვის ხისა – ალვის ხეა,
 რომელსაც ეგონა ღამე და ჩაეძინა“ [169, გვ.361]

لم اجد في الغاب فرقا	بين نفس و جسد
فالهوا ماء تهادى	و الندى ماء رك
و الشذا زهر تهادى	و الثرى زهر جم
و ظلال الحور حور	ظن ليلا فرقد

დგება საკითხი: ხომ არ ვარდება ჯებრანი წინააღმდეგობაში? ვფიქრობთ, რომ „პროცესიებში“ ავტორი შეგნებულად აიგივებს სულსა და სხეულს, რადგან ამ კრებულში ის გამოდის ყოველგვარი გაორების წინააღმდეგ. მით უმეტეს, ეს ხდება ლექსის მეორე ნაწილში, სადაც ნაჩვენებია ბუნების ცხოვრება, სადაც ყველაფერი იმყოფება ჰარმონიაში და გამორიცხულია რაიმე გაორება და წინააღმდეგობა [76, გვ.30-31]. პიესაში „სვეტებიანი ირამი“ მწერალი მსგავს მოსაზრებას ავითარებს, როცა წერს: „შევედი დახურულ ქალაქში ჩემი სხეულით და ის არის ჩემი გარეგანი სული. შევედი სულით და ის არის ჩემი დაფარული სხეული. ის, ვინც ცდილობს დაანაწილოს სხეული ნაწილებად (ატომებად), ნამდვილად შემცდარია. ყვავილი და მისი სურნელება ერთი და იგივეა...“ [169, გვ.584]. არაბი მკვლევარები აბას აჰსანი და ნაჯმ იუსუფი შესაძლებლად მიიჩნევენ, რომ ეს იყოს უილიამ ბლეიკის გავლენა [206, გვ.44].

ეგვიპტელი პოეტის აბუ შადის გაქცევამ ბუნებაში და მასთან მისმა დამოკიდებულებამ ფილოსოფიური დატვირთვაც მიიღო. ლექსში „პეპელას სიზმარი“ დივანიდან „წყარო“ მან თითქოს გაიზიარა „არსებობის ერთიანობის“ (وحدة الوجود), სულისა და სხეულის ერთიანობის და სულის მარადიულობის იდეა. ეს ერთიანობა ჩანს პეპელასა და ყვავილის სახეში. ყვავილის არომატი და მისი წვენი თავისთავად პეპელაა, ხოლო ყვავილის შეგრძნება პეპელას შეგრძნებაა, პეპელას სურვილს შეადგენს დაიკავოს ყვავილის

ადგილი, ყვავილის სურვილი კი არის იყოს მფრინავი პეპელა:

„მსუბუქად მიფრინავს ყვავილისკენ,
რომ გამოსწოვოს მას ტკბილი წვენი.
სურვილობს მხოლოდ ყვავილს,
რომ შეუცვალოს მას ფერი წითელი.
გარს უვლის მას და იყნოსავს მის მშვენიერ არომატს,
არომატი [კი] თვით ის არის.
არ სურს მოშორდეს მის კვირტს,
ყვავილის შეგრძნება კი მისი შეგრძნებაა.
თითქოს ჩვენი პეპელა გარდაიქცა მის მშვენიერ
ყვავილად,
და ის პეპელა, როცა დათვრა [ყვავილის] კვირტზე,
გახდა მისი მფრინავი ყვავილი.
ერთმანეთს გაუცვალეს
სიხარული და მომაჯადოებელი სახე...“[234, გვ.331]

تطير الى الزهر في خفة	لتمتص منها الرحيق الشهي
و ما تتمنى سوى زهرة	تبادلها لونا القرمزى
تحوم عليها و تنشق منها	جميل الشذى فالشذى نفسها
تأبى التحول و النور عنها	فاحساس زهرتها حسها
كانها بزهرتها أصبحت	فراشتنا الحلوة العائرة
و تلك الفراشة حين أنتشت	على النور زهرتها الطائرة
تبادلتا ما لكتيهما	من الحظ و الصورة الفاتنة

აშ-შაბი ლექსში „ცხოვრებისადმი სწრაფვა“ ჯგერანის მსგავსად (იხ. ლექსი „ო, თავო!“) გამოთქვამს სიცოცხლის მარადისობის იდეას:

«Листья с ветвей упадут и увянут.
Вместе с цветами, тебе дорогими,
Ветер, играя, умчит их в долины,
Бурно потоки хлынут над ними.
Все, как мечта, в этом мире проходит.
Все помелькнет, все живущее – бrenно,
Но семена останутся навеки
Жизни прекрасной и драгоценной.»[96, გვ.548]

(ნ. პავლოვიჩის თარგმანი)

ილია აბუ მადი, მართალია, ავითარებს აზრს, რომ ცხოვრება მოკლეა, ყველაფრის ბოლო სიკვდილია, ამიტომ წუთისოფელი მხიარულ ცხოვრებაში გავატაროთ და არა ბრძოლაში, ქონების დაგროვებაში, წუხილსა და სევდაში.⁷ მაგრამ ლექსში „უტყვი ცრელმები“ გაზიარებულია „ხელმეორედ მოსვლის“ იდეა. პოეტი გვასწავლის, რომ სიკვდილის არ უნდა გვეშინოდეს, რადგან ჩვენ კვლავ დავბრუნდებით ან ბუღბუღლის, ან კიდევ ნიავის, ან ნაკადულის, ან პეპელას სახით:

„ნუ შეგეშინდება სიკვდილის. სიკვდილი ვერ გვავნებს,
შემდეგ ჩვენ აღვსდგებით და დავბრუნდებით.
ჩვენ დავრჩებით მას შემდეგ, რაც წავა კაცობრიობა,
და გაქრება ეს ხილული სამყარო.

...

როცა დაგვფარავს მიწა თავისი ყვავილებით
და განთავისუფლდება სიბნელე ჩვენგან,
მასში კი ბადრი მთვარეა,
მაშინ ყველანი დავბრუნდებით სურნელებაცხებულნი,
მე ვიქნები მოჰადობული ბუღბუღლი.

...

ან დავბრუნდებით მორაკრაკე, მომღერალ
ნაკადულებად,
მე ვიქნები მოცინარი და მოჩუხჩუხე ტალღა,
ან დავბრუნდებით მოფარფატე ფარვანად,
მე კი მის ფრთებზე ვიქნები განთიადი,
ან ნიადად, რომელიც მუდამ ივლის და იტრიალებს
გორაკებზე,

მე კი ვიქნები მისი ჩურჩული და შრიალი...“ [155, გვ.180-182]

لا تجزى فالموت ليس يضيرنا فلنا دايات بعده و نشور
انا سنبقى بعد ان يمضى الورى و يزول هذا العالم المنظور

⁷ აქ ჩანს ჰედონიზმის ანარეკლი, რომელიც ქადაგებდა ამქვეყნიური ცხოვრებიდან მაქსიმალური ტკბობის მიღებას.

...
 فإذا طوتنا الارض عن ازهارها وخلا الدجى منا و فيه بدور
 فستر جعين جميعا معطارة انا في ذراها بلبل مسحور

...
 او جدولا مترقرا مترنما انا فيه موج ضاحك و خريبر
 او ترجعين فراشة خطارة انا في جناحيها الضحى المرشور
 او نسمة انا همسها و خفيها ابدا تطوف في الربى و تدور

ლექსის დასასრულს პოეტი ეჭვს ქვეშ აყენებს თავის შეხედუ-
 ლებებს, რადგან სიკვდილი მაინც ყოვლისშემძლედ
 მიაჩნია:

„ასე, მოვკვდებით და გაქრება ჩვენი ოცნებები
 ერთ წამში და მიწად ვიქცევით!“ [155, გვ.184]

الذا نموت و تنقضى أحلامنا
 في لحظة و الى الترات نسير!

ცალკეული არაბი რომანტიკოსი მწერლის ან პოეტის
 შემოქმედების მკვლევარ არაბ მეცნიერებს უყვართ ხოლმე
 მათი ფილოსოფიური შეხედულებების,
 მსოფლმხედველობის განხილვისას ამა თუ იმ მწერლის თუ
 პოეტის ნააზრევის დაკავშირება სუფიზმთან. ზოგი მხოლოდ
 პარალელის გავლებით, ან სუფიური ელემენტების ძიებით, ან
 კიდევ რაღაც თანხვედრის გამოვლენით კმაყოფილდება, ზოგი
 მკვლევარი კი უფრო შორს მიდის და თუ მოცემული
 მწერლისთვის (პოეტისთვის) დამახასიათებელია შედარებით
 ღრმა ფილოსოფიური აზროვნება (მაგ. ჯებრანი), ადვილად
 მიაწერს მას სუფიზმის მიმდევრობას.

რა შეიძლება ითქვას ძალიან მოკლედ შუა საუკუნეების
 ფილოსოფიური მიმდინარეობის – სუფიზმის შესახებ?
 ვიტყვით მხოლოდ იმას, რომ სუფიზმის, რომელიც იშვა

⁹⁾ დაინტერესებული მკითხველი სუფიზმის შესახებ შეიძლება
 გაეცნოს შემდეგ ლიტერატურას: [19]; [33]; [43]; [66]; [81]; [100];
 [139]; [145]; [157]; [181]; [217] და სხვ.

არაბულ სახალიფოში და ფართო გავრცელება ჰპოვა მთელს ისლამურ სამყაროში, „დედააზრის ღერძს, – როგორც ამას წერს ე. ჯაველიძე, – სიყვარული წარმოადგენს. იგი კოსმიური ძალაა, კოსმოსის შექმნის პირველი მიზეზი, მისი ლოგოსი და ყოველგვარი მოძრაობის იმპულსი...; სუფიების გაგებით ადამიანი არის გზაჯვარედინი, მისგან იწყება უკვე ევოლუციური განვითარება – ამაღლება აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ. ადამიანმა უნდა სრულყოს თავისი თავი, თანდათან, საფეხურებრივ უნდა ამაღლდეს და დაუბრუნდეს თავის პირველ და უმაღლეს ყოფიერებას – აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას...; მათი რწმენით, არაფერია ჭეშმარიტი გარდა ღმერთისა და იგი არის ყველაფერი...; სუფიებისათვის რეალური სამყარო „დაბალი მშვენიერება“ არის, მაგრამ ის აბსოლუტური მშვენიერებისაკენ მიმავალი გზის აუცილებელი საფეხურია...; მიწიერი სიყვარული არის ხიდი, რომელიც უნდა გაიაროს მან, ვინც ღვთიურ სიყვარულში ნეტარებას ეძიებს...“ [19, გვ.105-108,110-111].

აქედან გამომდინარე, სუფიებისთვის ადამიანი არის ღმერთის გამოჩენის საუკეთესო ფორმა, ღმერთის ასლი და ა.შ. ე.ი. სუფიზმის არსს შეადგენს ღმერთი, რომელიც ადამიანის სიყვარულის, სწრაფვის საგანია, რომ ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება არის მოსაშზადებელი ეტაპი, გზა, სადაც იგი თავისი ამქვეყნიური ტკბობისა და ნივთიერი სურვილების დათრგუნვით, საკუთარი თავის განწმენდისა და საკუთარი სიცოცხლის გაქრობის საშუალებით აღწევს უმაღლეს მიზანს – შეერწყმის ღმერთს. აქვე შევნიშნავთ, რომ სუფიზმისთვის არ არის უცხო პანთეიზმი.

სუფიზმის მკვლევარები ხშირად იყენებენ ტერმინს „სუფიური პანთეიზმი“, რომელსაც არაბულად უწოდებენ „ვაჰდათ ალ-ფუჯუდ“-ს („არსებობის ერთიანობა“). თუ დასავლური პანთეიზმისთვის დამახასიათებელია ტენდენცია ღმერთის შერწყმისა მატერიალურ სამყაროსთან, სუფიური პანთეიზმისთვის ღმერთი მატე რიალურ სამყაროში კი არ

არის, არამედ მატერიალური სამყაროა შერწყმული ღმერთის არსებაში. სუფიურ პანთეიზმში, საერთოდ სუფიზმში, მთელი ბუნება, მათ შორის ადამიანი, შთაინთქმება ღმერთის მიერ [66, გვ.55]. სუფიების გაგებით, ადამიანი იმყოფება მთელი სამყაროს ცენტრში. მის მიზანს შეადგენს ღმერთისკენ სწრაფვა და მასთან შერწყმა. მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამ შერწყმის შემდეგ ადამიანი ღმერთად იქცევა და შეუძლია თქვას „მე ღმერთი ვარ“ (ალ-ჰალაჯი). ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ამ შერწყმის შედეგად ადამიანს შეუძლია შეიძინოს ღმერთის განსაზღვრული თვისებები და იქცეს მის ერთ-ერთ ნაწილად. სუფიების გაგებით, ადამიანი ერწყმის ღმერთს ისე, როგორც წვეთი ზღვას. მაგრამ წვეთი, როცა ჩავარდება ზღვაში, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ წვეთი მიჩნეულ იქნეს ზღვად. ჯალალ ად-დინ რუმის მსგავსი მოსაზრების დასამტკიცებლად მოჰყავს მაგალითი, რომლის მიხედვით ადამიანი ჰგავს რკინას, რომელიც ცეცხლის ზემოქმედებით წითლდება, იძენს ცეცხლის თვისებებს, ცეცხლად კი, რა თქმა უნდა, არ იქცევა [19, გვ.57]. სუფიებისთვის ღმერთი ყველაფერია, დანარჩენი კი მისი ნაწილებია მხოლოდ. ღმერთი მთელია. ყოველი ნაწილი მთელისგან მომდინარეობს, ამიტომ ისინი შემდეგ მთელს უნდა დაუბრუნდნენ, რადგან „ყოველივე უბრუნდება თავის ძირს“ [19, გვ. 57]. სუფიებს ძალიან მოსწონდათ და იზიარებდნენ კიდევ რელიგიური წიგნებიდან მომდინარე მტკიცებას, რომ ღმერთმა შექმნა მატერიალური სამყარო, ადამიანი კი – საკუთარი თავის მსგავსად. მაგრამ მათთვის მიუღებელი იყო ის მტკიცება, რომ ამ შექმნის შემდეგ ღმერთი განმარტოვდა, დადგა ცალკე, ზეცად ამაღლდა. ისინი არ ცნობდნენ უმოქმედო, განზე

* ალ-ჰალაჯი (დაახლ. 858-922) იყო გამოჩენილი სუფი მოღვაწე სპარსეთიდან. ფაქტობრივად, მან, პირველმა, საჯაროდ იქადაგა სუფიური იდეები. ქადაგებდა უკიდურეს ასკეტიზმს და თვითგვემას, საკუთარი “მე”-ს მსხვერპლად გაღებას, რათა ადამიანსა და ღმერთს შორის გაქრეს უკანასკნელი ზღუდე. 922 წ. სასტიკად აწამეს და სიკვდილით დასაჯეს [8, გვ.231].

გამდგარ, იზოლირებულ, მჭკრეტელ პოზიციაში მყოფ ღმერთს.

სუფიური პანთეიზმი, დასავლური პანთეიზმის მსგავსად, მიმართული იყო დუალიზმის წინააღმდეგ. დუალიზმის მიხედვით არსებობს მატერია და შემოქმედი სული – ღმერთი, პანთეიზმი კი აიგივებს მატერიას და ღმერთს. სუფიური პანთეიზმის მიხედვით, ყოველივე არსებული მატარებელია ღვთაებრივი საწყისებისა (ელემენტებისა). მისი მიმდევრები განსაკუთრებით გამოყოფდნენ ადამიანს. ისინი ქადაგებდნენ ღმერთის წინაშე ყველას თანასწორობას, რადგან ყოველი ადამიანი, მნიშვნელობა არა აქვს მდიდარია ის თუ ღარიბი, თანაბარი სიდიდით შეიცავს ღვთაებრივ საწყისებს. ისინი კიცხავდნენ სიმდიდრის დაგროვებას, მომხვეჭელობას, ჩაგვრას და ა.შ. [86, გვ.3,4,10].

სუფიური ელემენტები აბუ შადისტან, ან აბუ მადისტან, ან კიდევ სხვა არაბ რომანტიკოსთან იმდენად ფრაგმენტული სახითაა წარმოდგენილი, რომ მათზე სერიოზული, დამაჯერებელი, დასაბუთებული მსჯელობა თითქმის შეუძლებელია. და ისიც, რაც მათთან გვხვდება, შეიძლება სუფიზმიდან არ მომდინარეობდეს. ამას არაბი მკვლევარებიც გრძნობენ და უბრალო პარალელების გავლებით იფარგლებიან (მაგ. ქამალ ნაშა ათი). რა შეგვიძლია ვთქვათ? დასახელებულმა პოეტებმა, მსგავსად სხვა რომანტიკოსებისა, მოახდინეს სიყვარულისა და ქალის იდეალიზაცია (ამას თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა), მიიჩნიეს ისინი მარადისობისა და ღვთაებრიობის სიმბოლოდ, ღმერთის სახის გამოვლინებად, უმაღლესი იდეალის – ღმერთთან მისვლის უმთავრეს გზად. აბუ შადისტანის ქალი და სიყვარული განუყოფელია, ერთი მეორეს გულისხმობს და ორივეში ღმერთის სახე ჩანს. ის ლექსში „ჰიმნი“ ამბობს: „სიყვარული ღვთაებრივი სულიდანაა...“ [234, გვ.331], ხოლო სხვაგან უმატებს: „განმისახიერებ (ქალი – მ.ქ.) მე მთელ ცხოვრებას (სიცოცხლეს), და დავინახე შენში ღმერთი...“ [234, გვ.332]. აბუ მადი ლექსში „დარდის ღამე“ ამბობს: „მე სიყვარულით მივაღწიე ჩემს სულს და სიყვარულით შევიცანი ღმერთი“ [156,

გვ.25]. აბუ შადი მშვენიერების საკითხსაც ეხება და მას, სიყვარულის მსგავსად, მიიჩნევს ღმერთისა და მარადისობის სიმბოლოდ. ის ლექსში „სიყვარულის ტამარი“ წერს:

„არ მომკვდარა ის, ვინც შესწირა ცხოვრება სილამაზეს,
სილამაზე არის ღვთაებრიობა და მარადიულობა“ [151, გვ.28]

ما مات من وهب الجمال حياته
إن الجمال ألوهة و خلود

რადგან აბუ შადისთვის მშვენიერება სიმბოლოა ღმერთისა, ამიტომ მოგვიწოდებს ვუხმოთ მშვენიერებას, მივენდოთ მშვენიერებას, ვეთაყვანოთ მშვენიერებას და ამ გზით ვეზიაროთ უმაღლეს მიზანს. გარდა ამისა, ქამალ ნაშა ათის აზრით, აბუ შადის რომანტიკული ლტოლვა ბუნებისკენ ღებულობს სუფიურ დატვირთვასაც.

არაბი მკვლევარები დასახელებულ პოეტებზე საუბრისას ამაზე უფრო ბევრად შორს არც მიდიან. მაგრამ მიზნად თუ დავისახავთ არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში აუცილებლად ვიპოვოთ მეტი სუფიური ელემენტი, ან კიდევ პანთეისტური, მაშინ უნდა მივმართოთ რიგ „დაშვებებს“. კერძოდ, უნდა დავუშვათ, რომ მუტრანის „ორი შეყვარებულის ამბავიდან“ ჩვენი ნაშრომის 43-ე გვერდზე მოხმობილ ნაწყვეტში:

„ვდარდობ სიყვარულზე, რომელმაც დააუძლურა
ეს ძლიერ შეყვარებული გული,
ტკივილი მისი (გულის – მ.ქ.) იყო სიამოვნება,
მისი მწუხარების ცეცხლი კი – გრილი სიო.
ვდარდობ ჩემს ძველ ჭრილობაზე,
ნეტავი ის ყოფილიყო მარადიული.
განვიკურნე უკვე მე. მსურდა კი
დარჩენილიყო გული ჩემი სისხლიანი...“

(არაბული ტექსტი იხილეთ 47-ე გვერდზე).

სიყვარული და მისგან მიყენებული ტანჯვა-ტკივილი წარმოადგენს ღმერთთან შერწყმის ერთ-ერთ გზას (სუფიებისთვის ხომ ადა მიანის ამქვეყნიური ცხოვრება არის

მოსამზადებელი ეტაპი, სადაც იგი ამქვეყნიური ტკბობის და ნივთიერი სურვილების დათრგუნვით, საკუთარი სხეულის ტანჯვით, ცემა-გვემით, სხეულის დაუძლურებით, საკუთარი სიცოცხლის გაქრობის საშუალებით აღწევს ღმერთს). ილია აბუ მადისტან ლექსში „პატივმოყვარე ნაკადული“ ნაკადულის სწრაფვა დიდი ევფრატისაკენ, რომ გახდეს მასავით წყალუხვი და შეიძინოს მისი თვისებები, უნდა გავიგოთ როგორც ადამიანის ლტოლვა ღმერთისკენ. ხოლო აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბის ლექსში „სიყვარული“ უნდა ვეძიოთ ღმერთი და ღმერთის სიყვარული:

«Ты, любовь, открытие и тайна.
Тайна моего существования.
В чёрный день моей судьбы злосчастной
Луч надежды, искорка признания,
Ты и рана, и бальзам волшебный,
Бедствие и возглас ликования.
Ты – огонь, а может, свет небесный?!
Нет тебе достойного названия!
О любовь! Ты истина и тайна,
Пью тебя и жажду сострадания.
Если б зная, что в тебе сокрыто?!
Мрак или свет?! Иль горечь увяданья?!» [97, გვ.150]
(ვ. კრასნოპოლსკის თარგმანი).

მართალია, ჩვენ ზემოთ მუტრანისეული სიყვარული და ტანჯვა დავაკავშირეთ ა. დე მიუსესეულ გაგებასთან, ხოლო სხვა პოეტების, კერძოდ, აბუ მადის, აშ-შაბის და ა.შ. სიყვარული დასავლური რომანტიზმის გავლენასთან, მაგრამ, ამასთანავე, ვერა და ვერ გამოვრიცხავთ არაბული უზრიული და სუფიური პოეზიის ერთგვარ გავლენასაც. უნდა ვიფიქროთ, და ალბათ სამართლიანადაც, რომ აქ, და რიგ სხვა შემთხვევაში, გვაქვს ტრადიციულის შერწყმა რომანტიკულთან.

განსხვავებულად გვაქვს საქმე ჯებრან ხალილ ჯებრანთან დაკავშირებით. ზოგი არაბი მეცნიერი აცხადებს, რომ მან გა ნიცადა სუფიზმის გავლენა. მაგრამ თითქმის არაფერს ამბობენ თუ როგორ და რაში გამოიხატა ეს, თავს

არიდებენ კონკრეტული, დამაჯერებელი არგუმენტებისა და მაგალითების მოყვანას. ადილ ნასარი კი მა ს სუფიზმის მიმდევრად აცხადებს [235, გვ.117].

რა შეგვიძლია ვთქვათ ამის შესახებ?

ჯებრანის ლექსებიდან სუფიზმთან ყველაზე ახლოს დგას ოთხბეითიანი ლექსი „სუფი“:

„დიდება ღმერთს, რომელიც არაა

საკუთრება და არც სიმდიდრე,

არც მეგობარი, არც შვილი და არც ნათესავი,

დავდივარ მიწაზე, ვითარცა მოჩვენება (აჩრდილი),

რომელსაც ვერავინ ვერ ხედავს გარდა

იმისა, ვის თვალეზში მოჩვენება (აჩრდილი) იფარება.

.....

ჩვენ სული ვართ და თუ გვითხარით „საოცარია!“

ვიტყვი: თქვენი მეუფე თქვენს სხეულში საოცრებაა.”

[221, გვ. 23]

الحمد لله لا ملك ولا تشب
و لا اليف و لا ولد و لا نسب
نسيري الارض طيفا لا يراه سوى
من كان في ناظريه الطيف يحتجب

...

و نحن روح فان قلتم لنا : "عجبا !" قلنا – و ربكم في جسمكم عجب

ერთ-ერთ ლექსში, სადაც გადმოცემულია საუბარი აჩრდილთან, ჯებრანი აჩრდილს ათქმევინებს:

„თქვა დაფარულად: მე ვარ შენ და ნუ შეეკითხები

ჩემს შესახებ მიწასა და ცას.

თუ გინდა მიცნო,

უჭვრიტე სარკეს დილასა და საღამოს“[169, გვ.609].

قال محجوبا: انا انت فلا
فاذا ما شئت ان تعرفني
تسألن الارض عني و السما
فارقب المرأة صباحا و مساء

აქ აჩრდილის პასუხი („მე ვარ შენ“) გვაგონებს სუფი ალ-ჰალაჯას შეკითხვაზე: „ვინ ხარ შენ?“ ღმერთის პასუხს: „შენ!“ [19, გვ.113]. ზოგჯერ ჯებრანთან ვხვდებით სუფიზმთან და პანთეიზმთან ახლოს მდგომ აზრებს. მაგალითად, სუფიებისთვის ძირითადი იდეა – სიყვარული, რომელიც, ჯებრანის აზრით, ადამიანს მოევლინება ღმერთის ნებით და

მისი შთაგონებით, მიმართულია უფრო ადამიანებისადმი, მაგრამ ვერც ღმერთს გამოვრიცხავთ. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ “მოციქულის” პირველი თემა, რომლის შესახებაც მუსტაფა ესაუბრება ხალხს, სიყვარულია და მასში ქრისტიანული სიმბოლოები მიგვანიშნებს, რომ ქრისტესმიერ სიყვარულზეა ლაპარაკი [6, გვ. 27]. „მოციქულში“ არის ადგილი, სადაც სიყვარულის საბოლოო მიზანს შეადგენს მიიყვანოს ადამიანი ღმერთთან [172, გვ. 23]. მ. გიგინეიშვილი შენიშნავს, რომ “მოციქულში” სახარებიდან მოყვანილი რიგი იგავების აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანმა სულიერი საზრდოსთვის უნდა იზრუნოს, რათა ამაღლდეს, მისმა ღვთაებრივმა “მე”-მ ლამპარით გამოანათოს და სულიერ სრულყოფილებას, ...ღვთაებასთან შერწყმას მიაღწიოს” [6, გვ. 25]. „მიწის ღმერთებში“ ღმერთმა ადამიანი შექმნა საკუთარი თავის მსგავსად, რათა მისი მეშვეობით ეჭვრიტა საკუთარი სრულყოფილებისთვის [174, გვ. 18]. ლექსში პროზად „ღმერთი“ კრებულიდან „შემოილი“ ჯებრანი ადამიანის ცხოვრების (სიცოცხლის) მიზნად სახავს არსებობის საიდუმლოებების გამოვლენას, ადამიანსა და ღმერთს შორის ერთიანობის დამყარებას, ღმერთთან იმ სახით შერწყმას, რომ ადამიანს შეეძლოს თქვას: „ო, ყოვლისმცოდნე, ბრძენო ღმერთო! მე შენი გუშინდელი დღე ვარ, შენ – ჩემი ხვალიდნელი დღე. მე შენი ძარღვები ვარ მიწის სიბნელეში, შენ – ჩემი ყვავილები ზეციურ ნათებაში. ჩვენ ერთად ვიზრდებით მზის სხივთა ქვეშ“ [170, გვ. 6]. „მოციქულის ბაღის“ ერთ-ერთ ეპიზოდში კი მწერალი იტყვის: „ნამის წვეთი ასახავს სინათლეს, რადგან ის და სინათლე ერთი და იგივეა. და თქვენ ასახავთ ცხოვრებას (სიცოცხლეს) იმიტომ, რომ თქვენ და ცხოვრება ერთნი ხართ... ნამის წვეთი, რომელიც ისწრაფვის მიაღწიოს სრულ სფერულობას ნაზი შრომანის ბინდით მოცულ სიღრმეში, არაფრით არ განსხვავდება თქვენგან, რომლებმაც მოიპოვეთ თქვენი სულის მთლიანობა და სისავსე ღმერთის გულში“ [48, გვ. 393]. ეს ორი მოყვანილი ციტატა გვიდასტურებს მწერლის როგორც დასავლური პანთეიზმის (ღმერთის განივთება ბუნებაში), ისე სუფიური „არსებობის ერთიანობის“ გაგებას [168, გვ. 172]. „მოციქულის

ბადის“ სხვა ადგილას ჯებრანი ასევე იზიარებს პანთეისტურ იდეას – ღმერთის გაშლას ბუნებაში. ღმერთი განსახიერდება არა მარტო ადამიანში, არამედ ბუნებაში, რომ ყველივე არსებული არის ღვთაებრივი არსის გამოვლენა, რომ „ის არის ყველაფერი ყველაფერში“ [221, გვ.481]. ასევე აშკარად პანთეისტურ ჟღერადობას იღებს ჩვენი ნაშრომის 141-ე გვერდზე მოყვანილი ციტატა „მოციქულიდან“ ღმერთის შეცნობის შესახებ.

და ბოლოს, თუ დავუშვებთ, რომ ჯებრანი მიმდევარია სუფიური მოძღვრებისა, მაშინ მისი ლექსების ციკლში „პროცესიები“ და ლექსში „ზღვა“ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ავტორი ტყით, სალამურითა და ზღვით ბუნებას კი არ გამოხატავს, არამედ სიმბოლურად – ღმერთს. ჯებრანი ბუნებისკენ მოწოდებაში თუნდაც, რომ გულისხმობდეს ღმერთისკენ მოწოდებას, არ ნიშნავს, რომ ამას აკეთებს სუფიზმის გავლენით. როგორც ცნობილია, დასავლეთის რომანტიკოსების მოწოდება ბუნებისკენ გაგებული იყო როგორც მოწოდება, მიმართული თანამედროვე ცივილიზაციის, ცრუ კულტურის წინააღმდეგ და კიდევ როგორც მოწოდება – დაუბრუნდეთ ჩვენს შემქმნელ მამა უფალს [17, გვ.219]. აგრეთვე, როგორც ზემოთ დავინახეთ, არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სამყაროს ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენაში ქმნიდნენ ოცნების სამეფოს, რომელსაც უწოდებდნენ „ბედნიერების ქალაქს“, „ზეციურ ქვეყანას“, „დაფარულ ქვეყანას“. ეს ოცნების სამეფო იყო მათი სწრაფვის ობიექტი. ასევე თუ დავუშვებთ, რომ ჯებრანი „დაფარულ ქვეყანაში“ (ამავე სახელწოდების ლექსში) გულისხმობს ღმერთს, მაშინ აქედან გამომდინარე გამოდის, რომ ავტორის მიზანს შეადგენს იპოვოს ღმერთისკენ მიმავალი გზა:

„ჰოი ქვეყანავ, ოდითგანვე იდუმალო,

ვით ვიქონიო იმედი შენი, რა გზით გეწვიო?

რომელი უდაბნო გადმოვლახო, ან რომელი მთა?

მაღალია მისი კედელი და არავინ უწყის ვინ არს მეგზური.

მირაჟი ხარ შენ თუ იმედი სულისა,

რომელიც ესწრაფვის მიუწვდომელს?“ [169, გვ.599].

يا بلادا حجبت منذ الازل كيف نرجوك و من اى سبيل؟
 اى قفر دونها اى جبل سورها العالى و من منا الدليل؟
 اسراب انت ام الامل في نفوس تتمنى المستحيل؟

რამდენად რეალურია ასეთი „დაშვებები“!? ალბათ ნაკ-
 ლებად რეალური. ჯებრანმა „დაფარული ქვეყნის“
 დასასრულს გარკვევით გვითხრა, რომ მისი სწრაფვის ობიექტი
 („დაფარული ქვეყანა“) არის სულის იმედი, მისი საზუღდარი
 კი – პოეტის მკერდი:

„შენ ხარ სხივები სულელებში და ცეცხლი
 შენ ხარ გული, მოფრთხილე ჩემს მკერდში“ [169,
 გვ.600].

انت في الارواح انوار و نار انت في صدر فؤادى تختلج

„პროცესიების“ დასასრულს ჯებრანმა აშკარა
 სკეპტიციზმი გამოავლინა იდეალის აღსრულებაში. იგი
 იძულებული გახდა ეღიარებინა, რომ ადამიანი ისე ძლიერ
 არის დაკავშირებული ამ ცხოვრებასთან, რომ იდეალის
 განხორციელება („დაშვების“ შემთხვევაში – ღმერთთან
 შერწყმა) ძალზე ძნელია, თითქმის შეუძლებელი, რადგანაც
 ადამიანებს არ ძალუძთ სინამდვილის მიერ მათ წინაშე
 აღმართული კედლის გადალახვა. სკეპტიციზმი კი
 ღმერთისკენ სწრაფვაში მიუღებელია სუფიებისთვის.

ჯებრანის შესახებ ნათქვამს დავუმატებდით, რომ მისი
 ნაწარმოებების ზოგიერთი გმირი უარს ამბობს
 საზოგადოებაში ცხოვრებაზე, განუდგება მას და არჩევს
 განმარტობას, მაგრამ ეს არ ხდება ღმერთის სიყვარულით,
 რომ განდგომაში, ცხოვრებისეული სიამტკბილობის
 უარყოფაში და ხორციელი მისწრაფებების დათრგუნვაში
 პოვოს თავისი უმაღლესი იდეალი (ჯებრანი არ ქადაგებს
 ასკეტიზმს. „მოციქულში“ ის კიცხავს ასკეტიზმს, გამოდის იმქ-
 ვეყნიური ცხოვრების განდიდების წინააღმდეგ) [172, გვ.85-88].
 ამას სჩადის თანამედროვე საზოგადოებისადმი რომანტიკული

პროტესტის ნიშნად. იუსუფ ალ-ფახარი მოთხოვნიდან „ქარიშხალი“ საზოგადოებას განუდგა და ტყეში განმარტოვდა იმის გამო, რომ მისთვის მოუღებელი აღმოჩნდა საზოგადოებაში გაბატონებული ურთიერთობები: „...ხალხი მივატოვე, რადგან ჩემი მორალი არ შეესაბამება მათ მორალს, ჩემი ოცნებები კი – მათ ოცნებებს... მარტოობა არ მჭირდება არც ლოცვისთვის, არც ასკეტიზმისთვის. მარტოობას ვეძებდი, რათა გავთავისუფლებულიყავი ადამიანებისგან, მათი კანონებისგან, მათი მოძღვრებებისგან, ტრადიციებისგან, მათი ხმაურისა და ტირილისგან...“ [48, გვ. 226-227]. თუმცა იქვე დაუმატებს: „...დავსახლდი ამ განცალკავებულ ქოხში, რადგან მსურს გავიგო მიწის საიდუმლოებები და მივუახლოვდე მეუფის ტახტს“ [48, გვ. 227].

ჯებრანმა მთელი თავისი ცხოვრების შეგნებული წლები აშშ-ში გაატარა, ხოლო ბეირუტის „სიბრძნის სკოლაში“ სწავლისას მისთვის ძნელი იყო (ასაკის გამო) დეტალურად გაცნობოდა არაბული ლიტერატურის ისტორიას და სუფიურ მიმდინარეობას, მისი დიდი წარმომადგენლების შემოქმედებას. მისი სტატიები ალ-ფარიდისა და ალ-ლაზალის შესახებ მცირე მოცულობისაა და ვერავითარ წარმოდგენას ვერ გვიქმნის ავტორის ცოდნაზე ხსენებული სუფიების შესახებ. ემიგრაციაში კიდევ უფრო ძნელი იქნებოდა საჭირო სიღრმით გაცნობოდა სუფიზმს. ამასთანავე მეტად საყურადღებოა ჯებრანის მეგობრისა და თანამოკალმის მ. ნუაიმეს ნაამბობი, საიდანაც ირკვევა, რომ მას (მ. ნუაიმეს) არ ჰქონდა წაკითხული სუფი ჰალაჯას ნაწარმოებები. აქვე იგი დასძენს, რომ „ჩვენ („არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ წევრები – მ.ქ.) საერთოდ არაბულ ლიტერატურასა და ისტორიას ვეცნობოდით შეთხვევით ხელში ჩავარდნილი არაბული წიგნებით და ნასიბ არიდას, როგორც არაბთა წარსულის საუკეთესო მცოდნის, ნაამბობით“ [221, გვ. 55].

⁹⁾ ნასიბ არიდა იყო „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ წევრი, მწერალი, რომელიც სხვა წევრებთან შედარებით კარგად იცნობდა როგორც შუასაუკუნეების არაბულ ლიტერატურას, ისე ისტორიას და კულტურას.

ამასთანავე მნიშვნელოვანი ფაქტორია ისიც, რომ სუფიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობა, ჩამოყალიბდა და განვითარდა გარკვეულ ისტორიულ პირობებში, გარკვეული საზოგადოებრივი წყობილების დროს. ხოლო XX საუკუნის I ნახევარი სულ სხვა ეპოქაა, ცხოვრების სულ სხვა პირობები, მოთხოვნილებები და პრობლემები დგას, სულ სხვა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სთან გვაქვს საქმე. ამ დროს, თუმცა აღმოსავლურ სამყაროში ჯერ კიდევ არიან სუფიზმის მიმდევარი პოეტები, არა აღმოსავლურ გარემოში მცხოვრები მწერალი, მით უმეტეს ქრისტიანი, საეჭვოა იყოს სუფიზმის მიმდევარი. ადრეც ვწერდით [17, გვ.221] და ახლაც ვიმეორებთ, რომ ჩვენ შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ჯებრანმა გარკვეული ზომით განიცადა სუფიური ლიტერატურის სტილის ერთგვარი გავლენა, ზოგი რამ გადმოიღო მისგან, ან შექმნა მიზამდით, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობის სუფიურად, ხოლო თვითონ მისი სუფიად მიჩნევა გადაჭარბებულად გვეჩვენება.

§5. პატრიოტული მოტივები

არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი უკავია სამშობლოს სიყვარულის თემას. მასზე ყურადღების გამახვილება განპირობებული იყო არაბულ ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის გამღიერებით როგორც თურქ-ოსმალთა იმპერიის, ისე დასავლეთის ქვეყნების კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ. ამით იყო აგრეთვე გამოწვეული დასავლეთის და აღმოსავლეთის ურთიერთობის საკითხის მწვავედ დასმა განმანათლებლების შემდეგ. ნათქვამი ყველაზე უფრო ეხება ჯებრანსა და ალ-მანფალუტის.

ვიდრე გადავიდოდეთ არაბი რომანტიკოსების შეხედულებების ანალიზზე, მოკლედ შევჩერდებით არაბი განმანათლებლების თვალსაზრისზე დასავლეთისა და

აღმოსავლეთის ურთიერთდამოკიდებულების, „სამშობლოს“ და „ერის“ ცნებების შესახებ.

ეროვნული მოძრაობა არაბულ ქვეყნებში ერთნაირად არ მიმდინარეობდა. მაგალითად, სირიელი პროგრესულად მოაზროვნეები XIX ს-ის II ნახევარში, როდესაც სირია ჯერ კიდევ არ იყო დასავლეთის კოლონია, იბრძოდნენ თურქთა ბატონობის წინააღმდეგ და დიდ იმედს ამყარებდნენ ევროპელთა დახმარებაზე. ეგვიპტეში პირიქით, ინგლისელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ ბრძოლაში მოელოდნენ თურქთა სულთნის დახმარებას [79, გვ.100-101]. ეგვიპტეში ბევრი მომხრე გამოუჩნდა XIX ს-ის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბებულ პანისლამიზმს, რომელიც ქადაგებდა მუსლიმური სამყაროს გაერთიანებას თურქ-ოსმალთა ირგვლივ, რათა წინ აღსდგომოდნენ ევროპულ კოლონიალიზმს და დაეცვათ მუსლიმური სამყაროს ინტერესები [79, გვ.104]. ეგვიპტეში მცხოვრები, წარმოშობით ავღანელი, გამოჩენილი საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწე ჯამალ ად-დინ ალ-აფღანი მუდამ მოწინააღმდეგე იყო დასავლეთისა და ამბობდა: „დასავლეთი უპირისპირდება აღმოსავლეთს. ჯვაროსნულ ლაშქრობათა სული ჯერ კიდევ ადელვებს გულებს“ [79, გვ.109]. ალ-აფღანის აზრით, დასავლეთთან ბრძოლა შეეძლო მხოლოდ ოსმალეთის იმპერიას, რომელიც თავის ფარგლებში გააერთიანებდა მუსლიმთა უმეტესობას [79, გვ.109]. დაახლოებით ამავე აზრისა იყვნენ მუჰამმად აბდო და ადიბ ისჰაკი. მუსტაფა ქამილი ყველა ეგვიპტელი პატრიოტის მოღვაწეობის მთავარ მიზნად თვლიდა დიდი ბრიტანეთისგან ეგვიპტის სრული დამოუკიდებლობის მოპოვებას [54, გვ.88]. ალ-აფღანის მსგავსად, მას აღმოსავლეთის პრობლემის გადაჭრის ერთადერთ გზად მიაჩნდა თურქთა სულთნის მეთაურობით საერთო მუსლიმური სახალიფოს შექმნა [54, გვ.89]. ფარაჰ ანტუნის აზრით, აღმოსავლეთის ყველა უბედურებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობენ ევროპელი კოლონიზატორები, რომელთაგან თავის დაღწევის გარეშე შეუძლებელია არაბული ქვეყნების პროგრესი. ამიტომ იგი ეგვიპტელებს მოუწოდებდა ბრძოლისკენ [55, გვ.167]. კულტურისა და ზნეობის სფეროში

იგი მთლიანად იზიარებდა განმანათლებლების უმრავლესობის აზრს: დასავლეთისგან გადმოეღოთ სასარგებლო – ენერგიული, თავისუფალი, დამოუკიდებელი სული და უარეყოთ ყოველივე, რაც ეწინააღმდეგება აღმოსავლეთის ქვეყნების ინტერესებს და უცხოა აღმოსავლური ზნეობისთვის [55, გვ.171]. ატ-ტაჰტავი არაბთა შორის იყო ერთ-ერთი პირველი პროპაგანდისტი დასავლური ცივილიზაციის მიღწევების დანერგვისა და ზომიერი სინთეზისა.

სირიელი განმანათლებლები, როგორც აღვნიშნეთ, ანტითურქული ტენდენციებით გამოირჩეოდნენ და დასავლეთისკენ იხრებოდნენ. მათი ნაწილის სურვილს შეადგენდა არაბული სახალიფოს შექმნა, რომელშიც გაერთიანდებოდნენ არაბეთის ნახევარკუნძულზე განლაგებული არაბული ქვეყნები. ალ-ქავაჟიბი უცხოელებს მოუწოდებდა მიეცათ საშუალება არაბებისთვის თვით გადაეწყვიტათ თავიანთი საქმეები [55, გვ.63].

ბუნებრივია, ასეთ პირობებში წინ წამოიწია „სამშობლოს“ და „ერის“ ცნებებმა. ადიბ ისჰაკმა, ევროპაში მიღებული გაგების თანახმად, სამშობლოს ცნება ასე ჩამოაყალიბა: „სამშობლო, როგორც პოლიტიკური ცნება, აღნიშნავს ადგილს, საიდანაც წარმოშობილია ადამიანი, სადაც უზრუნველყოფილია მისი, მისი ოჯახის და საკუთრების უსაფრთხოება“ [79, გვ.63]. იგი და ალ-ქავაჟიბი ამტკიცებდნენ, რომ „არ არსებობს სამშობლო დესპოტიზმის პირობებში“, რადგან ამ დროს ადამიანი უფლებააყრილია [79, გვ.178]. ლუტფი ას-საიდიმ ამ გაგებას დაუმატა საერთო მატერიალური (ეკონომიკური) ინტერესები [79, გვ.178]. ფარაჰ ანტუნს „სამშობლო“ ესმოდა როგორც ოსმალთა იმპერიაში შემავალი ხალხების თანამეგობრობა, კავშირი, რომელიც წინ უნდა აღსდგომოდა ევროპულ ექსპანსიას [55, გვ.169].

„ერი“ ტრადიციული არაბული გაგებით იყო ყველა მუსლიმის ერთობლიობა მიუხედავად ენის, რასობრივი და ეთნიკური კუთვნილების, ან ადგილსამყოფელისა [79, გვ.179]. დროთა განმავლობაში ერის ასეთი გაგება შეიცვალა. იგი უკვე არ იყო ნათესაური კავშირით გაერთიანებული ადამიანთა უბრალო ჯგუფი, არამედ კოლექტივი ადამიანთა, რომელთაც

აქვთ საერთო ენა, ერთი საცხოვრებელი ადგილი და რელიგია [79, გვ.179]. აქ მთავარია ენა და ტერიტორია. ალ-ქავაქიბიმ გამოირიცხა რელიგიასთან კავშირი და „ერი“ განსაზღვრა, როგორც „ერთი რასით, ენით, სამშობლოთი და უფლებებით დაკავშირებული“ ადამიანების ერთობა [79, გვ.180]. ლუტფი ას-საიდიმ „ერი“ დაახასიათა როგორც სოციალური ჯგუფი, რომელსაც აერთიანებს საერთო ინტერესები და არა რელიგია [79, გვ.180].

საინტერესო იყო „სამშობლოს“ და „ერის“ ცნებების ატ-ტაჰტავისეული გააზრება. როგორც ცნობილია, „სამშობლოს“-ტრადიციული გაგება გამომდინარეობდა ამ სიტყვის (არაბულად – „ალ-ვატან“) შინაარსიდან – ადამიანის დაბადებისა და საცხოვრებელი ადგილი. ატ-ტაჰტავიმ მე-19 ს-ის 60-იანი წლების დასასრულსა და 70-იანი წლების დასაწყისში „სამშობლოს“ ტრადიციულ გაგებას დაუმატა პატრიოტიზმის, სამშობლოს სიყვარულის იდეა. მან ქვეყნის მოქალაქის უპირველეს მოვალეობად მიიჩნია ბრძოლა სამშობლოს საკეთილდღეოდ, საკუთარი წვლილის შეტანა მისი წინსვლის საქმეში. მან სამშობლოს თემას ეროვნული თემაც გადააბა და ორივე ერთად (სამშობლო და ერი) რელიგიურ კავშირებზე მაღლაც კი დააყენა. მისი განცხადებით, თანამემამულეებს შორის არსებობს მჭიდრო კავშირი, ერთმანეთის მიმართ გარკვეული უფლებამოსილებები, რაც მთავარია, მათ შორის არის ეროვნული ძმობა, რომელიც რელიგიურ ძმობაზე უფრო მაღალი და მნიშვნელოვანია. თანამემამულეებს გააჩნიათ მორალური ვალდებულებები, რომ ძალ-ღონე არ დაიშურონ საკუთარი ქვეყნისთვის, მისი დიდების და ღირსებების დასაცავად [15, გვ. 140]. ეს იმ დროს საკმაოდ თამამი განცხადება იყო იმ გაგებითაც, რომ ამას აკეთებდა მუსლიმი, სასულიერო წრის წარმომადგენელი. ისიც აღსანიშნავია, რომ ატ-ტაჰტავი ეგვიპტელებს, როგორც ისლამის რელიგიის მიმდევრებს, მიაკუთვნებდა ერთდროულად მუსლიმურ და ეგვიპტურ ეროვნებას და პატრიოტული გრძნობებიდან გამომდინარე ხაზს უსვამდა, რომ „ეგვიპტე მისი შვილებისთვის ყველაზე ძვირფასი მიწაა“ [79, გვ.179]. შეიძლება ითქვას, რომ ატ-ტაჰტავის ეს მოსაზრებები, ფაქტობრივად, წინ უსწრებს 70-

იანი წლების დასასრულიდან ეგვიპტელი ნაციონალისტების მიერ წამოყენებულ ლოზუნგს “ეგვიპტე ეგვიპტელებისთვის”, რომელიც უკვე მე-19 ს-ის დასასრულსა და მე-20 ს-ის პირველ მეოთხედში ეგვიპტელ ინტელიგენციაში საკმაოდ პოპულარული ლოზუნგი იყო.

ოსმალეთის იმპერიასთან ურთიერთობის საკითხებში ჯებრანმა გაიზიარა სირიელი და ლიბანელი განმანათლებლების თვალსაზრისი. თუმცა მათგან განსხვავებით მას არავითარი იმედი არ დაუწყარებია დასავლეთის ქვეყნებზე. მისი მიზანი არ ყოფილა არაბეთის ნახევარკუნძულზე მდებარე არაბული ქვეყნების გაერთიანება. მისი მიზანი იყო არაბული ქვეყნების სრული დამოუკიდებლობა. ჯებრანი უარყოფითად იყო განწყობილი ოსმალეთის იმპერიისადმი. იგი წერს: „მე ლიბანელი ვარ და ამით ვამაყო“ და იქვე დასძენს: „არ ვარ ოსმალ და ამიტაც ვამაყო“ [221, გვ.37]. ოსმალთა ხელისუფლების ბატონობის უარყოფით იგი სრულებითაც არ გამოხატავდა სიძულვილს იმპერიაში შემავალი ხალხებისადმი, ან თვით თურქი მოსახლეობისადმი. მას კარგად ესმოდა, რომ ხალხი აქ არაფერ შუაში იყო. უბედურების მიზეზს ის ოსმალურ თვითმპყრობელობაში ხედავდა. იგი ამბობს: „მძულს ოსმალთა ხელისუფლება, რადგან მიყვარს ოსმალები (ე.ი. იმპერიაში შემავალი ხალხები – მ.ქ.)“ [221, გვ.37]. ოსმალების იმპერიისადმი მის სიძულვილს ისიც აძლიერებდა, რომ მუსლიმური ცივილიზაციის, ისლამის დიდების მზის ჩასვენებაში მთავარ დამნაშავედ მიაჩნდა ოსმალური სახელმწიფო [221, გვ.38]. მწერალი თანამემამულეებს აფრთხილებდა, რომ საჭიროა ბრძოლა მტრების წინააღმდეგ, აღკვეთა უცხოელთა მოძალებისა, თორემ შეიძლება თურქთა ბატონობა ევროპელთა ბატონობით შეიცვალოს: „ისლამს წილად არ ხვდა გამარჯვება ოსმალეთის სახელმწიფოზე, მაგრამ ისლამს სძლევენ ევროპელი ერები“ [221, გვ.38].

ჯებრანს გააზრებული ჰქონდა, რომ დასავლეთის ქვეყნების ურთიერთობას აღმოსავლეთთან განაპირობებს პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები. მათ კულტურულ თუ ეკონომიკურ ურთიერთობას

აღმოსავლეთთან განსაზღვრავს ფარული მიზანი – აღმოსავლეთის ქვეყნების დაპყრობა. შექმნილი ვითარების შესაბამისად დასავლეთი ხან მეგობარია აღმოსავლეთის, ხან მტერი [169, გვ.556]. მწერალი აღმოსავლეთის ხალხებს მოუწოდებდა სიფრთხილისა და ზომიერებისკენ დასავლეთთან ურთიერთობაში.

ჯეზრანის აზრით, ადამიანთა ცხოვრება, ასევე ერისა, არის დიდი პროცესია. იგი მუდამ წინ მიიწევს. ერები, რომლებიც ამ პროცესიის სათავეში მიაბიჯებენ, შემოქმედებს წარმოადგენენ, შემოქმედები კი გავლენას ახდენენ სხვებზე. ერები, რომლებიც მისდევენ წინამძღოლებს, მიმბაძველები არიან, მიმბაძველები კი გავლენას განიცდიან. მწერალი წარსულისა და აწმყოს გათვალისწინებით ასკვნის, რომ აღმოსავლეთი, როდესაც წინ მიდიოდა, ევროპა კი მისდევდა, აღმოსავლურ ცივილიზაციას უზარმაზარი გავლენა ჰქონდა დასავლეთზე. ამჟამად მდგომარეობა საპირისპიროდ არის შეცვლილი. მიზეზი შემდეგია: დასავლეთი, როდესაც აღმოსავლეთისგან რაიმეს იღებდა, მისადმი იჩენდა შემოქმედებით დამოკიდებულებას, იღებდა მხოლოდ საჭიროს, გამოსადეგს და გადაამუშავებდა დასავლური ყოფის შესაბამისად. აღმოსავლეთი ასეთი შემოქმედებითი მიდგომით არ ხასიათდება. იგი, როცა რაიმეს იღებს დასავლეთისგან, ყოველგვარი გადაამუშავების გარეშე პირდაპირ ნერგავს საკუთარ ნიადაგზე. ამას კი ხშირად მისთვის სავალალო შედეგები მოაქვს [169, გვ.555-556].

ჯეზრანს დამოუკიდებლობისკენ, აღმოსავლეთის და, კერძოდ, არაბული ქვეყნების კულტურული ცხოვრების შემდგომი პროგრესის, ეროვნული თვითშეგნების და პატრიოტული სულისკვეთების აღორძინებისკენ მიმავალ გზად ესახებოდა სასწავლო დაწესებულებების ნაციონალიზაცია. სკოლები, როგორც დაწყებითი, ისე უმაღლესი, უნდა გარდაიქმნას ეროვნულ საწყისებზე. კერძო სკოლები, რომლებიც ეკუთვნიან საქველმოქმედო საზოგადოებებს თუ მისიონერებს, უნდა გადავიდეს ადგილობრივი მთავრობის ხელში. სტატიაში „არაბული ენის მომავალი“ ავტორი არაეროვნული სწავლების მავნე შედეგებზე მსჯელობისთვის იღებს სირიის მაგალითს. აქ

სწავლება, რომელიც დასავლეთიდან მოდიოდა, მაცოცხლებელიც იყო და მომაკვდინებელიც ერთდროულად. მაცოცხლებელი, რადგან ხელს უწყობდა ადგილობრივ მცხოვრებთა შეგნების გამოღვიძებას, მათ გონებრივ ზრდას. იგი ამასთანავე მომაკვდინებელიც იყო, რადგან დაასუსტა მათი ერთიანობა, ხელი შეუწყო ურთიერთკავშირის რღვევას, ენობრივი განსხვავებულობის დანერგვას, სხვადასხვა დაჯგუფებებს შორის უთანხმოების ზრდას, დააჩქარა მათი კოლონიზაცია. ახალგაზრდები, რომლებმაც განათლება ამერიკულ სკოლებში მიიღეს, გამოირჩევიან ამერიკული ორიენტაციით, ხოლო ისინი, ვინც სწავლობდა იეზუიტთა სკოლებში, იხრებიან საფრანგეთისკენ. შესაბამისად, ნაწილს სურს სამშობლოს მეურვედ ა მერიკა ან ინგლისი, სხვებს – საფრანგეთი.

სწავლების ასეთმა ორგანიზაციამ ხელი შეუწყო ეროვნული შეგნების დაქვეითებას. ქვეყნის პროგრესისა და დამოუკიდებლობისთვის აუცილებელია დაქუცმაცებულობის, დაჯგუფებების, რელიგიური შუღლის ლიკვიდაცია, ეროვნული სულის აღორძინება და გაერთიანება ერთ მთლიან ძალად. ამის განხორციელება შეიძლება მხოლოდ (ყოველ შემთხვევაში, უმთავრესად) სკოლებში სწავლებისთვის ეროვნული ხასიათის მიცემით, ყველა სასწავლებლის დაქვემდებარებით ეროვნული მიზნებისადმი და მისი გადაცემით ადგილობრივი ხელისუფლებისთვის.

ჯებრანმა სწორად შეაფასა შექმნილი ვითარება. მას შეგნებული ჰქონდა დასავლეთის გავლენის დადებითი და უარყოფითი მხარეები, დასავლეთთან ურთიერთობაში ზედმეტი უკიდურესობის (როგორც ყოველივე ევროპულის ბრმად გადმოღება, ისე უარყოფა) დამღუპველი ძალა. ამიტომ თვლიდა, რომ აუცილებელია შეგნებული მიდგომა ამ პრობლემისადმი, რომ საჭიროა სხვა ქვეყნებთან ურთიერთობა, მათი სულიერი მიღწევების ათვისება, კარჩაკეტილობის ლიკვიდაცია. „ძველი ერები, რომლებიც არ გადმოიღებენ ახალგაზრდა ხალხების მიღწევებს, სულიერად გადაშენდებიან...“, – წერს მწერალი „სულბანში“ [28, გვ.79].

ჯებრანმა „ერის“ ცნება ჩამოაყალიბა სტატიაში „ერი და მისი არსი“ [169, გვ.431-434]. მისი მტკიცებით, „ერი“ იმ პირთა კრებულია, რომლებიც განირჩევიან ზნე-ჩვეულებებით, მიდრეკილებებით (ხასიათებით) და შეხედულებებით. მათ აერთიანებთ სულიერი კავშირი, რომელიც ზნე-ჩვეულებებზე უფრო მძლავრია, მიდრეკილებებზე უფრო ღრმა და შეხედულებებზე უფრო საყოველთაო. ამ კავშირის არსებობისთვის ძირითადია ენობრივი ერთიანობა. მაგრამ მხოლოდ იგი არ კმარა, რადგან არიან ხალხები, რომლებიც ერთ ენაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ უთანხმოებაში არიან პოლიტიკის, ადმინისტრაციის და სოციალური შეხედულებების გამო. ამ კავშირის საფუძველია სისხლით ერთობა (ნათესაობა). მაგრამ არც ეს კმარა. საჭიროა რელიგიური ერთიანობა და მატერიალური სარგებლობა (სიკეთე, ინტერესი). ამ უკანასკნელს მწერალი ადარებს საფეიქრო მანქანას, რომლითაც ეს კავშირი იქსოვება.

ამრიგად, ჯებრანის გაგებით, „ერი“ წარმოადგენს ზნე - ჩვეულებებით, მიდრეკილებებით (ხასიათებით) და შეხედულებებით განსხვავებულ პირთა კრებულს, რომელთაც აერთიანებს სულიერი კავშირი, საერთო ენა, სისხლი, რელიგია და მატერიალური კეთილდღეობა.

ჯებრანმა არსებითად გაიმეორა განმანათლებლების მიერ შემუშავებული განსაზღვრება. მათ მსგავსად ის შორს დგას ტრადიციული გაგებისგან და მთავარ ადგილს აკუთვნებს ენას და სისხლით ნათესაობას. რელიგია შედარებით უკანა პლანზეა გადაწეული, მაგრამ არ არის უგულვებელყოფილი.

„სამშობლოს“ ცნების განსაზღვრას ჯებრანი არ შეხება, თუმცა პატრიოტული გრძნობები ძლიერ გამახვილებული ჰქონდა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჯებრანისთვის დამახასიათებელია ლიბანის, არაბული სამყაროს, აღმოსავლეთის ერთ ცნებად წარმოდგენა. ხშირად მისი სამშობლო ცდება ლიბანის საზღვრებს და მთელ არაბულ სამყაროს მოიცავს. ზოგჯერ მისი სამშობლო მთელი დედამიწაა: „...დედამიწა მთლიანად ჩემი სამშობლოა, ყველა ხალხი ჩემი თანამემამულეა“ [169, გვ.293].

პატრიოტული მოტივებითაა დატვირთული ჯებრანის ბევრი ნაწარმოები, მათ შორის „თქვენ თქვენი ლიბანი, მე – ჩემი ლიბანი“, „მე ჩემი ენა, თქვენ – თქვენი ენა“, „მე ჩემი ფიქრი, თქვენ – თქვენი ფიქრი“, „პაემანი“, „ჩემი ხალხის სიკვდილი“, „მარადიულობა და ერი“ და სხვა. მწერალს აწუხებდა, რომ მისი სამშობლო მტრის მიერ იყო დამონებული, მიძინებული და ბრძოლის უნარს მოკლებული. განსაკუთრებით აღელვებდა ის, რომ თანამემამულეები წარსულის მოგონებებში იყვნენ ჩაფლულნი, გარდასულ დღეთა დიდებით ინუგეშებდნენ თავს და უარყოფდნენ ყოველივე ახალს: „ადმოსავლეთის მოსახლეობა წარსულის ბურუსშია გახვეული, მიდრეკილება აქვს პასიური მჭვრეტელობის და უგუნური გართობისადმი, უარყოფს დადებით და რაციონალურ პრინციპებს და მოძღვრებებს, რადგან ისინი აიძულებენ იტანჯოს, გამოფხიზლდეს ღრმა ძილისგან“, – წერს ჯებრანი „ნარკოზსა და სკალპელში“ [49, გვ.90]. სამშობლო იყო დაქუცმაცებული, არ იყო მათ შორის კავშირი, არც სურვილი გაერთიანებისა. თითოეულ ნაწილს მიაჩნდა თავისი თავი დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ, ცალკე ერად. ასეთმა ვითარებამ ათქმევინა მწერალს „მოციქულის ბაღში“ შემდეგი სიტყვები: „...ვამერს, რომელსაც აქვს ნაირგვარი რწმენა და არ აქვს სარწმუნოება. ვამერს, რომელსაც მოსავს სამოსი, თვითონ რომ არ მოუქსოვია, ჭამს პურს, თვითონ რომ არ მოუწევია, სვამს ღვინოს, თავის საწნახელში რომ არ დაუწურავს. ვამერს, რომელიც გმირად მიიჩნევს ტრაბახა ხეპრეს, და ბაქია დამპყრობელი დიდსულოვანი ქველი ჰგონია...ვამერს, რომელიც ხმას აღიმადლებს მხოლოდ მიცვალებულის დატირებისას. ვამერს, რომელსაც საამაყოდ ნანგრევებილა შერჩენია, და რომელიც ამბობდება მხოლოდ მაშინ, როცა კუნძუზე თავს დაადებინებენ და ჯალათს მახვილი უკვე შემართული აქვს. ვამერს, რომელსაც მოხელედ მელა ჰყავს, ფილისოფოსად კი – ოინბაზი, რომლის ხელოვნება მიმბაძველობაა ან – ძველ სამოსზე ახალი საკერებლის დადება. ვამერს, რომელიც ბუკითა და ნადართ ეგე-ბება ახალ მბრძანებელს და მერე ყიჟინით აძევებს მას მხოლოდ იმიტომ, რომ ახლა სხვას შეეგებოს ბუკისა და ნადარის

დგერით. ვაი ერს, დაშლილ -დაწიაწებულს, რომლის ყოველ ნაწილს ერად მოაქვს თავი” [20, გვ.348].

ჯებრანი სამშობლოს უბედურებას მძიმედ განიცდიდა, რასაც კიდევ უფრო უძლიერებდა იმის შეგნება, რომ გაჭირვების ჟამს მისგან შორს იყო, არ შეეძლო მხარში ამოდგომოდა თანამემამულეებს, მათთან ერთად ებრძოლა, მათთან ერთად დამტკბარიყო გამარჯვების სიხარულით, ან მათთან ერთად ეპოვა სიკვდილი. სამშობლოსთვის თავგანწირვას, ხალხისთვის თავის დადებას ყველასთვის საპატიო მოვალეობად თვლიდა, სამშობლოსთვის სამსახურს ყველაფერზე მაღლა აყენებდა, სიყვარულზეც კი: „...იყავი მამაცი, გიყვარდეს შენი სამშობლო!...“, – წერს ომის ველზე მყოფ ჭაბუკს საცოლუ [169, გვ.225] (იხ. ლექსი პროზად „ზღვის გოგონები“). ჯებრანს სჯეროდა სამშობლოს უკეთესი მომავლისა: „შენ, სირიავ, მსგავსი ხარ შენი მეზობლებისა – ეგვიპტის, სპარსეთისა და საბერძნეთისა, რომელთაც იმდენივე ნახირი ჰყავთ და ისეთივე სამოვრები აქვთ, როგორც შენ. შენი დაცემა არის ღრმა ძილი. მას მოჰყვება გამოფხიზლება და შრომა. ყვავილი სიცოცხლეს უბრუნდება სიკვდილის შემდეგ, სიყვარული დიადი ხდება განშორების შემდეგ“ (ლექსი პროზად „მარადიულობა და ერი“) [49, გვ.32]. დამახასიათებელია მწერლის სიტყვები მეგობრის, ემილ ზეიდანისადმი: „მწამს, რომ აღმოსავლურ აზრს, საერთოდ, და არაბულს, კერძოდ, ახლო მომავალში ექნება დიდი დაფასება“ [159, ტ.1, გვ.17].

ალ-მანფალუტის დამოკიდებულება დასავლეთის ქვეყნებთან უკიდურესად უარყოფითი იყო. დასავლეთთან ურთიერთობა, მისი აზრით, მხოლოდ უარყოფით შედეგებს იძლევა. მიზეზი: ეგვიპტე მუსლიმური ქვეყანაა, დასავლეთი კი ქრისტიანული (გავიხსენოთ რ. კიპლინგის სიტყვები, ნათქვამი ბალადაში „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“: „დასავლეთი დასავლეთია, აღმოსავლეთი – აღმოსავლეთი, ამიტომ ისინი ვერასოდეს ვერ შეხვდებიან“). აგრეთვე, ჯერ-ჯერობით ეგვიპტე მოუშადადებელია დასავლეთთან საურთიერთოდ, თუ რამეს გადმოიღებს მისგან, გადმოიღებს უარყოფითს და, ამასთანავე, ბრმად. ის მოთხრობაში „ჩადრი“

ამბობს: „ყოველ თესლს, დათესილს არა თავის მიწაზე და არა თავის დროს, მიწა ან უარყოფს, ან თვით თესლი გაფუჭდება მასში“ [229, გვ.39]. ევროპული კულტურის მოძალეებამ, მისი აზრით, გამოიწვია ძველი მამა-პაპური ურთიერთობის გაუფასურება, ოჯახების დანაწილება. ახალმა ცივილიზაციამ არა მარტო ოჯახები დაანაწილა, არამედ ერთი ოჯახის ფარგლებშიც შეიტანა ურთიერთგაუგებრობა, აზრთა დაშორიშორება. განსაკუთრებით ადანაშაულებს ამ პროცესში მწერალი სკოლებს და განათლებას. ეგვიპტელი ბავშვები სწავლობენ სკოლებში, ეუფლებიან უცხო ენებს – ინგლისურს, ფრანგულს, გერმანულს, ძირითადად სწავლობენ ამ ქვეყნების ისტორიას, ლიტერატურას, გეოგრაფიას, სამშობლოს წარსული კი არ იციან (იხ. ესეი „გუშინ და დღეს“). ასეთმა ვითარებამ ათქმევინა მწერალს ესეიში „დასავლეთის ცივილიზაცია“: „განა სირცხვილი არ არის იცოდე ბონაპარტეს ისტორია, კარგად გქონდეს შესწავლილი საფრანგეთის ისტორია, წარმოდგენა კი არ გქონდეს ალ-მაჰდის წერილების ისტორიაზე, იცოდე დეკარტეს პრინციპები და დარვინის გამოკვლევები და არა-ფერი გაგეგებოდეს ალ-ღაზალის სიბრძნისა, იბნ რუშდის გამოკვლევებისა, ყვეზოდე შექსპირისა და ჰიუგოს ლექსებს და წარმოდგენა არ გქონდეს მუთანაბისა და ალ-მაარის ლექსებზე...“ [230, ტ.1, გვ.128-129]. ალ-მანფალუტის ესეიში ჩანს, რომ იგი ეგვიპტის გუშინდელ დღეს აძლევს უპირატესობას დღევანდელ ყოფასთან შედარებით, რადგან გუშინ ეგვიპტე საკუთარ თავს ეკუთვნოდა, ამიტომ სუფთა და ნამდვილი იყო, დღეს კი დასავლეთთან არის შერეული. მწერალმა ერთმანეთს დაუპირისპირა ისლამი და ქრისტიანობა და ქრისტიანობა მიიჩნია ისლამის ჩამორჩენის მთავარ მიზეზად (იხ. სტატია „ისლამი და ქრისტიანობა“) [230, ტ.1, გვ.171-178]. მიუხედავად ასეთი უკიდურესი პოზიციისა, ალ-მანფალუტის ესემის ამ ორ მხარეს შორის ურთიერთობის გარდუვალობა, ამიტომ თანამემამულეებს მოუწოდებს დიდი სიფრთხილისკენ.

ამ-შაბის ეკუთვნის ლექსი „წმინდა გველის ფილოსოფია“ [193, გვ.227], რომელშიც შოშიას (თუნისი) და გველის (საფრანგეთი) სახეთა დახატვით და მათი ურთიერთობით გვიჩვენა კა პიტალისტური ქვეყნების კოლონიური

პოლიტიკის არსი აღმოსავლეთში. ხოლო ლექსში „თანამემამულეებო!“ გვიჩვენა თანამემამულეთა გულგრილი დამოკიდებულება სამშობლოს ხვედრისადმი:

„რა გჭირს, რომ კმაყოფილებას განიჭებს ბორკილები-სადმი

მორჩილება,

მუხლს იყრი იმათ წინაშე, ვინც შეგიბოჭა შუბლი?!“

...

კმაყოფილდები ცხოვრებით გამოქვაბულებს შორის.

სად არის სიმღერა? სად არის ლექსი?

გეშინია ცის მშვენიერი ჰიმნისა?

გეშინია ცის სინათლისა?

არ ადგები და არ ივლი ცხოვრების (სიცოცხლის)

გზებზე?

ვინც დაიძინა, არ დალოდებია მას ცხოვრება (სიცოცხლე).“

[193, გვ. 130]

فما لك ترض بذل القيود و تتجنى لمن كبلوك الجباه؟

...

تقنع بالعيش بين الكهوف فاين النشيد؟ اين الاياه؟

ا تختشى نشيد السماء الجميل؟ ا ترهق نور السما في فضاء؟

ا لا انهض و سر سبيل الحياة؟ فمن نام لم تنتظره الحياة

და ლექსს ამთავრებს მოწოდებით:

„სინათლისაკენ! სინათლე ღამაში სიამოვნებაა.

სინათლისაკენ! სინათლე ღმერთის ჩრდილია “ [193, გვ.131]

الى النور فالنور عذب جميل الى النور النور ظل الاله

მაგრამ პოეტმა ისიც იცის, რომ თუნისის ჰყავს თავდადებული შვილებიც, სამშობლოს კეთილდღეობისთვის მებრძოლი პიროვნებებიც. მათ მიერ დაღვრილი სისხლი მომავალში შედეგს გამოიღებს და „ცხოვრება კვლავ დაგვიბრუნებს ჩვენ

ფოლადის მახვილს დიადი გამაჯვებებისა და ძლევისათვის!“[193, გვ.25] („მშვენიერი თუნისი“).

აბუ მადი, მსგავსად აშ-შაბისა, სასოწარკვეთილებაში მოჰყავს თანამემამულეთა სამშობლოსადმი გულგრილობას. პატრიოტ ერთეულებს კი დამპყრობლები სასტიკად უსწორდებიან. უმრავლესობას სამშობლო ისე ახსოვს, როგორც მძინარეს. პოეტი მოუწოდებს თანამემამულეებს გამოიღვიძონ და სამშობლო ისე დაიცვან, როგორც ღომი იცავს თავის ბუნაგს (ლექსი „როგორ აგონდება მძინარეს სამშობლო“), უცხოელებს კი მოუწოდებს, თავი ანებონ თავიანთ დამპყრობლურ პოლიტიკას და დატოვონ პალესტინა. არაბებს არასდროს დაუთმიათ ვინმესთვის პალესტინა და არც მომავალში დაუთმოვენ, რადგან ის „იყო ჩვენი პაპებისა ჩვენამდე და დარჩება ჩვენს შვილიშვილებს ჩვენს შემდეგ“ – აცხადებს პოეტი ლექსში „პალესტინა“ [156, გვ.95].

ხალილ მუტრანი არაბული ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის თავდადებული მებრძოლი იყო. ამის გამო ჯერ კიდევ ჭაბუკობისას მოუხდა ლიბანის დატოვება. ის მოუწოდებდა არაბებს ებრძოლათ განახლებისთვის და ახალი დიდების მოპოვებისთვის:

„ეგვიპტის შვილებო, თქვენ გაკისრიათ დიდი მოვალეობა,

ძველი დროის დაკარგული დიდების აღორძინება,

რომ დაუბრუნდე ს აღმოსავლეთს თქვენი მეშვეობით მაღალი

ადგილი,

რომ იამაყოს ეგვიპტემ თქვენი მაღლა აწეული თავებით.”

[176, გვ. 196]

(“ახალი წელი ჰიჯრით”)

ابناء "مصر" عليكم واجب جليل
لبعث مجد قديم العهد مفقود
فليرجع الشرق مرفوع المقام بكم
و لتترد "مصر" بكم مرفوعة الجيد

აბდ არ-რაჰმან შუქრის ცოტა აქვს ლექსები პატრიოტულ თემაზე, გამათავისუფლებელ მოძრაობაზე. ერთ-ერთ გამონაკლისს წარმოადგენს ლექსი „სიმტკიცე“. ავტორი უცხოელ კოლონიზატორებს და ადგილობრივი მარიონეტული ხელისუფლების წარმომადგენლებს მიმართავს:

«Когда пугали нас, чтобы властвовать силой
Мы устояли против запугиваний, опасностью пренебрегая,
Ведь запугивание только увеличивает в нас пыл.
Неужели они полагают, что можно тушить огонь огнем?»-
[131, გვ.90]

(მთარგმნელი არ არის მითითებული).
ყველა არაბმა რომანტიკოსმა პოეტმა დიდი სიყვარულით გამთბარი ლექსები უძღვნა სამშობლოს. მათგან გამოვარჩევდით ილიას აბუ შაბაქას ლექსს „ჩემო ქვეყანავ“ და პატრიოტიზმზე საუბარს ამით დავამთავრებთ:

„ჩემო ქვეყანავ, შენ გეკუთვნის ჩემი გული,
ჩემი იმედები და ჩემი სიყვარული
და ჩემი წმიდათაწმიდა (საღვთო) ომი (ბრძოლა).
შენ ხარ სურნელება, [რომელიც] მოდის
ხეობიდან გრილ განთიადთან ერთად.
შენ ხარ სრული მშვენიერება, შენ ხარ
ღმერთის მზერა მიწიერი გულებისაკენ,
და თვალი “სამოთხის მდინარისა”,
სიმშვიდის სარეცელი (ნერვების დამამშვიდებელი),
და დიდება მარადიულობისა...” [145, გვ.99-101]

يا بلادی لك قلبی لك امالی و حبی
و جهادی
يا بلادی
انت هذا العطر یأتی
من فم الوادی مع الصبح الطری
انت کل الحسن, انت
نظر الله الی القالب البری
و عین الکوثر
و سریر الاعصب

§6. რომანტიკული გმირი

რას წარმოადგენს არაბი რომანტიკოსების შემოქმედების ნაყოფი **ლირიკული გმირი**? მისთვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება რეალური სინამდვილით, კონფლიქტი და შეურიგებლობა საზოგადოებასთან; მემბოხე სული; სიამაყე და მიზნისთვის თავგანწირვა; ოცნებებით გატაცება; სულიერი სიძლიერე; გამორჩეულობა და ამადლებულობა; გაუცხოება; მარტოხელობა; სევდა; საკუთარი ტანჯვის გაზვიადება და ა.შ.

ძირითადად არაბი რომანტიკოსების გმირი ახალგაზრდა კაცია, სულით ძლიერი¹⁾, რომელიც გამსჭვალულია კეთილშობილური იდეებით, სავსეა ოცნებებით და ცდილობს მის რეალიზაციას, ზოგჯერ იმარჯვებს, ზოგჯერ მარცხდება, იდეალისთვის ბრძოლაში იმედგაცრუება მოელის, რის გამოც სევდას ეძლევა, იპყრობს „ზედმეტი ადამიანის“ შეგრძნება, საზოგადოებისგან გარბის. ზოგჯერ გამარჯვებული და ზოგჯერ დამარცხებული გმირი ხშირად ერთი და იგივე რომანტიკოსის მსოფლმხედველობის ან შინაგანი მდგომარეობის სხვადასხვა საფეხურს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარეობს არაბი რომანტიკოსების უმეტესი გმირების ტრაგიკული ხვედრი. სავსებით მართალია ა. აბუსერიძე, როცა ევროპული რომანტიზმის შესახებ წერს: „რომანტიკული პოეზიის გმირი თავისი განცდებით, პიროვნული ხვედრით, საზოგადოებაში დამკვიდრებული მძიმე ყოფით ტრა-

¹⁾ არაბი რომანტიკოსების გმირებზე შეგვიძლია თამამად გავავრცელოთ გ. ბრანდესის სიტყვები სტენდალის შესახებ: „... მისი რომანტიზმი იყო სულით ძლიერთა და კრიტიკულად განწყობილ გონებათა რომანტიზმი...“ [36, გვ.230].

გიკულია, რადგან მას მუდამ თან ახლავს მარტოსულობის განცდა. პიროვნება მიისწრაფვის შეუზღუდავი თავისუფლებისკენ, რისთვისაც უნდა გადალახოს წინააღმდეგობები. მან უნდა მიაღწიოს სანუკვარ ოცნებებს, გამოეყოს საზოგადოებას და დაიმკვიდროს საკუთარი დამოუკიდებელი ადგილი. თავისთავად პიროვნული თავისუფლებისკენ სწრაფვა ადამიანს საკუთარი თავით შემოუფარგლავს გარემოს, ე.ი. სიმარტოვისკენ წაიყვანს, რაც საბოლოოდ პიროვნების ტრაგედიის სათავე ხდება“ [1, გვ.13-14].

ჯეებრანის რომანტიკული გმირები უმეტესწილად მეამბოხე ტიპები არიან, რომელთაც გამარჯვების სიხარულიც უნახავთ და დამარცხების სიმწარეც განუცდიათ. ამავე დროს ჯეებრანს ჰყავს გმირებიც, რომლებსაც იდეალები აქვთ, მაგრამ საჭირო სიმტკიცეს ვერ იჩენენ სინამდვილესთან ჭიდილში, ბედს ემორჩილებიან, ან კიდევ საზოგადოების წინაშე მოვალეობის გრძნობა იმძლავრებს მათში. ამ უკანასკნელთა დასასრული უფრო ხშირად ტრაგიკულია. ზოგჯერ ტრაგიკული დასასრული აქვს იმ გმირების სიცოცხლეს, რომლებიც ყოველგვარ მოვალეობაზე მაღლა დგანან, უსაზღვრო, დაუოკებელი ვნებებით არიან შეპყრობილნი და იდეალისთვის თავგანწირვით იბრძვიან. ამ შემთხვევაშიც ტრაგედიის მიზეზი სინამდვილის მიუღებლობაა. ამ თვალსაზრისით შეიძლება ერთ მხარეზე დავაყენოთ 1906 წელს გამოცემული კრებული „ველთა საპატარძლოები“ და 1912 წ. გამოცემული, მაგრამ 1908 წლამდე დაწერილი მოთხრობა „მომტკრეული ფრთები“ და მეორე მხარეზე – 1908 წელს ცალკე წიგნად გამოცემული მოთხრობების კრებული „ამბოხებული სულები“ და 10-იან წლებში ფრ. ნიცშეს გავლენით დაწერილი ნაწარმოებები. „ველთა საპატარძლოში“ შემავალი მოთხრობის „გიჟი იუჰანას“ გმირი, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა ჭაბუკი, ბრძოლას უცხადებს საზოგადოების გაბატონებულ ნაწილს, რომლის განსახიერებას აქ სამღვდელოება წარმოადგენს. ჯეებრანი და მისი ეს გმირი ჯერ-ჯერობით გამარჯვებისთვის ბრძოლაში სუსტნი არიან. გმირის ბრძოლის შედეგი ჯერ მხოლოდ მორალური

კმაყოფილებაა, სინამდვილეში ჯერ ვერ იმარჯვებს, საზოგადოებისგან ზედმეტ სახელად „გიჟს“ იმსახურებს, მაგრამ იმედი მომავალი გამარჯვებისა აქვს. ამ გმირის ბრძოლა მიმდინარეობს სახარების პოზიციებიდან. საერთოდ, ჯებრანის მორალური კონცეფციები საკმაოდ საზრდოობს სახარებით. იუჰანას ევოლუციის შედეგს წარმოადგენს ხალილი მეორე კრებულის „მეამბოხე სულების“ მოთხრობა „ურწმუნო ხალილიდან“. ხალილი ფაქტობრივად იუჰანაა, ოღონდ უფრო განვითარებული, უფრო მცოდნე, უფრო შეგნებული, უფრო გამოცდილი. მან უკვე ზუსტად იცის თავისი მიზნები და მისი განხორციელების გზებიც კი. იგი უკვე ერკვევა საზოგადოების კლასობრივ სტრუქტურაში. ხალილი თავის მოღვაწეობას იწყებს კონფლიქტით სასულიერო წოდებასთან, რომელიც შემდეგ გადაიზრდება ამბოხში საზოგადოების გაბატონებული ფენების ყველა წოდების წინააღმდეგ. თუ იუჰანა სამღვდელოებასთან ბრძოლაში მარტოა და მარცხდება, ხალილი თავდაპირველად ასევე მარტოა სამღვდელოებასთან კონფლიქტის დროს, მაგრამ მისი შეგნების და გამოცდილების ზრდასთან ერთად ფართოვდება მისი ბრძოლის სფერო. ის უკვე სამღვდელოებასთან ერთად ებრძვის სოფელში გაბატონებულ ფეოდალებს. ხალილი ხდება გლეხური ამბოხის მედროშე. მას სოფლის ყველა ჩაგრული უჭერს მხარს. მან შეიგნო, რომ ძალა ერთობაშია და გაიმარჯვა კიდევ, იდეალი განახორციელა, სოფლად დაამყარა ძმობა, სიყვარული, საყოველთაო შრომა.

ჯებრანის პირველი კრებულის ნოველა „მართა ალ-ბანია“ და მოთხრობა „მომტვრეული ფრთები“, მეორე კრებულის „ვარდა ალ-ჰანი“ და „საპატარძლო სარეცელი“ ქალთა ემანსიპაციის საკითხებს ეძღვნება. „მართა ალ-ბანიას“ მართას და „მომტვრეული ფრთების“ სელმას ძალა არ აღმოაჩნდათ წინ აღდგომოდნენ სოციალურ უსამართლობას, მოძველებულ ადათ-წესებს, დაეცვათ საკუთარი „მე“, საკუთარი უფლებები, საკუთარი თავისუფლება, საკუთარი სიყვარული და ვნება. ბრძოლისა და წინააღმდეგობის უნარს მოკლებული სელმა, მიუხედავად დიდი სიყვარულისა, სხვისი ნება-სურვილის მორჩილი აღმოჩნდება, ქმრის

სისასტიკის ტყვე ხდება და ბრძოლას სიკვდილს არჩევს. სელმა სენტიმენტალური ნაწარმოებების ტიპიური გმირია, რომლისთვის მოვალეობა ყველაზე უფრო დიდია და რომლის დარღვევაზე ფიქრიც ზედმეტია. ჯებრანისთვის სელმას და მართას მსგავსი გმირები მიუღებლები არიან, ამიტომ ისინი ნაწარმოების ბოლოს დადუპა, რითაც თავისი წილი პროტესტი გამოხატა არსებული სინამდვილის მიმართ. საპირისპირო პოზიცია უკავიათ კრებულში „ამბოხებული სულები“ შემავალი ნოველების „ვარდა ალ-ჰანის“ და „საპატარძლო სარეცლის“ გმირ ქალებს. ისინი ტიპიური რომანტული პერსონაჟები არიან. მათთვის ვნება, სიყვარული ყველაზე უფრო მაღლა დგას. მათთვის სიყვარული „ერთადერთი თავისუფლებაა ამ ქვეყანაზე“. მათი სიყვარული ვერავითარ კალაპოტში ვერ ჯდება, ვერავითარი ზღვრები ვერ აკავებს. მათთან მოვალეობის გრძნობაზე ლაპარაკი ზედმეტია. მათ შეუძლიათ სიყვარულისთვის ყველაფრის გაწირვა, სიცოცხლის გაცემაც კი. ვარდა ალ-ჰანი იპოვა თავის თავში იმდენი ძალა, რომ ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე მიატოვა კანონიერი ქმარი, რომელზეც უსიყვარულოდ გაათხოვეს: „იგი გათავისუფლდა ადამიანთა წაბილწული კანონების წინაშე მორჩილებისგან, რათა ეცხოვრა წმინდა სიყვარულის კანონების შესაბამისად, სახე მიაპყრო მზეს, მოაშორა რა ის სიბნელეს“ [101, გვ.45]. „საპატარძლო სარეცლის“ გმირი ქალი, როცა გაიგებს, მოტყუებით ათხოვებენ, ცდილობს ქორწინების ღამეს გაიქცეს შეყვარებულთან ერთად, მაგრამ როცა დაინახავს ვაჟს არ შეუძლია სძლიოს მოვალეობის გრძნობას, ჰკლავს მას და თავს იკლავს. მარცხს განიცდის სენტიმენტალური მოვალეობის ტრადიციული გაგება და ზეიმობს სიყვარული – უკიდევანო და უძლეველი, თუმცა სიცოცხლის ფასად. ჯებრანის გმირებს უკვე, განსაკუთრებით 10-იან წლებში, არ ძალუძთ დაკმაყოფილდნენ წილხვედრი ბედით. მათ არ შეუძლიათ მიიღონ ასეთი რჩევა: „თავიდან მოიშორე შენი ცდომილება, შენი ცარიელი ოცნებები, იყავი კმაყოფილი საკუთარი წილით და იცოდე, რომ ის, ვინც მორჩილია, ხდება ძლიერი, ხოლო ვინც თხოულობს ძალიან ბევრს, ის ყველაფერს კარგავს“ [28, გვ.67] („ამაყი ია“), რადგან

უკვე იციან, რომ „სიცოცხლის (ცხოვრების) მიზანი მდგომარეობს იმისადმი სწრაფვაში, რაც სიცოცხლეზე (ცხოვრებაზე) მაღლა და შორს დგას“ [28, გვ.69] („ამაყი ია“). ამაყი ია სიკვდილსაც კმაყოფილებით და ღიმილით შეხვდება, თუ აღსრულდება მისი ოცნება. ე.ი. სახეზე გვაქვს იდეალისთვის თავის გაწირვა. ამათგან განსხვავებული პოზიცია უკავია ჯებრანის ერთ-ერთ გმირს, სახელდობრ, ფრ. ნიცმეს გავლენით დაწერილი მოთხრობის „ქარიშხლის“ გმირს იუსუფ ალ-ფახარს, ჯერ კიდევ ახალგაზრდას, 30 წლის, უკვე ცხოვრებისგან საკმაოდ გამოცდილ კაცს. ის, დაინახავს რა მისი შეხედულებები განსხვავდება საზოგადოებაში გაბატონებული შეხედულებებისგან, ტოვებს საზოგადოებას, მიდის ტყეში და იკავებს მჭვრეტელის პოზიციას. ის პირდაპირ აცხადებს: „...ხალხი მივატოვე, რადგან ჩემი მორალი არ შეესაბამება მათ მორალს, ჩემი ოცნებები კი – მათ ოცნებებს. მივატოვე ადამიანები, რადგან მივხვდი, რომ ჩემი სული ბორბალია, რომელიც ტრიალებს მარჯვნივ მარცხნივ მოტრიალე ბორბლებს შორის... მარტოობა არ მჭირდება არც ლოცვისთვის, არც ასკეტიზმისთვის. მარტოობას ვეძებდი, რათა გავთავისუფლებულიყავი ადამიანებისგან, მათი კანონებისგან, მათი მოძღვრებებისგან, ტრადიციებისგან, მათი ხმაურისა და ტირილისგან... ვეძიებდი მარტოობას, რადგან მასში ვხედავდი ცხოვრებას (სიცოცხლეს) სულისა და გულისთვის, აზრისა და სხეულისთვის... მე დავსახლდი ამ განცალკევებულ ქოხში, რადგან მსურს გავიგო მიწის საიდუმლოებები და მივუახლოვდე მეუფის ტახტს“ [48, გვ.226-227].

ჯებრანის მეორე ნაწარმოებში „მესაფლავე“ შემოიღო ღმერთის სახით წარმოდგენილი ტიპი, თავისი შეუზრალელობითა და ზიზღით ადამიანების მიმართ, მისი დამოკიდებულებით საზოგადოებისადმი, საკმაოდ უახლოვდება ფრ. ნიცმეს „ზეკაცს“. მისი ზიზღისა და ქირდვის საგანია ყველაფერი ადამიანური, ადამიანთა კანონები და წესები, მათი სოციალური ურთიერთობები, მათი საქმეები და საზრუნავები, უაზრობად მიაჩნია ლექსების წერა, მონობის გამოვლინებად ცოლ-ქმრული ცხოვრება, ოჯახი ზედმეტ

ტვირთად, სწავლა-განათლება სუსტი ადამიანის ხვედრად. შეშლილი ღმერთი სხვაზე ბატონობისთვისაა მოვლენილი და არა მორჩილებისთვის. ის ადამიანებზე ბევრად მაღლა დგას, მითთვის უცხოა, მათგან განმარტოებულია და საცხოვრისი იქ აქვს, სადაც ღულები^{*)} და გოლიათები იკრიბებიან. ჯებრანის შეშლილი ღმერთი და „ქარიშხლის“ იუსუფ ალ-ფახარი საკუთარი სურვილით განუდგებიან საზოგადოებას, ისინი ტიპიური მარტოსულები არიან, მათთვის ამ საზოგადოებაში გაბატონებული ცხოვრების წესი მიუღებელია. თუ იუსუფ ალ-ფახარი განდგომის შემდეგ უფრო მჭკრეტელის პოზიციას იკავებს, შეშლილი ღმერთი უფრო მეტრძოლი ჩანს. ის ისწრაფვის სხვაზე იქონიოს გავლენა და გაიმრავლოს მიმდევრები. თუ „ქარიშხალში“, მიუხედავად მწერლის სიმპათიებისა, გამოკვეთილად არ ჩანს ჰყავს თუ არა მომხრეები, შეშლილი ღმერთის აგიტაცია აღწევს მიზანს, ჯებრანი-რომანტიკოსი მასთან საუბრის შემდეგ ტოვებს ოჯახს, საზოგადოებას და ხდება მესაფლავე, რადგან „ამქვეყნად ცოცხალ-მკვდრები მრავლად არიან,“ რომელთა თავიდან მოშორება და საზოგადოების მათგან გაწმენდა აუცილებელია. შეიძლება ითქვას, ორივე გმირის საბოლოო ხვედრი ტრაგიკულია, ისინი მარტოობისთვის არიან განწირულნი.

ჯებრანის გმირთა სახეები ზემოთქმულით არ ამოიწურება. მასთან შევხვედებით ამბოხებულსაც და მორჩილსაც, გამარჯვებულსაც და დამარცხებულსაც, ოპტიმისტსაც და პესიმისტსაც... მაგალითად, მის ლექსებში ვხედავთ ლირიკულ გმირს, რომელსაც თავის მის წრაფებების საგნად მხოლოდ მარადიულობა უქცევია. აქ არის მისთვის გადარჩენა, აქ ფიქრობს მოიპოვოს ადგილი სულის ასაღორძინებლად:

„ო, თავო, რომ არა ჩემი ლტოლვა
მარადიული ცხოვრებისკენ, არ დავიმახსოვრებდი

*) ღული - არაბულ მითოლოგიაში დემონური, ბოროტი არსება, რომელიც იღებს ხან ადამიანის, ხან ცხოველის სახეს, თავს ესხმის ადამიანებს და ხოცავს მათ.

მელოდიას, რომელსაც მღერიან საუკუნეები“.[169, გვ.598]

(„ჩემო თავო“)

يا نفس لو لا مطمعي بالخلا ما كنت أعي
لحنا تغنيه الدهور

ამ გმირის წარსული სულაც არ ყოფილა სასიამოვნოდ მოსაგონარი. მის სიმღერებს მუდამ თან ახლდა ჩივილი და გოდება, არც აწყოა სანუგეშო და არც მომავალი ესახება სასიკეთოდ:

„არა, არ არის ჩემი გულისთვის მკვდრებით აღდგომა,

არა, არ ამწვანდება რტო ზეიმის ნიშნად.

ნამგლით მოცელილ ყვავილებს

ველარ გააცოცხლებს მთიბავთა ხელი“ [169, გვ.614]

(„გუშინ“)

لا فلا بعث لقلبي او نشور لا, و لا يخضر عود المحفل
و يد الحصاد لا تحيي الزهور بعد ان تبرى بحد المنجل

წამებულმა გმირმა იგემა თანამემამულეთა ეჭვები და კიცხვა, მაგრამ მან გადარჩენა პოვა თავის „მოთმინების ციხე-სიმაგრეში“. მას არ აშინებს ბედისწერაც კი, რომლის ხელი არაერთხელ შეჰხვებია მას ახალგაზრდობის წლებიდან:

„თუნდ მომიქსოვოთ დღენი ეჭვებით,

ვერ გადავურჩე ღამით გაკიცხვას,

ვერ დამინგრევთ მოთმინების მიუდგომელ

კოშკს,

ვერ დამიშრეტო სავსე ფიალებს,

ჩემი ცხოვრება მშვიდად ციალებს,

რამეთუ გული მშვიდობის ტაძარია.

ვინც ერთხელ იგემა სიკვდილის ტაბლიდან,

ძილის მას არ შეეშინდება“ [169, გვ.610]

(„თუნდაც შემოაქსოვთ“)

اذا غزيتم حول يومى الظنون و ان حبكتم حول ليلى الملام
 فلن تدكو برج صبرى الحصين و لن تزيلوا من كؤوسى المدام
 ففى حياتى منزل للسكون و فى فؤادى معبد للسلام
 و من تغذى من طعام المنون لا يختشى من أن يذوق للمنام

მართალია, ჯებრანის ლირიკული გმირი იჩენს სიმტკიცეს და მოთმინებას ცხოვრებასთან ჭიდილში, მაგრამ ზოგჯერ მაინც სურს მიატოვოს ეს ცვალებადი სამყარო და იპოვოს ადგილი, სადაც სულიერ სიმშვიდეს აღიდგენს. ამქვეყნად ის ასეთ სამყაროს ვერ პოულობს, ამიტომ საკუთარი ფანტაზიით ქმნის ამაღლებულ, ზეციურ სამყაროს, რომელსაც არქმევს „უხილავ ქვეყანას“ (იხ. ლექსი „უხილავი ქვეყანა“).

ჯებრანის გმირთა დიდი უმრავლესობა ტიპური რომანტიკული გმირებია. ისინი სინამდვილით უკმაყოფილონი არიან, მასთან შერიგება არ შეუძლიათ, იძულებულნი ხდებიან საზოგადოებას მოშორდნენ, იდეალები გააჩნიათ, მის მისაღწევად თავსაც არ ზოგავენ, იდეალები განუხორციელებლობის შეგნება მათში სევდას ბადებს, მარტოსულები ხდებიან და, ფაქტობრივად, ტრაგიკული ხვედრის მატარებლებად გვევლინებიან.

თავის თანამედროვეებზე ამაღლებული გმირის მშვენიერ რომანტიკულ სახეს გვიხატავს აშ-შაბი ლექსში „ტიტანის სიმღერა“, ანუ, როგორც თვით ავტორი უწოდებს მეორენაირად, „ასე მღეროდა პრომეთე“. ლექსის გმირი ამართლებს სათაურს. ის მძლავრია, მიწის შვილებზე ბევრად ამაღლებულია, არ ემორჩილება მტრების სურვილებს. ის ისეთივეა ადამიანებს შორის, როგორც არწივი ფრინველთა შორის. ის მხოლოდ ღრუბლებით შემორტყმული მაღალი მწვერვალებისკენ ისწრაფვის. მას ღიმილს ჰგვრის „მიწიერი ქარიშხლები“, „მრისხანე თავსხმა წვიმები“. მისი ინტერესის საგანი არ არის, თუ რა ხდება „ქვემოთ“, „უფსკრულებში“, „ფსკერზე“. მისთვის უცხოა ისეთი ადამიანური სისუსტე, როგორიცაა შურიანობა, ზიზღი, სიძულვილი, პირმოთნეობა, საპირისპიროდ ამისა, მისი თვისებაა სიკეთე, გატაცება „გრძნობათა სამყაროთი“, ძიება ბედნიერებისა. მისი მამოძრავებელი ძალაა „სიყვარული სიცოცხლისა (ცხოვრებისა)“. მას

მხოლოდ ღვთაებრივი ხმა იზიდავს. ის იმდენად ძლიერია, რომ ვერ აშინებს ყოვლისშემძლე ზედისწერის ხელი. მისთვის უცხოა შიში. ნათელი მომავლისთვის სწრაფვაში მას ხელს ვერ შეუშლის სიბნელე, უვალე გზები, ვერც „არამზადა ქმნილებები“. ადმიანთა სამყაროში მას არ ეგულება ისეთი, ვისი შედარება მასთან შეუძლებოდა. თავის ტოლად ის მხოლოდ ოკეანეს მიიჩნევს. მას კარგად ესმის თავისი გამორჩეულობა. ამიტომ თავის თავს უწოდებს „მარტოხელა ტიტანს“, სხვებს კი – „ბრბოს“, „ცხოვრების ნადირალებს“. მას კარგად ესმის, რომ მისი ასეთი ამაღლებულობა იწვევს შურს და სიძულვილს „ბრბოს“ მხრიდან, ძლიერ სურვილს, რომ მიწაზე დანარცხებული იხილონ, რომ შეეძლოთ, ქვევითაც ჩაქოლავენ. ის „ბრბოსგან“ მხოლოდ „ლანძღვა-გინებას და მტრობას“ მოელის. მაგრამ მას „ბრბოს“ ასეთი დამოკიდებულება არ აღელვებს. საკუთარი სიძლიერის შეგნება საშუალებას აძლევს, თამამად განუცხადოს „ბრბოს“:

„რაც შემეხება მე, გიპასუხებთ ზემოდან,
მზე და მშვენიერი ბინდი კი ჩემს წინაა:
„ვისი გულიც აღინთო წმინდა შთაგონებით,
ის ვერ შეურიგდება უცაბედ სევდას“ [193,

გვ.258]

اما انا فاحبيكم من فوقكم و الشمس و الشفق الجميل ارائى
"من جاش بالوحى المقدس قلبه لم يحتفل بحجاره الفلاء"

პოეტი ასეთ გმირს უფრო მოგვიანებით დაწერილ ლექსებში გვიხატავს. შემოქმედების გარიჟრაჟზე კი მისი გმირი უფრო სევდიანია, სინამდვილით უკმაყოფილოს მომავალი მუქ ფერებში ეხატება, ცხოვრებასთან ჭიდილისთვის ჯერ არ არის მომდღავრებული, ამიტომ მოქმედების ასპარეზად ოცნებათა სამყარო აქვს. ამ ხალხმრავალ ქვეყანაზე თავს ობლად გრძნობს. მისი ხვედრი მარტოობაა. „დავუბრუნდი ჩემი დარდით ჩემს მარტოობას“, „მოვეხვიე ჩემს მარტოობაში ჩემს ტკივილებს“, – აცხადებს მისი ლირიკული გმირი ლექსში „ობლის ჩივილი“ [193, გვ.51]. ამ პერიოდის ლექსები ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს გმირი აზვიადებს საკუთარ სულიერ ტანჯვას, თითქოს თავიც კი

მოაქვს საკუთარი მწუხარებით. იგი გამუდმებით აცხადებს „მე სევდიანი ვარ“. ამასთანავე ჰგონია, რომ ადამიანთაგან არავის არ განუცდია მსგავსი ტანჯვა. ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მისი სევდა განსხვავდება სხვების სევდისაგან. თუ სხვათა სევდა-ტკივილები დროთა განმავლობაში ქრება, მისი „რაც შეეხება ჩემს სევდას, ის ტანჯვაა, რომელიც ჩასახლდა ჩემს სულში და დარჩა სამარადისოდ“ (ლექსი „უხილავი სევდა“) [193, გვ.49]. აშ-შაბის რომანტიკული გმირი უცხოა ამქვეყნად, უცხოა თავის ხალხში. მშვენიერი იდეების მატარებელს რჩება ორად ორი გამოსავალი: ან უარყოს თავისი იდეალები, შესაბამისობაში მოიყვანოს საზოგადოების შეხედულებებთან და იცხოვროს ბედნიერად მათ შორის, ან მოშორდეს საზოგადოებას, ბუნებაში წავიდეს და იქ გაატაროს სიცოცხლის დარჩენილი წლები. საბოლოოდ გმირი ამ მეორე გზას ირჩევს და ყველას გასაგონად აცხადებს: „მე მივდივარ ტყეში“.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ აშ-შაბის „ტიტანის სიმღერაში“ და ბევრ მის სხვა ნაწარმოებში აშკარად შეინიშნება ჯებრან ხალილ ჯებრანის გავლენა. ამ ფაქტს არაბი მკვლევარებიც უსვამდნენ ხაზს. „ტიტანის სიმღერაში“ ფრ. ნიცშესათვის დამახასიათებელ ტერმინებსაც ვპოულობთ („არამზადა ქმნილებები“, „ბრბო“, „ცხოვრების ნაძირალები“ და ა.შ.), მაგრამ ვიმეორებთ, რომ ეს მხოლოდ და მხოლოდ ჯებრანის გავლენის ნაყოფია.

ჯებრანთან რადიკალურად განსხვავებული ტიპების არსებობა აშკარად მეტყველებს მსოფლშეგრძნებითი და მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით მის სხვადასხვა ეტაპებზე, სხვადასხვა საფეხურზე ყოფნას.

ჯებრანისა და აშ-შაბის გმირებისგან რადიკალურად განსხვავდებიან ალ-მანფალუტის გმირები. ალ-მანფალუტის შემოქმედებაში მცირერიცხოვანია მხატვრული ორიგინალური ნაწარმოებები. მასთან ჭარბობს თარგმნილი ძეგლები და წერილები საზოგადოების ამა თუ იმ აქტუალურ საკითხზე. მისი ნოველები „ობოლი“, „ჩადრი“, „უფსკრული“ და „დასჯა“ შესულია კრებულში „ცრემლები“. თუ ჩვენ თვალს მივადევნებთ ამ ნაწარმოებთა კომპოზიციას, გადმოცემის ფორმებს, მოქმედების განვითარებას, იდეებს, გმირთა სახეებს, ისინი სენტიმენტალურ ნაწარმოებებად უფრო წარმოგვიდგება, ვიდრე რომანტიკულად. დიდი

რაოდენობით იღვრება ცრემლი, ყოველი მხრიდან გაისმის გულის-ამაჩუყებელი სიტყვები, ცრემლმორეულია ავტორი, რომელიც თითქმის ყველა ამ ნოველის ერთ-ერთი მოქმედი პირია, ცრემლად იღვრებიან გმირები, აკრძალულია დიდი ვნებების და დიდი სიყვარულის გამოვლენა, ყველაფერი ეწირება მოვალეობის ტრადიციულ გაგებას, ღვთაების ტახტამდეა აყვანილი ადამიანის მოვალეობა საზოგადოებისა და ოჯახის წინაშე. ნოველა „ობოლის“ გმირები – ქალი და ვაჟი, მართალია, ამაღლებული და ძლიერი სიყვარულით არიან შეპყრობილნი, მაგრამ მათზე ისე მძლავრად ბატონობს ტრადიციული ოჯახური წესები და მოვალეობის გრძნობა, რომ საკუთარ თავს უფლებას არ აძლევენ სიყვარული გაუმხილონ ერთმანეთს, არც ერთს არ შესწევს ძალა გადალახოს მოვალეობის კედელი, ჯგერანის ვარდა ალ-ჰანის მსგავსად დაანგრიონ ეს კედელი და სიყვარულის ზეიმი დაამკვიდრონ ამქვეყნად. ისინი მოქმედების უნარს იმდენად არიან მოკლებულნი, იმდენად პასიურნი არიან, რომ მათი აქტიურობის გამოვლენა იფარგლება მხოლოდ ღმერთისადმი ჩივილით: „ღმერთო, შენ იცი, რომ მე ყველასთვის უცხო ვარ ამ ქვეყანაზე და სრულიად მარტოხელა. ღარიბი ვარ, არ მაქვს არც დასაყრდენი და არც მხარდაჭერა. სუსტი ვარ, უმწეო, არ ვიცი როგორ ვიშოვო სარჩო-საბადებელი. ბედისწერა უმკაცრესად მომეპყრო მე, ჩემი გული უკანასკნელ დარტყმებს ითვლის... ღმერთო, შენ ხომ შთამბერე სული, ამიტომ მე არ ძალმიძს ჩემგან მოვისროლო რისხვითა და კიცხვით... შენ თვით აილე ჩემგან ის, დაიბრუნე რაც მომეცა, გადაიტანე ის შენი დიდსულოვნების სავანეში... რა მშვენიერია შენი ზნე, რა საოცარი სიკეთეა ვიყო შენს ფრთებ ქვეშ“ („ობოლი“). მის უმაღლეს ოცნებას შეადგენს, რომ ავტორმა შეუსრულოს ბოლო სურვილი: „...ხომ არ შემპირდებით, როცა უფალი აღასრულებს თავის მსჯავრს, დამასაფლავებთ ჩემი სატრფოს საფლავის გვერდით და თან ჩამატანთ მის წერილს“ [29, გვ.54]. ალ-მანფალუტიმ თავისი გმირების წინაშე დააყენა მოთხოვნა – მოვალეობა ყველაზე მაღლა. აქედან გამომდინარე „პატიოსანმა ქალმა არ უნდა მიატოვოს გზასაცდენილი კაცი“ (ნოველა „უფსკრული“)[229, გვ.69]. მწერალმა მკაცრად დაგმო „ჩადრის“ გმირის რომანტიკული მისწრაფება: „ერთადერთი ოცნება მაქვს. ეს არის ის, რომ დავხუჭო თვალები, შემდეგ გავახილო და ვერ ვპოვო

ქალის სახეზე ჩადრი“[229, გვ.32]. ალ-მანფალუტიმ თავის გმირებს აჰყარა უფლება ამქვეყნად ყველაზე უფრო რომანტიკულისა – სიყვარულის უფლება.

თავი IV

არაბი რომანტიკოსები

§1. ხალილ მუტრანი (1872-1949)

ხალილ მუტრანი დაიბადა ლიზანის ქალაქ ბაალბექში 1872 წელს კათოლიკე არაბის ოჯახში. მამა ვაჭრობდა და საკმაოდ შეძლებული კაცი იყო, ბაალბექში დიდი გავლენით სარგებლობდა. დედა პალესტინის ჰაიფადან იყო. მამამ ხალილი გაგზავნა სასწავლებლად ზაჰლაში და შეიყვანა აღმოსავლურ კოლეჯში. აქ მიიღო მომავალმა პოეტმა დაწყებითი განათლება. შემდეგ სწავლის გასაგრძელებლად გაემგზავრა ბეირუთში და შევიდა რომის კათოლიკურ საპატრიარქო სკოლაში. სასწავლებელი კარგი სპეციალისტებით იყო დაკომპლექტებული. მაგალითად, ხალილს არაბულ გრამატიკას ასწავლიდა შეიხი ხალილ იაზიჯი, ხოლო არაბულ ლიტერატურას შეიხი იბრაჰიმ იაზიჯი.* მუტრანი წარმატებით დაეუფლა ფრანგულ ენას. იტაცებდა აგრეთვე ფიზიკა, ქიმია და სხვა საბუნებისმეტყველო საგნები. კარგი ცოდნა მიიღო მსოფლიოს ხალხების ისტორიასა და ფილოსოფიაში.

* ბიოგრაფიული ცნობები აღებულია მიშელ ჯუჰას [176] და აბდ ალ-ლატიფ შარარას [194] წიგნებიდან.

თანამედროვეები მუტრანს ახასიათებენ როგორც თავისუფლებისმოყვარეს, კეთილს, განათლებულს, შეიძლება ითქვას, ერთადერთ ლიტერატორს, რომელსაც მტრები არ ჰყოლია. ამას იმით ხსნიან, რომ მას არ უყვარდა და თითქმის არც მიუღია მონაწილეობა ლიტერატურულ ბრძოლებში. გამოირჩეოდა მეგობრისადმი ერთგულებით, სათნოებით. მუდამ ესწრაფვოდა ეკეთებინა მხოლოდ კეთილი საქმე. ჰ. ალფახურის მოყავს იბრაჰიმ სალიმ ან-ნაჯარის სიტყვები მუტრანზე: „...ის სარგებლობდა ისეთი დიდი პატივისცემით, რომლის მსგავსის წარმოდგენა ძნელია... არც ერთ პოეტს, ჟურნალისტს თუ მწერალს, შესაძლებელია არავის ეგვიპტეში არ ღირსებია ასეთი საყოველთაო პატივისცემა... უდავოა, „ორი ქვეყნის პოეტს“ (ასე უწოდებდნენ ხშირად მას, რადგან წარმოშობით ლიბანელი იყო, მაგრამ ცხოვრობდა ეგვიპტეში – მ.ქ.) ჰქონდა დიდებული, გასაოცარი ხასიათი... მე არასდროს მინახავს მუტრანი განრისხებული ან ადელეგებული... შესანიშნავი ხასიათის გამო მას ეგვიპტეში არ ჰყოლია მტრები ან არაკეთილისმსურველები. ძნელიც კია დაასახელო ვინმე, უბრალოდ, მისით უკმაყოფილო“ [124, ტ.2, გვ. 403, 405].

ხალილ მუტრანის თავისუფლებისმოყვარე სული და მისი პატრიოტიზმი სიჭაბუკის წლებშივე გამოვლინდა. მან, როცა დაამთავრა საპატრიარქო სკოლა, დაწერა ლექსი ოსმალეთის იმპერიის დიდი სულტნის აბდ ალ-ჰამიდ II პოლიტიკის წინააღმდეგ, გაილაშქრა იმპერიაში გამეფებული ტირანიის წინააღმდეგ, მონაწილეობა მიიღო ბეირუთის ქუჩებში მოწყობილ ახალგაზრდების დემონსტრაციაში. მას პატიმრობა ემუქრებოდა, ამიტომ იძულებული გახდა 1890 წელს დაეტოვებინა ბეირუთი. ის გაემგზავრა პარიზს, სადაც ორი წელი დარჩა. ღრმად გაეცნო ფრანგულ კულტურას. აქაც გააგრძელა ანტიოთურქული, აბდ ალჰამიდის საწინააღმდეგო საქმიანობა. პარიზში დაუკავშირდა იქ მოქმედ თურქი ახალგაზრდების პარტიას „ახალგაზრდა თურქები“.

მუტრანს პარიზში ყოფნისას სურვილი უჩნდება საცხოვრებლად (თუ სამოგზაუროდ) წავიდეს ჩილეში (ზოგი ბიოგრაფის მიხედვით – ბრაზილიაში). ამიტომ სწავლობს

ესპანურ ენას. მაგრამ მოულოდნელად განზრახვა შეცვალა და 1892 წელს გაემგზავრა ეგვიპტეში და საცხოვრებლად დარჩა იქ სიცოცხლის ბოლომდე. თავდაპირველად დამკვიდრდა ქ. ალექსანდრიაში.

ეგვიპტეში დაიწყო მუტრანმა ინტენსიური ლიტერატურული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა. ეგვიპტეში ჩამოსვლიდან რვა წლის განმავლობაში მჭიდროდ თანამშრომლობდა სხვადასხვა გამომცემლობასთან, განსაკუთრებით „ალ-აჰრამთან“. 1900-1904 წ.წ. თვითონ გამოსცემდა თვეში ორჯერ ჟურნალს „ალ-მაჯალა ალ-მის-რია“ და ყოველდღიურ გაზეთს „ალ-ჯავაიბ“. 1904 წელს მან შეწყვიტა მათი გამოცემა, რადგან გადაწყვიტა მეტი დრო დაეთმო პოეზიისთვის. ლიტერატურულ საქმიანობასთან ერთად ეწეოდა სავაჭრო და ეკონომიკურ საქმეებს. თავდაპირველად სავაჭრო საქმეებში წარმატებები ჰქონდა, მაგრამ 1912 წ. დიდი ზარალი ნახა. მარცხი მიიმედ განიცადა, თავის მოკვალზეც კი ფიქრობდა. მიშელ ჯუჰას აზრით, ამ განწყობილებამ ნაწილობრივ ასახვა ჰპოვა კასიდებში „სადამო“ და „მოტირალი ლომი“ [176, გვ.84].

ხალხლ მუტრანი გარკვეული ხნის განმავლობაში მუშაობდა ხედივის სოფლის მეურნეობის საზოგადოებაში მდივნად. იგი ამ თანამდებობაზე დანიშნა ეგვიპტის ხედივა აბას ჰილმი II (1892-1914).

მუტრანის ლიტერატურული საქმიანობა დროთა ვითარებაში ინტენსიური გახდა. მან შექმნა მრავალი ორიგინალური პოეტური ნაწარმოები. ამავე დროს ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას. მისი დიდი გატაცება იყო აგრეთვე თეატრი.

1924 წ. მუტრანი პირველად ემიგრაციის შემდეგ ეწვია თავის პირველ სამშობლოს – ლიბანს.

1947 წ. ეგვიპტეში გაიმართა მუტრანისადმი მიძღვნილი დიდი ლიტერატურული ზეიმი. ამ ზეიმს მფარველობდა თვით ეგვიპტის მეფე. მასში მონაწილეობა მიიღო თითქმის ყველა არაბული ქვეყნის გამოჩენილმა სახელმწიფო მოღვაწემ, დიდმა მეცნიერებმა და ლიტერატორებმა [124, ტ.2, გვ.404].

1949 წელს მუტრანი 77 წლის ასაკში გარდაიცვალა.

ხალილ მუტრანის დასავლური კულტურისა და ლიტერატურის ღრმა ცოდნამ განსაზღვრა მისი მოღვაწეობის მიმართულება. ის გახდა არაბული პოეზიის პირველი განმახლებელი პოეტი, პირველი პოეტი, რომელიც თამამად წინ აღუდგა კლასიკური არაბული პოეზიის თემებს, ფორმებს, დასაბუთებულად უარყო ისინი და მიზანმიმართულად იწყო დასავლური ღირებულებების (იგ. ლიტერატურული) დანერგვა არაბულ ნიადაგზე. იგი თავის ამ ქმედებას ხსნიდა ცხოვრების ახალი სულის, ახალი დროის მოთხოვნილებებით. მოვუსმინოთ თვით პოეტს, რომლის სიტყვები მოჰყავს არაბ მკვლევარს ჰ. ალ-ფახურის: „მუტრანი აქ ეყრდნობა (საუბარია დასავლური კულტურის გავლენის შესახებ – მ.ქ.) მხოლოდ იმ მოსაზრებას, რომ „არაბები ქმნიდნენ თავიანთ დროში, ჩვენ კი ვქმნით ჩვენს დროში. მათ ჰქონდათ თავიანთი ლიტერატურა, თავიანთი ზნე-ჩვეულებები, თავიანთი საჭიროებები, ჩვენ კი გვაქვს ჩვენი ლიტერატურა, ჩვენი ზნე-ჩვეულებები, ჩვენი საჭიროებები, ჩვენი ცოდნა (გამოცდილება)“ [124, ტ .2, გვ.406].

ხალილ მუტრანი არაბ პოეტთა შორის პირველი რომანტიკოსი პოეტი იყო. როგორც არაბი მკვლევარები აღნიშნავენ, მან მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა როგორც თავის თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის პოეტებზე. ბევრი პოეტი თავად აღიარებდა ამ გავლენას. ლიტერატურული საზოგადოება „აპოლოს“ ერთ-ერთი წევრი, რომანტიკულად განწყობილი იბრაჰიმ ნაჯი ხაზგასმით აღნიშნავდა მასზე და მის თანამოკალმე ახალგაზრდა პოეტებზე მუტრანის გავლენას. მას ეკუთვნის შესავალი წერილი აბუ შადის დივანისთვის „გაზაფხულის მოჩვენებები“, სადაც გვესაუბრება ახალი არაბული პოეზიის ჩამოყალიბების შესახებ. ნაჯი ამ პოეზიის სათავეებთან ასახელებს მუტრანს. იგი წერს: „...სინამდვილეა, რომ ის, ვინც პირველია მის (პოეზიის – მ.ქ.) მშენებლობაში, არის ხალილ მუტრანი. მაშინ, როცა. მუტრანი უკვე წერდა ეპიკურ პოეტურ ნაწარმოებებს – „მსხვერპლი ემბრიონი“ და სხვა, ჰაფიზი და შავკი მიჰყვებოდნენ ძველი პოეზიის გზას და ბაძავდნენ ძველ პოეტებს. ჩვენ ბავშვობაში ვკითხულობდით მუტრანის ლექსებს ისევე, როგორც

ჰაფიზისა და შავკისას. სამივემ ჩვენს სულებზე წარუშლელი გავლენა მოახდინა. მაგრამ დარწმუნებული ვარ, მუტრანის გავლენა ჩვენზე იყო უფრო ძლიერი და აშკარა. დღეს, როცა ვწერთ ლექსს და ვუწოდებთ მას ახალს ან თანამედროვეს, ამ კაცის (მუტრანის – მ.ქ.) დამსახურებაა...“[231, გვ.(დ)]. მუტრანის დიდ დამსახურებას არაბული პოეზიის წინაშე ხაზგასმით აღნიშნავენ ტაჰა ჰუსეინი, ემიგრანტი პოეტი შაფიკ მაყლუფი და სხვ. პოეტის შემოქმედების მკვლევარი ისმაილ ადჰამი მას მიიჩნევს ეგვიპტეში ახალი ლიტერატურული სკოლის - რომანტიზმის ფუძემდებლად, რომ მის გზას გაჰყვნენ ეგვიპტელები აბუ შადი, შუქრი და სხვ [176, გვ.283]. დოქტორი ჯამალ ად-დინ არ-რამადი მუტრანისადმი მიძღვნილი თავისი წიგნის მეოთხე თავს არქმევს ხალილის სკოლას. ის წერს: „ხალილი სკოლის პატრონია... ხალილი არ ყოფილა ჩვეულებრივი პოეტი, არამედ იყო გამორჩეული პოეტი, უფრო მეტიც, ჰქონდა საკუთარი შეხედულებები პოეზიასა და ლექსის წერაზე. ეს შეხედულებები ეყრდნობოდა ძველსაც და ახალსაც. ძველიდან მას ჰქონდა ის, რაც მოდიოდა არაბულიდან და ტრადიციული ხელოვნებიდან ლექსის გაფორმების თვალსაზრისით. რაც შეეხება ახალს, ეს მოდიოდა დასავლეთიდან, კონკრეტულად კი, რომანტიკული სკოლიდან...“[187, გვ.248]. შემდეგ მკვლევარი აღნიშნავს, რომ მან განაახლა ლექსის თემა, მოითხოვა ლექსი დაწერილიყო ერთ თემაზე, ყოველი ბეითი ერთმანეთთან ყოფილიყო დაკავშირებული და ა.შ. მუტრანმა თავის დიდი მოცულობის კასიდას „ნერონი“ წარუმძღვარა წინასიტყვაობა, სადაც აღნიშნავს: „ცნობილია, რომ დღევანდლამდე არაბული პოეზია არ იცნობდა ერთ თემაზე დაწერილ ასეთ დიდ ლექსს. ეს გამომდინარეობდა ერთიანი რითმის დაცვის აუცილებლობიდან, რაც იყო და რჩება ამჟამადაც ხელისშემშლელად მსგავსი ცდების გზაზე. ვიღებდი რა უკანასკნელ გადამწყვეტ ძალისხმევას, მიზნად ვისახავდი გამომეველინა პოეტის შესაძლებლობების ზღვარი ერთ თემაზე და ერთიან რითმში გრძელი კასიდის შედგენისას... მსურდა მეჩვენებინა ჩემი თანამომემეებისთვის, რომ მიჰყოლოდნენ სხვადასხვა ხერხს, რათა გასწორებოდნენ დასავლეთის

ხალხებს იმაში, რასაც მათ მიაღწიეს პოეზიისა და მჭევრმეტყველების სფეროში. მსურდა მევლო ჩემი ახალი გზით, დამემტკიცებინა რამდენად შესაძლებელია ეს... მიგმართე თანამედროვე ხერხებს იმიტომ კი არა, რომ არ შემძლია ერთიანი რითმის დაცვით შევქმნა კასიდები, არამედ იმიტომ, რომ მსურს შევთხზა ლექსები სხვა სახით, რომელიც უხსნის პოეტებს ყველაზე ვრცელ ჰორიზონტს, ხელს უწყობს უმაღლესი მიზნების მიღწევას, უბრუნებს ენას სიცოცხლესა და ძალას და ხდება უმთავრესი ფაქტორი ერის პროგრესში“[223, გვ.48]. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყოველთვის ვერ ახერხებდა ცხოვრებაში განხორციელებინა ეს. მის შემოქმედებაში გვხვდება როგორც სხვადასხვა რითმით, ისე ერთ რითმზე დაწერილი ლექსები, და არც ისე ცოტა. ხოლო ლექსის ერთთემიანობას და ბეითებს შორის აზრობრივ კავშირს მან წარმატებით გაართვა თავი.

მუტრანმა პირველმა ჩაბერა არაბულ ლექსს რომანტიკული სული. ის ლექსში „საჩივარი ჩემსა და ვარსკვლავს შორის“ ესაუბრება ვარსკვლავს, უზიარებს თავის სიყვარულს და ამით თავისი ამბის მონაწილედ იხდის მას. სპეტაკი სიყვარულის ამბავს გადმოგვცემს პოეტი ლექსში „ორი მტრედი“. ლექსი „ციხე-სიმაგრე ბაალბექი“ პოეტის ბავშვობისა და მისი პირველი სიყვარულის მოგონებაა. რომანტიკულადაა აღწერილი თვით ბაალბექის ციხე-სიმაგრე. მისთვის იგი არ წარმოადგენს მხოლოდ უტყვი ქვებისგან შემდგარს, ზეცისკენ აწვდილ ტაძარს, არამედ ის არის თავშესაფარი მისი და მისი სატრფოსი, მიზეზი ბავშვობისა და სატრფოს მოგონებისა, ის არის მისთვის ადგილი და სიმბოლო გარდასული სიხარულისა და სიყვარულისა. ამასთანავე, მან მოახდინა სიყვარულის იდეალიზაცია, დააყენა იგი ყველაფერზე და ყველაზე მაღლა.

აშკარად რომანტიკულია მუტრანის ლექსი „სადამო“, რომელიც მან დაწერა 1902 წელს ალექსანდრიაში ყოფნისას. ბუნების მშვენიერი სურათების აღწერის გვერდით გადმოცემულია პოეტის სულიერი მდგომარეობა, მისი ტანჯვა და ტკივილები, მისი სიყვარული, რომელიც წავიდა და არასდროს არ დაბრუნდება. პოეტი ზღვას, კლდეებს, მზეს და

საერთოდ მთელს ბუნებას იხდის თავისი სევდისა და ტკივილების თანამონაწილედ. ფაქტობრივად, ხ. მუტრანი პირველია არაბულ პოეზიაში, რომელიც გაცდა ბუნების ფოტოგრაფიული სიზუსტით აღწერას, შთაბერა მას ცოცხალი სული და წარმოადგინა სულიერ არსებად, ხორცი შეასხა მას, მისცა გონება, გულიც და სულიც. რადგან ხორციც მისცა და სულიც, სიყვარულის ძალითაც დააჯილდოვა. პოეტის თქმით, სიყვარული ახვედრებს ერთმანეთს ფრინველებს, ყვავილებს, სიყვარული სუფევს ვარსკვლავებს შორის, სიყვარულია ყველაფრის ერთმანეთთან დამაკავშირებელი [176, გვ.125].

რომანტიკული სული ჩანს ლექსებში „ორი შეყვარებულის ამბავი“, „მტირალი ლომი“ და სხვ.

მიუხედავად იმისა, რომ მას აქტიური პოზიცია ეჭირა საზოგადოებაში გაბატონებული უსამართლობების წინააღმდეგ, აქტიურად იბრძოდა ყოველგვარი ჩაგვრისა და ტირანის წინააღმდეგ, თავდადებული იყო პიროვნების თავისუფლებისთვის ბრძოლაში, ზოგჯერ მის ლექსებში გაიჟღერებს პესიმისტური ნოტები, თავს დამარცხებულადაც კი მიიჩნევს და მზადაა შეურიგდეს არსებულ მდგომარეობას: «Сломали меня превратности судьбы, несмотря на мое терпение

—

Оно уничтожен их огнем в битвах за правое дело.

Пощады! Пощады! Я бросил свой меч.

Я свернул знамя, вынужденый сдаться.

Предала мою решимость молодость, лишила меня стойкости
в сопротивлении моя слабость;

Поистине тот, чьим мечом является цветущая молодость,

Со всеми свойственными ей недостатками,

А щитом – нежное сердце, неизбежно потерпит в бою поражение...» [124, გვ.408].

მუტრანი ცდილობდა დაერღვია ტრადიციული ვერსიფიკაციული სტრუქტურა: მოითხოვდა, ლექსი დაწერილიყო ერთ თემაზე, განსხვავებით კლასიკური კასიდისაგან, რომელიც მრავალთემიანი იყო. ამავე დროს მას აუცილებლად მიაჩნდა ლექსის თითოეული ბეითის

ერთმანეთთან დაკავშირება შინაარსის თვალსაზრისით. აქედან გამომდინარე, მან არაბულ პოეზიაში შემოიტანა ეპიკური ლექსი (شعر القصص). ამ სახით წერს პოეტი ლექსებს სოციალურ და ისტორიულ თემებზე.⁹ სოციალურ თემას ეძღვნება ლექსები „ვარდი და ზამზახი“, „ერთგულება“, „ორი შეყვარებულის ამბავი“, „ორი ბავშვი“, „მსხვერპლი ემბრიონი“ და სხვ. მათში, სიყვარულის პარალელურად, ანალიზის ობიექტია ისეთი სოციალური მოვლენები, როგორიცაა ქალის როლი და ადგილი საზოგადოებაში, ქონებრივი უთანასწორობა, საზოგადოებრივი მანკიერებები და სხვ.

მუტრანი თავის ისტორიული ხასიათის ლექსებში აგრძელებს სოციალური საკითხების განხილვას. მისი მიდგომა ამ საკითხებისადმი და საზოგადოებაში გაბატონებული უსამართლობის კრიტიკა რომანტიკოსის პოზიციებიდან ხდებოდა. განსაკუთრებით ადელვებს მას პოლიტიკური უსამართლობა, ტირანია და დესპოტიზმი. დიდი ადგილი უჭირავს ამ სახის ლექსებში თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლას.

მუტრანის ინტერესი ისტორიული თემებისადმი შემთხვევითი არ ყოფილა. უფრო ზუსტად, იგი ისტორიულ ამბებს იყენებს თანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებულ უსამართლობათა წინააღმდეგ საბრძოლველად, დესპოტიზმის

⁹ არაბი მკვლევარი მუჰამმად მანდური მოკლედ ეხება მუტრანის ამ სახის ნაწარმოებებს, არაბულ კლასიკურ პოეზიაში ეძებს მის ძირებს, თუმცა უპირატესობას აძლევს დასავლეთის ლიტერატურის გავლენას [228, გვ.22-228].

¹⁰ აბდ ალ-ლატიფ შარარას ცნობით, მუტრანი 26 წლის ყოფილა, როცა ერთი არაბი გოგონა შეჰყვარებია. სამწუხაროდ, მათი სიყვარული მარცხით დამთავრებულა. გოგონა ავადმყოფობით გარდაცვლილა. ეს უიღბლო სიყვარული აისახა პოეტის დიდი მოცულობის კასიდაში „ორი შეყვარებულის ამბავი“. შარარას ცნობით, მუტრანი არას დროს არ დაოჯახებულა [194, გვ.30].

გამოსააშკარავებლად, თავისუფლების მოსაპოვებლად. მუტრანის დროს კი უშუალოდ ამ თემაზე შეუფარავად წერა დიდ რისკთან იყო დაკავშირებული. როცა ასეთი სახის ლექსებს წერდა, მისი უპირველესი მიზანი იყო ხალხში გაედვინებინა პასუხისმგებლობის გრძნობა, სურვილი ებრძოლათ თავისუფლებისა და ბედნიერი ცხოვრებისათვის.

კასიდებში „ბაზრჯამჰრის მკვლელობა“, „ფინჯანი ყავა“, „ნერონი“ დაგმოზილია ტირანია. პირველ კასიდაში სპარსეთის მეფე ხოსრო სიკვდილით სჯის უდანაშაულო ვეზირს, მეორეში მეფე ბრძანებს ადუღებული ყავა ჩაასხან პირში ახალგაზრდა ჯარისკაცს, რომელსაც მეფის ასული უყვარს, ხოლო მესამეში – რომის იმპერატორი ნერონი ცეცხლს წაუკიდებს რომს, რათა ცეცხლწაკიდებული რომის ხილვით შთაგონებულმა შეთხზას ლექსი, შემდეგ კი ცეცხლის წაკიდებას დააბრალებს ქრისტიანებს და, როგორც დამნაშავეებს, მხეცებს დააგლეჯინებს. პირველ კასიდაში ხოსროს მოქმედება დააგმოზინა ქალს, მოკლული ვეზირის ასულს. ამით ავტორმა ხაზი გაუსვა, ჯერ ერთი, ქალის როლს საზოგადოებაში, მეორე, გვიჩვენა, რომ ტირანიისა და, საერთოდ, ჩამორჩენილობისა და მოძველებულის წინააღმდეგ ბრძოლაა საჭირო. ის „ბაზრჯამჰრის მკვლელობაში“ ამბობს:

«Если народ невежествен, то власть будет принадлежать двум силам –

воле султана и ему самому.

А если народ пойдет по правильному пути, то он сам будет способен вершить свои дела, без царей и вельмож.»[124, ტ.2, გვ.409]

მუტრანი დიდი პატრიოტი იყო. მისი სიყვარულის საგანი იყო არა მხოლოდ მისი პირველი სამშობლო ლიზანი, არამედ ეგვიპტე. ეგვიპტეზე აქვს დაწერილი მშვენიერი ლექსები: „ჰიმნი ეგვიპტეზე“, „ახალი წელი ჰიჯრით“ და სხვ. მუტრანი, როგორც ეს შეჰფერის ჭეშმარიტ პატრიოტს, არაბული ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის თავდადებული მებრძოლი იყო. როგორც ცნობილია, სრულიად ახალგაზრდას თავისი აქტიური პოზიციის გამო მოუხდა სამშობლოს – ლიზანის დატოვება. მას აუცილებლად მიაჩნდა ბრძოლა

დამოუკიდებლობისა და ქვეყნის დაკარგული დიდების დასაბრუნებლად:

„ეგვიპტის შვილებო, თქვენ დიდი მოვალეობა გაწევთ, ძველი დროის დაკარგული დიდების აღორძინება, რომ დაუბრუნდეს აღმოსავლეთს თქვენი მეშვეობით მაღალი ადგილი (ძველი დიდება),

რომ იამაყოს ეგვიპტემ თქვენი მაღლა აწეული თავით“[176, გვ.196]

(„ახალი წელი ჰიჯრით“)

ხოლო 1909 წელს მან უშიშრად დაგმო მთავრობის მიერ პროგრესულად განწყობილი ინტელიგენციის რეპრესიების გაძლიერება:

«Лучших из лучших – скитаться по свету гоните,

Кто хочет свободы – того убиваете...

Добро вечно будет добром,

А зло останется злом...

Перья поломаете – разве это

Не даст рукам чертить на скале?

Руки отрубите – разве это

Не даст глазам исподлобья глядеть?

Глаза погасите – разве это

Не даст вздохам из груди вырываться?

Вздохи подавите. Вот, все, что вы можете!

Так спасибо за то, что мы избавимся от вас!»[110, გვ.94-

96]

(მთარგმნელი არ არის მითითებული)

აქვე შევნიშნავთ, რომ მუტრანი ტირანიასა და ძალადობასთან შეურიგებელი და უკომპრომისო მებრძოლი იყო. მისი აზრით, ტირანიის ბატონობის დროს იდევნება ყოველივე დადებითი, კეთილი საქმე, იდევნება და სიკვდილით ისჯება ყველა თავისუფლებისთვის მებრძოლი ადამიანი, ისჯება თავისუფალი აზრი, მაგრამ ეს დროებითი მოვლენაა, რადგან ხალხს არ ძალუძს საბოლოოდ შეეგუოს ტირანიას, შეაჩეროს ხალხის სწრაფვა თავისუფლებისკენ, რადგან

«Сквозь тучи насилья и зла
Вечно сияет Добро,
Как бессмертное солнце!

...

– Но непокорное сердце
Гордым набитом стучит –
стучит о свободе.

...

– Но свободное сердце
Честную смерть предпочтет
рабству позорному!»[111, გვ.174-175]
(“ტირანია”. მ. ვაკსმახერის თარგმანი)

და, რაც მთავარია, მუტრანმა სამშობლოსთვის თავგან-
წირვა, მისი ინტერესების ყველაზე მაღლა დაყენება,
სიყვარულზეც კი, ადამიანის უპირველეს მოვალოებად
მიიჩნია (იხ.ლექსი “ნარცისი” [111, გვ.176-177]).

მუტრანი მხოლოდ დასახელებული თემებით არ შე-
მოფარგლულა. მის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი
უჭირავს ე.წ. ლექს-მიძღვნას. ასეთ ლექსებს იგი წერდა ან
შეკვეთით, ან დღესასწაულებზე, ან ვინმეს გარდაცვალებასთან
დაკავშირებით, ან კიდევ ვინმესადმი თავისი პატივისცემის
გამოხატვის ნიშნად. ამ სახის ლექსებში ის მაქსიმალურად
ცდილობდა საზოგადოებისთვის გაეცნო ის იდეები და
პრობლემები, რომლებიც მას აწუხებდა და დამახასიათებელი
იყო მისი თანამედროვე საზოგადოებისთვის.

მუტრანის შემოქმედებას მაღალ შეფასებას აძლევდნენ
და აძლევენ როგორც პოეტები, ისე მეცნიერები და
კრიტიკოსები. „აპოლოს“ წევრი პოეტი იბრაჰიმ ნაჯი აბუ
შადის დივანის „გაზაფხულის მოჩვენებები“ შესავალ წერილში
მუტრანს ასახელებს ახალი არაბული პოეზიის
სათავეებთან.

მუტრანმა თავისი პიროვნული თვისებებისა და დიდი
პოეტური მემკვიდრეობის საფუძველზე ხალხის უზომო
სიყვარული დაიმსახურა. თუ ხალხმა აჰმად შავკის უწოდა
„პოეტა ამირი“, ჰაფიზ იბრაჰიმს – „ნილოსის პოეტი“, ხალილ
მუტრანს შეარქვა ჯერ „ორი ქვეყნის პოეტი“, მოგვიანებით კი –

„არაბული ქვეყნების პოეტი“[194, გვ.52]. ამიტომ იყო, რომ შავკისა და ჰაფიზ იბრაჰიმის გარდაცვალების (1932) შემდეგ ეგვიპტის პოეზიის ლიდერად მუტრანს მიიჩნევდნენ. ეს განაპირობა მისმა ნატიფმა ლირიკამ, სადაც პიროვნული განცდები წინა პლანზე იყო წამოწეული, მრავალფეროვნებამ სტროფისა და რითმის გამოყენებაში, რაც შერწყმული იყო ენის გამჭირვალეობასთან. ამიტომ მისი ლექსები ბევრად უფრო ახლობელი იყო ევროპელი მკითხველისთვის, ვიდრე წინამორბედი პოეტებისა [69, ტ.3, გვ.101].

მუტრანზე საუბარს დავამთავრებთ ჰანა ალ-ფახურის სიტყვებით, რომელმაც იგი და მთელი მისი მოღვაწეობა ასე შეაფასა: „ხალხი მუტრანი იყო ჭეშმარიტი პოეტი, პოეტი-ჰუმანისტი. მისთვის დამახასიათებელი იყო გრძნობათა სიღრმე, წარმოსახვის ძალა, მშვიდი და ამავედროულად მახვილი მზერა ცხოვრებისა, უნარი ყოველივეს შეცნობისა, მიდრეკილება ანალიზისკენ, სურვილი ყველაფერში გარკვევისა, წუნდაუდებელი გემოვნება და მუსიკალურობა... ბრწყინვალე ცოდნა მსოფლიო კულტურისა. ამის გამო იგი ნამდვილად იყო მოწოდებული მთლიანად გაეთავისუფლებინა არაბული ლიტერატურა ტრადიციის ბორკილებისგან, თუმცა პირადად მან ვერ შეძლო თავის შემოქმედებაში სრულიად დაეღწია თავი ტრადიციული თემებისთვის“ [124, ტ.2, გვ. 409].

§2. მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი (1876-1924)

მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი დაიბადა 1876 წ. ეგვიპტის პატარა ქალაქ მანფალუტში.*† სკოლის – ქუთაბას დამთავრების შემდეგ შედის კაიროს ალ-აზჰარის უმაღლეს სასულიერო სასწავლებელში. აქ მისი ერთ-ერთი მასწავლებელი იყო ცნობილი ეგვიპტელი განმანათლებელი მუჰამმად აბდო, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მის სულიერ ჩამოყალიბებაში. მ. აბდოს გარდაცვალების შემდეგ ალ-მანფალუტი მალე ტოვებს კაიროს და ბრუნდება მშობლიურ ქალაქში, სადაც ორი წელი დარჩა. თანამშრომლობდა პანისლამურ გაზეთთან „ალ-მუაიადი“. კაიროში დაბრუნების შემდეგ ინიშნება განათლების სამინისტროს მდივნად. აქედან გადადის იუსტიციის სამინისტროში. 1923 წ. ეგვიპტეში გაიხსნა პარლამენტი. ალ-მანფალუტი სათავეში ჩაუდგა შეიხთა პალატაში მწერალთა ჯგუფს. შემოქმედებითი გაფურჩქვნის პერიოდში, 1924 წელს, 48 წლის ასაკში, იგი გარდაიცვალა.

ლიტერატურულ მოღვაწეობას ალ-მანფალუტი ლექსების წერით იწყებს. 18 წლისამ გამოაქვეყნა დიდი კასიდა „ოკუპაციის მტერი“, რომლის გამო ერთხანს ციხეში იჯდა. თავისი პოეტური გატაცება მან იმაშიც გამოხატა, რომ აქვეყნებდა არაბი პოეტების ნაწარმოებებს და ურთავდა კომენტარებს. ამით იგი პოპულარიზაციას უწევდა კლასიკურ პოეზიას. 1912 წ. მან გამოსცა შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგების ანთოლოგიების მიზამვით შედგენილი კრებული „ალ-მანფალუტის ქრესტომათია“, რომელშიც შევიდა შუა საუკუნეების პოეტების აბუ თამამის, ალ-მაარის და სხვათა, თანამედროვე პოეტების ჰაფიზ იბრაჰიმისა და ხალილ მუტრანის ნაწარმოებები. როცა ის ასრულებდა ასეთ სამუშაოს, მას პატრიოტული მიზნები ამოძრავებდა. ევროპელთა მოსვლის შემდეგ ეგვიპტელი ახალგაზრდები გულგრილი ხდებოდნენ

† ბიოგრაფიული ცნობები მოხმობილია ალი-ზადეს წიგნიდან «Египетская новелла», М., 1974

მშობლიური წარსულისადმი. შეშფოთებული ალ-მანფალუტი სტატიაში „დასავლეთის ცივილიზაცია“ წერდა: „...განა სირცხვილი არ არის, იცოდე ბონაპარტეს ისტორია და არ იცოდე ისტორია ომარ იბნ ალ-ასისა, კარგად გქონდეს შესწავლილი საფრანგეთის ისტორია და წარმოდგენა არ გქონდეს ალ-მაჰდის წერილების ისტორიაზე, ...ყვებოდე შექსპირისა და ჰიუგოს ლექსებს და არ იცოდე ლექსები ალ-მუთანაბისა და ალ-მაარისა...“ [230, ტ. 1, გვ. 128-129].

ალ-მანფალუტი აქტიურად ჩაება თანამედროვე ცხოვრების რიტმში. თანამშრომლობდა სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებთან, უგზავნიდა მათ კორესპონდენციებს ეგვიპტის ცხოვრების საჭირბოროტო საკითხებზე. მისი სტატიები მოიცავდა პოეტიკის, სოციალურ, ლიტერატურულ და სხვა საკითხებს. 1910-1912 წლებში მან თავისი სტატიები და ესეები შეკრიბა და გამოსცა სამ ტომად სახელწოდებით „შეხედულებები“ (ნაზარათ). მის სიცოცხლეში ეს წიგნი კიდევ ოთხჯერ გამოიცა. კრებულში შესული სტატიებისა და ესეებისთვის დამახასიათებელია ზეაწეული, ხშირად კრიტიკული, დაუნდობელი, ცხარე, ზოგჯერ კი ზომიერი და დინჯი ტონი.

ალ-მანფალუტის ფიქრი მუდამ ადამიანს დასტრიალებდა. ის სტატიაში „თავისუფლება“ ცდილობს თანამედროვეთ უჩვენოს ცივილიზაციამ და ყოველდღიურობაზე ზრუნვამ როგორ დააკნინა ადამიანი, როგორ დააკარგვინა თავისუფლება და როგორ აღმოჩნდა მოოქროვილ გალიაში დატყვევებული. ის შეშფოთებულია იმით, რომ ადამიანი, რომელსაც აქვს მეტყველებისა და აზროვნების უნარი, თავისუფლების შეგნებით ცხოველებზე დაბლა დაქვეითებულა. თავის ხვედრს შეგუებულ ადამიანს სურვილიც კი არ გააჩნია დაიბრუნოს თავისუფლება. ალ-მანფალუტი აქტიურ სამწერლო და საზოგადოებრივ საქმიანობას ეწეოდა. მისთვის მიუღებელი იყო ცხოვრებისაგან განზე გადგომა, პასიური პოზიციის დაკავება. ამიტომ მან ლევ ტოლსტოისადმი მიძღვნილ სტატიაში „ტოლსტოი“, მიუხედავად მისი შემოქმედების უმაღლესი შეფასებისა, დაგმო სიცოცხლის ბოლო წლებში სა-

ზოგადოებისგან მისი განდგომა, განმარტოება მშობლიურ სოფელში, ყურის დახშობა ამქვეყნიური პრობლემებისგან.

ასევე სტატიები უძღვნა ალ-მანფალუტიმ ჯირჯი ზეიდანს, ომარ ხაიამს, ალ-მაარის და სხვებს, სადაც შეეცადა ობიექტურად შეეფასებინა მათი შემოქმედება (იხ. სტატიები: „ჯირჯი ზეიდანი“, „ხაიამის რობაიები“, „ადდგომა“, რომლებიც შესულია კრებულში „შეხედულებები“). ის ალ-მაარის დიდი დამფასებელი იყო. ამ ბრმა კაცს თვლიდა ყველაზე მხედველად თვალხილულთა შორის. მისი „ეპისტოლე პატიების“ გავლენითა და მიზამდით დაწერა ესეი „ანგარიშების დღე“. მწერალი სამოთხისა და ჯოჯოხეთის ნაცვლად მოგზაურობს რეალურ სამყაროში, ხვდება არაბ მწერლებსა და პოეტებს, საუბრობს მათთან და აგვიწერს მათ ყოფას.

ალ-მანფალუტიმ რამდენიმე სტატია უძღვნა ლიტერატურის თეორიის საკითხებს, სადაც გამოთქვა მოსაზრებები არაბული ლექსის, პოეზიის როლისა და დანიშნულების, ფორმისა და შინაარსის, რითმისა და რიტმის შესახებ. ის ემხრობოდა ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლექსის მუსიკალურობას (სტატიები: „ფორმა და შინაარსი“, „პოეზია“, „განმარტება“).

ალ-მანფალუტი ბუნებით დემოკრატი იყო, ქადაგებდა ადამიანთა შორის მშობასა და სიყვარულს, გამოდიოდა შუღლისა და მტრობის წინააღმდეგ, ააშკარავებდა ქვეყნებს შორის ომის მტაცებლურ და დაპყრობით ხასიათს. მან ერთ-ერთმა პირველმა დაგმო ოსმალთა იმპერიაში მუსლიმთა მიერ მოწყობილი უდანაშაულო და უიარაღო ქრისტიანების – სომხების ჟლეტა, გაილაშქრა ლიბიის ომის წინააღმდეგ და მეომარ ხალხებს მოუწოდა, შეეწყვიტათ სისხლის უაზრო ღვრა (სტატიები: „ვარჰამათა“, „სიტყვა ომზე“, „არ არის ველურობა ისლამში“).

ალ-მანფალუტი სამშობლოს დიდი პატრიოტი იყო. თუმცა აქ გამოვლინდა მისი შეხედულებების კონსერვატულობა. ის გამოვიდა დასავლეთის ქვეყნებთან როგორც პოლიტიკური, ისე კულტურული ურთიერთობის წინააღმდეგ. მან ეგვიპტის აწმყო შეაფასა უარყოფითად და მის

წარსულს მისცა უპირატესობა (სტატიები: „გუშინ და დღეს“, „წარსული და აწმყო“), დასავლეთის ცივილიზაცია მიიჩნია ეგვიპტელი ახალგაზრდების მორალური გახრწნის ძირითად მიზეზად, ეგვიპტე ჯერ-ჯერობით მოუმზადებელი მიაჩნდა ევროპასთან საურთიერთოდ. ამიტომ განაცხადა, რომ ეგვიპტე აღმოსავლური ქვეყანაა და ასეთი უნდა დარჩეს, რომ ეგვიპტე მუსლიმური ქვეყანაა და მუსლიმური უნდა დარჩეს მარად, რომ აღმოსავლეთი აღმოსავლეთია, დასავლეთი კი დასავლეთი და ისინი ვერასოდეს მორიგდებიან (სტატია „დასავლეთის ცივილიზაცია“). როგორ ეხმიანება ალ-მანფალუტის ეს სიტყვები რ. კიპლინგის ნათქვამს: „დასავლეთი დასავლეთია, აღმოსავლეთი – აღმოსავლეთი, ამიტომ ისინი ვერასოდეს ვერ შეხვდებიან“ (ბალადა „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“).

მხატვრულ პროზაში ალ-მანფალუტის მოღვაწეობა ორი მიმართულებით წარიმართა. ქმნიდა ორიგინალურ ნაწარმოებებს და ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას. ამ უკანასკნელში მან უფრო ნაყოფიერად იმუშავა. მისი ორიგინალური მხატვრული ნაწარმოებები მცირერიცხოვანია, ამასთანავე არ გამოირჩევა მაღალი მხატვრულობით. მას ძირითადად ნოველები აქვს. ამ დროს კი ეს ჟანრი არსებობას იწყებდა, ამიტომ ძნელად მოსალოდნელი იყო მისგან მაღალმხატვრული ნოველების შექმნა. გარდა ამისა, ის ეგვიპტის ლიტერატურაში პირველი მწერალია, ვინც თავისი ნოველების თემად აქცია თანამედროვე საზოგადოების საჭირობო საკითხები და ყოველდღიური პრობლემები. ის პირველთაგანია, რომელმაც მზერა მიაპყრო და თანაგრძნობით მოეკიდა დაბალი ფენების ადამიანებს, აღწერა ჩაგრულებისა და ღარიბების ცხოვრება. ალ-მანფალუტი ეგვიპტის პროზაში პირველია, ვინც არაბულ ნიადაგზე დაამკვიდრა სენტიმენტალურ-რომანტიკული (უფრო სწორი ვიქნებით თუ ვიტყვით სენტიმენტალური) მიმართულება. სენტიმენტალიზმია დამახასიათებელი მისი ნოველებისთვის, სენტიმენტალურია მისი დამოკიდებულება ღარიბთა მიმართ. ის სენტიმენტალურ სიტყვებს წარუმძღვარებს მოთხრობების კრებულს „ცრემლები“ („ალ-აზარათ“): „უბედურები ამ

ქვეყნად მრავლად არიან. მე არ ძალმიძს მოვსპო მათი ტანჯვა და უბედურება. მე შემიძლია მხოლოდ მათზე ვღვარო ცრემლები. შესაძლოა ისინი ჰპოვებენ მასში ნუგეშსა და მდგომარეობის შემსუბუქებას“[229, გვ.1]. სათაურიც ყოველნაირად პასუხობს ამგვარ განწყობილებას. ის სენტიმენტალისტია, რადგან მისი გმირები არიან ადამიანები, რომლებიც ცხოვრობენ მხოლოდ საკუთარი გრძნობებისა და განცდების სამყაროში. უხვად იღვრება ცრემლები. ცრემლად იღვრებიან მისი გმირები, ცრემლად იღვრება მათი ბედით გულმოკლული მწერალი. ცრემლისა და თანაგრძნობის გვერდით ვერ ვიპოვით მათკენ გაწვდილ ხელებს, რომლითაც იხსნიდა შექმნილი მდგომარეობიდან, მას მხოლოდ შეუძლია „მათზე ღვაროს ცრემლები...“. მიუხედავად ამისა, მისმა ნოველებმა არაბი მწერლებისა და ლიტერატურათმცოდნეების დადებითი შეფასება დაიმსახურა. მიზეზი იყო ჰუმანიზმი და დემოკრატიზმი, რაც ახალი სიტყვა იყო ეგვიპტის ლიტერატურაში.

კრებული „ცრემლები“ იხსნება მოთხრობით „ობოლი“, რომელშიც მდიდარ ზიმაშვილზე შეყვარებული ღარიბი ჭაბუკის ამბავია გადმოცემული. ადათ-წესები გადაულახავ ზღუდედ აღიმართა შეყვარებულთა შორის. მათი ერთმანეთისგან დაშორება სიკვდილით მთავრდება. მწერალი სიუჟეტად იღებს შუა საუკუნეებში პოპულარულს, ე.წ. „უზრიული“ ნაწარმოებებისთვის დამახასიათებელს, ამავე დროს პოპულარულს ევროპული სენტიმენტალისტური ნაწარმოებებისთვის. „ობოლის“ გმირები მარტოხელა ადამიანები არიან, რომლებიც სიყვარულით იტანჯებიან და იღუპებიან, ირგვლივ მყოფთა ინტერესს და თანაგრძნობას კი ვერ იწვევენ. მოქმედების მიმდინარეობა, თხრობა, გმირთა ურთიერთდამოკიდებულება, მგრძნობელობა, თვით ავტორის პოზიცია გმირებისადმი და მისი ბოლო სიტყვები, სადაც თავის თავს ადარებს „მტრედს, რომელიც ტირის“, ხაზს უსვამს ნოველის სენტიმენტალურ ხასიათს.

ალ-მანფალუტი მოთხრობით „ჩადრი“ გამოეხმაურა ქალთა საკითხს, რომელსაც არაერთი სტატია და ესეი უძღვნა. მწერალი შეეცადა თავისი მრწამსის შესაბამისად გადაეწყვიტა

ეს მტკიცნეული საკითხი. იგი მიზნად ისახავდა ევროპული ცივილიზაციისგან დაეცვა ეგვიპტელი ქალი, შეენარჩუნებინა მისთვის რელიგიური კანონებით დადგენილი და ტრადიციით განმტკიცებული პირვანდელი სახე. დასავლური ცივილიზაციის გავლენის ქვეშ მყოფ ახალგაზრდა კაცს აქვს ერთადერთი ოცნება: „...დავხუჭო თვალები, შემდეგ გავახილო და ვერ ვპოვო ქალის სახეზე ჩადრი“ [229, გვ.36]. ეს კი მწერლისთვის მიუღებელია. ის დაკანონებული შეცვლის წინააღმდეგია. აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის განვითარების დონის თვალსაზრისით დიდი სხვაობაა. ამიტომ დასავლეთისთვის მიბაძვამ მხოლოდ უარყოფითი შედეგები შეუძლია გამოიღოს. მოთხრობის ფინალი შეესატყვისება მწერლის თვალსაზრისს. ახალგაზრდა კაცი მოაშორებს ცოლს ჩადრს და საზოგადოებაში გამოიყვანს. შედეგი ტრაგიკულია. ცოლი უღალატებს ქმარს, ქმარი გააძევებს სახლიდან ცოლს და კვდება. სიკვდილის წინ ის აღიარებს თავისი შეხედულების მცდარობას. ავტორი დაასაფლავებს ახალგაზრდა კაცს და, როგორც სენტიმენტალისტს შეეფერება, ცხარე ცრემლებით დაიტირებს.

როგორც ალ-მანფალუტის სტატიების მიმოხილვისას აღვნიშნეთ, იგი დასავლეთთან ურთიერთობის წინააღმდეგი იყო, რამეთუ მის შედეგად მიიჩნევდა ისეთი სოციალური უბედურების მომძლავრებას, როგორიცაა ლოთობა და გარყვნილება. მოთხრობაში „უფსკრული“ გვიჩვენა თუ როგორ მიჰყავს ლოთობას სულიერ და ფიზიკურ განადგურებამდე ადამიანი. მწერალმა დაგვიხატა ადამიანი, რომელიც იყო „მდიდარი და გაღარიბდა, იყო ჯანმრთელი და დაავადდა, იყო პატიოსანი და ცოდვილად იქცა“. ნაწარმოების გმირი – მდიდარი, კეთილშობილი, სანიმუშო ოჯახის პატრონი და კარგი მეოჯახე ახალგაზრდა კაცი ბახუსის სიყვარულის შედეგად კარგავს თანამდებობას დივანში*, შემდეგ საყვარელ მეუღლეს და ოჯახს, სახლ-კარს, რომელიც იყო „პატარა სამოთხის ბაღი...“, სუსტი ნებისყოფის შედეგად ვერ ახერხებს თავი დააღწიოს ცუდ საზოგადოებას და ნელ-ნელა ეშვება

* დივანი – კანცელარია, სახელმწიფო დაწესებულება, უწყება.

უფსკრულში, ხვდება, რომ არაფერი შეუძლია შეცვალოს და მორჩილად მინებდება ბედს.

ალ-მანფალუტი პირველი მსოფლიო ომის წლებში წერს სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის მოთხრობას „დასჯა“. გამოყენებულია კარგად ცნობილი ფორმა – მოთხრობა-სიზმარი, ანუ „სიმბოლური სიზმარი“. მწერალი სიზმარში მოხვდება უცნობ ქალაქში. აქ ქვეყნის მმართველის სასახლეში ესწრება სასამართლო პროცესს. მმართველი, როგორც სახელმწიფო ძალაუფლების განსახიერება, მოსამართლესთან და მღვდელმსახურთან ერთად სიკვდილს მიუსჯის სამ „დამნაშავეს“. მოხუცს სიკვდილი მიესაჯა მონასტერში ქურდობისთვის, ჭაბუკს – მკვლელობისთვის საკუთარი ღირსების დაცვისას, გოგონას – ქმრის ღალატისთვის. სასჯელის აღსრულების შემდეგ ავტორი ხვდება დასჯის ადგილზე, ესაუბრება მოხუცის მეუღლეს, ჭაბუკის დას და გოგონას შეყვარებულს. მოხუცი სილატაკემ აიძულა დახმარებისთვის მონასტრისთვის მიემართა, მაგრამ გამოაძევეს. ამიტომ იძულებული შეიქმნა მონასტრიდან მოეპარა ფქვილი. ჭაბუკს დის პატიოსნების დაცვისას შემოაკვდა გადასახადის ამკრეფთა უფროსი. გოგონა ძალად გაათხოვეს მდიდარ მამაკაცზე, მაგრამ ქორწინების დღეს გაიქცა და სატრფოს სახლს შეაფარა თავი, რაც საქმროს ღალატად ჩაეთვალა. შემდეგ დასჯის ადგილზე გამოჩნდება სიკვდილის ანგელოზი, რომელიც ბრალდებას უყენებს ადამიანთა მოდგმას, რასაც მოსდევს წარღვნა. საშინელი სიზმრისგან გამოღვიძებული მწერალი იგებს, რომ პირველი მსოფლიო ომი დაიწყო. ამ მოთხრობაში ალ-მანფალუტი გვამცნობს თავის დამოკიდებულებას სახელმწიფოსადმი, მართლმსაჯულები-სადმი, სამღვდელოებისადმი. გვიჩვენებს გაბატონებული ფენების შეუზღუდავ უფლებებს და მასების სრულ უუფლებობას, აგრეთვე, კლასობრივ საზოგადოებაში მდიდრების სამსახურში ჩამდგარი კანონების პიროვნებასთან დაპირისპირებას და მის დასათრგუნავად გამოყენებას. . მწერალი აცხადებს, რომ გაბატონებულ ფენებს არ აქვთ მორალური უფლება განსაჯონ სხვისი ბედი, რადგან თვით არიან ცოდვილნი. „ვინ იყვნენ ის ადამიანები, რომლებიც ამ

ადგილებზე ისხდნენ და თავიანთი შეხედულებებისამებრ განაგებდნენ მორწმუნეთა სულებს და მათ საკუთრებას. ისინი არ არიან უცოდველი მოციქულები და არც პატიოსანი ანგელოზები. ისინი არ ასრულებენ ღმერთის მიერ მოცემულ მცნებებს... რა უფლებით სხედან ამ ადგილებზე? რის საფუძველზე ფლობენ ძალაუფლებას?“ – აღელვებით შენიშნავს მწერალი. ალ-მანფალუტი ვერ ერკვევა კლასობრივი საზოგადოების არსში, ამიტომ ის ვერ ხვდება, თუ რა შობს სოციალურ უთანასწორობას. ბოროტების ფესვებს ეძებს მხოლოდ ადამიანის თვისებებში და არა სოციალურ წყობაში. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის მოულოდნელი არ უნდა იყოს ნაწარმოების დასასრულს ადამიანის მიერ ღმერთისგან მოცემული მცნებების დარღვევისთვის სიკვდილის ანგელოზის, როგორც შედეგის, გამოჩენა, ხოლო ადამის მოდემის მიერ ჩადენილი უსამართლობისთვის – პირველი მსოფლიო ომის დაწყება.

„დასჯა“ ერთადერთი მხატვრული ნაწარმოებია მწერლის შემოქმედებაში, სადაც ასე მძაფრად არის დასმული სოციალურ-პოლიტიკური საკითხები და რომელსაც აქვს საკმაოდ ძლიერი რომანტიკული ჟღერადობა. ეს კი გამოწვევის შთაბეჭდილებას ტოვებს. იგი თითქოს არც კი ესადაგება ალ-მანფალუტის ხასიათს, შეხედულებას, იდეებს, უცხოა მისი სტილისთვის. ახსნა არც ისე რთულია. მისი გასაღები სათაურთან დაკავშირებული ავტორისეული შენიშვნაა, სადაც ის წერს: „ეს მოთხრობა დავწერე ამერიკული ნოველის მიზანძვრით, რომლის სახელწოდებაც „საფლავის ძახილი“. ალ-მანფალუტი არ ასახელებს ავტორის ვინაობას, მაგრამ მხედველობაში აქვს ჯებრანის ნოველა „საფლავის ძახილი“. აქ მხოლოდ მიზანძვასთან არ გვაქვს საქმე. ფაქტობრივად, ჯებრანის მთელი ნაწარმოებია გადმოღებული უმნიშვნელო შესწორება-დამატებებით.

რა იყო დამახასიათებელი ალ-მანფალუტის მხატვრული ნაწარმოებებისთვის კომპოზიციის თვალსაზრისით, რა გამოარჩევდა მას სხვებისგან? მისი დამსახურება ის იყო, რომ მან მოახერხა დასავლური და ეროვნული ლიტერატურული ტრადიციების შერწყმა. მისი მოთხრობების აგებულება საკმაოდ

მრავალფეროვანია. მათში თხრობა მიმდინარეობს ხან მესამე პირით, ხან პირველით. მწერალს პირველი პირით მკითხველი შეჰყავს საქმის კურსში, ხშირად ერევა მოქმედების მსვლელობაში, მოვლენებს განიხილავს მთავარ მოქმედ გმირთან ერთად, გამოთქვამს თავის მოსაზრებებს, იძლევა შეფასებებს, ნაწარმოების დასასრულს კი აკეთებს საბოლოო დასკვნას. ფაქტობრივად ავტორი ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირია. საჭიროების შემთხვევაში კი შემოჰყავს ახალი მოთხრობელი. გვხვდება მასთან მოთხრობა მოთხრობაში. ნაწარმოების ასეთი კონსტრუქცია არ იყო უცხო შუა საუკუნეების არაბული პროზისთვის. მაგრამ იქ პირველ პირს არ ჰქონდა მნიშვნელოვანი დატვირთვა, უფრო სტატიკური მოწმე იყო მოვლენისა. რაც შეეხება მოთხრობაში ჩართულ მეორე მოთხრობას, ანუ ამბავს, ორგანული კავშირი მათ შორის ნაკლებად იყო, უმეტესწილად წარმოადგენდნენ დამოუკიდებელ ერთეულებს. ალ-მანფალუტის შემთხვევაში მთავარ ამბავსა და ჩართულ ამბებს შორის გვაქვს საკმაოდ მჭიდრო, ორგანული კავშირი.

მართალია, ალ-მანფალუტის კარგად აითვისა ევროპული მოთხრობის ტექნიკური მხარეები, მაგრამ მის ნაწარმოებებს დიდი მინუსებიც აქვს. ეს განსაკუთრებით ეხება მხატვრულ მხარეს. მასთან ვერ შევხვდებით ინდივიდუალურ ხასიათებს, კონკრეტულ სახეებს, მოქმედ პირთა გარეგნობის აღწერას, ღრმა ფსიქოლოგიურ დაკვირვებებს, საყოფაცხოვრებო ჩანახატებს, არ გვაქვს მოქმედების დინამიკა, ძალზე ხელოვნურია (პირობითია) სცენები, ძალზე სუსტია ბუნების სურათები, პეიზაჟი და ა.შ. ყოველივე ეს მნიშვნელოვან დადს ასვამს მის ნაწარმოებებს. რაც შეეხება ფორმას, ენას და ა.შ., მან ამ მხრივ გაასწრო თავის უახლეს წინამორბედებს და უმრავლეს თანამედროვე პროზაიკოსს. სავსებით სწორი შეფასება მისცა ალ-მანფალუტის მოთხრობებს აკად. ე. კრაჩკოვსკიმ: „მცირე მოცულობის მოთხრობებში... სცადა თავისი ძალები ცნობილმა ლუტფი ალ-მანფალუტის. მაგრამ ისინი (მოთხრობები – მ.ქ.) საინტერესოა უფრო თავისი ლამაზი ენითა და მწყობრი (მოქნილი) სტილით, ვიდრე

შინაარსითა და უკიდურესობამდე დაყვანილი რომანტიკული სენტიმენტალიზმით“ [74, ტ.3,გვ.74].

ალ-მანფალუტიმ ნაყოფიერად იმუშავა მთარგმნელობით დარგში. თარგმნიდა ფრანგული ლიტერატურის ძეგლებს, ძირითადად სენტიმენტალისტებისა და რომანტიკოსების ნაწარმოებებს. მან თარგმნა ბერნადერ დე სენპიერის, ალფონს კარას, ედმონდ როსტანის, ფრანსუა კოპეს, შატობრიანის, ა. დიუმას (შვილი) ნაწარმოებები. რომ ვამბობთ თარგმნაო, ეს მის მიმართ პირობითი ცნებაც კი არის. მის თარგმანებს გადაძუშავება-გადაკეთება რომ ვუწოდოთ, უფრო შესაფერისი იქნებოდა.

ალ-მანფალუტიმ არ იცოდა არც ერთი უცხო ენა. იყენებდა მანამდე შესრულებულ თარგმანებს, ან კიდევ შუამავალს. შუამავალი უყვებოდა ნაწარმოების ზუსტ შინაარსს, ის კი მხატვრულად ხვეწდა, რასაც ზედმეტად მიიჩნევდა, ამოიღებდა, ან გადააკეთებდა, თუ საჭიროდ ჩათვლიდა, ჩაუმატებდა ახალს. ამ გზით ეცნობოდა იგი ევროპული ლიტერატურის მეთოდებსა და ხერხებს, რაც მოგვიანებით გამოადგა ორიგინალური მოთხრობების შექმნაში.

ალ-მანფალუტიმ ბერნადერ დე სენ-პიერის „პოლი და ვირჟინის“ თარგმნა-გადაკეთებისას გამოიყენა ფარაჰ ანტუნის მიერ 1902 წ. შესრულებული თარგმანი. ხოლო ალფონს კარას სენტიმენტალურ-იუმორისტული რომანის „ცაცხვის ქვეშ“ თარგმნისას საჭიროდ ჩათვალა ეგვიპტელთათვის ნაკლებად ცნობილი „ცაცხვი“ შეეცვალა ზეითუნის ხეთი და სათაურმა მიიღო ასეთი სახე: „ზეითუნის ხეთა ჩრდილქვეშ“ [75, გვ.660]. წინასიტყვაობაში მთარგმნელი წერს: „ჩემმა მეგობარმა ფუად ქამალმა მითარგმნა მისი ძირითადი მოტივები. მე კი შემდეგ შევუდექი იმის გადმოცემას, რაც მომეწონა. ვუმატებდი, ვაკლებდი, ქრონოლოგიურად ვაადგილებდი ამბებს“ [25, გვ.26]. მწერლის სიცოცხლეში ეს ნაწარმოები ოთხჯერ გამოიცა.

ედმონ როსტანის რომანტიკული დრამა „სირანო დე ბერჟერაკი“ ალ-მანფალუტიმ გადააკეთა რომანად და უწოდა

„პოეტი, ანუ სირანო დე ბერჟერაკი“. ასევე თარგმნა-გადააკეთა მან და 1920 წ. გამოსცა ფრანსუა კოპეს დრამა „გვირგვინისთვის“. ნათარგმნს უწოდა „გვირგვინის გზაზე“. მწერალმა იგი უძღვნა ეგვიპტელ პატრიოტ საყდ ზაღლულ-ფაშას. ალ-მანფალუტიმ არჩევანი ფ. კოპეზე იმიტომ შეაჩერა, რომ ის იყო დიდი პატრიოტი, დამაარსებელი „ფრანგული სამამულო ლიტერატურისა“. ხუთი წლის განმავლობაში თარგმანი ოთხჯერ გამოიცა. დასახელებული თარგმანები გამოვიდა ცალკე წიგნებად. მწერალმა თარგმნა აგრეთვე შატობრიანის „ატალა“⁷⁰ და ა. დიუმას (შვილი) „ქალი კამელიებით“. ორივე ნაწარმოები თარგმანში შემცირებული სახითაა წარმოდგენილი, განსაკუთრებით, „ქალი კამელიებით“. ამიტომ ისინი შეტანილია კრებულში „ცრემლები“.

ალ-მანფალუტიმ „ატალაში“ ბევრი ცვლილება შეიტანა. ის, რაც მუსლიმი არაბისთვის მიუღებელი იყო, ამოიღო. მაგალითად, ფინალი ასე გადააკეთა: ჭაბუკი (შატობრიანთან –

) ეგვიპტელი პროფესორის ატ-ტაჰირ აჰმად მაქქის ცნობით ეს პიესა ალ-მანფალუტის მეგობარს აბდ ას-სალამ ალ-ჯუნდის უთარგმნია არაბულ ენაზე, ალ-მანფალუტის კი მოთხრობად გადაუკეთებია და უწოდებია „პოეტი.“[221, გვ.565].

⁷⁰) ბაქოელი მკვლევარი ე. ალი-ზადე ამ თარგმანის მიმოხილვისას წერს: „საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მაშინ, როდესაც შატობრიანის გმირებს გაქცევის დროს უხდებათ მრავალი დღე იხეტიალონ ტყეებში, ალ-მანფალუტი აიძულებს მათ გადალახონ არაბთათვის ჩვეული უდაბნო.“[25, გვ.55]. ჩვენი აზრით, მკვლევარი შეცდომაში შეიყვანა თვით შატობრიანმა. იგი ხშირად ამბობს, მაგალითად, რომ „მათ წინაშე გადაიშალა უზარმაზარი უდაბნო უღრანი ტყეებით, მდინარეებით და მთებით.“ ალ -მანფალუტი „უდაბნოს“ თარგმნის სიტყვით „قف“ (უდაბნო, უკაცრიელი, უდაბური ადგილი). ალ-მანფალუტის ამ „قف“-ში ვხვდებით მდინარეებს, ტყეებს, მთა-გორებს და ა.შ. ე.ი. ე. ალი-ზადე სიტყვა „قف“-ის გაგებაში უშვებს შეცდომას.

შაქტასი) კვდება მკვდარი სატრფო-გოგონას (შატობრიანთან – ატალა) ფეხებთან. შატობრიანის შაქტასი კი იქვე, მეუდაბნოეს თანდასწრებით იღებს ქრისტიანობას, დაასაფლავებს ატალას და თავის გზას გაუდგება. ალ-მანფალუტი შეგნებულად არაფერს გვეუბნება ვაჟის გაქრისტიანებაზე. შატობრიანი ამით ხომ განადიდებდა ქრისტიანულ რელიგიას, რაც მუსლიმი ალ-მანფალუტისთვის არ იყო სასიამოვნო. სამაგიეროდ იგი უყურადღებოდ არ ტოვებს იმ ადგილს, სადაც მომავლად ატალას ხილვით გონდაკარგული შაქტასი თავს ესხმის ქრისტიანულ რელიგიას (ოდნავ მოგვიანებით კი მოინანიებს თავის ამ საქციელს). ალ-მანფალუტმა შეგნებულად გააძლიერა ეს ადგილი და იგი ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართა.

ალ-მანფალუტმა თავის შემოქმედებაში გააშუქა ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხები, როგორიც იყო: ქალის პრობლემა, სოციალური საკითხები, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთდამოკიდებულება. ამ საკითხებზე ზემოთ უკვე დეტალურად შევჩერდით, ამიტომ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

ალ-მანფალუტი ჭეშმარიტი ჰუმანისტი მწერალი იყო. ის ისწრაფოდა ადამიანთა შორის ურთიერთგაგებისა და ურთიერთდახმარების, თანაგრძნობისა და სიყვარულის დამყარებისკენ. იგი ადამიანებს მოუწოდებდა: „...კეთილი საქმე გაუკეთეთ ღარიბებს, ცრემლი მოსწმინდეთ უბედურებს, უწყალობეთ გაჭირვებულს, თანაუგრძნეთ ყველას, ვინც მიწაზე დაიარება და შეგიწყალებთ თქვენ ის, ვინც ზეცაშია“ [230, ტ.1, გვ. 82] (სტატია „თანაგრძნობა“).

როგორც აღვნიშნეთ, ალ-მანფალუტმა საკმაო წვლილი შეიტანა ახალი არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში. განსაკუთრებით დიდია მისი ღვაწლი მცირე ზომის ჟანრების (ნოველა, მოთხრობა) განვითარებაში. იგი პირველია, ვინც ეგვიპტის პროზაში დაამკვიდრა სენტიმენტალური ტენდენციები. მის შემოქმედებაში ასახვა ჰპოვა ეგვიპტის აქტუალურმა სოციალურმა, პოლიტიკურმა და ლიტერატურულმა საკითხებმა. ნაყოფიერად იმუშავა მთარგმნელობით დარგში. მისი სტილი იმდენად თავისებური იყო

თანამედროვეებისთვის, რომ მიიღო „ახალი სტილის“ სახელწოდება. არაბი მკვლევარი ომარ ფახური ალ-მანფალუტის სტილის თავისებურებებში განსაკუთრებით გამოყოფს ფანტაზიის სიახლოვეს რეალობასთან, სიტყვების კარგ შერჩევას და ადვილგასაგებ კონსტრუქციებს [213, გვ.67]. კლასიკურ არაბულ ენასთან შერწყმულმა მისმა „ახალმა სტილმა“ არაბ მკითხველში დიდი პოპულარობა მოუტანა მწერალს. ამან განაპირობა ის ფაქტი, რომ მას ბევრი მიმდევარი გამოუჩნდა ეგვიპტის საზღვრებს გარეთაც კი. როგორც არაბი ჯილი ას-საიდ აბდ არ-რაჰმანი წერს თავის სადისერტაციო ნაშრომში, ალ-მანფალუტის ნოველებმა დიდად შუწყო ხელი სუდანში ნოველის ჩამოყალიბება-განვითარებას. განსაკუთრებით დიდი იყო მისი გავლენა სენტიმენტალისტური განწყობილების სუდანელ პროზაიკოსებზე [180, გვ.140-141]. მის შემოქმედებას მაღალი შეფასება მისცეს ას-სეიდიმ, მ. თეიმურმა, კამპფმეიერმა, გიბმა, ა. კრიმსკიმ, ე. კრაჩკოვსკიმ, ე. ალი-ზადემ და სხვ. კამპფმეიერი წერს: „...მანფალუტის პროზა ამჟამად ითვლება აღმოსავლეთში არაბული სტილის ნიმუშად მეათე საუკუნის კლასიკური „ქითაბ ალ-ადანის“ გვერდით“ [75, გვ.658]. ა. კრიმსკი წერს: „...მანფალუტის შეხედულებები, მიუხედავად მისი სწრაფვისა დარჩეს ყურანის ერთგული, მიუხედავად მისი მიდრეკილებისა რუსოსა და ტოლსტოის გაუზრალოების თეორიებისადმი, მიუხედავად მორჩილებისა შატობრიანის ღვთისმოდში მსოფლიო სევდისადმი, მაინც წარმოადგენს მოწოდებას პროგრესისკენ და ადამიანთა ძმობისკენ. ამიტომ მანფალუტის უნარი ჰყავდეს მრავალრიცხოვანი მკითხველი, რომელიც მისი სტილის გავლენით სრული ნდობით ეკიდება მის საუკეთესო მოწინავე იდეებს, უეჭველად წარმოადგენს მის უდიდეს ლიტერატურულ დამსახურებას არაბულ საზოგადოებაში“ [75, გვ.659]. დაახლოებით ასეთი შეფასება მისცა მწერლის შემოქმედებას ნ. უსმანოვმა: „ალ-მანფალუტი ენობრივ სფეროში იყო თამამი რეფორმატორი, მაგრამ თავის საზოგადოებრივ შეხედულებებში რჩებოდა კონსერვატორი... ალ-მანფალუტის შემოქმედება იყო პრელუდია რომანტიზმის აყვავებისა. მან მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ახალ

არაბულ პროზაზე. არსებითად ეს იყო პირველი წარმატებული მცდელობა შეეგუებინა კლასიკური ტრადიციები საზოგადოების ახალ მოთხოვნებთან“ [118, გვ.62]. აკად. ე. კრაჩკოვსკიმ მას უწოდა „ეგვიპტის ჭეშმარიტი შვილი“ [74, ტ.3, გვ.57].

§3. ჯებრან ხალილ ჯებრანი (1883-1931)*

ჯებრანი დაიბადა ლიბანის სოფელ ბეშარეში. წარმოშობით ქრისტიანი იყო. სწავლობდა სოფლის სკოლაში. 1895 წ. დედა შვილებითურთ გადავიდა საცხოვრებლად ამერიკის შეერთებულ შტატებში და დასახლდა ქ. ბოსტონში. დედამ შვილი ადგილობრივ სკოლაში მიაბარა. 1897 წ. ჯებრანი დაბრუნდა ლიბანში და ოთხი წლის განმავლობაში სწავლობდა „სიბრძნის სკოლაში“. მისი ჩამოსვლის მიზანი იყო სრულყოფილად დაუფლებოდა არაბულ და ფრანგულ ენებს, ახლოს გასცნობოდა სამშობლოს. 1905 წ. საზოგადოებამ პირველად გაიცნო ჯებრანი,¹ როგორც მწერალი. ნიუ-იორკში

¹ ჯებრანის გვართან დაკავშირებით მეცნიერებში აზრთა სხვადასხვაობაა. ევროპელი და რუსი მეცნიერები უპირატესად ამბობენ და წერენ ჯებრანს. მაგალითად, აკად. ე. კრაჩკოვსკი ლიბანელი მ. ნუაიმეს ჯებრანის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე მიძღვნილ მონოგრაფიაზე დაწერილ რეცენზიაში წერს ჯებრანს [70]. ბევრი არაბი და მუსლიმი ამბობს ჯუბრანს, გამომდინარე საკუთარი სახელიდან – გაბრიელი, რომელიც არაბულად გამოითქმის და იწერება – ჯუბრანი. ისლამის ენციკლოპედიის მეორე ტომში (ინგლისურ ენაზე) ჯებრანისადმი მიძღვნილ სტატიაში [142] ტრანსკრიფციით წერია ჯაბრანი (Djabran), ფრანგულენოვანი მკვლევარი ლესერფი ასევე წერს ჯაბრანს (Gabran) [144]. ლიბანელი მკვლევარები შეჰადი [149], ხალილ ჰავი [143] და, რაც მთავარია, ჯებრანის უახლოესი მეგობარი, ასევე ლიბანელი ქრისტიანი, მ. ნუაიმე [138; 139] ჯებრანისადმი

მან გამოსცა ლექსი პროზად „მუსიკა“. 1906 წ. გაზეთმა „მუჰაჯირმა“ ცალკე წიგნად დასტამბა მოთხოვნების კრებული „ველთა საპატარძლოები“, რომელშიც შევიდა სამი მოთხოვნა: „შთამომავლობის ფერფლი და მარადიული ცეცხლი“, „მართა ალ-ბანია“ და „გიჟი იუჰანა“, ხოლო 1908 წ. ნიუ-იორკში გამოვიდა მისი მეორე კრებული „ამბოხებული სულები“. მასში შევიდა „ვარდა ალ-ჰანი“, „საფლავთა ძახილი“, „საპატარძლო სარეცელი“, „ურწმუნო ხალილი“. ამ ნაწარმოებებში გამოჩნდა მწერლის მემბოხე სული. მათში მოცემულია მოძველებული ტრადიციებისა და კანონების კრიტიკა, ნათელი მომავლისაკენ

მიძღვნილ ფრანგულად და ინგლისურად გამოქვეყნებულ შრომებში წერენ ჯიბრანს (Gibran). ჩვენ ხელთ არსებულ ერთ ფაქსიმილეში ვკითხულობთ – ჯიბრანი (ხელმოწერა ფრანგულად). ბეირუთში გამოცემულ ერთ-ერთ ტურისტულ ცნობარში, რომელიც მიძღვნილია ჯეზრანის მშობლიურ ქალაქ ბეშარესადმი, ჩვენი პოეტი მოხსენიებულია ჯიბრანად (Gibran). ასევე მითითებულია “ჯიბრანის ნაციონალური კომიტეტი”[იხილეთ ცნობარი: Becharre ville de Khalil Gibran, auteur du ‘Prophete’]. არაბული ლიტერატურის ენციკლოპედიაში ვკითხულობთ: Gibran, Gibran Kahlil see Jubran, Jubran Khalil [141ა, ტ.1, გვ. 154, 415-416].

**) ზოგიერთი არაბი მკვლევარი, მათ შორის იამნი ალ-იდი ჯეზრანის შემოქმედებაში გამოყოფს სამ პერიოდს: 1. – სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლიდან 1914 წლამდე, როდესაც გამოქვეყნდა კრებული “ცრემლი და ღიმილი”; 2. – 1920 წლამდე, ემიგრანტი მწერლების საზოგადოების “არ-რაბიტა ალ-კალამიას” შექმნამდე; 3 – 1920 წლიდან გარდაცვალებამდე (1931 წ.). ჩვენი მხრივ შევნიშნავდით, რომ პირველი პერიოდის დასასრულად 1914 წელი, პირობითად უნდა ჩაითვალოს. მართალია, ამ წელს გამოვიდა ცალკე წიგნად “ცრემლი და ღიმილი”, მაგრამ მასში შესული ნაწარმოებები დაწერილი და გამოქვეყნებულია სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში 1908 წლამდე. რაც შეეხება მოთხოვნა “მომტკრეულ ფრთებს,” ჯეზრანმა იგი დაამთავრა 1908 წ., გამოაქვეყნა მხოლოდ 1912 წ. პარიზიდან დაბრუნების შემდეგ [209, გვ. 107].

მიმავალი გზების ძიება. მისი მოთხოვნების გმირები ჩაგრული ადამიანები არიან.

ქალთა ემანსიპაციის პრობლემა არის მთავარი საკითხი ჯებრანის დიდი მოცულობის მოთხოვნისა „მომტვრეული ფრთები“, რომელიც გამოიცა 1912 წელს, თუმცა იგი დაწერილი ჰქონდა 1908 წლისთვის და მის გამოქვეყნებას ხელი შეუშალა მხოლოდ მისმა გამგზავრებამ საფრანგეთში. 1914 წელს მწერალ ნასიბ არიდას თხოვნით ჯებრანმა შეკრიბა 1903-1908 წ.წ. სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში დაბეჭდილი ლექსები პროზად და გამოაქვეყნა ცალკე წიგნად სათაურით „ცრემლები და ღიმილი“. ამ კრებულში ცხოვრება ჯებრანის მიერ აღიქმება, როგორც სინთეზი სიხარულისა და დარდისა, ტკბობისა და ტანჯვისა, სიმახინჯისა და მშვენიერებისა. ლექსებში პროზად „ქოხი და სასახლე“, „დამნაშავე“, „ქვრივი და მისი ბავშვები“, „ცრემლები და ღიმილი“, „ძვირფასი ღარიბი“ და სხვ. მწერალი გვიხატავს ცხოვრების მანკიერ მხარეებს, გამოდის საზოგადოებაში გაბატონებული უთანასწორობის წინააღმდეგ. ბევრ მის ლირიკულ ნაწარმოებში ჩანს ავტორის პესიმისტური განწყობილება. ზოგჯერ მისი გმირები მივიწყებულნი და მიტოვებულნი რჩებიან („პოეტის სიკვდილი – მისი სიცოცხლე“, „პოეტი“, „უტყვი ცხოველი“ და სხვ.), მაგრამ პესიმიზმს ცვლის ოპტიმიზმი. მწერალი რწმუნდება, რომ მუდამ ასე არ იქნება და გვიხატავს მომავლის ქვეყანას, სადაც გამეფებული იქნება თავისუფლება და სიყვარული, ძმობა და შრომა („მომავლის ჭკრეტა“). მის მიერ წარმოდგენილ იდეალურ სამეფოში იქნება თანასწორობა, მეგობრობა და სიხარულის მომნიჭებელი შრომა, არ იქნება არც სიღატაკე, არც დარდი, არც ბატონი და არც მღვდელი. ეს იქნება სამეფო, სადაც ახალგაზრდები იმუშავენ სიმღერით და დატკბებიან თავიანთი შრომის ნაყოფით, მოხუცები მიიღებენ დამსახურებულ დასვენებას. ადამიანი შეიგნებს, რომ ის არის ქმნილებათა ქვაკუთხედი, შეიცნობს ბუნებას და შეერწყმება მას [56, გვ.8]. ჯებრანს არც სიყვარულის და მშვენიერების თემა ავიწყდება. სიყვარული მასთან მუდამ წმინდაა და მშვენიერი, მუდამ დაკავშირებულია ბუნებასთან, რომელიც, თავის მხრივ, მუდამ

სავსეა ამ გრძნობით. ბუნებაში არსებულ ჰარმონიას მწერალი უპირისპირებს საზოგადოებაში ადამიანის უსიხარულო ცხოვრებას. ადამიანის გული მას აგონებს პატარა ფრინველს, რომელიც დაიღუპა წყურვილისა და შიმშილისაგან მინდრებსა და ნაკადულებს შორის („მოჩვენება“).

ჯებრანი 1908 წ. მეგობარი ქალის, მარი ჰასქელის რჩევითა და მატერიალური დახმარებით გაემგზავრა პარიზს, რათა ახლოს გასცნობოდა მსოფლიო ცივილიზაციის მიღწევებს. 1908 წ. ჯებრანმა მისწერა მეგობარ ამინ ალ-ლურა-იბს, რომ ის პარიზში – რუსოს, ლამარტინის და ჰიუგოს ქვეყანაში გაიმდიდრებს ცოდნას და შეძლებს წეროს ისეთ რამეებზე, რომელთა წარმოდგენა ამ დოლარების ქვეყანაში (აშშ) შეუძლებელია [175, გვ. 16-18].

ჯამილ ჯაბრის ცნობით (თუმცა ჯებრანის სხვა ბიოგრაფები დუმან ამის შესახებ, ისლამის ენციკლოპედიაში კი ეს კატეგორიულად უარყოფილია) ჯებრანი შესულა სამხატვრო აკადემიაში [142, გვ. 364; 167, გვ. 72]. აქ ის გაეცნო ო. როდენის შემოქმედებას, ესწრებოდა მის გაკვეთილებს. საქვეყნოდ ცნობილმა მოქანდაკემ ერთ-ერთ თავის მეგობარს ჯებრანის შესახებ მისწერა: „მსოფლიო ბევრს უნდა მოელოდეს ამ ნიჭიერი ლიბანელისგან – XX საუკუნის უილიამ ბლეიკისგან“ [38, გვ. 3].

1910 წ. ჯებრანი დაბრუნდა ბოსტონში, ხოლო 1912 წ. საცხოვრებლად გადავიდა ნიუ-იორკში.

პარიზში ყოფნისას, ან კიდევ ბოსტონში დაბრუნების შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში ნიუ-იორკში გადასვლამდე (1912 წ.), ჯებრანი გაეცნო გერმანელი ფილოსოფოსის ფრიდრიხ ნიცშეს შემოქმედებას, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა მასზე. ნიცშეს გავლენა ნათლად აისახა 1920 წ. გამოცემულ კრებულში „ქარიშხლები“, რომელშიც შესულია როგორც მოთხრობები, ისე ლექსები პროზად. მაგრამ მასში შესულ ყველა ნაწამოებზე თანაბრად არ ასახულა ნიცშეს გავლენა. იგი ყველაზე უფრო ჩანს თხზულებებში, რომლებიც დაწერილია 10-იანი წლების პირველ ნახევარში, შუა პერიოდიდან კი ეს გავლენა ნელ-ნელა კლებულობს, ხოლო კრებულის გამოქვეყნების დროისთვის კი თითქმის

გამქრალია. მწერალმა 1918, 1919 და 1920 წლებში გამოსცა წიგნები „შეშლილი“, „პროცესიები“ და „წინმავალი“, რომლებიც თავისუფალია ნიცშეს გავლენისგან.

ჯ. ჯებრანთან ნიცშეს გავლენაზე მიუთითებენ როგორც არაბი, ისე არა არაბი მკვლევარები, მათ შორის მ. ნუაიმე [237 ; 238], ჯ. ჯაბრი [167], ხალილ ჰავი [143].

ჯებრანზე ნიცშეს გავლენა ჩვენ შეძლებისდაგვარად გავაშუქეთ II თავში. ამიტომ აქ არაფერს ვიტყვით. შევნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ნიცშეს მსოფლმხედველობის შეფასების პრეტენზია ჩვენ არ გაგვაჩნია, ჩვენეული შეხედულებები მთლიანად ეფუძნება ს. ოდუევის [92;93], ტ. შვარცის [137], დ. გალესის [40], . ავკსენტიევის [23], ე. ე. ტრუბეცკოის [115], ა. რილის [102], გ. ფეიგინგერის [121], ლ. ფიშერის [126] და განსაკუთრებით თ. ბუაჩიძის გამოკვლევებს [3 ; 4].

ჯებრანი მხატვრობითაც იყო გატაცებული. 1914 და 1917 წლებში ნიუ-იორკში მოეწყო მისი სურათების გამოფენა, რომელსაც ამერიკის პრესა დადებითად გამოეხმაურა.

1919 წ. ჯებრანმა გამოაქვეყნა ლექსების ციკლი „პროცესიები“. მასში მკაფიოდ გამოჩნდა ავტორის რომანტიკული განწყობილება და დასავლეთის მწერლების, კერძოდ, ჟან-ჟაკ რუსოსა და მისი მიმდევრების, ნაწილობრივ კი უილიამ ბლეიკის გავლენა [206, გვ.44;168, გვ.95]. არაბი ადნან იუსუფ სუქიქი კი მიუთითებს ამ კრებულში ემერსონის თეორიის გავლენაზე [207, გვ. 126-130].

„პროცესიები“ 14 ლექსისგან შედგება. აქ საუბარია სიკეთისა და ბოროტების, რელიგიის, ცხოვრების, სიყვარულის, თავისუფლების, სულისა და სხეულის და სხვათა შესახებ. „პროცესიების“ ყოველი ლექსი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველში ავტორი გვაცნობს თავის შეხედულებებს ამქვეყნიური ცხოვრების ამა თუ იმ სფეროზე (მოვლენაზე), მოცემულია კრიტიკა მისი ნაკლოვანი მხარეებისა. მეორე ნაწილში დახატულია ბუნება, რომლის განსახიერებას აქ „ტყე“ და „სალამური“ წარმოადგენს. პოეტი ცდილობს სძლიოს იმ გაორებას, რომელმაც ორ ნაწილად გაყო მთელი ამქვეყნიური ცხოვრება: სიკეთედ და ბოროტებად, სინათლედ და სიბნელედ, რწმენად და ურწმუნოებად, სიხარულად და

მწუხარებად, ბატონობად და მონობად, სამართლიანობად და უსამართლობად და ა.შ. ჯებრანი ტყის (ბუნების) დახატვით გვეუბნება, რომ იქ არ არსებობს ასეთი გაორება, პირიქით, იქ სრული ჰარმონია სუფევს. გაორება კი მოგვიანებით მოხდა. როგორც ჟ.-ჟ. რუსო ამბობს, „ბუნებასა და ადამიანს შორის სინამდვილეში არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმე წინააღმდეგობა. მათ შორის საწყისი ჰარმონია, რომელიც ადამიანის მიზეზით გარდაიქმნა დისჰარმონიად, უნდა აღდგეს“ [103, ტ1, გვ. 61]. ამიტომ არის აუცილებელი ადამიანი დაუბრუნდეს ბუნებას, თავის ადრინდელ ცხოვრებას.

„პროცესიებში“ შემავალ ერთ-ერთ ლექსში ჯებრანს სააშკარაოზე გამოაქვს რელიგიური მოძღვრებების დამახინჯება ადამიანთა მიერ და რელიგიის ანგარებით გამოყენება: რელიგია ხალხის გარკვეული ნაწილის მიზნებს ემსახურება. იგი თითქოსდა ქცეულა სავაჭრო ნივთად. ხალხი ღმერთზე იმიტომ კი არ ლოცულობს, რომ სწამს მისი, არამედ ემინია მოსალოდნელი სასჯელისა. ლოცვის მიზანს მხოლოდ სამოთხეში ადგილის დამკვიდრება წარმოადგენს:

„ხალხი, განკითხვის დღის სასჯელის რომ არ ემინოდეს, არ

ემონებოდა

მეუფეს და ჯილდოს [საიქიოსი] იმედი რომ არ ჰქონდეს,

ურწმუნო გახდებოდა.

თითქოსდა რელიგია ერთ-ერთი სახე იყოს მისი საქონლისა,

თუ შეუპოვარი იქნება მოიგებს, თუ უყურადღებო –

იზარალებს.” [169, გვ. 335]

فالقوم لو لا عقاب البعث ما عبدوا ربا و لو لا الثواب المرتجى كفروا
كأنما الدين ضرب من متاجرهم ان واضبطوا ربحوا او أهملوا خسروا

ამ ლექსის განხილვისას არაბი მკვლევარი ალფრედ ხური წიგნში „არაბული სიტყვა ემიგრაციაში“ საინტერესო პარალელს ავლებს ჯებრანსა და X-XI ს-ის დიდ არაბ პოეტსა და მოაზროვნეს აბუ ლ-ალას შორის, თუმცა ამით ის სრულებითაც არ ამბობს, რომ ჯებრანს აბუ ლ-ალას

გავლენით დაეწეროს ეს სტრიქონები: „აქ ჯებრანი საკმაოდ უახლოვდება აბუ ლ-ალას, როცა ის (აბუ ლ-ალა – მ.ქ.) ამბობს: თუ ხალხი ღმერთს ძალდატანებით ემონა, მაშინ ეს მონობაა ვაჭრისა და თუ ხალხი ემონა ღმერთს შიშით, ეს მონობაა მონისა, ხოლო თუ ემონა მადლიერებით, მაშინ ეს მონობაა თავისუფალთა (კეთილშობილთა)“ [183, გვ. 311].

ამქვეყნად ცხოვრება არ არის ბედნიერების მომტანი. მასში სევდა-მწუხარება უფრო ჭარბობს, ვიდრე სიხარული. მიწაზე მცირდება ცხოვრებით კმაყოფილი. არც სამართლიანობა სუფევს აქ. ამქვეყნიური ცხოვრება ძლიერისა და სუსტის ბრძოლაა. ძლიერი მუდამ იმარჯვებს, თავისუფლება დამახინჯებულია. არც ცოდნა ფასობს აქ. ნამდვილი მცოდნე უარყოფილია, უცხოა და გარიყულ საზოგადოებისგან. ამიტომ „ამბოხი ხელოვნურად შექმნილი გაო რების წინააღმდეგ – ერთადერთი ალტერნატივაა, რომელიც იხსნის ადამიანს ცრუ რელიგიისაგან, ცრუ კანონებისაგან, ცხოვრების ყალბი გაგებისაგან“ [133, გვ.36]. პოეტის რწმენით, ადამიანმა უნდა აღიდგინოს დაკარგული ერთიანი, მთლიანი ნატურა. ამის მიღწევა კი ტყეში (ბუნებაში) წასვლით შეიძლება.

ჯებრანი აიდეალებს ბუნების (ტყის) უბრალო, მარტივ ცხოვრებას, მოუწოდებს ხალხს მისკენ, მაგრამ „პროცესების“ დასასრულს ეჭვს გამოთქვამს ამის აღსრულების შესაძლებლობაზე.

ჯებრანის პოეზიასთან დაკავშირებით გვინდა შევნიშნოთ, რომ მის შემოქმედებას თავყანისმცემლების გარდა კრიტიკოსებიც, უსამართლო კრიტიკოსებიც, ჰყავდა. მას ეკუთვნის ლექსი „ვინც ჩვენ გვმტრობს“ (შესულია ნაწარმოებთა სრულ კრებულში), რომელიც პასუხია სამხრეთ ამერიკაში მცხოვრები არაბი პოეტი-ემიგრანტის ილიას ფარაჰათის ლექსზე [190, გვ.98-99]. ი. ფარაჰათის ლექსში ჩანს ავტორის მტრული დამოკიდებულება როგორც ჯებრანის შემოქმედებისადმი, ისე სხვა ჩრდილო ამერიკაში მცხოვრები არაბი მწერლებისადმი. აქ მოცემულია მათი იდეალების არასწორ გაგებაზე დაყრდნობილი კრიტიკა. საპასუხო ლექსში ჯებრანი განმარტავს თავისი და თავისი მეგობრების მიზნებსა

და მისწრაფებებს. პოეტის სიტყვებით, მათი ზრუნვის საგანია არა გუშინდელი დღე, არამედ დღევანდელი და ხვალისდელი, პროგრესი და უკეთესის ძიება.

1920 წ. ჯებრანმა გამოაქვეყნა კრებული „ქარიშხლები“ სადაც, როგორც აღვნიშნეთ, აისახა ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენა. მაგრამ მასში არის ნაწარმოებებიც, რომლებიც თავისუფალია ამ გავლენისაგან. აქ ჩანს ჯებრანის, როგორც მწერლისა და მოაზროვნის, ზრდა და ფორმირება. ევროპული და ამერიკული მწერლობის უფრო ღრმად გაცნობის შედეგად მისი შეხედულებები საზოგადოებასა და ცხოვრებაზე გახდა უფრო მოფიქრებული და ღრმა. მისი მეამბოხე სული კვლავ ძლიერია. მისი გმირები უარს ამბობენ შეურიგდნენ საუკუნეებით დადგენილ თავიანთ მდგომარეობას საზოგადოებაში და ისწრაფვიან უკეთესი მომავლისკენ, თუნდაც მისი მიღწევა სიკვდილს მოითხოვდეს (იხ. „ამაყი ია“). „ნარკოზსა და სკალპელში“ მწერალი ილაშქრებს იმ თანამემამულეთა თვითკმაყოფილებისა და პირფერობის წინააღმდეგ, რომლებიც უარყოფენ ყოველივე ახალს, რაც აიძულებს მათ გამოფხიზლდნენ ძილისგან. სამშობლოს და თანამემამულეთა მდგომარეობა მას აგონებს ავადმყოფს, რომლის განკურნვა შეუძლებელია მხოლოდ ნარკოზითა და წამლებით. აუცილებელია ქირურგის დანა (იხ. „გაფუჭებული კბილები“). უსაზღვრო დარდია გამოხატული ლექსში პროზად „ჩემი ახლობლების სიკვდილი“, სადაც აღწერილია შიმშილისგან ბევრი მისი თანამემამულის დაღუპვა. მის დარდს აძლიერებს ისიც, რომ ის სამშობლოსგან შორს იმყოფება და არაფრით არ შეუძლია დაეხმაროს მათ.

„ქარიშხლები“ ჯებრანის უკანასკნელი არაბულენოვანი წიგნია, თუმცა 1923 წ. ეგვიპტეში არაბულ ენაზე გამოიცა წიგნი „გასაოცარი და შესანიშნავი“, რომელშიც გაერთიანდა სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში გამოქვეყნებული ნაწარმოებები, რომლებიც არ შესულან არც „ქარიშხლებში“ და არც „ცრემლსა და ღიმილში.“ დანარჩენი ნაწარმოებები დაწერილია ინგლისურ ენაზე.

ჯერ კიდევ პარიზში გამგზავრებამდე მეგობარი და მეცენატი ქალი მარი ჰასქელი ურჩევდა ჯებრანს, ეწერა ინგლისურად. მატერიალურ უზრუნველყოფასთან ერთად ჯებრანს დიდება და სახელიც უნდოდა. საბოლოოდ მან შესაბამისი გადაწყვეტილება მიიღო. 1918 და 1920 წლებში ინგლისურ ენაზე გამოდის წიგნები „შეშლილი“ და „წინმავალი“. ორივეში შესულია ლექსები პროზად და ძალიან მცირე მოცულობის მოთხრობები, ანდაზები და არაკები. თემა ამ ნაწარმოებებისა არის პიროვნების მარტოობა საზოგადოებაში. აგრეთვე საზოგადოების მახინჯი მხარეების კრიტიკა.

1920 წ. ჯებრანის უშუალო ხელმძღვანელობით შეიქმნა ლიტერატურული საზოგადოება „არ-რაბიტა ალ-კალამია“ (კალმის (ანუ კალმოსანთა) კავშირი (ასოციაცია)). ჯებრანი მის თავმჯდომარედ აირჩიეს. იგი სიკვდილამდე ხელმძღვანელობდა ამ საზოგადოებას.

1923 წ. გამოდის „მოციქული“. ჟ. ლესერფი საინტერესო ისტორიას გვიყვება ამ ნაწარმოების შექმნის შესახებ. ჯებრანს სხვადასხვა წლებში „მოციქულის“ რამდენიმე ვარიანტი დაუწერია, პირველი სამი ვარიანტი არაბულ ენაზე. როცა მისი მსოფლმხედველობა საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, დაწერა მეოთხე ვარიანტი, ოღონდ ინგლისურად [144, გვ.133-134]. ნაწარმოებმა დიდი გამოხმაურება პოვა, მოკლე დროში ითარგმნა ევროპისა და აღმოსავლეთის 14 ენაზე. რუსი მკვლევარი ვ. მარკოვი წერს: „მოციქულში“ ყველაზე უფრო ღრმად გამოჩნდა მწერლის ზნეობრივ-ესთეტიკური შეხედულებები, მისი პრინციპული და ჰუმანური პოზიცია ადამიანური ყოფის, ნორმების და ღირებულებების უმნიშვნელოვანესი საკითხების მიმართ, ...რწმენა ადამიანის დიდ შემოქმედებით მისიაზე, მის უნარზე მოიპოვოს საზოგადოებრივი ჰარმონია და თავიდან აიცილოს სულიერი გადაგვარება“ [87, გვ.18].

ნაწარმოების ძირითადი თემაა ადამიანთა ურთიერთ-დამოკიდებულება. განხილულია აგრეთვე ზოგადი პრობლემები, როგორებიცაა სიკეთე და ბოროტება, სიყვარული და სილამაზე, შრომა, მშვენიერება, რელიგია და ა.შ.

ჯებრანის აზრით, **სიკეთე და ბოტორება** არ წარმოადგენს ადამიანის თანდაყოლილ თვისებას. ისინი ცალ-ცალკე არ არსებობენ, არამედ მუდამ გვერდიგვერდ არიან და გამოვლინდებიან სხვადასხვა გარეგანი ფაქტორების ზემოქმედებით, ძირითადად საზოგადოებრივი ურთიერთობის შედეგად. ჯებრანმა მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება გამოავლინა **კანონების (შარიათის)** მიმართ. მისი აზრით, ისინი მხოლოდ საზოგადოების გაბატონებული ნაწილის სამსახურში დგას, რადგან ამ ნაწილის მიერ არის დადგენილი. მწერალი დარწმუნებულია, რომ ეს კანონები ამუხრუჭებს საზოგადოების ჰარმონიულ განვითარებას, აფერხებს პროგრესს. მიუხედავად ამისა მისი დამლევს ადამიანს შეუძლია. ამ ქვეყნად საყოველთაო ბედნიერება მიიღწევა მხოლოდ **თავისუფლების** დამყარებით. ადრეული პერიოდის ნაწარმოებებში ჯებრანი ჩაგრულებს მოუწოდებდა იარაღით და ძალის გამოყენებით მოეპოვებინათ თავისუფლება, „მოციქულში“ კი ეს აზრი ასე მკაფიოდ არ არის გამოთქმული, მაგრამ ნათელია, რომ თავისუფლება თავისთავად არ მოვა, მისთვის ბრძოლაა საჭირო. ადამიანის განვითარებაში ჯებრანმა უდიდესი როლი დააკისრა **შრომას**. შრომას თვლის იგი კეთილშობილურ საქმედ, ადამიანის აუცილებელ მოთხოვნილებად. შეეხო რა ჯებრანი **მშვენიერების** პრობლემას, მიიჩნია, რომ ის არის ურთიერთკავშირი სუბიექტსა და ობიექტს შორის, განსაზღვრული ფორმა სუბიექტის დამოკიდებულებისა ობიექტთან. იგი ამით არ იფარგლება და უმატებს, რომ მშვენიერება თვით ცხოვრებაა (სიცოცხლე) და რადგანაც ცხოვრებას ადამიანები ქმნიან, ამიტომ იგი თავის გამოხატულებას პოულობს ადამიანებში. შეეხო რა **რელიგიის** რაობის გარკვევას, ჯებრანმა ადამიანის პრაქტიკული და გონებრივი მოღვაწეობა, ადამიანის მთელი ცხოვრება და არა რომელიმე მისი ნაწილი, ჩათვალა რელიგიად. მისთვის ადამიანის რწმენა რელიგიისადმი არის რწმენა ცხოვრებისა. ადამიანის ზრუნვის საგანს შეადგენს ცხოვრების გაგება, ყოფიერების აზრში შეღწევა, ბრძოლა მის გასაუმჯობესებლად საკუთარი თავისა და სხვებთან ურთიერთობის სრულყოფით. ამით არის

განპირობებული ის, რომ მწერალი „მოციქულში“ გვაძლევს რჩევა-დარიგებებს, გვასწავლის თუ როგორ იცხოვრონ ადამიანებმა ცალ-ცალკე და ერთად, აყალიბებს ქცევის წესებს, რომლისადმი მიყოლ ადამიანებს მიიყვანს მიწიერ ბედნიერებასთან, ადამიანის არსებობის უმაღლესი იდეალის – ღმერთის შეცნობასთან. გარდა ამისა, ჯებრანის რწმენით, დაუშვებელია რელიგიის ლოკალიზაცია დროსა და სივრცეში, რადგანაც „ყოველივე არსებული წმიდათაწმიდაა“ [163, გვ.29].

როგორც აღვნიშნეთ, „მოციქულის“ პერიოდისთვის ჯებრანის შეხედულებები უკვე სრულიად გარკვეული და ჩამოყალიბებულია. ეს კარგად ვლინდება მისი დამოკიდებულებით განმანათლებლების მიერ დაყენებული რიგი იდეების მიმართაც. მაგალითად განათლების, ცოდნის შესახებ. ჯებრანი ამტკიცებს, რომ **ცოდნა** ადამიანის თანდაყოლილი თვისებაა, თავიდან არ ჩანს, შემდეგ ხდება მისი გამოვლენა და განვითარება. ამ თვალთახედვით უდგება მწერალი მასწავლებლისა და მოსწავლის ურთიერთობას. ჯებრანის მიხედვით, მასწავლებელი ის იარაღია, რომლის მეშვეობით ხდება მოსწავლეში ცოდნის განვითარება. მასწავლებელს შეუძლია გადასცეს მოსწავლეს მხოლოდ ნაწილი თავისი ცოდნისა. ეს შესაძლებელი და შედეგიანი აღმოჩნდება მაშინ, თუ იგი მასში ჰპოვებს ნაყოფიერ ნიადაგს, თუ ცოდნის თესლი შეერწყმის მას და აღმოცენდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში მასწავლებლის შრომა იქნება ფუჭი, რადგან „მუსიკოსს შეუძლია იმღეროს ამქვეყნად არსებული ყველა სიმღერა და მელოდია, მაგრამ მას არ ძალუძს მოგცეთ თქვენ სმენა და ხმა... მათემატიკოსს კვლევის პროცესში შეუძლია ახსნას რიცხვითი მაჩვენებლების არსი ზომის, წონის მიხედვით, აგრეთვე რაც არის მისთვის მახასიათებელი, მაგრამ ის უძლურია გადმოგცეთ თავისი ცოდნა“ [172, გვ.70-71]. აქედან გამომდინარე, ჯებრანი გონებრივ განვითარებაში მასწავლებელს არ აკისრებს გადამწყვეტ როლს. მოსწავლის სუბიექტური მონაცემების გაუთვალისწინებლად მასწავლებლის ყოველგვარი მცდელობა ამაოდ მთავრდება.

ჯებრანის I პერიოდის ნაწარმოებებში წინა პლანზეა წამოწეული ადამიანის **გრძნობა**. ამ პერიოდში მასთან გრძნობა ბატონობს გონებაზე, რაც მისი სენტიმენტალურ-რომანტიკული განწყობით შეიძლება აიხსნას. „მოციქულის“ შექმნის დროისთვის ჯებრანთან გრძნობისა და გონების როლი გათანაბრებულია. იგი გრძნობასა და გონებას გემის საჭეს და იალქანს ადარებს. ერთ-ერთი მათგანის დაზიანება გემს გახდის ტალღების სათამაშოდ და შეიძლება გამოიწვიოს კატასტროფა. არ შეიძლება რომელიმე მათგანს მიეცეს უპირატესობა, ერთი არ უნდა ბატონობდეს მეორეზე, რადგან „თუ გონება განუსაზღვრელად იბატონებს სხეულზე, მაშინ ის შეშოკავს გრძნობას. თუ გრძნობას არ ემეგობრა გონება, მაშინ ის დაღუპავს სხეულს“ [172, გვ.64]. ამიტომ გრძნობა და გონება ერთ დონეზე უნდა იყოს ამაღლებული, ადამიანმა თანაბრად უნდა იზრუნოს მათზე. ზრუნვა ერთზე მეორის ხარჯზე ზიანს მოუტანს ორივეს. გრძნობისა და გონების ერთიანობა, მწერლის აზრით, ხელს შეუწყობს ადამიანის სულის ჰარმონიულ განვითარებას.

როგორც ვხედავთ, „მოციქულში“ არ არის დასმული ისეთი პრობლემები, რომელთაც ჯებრანი ადრე არ შეხებოდა. მაგრამ მწერალი უფრო სერიოზულად სვამს ძველ საკითხებს, უფრო მოფიქრებულად და ახლებურად წყვეტს მათ, რაც მის შემოქმედებით ზრდაზე მიუთითებს და მისი მსოფლმხედველობის საბოლოო სახით ჩამოყალიბებაზე მეტყველებს.

1926 წ. გამოდის ჯებრანის წიგნი „ქვიშა და ქაფი“, რომელიც გვაგონებს აფორიზმებისა და გამოთქმების კრებულს. წარმოჩენილია შეხედულებები ხელოვნების, პოეტის, პოეზიის დანიშნულების შესახებ, სიყვარულსა და მშვენიერებაზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე.

1928 და 1931 წლებში გამოდის მწერლის კიდევ ორი წიგნი: „იესო – ძე კაცისა“ და „მიწის ღმერთები“. „იესო – ძე კაცისაში“ ჯებრანი შეეცადა მოეცა იესო ქრისტეს სახე, რომელიც, ჯამილ ჯაბრის თქმით, საკმაოდ განსხვავებულია სახარებისეული იესოსგან და უფრო „ზეკაცისკენ“ იხრება [168, გვ.112]. ავტორი აქ თავისებურ კომპოზიციურ ხერხს

მიმართავს, ქმნის იესოს მოზაიკურ პორტრეტს. ამას იგი აღწევს თითქოსდა იესოს 77 თანამედროვე და მისი მნახველი პირების ნაამბობით. მათგან უმეტესობა ისტორიული პირია, ზოგი კი მწერლის მიერ მოგონილი. „მიწის ღმერთებში“ გადმოცემულია მწერლის შეხედულებები საზოგადოებასა და ცხოვრებაზე. „მიწის ღმერთების“ შესახებ ვ. მარკოვი წერს: „...სამივე ღმერთის სახე მოკლებულია ყოველგვარ კონფესიალურ აზრსა და პირდაპირ რელიგიურ სიმბოლიკას. ეს უფრო მეტაფორაა კეთილი და ბოროტი საწყისისა. პირველი ღმერთი გულქვაა, უგრძნობია ადამიანის მიმართ, სამყაროსგან მოწყვეტილია. იგი ღმერთია, რომელიც იტანჯება თავისი უკვდავებით და თავისი მარტოსულობით... მეორე ღმერთი ადამიანის მოძულეა, მაგრამ მაინც დარდობს მასზე, რადგან იგი სჭირდება, რათა მისი მეშვეობით შეიგრძნოს საკუთარი თავის არსებობა, რადგან ადამიანის გარეშე ღმერთები კარგავენ ყოველგვარ აზრს. და ბოლოს – მესამე ღმერთი, ჭაბუკი ღმერთი, რომელიც ემუდარება თავის უძველეს ღმერთებს ყური უგდონ ადამიანის ძახილს, რომელიც თავისი სიხარულითა და ტკივილით, თავისი სიყვარულის მეშვეობით ეძიებს „სიცოცხლის სულს“, მოუწოდებს მათ ზემოდან გადახედონ სამყაროს, ყური უგდონ ჭაბუკი მომღერლის სიმღერებს, დაინახონ ბედნიერი ქალწული მომღერლის ცეკვა, იგრძნონ სიყვარულით აღმავრენა...“ [87, გვ.183]. ნათქვამს დავუმატებდით, რომ ნიცმეს გავლენის რაღაც კვალი აქაც ჩანს, ჩანს პირველი ღმერთის სახეში, მის ძალასა და ზიზღში, სწრაფვაში იბატონოს არა მარტო ადამიანებზე, არამედ ყოველივე ცოცხალზე. მაგრამ მწერალი მესამე ღმერთის დახატვით, რომელიც განადიდებს სიყვარულს, როგორც სიცოცხლის ერთადერთ ჭეშმარიტ კანონს, სიმბოლურად მიგვანიშნებს თავის განდგომაზე ნიცმესეული მსოფლმხედველობიდან.

სიცოცხლის ბოლო წლებში ჯებრანი წერს წიგნს, რომელიც შეიძლება ჩაითვალოს „მოციქულის“ გაგრძელებად. მწერალმა მას უწოდა „მოციქულის ბაღი“. ნაწარმოები მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა. 1933 წ. იგი გამოსცა ამერიკელმა ბარბარა იუნგმა.

აღსანიშნავია, რომ ჯებრანს განზრახული ჰქონდა დაეწერა „მოციქულის გარდაცვალება“, სადაც უნდა მოეთხრო ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულებაზე.

როგორც წესი, ჯებრანის ყველა წიგნს ახლდა მის მიერ შესრულებული ნახატები.

1931 წლის აპრილში ჯებრანი გარდაიცვალა. იგი დაასაფლავეს ბოსტონში. იმავე წლის აგვისტოში მისმა დამძმის ცხედარი სამშობლოში გადაასვენა. იგი დაასაფლავეს მშობლიური სოფლის ბეშარეს მარი სარქისის მონასტერში და საფლავის ქვაზე გაუკეთეს წარწერა: „აქ განისვენებს ჩვენი მოციქული ჯებრანი“.

ჯებრანის გარდაცვალებისა და მ. ნუაიმეს ლიბანში დაბრუნების (1932 წ.) შემდეგ „არ-რაბიტა ალ-კალამიამ“ მალე შეწყვიტა არსებობა, ხოლო სირიულ-ამერიკულმა სკოლამ თანდათან დაკარგა თავისი ძალა და გავლენა. ამის შესახებ აკად. ე. კრაჩკოვსკი წერს: „ჯებრან ხალილ ჯებრანი (1883-1931), როგორც ცნობილია, იყო ამერიკაში არაბი მწერლების ჯგუფის მეთაური. იყო ნიჭიერი მხატვარი. ამერიკაში ის იყო პოპულარული როგორც თავისი ინგლისურენოვანი ნაწარმოებებით, ისე ნახატებით. არაბულ ქვეყნებში მისი სახელი სწრაფად იწყებს ზრდას პირველი მსოფლიო ომის დროიდან და თანდათან იპყრობს ისეთ ქვეყნებს, როგორებიცაა ჰიჯაზი და თუნისი, სადაც გაჩნდნენ მისი პატივისმცემლები და მიმბაძველები. მისი გარდაცვალებით არაბი მწერლების ამ ჯგუფის როლი შეიძლება ჩაითვალოს შესრულებულად. მან (ჯგუფმა – მ.ქ.) დაკარგა თავისი ძირითადი მაკავშირებელი ცენტრი...“ [70, ტ.3, გვ.348].

ჯებრანის შემოქმედებას მაღალ შეფასებებს აძლევდნენ არა მარტო არაბულ სამყაროში. მას დიდ პატივს სცემდნენ ამერიკის განათლებულ წრეებშიც. მისი სახელი მოხსენიებულია რიგ ამერიკულ ენციკლოპედიურ ლექსიკონებში ცნობილი ამერიკელ მწერლებთან ერთად [138, გვ.108].

ამერიკის ყოფილმა პრეზიდენტმა თეოდორ რუზველტმა შემდეგი სიტყვებით მიმართა ჯებრანს: „შენ პირველი ქარიშხალი ხარ, რომელიც აღმოსავლეთიდან

მოვიდა დასავლეთში და ჩვენს სანაპიროებზე მხოლოდ ყვავილები მოიტანა“ [199, გვ.59]. ასევე მაღალი შეფასება მისცა ჯებრანს რუზველტის დამ დუგლას რობინსონმა „მოციქულის“ გამოცემასთან დაკავშირებით გამართულ სადამოუზო. მწერალ ა. ბარზბაინის აზრი ჯებრანზე ასეთია: „მე რომ დარწმუნებული ვიყო მესიის დაბრუნებაში დედამიწაზე, დარწმუნებული ვარ, რომ ის დაბრუნდება ჯებრანის სახით“ [221, გვ.21]. „გადმოცემით შორეულ ტიბეტში მაცხოვრებლები კითხულობენ მხოლოდ რელიგიურ წიგნებს და ჯებრანის ლექსებსა და მოთხრობებს“ – წერს ჰაბიბ მასუდი [[221, გვ.177]. ასევე შეაფასეს ჯებრანის შემოქმედება ჩარლზ ფლეიშერმა [221, გვ. 21], კლოდ ბარგუნმა [221, გვ.21], ინგლისელმა არნოლდ ბენეტმა [167, გვ.183] და სხვებმაც.

ქ. ბოსტონის მესვეურებს 1977 წელს 18-25 სექტემბერი გამოუცხადებიათ ჯებრანის კვირეულად, რომლის დროსაც გამართულა სხვადასხვა საფესტივალო და კულტურული ღონისძიებები. ქალაქის ერთ-ერთი პარკისთვის მიუნიციპალიტეტმა ჯებრანის სახელი და გაუხსნიათ ბრინჯაოს მემორიალური დაფა [149, გვ. 27-28].

§4. ილია აბუ მადი (1889-1957)

არაბული რომანტიზმის ერთ-ერთი წარმომადგენელი ლიბანელი ქრისტიანი ილია აბუ მადი დაიბადა 1889 წელს. სწავლობდა სოფლის სკოლაში. 1901 წ. გადავიდა ეგვიპტეში (ალექსანდრიაში) და ხელი მოჰკიდა ვაჭრობას. ვაჭრობდა სიგარეტებითა და თამბაქოთი.

აბუ მადის პირველი ლექსი დაიბეჭდა ჟურნალ „აზ-ზუჰურში“ (ყვავილები), შემდეგ კი ხშირად აქვეყნებდა სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში. მოგვიანებით ისინი შეკრიბა და 1911 წელს ცალკე წიგნად გამოსცა სახელწოდებით „მოგონება წარსულზე“. ლექსების უმრავლესობა ტრადიციული კასიდების სტილში იყო დაწერილი, ნაკლებად ეხმიანებოდა თანამედროვე პრობლემებს, განსაკუთრებით კი სოციალურ

და პატრიოტულ თემებს. ი. ფატეევას თქმით, ამ თემებზე გამოქვეყნებული ნაწარმოების ავტორი ისჯებოდა პატიმრობით ერთიდან ექვს თვემდე [123, გვ.5].

1912 წ. აბუ მადი საცხოვრებლად გადავიდა ამერიკის შეერთებულ შტატებში და დასახლდა ქალაქ ცინცინათში. გადასვლის მიზეზი იყო მარცხი სავაჭრო საქმეებში, მკითხველთა კრიტიკული დამოკიდებულება ახალგამოსული დივანისადმი და ის, რომ მას ბევრი ესმოდა ამერიკაში ემიგრანტთა ცხოვრების შესახებ, განსაკუთრებით მაცდური იყო ის ფაქტი, რომ არაბმა მწერლებმა და პოეტებმა იქ ფართო ლიტერატურულ-კულტურული საქმიანობა გაშალეს. აბუ მადიმ სავაჭრო საქმიანობა აქაც გააგრძელა, თან ინტენსიურ ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. 1916 წ. აბუ მადი გადასახლდა ნიუ-იორკში. უფრო ინტენსიური გახდა მისი თანამროძლობა არაბულ ჟურნალ-გაზეთებთან. ამიტომ სირთულე არ შეხვედრია მეორე დივანის – „ილია აბუ მადის დივანი“ გამოცემას 1919 წელს. მანამდე, როგორც ამას ი. ფატეევა აღნიშნავს თავის სტატიაში, თუმცა ნ.ჯ. სარაჯი დუმს, 1916 წ. ის გამხდარა რედაქტორი პალესტინელი ემიგრანტი არაბების ჟურნალისა „არაბული ჟურნალი“ [123, - გვ.5]. კრებულს საკმაოდ ეტყობა კლასიკური პოეზიის გავლენა, მაგრამ ალაგ-ალაგ გვხვდება ახალი სულით გაჟღენთილი ლექსები. ნიუ-იორკში აბუ მადი დაუახლოვდა გაზეთ „ას-სა'იჰის“ ირგვლივ თავმოყრილ ლიტერატორებს. აქტიური მონაწილეობა მიიღო ლიტერატორთა კავშირის „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ ჩამოყალიბებაში, თუმცა დამფუძნებელ სხდომას (1920 წლის 20 აპრილი) არ დასწრებია.

1927 წელს აბუ მადიმ გამოსცა ლექსების კრებული „ნაკადულები“, რომელსაც მკითხველთა აღიარება ხვდა წილად. ეს არის რომანტიკული სულისკვეთებით გამსჭვალული წიგნი, სადაც კარგად გამოჩნდა ავტორის უკმაყოფილება სინამდვილით, კრიტიკა სოციალური უსამართლობებისა, ადამიანთა შორის არსებული მატერიალური უთანასწორობისა. კრებულში ნაჩვენებია ღარიბთა მძიმე ყოფა და საზოგადოების გაბატონებული ნაწილის

შეუზღუდავი უფლებები, გამოვლენილია აგრეთვე თანამედროვე საზოგადოების სხვა მანკიერი მხარეები. ლექსში „ღარიბი“ პოეტი საზოგადოებას ორ დაპირისპირებულ ნაწილად ყოფს: ერთ მხარეზე აყენებს ღარიბებს, რომელთა უფლება-მოვალეობას შეადგენს მხოლოდ შრომა, ხოლო საზღაურს – უქონლობა და სიღატაკე, ხოლო მეორე მხარეს – მდიდრებს, რომელთა ხელშია არა მარტო ღარიბთა შრომის შედეგები, არამედ მათი ბედ-იღბალი. მათ მხარეზეა მმართველი აპარატი, კანონები და წესრიგის დამცველები (ჯარი). აქედან გამომდინარეობს მათი გულგრილი დამოკიდებულება ღარიბთა ბედისადმი. მართალია პოეტი იკავებს ღარიბთა მხარეს, თანაუგრძნობს მათ და ცდილობს დაეხმაროს მათ, მაგრამ მის მიერ საზოგადოების კლასობრივი არსის ბოლომდე გაუზიარებლობამ, შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსავალი გზა დააყვანინა მორალურ სფერომდე. ის შემოიფარგლა მხოლოდ მორალური პრინციპებით. ის მდიდრებს მოუწოდებს დახმარების ხელი გაუწოდონ ღარიბებს, რადგან, მისი აზრით, ადამიანის უპირველეს მოვალეობას შეადგენს ზრუნვა არა მარტო საკუთარ თავზე, არამედ სხვებზეც (ლექსი „ავი ლედვის ხე“).

პოეტის რწმენით, ყოველი ადამიანის მთავარ მიზანს უნდა შეადგენდეს სწრაფვა უკეთესისკენ, თუნდაც ეს სიცოცხლის ფასად დაუჯდეს. ამ აზრით შთაგონებული პოეტი ამართლებს ნაკადულის ოცნებას, იყოს ნილოსივით და ევფრატივით დიდი, ოღონდ გამოსადეგი სხვებისთვის:

„თავის თავს უთხრა ნაკადულმა:

„ო, ნეტავი ვიყო დიდი მდინარე,

მსგავსი მტკნარი ევფრატისა,

ან უხვშენაკადებიანი ნილოსისა.

...

ივლიან გემები“, სურსათით მძიმედ დატვირთულნი.

და გარბოდა მდინარისაკენ, არ აქცევდა ა

ყურადღებას აყვავებულ ველ-მინდვრებს,

ვიდრე არ მივიდა მასთან.

და სძლია ღრიალმა ჩუხჩუხს“ [155, გვ.107]

(„პატივმოყვარე ნაკადული“)

يا ليتنى نهر كبير	قال الغدير لنفسه
كالنيل ذى الفيض الغزير	مثل الفرات او
فيه بالرزق الوفير	تجرى السفائن موقرات

يلوى على المرج النضير	... و انسأب نحو النهر لا
غلب الهدير على الخريير	حتى اذا ما جاءه

აბუ მადიმ ლექსში „ცა“ დაგვიხატა საზოგადოების იდეალური სურათი, რომლის განხორციელება, მისი აზრით, ჯერჯერობით, შეუძლებელია. ამიტომ მას ფრთა ზეცაში შეასხა. მის ზეციურ სამყაროში სუფევს თანასწორობა. მიწა საერთოა და ყველასთვის მისაწვდომი. არც ღარიბი არის აქ და არც მდიდარი. გამქრალია ყოველგვარი მანკიერება. ადამიანებს შორის მეკავშირეა მხოლოდ სამართლიანობა და სიყვარული. პოეტი გვამღევს იდეალური სამყაროს მზა მოდელს, მაგრამ თუ რა გზებია მის მოსაპოვებლად, მან არ იცის, რაც რეალურ სინამდვილეში, ცხოვრებისეულ მოვლენებში გაურკვევლობის ნაყოფია. ამ გაურკვევლობამ კი საბოლოოდ ათქმევინა:

„ჩემი წარსული ცხოვრებიდან არა მახსოვს რა,
არც მომავალ ცხოვრებაზე ვიცი რაიმე

...

ჭეშმარიტად, მოველ და წავალ, მე არც ეს ვიცი.
ვარ გამოცანა და ჩემი წასვლა, ვით მოსვლა ჩემი, გამოცანაა;
და ვინც შექმნა (ამოხსნა) ეს გამოცანა, თვითონ უფრო
ბუნდოვანი გამოცანაა.

ნუღარ ვიდავებთ... გონიერი იყო ვინც ბრძანა: „ა რ ა

ვ ი ც ი რ ა” [1 5 5 , გ ვ . 1 7 6 - 1 7 7] .

(„თილისმები“)

من حياتى الماضية	انا لا اذكر شيئا
من حياتى الاتية	انا لا اعرف شيئا

...
 انى جئت و امضى، و انا لا اعلم
 انا لغز و ذهابى كمجيبى طلسم
 و الذى اوجد هذا اللغز مبتهم
 لا تجادل ... ذو الحجبى من قال انى
 لست ادرى

ბოლოს კი აბუ მადი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ამქვეყნად არაფრის შეცვლა არ შეიძლება, ამიტომ ადამიანები უნდა დატკბნენ ცხოვრებით, არ იფიქრონ მის ავ-კარგზე: „ვთქვი: გაიღიმე ვიდრე შენსა და სიკვდილს შორის ერთი მტკავე-ლია, თორემ შემდეგ ვეღარასოდეს გაიღიმებ“ (ლექსი „ცხოვრების ფილოსოფია“).

აბუ მადის რომანტიკული უკმაყოფილება სინამდვილით გამოიხატა პოეტის გაქცევით ბუნებაში. ლექსში „უდაბნოში“ ის გვამცნობს თუ როგორ მომწიფდა მასში უარყოფითი დამოკიდებულება საზოგადოების მიმართ, როგორ შეიგრძნო იქ არსებული უსამართლობანი და დაეუფლა ზიზღი ქალაქისა და მისი ცივილიზაციისადმი. მას უკვე არ ძალუძს აქ დარჩენა. ის წყვეტს კავშირს ქალაქთან და თავს აფარებს ტყეს. აქ ნაკადულების, მცენარეებისა და ფრინველთა მეზობლობაში აღიდგენს დაკარგულ სიმშვიდეს, თუმცა ვერ ახერხებს მთლიანად დააღწიოს თავი მოწყენილობას და მარტოობას. მაგრამ მთავარი მიიღო – მოიპოვა დამოუკიდებლობა და თავისუფლება. პოეტს სჯერა თავისი მოქმედების სისწორისა, ამიტომ სხვებსაც მოუწოდებს მიბადონ მის მაგალითს და იცხოვრონ ტყეში (ლექსი „მოდ“).

„ნაკადულებში“ პატრიოტულ თემაზე დაწერილი ლექსები ცოტაა. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანია ლექსი „როდის აგონდება მძინარეს სამშობლო?“. პოეტი ჯერ ომის თემას ეხება, მიუთითებს მის მტაცებლურ ხასიათზე, მას მიიჩნევს უდიდეს დანაშაულად კაცობრიობის წინაშე. მისი რწმენით, ომი უმცირესობის ინტერესებს ემსახურება: „...რომ დარჩეს ერთი უვნებელი, იღვრება სისხლი და იღუპებიან ათასები“, ამ ერთეულთა ძალაუფლების გასაფართოებლად და განსამტკიცებლად „დაიწყო იმის დანგრევა, რაც ააშენა მისმა

გონებამ და სულიერებამ ...” უფრო ვრცლად ეხება პოეტი სამშობლოში შექმნილ პოლიტიკურ მდგომარეობას, უცხოელების მიერ მის დაპყრობას, თანამემამულეთა გულ-გრილობას სამშობლოს ბედისადმი. მისი თქმით, თანამემამულეებს ისე ახსოვთ სამშობლო, როგორც ახსოვს მძინარე ადამიანს. პოეტი მოუწოდებს თანამომხმეებს გამოიღვიძონ და სამშობლო დაიცვან ისე, როგორც ამას აკეთებს ლომი. მას შურს ცხოველებისაც კი, რომლებიც „არასდროს არ ადიდებენ ყასაბს“.

„ნაკადულების“ წარმატებით გამხნევებულმა აბუ მადიმ თანდათან შეზღუდა სავაჭრო საქმეები და მთლიანად ლიტერატურულ მოღვაწეობას მიეცა. 1929 წ. დააარსა ჟურნალი „ას-სამირ“ (თანამოსაუბრე), რომელიც თვეში ორჯერ გამოდიოდა. 1936 წ. ის ყოველდღიურ გაზეთად გადაკეთდა [123, გვ.5]. ჟურნალს დევიზად წარუმიძღვარა ორი ბეითი:

„მე არ მოგმართავთ თქვენ მხოლოდ ქაღალდით,
რომელიც უთქვენოდ მხოლოდ მელანია და ქაღალდი.
მე მივმართავ თქვენს სულებს აზრებით,
რომლებიც დარჩებიან, როცა დაიწვება ეს ქაღალდი“.

[190, გვ. 332]

ان لا اهدى اليكم ورقا غيركم يرضى بحبر و ورق
انما اهدى الى ارواحكم فكرا تبقى اذا الطرس احترق

ჟურნალში იბეჭდებოდა როგორც ემიგრანტების, ისე არაბულ ქვეყნებში მცხოვრები პოეტებისა და მწერლების ნაწარმოებები, აგრეთვე თარგმანები. პირველ ნომერში აბუ მადიმ დაბეჭდა სტატია „პირველი სიტყვა, ანუ „თანამოსაუბრის“ ამბავი“. სტატიაში ვკითხულობთ: „...დავუბრუნდი პრესის ორომტრიალს, რადგან ვთვლი თითოეული დღე, რომელიც არ მომიხმარია ჩემი ხალხის, ჩემი სამშობლოს, ჩემი ენის სამსახურიათვის, არ არის ჩემი სიცოცხლიდან. უფრო მეტიც, არსებობად მიმაჩნია სიკვდილი ჩემი ერისათვის, ხოლო არსებობა ჩემი ერის გარეშე – სიკვდილად, ჩემი სულისთვის მირჩევნია მისმა (ერის – მ.ქ.) ეკლებმა სისხლი მადინოს, ვიდრე მის გარეშე ჩემი გზა იყოს

მოფენილი რეიჰანის ვარდებით...“[190, გვ.332]. ჟურნალმა დიდი ადგილი დაიკავა ემიგრანტების კულტურულ ცხოვრებაში. იგი პოეტის სიცოცხლის ბოლომდე გამოდიოდა. თუ როდის შეწყვიტა გამოსვლა, ჩვენთვის უცნობია.

1940 წელს აბუ მადიმ გამოსცა ლექსების ახალი კრებული სახელწოდებით „ბარდნარი“ (الخمائل), რომელიც, ძირითადად რომანტიკული ლექსებისგან შედგება. პოეტი კვლავ უკმაყოფილოა რეალური სინამდვილით, არ შეუძლია შეურიგდეს საზოგადოებას, კვლავ შესტკივა გული ღარიბებზე, კვლავ გარბის წარმოსახვით ტყეში, საზოგადოებრივი ურთიერთობების მოგვარება სურს მორალური პრინციპებით, ზოგჯერ აღეძვრება სურვილი მოაწესრიგოს თავისი ურთიერთობა საზოგადოებასთან, ცხოვრებაშივე ჰპოვოს ტკბობა და ა.შ.

ლექსი „ჭამეთ და სვით“ სოციალური პრობლემებითაა დატვირთული. ავტორმა გვიჩვენა დაპირისპირება და ურთიერთდამოკიდებულება ჩაგრულებსა და მჩაგვრელებს შორის, მიზნად დაისახა ამ დაპირისპირების მოსპობა, მაგრამ ამისთვის ბრძოლის გზა არ აურჩევია. ის ჩაგრულებს ბრძოლისკენ კი არ მოუწოდებს, არამედ მორჩილებისკენ, შექმნილ მდგომარეობასთან შერიგებისკენ, გაბატონებულთ კი -ღარიბთა მიმართ მოწყალების გამოჩენისკენ. აქ ლაპარაკიც არ არის მათ უფლებრივ და ქონებრივ გათანასწოებაზე. პოეტის შეხედულება რეაქციულ სახესაც კი იღებს: ამ სოციალური პრობლემის მოგვარების გზას ხედავს მხოლოდ იმქვეყნიურ, საიქიო ცხოვრებაში. უფრო მეტიც, ის ჰპირდება ღარიბებს საიქიოში მდიდრებზე უკეთეს ცხოვრებას. იქ მათთვის სამოთხე აქვს მომზადებული, მდიდართათვის კი – ჯოჯოხეთი. ხოლო ლექსში „მარადიული ისტორია“ ვხედავთ, რომ აბუ მადის არ ესმის განვითარების დიალექტიკური პროცესი, რომ საზოგადოება მუდამ ვითარდება და ეს განვითარება მუდამ პროგრესულია. პოეტმა ეს პროცესი წარმოგვიდგინა უძრავ, უცვლელ მდგომარეობაში, ერთ დროს მყარად დადგენილად. ამასთანავე ამ დადგენილის და საუკუნეებით გამოცდილის შეცვლა, მისი აზრით, არავის ძალუძს:

„როცა უფალმა ისმინა ჩივილი კაცთა,
 ზრძანა: „იყავით როგორც გენებოთ“.
 სიხარულისგან ცას ეწია ბერიც, ჭაბუკიც,
 პირმშვენიერი ასულიც და მოხუცი ქალიც,
 მაგრამ როს ბინდი გადაიწმინდა,
 ვერარა პოვეს, იმის გარდა, რაც უკვე იყო“ [156, გვ.132]

لما وعى الله سكاياء الورى قال لهم: كونوا كما تشتهون
 فاستبشر الشيخ و سر الفتى و الكاعب الحسنا و الحيزبون
 لكنهم لما اضمحل الدجى لم يجدوا غير الذى كان!

ამისდა მიუხედავად ის მაინც ჰუმანისტი პოეტია, ადამიანებს შორის ქადაგებს სიყვარულს. ადამიანებმა უნდა მიზამონ იესოს, რომელსაც „უყვარდა ისიც კი, ვინც ისურვა მისი დაღუპვა“ („იყავ ბალზამი“) [156, გვ.51], და იხელმძღვანელონ ბუნების კანონებით („ჩემი წიგნი“).

ბუნებასთან რომანტიკული დამოკიდებულების თვალსაზრისით საინტერესოა ლექსი „დაკარგული ტყე“. ტყის ხილვა პოეტში იწვევს გარდასული სიყვარულის, სატრფოსთან გატარებული დღეების მოგონებას. ის დღეები მისთვის არის ტკბილმოსაგონარი. შეყვარებულ პოეტს მაშინ ტყე მშვენიერი, მხიარული და მასავით უდარდელი ეჩვენებოდა. იგი იზიარებდა მის ბედნიერებას. მაგრამ გამოხდა ხანი, სამარადისოდ წავიდა სატრფო. მარტოდ დარჩა პოეტი. უკვე ტყე შეცვლილი ეჩვენება. იგი უკვე მასავით სევდიანია, უკვე ერთმანეთის ხილვაც კი არ სიამოვნებთ თითქოს. პოეტს შეცვლილი ეჩვენება იგი რეალურადაც, რაც თვით ადამიანთა ტყისადმი დამოკიდებულებამ განაპირობა: ადამიანმა არამარტო მიატოვა ტყე, არამედ მტრად ექცა მას, დაიწყო მისი მოსპობა და მის ადგილზე სასახლეების მშენებლობა.

სამშობლოს სილამაზეს უმღერის და მის ბედ-იღბალზეა პოეტი ჩაფიქრებული ლექსებში „ლიბანი“, „პალესტინა“, „ფიქრები“.

კრებულში შესული ლექსებიდან გამოირჩევა „პოეტი და ტირანი მეფე“. იგი მრავალთემიანია. სოციალური საკითხების

გვერდით მთავარი ადგილი უკავია ხელოვნებისა და ხელოვანის ადგილის და როლის გარკვევას. აბუ მადი იზიარებს გავრცელებულ აზრს, რომ ხელოვნების ნამდვილი ძეგლი მარადიულია, რომ ამ ქვეყნად ყველაფერი წარმავალია, ყველაფერი სასრულია, უსაზღვრო და მარადიული მხოლოდ ხელოვანის სახელი და მისი უკვდავი ქმნილებაა. ის არ ემორჩილება დროის სრბოლას:

„უწყვეტად მისდევს საუკუნე საუკუნეებს,
თაობა მიდის, თაობა მოდის.

...

იავარჰყო ზნეკეთილი და უკეთურიც,
და წარიტაცა უბედურიც და ბედნიერიც,
და ისიც, ვისაც სიყვარულმა დაუწვა გული,
და ისიც, ვისი გულიც გამოხრა შურმა.
მტვრად იქცა ქვეყნის მბრძანებელთა რიცხვი

უღევი,

თითქოს აღარც კი არსებულან დედამიწაზე,
ხოლო მოკლული პოეტის სიტყვა
დარჩა ამქვეყნად სამარადისოდ...“ [156, გვ.18]

و توالى الاجيال تطرد جيل يغيب و اخر يفد

...
ذهبت بمن صلحوا و من فسدوا و مضت بمن تعسوا و من سعدوا
و بمن أذاب الحب مهجته و بمن تأكل قلبه الحسد
و طوت ملوكا ما لهم عدد فكانهم في الارض ما وجدوا
و الشاعر المقتول باقية اقواله فكانها الابد

ი. ფატევას სტატიიდან ირკვევა, რომ 1949 წ. სირიის პრეზიდენტს აბუ მადისთვის გადაუცია ორდენი „დიდი დამსახურების თვის“ [123, გვ.5].

1954 წ. სირიაში ცალკე წიგნად გამოიცა აბუ მადის ლექსების კრებული სახელწოდებით „ილია აბუ მადი – დიდი ემიგრანტი პოეტი“. მასში შევიდა საუკეთესო ლექსები I და II დივანიდან და ისეთები, რომლებიც ჟურნალ-გაზეთებში

დაიბეჭდა, მაგრამ არ შესულა „ნაკადულებში“ და „ბარდნარში“. ლექსების უმეტესობა ამოღებულია I და II დივანიდან, ამიტომ აშკარაა კლასიკური ლექსის გავლენა. აქ განსაკუთრებით აირეკლა მუთანაზის, აბუ ლ-ალა ალ-მაარის, აბუ ნუვასის და სხვათა ნააზრევი. არის ლექსები, რომლებიც წარმოდგენას გვიქმნიან თუ როგორ ხდება მის სტილსა და აზროვნებაში გარდატეხა, უპირველესად, „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ წევრების გავლენით.

1957 წ. ილია აბუ მადი გარდაიცვალა. მოგვიანებით, პოეტის მეგობრებმა და თაყვანისმცემლებმა შეკრიბეს სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში გაბნეული მისი ლექსები და 1960 წ. ბეირუთში გამოსცეს წიგნად „ოქრო და ფერფლი“ [123, გვ.5].

ილია აბუ მადის მკვლევარები საკმაოდ მაღალ შეფასებას აძლევენ. რუსი ნიკოლაი ტიხონოვი რუსულად თარგმნილი ლექსების შესახებ წერს: „...ის აღშფოთებით მიმართავს იმ სულელებს, რომლებიც ლანძღავენ პოეტს, ქირდავენ მის ამაღლებულ პრინციპებს. ამ საცოდავ ბრმებს არ ძალუძთ შეიგნონ, რომ პოეტი ჭეშმარიტი მსახურია სიმართლისა და სილამაზისა, რომ მისი ადგილი ცხოვრებაში არის პასუხსაგები და გამართლებული. მას, როგორც არავის, შეუძლია ლექსში გვიამბოს მიწიერი სიხარულის ამაოებაზე, ბუნებასთან ადამიანის საუკეთესო გრძნობების შერწყმაზე, რომელიც იარსებებს პოეტის სიკვდილის შემდეგ („უტყვი ცრემლები“), სიყვარულზე, რომელიც არის „უიშვიათესი ბაღი“... პოეტი დასცინის იმ შეშლილს, რომელმაც ამქვეყნად მთლიანობის (ერთიანობის) ძიებაში გააორა შეგნება და დაიღუპა ისე, რომ ვერ იპოვა გამოსავალი... მოხუცი პოეტი გახდა მოწმე თავისი თანამემამულეების ბრძოლისა თავის უფლებისთვის. ის მიესალმა ამ ბრძოლას...“ [114, გვ.7].

§5. აჰმად ზაჰი აბუ შადი (1892-1955)

აჰმად ზაქი აბუ შადი დაიბადა კაიროში 1892 წლის 9 თებერვალს. მამა მუჰამმადი იყო ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, რომელიც გამოსცემდა ყოველკვირეულ ჟურნალს „წინ“ და ყოველდღიურ გაზეთს „ნათელი“. დედა – ამინა იყო გამოჩენილი მწერლი (1911 წ.) შევიდა სამედიცინო სასწავლებელში, მაგრამ არ დაუმთავრებია და ისე გაემგზავრა 1912 წელს სასწავლებლად ინგლისში.

აბუ შადიმ ლექსების წერა ადრეულ წლებში დაიწყო, გამოამჟღავნა ლიტერატურისადმი ლტოლვა. ამას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი მამამ. მას შვილი მუდამ დაჰყავდა თავისი კლუბის ლიტერატურულ შეკრებებზე, სადაც თავს იყრიდნენ ისეთი ცნობილი ლიტერატორები, როგორებიც იყვნენ აჰმად შავკი, საყდ ზაღლოლი, იაკუბ სარუფი, შიბლი შუმეილი, ჰიფნი ნასიფი, ჰაფიზ იბრაჰიმი, ხალილ მუტრანი, ჯირჯი ზეიდანი და სხვა. განსაკუთრებულად გამოარჩევდა იგი მუტრანსა და იაკუბ სარუფს. მუტრანს იგი თავის მასწავლებლად მიიჩნევდა. პარალელურად აბუ შადი ეცნობოდა ინგლისურ ლიტერატურას, სწავლობდა ინგლისურ ენას. დღის წესრიგში დადგა ინგლისური ენის სრულყოფა და ინგლისური ლიტერატურის ღრმად შესწავლა, აგრეთვე განათლების მიღება რომელიმე სპეციალობაში. 1915 წელს ლონდონის უნივერსიტეტში მიიღო ექიმის დიპლომი და შემდეგ ოთხი წლის განმავლობაში აქვე სპეციალისტდებოდა ბაქტერიოლოგიაში. პარალელურად მუშაობდა ლონდონის ერთ-ერთ საავადმყოფო – ინსტიტუტში. იგი გახდა მეფუტკრეობის კარგი სპეციალისტი. ინგლისშივე ეწეოდა აქტიურ ლიტერატურულ საქმიანობას. ლონდონში ჩამოაყალიბა „არაბული ლიტერატურის საზოგადოება“, მონაწილეობდა ლონდონში ეგვიპტური კლუბის ჩამოყალიბებაში, იყო ბევრი საინტერესო და არაბული სამყაროსთვის მეტად სასარგებლო ღონისძიების მონაწილე.

აბუ შადი საფუძვლიანად გაეცნო ინგლისურ კულტურას, ლიტერატურას, ისტორიას, ინგლისელთა ყოფას. ინგლისს თვლიდა თავის მეორე სამშობლოდ. 1922 წ. იგი ეგვიპტეში დაბრუნდა. მუშაობდა სხვადასხვა თანამდებობებზე კაიროში, პორტ-საიდში, ალექსანდრიაში. აგრძელებდა სამეცნიერო

მუშაობას, აქვეყნებდა სამეცნიერო ხასიათის შრომებს მეფუტკრეობაში.

1932 წ. აბუ შადის ინიციატივით კაიროში ჩამოყალიბდა ლიტერატურული საზოგადოება „აპოლო“, რომელსაც ჰქონდა თავისი ბეჭდური ორგანო. მასში გაერთიანებული იყო ეგვიპტელი ლიტერატორების მნიშვნელოვან წარმომადგენელთა უმეტესობა როგორც ძველი, ისე ახალი თაობიდან. საზოგადოება არ იყო შეზღუდული რომელიმე ლიტერატურული მიმართულებით, მაგრამ ჭარბობდნენ რომანტიკული განწყობის პოეტები.

ეგვიპტეში აბუ შადის მოღვაწეობა სრულიადაც არ აღმოჩნდა ადვილი. XX ს. I ნახევარში, როგორც აჰმად ამინი აღნიშნავს, პოლიტიკა შეიჭრა ლიტერატურაში, ამა თუ იმ ლიტერატორის მოღვაწეობა და მისი ნაშრომები ფასდებოდა პოლიტიკური თვალთახედვით. ამან ზიანი მიაყენა როგორც ლიტერატურას, ისე კრიტიკას [234, გვ.54]. ასეთმა დამოკიდებულებამ გაამწვავა ურთიერთობა ცალკეულ მწერლებსა და პოეტებს შორის. სიტუაციის გართულება განსაკუთრებით გამოცადა თავის თავზე აბუ შადიმ. ის უკომპრომისო აღმოჩნდა იმ ლიტერატორთა მიმართ, რომლებიც პიროვნული გამორჩენის მიზნით ჩაებნენ პოლიტიკურ და პარტიულ საქმიანობაში. ასეთი გამწვავებული ურთიერთობა ხელს უშლიდა აბუ შადის აქტიურ ლიტერატურულ და სამეცნიერო საქმიანობაში, უჭირდა თავისი ლექსების კრებულების და სამეცნიერო შრომების გამოქვეყნება. ძალიან მოუმრავლდნენ უსამართლო კრიტიკოსები.⁷

⁷ აბუ შადის გამწვავებული დამოკიდებულება ბევრ ეგვიპტელ მოღვაწესთან, მათ შორის ლიტერატორებთან, ხშირად მისი დაუსაბუთებელი კრიტიკა, რასაც თავის დროზე ვერ ასცდა ჯებრანიც, მოულოდნელი სრულებითაც არ გვეჩვენება. როგორც ეტყობა, ეს კრიტიკოსები უარყოფითად იყვნენ განწყობილნი დასავლური კულტურისადმი და შესაბამისად ვერ ფარავდნენ თავიანთ უარყოფით დამოკიდებულებას დასავლურ კულტურაზე აღზრდილი არაბი მოღვაწეების მიმართ. საილუსტრაციოდ საკმარისია რადვან აშ-შახალი და მისი სტატია, გამოქვეყნებული ჟურნალ „ატ-ტარიკის“ N 2-3-ში. ავტორი ეხება ახალი არაბული

ლიტერატურის პრობლემებს და განმახლებლების (რომანტიკოსების) შესახებ წერს: “მეორე მიმდინარეობა მოვიდა საზღვარგარეთიდან. იგი დაფუძნებული იყო დამპალ თეორიულ საფუძველზე, გამოხატავდა ყოველივე მტრულს არაბულისადმი, ეროვნულისადმი, ჰუმანურისადმი. ეს მიმდინარეობა შემოვიდა არაბულ აღმოსავლეთში უცხოელი ოკუპანტების ჯარებთან ერთად...მათ განათლება მიღებული ჰქონდათ უცხოეთში...ისინი მოწყვეტილნი იყვნენ ეროვნულსა და ხალხს...ეს მწერლები თავიანთ თავს უწოდებდნენ მოდერნისტებს, ინიღბებოდნენ “შემოქმედების თავისუფლებით”...ლიტერატურისა და ხელოვნების სფეროში მხარს უჭერდნენ კოლონიზატორებს, ისწრაფოდნენ გაენადგურებინათ არაბი ხალხის ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები, ენა, ისტორია, ერთი სიტყვით, ეროვნული ყოფის ყველა ღირებულება...ამ კოსმოპოლიტიკური მიმდინარეობის მომხრე ლიტერატორები წინააღმდეგი იყვნენ სახალხო არაბული ლიტერატურისა, მოითხოვდნენ დაგვეციფყებინა არაბთა ისტორია და კულტურა, გაგვეწყვიტა მასთან კავშირი და ჩავხუტებოდით დასავლეთს...” [136, გვ.34-35].

მსგავსი პოზიცია უკავია მაჰმუდ ამინ ალ-ალიმს რომანტიკული მიმდინარეობის მიმართ. თუმცა მისი დამოკიდებულება უფრო რბილია, ვიდრე რადვან აშ-შახალისა. ის წერს: “...მიუხედავად იმისა, რომ რომანტიკულმა მიმდინარეობამ ამ საუკუნის დასაწყისში მიაღწია გარკვეულ წარმატებებს პოეტური ენის, პოეტური აზროვნებისა და ახალი გამომსახველობითი ფორმების თვალსაზრისით, მიუხედავად იმისა, რომ მისმა ცალკეულმა წარმომადგენელმა შესძლო გამოემუშავებინა საკუთარი ხელწერა, ეს პოეზია ომის შემდგომ პერიოდში (იგ. I მსოფლიო ომი-მ.ქ.) იყო ჩამორჩენილი სოციალური შეხედულებების გამომხატველი. ის იყო წვრილი ბურჟუაზიის ინტერესების დამცველი, იზოლირებული საზოგადოებრივი მოძრაობისგან. მისთვის დამახასიათებელი იყო საკუთარ პატარა სამყაროში ჩაკეტვა, ირგვლივ მიმდინარე ბრძოლებისგან განზე დგომა”[27, გვ.42-43]. ალ-ალიმი არც ტრადიციული პოეზიის მიმბაძველი პოეტების მიმართ იჩენს დიდ სიმპატიებს. მასში აღტაცებას იწვევს მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ განვითარებული ახალი, რევოლუციური პოეზია.

მდგომარეობა. გაუჭირდა „აპოლოს“ დაფინანსება და 1934 წ. ამ საზოგადოებამ შეწყვიტა არსებობა. იგი საცხოვრებლად გადავიდა ალექსანდრიაში. გამოსცემდა ჟურნალებს „ლიტერატურულს“ და „ფუტურის სამყაროს“. მუშაობდა ალექსანდრიის უნივერსიტეტის სამედიცინო ფაკულტეტზე ბაქტერიოლოგიის პროფესორად. სამწუხაროდ, არც აქ ეღირსა მშვიდი ცხოვრება. ის დიდხანს ფიქრობდა ემიგრაციაში წასვლაზე. 1946 წ. საბოლოო გადაწყვეტილება მიიღო, რაშიც დიდი მნიშვნელობა იქონია ამერიკელი მეუღლის გარდაცვალებამ.

ამერიკაში აბუ შადი კარგად მოეწყო. აქ მცხოვრებმა არაბმა ემიგრანტებმა ყოველგვარი პირობები შეუქმნეს აქტიური ლიტერატურული და სამეცნიერო მუშაობისთვის.

1955 წლის 12 აპრილს ვაშინგტონში აბუ შადი გარდაიცვალა. ის აქვე დაასაფლავეს.

აბუ შადი სიჭაბუკის წლებიდანვე ჩადგა განმახლებელთა რიგებში. ის ქადაგებდა შემოქმედების თავისუფლებას, აზროვნების გათავისუფლებას ყოველგვარი შეზღუდვებისა და ტრადიციებისგან, მოითხოვდა გრძნობების მართალ და გულწრფელ გამოხატვას, ცდილობდა პრაქტიკულად დაემკვიდრებინა დასავლური ლიტერატურული ფორმები და თემები, მიესადაგებინა არაბულ სტილთან. ამიტომ რამდენჯერმე მწარედ გააკრიტიკა აჰმად შავკი (თუმცა მის პიროვნებას და მის პოეზიას დიდ პატივს სცემდა), როგორც ტრადიციული პოეზიის მიმდევარი. ის კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებდა მოძველებული ფორმის ყველა მიმდევარს. მიაჩნდა, რომ ტრადიციული პოეზიის ფორმებს უკვე აღარ შეეძლო ეტვირთა და გამოეხატა ახალი დროის მიერ საზოგადოების წინაშე დაყენებული პრობლემები, აესახა თანამედროვე სული და ა.შ. რაც შეეხება მის პოლემიკას საზოგადოება „დივანის“ წევრ ალ-აკკადთან, არ იყო გამოწვეული დასახელებული მიზეზით. ალ-აკკადიც განმახლებელი და რომანტიკოსი პოეტი იყო. მიზეზი უფრო პირადული იყო, კერძოდ, ალ-აკკადის განცხადება, რომ აბუ შადი „აპოლოს“ გამომცემლობას იყენებდა უფრო საკუთარი მიზნებისთვის, ვიდრე საზოგადოებისთვის (ჩვენ ეს

უსამართლო ბრალდებად მიგვაჩნია). აბუ შადის საპასუხო განცხადების შემდეგ მათი დაპირისპირება გადაიზარდა მათი შემოქმედების შეურიგებელ კრიტიკაში.

აბუ შადის განმახლებლად და რომანტიკოსად ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი ფაქტორი გახდა მუტრანისა და აბდ არ-რაჰმან შუქრის და დასავლური ქვეყნების, კერძოდ, ინგლისური ლიტერატურისა და კულტურის გავლენა. თვითონვე მუდამ ხაზს უსვამდა ამ ფაქტს, ასახელებდა იმ პიროვნებებს, რომელთა შემოქმედება განსაკუთრებით იტაცებდა: შელი, ვორდსვორდი, კიტსი, დიკენსი, შოუ [140, გვ.195]. ად-დასუკი კიდევაც აღნიშნავს, რომ „მას (აბუ შადის – მ.ქ.) ინგლისური განათლება ჰქონდა. ბევრჯერ უთქვამს, რომ განიცადა გავლენა ინგლისური ლიტერატურული გარემოსი, ინგლისელი მწერლებისა და პოეტებისა...“ [184, გვ.157]. აქტიური პროპაგანდისტი იყო ინგლისური და, საერთოდ, დასავლური კულტურისა, რაც გამოიხატა 1910-1925 წწ. დაწერილ სტატიებში, რომლებიც გაერთიანებულია წიგნში „სიცოცხლის (ცხოვრების) ექო“. მისი ცხოვრებისა და შემოქმედების მკვლევარი ქამალ ნაშა ათი ჩამოთვლის მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანს: „ინგლისური ლიტერატურა“, „რუსული ლიტერატურა“, „ბერნარდ შოუს გენიალურობა“, „მონტესკიე და კანონების სული“, „ანატოლ ფრანსთან ერთად“, „ოლივერ გოლდსმითი“, „ბერძნული მშვენიერება“, „შეხედულება იტალიურ პოეზიაზე“, „პლატონის რესპუბლიკა“ და სხვა [234, გვ.288]. გარდა ამისა აქვს გამოქვეყნებული სტატიები ბაირონზე, მოლიერზე, თაგორზე, შექსპირზე, რობერტ ბერნსზე, რომანტიზმის პერიოდზე. აქვს აგრეთვე სტატიები და კრიტიკული წერილები ეგვიპტურ და, საერთოდ, არაბულ ლიტერატურაზე, თეატრსა და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე.

საერთოდ, აბუ შადი საოცრად ნაყოფიერი მოღვაწე იყო. მას ეკუთვნის ლექსების 23 დივანი, 13 შრომა (წიგნი) ლიტერატურის, კრიტიკისა და სოციალურ საკითხებზე, 6 სამეცნიერო წიგნი. თავისი ცხოვრების მანძილზე გამოსცა 6 ჟურნალი. გარდა ამისა, აქვს გამოქვეყნებული 10 პიესა და ეპიკური ხასიათის ნაწარმოები [195, გვ.186].

აბუ შადის ლექსების პირველი კრებული გამოიცა 1909 წელს, რომელშიც ძირითადად ტრადიციული პოეზიის მიმდევრად გვევლინება, თუმცა სიახლის ნიშნებიც შეინიშნება. მუტრანის, შუქრის და ინგლისური ლიტერატურის წყალობით ის სწრაფად ახერხებს ტრადიციული პოეზიის გავლენის დაძლევას. მისთვის ამოსავალი წერტილი ხდება ლექსის ერთიანობა, ერთთემიანობა, მონო-რიმი. საერთოდ, მის შემოქმედებაში გვხვდება როგორც ერთი, ისე სხვადასხვა რითმით დაწერილი ლექსები. მისი შეხედულებები პოეზიაზე, მის არსსა და დანიშნულებაზე უდავოდ პროგრესული ხასიათისა გახდა. ას-სარუფის მოჰყავს აბუ შადის სიტყვები, რომლის მიხედვით მისთვის პოეზია „არის გამოხატულება თანაგრძნობისა გრძნობებსა და ბუნებას შორის. ის არის ლტოლვის (მიზიდულობის) ენა, რომელსაც გააჩნია ლამაზად გადმოცემის მრავალფეროვნება“ [200, გვ.120]. პოეზიას ის თვლის „სილამაზის ენად, აღქმის სურათად და გრძნობების სარკედ“ [200, გვ.120].

არაბი მკვლევარი ჯამალ ად-დინ არ-რამადი წერს: „აბუ შადის სწამდა, რომ პოეზია არის თანამედროვე ცხოვრების ენა. თანამედროვე ცხოვრებას კი აქვს მრავალმხრივი კავშირი წარსულთან და ასევე მზერა აქვს მიპყრობილი მომავლისკენ. ამიტომ უცნაური სულაც არ არის თანამედროვე სულიერ და გონებრივ რევოლუციაში პოეზია იყოს ნაერთი ყოველი ამათგანისა. პოეტს კი უცილობლად მოეთხოვება გულწრფელი გამოსახვა და გრძნობების მართალი ჩვენება“ [187, გვ.261].

აბუ შადი აცხადებდა, რომ „პოეზიის მიზანი არის ცხოვრების შესწავლა, მისი ანალიზი, მისი კვლევა, სიკეთის გავრცელება, ბრძოლა ბოროტებასთან. იგი გამოვლინდება ადამიანურ, ეროვნულ თუ რელიგიურ სამოსში და ხდება მშვიდობის მოციქული და პროგრესის დამცველი“ [184, გვ.207]. ლექსი ცხოვრების ნაწილია, მისი რეალური ასახვაა, ხალხი კი – მისი ავ-კარგის საუკეთესო შემფასებელი:

«Мое искусство – это жизнь моя,
Участье к людям и сопротивление,
Моя поэма – верный облик дня,

А ритм и рифма – жизни отражение.»[111, გვ.293-294]

(“ ჩემი ვალა ვმონაწილეობდე დღის მოვლენებში”).

(გ. ბატურიანისა და ა. სოლონიცკის თარგმანი)

აბუ-შადის რწმენით, პოეტიაუცილებლად პატიოსანი და მოუსყიდავი უნდა იყოს, ხალხის გვერდით უნდა იღწვოდეს. ამ შემთხვევაში ასეთი პოეზია უკვდავია:

«Если поэт неподкупен и честен,

Если он верит в родной народ,

Если всегда он с народом вместе –

Его поэзия не умрет!»[111, გვ.297]

(“ჩემი ყველაზე დიდი პოემა”. მ. ვაკსმახერის თარგმანი)

აბუ შადის მთელი შემოქმედებისთვის უპირატესად დამახასიათებელია რომანტიკული განწყობა. ფართო ასახვა ჰპოვა მის ლექსებში ეგვიპტეში გატარებულმა მეტად მძიმე წლებმა. რიგი ლექსებისა გაჟღერებულია რომანტიკული სევდა-ტკივილით, ხშირად საუბრობს სულიერ მარტოობაზე, სულიერ ობლობაზე, ჩანს პოეტის ეჭვი, ჩივილი და სხვა. ასეთ განწყობას ინგლისში გამგზავრებამდე დაწერილ ლექსებშიც ვხვდებით. პირველ სიყვარულში მარცხმა მის სულს საკმაოდ ღრმა კვალი დაამჩნია, მოგვიანებით ამას დაემატა სამშობლოში მის წინააღმდეგ მიმართული ყოველგვარ ზომიერებას და სამართლიანობას მოკლებული კრიტიკა, გამწვავებული ურთიერთობა საზოგადოების მაღალ ეშელონებთან. მის ლექსებში არც ისე იშვიათად შევხვდებით სიტყვებს: „ობლობა“, „ობოლი“. „უარყოფა“, „განდევნა“, „საფლავის ქვები“, „ცეცხლი“, „წვა“ და სხვა მისი მსგავსი ლექსიკა სიმბოლოა ტანჯვისა და ამ ტანჯვით მიღებული ტკბობისა. მასთან ხდება ტანჯვა-ტკივილების იდეალიზაცია. პოეტი თითქოს ცხოვრობს ტანჯვით და ტანჯვისთვის, მისი უდიდესი სურვილია მთელი ცხოვრება განვლოს ასეთ მდგომარეობაში, იყოს ტანჯვა მისი დაუოკებელი წყურვილის საგანი. სამართლიანად შენიშნავს ქამალ ნაშა ათი აბუ შადის შესახებ: „შეიძლება ითქვას, აბუ შადი რომანტიკული მიმართულების პოეტი. ფაქტობრივად, იგი პირველია (უფრო სწორი იქნებოდა ეთქვა, მუტრანის შემდეგ – მ.ქ.) ახალი დროის პოეტთა შორის, რომელმაც ტანჯვა-ტკივილი აქცია

თაყვანისცემის ობიექტად. ამავდროულად მისი პოეზია გა-
ხდა ჩივილის პოეზია. მის პოეზიაში გაბატონებული ადგილი
დაიკავა ტანჯვა-ტკივილმა და ტკბობამ ჩივილით...” [234,
გვ.184].

ჯამალ ად-დინ არ-რამადი წიგნში „თანამედროვე ლი-
ტერატურის კორიფეები“ აბუ შადის შესახებ წერს: „მის
პოეზიაში საკმაოდ გამოიკვეთება სევდის კვალი... მისი
პოეზიისთვის დამახასიათებელია ტკივილი და ტანჯვა,
ტკივილი, რომლის მსგავს ვხედავთ ალფრედ დე
მიუსესთან. ეს ტკივილი ავიწროებს მის გულს, ადნობს მის
ვნებას, ადანთებს მის შეგრძნებას და ცრემლებით ავსებ მის
ლექსებს“ [187, გვ.263].

აბუ შადის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი
უკავია ბუნებას. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში
ბუნების გაცოცხლება დასავლური პოეზიისა და პოეტების
გავლენით ხდება. მუტრანისთვის, შუქრისა და აბუ შადის-
თვის ბუნება უკვე მათი ცხოვრების ნაწილია. მათთვის იგი
უკვე არ არის მხოლოდ უბრალო თავშესაფარი, სულის
მოსათქმელი, ან უბრალოდ დასასვენებელი ადგილი. მათთან
ბუნება ცოცხალი არსებაა, პოეტის თანამგრძნობი და თანამე-
რძოლი, სულის ჩამდგმელი და აღმაფრენის მიმცემი.
ადამიანი მისი განუყოფელი ნაწილია. ამიტომ ამბობს აბუ
შადი: „ ბუნება დედაა ჩემი“. იგი ინგლისში გამგზავრებამდე,
18 წლის ასაკში წერდა: „ლიტერატურის, კერძოდ, პოეზიის
საყრდენი ჭეშმარიტად არის სამართლიანობა და ბუნებისადმი
ერთგულება და არა ხელოვნურობა, არა მიმბამძველობა და
გაუცხოება ბუნებისგან“ [234, გვ.316].

აბუ შადისთვის მთელი ბუნება, ბუნების შვილები –
ცხოველები, ფრინველები, მცენარეები, წყლები თუ
ვარსკვლავები, ყველანი უკლებლივ მისთვის და-მმა,
რომელთაც შეუძლია ესაუბროს, გაუზიაროს ვარამი და იმედი
ჰქონდეს მათგან მიიღოს უანგარო თანაგრძნობა და დახმარება.
პოეტის აზრით, ადამიანმა ბუნების ცხოვრებით უნდა
იცხოვროს და თავის საქმიანობაში მიბაძოს მას. ამიტომ,
ევროპელი რომანტიკოსების მსგავსად, მოგვიწოდებს,

მივუბრუნდეთ ბუნებას, ვისწრაფოთ მისკენ და შევერწყათ მას.

ბუნებასთან აბუ შადის დამოკიდებულება ფილოსოფიურდატვირთვასაც იღებს. ზოგიერთ ლექსში ის თითქოს იზიარებს „არსებობის ერთიანობის“ (وحدة الوجود) იდეას. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ნაწყვეტს ლექსიდან „პეპელას სიზმარი“ (დივანი „წყარო“). ეს ერთიანობა ჩანს პეპელასა და ყვავილის სახეში. არომატი და წვენი ყვავილისა თავისთავად პეპელაა, ხოლო შეგრძნება ყვავილისა პეპელას შეგრძნებაა, პეპელას სურვილია დაიკავოს ყვავილის ადგილი, ყვავილის სურვილი კი არის იყოს მფრინავი პეპელა:

„მსუბუქად მიფრინავს ყვავილისკენ,
რომ გამოსწოვოს მას გემრიელი წვენი,
სურვილობს მხოლოდ ყვავილს,
რომ შეუცვალოს მას ფერი წითელი.
გარს უვლის მას და იცნოსავს მის მშვენიერ არომატს,
არომატი [კი] თვით ის არის.
არ სურს მოსცილდეს მის კვირტს,
რადგან ყვავილის შეგრძნება მისი შეგრძნებაა.
თითქოს ჩვენი პეპელა გარდაიქცა მშვენიერ ყვავილად,
და ის პეპელა, როცა დათვრა [ყვავილის] კვირტზე,
გახდა მისი მფრინავი ყვავილი.
ერთმანეთს გაუცვალეს ორთავემ
სიხარული და მომაჯადოებელი სახე...“[234, გვ.331]

تطير الى الزهرة في خفة	لتمتص منها الرحيق الشهي
و ما تتمنى سوى زهرة	تبادلها لونا القرمزى
تحوم عليها و تنشق منها	جميل الشذى فالشذى نفسها
و تأبى التحول وفي النور عنها	فاحساس زهرتها حسها
كأنا بزهرتها أصبحت	فراشتنا الحلوة العائرة
و تلك الفراشة حين أنتشت	على النور أصبحت زهرتها الطائرة
تبادلنا من لكليتهما	من الحظ و الصورة الفاتنة

არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი უჭირავს ქალთა საკითხს. აბუ შადისაც არ შეეძლო

გვერდი აეყვია მისთვის. ის, ჯებრანის მსგავსად, ქალს ადამიანთა საზოგადოების არსებობისთვის გადამწყვეტ როლს ანიჭებდა. ჯერ კიდევ 1910 წელს წერდა: „ჭეშმარიტად ქალი ღირსია პატივცემისა. მეტიც, ღირსია გაღმერთებულ იქნეს სულიერადაც და ხორციელადაც...“ [234, გვ.332]. ქალს მიიჩნევს ღვთაებრიობის სიმბოლოდ, სიცოცხლის და, რაც მთავარია, სიყვარულის წყაროდ. ლექსში „მარადიულობის ქალი“ დივანიდან „გაზაფხულის მოჩვენებები“ ამბობს: „ასული სიცოცხლისა და მისი დედა. ბუნება მისი და მგრძნობელობა მისი არის წყარო მოწყალებისა“ [151, გვ.43]. ან კიდევ: „შევიცან შენში ტკბობა ჩემი და ოხვრა ჩემი...“ [234, გვ.335]. გარდა ამისა აბუ შადი ქალს მშვენიერებასთან აიგივებს. მშვენიერების შესახებ პოეტი ამბობს:

„არ მომკვდარა ის, ვინც შესწირა თავისი სიცოცხლე
მშვენიერებას.

ჭეშმარიტად, მშვენიერება არის ღვთაებრიობა და
მარადიულობა“ [151, გვ. 28]

(ლექსი „სიყვარულის ტაძრები“)

ما مات من وهب الجمال حياته إن الجمال ألوهُة و خلد

არაბი იბრაჰიმ ალ-მისრი წერს, რომ აბუ შადისთვის ქალი „არის შემცირებული სურათი ყოველდღიური, მუდმივი ურთიერთქმედებებისა სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ის არის შემცირებული სურათი ბუნებისა და სიცოცხლისა... პოეტს, რომელიც არ იცნობს ქალს, არ ძალუძს ნამდვილად შეიცნოს კაცობრიობის სული და არ ძალუძს მთელი არსით შეიგრძნოს ბუნების სილამაზე...“ [222, გვ.185].

როგორც ვიცით, ინგლისიდან დაბრუნებულ პოეტს ეგვიპტეში სრულიად განსხვავებული სიტუაცია დახვდა. მან მაშინვე შენიშნა, რომ საზოგადოება და მისი უპირველესი წარმომადგენლები – თანამოკალმეები პარტიების მიხედვით იყვნენ დაყოფილნი და მათ შორის მტრული დამოკიდებულება სუფევდა. პარალელურად, ქვეყანაში გაბატონებული იყო დესპოტური თვითმართველობა, გაბატონებული მაღალი ფენების თავგასულობა და ხალხის სრული

უუფლებობა. აბუ შადის პოეზიაში გაისმა ხმა ტირანiasთან შეურიგებლობის და მის წინააღმდეგ ბრძოლისკენ მოწოდებისა. მან კარგად იცის და ხალხსაც უნდა გააგებინოს, რომ ძალას ძალა უნდა დაუპირისპირდეს, რადგანაც „რკინა რკინითვე გაიხლიჩება“ [222, გვ.101].

აბუ შადიმ ვერ შეძლო არსებულ მდგომარეობასთან შეგუება, რაც გადამწყვეტი ფაქტორი აღმოჩნდა ემიგრაციაში წასვლისა. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ მას მუდამ სჯეროდა თავისი ხალხისა და თავისი სამშობლოს მომავლის, სჯეროდა, რომ დღევანდელი ვითარება დროებითი მოვლენა იყო, რომ ხალხი აჯანყდებოდა და თავისუფლებას მოიპოვებდა:

«Сегодня оплакиваю я тебя,
Себя и своих друзей.
Но верю я, верю, что скроется мгла,
Что день избавленья придет
И дух твой взбунтуется против зла
И сбросит с народа гнет».[111, გვ.289]
(“ნილოსის მიწა”. ვ. ჟურავლიოვის თარგმანი).

აბუ შადის შემოქმედება აღნიშნული თემებით არ ამოიწურება. მას აქვს ლექსები ყოველდღიურ საყოფაცხოვრებო თემებზე, აქვს რამდენიმე ეპიკური ხასიათის ნაწარმოები („უზარმაზარი მსხვერპლი“, „ციცინათელა“, „მადლიერი ფილოსოფოსი“, „იბლისის სამეფო“ და სხვ.).

აბუ შადი ეწეოდა ნაყოფიერ სამეცნიერო მოღვაწეობასაც, რამაც ასახვა პოვა მის პოეზიაშიც. სხვადასხვა კრებულში შესულია ამ სახის ლექსები: „მზის სისტემა“, „ვარსკვლავთა პოეზია“, „მზის სინათლე“, „გამოსხივება“ და სხვ.

აბუ შადი მომავალს ოპტიმიზმით უყურებდა. ამის საფუძველს მას აძლევდნენ ახალი თაობის პოეტები, რომლებზეც იგი მაღალი შეხედულებისა იყო: „ჩემი უდიდესი იმედია ის, რომ ახალი პოეზიის ახალგაზრდა წარმომადგენლებს ექნებათ გამახვილებული აღქმა, ჩვენზე უფრო მამაცნი იქნებიან ადრე მომხდარის მიმართ, არ იქნებიან უყურადღებონი ახალი პოეზიის ნიმუშებისადმი...“ [234, გვ.441].

აბუ შადის შემოქმედებას მაღალი შეფასება მისცეს როგორც მისმა თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის პოეტებმა. ას-საჰრატი წერს: „...რა დაგვაფიქვებს ამ პოეტის გავლენას, პოეტისა, რომელიც ცხოვრობდა როგორც ბერი ხელოვნებისა და მეცნიერების სენაკში... განა დაიფიქვებენ ამ თაობის ახალგაზრდები ამ გამოჩენილი კაცის ღვაწლს. მან თავისი ტალანტი მიმართა ხელოვნებისა და მეცნიერების პოეზიის თავისუფლებისკენ და გაუკვალა მას განახლების გზა...“ [234, გვ.443]. აბუ შადის გავლენაზე მიუთითებენ ისეთი პოეტები, როგორებიც იყვნენ ალ-ავდი ალ-ვაჟილი, აჰმად მუხაიმი, ას-საჰრატი, სალიჰ ჯავდათი, ალ-ჰამშარი და სხვა.

§6. აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი (1909-1934)

აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი დაიბადა 1909 წ. თუნისის ქალაქ შუზარაში, მოსამართლის ოჯახში. მამამისი წარმოშობით სოფელ აშ-შაბიდან იყო, სწავლა-განათლება მიღებული ჰქონდა ალ-აზჰარში, იყო მუჰამმად აბდოს მოსწავლე და იზიარებდა მის რეფორმისტულ იდეებს. ალ-აზჰარის შემდეგ სწავლობდა ზაითუნის რელიგიურ სასწავლებელში, რომლის დამთავრების შემდეგ გახდა მოსამართლე.

5 წლის ასაკში მამამ აბუ ლ-კასიმი მიაბარა სასულიერო სასწავლებელში. 9 წლისამ უკვე იცოდა ყურანი. სწავლობდა მამის ხელმძღვანელობით. მამის პროტექციით ის 1920 წ. (ზოგიერთის მიხედვით 1921 წ.) მიიღეს ქ. თუნისის ზაითუნის უმაღლეს რელიგიურ სასწავლებელში. აქ გაეცნო არაბულ ემიგრანტულ მწერლობას. დიდი გავლენა მოახდინა მასზე ჯებრანის შემოქმედებამ. ის უცხო ენას არ ფლობდა, ამიტომ თარგმანების მეშვეობით ეცნობოდა ევროპულ ლიტერატურას. ღრმად იყო განსწავლული კლასიკურ არაბულ ლიტერატურაში. განსაკუთრებით მოსწონდა ალ-მუთანაზი და ალ-მაარი.

1927 წ. (თუ 1928 წ.) აშ-შაბიმ წარჩინებით დაამთავრა ზაითუნის სასწავლებელი. ამავე წელს შევიდა იურიდიულ

სკოლაში (სამართლის ფაკულტეტი), რომელიც დაამთავრა 1930 წ.

ზაითუნში სწავლისას აშ-შაბი იწყებს აქტიურ ლიტერატურულ და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოღვაწეობას. ის იყო ზაითუნის სტუდენტთა მოძრაობის ხელმძღვანელი, რომელიც მიზნად ისახავდა სწავლების მეთოდებისა და ორგანიზაციული საკითხების რეფორმირებას. აქტიური მონაწილეობა მიიღო საზოგადოება „მუსლიმი ახალგაზრდობის“ ჩამოყალიბებაში. თუნისელი ლიტერატურათმცოდნის ქარუს ცნობით, ეს გაერთიანება 50-იანი წლების დასაწყისშიც კი ერთ-ერთი უდიდესი იყო ქვეყანაში. აშ-შაბის მონაწილეობით ჩამოყალიბდა საზოგადოებები: „ლიტერატურული კლუბი“ ქ. თუნისში და „სტუდენტების კლუბი“. იგი მჭიდროდ თანამშრომლობდა ეგვიპტურ გამომცემლობასთან „აპოლო“.

აშ-შაბის პირველი ლექსები პრესაში 1923 წლიდან გამოჩნდა. მისი პირველი ლექსი „ო, სიყვარულო!“ გაქლენთილია რომანტიკული სულით:

«О, любовь! Ты – тайна моих терзаний,
Моих забот, моего страха, моего мучения,
И моей худобы, моих слез, моих страданий,
Моей боли, моих мук и моей беды.
О, любовь! Ты – тайна моего бытия,
Моей жизни, моего достоинства и моей гордости...»

[94, გვ. 72]

მისი ლექსების კრებული ცალკე წიგნად პოეტის სიცოცხლეში არ გამოცემულა, თუმცა ერთ-ერთი ეგვიპტური გამომცემლობის თხოვნით კრებული შეუდგენია. მეორე მსოფლიო ომის წინა წლებში ეკონომიკურმა კრიზისმა და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის დაქვეითებამ გამოიწვია ლიტერატურული მოძრაობის შენელება თუნისში. აშ-შაბის ლექსები თითქმის მიივიწყეს. 50-იან წლებში კულტურული ცხოვრების გამოღვიძებამ და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის აღორძინებამ გამოაცოცხლა არაბთა ინტერესები აშ-შაბის რევოლუციურ-რომანტიკული სულით გაქლენთილი ლექსებისადმი. დღის წესრიგში დადგა

მისი დივანის გამოცემის საკითხი. იგი 1955 წ. გამოვიდა სახელწოდებით „აღანი ალ-ჰაიათ“ („სიცოცხლის სიმღერები“).

აშ-შაბი სუსტი ჯანმრთელობისა იყო, დაუღალავად კი შრომობდა. ოჯახური სიმძიმეც მას დააწვა. მამა ადრე გარდაეცვალა და ოჯახზე და უმცროს ძმებზე ზრუნვა მას მოუხდა. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, როგორც ეს მისი შემოქმედებიდან ჩანს, მატერიალურად არ უნდა ყოფილიყო ხელმოკლედ. მის დიდ ფიზიკურ დატვირთვას ემატებოდა მძიმე სულიერი ყოფა. ყოველივე ამან მისი ჯანმრთელობა გატეხა. მას აღმოაჩნდა გულის მანკი. ექიმების რჩევით სიცოცხლის ბოლო სამი წელი ბუნების წიაღში გაატარა. ამ პერიოდში ქმნის საუკეთესო ლექსებს ბუნებისა და მშვენიერების შესახებ, არსებობის მომაჯადოებლობასა და სიცოცხლის სიყვარულზე, ადამიანთა ბედნიერებაზე, პარალელურად წერს სევდითა და წუხილით აღსავსე ლექსებს, ლექსებს სიკვდილზე, თითქოსდა გრძნობდა დასასრულის მოახლოებას. 1934 წ. 9 ოქტომბერს, სამშაბათ დღეს, 25 წლის ასაკში აშ-შაბი გარდაიცვალა. მისი ცხედარი მშობლიურ აშ-შაბიში გადაასვენეს და იქ მიუჩინეს სამუდამო სამყოფელი.

აშ-შაბი კარგად იყო განსწავლული როგორც კლასიკურ არაბულ, ისე დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურაში. ზაითუნაში კარგად გაეცნო საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ცხოვრებას. სხვათაშორის, ზაითუნის სასწავლებელში თავმოყრილი იყო თუნისის საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელი. აქ სწავლობდნენ გლეხის და მემამულის, მუშისა და კაპიტალისტის, ხელოსნისა და ვაჭრის შვილები, პროგრესულად მოაზროვნეები და კონსერვატორულად განწყობილნიც. უცხოელებიც მრავლად ყოფილან სხვადასხვა არაბული ქვეყნებიდან.

სამშობლოს სოციალურ-ეკონომიკურმა მდგომარეობამ (დამოუკიდებლობა დაკარგული, მდიდართა განუკითხავი ბატონობა, ღარიბთა უუფლებო მდგომარეობა, ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა, პიროვნების თავისუფლების უგულვებელყოფა, სულიერ ფასეულობათა გაუფასურება და სხვ.), ევროპელი რომანტიკოსების (ლამარტინი, გოეთე, ჰიუგო,

ლეოპარდი და სხვ.) და არაბი ემიგრანტი პოეტების და მწერლების, განსაკუთრებით ჯეზრანის, ნაწილობრივ კი კლასიკური არაბული ლიტერატურის უდიდესი წარმომადგენლების ალ-მუთანაბისა და ალ-მაარის შემოქმედებით გატაცებამ განაპირობა აშ-შაბის რომანტიკული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება.

აშ-შაბის რომანტიზმი ყველაზე უფრო გამოვლინდა მის დამოკიდებულებაში თუნისის საზოგადოებაში გაბატონებული ცხოვრების წესის მიმართ. უარყოფითი დამოკიდებულება აშკარაა. ავიღოთ თუნდაც ლექსი „შაიტანის შვილები“ (1931 წ.). ამ საზოგადოებაში პოეტმა ნახა მხოლოდ ბოროტება, გახრწნილება, ღალატი, ადამიანის ღირსებების უგულვებელყოფა, უსამართლობა, ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა, ღარიბთა დაუღალავი შრომა ლუკმა-პურისთვის, მდიდართა განცხრომით ცხოვრება. ამ საზოგადოებაში ყველაფერი ყალბი აღმოჩნდა, ყველას ნილაბი აღმოაჩნდა აფარებული საკუთარი ნამდვილი სახის დასაფარავად და ირგვლივ მყოფთა შესაცდენად. შეაცდინეს პოეტიც. პოეტის აზრით, აქ მხოლოდ პირფერობა ფასობს, განუსაზღვრელ, დაუმსახურებელ ქებას უძღვნიან მბრძანებლებს. რაც მთავარია, ადამიანებმა თავიანთი ცხოვრების მანერით შერყვნეს სული:

„ვფქირობდი, სული მნიშვნელოვანი რამაა,
მაგრამ ვპოვე სულში რაღაც მდაბალი,
გასვარა (სული – მ.ქ.) [ტალახით] ცხოვრებამ, შემდეგ გრძელა
თესვა ვრცელ სამყაროში ბოროტებისა,
და მოიმკო (ხალხმა – მ.ქ.) ეკალი... ო, შვილებო!
იხმაურეთ და გაავსეთ ცა და მიწა სიხარულით“ [193, გვ.182]

كان ظنى ان النفوس كبار
لوئته الحياة ثم استمرت
فاحصدوا الشوك ... يا بنيها وضجوا
فوجدت النفوس شيئا حقورا
تيزر العالم العريض شرورا
واملاؤوا الارض و السماء حبورا

დასახელებულ ლექსს არ ჩამოუვარდება „უცნობი მოცი-
ქუ ლი“, რომელიც 1930 წელს არის დაწერილი. საზოგადოებაში პოეტი ვერ ხედავს რაიმე დადებითს, მის წევრებს მიიჩნევს „ცოცხალ-მკვდრებად“, „ციებ-ცხელებით“ დაავადებულებად, უწოდებს „უგუნურ სულებს“, რომელთა-
თვის მიუღებელია სიახლე, პროგრესი, ვისაც სძულს სინათლე და ურჩევნია სიცოცხლე გაატაროს სიბნელეში. სა-
ზოგადოებამ, როცა მათ შორის გამოჩნდა პროგრესულად მოაზროვნე პიროვნება, უარყო და გააძევა, ბოროტმოქმედადაც მონათლა:

„ჭეშმარიტად, ის ჯადოქარია, რომელსაც ასწავლიან
ჯადოქრობას შაითანები მზის ყოველი ამოსვლისას.
მოაშორეთ არამზადა ურწმუნო ტამარს.
ჭეშმარიტად, ბოროტი წყაროა ბიწიერებისა,
განდევნეთ ის და ნუ მოუსმენთ,
ის არის სული ბოროტი, ნავსი“ [193, გვ.151].

انه ساحر, تعلمه السحر الشياطين, كل مطلع شمس
فابعدوا الكافر الخبيث عن الهيكل ان الخبيث منبع رجس
اطردوه, ولا تصيخوا اليه فهو روح, شرير, ذات نحس

აშ-შაბის, ჯებრანის მსგავსად თუ გავლენით, უჩნდება მათი გა-
ნადგურებისა და საზოგადოების გაწმენდის დიდი სურვილი. დასახმარებლად „შეშის მჭრელს“ მოუხმობს, ხელში „ნაჯახს“
მოიმარჯვებს და საქმეს (საზოგადოების გაწმენდას) იწყებს.

აშ-შაბის ეუფლება შეგრძნება, რომ საზოგადოებისთვის
ზედმეტია, მისი არავის ესმის. ის სულიერ წონასწორობას
კარგავს. მისთვის აშკარა ხდება, რომ ადამიანებთან მის
ყოფნას აზრი აქვს დაკარგული. ის ბუნებას (ტყეს)
მიაშურებს:

„ჭეშმარიტად, მე მივდივარ ტყეში, ხალხნო,
რათა გავატარო სიცოცხლე მარტოდ სასოწარკვე-
თილებაში.
მე მივდივარ ტყეში, რომ
ტყის შუაგულში დავმარხო ჩემი უბედურება“ [193,
გვ.150]

اننى ذاهب الى الغاب, يا شعبي لا قضى الحياة وحدى
 اننى ذاهب الى الغاب, على في صميم الغابات أدفن بؤسى

ტყეში წასვლით პოეტმა თავისი პროტესტი გამოხატა. მაგრამ ეს პროტესტი პასიურია, რადგან არ ჩანს ბრძოლის სურვილი. ის დაადგა მოთმინების, ჭირთან გამაგრების და ლოდინის გზას, სჯერა, რომ დადგება დრო, როცა ყველაფერი უკეთესით შეიცვლება:

„მოვუწოდე ჩემს გულს მომიშარს, შეწუხებულს...:
 „გამაგრდი და არ დაემორჩილო ღამეებს (დროს).
 იმარჯვებს მხოლოდ მომთმენი და მტკიცე.
 ნუ იდარდებ ზედის გამო.
 სიბნელეს მოსდევს განთიადი“ [193, გვ.97].
 („სევდიანი საღამო“)

اهبت بقلبي, الهلوع, الجزوع ...
 "تجلد, و لا تستكن لليلالى, فما فاز إلا الصبور الجليد
 و لا تأس من حادثات الدهرور, ف خلف الدياجير فجر جديد"

მაგრამ უმართებულო იქნება თუ ვიტყვით, აშ-შაბი პესიმისტი პოეტიაო. პესიმიზმი მასთან დროებითი მოვლენაა. უფრო ხშირად ოპტიმისტურად შეჰყურებს მომავალს. ამას ადასტურებს ლექსი „სიცოცხლის სურვილი“:

«Если жить народ захочет новой жизнью, полной света,
 То душа в нем затрепешет, упованием согрета,

Тьма рассеется мгновенно, и разрушатся оковы»[97, გვ.129]

ის გვასწავლის, რომ ადამიანმა მომავლის რწმენით უნდა იცხოვროს. ხოლო ის, ვინც წარსული დიდებითა და დღევანდელობით ცხოვრობს და არ აღელვებს მომავალი, უკვალოდ გაქრება:

«Пусть же тот, кто не желает жить по новой светлой вере,
 Обратившись в пар, бесследно растворится в атмосфере».

[97, გვ. 129]

პოეტს უკეთესი მომავლის მისაღწევ გზად ესახება ადამიანის
სულიერი მხარეების, შინაგანი სამყაროს სრულყოფა:

«Если души наши станут жить по творческим заветам,
То благой вселенский разум озарит нас новым светом».

[97, გვ. 135]

აშ-შაბი ზოგჯერ მიდის დასკვნამდე, რომ შინაგანი, სულიერი
სამყაროს სრულყოფა არ კმარა საზოგადოების
გარდასაქმენლად, ძალის გამოყენებაცაა საჭირო. ეს აზრია
გატარებული ლექსებში „თქვა წლებმა“ და „ტირანს“ [193] .

აშ-შაბის ლირიკული გმირი ორგვარია: ადრეული ლექ-
სებისა და მოგვიანო პერიოდისა. შემოქმედების გარიჟრაჟზე
მისი გმირი, მაგალითად, ლექსში „ობლის ჩივილი“, უფრო
სევდიანია, ტანჯულია, სინამდვილით უკმაყოფილოს აწმყო
მუქ ფერებში ესახება, მომავალსაც ეჭვის თვალთა უყურებს,
ბრძოლისთვის ჯერ არ არის მომზადებული, ამიტომ ოცნების
სამყაროთი იფარგლება. ოცნებებსაც სევდის ელფერი
დაჰკრავს. მისი გმირი ამ ხალხმრავალ ქვეყანაში თავს ობლად
გრძნობს. მან მეგობარი ვერ პოვა არამარტო ადამიანთა
შორის, არამედ ბუნებაშიც კი. მისი ხვედრი მარტოობაა:

„გიტირე, მაგრამ ტყუილუბრალოდ.

დავიძახე: დედაჩემო! მაგრამ არ გაუგია.

დავუბრუნდი ჩემი დარდით ჩემს მარტოობას,

გავუმეორე ჩემი ტირილი ჩემს ყურებს

და მოვეხვიე ჩემს მარტოობაში ჩემს ტკივილს,

და ვუთხარი საკუთარ თავს: დამშვიდდი“ [193,

გვ.51]

و لما نذبت و لم ينفع
و ناديت امي فلم تسمع
رجعت بحزني الى وحدتي
و رددت نوحى على مسمعى
و عانقت في وحدتي لوعتي
و قلت لنفسي: أ لا فاسكتي

ლექსში „უხილავი სევდა“ ვხედავთ, რომ გმირის სევდა განსხვავდება ადამიანების სევდისგან. თუ სხვების სევდა-ტკივილი დროთა განმავლობაში ქრება, დრო კურნავს ადამიანებს, მისი სევდა იმდენად მძლავრად ზის მასში, რომ მისგან თავის დაღწევა შეუძლებელია. ამიტომ ის აცხადებს: „რაც შეეხება ჩემს სევდას, ის ტანჯვაა, რომელიც ჩასახლდა ჩემს სულში და დარჩა სამარადისოდ“ [193, გვ.49].

მოგვიანო პერიოდის აშ-შაბის გმირი გარეგნულად განსხვავდება ადრინდელისგან. თავის თანამედროვეებზე ამაღლებულ, მშვენიერ რომანტიკულ სახეს გვიხატავს პოეტი ლექსში „ტიტანის სიმღერა“. ის მართლაც ტიტანია, მძლავრია, ამაღლებულია თანამედროვეებზე. ის მამაცია. უცხოა მისთვის შიში. მას არ აინტერესებს თუ რა ხდება ქვემოთ, უშუალოდ დედამიწაზე, რომელსაც ის უწოდებს „უფსკრულს“, „ფსკერს“. ყველასგან გამორჩეულობა უფლებას აძლევს საკუთარ თავს უწოდოს „მარტოხელა ტიტანი“ და ყველას თამამად განუცხადოს:

„რაც შეეხება მე, გიპასუხებთ ზემოდან,
მზე და მშვენიერი ბინდი კი ჩემს წინაა:

„ვისი გულიც აღინთო წმინდა შთაგონებით,

ის ვერ შეურიგდება უცაბედ ელდას“ [193, გვ.258]

მისთვის უცხოა სხვებისათვის დამახასიათებელი ისეთი ადამიანური სისუსტეები, როგორიცაა შური, ზიზღი, სიძულვილი, მტრობა, პირფერობა. ამის საპირისპიროდ, მისი თვისებაა სიკეთე, გატაცება გრძნობათა სამყაროთი, ძიება ბედნიერებისა. მისი მამოძრავებელი ძალაა „სიყვარული სიცოცხლისა (ცხოვრებისა)“. თავის ტოლად ის მხოლოდ ოკეანეს მიიჩნევს. ლექსში „ახალი დილა“ პოეტი ამბობს:

«Прошайте навеки, мрачные скалы,

Ада зияющие провалы.

Нам по душе океанские шквалы,

Парус распушен – вперед по волнам! [97, გვ.148].

(“ახალი დილა”. ვ. კრასნოპოლსკის თარგმანი).

აშ-შაბის სიყვარულის საგანს სამშობლო წარმოადგენდა.

ამიტომ მის შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი დაიკავა პატრიოტულმა მოტივებმა. ამ თემაზე წერს ის ლექსებს:

„თანამემამულეებო!“ (ძმებო!), „ხალხს“, „მშვენიერი თუნისი“, „ახალი თუნისი“, „წმინდა გველის ფილოსოფია“. ამ მხრივ საინტერესოა ლექსი „წმინდა გველის ფილოსოფია“. აზრი ლექსისა შემდეგში მდგომარეობს: დიდი ერების მიზანია პატარა ერების დაპყრობა-დამორჩილება ან მშვიდობიანი გზით, ან ძალის გამოყენებით, პატარა ერების ასიმილაცია დიდ ერებში. შოშია, რომელიც ლექსში თუნისის განასახიერებს, ცხოვრობს ბუნების წიაღში, დროს სიმღერაში ატარებს, არავის ჩაგრავს და არავის აჩაგვრინებს თავს, გარემოსთან სრულ ჰარმონიაში იმყოფება და თავის თავს ბუნების შვილად მიიჩნევს. ის სპეტაკია, სულით შეურყვნელია და მომავალი უშფოთველი ესახება. მაგრამ ყველას როდი მოსწონს და როდი ეგუება მის ასეთ ყოფას. მოშურნეებიც ჰყავს. მისი სიმღერები ესმის შორს, მთის გამოქვაბულში დაბუდებულ გველს, რომელიც ამ შემთხვევაში საფრანგეთის სიმბოლოა. შოშიას სიმღერები, სიამოვნებისა და სიმშვიდის მონიჭების ნაცვლად, შურით აღავსებს მას, განრისხებაში მოჰყავს და აღუძრავს მისი მოსპობის სურვილს. მიზნის მისაღწევად ირჩევს ფარულ გზას, ტკბილი სიტყვებით გაბრუების ხერხს. თავის მრისხანებას, ზიზღს შოშიასადმი დროებით ჩაიხშობს, პირზე ღიმილს გადაიკრავს და ამ სახით მოველინება შოშიას. მათ შორის იმართება საუბარი. გველი ტკბილი სიტყვებით, რომელშიც ზოგჯერ შეფარული მუქარაც მოჩანს, ცდილობს დაარწმუნოს თანამოსაუბრე თუ რა პრივილეგიებს მოუტანს მასთან შეერთება და მის ნაწილად გახდომა. შოშია ხვდება გველის მიზანს, მაგრამ საკუთარი უძლურების შეგრძნება არ აძლევს საშუალებას წინ აღუდგეს მოწინააღმდეგის სურვილს. ის თავისი ბოლო სიტყვებით ხაზს უსვამს მხოლოდ ამ ფაქტს:

„არ აქვს აზრი სუსტის სიმართლეს და გამოძახილს,
მნიშვნელობა აქვს გამარჯვებული ძლიერის ნათქვამს .
ადასრულე ნება შენი, რაც ისურვე,
და შეიწყალე შენი სიდიადე ჩემი სიტყვების
მოსმენისგან“

[193, გვ. 278]

لا رأى للحق الضعيف, و لا صدی و الرأى, رأى القاهر الغلاب
فافعل مشيئتك التى شئتها و ارحم جلالك من سماع خطابى

თავისი უსაღვრო სიყვარული სამშობლოსადმი აშ-
შაბიმ ასე გამოიხატა:

«Глубочайшая любовь к отчизне сделалась судьбы моей законом:

Горечь я вкусил и сладость жизни, и остался я в тебе
влюбленным.

Я не подчинюсь хуле и злобе, а умру – так что же подвиг начат!
Если даже кровь моя прольется, не страшусь одежд
окрававлённых,
Жизнь всепрошающей во благо вечно проливалась кровь
влюблённых!

Милая, лежу в твоих объятьях, ночь растет, но я в ней не
затерян,

Добрый, я жестокости чуждаюсь, я как прежде искренен и
верен!

Может, не совсем несправедливо век наш называют Векам
Мрака,

Но, идя к рассветным переливам, я во тьме провижу свет,
однако!

Время нашу славу погубило, но всего на свете несомнений:

Жизнь еще вернет нам меч булатный для больших побед и
одолений».[97, გვ.128-129]

(“შშბენიერი თუნისი”. ა. გოლემბის თარგმანი).

მკითხველს შეცდომაში შევიყვანო, თუ ვიტყვით, რომ
ხსენებული საკითხებით ამოიწურება აშ-შაბის შემოქმედება.
მის ლექსებში წამოჭრილია სხვა საინტერესო პრობლემებიც
(მათზე წინა თავში ვილაპარაკეთ), რომლებიც ავტორის მიერ
გადაჭრილია რომანტიკული თვალთახედვით. ჩვენ აქ შემოვი-
ფარგლეთ მხოლოდ ყველაზე აქტუალური და საინტერესო
პრობლემებით.

დასასრულს, ვიტყვით, რომ ის საზოგადოება,
რომელშიც მოღვაწეობა უხდებოდა აშ-შაბის, ცხოვრობდა
ძველებური, ტრადიციული ცხოვრებით, ძველი ადათ-
წესებით, რომლისთვის მიუღებელი იყო სიახლეები, ის
დასავლური სული, რაც ცხოვრების ახალმა პირობებმა

დააყენა არაბთა წინაშე. ეს ახალი პირობები თავდაპირველად სირია-ლიბანსა და ეგვიპტეს შეეხო და ბევრი მიმდევარი წარმოშვა როგორც ლიტერატურაში, ისე ცხოვრების სხვა სფეროში, თუნისამდე მოგვიანებით მიაღწია. ეს „ახალი“ აშ-შაბის დროს იდგამდა ფეხს. ამიტომ მოწინააღმდეგეები ბევრად მეტი ჰყავდა, ვიდრე მომხრეები. ერთ-ერთი პირველი ვინც მიხვდა ძველებურად ცხოვრება უკვე შეუძლებელი იყო, რადგან ეს რეგრესი თუ არა, ერთ ადგილზე ტკეპნა იქნებოდა, რაც კიდევ უფრო გააძლიერებდა თუნისის საზოგადოების ჩამორჩენილობას და კიდევ უფრო ჩამოაჩენდა არა მარტო დასავლეთის ცივილიზებულ, არამედ მოწინავე არაბულ ქვეყნებსაც, იყო აშ-შაბი. ის მიხვდა, რომ საჭიროა არა მთლიანად უარყოფა ყოველივე ტრადიციულისა და უსიტყვოდ მიღება დასავლურისა, არამედ ამ ორი მხარის გონივრული სინთეზი. ამიტომ იყო, რომ აშ-შაბი აჯანყდა არა მხოლოდ მოძველებული ტრადიციებისა და ადათ-წესების, ჩამორჩენილობის წინააღმდეგ, არამედ კულტურისა და სულიერი ცხოვრების სფეროშიც. ეს მან კარგად გამოხატა როგორც თავის ლექსებში, ისე სტატია-გამოკვლევებში „პოეტური წარმოდგენები არაბებთან“ (ამ სტატიას ჩვენ ზევით შევეხეთ). ახლისთვის ბრძოლაში აშ-შაბის თავის თანამედროვეებში მიმდევრებიც გამოუჩნდა და მოწინააღმდეგეებიც (განსაკუთრებით კონსერვატულად განწყობილ წრეებში) და, რაც მთავარია, ქვეყნის საზღვრებს გარეთაც. 1933 წელს ჟურნალ „აპოლოში“ (ეგვიპტე) გამოქვეყნდა ერთ-ერთი ეგვიპტელი პოეტის კრიტიკული წერილი, რომელიც იყო გამოხმაურება აშ-შაბის დასახელებულ სტატიაზე. აშკარად ჩანდა, რომ ამ კონსერვატულად განწყობილ პოეტს ბევრი უჭერდა მხარს. მათთვის აშ-შაბის შეხედულებები გაუგებარი და მიუღებელი აღმოჩნდა. მას დააბრალეს არაბთა წარსულისადმი უპატივცემლობა, მისი არად ჩაგდება და უარყოფა, დასავლურით ბრმად გატაცება [94, გვ. 82-83]. აშ-შაბიმ საპასუხო წერილში დეტალურად

განუმარტა საზოგადოებას თუ რა იყო ნათქვამი, რისი თქმა
სურდა და რა აზრი იყო ჩადებული მის სტატიაში.*

* აშ-შაბის შემოქმედებაზე დაინტერესებული მკითხველი
შეიძლება დამატებით გაეცნოს ათ-თალისის [116], ქარუს
[216], ომარ ფარუხის [214] შრომებს.

დასკვნა

1. რომანტიზმი არაბულ ლიტერატურაში ვითარდება XX ს-ის დასაწყისიდან. მან წარმატებით გააგრძელა არაბი განმანათლებლებისა და პროგრესულად განწყობილი საზოგადო მოღვაწეების მიერ „ნაჰდას“ (აღორძინება) პერიოდში დაწყებული საქმიანობა არაბული კულტურის, განსაკუთრებით ლიტერატურის აღორძინებასა და განვითარებაში. არაბმა რომანტიკოსებმა დიდი როლი ითამაშეს ძველი სალიტერატურო ფორმებისა და შინაარსის დამღვევასა და ახლის დანერგვაში. არაბი მკითხველი აზიარეს ახალ ლიტერატურულ ჟანრებს – მოთხრობას, ნოველას, პროზად დაწერილ ლექსს. მათ შემოქმედებაში დიდი ასახვა პოვა სოციალურმა საკითხებმა. შემოგვთავაზეს მათი მოგვარების რომანტიკული თვალთახედვით გაჯერებული საკუთარი გზები. მათმა დემოკრატიულმა და ჰუმანურმა იდეებმა ნაყოფიერი გავლენა მოახდინა როგორც თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის არაბ მწერლებსა და პოეტებზე.
2. რომანტიზმის წარმოშობა და განვითარება ახალ არაბულ ლიტერატურაში განაპირობა სამმა ფაქტორმა: 1. XIX ს-ის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებამ და კულტურული ყოფის აღმავლობამ; 2. არაბულმა ლიტერატურულმა ტრადიციებმა; 3. დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურულმა გავლენამ.
3. არაბულ რომანტიზმში (ადგილობრივი სიტუაციის გამო), ევროპულისგან განსხვავებით, არა გვაქვს ასე მძლავრად და მკაფიოდ დაპირისპირება განმანათლებლობასთან. მართალია, არაბ განმანათლებელთა ლიტერატურაში გონების კულტია, მაგრამ გრძნობის როლის უგულვებელყოფა სრულებითაც არ ხდება. არაბმა რომანტიკოსებმა მოახდინეს გრძნობების დახსნა გონების ტყვეობისაგან, მაგრამ უკიდურესობაშიც არ გადავარდნილან.
4. საინტერესო იყო, მაგრამ არც ისე ორიგინალური, არაბ რომანტიკოსთა ლიტერატურულ-ესთეტიკური

შეხედულებები. მათ ხელოვნების ძირითად ფუნქციად მიიჩნიეს სინამდვილის ასახვა, პარალელურად შემოქმედის შინაგანი სამყაროს, მისი გრძნობების გადმოცემა. მათი მტკიცებით, სინამდვილიდან აღებული იდეა აღიქმება სუბიექტი – შემოქმედის მიერ და შუქდება მისი გრძნობებით. აქედან გამომდინარე, მათ მიერ აღიარებულია ხელოვნების ძეგლისთვის თემის (იდეის, აზრის) და გრძნობის პირველადობა. ისინი ემხრობოდნენ ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, მიაჩნდათ, რომ ნამდვილ ხელოვნებასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა ნაწარმოებში გარეგანი გამომსახველობა შერწყმულია ღრმა შინაარსთან. დიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს ლექსის მუსიკალობას. სიახლე იყო არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულება თემის, რითმის და სალექსო სტრიქონის – ბეითის მიმართ. მათ მოითხოვეს ლექსის წერა ერთ თემაზე (განსხვავებით ტრადიციული კასიდისა), უარყვეს მონორიმი, აუცილებლად მიიჩნიეს ბეითებს შორის მჭიდრო აზრობრივი კავშირი. არაბი რომანტიკოსებისთვის უდავო იყო, რომ ხელოვნების ნამდვილი ძეგლი სცდება ეროვნულ ფარგლებს და ყველა ერის საკუთრება ხდება. თუმცა მათთვის აშკარა იყო, რომ ხელოვნების ძეგლი უპირველესად ეროვნული ხასიათისაა, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენდება და ვითარდება. ამავე დროს ისინი მას უკავშირებდნენ საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებს. ისინი ხელოვნებას უყურებდნენ (ჰეგელის მსგავსად) ისტორიული თვალთახედვით, აღიარებდნენ მის განვითარებას და მის ევოლუციას ხსნიდნენ ისტორიის განვითარებით, იმ ცვლილებებით, რაც ხდება ცხოვრებაში. არაბმა რომანტიკოსებმა პირველ ადგილზე დააყენეს ადამიანის, პიროვნების თავისუფლების პრობლემა. აქედან გამომდინარე ხელოვნების თავისუფლების დამცველები იყვნენ, თვლიდნენ, რომ ნამდვილი ხელოვნების ნიმუშის შექმნა შეუძლია თავისუფალ ადამიანს, რომ მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის მიერ შექმნილ ძეგლს შეუძლია გაუძლოს დროთა სვლას და იყოს მარადიული. არაბმა რომანტიკოსებმა ხელოვნების (პოეზიის) და ხელოვანის (პოეტის) უპირველეს დანიშნულებად მიიჩნიეს ხალხისა და სამშობლოს სამსახური. გარდა ამისა, ხელოვნებას და

ხელოვანს დააკისრეს გადამწყვეტი როლი საზოგადოების განვითარების საქმეში.

5. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში სოციალური საკითხები ს წინ წამოწევა ნაკარნახევი იყო არაბულ ქვეყნებში შექმნილი ეკონომიკური, პოლიტიკური და სხვა ფაქტორებით. აქ არსებული საზოგადოებრივი წყობით უკმაყოფილება, მისი კრიტიკა და ბრძოლა მის გარდასაქმენლად ყველაზე ძლიერ აისახა ჯებრანის შემოქმედებაში, შემდეგ აშ-შაბისა და ხ. მუტრანის პოეზიაში, ქალთა ემანსიპაციისა – ჯებრანთან და ალ-მანფალუტისთან. სოციალური საკითხები გაშუქებულია სხვა არაბი რომანტიკოსების მიერ, მაგრამ შედარებით ნაკლები სიმძაფრით.

6. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში ხშირად გვხვდება დამნაშავეს (ბოროტმოქმედის) სახე, რომელსაც წარმატებით იყენებენ საზოგადოებაში გაბატონებული ურთიერთობებისა და კანონებისადმი თავიანთი კრიტიკული დამოკიდებულების გამოსავლენად. ისინი ქმნიან დამნაშავეს ორ ტიპს: დამნაშავე – მსხვერპლს და დამნაშავე – ბოროტმოქმედს. ისინი დამნაშავე-მსხვერპლის მიმართ სიმპათიით არიან გამსჭვალულნი და მიიჩნევენ მას საზოგადოებაში მოქმედი უსამართლო კანონების მსხვერპლად. დამნაშავე-ბოროტმოქმედის მიმართ მათი დამოკიდებულება გამოკვეთილად უარყოფითია.

7. არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სინამდვილის ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენაში შექმნილ ოცნების სამეფოს უწოდებენ „ბედნიერების ქალაქს“. აქ შეიმჩნევა ევროპელი სოციალისტ-უტოპისტების იდეების ანარეკლი.

8. სინამდვილესა და იდეალს (ოცნებას) შორის შეუთავსებლობა, პირველთან შეურიგებლობა და მეორის განხორციელებაში ეჭვის შეტანა არაბ რომანტიკოსებში შობს პესიმისტურ, სევდიან განწყობილებას.

9. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში დიდი ადგილი უკავია ქალთა უფლებებისათვის ბრძოლას. თუ განმანათლებლები ქალთა ხსნის გზას ხედავდნენ განათლებაში და მათი ბრძოლა იფარგლებოდა ქალის

უფლებების აღიარებით ოჯახში, რომანტიკოსებმა (განსაკუთრებით ჯებრანმა) აღიარეს განათლების მნიშვნელობა, მაგრამ მათთვის გადამწყვეტი ფაქტორი იყო ქალისა და მამაკაცის თანაბარი უფლებები ქორწინებაში, თავისუფლება სიყვარულში.

არაბმა რომანტიკოსებმა სიყვარული მიიჩნიეს „ერთადერთ თავისუფლებად ამქვეყანაზე“. მათ სიყვარული განუყრელად დააკავშირეს ტანჯვასთან, მოახდინეს ტანჯვამდე აყვანილი სიყვარულის იდეალიზაცია. სიყვარულის და ტანჯვის მსგავსი გაგება ჰქონდათ არა მარტო დასავლელ რომანტიკოსებს (მაგ. ა.დუ მიუსე), არამედ შუა საუკუნეების არაბული უზრიული პოეზიის წარმომადგენლებს. შეიძლება ითქვას, არაბ რომანტიკოსებთან გვაქვს დასავლურისა და ტრადიციული არაბულის შერწყმა.

10. რადგან არაბი რომანტიკოსები ხედავენ, რომ საზოგადოების გარდასაქმნელად ძალა არ ჰყოფნით, მასთან შერიგება კი არ შეუძლიათ, ამიტომ ისინი გარბიან სინამდვილიდან, თავს აფარებენ ან ბუნებას, ან სოფელს, ან კიდეც შორეულ წარსულს. მათთან ყველაზე მეტი დატვირთვა მოდის ბუნებაზე, უპირატესად გვაქვს ბუნებაში წარმოსახვითი გაქცევა. თუ არაბულ ლიტერატურაში რომანტიკოსებამდე ბუნება იყო მხოლოდ აღწერის ობიექტი, წარმოადგენდა აბსოლუტურად დამოუკიდებელ სამყაროს, რომანტიკოსებთან იგი ხდება მათი ცხოვრების აქტიური წევრი, მათი თანამგზავრი და მეგობარი, ცოცხალი არსება, მათი სულიერი აღმაფრენის წყარო და, რაც მთავარია, იდეალის ყველაზე უფრო შესატყვისი. მათი მოწოდებაა, რომ ადამიანებმა მიბაძონ ბუნებას და მასში არსებული ურთიერთობები გადმოიღონ და დანერგონ საზოგადოებაში.

11. არაბი რომანტიკოსები იჭრებიან რელიგიურ და ფილოსოფიურ სფეროებში. მათ აინტერესებთ სულისა და სხეულის ურთიერთობა, აქედან გამომდინარე, სულთა გადასახლების, მეორედ მოსვლის, არსებობის მარადიულობის პრობლემები, ძიება აბსოლუტური სულისა. მათთვის უცხო არ არის პანთეისტური და სუფიური მოტივები.

სუფიური ელემენტები აბუ შადისტან, აბუ მადისტან, ან სხვა არაბ რომანტიკოსთან, ჯებრანის გამოკლებით, იმდენად ფრაგმენტულად არის წარმოდგენილი, რომ ჭირს სერიოზული მსჯელობა. რაც შეეხება ჯებრანს, მისი შემოქმედების ზოგიერთი მკვლევარი (მაგ. ადილ ნასარი) მას სუფიზმის მიმდევრადაც კი აცხადებს. ამ აზრს ჩვენ ეჭვს ქვეშ ვაყენებთ. ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია დავუშვათ, რომ ჯებრანს (გინდ სხვა არაბ რომანტიკოსს) გარკვეული ზომით განეცადოს სუფიური ლიტერატურული სტილის ერთგვარი გავლენა, ზოგი რამ გადმოეღოს მისგან, ან კიდევ გაეკეთებინოს ეს მიზანმიმართულად, მაგრამ მისი სუფიად მიჩნევა გადაჭარბებულად გვეჩვენება.

12. არაბ რომანტიკოსების შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი უკავია პატრიოტულ მოტივებს. მათ თავიანთი მოღვაწეობის უპირველეს მიზნად მიაჩნდათ თანამემამულეებში პატრიოტული სულისკვეთების გაღვივება და ხალხის დარაზმვა სრული დამოუკიდებლობისთვის საბრძოლველად.

არაბ რომანტიკოსებს, განსაკუთრებით ჯებრანს, ჰქონდათ მყარი პოზიციები ოსმალეთის იმპერიასთან და დასავლეთის ქვეყნებთან დამოკიდებულების საკითხში. მათი დამოკიდებულება ოსმალეთის იმპერიასთან უარყოფითი იყო. დასავლეთთან ურთიერთობის გარდუვალობას აშკარად ხედავდნენ, თანამემამულეებს მოუწოდებდნენ დასავლეთიდან გადმოეღოთ ის, რაც არაბული საზოგადოებისათვის მისაღები და გამოსადეგი იქნებოდა. ამასთანავე ხედავდნენ დასავლეთის ქვეყნების კოლონიურ ინტერესებს და იბრძოდნენ დამპყრობლების წინააღმდეგ დამოუკიდებლობის მოსაპოვებლად.

13. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედების ნაყოფი – ლირიკული გმირი რომანტიკული ტიპია. მათი გმირებისათვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება სინამდვილით, მასთან შეურიგებლობა, კონფლიქტი საზოგადოებასთან, მემამულე სული, სიმაძაქე და მიზნისკენ თავგანწირული ლტოლვა, მეოცნებეობა, სულიერი სიმღიერე, გამორჩეულობა და ამაღლებულობა, გაუცხოება, მარტოსულობა, სევდა, საკუთარი ტანჯვის გაზვიადება, ტრაგიზმი და ა.შ. გარდა ამისა, მათი

გმირები ახალგაზრდა პირები არიან, ამასთანავე სულით ძლიერნი, კეთილშობილური იდეების მატარებლები, სავსენი არიან ოცნებებით და ცდილობენ მის რეალიზაციას, ზოგჯერ იმარჯვებენ, ზოგჯერ კი მარცხდებიან, საზოგადოებისთვის „ზედმეტი ადამიანის“ შეგრძნება აიძულებთ საზოგადოებისგან გაქცევას. ჯებრანთან და აშ-შაბისტან ორი მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ტიპის არსებობა მეტყველებს ამ პოეტების მსოფლმხედველობის ან შინაგანი მდგომარეობის სხვადასხვა ეტაპზე, სხვადასხვა საფეხურზე ყოფნას. ისინი ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან, სხვაობა მათი მსოფლმხედველობითი განვითარების შედეგია.

АРАБСКИЙ РОМАНТИЗМ

ВВЕДЕНИЕ

Романтизм в арабской литературе начинает развиваться в начале XX века. Он сыграл большую роль в деле возрождения всей арабской литературы, успешно продолжив начатый арабскими просветителями и прогрессивно настроенными общественными деятелями в период «Нахда» («Возрождение») дело обновления и развития арабской культуры (особенно литературы) и повышения уровня общественного сознания широких слоев населения. Вне поле зрения арабских романтиков не осталась ни одна из актуальных проблем арабской общественности того времени. Они сыграли большую, можно сказать, решающую роль в преодолении старых литературных форм и содержаний и внедрении новых. Для арабской общественности явилось новшеством их литературно-эстетические воззрения. Они уделяли большое внимание освещению социальных вопросов, женской эмансипации. Их позиция по сравнению с арабскими просветителями, без сомнения, была шагом вперед. Они не только поставили на повестку дня социальные проблемы, но и представили собственные, проникнутые романтическими воззрениями, пути их разрешения. Активно поддерживая тесные взаимоотношения с Востоком и Западом, они выступали против всякой замкнутости, были сторонниками усвоения достижений других народов и их внедрения на местной почве. Арабские романтики внесли большой вклад в дело становления и развития новых литературных жанров. Путем изучения и дальнейшего развития западных литературных жанров, они знакомили арабского читателя с рассказом, новеллой, стихотворением в прозе. Под руководством арабских романтиков или при их активном участии, были созданы литературные общества: «ал-Рабита ал-Каламия», «Диван», «Аполло». Они также были основателями разных журналов и газет, в которых печатались как оригинальные, так и переводные литературные памятники. Произведения арабских романтиков, проникнутые демократическими и гуманными идеями, оказали плодотворное

влияние как на современных арабских писателей и поэтов, так и на последующие поколения. Они пользовались определенным уважением и за пределами арабского мира. Их всеобщее признание было обусловлено глубокими познаниями не только арабской, но и западноевропейской литературы, оказавшей большое влияние на их писателей и поэтов.

Внимание арабских исследователей-литературоведов не обошло стороной отдельных арабских романтиков. Имеется немало работ монографического характера, а также критических статей, но тем не менее нет специального исследования, посвященного в целом арабскому роман с доступными нам исследованиями приводит нас к выводу о необходимости дальнейших и зысканий в области арабского романтизма. Актуальность проблемы обусловила цель нашей работы: в полном объеме изучить арабский романтизм, определить его роль и место в истории современной арабской литературы.

ГЛАВА I

«НАХДА» (ВОЗРОЖДЕНИЕ) И НОВАЯ АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Период с XIII по XIX век принято считать временем упадка арабского мира, некогда находящегося на высоком уровне своего развития. Это был период, когда в результате натиска чужеземных сил распался когда-то единый и мощный арабский халифат и политическая, экономическая и культурная жизнь оказалась на пути полной деградации. Положение еще более ухудшается с XVI века, когда все арабские страны, за исключением Марокко и внутренней части Аравийского полуострова, были завоеваны турками-османами и вошли в состав Османской империи. Владычество турок длилось почти до окончания первой мировой войны. Однако следует отметить и тот факт, что с течением времени бремя этого господства

менялось под влиянием некоторых факторов. Определенное воздействие оказал и фактор территориальной близости к центру империи.

Коренным образом меняется положение в арабских странах с появлением на арене передовых стран Западной Европы. Прежде всего следует отметить поход Наполеона Бонапарта в Египет в 1798 году, затем строительство Суэцкого канала. Капиталистические страны Европы в поисках дешевых источников сырья и рынков сбыта постепенно ограничивают влияние турок-османов, впоследствии отняв у них ряд арабских стран и превратив их в свои колонии и полуколонии. Это перераспределение длилось вплоть до окончания первой мировой войны.

Во второй половине XIX в. в арабских странах все еще господствовал феодальный строй. Но с появлением здесь европейцев постепенно внедряются товарно-денежные отношения. С проведением Суэцкого канала натиск европейцев еще более возрастает. Параллельно происходит распад феодального строя и замена его капиталистическим. Этот процесс как в городе, так и на селе протекал достаточно болезненно. Ухудшается положение широких слоев населения, обусловившее массовые выступления крестьян и городских жителей. А с конца XIX века усиливается национально-освободительное движение. После первой мировой войны многие арабские страны получили независимость.

Естественно, заинтересованность западных стран арабским Востоком преследовала свои политические и экономические цели, что прежде всего выявлялось в стремлении достижения господства в этом регионе. Но данный процесс имел и свои положительные стороны: в частности, укрепились политические, экономические, и главное, культурные контакты с Западом, что вызвало пробуждение и рост находящейся в стагнации политической, экономической и культурной жизни в целом.

Период культурного подъема в арабских странах во второй половине XIX – в начале XX вв. известен под названием

«Нахда» (Возрождение). Это было время активизации культурной жизни, становления новоарабской литературы, периодом просветительского движения и мусульманской реформации, выработки идей, подготовивших теоретические основы антифеодальной и национально-освободительной борьбы [79, с.31]. Главные причины, способствовавшие «Нахда» были: заинтересованность передовых капиталистических стран арабским миром, правление Мухаммада Али в Египте (1805 – 1848) и проведенные им реформы в стране, деятельность западных миссионеров, особенно в Сирии и Ливане.

Главное место в период «Нахда» занимали просветители. Просветительское движение наиболее ярко проявилось в Сирии и Египте. В Сирии расцвет этого движения приходится на период создания первого просветительского общества в стране (1847) до начала правления султана Абд ал-Хаида II. Для Египта же – это 70-90-е годы, когда из-за прихода к власти Абд ал-Хаида II и восстановления реакционного режима, деятельность просветителей и прогрессивных мыслителей в Сирии-Ливане стала невозможной. Они перебрались в Египет и там продолжали свою деятельность.

Основной целью просветителей являлось возрождение национальной культуры и просвещение народных масс. Передовая часть просветителей стремилась к разумному синтезу достижений Востока и Запада. Они создавали школы как в городах, так и в селах, открывали высшие учебные заведения. Им принадлежит заслуга в деле основания первых женских школ.

Арабское просветительство тесно связано с религией. Средством распространения своих идей они считали ислам, представленный в несколько реформированном виде. Прекрасную формулировку арабского просветительства дает А. А. Долинина (Санкт-Петербург):” 1. Идейной основой арабского Просвещения является обновленный ислам, приспособленный к требованиям рационалистического мышления, к новым политическим и общественным задачам... 2. Идеи реформированного ислама сочетаются с органически

воспринятым учением французских просветителей XVIII века...; 3. Неотъемлемой частью арабского Просвещения являются национально-освободительные устремления. Они порождают, с одной стороны, двойственное отношение к культуре Запада, с другой – патриотическую идею возрождения политического и культурного могущества Арабского Востока; 4. Имеется в виду главным образом мирный путь просветительско-реформистских преобразований общества...; 5. Задачи широкого просвещения народа решаются сложнее, чем в Европе, в связи с двойственным отношением к культуре Запада и религиозными – взаимоотношениями; 6. Особое значение придается некоторым социальным вопросам, в первую очередь – женской эмансипации»(52, с.23-24).

На культурную жизнь арабских стран, особенно на становление новой арабской литературы, огромное влияние оказало развитие прессы. Арабские просветители считали прессу основным средством общения с массами и пропаганды просветительских идей. В Сирии, Ливане, Египте, позднее в Тунисе и других арабских странах выходило немалое количество журналов и газет. Бурное развитие прессы способствовало формированию публицистического жанра. С публицистикой были связаны имена почти всех лучших деятелей литературы таких, как Мухаммад Абдо, Адиб Исхак, аль-Кавакиби, Мустафа Камиль, Джирджи Зайдан, Касим Амин, Вали ад-Дин Йакун и другие. Публицистика и пресса способствовали зарождению и развитию малых литературных жанров. Знакомство с европейской литературой, освоение ее методов и достижений в значительной степени обусловили формирование новых, до того почти неизвестных в арабской прозе жанров. Но было бы ошибочным объяснить формирование малых литературных форм как результат только влияния Запада, подъема и специфики публицистики. В классической литературе арабская новелла и рассказ имели своего предшественника, хотя и не очень схожего с ним. Это была макама.

К концу XIX в. в отдельный жанр складывается исторический роман. Академик И.Ю. Крачковский считает, что этот роман не плод развития средневекового арабского героического романа, а заимствование из европейской литературы.(68, с. 25). Историческому роману предшествовала историческая драма. В конце века зарождается драматургия.

Новая жизнь внесла существенные изменения в арабскую поэзию. Вышедшие в этот период на литературном поприще поэты аль-Баруди, Ахмад Шавки, Хафиз Ибрахим и некоторые другие первыми использовали формы классической поэзии для выражения современных идей. А арабские романтики и пришедшие после них поэты смогли освободить арабское стихотворение от оков традиционных форм и тем.

По сравнению с Египтом, Сирией и Ливаном в Тунисе, Ираке, Судане и других арабских странах культурные сдвиги начинаются позже.

В развитии арабской литературы наряду с литераторами, проживающими в арабских странах, большая заслуга принадлежит сирийским и ливанским деятелям, переселившимся на американский континент во второй половине XIX века. Здесь они занимаются активной культурной деятельностью: издают журналы и газеты на арабском и на английском языках, создают три литературных общества: «аль-Рабита аль-Каламия» (1920 г.) в США, «аль-Усба аль-Андалусия» (1933 г.) в Бразилии и «аль-Рабита аль-Адабия» (1939 г.) в Аргентине. В этих организациях были объединены такие маститые представители арабской литературы, как Дж. Джебран, М. Нуайме, Абу Мади, Ф. Маалуф, И. Фарахат, Н. Хаддад, Н. Арида и др. Длительное время в США работал видный представитель новой арабской литературы Амин ар-Райхани. В творчестве писателей-эмигрантов главное место занимал рассказ, новелла, эссе. М. Нуайме фактически является первым создателем новеллы на бытовые темы. Он признан основоположником национальной школы критики. С именами Амина ар-Райхани и Джебрана связано появление в арабской литературе совершенно незнакомого дотоле жанра –

стихотворения в прозе. Арабская эмигрантская литература была настолько сильной, что ее в научных и литературных кругах часто называют «Сиро-американской школой».

Значительную роль в развитии арабской литературы сыграли основанные в Египте две литературные организации – «Диван» (1921 г.) и «Аполло» (1930 г.). Члены «Дивана» (Шукри, аль-Аккад, аль-Мазини) были теоретиками нового литературного течения – романтизма и находились под влиянием английской романтической литературы. Очень велико влияние французской романтической литературы на членов «Аполло» Х. Мутрана и И. Наджи, а английской литературы на основателя «Аполло» Абу Шади.

ГЛАВА II

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РОМАНТИЗМА В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

Общепризнано, что романтизм является плодом разрушения феодальных и возникновения капиталистических отношений, переходных эпох, когда одни жизненные устои заменяются зарождающимися новыми. В Европе романтизм был прежде всего антиклассицизмом, антипросветительским направлением, особенно против его рационализма, параллельно с попыткой эмансипации абсолютного чувства (см. Н. Какабадзе, Д. Гамезардашвили, Ап. Махарадзе, И. Евгенидзе, В. Ванслов, У. Фохт и др.).

Разумеется, в арабских странах не происходило ничего подобного французской буржуазной революции, однако здесь, начиная со второй половины XIX в., начинается распад феодального строя, зарождение и развитие буржуазных отношений (т.е. налицо переходный период), колонизация арабских стран и, соответственно, активизация национально-освободительного движения против колонизаторов и т.д.,

одновременно отмечается политическое, экономическое и, что главное, культурное влияние западных стран.

Многие моменты, характерные для европейского романтизма в арабских странах – в силу создавшихся здесь ряда обстоятельств – либо выступают вперед, либо отступают на второй план. Например, особенно заостряется внимание на национальном вопросе, а также на социальных проблемах, тем не менее не замалчиваются и общечеловеческие темы.

Противопоставление романтизма классицизму и просвещению в Европе имело ярко выраженный характер. В арабских же странах, в силу создавшихся местных обстоятельств, дело обстоит несколько иначе. Здесь нет столь резко выраженного противопоставления. В арабских странах классицизм по европейским стандартам не получил должного развития. Здесь в процессе прогресса в XIX веке культурной и литературной жизни делаются попытки заимствования и подражания формам и темам средневековой классической арабской литературы (в основном в сфере поэзии). Подобное подражание служило благородным целям, в частности – возрождению культуры, имевшей некогда мировое значение, но находившейся в течение последних пяти-шести веков в процессе упадка. Даже беглый обзор творчества деятелей арабской культуры XIX века, прежде всего литераторов, убеждает нас, что единственным путем продвижения они признавали возрождение, преимущественно способом подражания, старых традиционных литературных форм, тем и мотивов. Вместе с тем они понимали, что только копирование старого и подражание не сулили больших результатов. Поэтому они старались вложить в старые литературные формы содержание, выражавшее требования нового времени. Что же касается прозы, то так как она была не столь развита, как поэзия средних веков, арабские просветители делали акцент на европейскую литературу. В результате их усилий в арабской литературе появляется исторический роман, трагедия. Сравнительно незначителен их вклад в распространении малых по размерам прозаических форм – рассказ, новелла,

стихотворение в прозе. Таким образом, арабские романтики не находились в столь сильном противостоянии с просветителями, как это имело место в Европе. Хотя в литературе арабских просветителей преобладает культ разума, тем не менее нельзя игнорировать и роль чувства (В средневековой арабской литературе чувствительность всегда занимала особое место). Арабские романтики убрали из плена разума чувство, но они не впали в другую крайность. Были и вопросы, в которых противостояние носило непримиримый характер. Для арабских романтиков оказалось неприемлемым слепое подражание прошлому, заимствование старых форм и тем и их возрождение. Они считали, что старое уже не отвечало требованиям нового времени и обязательно превратилось бы в фактор, препятствующий прогрессу. В то же время арабские романтики прекрасно знали классическую арабскую литературу, они хорошо понимали ее большую ценность и считали ее исчерпывающее знание первейшим условием в созидании нового.

§1. ФАКТОРЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РОМАНТИЗМА В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

Романтизм как литературное течение в новоарабской литературе зарождается и развивается с начала XX столетия. Его появлению способствовали в основном три фактора: 1. Оживление социально-политической жизни и возрождение культуры в арабских странах во второй половине XIX века и в начале XX века; 2. Арабские литературные традиции; 3. Влияние литературы западных стран.

В первой главе нашего труда представлен широкий обзор общественного (социального, политического, культурного) положения, создавшегося в арабских странах во второй половине XIX и начале XX в., дана попытка выявить причины, вызвавшие изменения в разных сферах общественной жизни, что

фактически в первую очередь обусловило возникновение и развитие романтизма.

Второй важный фактор, предопределивший появление романтизма – это арабские литературные традиции. Что можно сказать об этом факторе?

Большинство исследователей европейского и национального романтизма, в том числе и грузинского (М. Какабадзе, П. Джорбенадзе и др.), единогласно заявляют, что хотя романтизм зародился и распространился в христианской Европе, тем не менее каждая национальная литература в близком или отдаленном прошлом имела предпосылки для появления романтизма. А европейский романтизм оказался лишь стимулятором его возникновения. Кроме того, влияние европейского романтизма придало национальной литературе новые оттенки, обогатило ее новыми романтическими темами. К сказанному следует добавить, что влияние европейского романтизма на литературу разных народов носило отдельных характер. Мы полагаем, что в арабском романтизме сильно влияние европейского романтизма.

Часть арабских литературоведов признает решающую роль средневековой арабской поэзии в появлении романтизма в новой арабской литературе. С учетом целого ряда моментов араб Ихсан Аббас часть древних арабских поэтов ставит в один ряд с европейскими романтиками, а арабский исследователь Мухаммад Рухи Фаусал пишет: «Если романтическая поэзия является выражением личного поэтического «я», то вся арабская поэзия от доисламских времен до «Возрождения» в XIX в. по своей сути романтична».(21, с.7). И действительно, исследуя арабскую литературу с доисламских времен, можно заметить целый ряд мотивов, ставших впоследствии характерными для романтиков: недовольство господствующими отношениями в современном обществе, разлад личности (поэта) с определенными слоями общества, критика законов и пороков сторон общества, уход в природу (пустыню), сетование на безвозвратно ушедшую жизнь, пламенный патриотизм, идеализация любви, избыток чувств, слезы, трагизм несчастной

любви, пессимистическое отношение к будущему, мистицизм, нравственные принципы урегулирования отношений между людьми или же совершенствование личных качеств субъекта и т.д. Наличие данных черт мы находим в касидах доисламских поэтов, в узритской поэзии, в зухдиате Абу ль-Атахиа, в шуубитских стихах Абу Нуваса, в пессимистических произведениях Мутанабби и Абу ль-Ала аль-Маарри, в новеллах «1001 ночь» и т.д. Следует принять во внимание тот факт, что у отдельных арабских поэтов встречаются лишь единичные или несколько черт, свойственных романтизму, поэтому говорить о системном характере комплекса всех перечисленных нами особенностей этого литературного направления, естественно, нельзя. Хотя следует подчеркнуть, что возрождение существовавшего в старом и его новое осмысление, в соответствии с требованием времени, произошло под влиянием западного романтизма. В этом отношении интересно мнение А.А. Долининой (Санкт-Петербург) о сентиментализме, которое можно применить и к романтизму: «Здесь надо говорить, безусловно, и о влиянии традиций арабской классической литературы, где любовным переживаниям почти постоянно придается сентиментальная окраска: достаточно вспомнить поэтов-узритов или любовные сказки из «1001 ночи». Развитию черт сентиментализма в литературе начала XX века должно было способствовать также то обстоятельство, что писатели начали уделять особое внимание вопросу о положении женщины. Для арабского Востока в те годы женский вопрос – это еще не вопрос о политических правах, как в Европе, а вопрос семьи и брака, права женщины на любовь и на счастье. Литература должна была доказать, что и женщина «любить умеет». Без этого невозможно было, в частности, и создание романа на арабской почве. Таким образом, сама постановка женского вопроса в тех условиях вела к тому, что писатели основное внимание уделяли чувству. Это, разумеется, накладывало отпечаток на весь характер произведений».(50, с.283). Этими словами ученый подчеркивает, что приход сентиментализма в арабскую литературу произошел под

влиянием Запада, но плодотворная почва для его прихода была подготовлена арабской классической литературой.

Мы разделяем мнение большинства исследователей о решающем значении в появлении романтизма на арабской почве влияния соответствующего западного течения. И действительно, на рубеже XIX-XX веков, когда были созданы необходимые социально-политические и культурные условия для развития романтизма, когда арабам стала доступна европейская культура, начинается заимствование и обработка тем и идей европейского романтизма, их сближение с арабскими литературными традициями. В арабской романтической литературе имеются почти все основные темы и идеи европейского романтизма: разрыв между действительностью и идеалом; отрицание и критика феодальных и капиталистических отношений; конфликт между личностью и обществом, человеком и законом; противоречие между городом и селом; идеализация села и быта крестьян; ярко выраженное отрицательное отношение к современной буржуазной цивилизации и ее неприемлемость; уход из действительности в природу; уход в свой внутренний мир; идеализация любви; выдвижение на передний план женского вопроса; утопические теории идеальных общественных отношений; философские и мистические темы; патриотические и другие мотивы. Примечательно и то, что здесь литературные течения развиваются в той же последовательности, как и в Европе. Новые литературные жанры (исторический роман, новелла, рассказ, стихотворение в прозе) также утверждаются под влиянием европейской литературы. Это констатируют русский академик И. Крачковский, египетский писатель Махмуд Таймур, ливанский писатель и критик Михаил Нуайме, арабский исследователь Ханна аль-Фахури и др.

В книге говорится о влиянии на членов «Дивана» – Шукри, аль-Мазини и аль-Аккаде английского романтизма, на членов «Аполло» – Х. Мутрана, И. Наджи и на ливанца Абу Шабак – французских романтиков, а на Мустафу Лутфи аль-

Манфалуты и М.Х. Хайкалия – французских сентименталистов и романтиков и на Джебрана о влиянии Жан- Жака Руссо.

Для наглядной иллюстрации влияния европейской литературы на арабских романтиков, хочется заострить внимание на некоторые аспекты влияния де Мюссе и Гюго в произведениях Халиля Мутрана и показать общность отдельных взглядов Джебрана Халиля Джебрана и Фридриха Ницше.

Влияние французского романтизма на Х. Мутрана настолько велико, что оно нашло отражение не только в темах его произведений, но и в композициях, мировоззрении и поэтических образах. Особенно явно влияние Альфреда де Мюссе и Виктора Гюго. Одной из множества схожих тем Х. Мутрана и А. де Мюссе является проблема любви и связанные с нею страдания. Для обоих поэтов любовь – это принцип жизни, ключ к счастью. Для них любовь является движущей силой, вдохновляющей на добрые дела и подвиги (см. «О чем мечтают молодые девушки», «Августовская ночь», «История двух влюбленных» и др.). Они идеализируют любовь, приносящую страдания. Они находят удовлетворение в терзаниях любви. Любовь тем сильнее и совершеннее, чем больше она приносит мук. Поэтому им трудно расстаться с муками любви, они даже без слов и с какой-то радостью принимают их (см. «Воспоминание», «Октябрьская ночь», «История двух влюбленных» и др.).

Часть исследователей считает, что «Рола» А. де Мюссе побудила Х. Мутрана написать большую поэму «Мученический плод». В этих двух произведениях мы находим много общего: обеих девушек родители толкают на путь разврата с тем, чтобы хотя бы дети смогли избавиться от нищеты; одинаково описана бедность. Оба поэта выносят одинаковый приговор современной эпохе, называя ее эпохой «хаоса», «скрытых рабов», «разврата и торговли детьми» и т.д.

Не меньшим было и влияние В. Гюго на Х. Мутрана. В суждениях последнего о сущности и назначении искусства мы находим точки соприкосновения со взглядами Гюго. Под его воздействием Х. Мутран в своих произведениях широко раскрыл

двери народным массам. Так же, как и у В. Гюго, в творческом мире Х. Мутрана появляется тема ребенка, что до него было фактически чуждо арабской литературе. Особенно явно влияние В. Гюго при описании физического портрета ребенка. Оно столь велико, что Х. Мутран даже и не пытается скрыть его (напр. «Два ребенка»). Х. Мутрану особенно по душе «Эрнани» В. Гюго. Переселившись в Египет, он перевел это произведение на арабский язык. Данная пьеса оказала настолько значительное влияние, что в других поэмах, в частности в «Верности» и в «Жертве мужества», встречаются заимствованные из «Эрнани» персонажи, сцены и даже слова.

Что касается Джебрана, влияние Ницше явно прослеживается в произведениях, созданных в первой половине десятих годов, с середины же этого периода постепенно угасает, в начале 20-их годов оно вовсе исчезает. Влияние Ницше особенно сильно проявляется в отношении писателя к современному ему обществу и цивилизации. Позиция Джебрана, как и Ницше, явно отрицательна. Если для Ницше большинство членов общества – «толпа», «стадо», «чернь», «базарные мухи» и т.д., то для Джебрана кроме отдельных групп, все являются болотными тварями, ослиами Гаруна, детьми обезьян, лиллипутами, свиньями и т.д. Он возводит барьер между собой и себе подобными, сильными духом, полных сил и энергии, и остальными (см. «Мы дети Бога, вы же внуки обезьян»).

Ницше считал кризис буржуазной культуры закатом мировой цивилизации. Причины декаденства он видел в демократизации культуры, в «плебейском духе» эпохи. В связи с этим он отрицал общественный прогресс. Кризис современного общества вызывает глубокий пессимизм и у Джебрана. Он не уверен в возможности общественного прогресса и, подобно Ницше, считает его иллюзией. Он приходит к утверждению бессмысленности цивилизации и к ее отрицанию (см. повесть «Буря»).

В произведении «Поэт из Баалбека» Джебран понимает развитие истории как «вечное возвращение» Ницше. Человек не

покидает этот мир навсегда, он возвращается вновь, возвращается таким, каким был.

Влияние Ницше сильнее всего проявилось в «Могильщике». Джебран старается создать в образе безумного бога тип, подобный ницшеанскому «сверхчеловеку». «Безумный бог» Джебрана своей энергией и силой, своей беспощадностью и отвращением к человеку не уступает «сверхчеловеку» Ницше. Для него все человеческое – человеческие законы, обычаи, социальные взаимоотношения, семья и супружеская жизнь и т.д. – предмет отвращения и насмешки. Единственным реальным и приемлемым занятием он считает профессию могильщика, обязанностью которого является избавление мира от слабых и живых трупов, т.е. очищение общества.

Ницше отрицал религию и бога. Также поступает и Джебран, он лишь не повторяет слов Ницше: «Все боги мертвы. Уж пожелаем, так пусть живет сверхчеловек»(91, с.64). Вероятно, влиянием Ницше следует объяснить тот факт, что в произведении «Распятый Иисус», вошедшей в сборник «Буря», автор рисует Иисуса, образ которого явно отличается от Иисуса изображенного в ранних произведениях писателя.

Многие исследователи советского периода представляли Ницше апологетом войны, якобы призывавшим к войнам между государствами с целью установления господства «высшей расы», ликвидации лишнего населения для «выздоровления» человечества. Они делают подобные заключения, опираясь на некоторые высказывания Ницше из его книги «Так говорил Заратустра» (например, «узри в твоём друге лучше врага», «должны любить перемирие как путь к новой войне и короткий мир, чем долгий» и т.д.). Если желание «Сумасшедшего Бога» Джебрана оздоровить общество уничтожением «живых трупов» не будет понято как призыв к войне, а его «Буря» и «Лопата» – как символы войны, тогда в «Бурях» останется лишь одно стихотворение в прозе «Праздничный вечер», где целью пришествия Иисуса Христа является не установление мира среди людей, а огня и меча.

Влияние Ницше не исчерпывается только выше сказанным. Добавим лишь то, что Джебран не разделяет всех идей Ницше. Некоторые из них для него неприемлемы, а те, которые он принимает, то лишь в рамках своих воззрений.

§2. СЕНТИМЕНТАЛИЗМ И РОМАНТИЗМ

Поскольку арабский романтизм по сравнению с европейским проявляет большую наследственность в отношении просветительства и сентиментализма, мы сочли целесообразным уделить определенное внимание в работе взаимоотношениям между течениями западного сентиментализма и романтизма, в частности, с точки зрения чувствительности и провести параллель между соответствующими арабскими течениями, что, по нашему мнению, сделает более наглядными масштабы этого влияния. Это обуславливается и тем фактом, что особенности данных двух течений зачастую встречаются у одного и того же арабского писателя в разные периоды его творчества. Например, египетскому прозаику Мустафе Лутфи аль-Манфалути, склоняющемуся к сентиментализму, не чужды романтические настроения (в этом аспекте он был поставлен нами в ряд с другими романтиками). Сентиментализм явно прослеживается в ранних рассказах и новеллах Джебрана Халиля Джебрана – величайшего представителя арабского романтизма.

Когда речь идет о характерных чертах, отличающих романтизм от сентиментализма, среди значительных факторов особо следует отметить формы проявления чувств. Как известно, как для сентиментализма, так и для романтизма главный постулат состоит в переносе акцента на чувствительные стороны человека. Однако, между сентименталистическими и романтическими чувствами имеются различия. Грузинский ученый Дж. Чумбуридзе в своей книге «Очерки истории грузинской литературы и критики» отмечает, что для сентиментализма характерно перечисление, описание,

классификация чувства, что придает этому чувству несколько искусственный характер. Что же касается романтизма, то такой анализ и классификация чувства неприемлем и ограничение его в каких-то определенных границах невозможно(18, с.24,25,26).

Если сравнить арабский сентиментализм и романтизм с соответствующими европейскими течениями с точки зрения чувствительности, то увидим, что для арабских сентименталистов не является характерным классификация чувств, её описание и перечисление. Взамен этого для них, как и для европейских сентименталистов, характерна подчеркнутая нежность, обилие слез, чрезмерно теплое проявление чувств, пассивность в решении проблем и т.д.

В связи с этим заметим, что для всей арабской литературы, и в целом для восточной, характерна глубокая, нежная, слезная чувствительность. Вспомним хотя бы средневековую арабскую узритскую поэзию. Поэтому новая арабская литература и существующие в ней сентиментальная и романтическая течения фактически в готовом виде получили её, а под влиянием соответствующих европейских течений внесли в неё лишь некоторые незначительные коррективы.

В заключение отметим, что арабских романтиков, так же как и европейских, не удовлетворяет характерная для сентиментализма «умеренность», сельская идиллия, примирение с действительностью и т.д. Однако они беспрекословно переняли внеклассовые ценности человека, интерес к внутреннему миру героя, культ чувства и природы и др.

§3. ЛИТЕРАТУРНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АРАБСКИХ РОМАНТИКОВ

Арабские романтики в своих художественных произведениях и публицистических работах затронули связанные с искусством и литературой вопросы, хотя и не дали одинаковое их освещения. Сравнительно подробно высказали они свои соображения о сущности и функции искусства, его отношении к

действительности и внутреннему миру творца, а также к другим формам общественного сознания, о взаимосвязи между формой и содержанием, участи и месте искусства и художника и т.д.

Арабские романтики основную функцию искусства видели в своеобразном изображении действительности, реального мира. Для них предмет искусства – эстетическое отношение человека к действительности. От других форм общественной жизни его отличает то, что идея, взятая из действительности, воспринимается художником-субъектом и освещается чувствами художника-субъекта. Ими признана первичность темы и чувства для памятников искусства. Члену «Дивана» Абд ар-Рахману Шукри поэзия представлялась зеркалом жизни и переводчиком чувств поэта. Для аш-Шаби и Абу Шади истинная поэзия является выражением чувств и природы поэта.

В вопросе взаимосвязи формы и содержания арабские романтики были сторонниками единства формы и содержания. Им представлялось, что истинное искусство существует лишь тогда, когда в произведениях внешнее изображение соединяется с глубоким содержанием. В этом случае, по мнению Джебрана и Мутрана, приоритет должен быть отдан содержанию. Приблизительно такого же мнения придерживался и Абу Мади. Аль-Манфалути обоим придал абсолютно равное значение.

Арабские романтики большое значение придавали музыкальности стиха. Для аль-Манфалути именно музыкальность представлялась основной отличительной чертой поэзии от философии.

Новаторским было отношение арабских романтиков к вопросам темы, рифмы и стихотворной строки – бейту. Они предпочитали, невзирая на большой объем, писать стихи на одну тему. Параллельно с этим они отвергли необходимость монорифмического стихосложения. Они считали также обязательным наличие тесных смысловых связей между бейтами. Х. Мутран был первым, кто стал сочинять стихи на одну тему, кто уделил внимание смысловому единству стиха и воплотил его в свое творчество.

Арабские романтики отлично понимали, что искусство служит общечеловеческим целям. Они утверждали, что настоящее произведение искусства выходит за национальные рамки и становится достижением всех народов. Несмотря на это, оно имеет национальный характер, поскольку произрастает и развивается на национальной почве. Оно неразрывно связано с различными формами общественного сознания. Для последователей этого течения вполне был приемлем взгляд Гегеля, который рассматривал искусство с диалектической и исторической точки зрения и его эволюцию увязывал с процессами развития истории, с теми изменениями, которые происходили в жизни и указывал на его национальное достояние: «...Каждое художественное произведение принадлежит своему времени, своему народу, своей среде и зависит от особенных исторических и других представлений и целей» (45, с.3). Этим словам Гегеля созвучен взгляд Х. Мутрана: «Желаю, чтобы наша поэзия была бы зеркалом нашего времени..., чтобы наша поэзия видоизменялась так же, как меняется все в этом мире. И в то же время, чтобы она оставалась восточной, оставалась арабской, оставалась египетской...» (176, с.253). Арабские романтики были против какой-либо замкнутости в поэзии и считали необходимым наличие тесных связей с литературой других народов.

Арабские романтики, так же как и европейские, на передний план выдвинули проблему свободы человека, личности, творческого деятеля. Исходя из этого они являлись защитниками свободы искусства и верили в то, что свободное, независимое искусство создается лишь свободным человеком. Арабские романтики считали, что только памятники, созданные свободным человеком, могут пережить века и стать вечными (см. Джебран, аш-Шаби, Абу Мади).

Арабские романтики искусство поставили на служение народу и родине (см. Джебран и др.). Аш-Шаби и Абу Мади обязали поэтов в первую очередь служить родине (см. стихи «Мои стихи» – Аш-Шаби и «Поэт в небе» – Абу Ма- ди).

Итак, литературно-эстетические взгляды арабских романтиков вкратце можно изложить следующим образом: искусство – это своеобразное изображение действительности; для памятников искусства первичны тема и выражение чувств; в искусстве форма и содержание находятся в единстве; искусство имеет тесные связи с другими формами общественного сознания; для искусства характерны эволюция, национальный характер и общечеловеческие цели; основное назначение искусства – служение народу, родине; искусство и деятели искусства должны быть свободными.

ГЛАВА III

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АРАБСКИХ РОМАНТИКОВ

§1. СОЦИАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ИДЕАЛ. ЦАРСТВО МЕЧТЫ

Основное для романтизма – несовместимость идеала с действительностью, активная критика и отрицание господствующих в обществе отношений, борьба за утверждение гуманистических идеалов. Поэтому большое место в творчестве романтиков уделяется социальным вопросам. В арабском романтизме они являются преобладающими. Приоритет социальных вопросов (что берет начало от арабских просветителей) диктуется создавшимися в арабских странах экономическими, политическими и другими факторами. Арабские романтики не только ставят социальные проблемы, но и предлагают собственные пути преодоления социальной несправедливости, опирающиеся в основном на гуманные, демократические принципы.

Существующее в арабских странах недовольство общественным строем, его критика и борьба за его преобразование с наибольшей силой выражены в творчестве Джебрана, а также в поэзии аш-Шаби и Х. Мутрана, вопросы эмансипации женщин – у Джебрана и аль-Манфалути. Разумеется, социальные вопросы освещены в творчестве и других арабских романтиков, однако не так остро.

Критика современного общества у арабских романтиков беспощадная, порой даже слишком беспощадная. Их отрицательное отношение к современному обществу настолько сильно, что зачастую они теряют объективность и не в силах увидеть в нем что-либо положительное. Членов этого общества они считают больными, охваченными лихорадкой, которым

ненавистно все светлое, новое. Они не в силах переступить установленные предками законы жизни (аш-Шаби), во всём они видят господство рабства (Джебран) и т.д. Поэтому они считают, что обществу необходимы очищение и преобразование. Поэтому они призывают силы стихии «Бурю» и «Потоп» разрушить дома живых трупов, а их обитателей потопить (Джебран); «Дровосека» и «Топор» – очистить деревья от высохших ветвей (аш-Шаби). Но, несмотря на это, прежде чем будут приняты эти крайние меры, следует помочь людям, внушить им те же настроения и вселить в них тот мятежный дух, которым были сами одержимы, и с помощью которого можно преобразовать общество, однако они убеждают, что все эти попытки тщетны. Необходимо отметить, что нельзя воспринимать «Бурю», «Потоп», «Дровосека» и «Топор» как призыв к войне.

Критикуя социальную несправедливость, арабские романтики беспощадно боролись против тирании господствующего аппарата, против деспотизма вообще. Первым, кто осудил деспотизм, был Х. Мутран. Еще в юношеские годы, в Ливане из-за выступлений против тюрков-османов он подвергся гонению и вынужден был покинуть родину и эмигрировать в Египет. Чтобы то же самое не повторилось в Египте, он прибег к испытанному в литературе приему. Он перенёс действие своих произведений в средние и в более ранние века и использовал этот период для критики деспотизма и тирании (см. «Нерон», «Умертвление Базрджамхира», «Чашка кофе» и др.). Х. Мутран считал необходимым бороться против тирании. По мнению же Джебрана, именно тирания сама породит ту силу, которая её и погубит. Аш-Шаби видит такую силу в народе (см. стихи «Сказали дни», «Тирану»). Абу Мади не видит пути поражения тирании в этом мире. По его мнению, её господству придет конец только в потустороннем мире.

В творчестве арабских романтиков популярен образ ПРЕСТУПНИКА. Его изображение – еще одна, к тому же рапространенная, форма критического отношения романтиков к действительности, помогающая еще больше заострить критику

господствующих в обществе отношений и законов. По мнению романтиков, законы, поставленные на службу высшим слоям общества, отрицательно действуют на личность, способствуют ее порабощению, подчеркивают ее бесправие. Абу Шабака называл законы придуманные людьми – «законами джунглей». Для выявления противоречий между обществом и личностью, между законом и личностью, романтики создают два типа преступника: преступника-жертву и преступника-злодея. У арабских романтиков имеем ярко выраженный тип преступника: преступника-жертвы. Однако, если считать преступниками господствующие слои общества (правители, аристократия, духовенство), то получим и второй тип виновного: преступника-злодея. По их мнению, человек не рождается преступником, а становится таковым в результате взаимодействия с обществом. Безразличное отношение общества к личности и тяжелые бытовые условия самой личности, толкают простого человека на преступление. Арабские романтики (Джебран, аш-Шаби, Аль-Манфалути) прекрасно понимают причины, вызывающие преступления. Поэтому для них, в отличие от общества, отторгающего преступника, от закона, превратившего его в предмет гонений, преступник – не изгой. Наоборот, подобно западным романтикам, они с симпатией относятся к такому типу виновных, сочувствуют им. По их мнению, такой виновный не преступник, а жертва действующих в обществе законов. Что же касается преступника второго типа – преступника-злодея, то арабские романтики относятся к ним резко отрицательно.

Поскольку арабские романтики отвергают существующую действительность, то возникает вопрос, а что они предлагают взамен неё? Представляют ли они себе конкретно пути достижения своей цели? Здесь отметим, что для романтиков, в большинстве случаев, путь воплощения идеала – это нравственное усовершенствование человека, духовное развитие, внутреннее возвышение. Для них это главный путь. Однако, романтики рассматривают и другие дополнительные пути. Например, Джебран считал обязательным реформацию

социального строя в Ливане. Одним из путей реформации, подобно просветителям, он считал внедрение просвещения среди народа, ликвидацию невежества. В начале творческого пути Джебран был сторонником применения силы, крестьянского бунта (рассказ «Халиль-Безбожник»). Позднее он придерживался пути совершенства внутреннего мира человека. К этому склонялся и аш-Ша би. Правда, иногда он считал, что путь достижения свободы, преобразования общества – это борьба. Поэтому он призывал трудящиеся массы к борьбе и был уверен в победе (стихотворение «Труженики»). Критика действительности на основе моральных принципов из всех арабских романтиков более всего характерна для творчества Абу Мади, хотя порой он и выражал сомнения в возможности преобразования общества силами угнетенных и больше надеялся на «небесные» силы (стихотворение «Бедняк»), а воплощение идеала видел в небесном мире.

Созданный арабскими романтиками вместо неприемлемого для них реального мира, мир мечты назывался «Городом счастья», «Небесной страной», «Скрытой страной». Здесь явно заметен отзвук идей европейских социалистов-утопистов. В этом мире грёз царствует всеобщий труд, равенство, братство, дружба. Если для Джебрана пути достижения этого мира в принципе ясны, то представления аль-Манфалути о путях искоренения социального неравенства туманны, поскольку он в отличие от Джебрана хуже разбирается в природе социального строя современного ему Египта. Он просто в готовом виде дает картину такого царства (эссе «Город счастья»). «Город счастья» аль-Манфалути мало чем отличается от «Скрытой страны» Джебрана.

Часто арабские романтики до конца не верят в осуществление своего идеала. Например, конец «Процесии» Джебрана проникнут скептицизмом в отношении достижения идеала. Он вынужден признать, что человек настолько неотделим от этой жизни, что осуществление идеала чрезвычайно трудно. Сомнение в достижении идеала приводит Абу Мади к заключению, что в этом мире ничего нельзя

изменить, люди должны примириться с действительностью, не думать об её достоинствах и недостатках и стараться наслаждаться жизнью какой она есть (стихотворения «Талисманы», «Философия жизни», «Полей, облако!»). В конце концов несоместимость реальности с идеалом (мечтами), непримиримость с первой и сомнения в осуществлении второй, как и ожидалось, подобно западным романтикам, рождали пессимизм, грусть, меланхолию.

§2. ЭМАНСИПАЦИЯ ЖЕНЩИН. ЛЮБОВЬ. РОМАНТИЧЕСКОЕ СТРАДАНИЕ

Вопрос защиты прав женщин, впервые поставленный перед обществом просветителями, вызвал активный отклик сначала у романтиков, а затем и представителей реалистического направления. Поскольку на Востоке, в частности в арабских странах, положение женщины было значительно тяжелее, чем в Европе, вопрос женской эмансипации стал здесь предметом острого обсуждения. Для романтиков же данный вопрос был к тому же и выигрышным, так как давал им ещё одну возможность проявить свое критическое отношение к обществу, его законам, нравам, обычаям (традициям). Вместе с тем, когда недовольные действительностью романтики уходили от неприемлемой для них реальности, это приводило к замкнутости в собственном внутреннем мире или же во внутреннем мире подобных им людей. Там они искали идеал. Наиболее соответствовала идеалу любовь, а любовь была связана с женщиной. Таким образом, интерес романтиков к женским проблемам был продиктован как субъективными, так и объективными причинами.

В период деятельности арабских просветителей и романтиков женщины не играли серьёзной роли в общественной жизни. Большими правами они не пользовались и в семье. Первое слово о правах женщин и их значениях для страны и

перед нацией безусловно принадлежит сирийцу Бутрус аль-Бустани и египтянину Рифа ат-Тахтави. Взгляды последнего были не менее прогрессивными, чем взгляды последующих известных просветителей Касима Амина, Вали ад-Дин Йакуна и других. Кроме того, ат-Тахтави был не менее активным борцом за права женщин, чем последующие просветители. Поэтому, когда в Египте созрело общественное мнение об открытии женской школы, правительство во главе комиссии по разработке учебной программы для такой школы поставило ат-Тахтави. В 1873 году была издана его большая работа об обучении девушек и юношей под названием: «Надежное руководство по воспитанию девушек и юношей». Однако, бесспорно, больше всех в борьбе за права женщин сделал египтянин Касим Амин и как отмечает И. Крачковский, его заслуга «не только в том, что он впервые систематически сформулировал женский вопрос и разработал его в деталях, но и в том, что защиту его он поставил целью своей жизни, посвятив специально ему свою писательскую деятельность» (54. с.77-78). Касим Амин, подобно другим просветителям, считал, что возрождение нации, борьба за прогресс должны начаться с изменения условий жизни женщин, с преобразования семьи, с признания прав женщин в семье и браке. Его принципы были основаны на просвещении и воспитании. В борьбе за эмансипацию женщин Касим Амин ограничивался в основном признанием их прав в семье, а их участие в общественной деятельности считал делом будущего.

Выбранные арабскими романтиками пути улучшения положения женщин в семье и обществе и признания обществом их прав вовсе и не противопоставлялись путям арабских просветителей эмансипации женщин, а являлись их продолжением и развитием.

Если просветители выход видели в просвещении и борьба их ограничивалась признанием прав женщин в семье, то романтики (особенно Джебран), не отрицая значения просвещения, считали его лишь одной из возможностей для достижения цели. Главным для них была любовь. Так, Джебран, отмечая положительные и отрицательные стороны просвещения

женщин, решающим фактором все же считал не просвещение, а равные права мужчины и женщины в браке, в свободном выборе спутника жизни, в свободе любви. Отличную от Джебрана позицию занимал аль-Манфалути. Его взгляды на эти вопросы носят явно консервативный характер. Причина тому – образование писателя, полученное им в университете аль-Азхара в Каире. Его взгляды часто обусловлены религиозными догмами и обычаями. Вместе с тем, аль-Манфалути больше был сентименталистом, нежели романтиком. Для него на первом плане стоит не любовь, а чувство долга. Он выступал против образования женщин, а именно такого образования, которое выходило бы за рамки семьи и воспитания детей. Он был ярким противником обучения женщин в школах, поскольку, по его мнению, школа лишь развращает женщину. Аль-Манфалути не допускал равноправия женщины и мужчины даже в браке, не считал нужным давать женщине право свободного выбора мужа. Точно так же он боролся против любви, отвергая её как основу совместной жизни мужа и жены, семьи.

Арабские романтики, за исключением аль-Манфалути, признавали любовь жизненным принципом, средством очищения от мирских грехов и движущей силой возвышения человека, доброты и других великих начинаний. Для них любовь была самым возвышенным чувством, сильнейшим и прекраснейшим явлением в жизни человека. Для Джебрана, например, «любовь – единственная свобода на этом свете».

Для арабских романтиков, подобно западным романтикам, любовь неразрывно связана со страданиями. По их мнению, любовь тем величественнее и совершеннее, чем больше страданий ей пришлось перенести. Поэтому они не избегают любви, неразрывно связанной со страданием, не стремятся излечиться от неё. Наоборот, они мечтают сохранить эту любовь навечно (Х. Мутран, Абу Шади, Абу Шабака). Для Х. Мутрана страдания – наилучший путь для искупления грехов и духовного очищения. В поэме «Замученный эмбрион» он даже оправдывает поступок молодой девушки, которую крайняя нужда заставила пойти по пути разврата, считая, что

пройденный ею путь мук и страданий очистил и просветил её душу. Абу Шабака уверен, что страдания – верный путь к благодати и набожности. Для Абу Шади стремление к страданиям олицетворяет блаженство. У Джебрана же любовь всегда сопровождается слезами и глубокими переживаниями: любовь, омытая слезами, прошедшая через страдания, всегда чиста и прекрасна.

В отмеченных вопросах арабская литература имела богатые традиции. Для арабской литературы средних веков характерны культ женщины, большая, слезливая любовь, основанная на глубоких чувствах, а также заострение внимания на страдания, вызванные любовью. В этом плане особое место занимает арабская узритская поэзия (VII-VIII вв.) и один из замечательных поэтов Аббасидской эпохи Абу-л-Атахия (VIII-IX вв.). Любовь у представителей узритской любовной поэзии – Джамиля, Маджуна и других, и Абу-л-Атахи направлена лишь к одной единственной, происходит идеализация образа возлюбленной, перенесение акцента на внутренний мир поэта, возвышение любви над всеми, заострение внимания на любовных страданиях и т.д. Конечно, эта поэзия не могла не повлиять на творчество арабских романтиков. Однако и то очевидно, что влияние европейской литературы со своей стороны не только обогатило арабскую романтическую литературу, сделав её более глубокой и содержательной, но и дала ей другое направление. Правда, в средневековой арабской литературе мы имеем культ женщины, но не вообще женщины как таковой, а женщины лишь как объект любви мужчины – возлюбленной и, конечно, без всякой мысли о свободе женщины и её эмансипации. Эти вопросы поставлены на повестку дня арабскими просветителями и романтиками. Также бесспорно, что арабская средневековая литература воспевала любовь удивительно возвышенную, чувствительную и полную страданий и трагизма. Конечно, в тот период в арабской действительности невозможно было придать любви такое широкое понятие, какое оно получило у романтиков. В средние века невозможно было думать о свободной любви, основанной

на равных правах мужчины и женщины, как, к примеру, это
сделал Джебран.

§3. ПРИРОДА. ДЕРЕВНЯ. СОН

Арабские романтики видят, что для преобразования общества у них нет соответствующих сил. Однако смириться с этим они не могут. Постепенно они становятся чужими, лишними людьми для общества. Остаться там для них не имеет смысла. И они уходят от действительности и ищут убежище в природе.

До романтиков природа не занимала особого места в творчестве арабских писателей и поэтов, точнее, отношение к ней было иным. Для них природа существовала сама по себе, была лишь объектом описания, фоном, на котором разворачивалось действие. Природа не могла влиять на человека, на его настроение, представляла абсолютно независимый мир. Для поэтов природа была предметом, а не целью; просто, способом дарить наслаждение, а не источником вдохновения, душевного подъема или даже активным участником их жизни. Положение радикально меняется у романтиков и с романтиками. Природа становится живым существом, сочувствующим поэту, его соратником, способствующим становлению духа, дающему вдохновение, а человек – неотъемлемой её частью. Поэтому Абу Шади называет её «матерью» («Мать моя – природа») и подобно европейским романтикам, призывает вернуться к природе и стремится слиться с ней. Кроме того, для арабских романтиков природа становится тем единственным средством подражания, с помощью которого человек может создать собственный идеал. Человек должен перенять существующие в природе взаимосвязи и перенести их в общество. Приблизительно этой мыслью пронизан весь цикл стихов Джебрана «Процессии». Если уход европейских романтиков в природу происходил как реально, так и в воображении, то у арабских романтиков в основном имеем воображаемый уход в природу. Символом природы для них чаще всего становится лес. Арабские романтики представляют природу как живое, мыслящее существо. Для них лес – это не

просто место, где можно найти единомышленника, духовного друга, со схожим ему по настроению. Здесь задумчивого поэта встречает задумчивый лес, восставшего против общества – шквал, ураган. Если же душа поэта охвачена покоем, тогда и лес становится спокойным (см. стихотворение «Неизвестный про-рок» аш-Шаби). Для арабских романтиков лес (природа) – это место, где человек может познать жизнь и ее смысл. Необходимо, чтобы люди попытались перенести в общество существующие в лесу (природе) взаимоотношения (см. Абу Шади).

Для арабских романтиков характерно уединение на лоне природы с тем, чтобы разделить с ней переживания об ушедшей любви, свою грусть и лицо любимой отождествить с природой или хотя бы найти сходство между ними и т.д. (см. «Вечер» Абу Шади). Воспоминания об ушедшей любви возникают и у памятников старины во время беседы с ними (см. «Сломанные крылья» Джебрана, «Крепость Баалбека» Х. Мутрана). Кроме того, крепость Баалбека вызывает у Х. Мутрана грустные воспоминания о великом прошлом родины, которое никогда не вернётся (стихотворение «Крепость Баалбека»).

Бегство в природу у арабских романтиков символизирует протест против раздвоенности. Арабские романтики считали, что в человеческом обществе все двойственно, бок о бок существуют добро и зло, красота и уродство, любовь и ненависть, дружба и вражда, богатство и бедность и т.д. В природе же ничего подобного нет. Джебран в «Процессиях» пытается преодолеть всякого рода дуализм и описывая лес (природу), показывает, что там нет такого раздвоения, там царит полная гармония. Здесь Джебран перекликается с Жан-Жаком Руссо, который утверждал: «Между природой и человеком – в действительности нет и не может быть противоречия: изначальная гармония между ними, которая из-за человека перешла в дисгармонию, должна быть восстановлена» (103, с. 61).

Иногда у арабских романтиков место леса занимает море (см. стихотворение «Море» Джебрана). Море становится

предметом устремлений поэта, романтическим символом силы, величия, безграничности и свободы.

Из природных явлений и времен у арабских романтиков наиболее популярными являются ночь и вечер. С одной стороны, для них ночь – это убежище для их измученной души, с помощью которой они преодолевают пессимистические настроения. С другой стороны, ночь – это время, когда совершаются зло и преступления. Для аш-Шаби, например, ночь является и одновременно как временем мужества и отваги, так и временем страха. Абу Мади одухотворяет ночь, разделяет с ней свою боль и свои страдания (стихотворение «О, ночь!»). Для Джебрана же ночь, главным образом, вдохновляет поэтов, является источником явления апостолов, наставницей мыслителей, хранительницей тайн влюблённых и т.д. (стихотворение «О, ночь!»).

В творчестве арабских романтиков природа часто наводит на философские размышления, о которых речь пойдет в § 6 этой главы.

Для творчества арабских романтиков характерна также идеализация деревни и сельской жизни. В своих произведениях они описывают деревню, жизнь крестьян, рассматривают противоречия между городом и деревней, сравнивают патриархальную жизнь в деревне с городской цивилизацией. Романтики ненавидят город, являющимся для них символом неприемлемой для них цивилизации. Они любят простую, деревенскую жизнь. Так, Джебран, подобно Жан-Жаку Руссо, противопоставляет друг другу город и деревню, чистосердечно выражает свои симпатии к деревенским жителям (рассказ «Марта аль-Бания»). Аналогичные мотивы звучат у Абу Шабака в стихотворении «Мелодии».

В творчестве арабских романтиков встречаем, хотя и не так часто, символические сны. Их можно разделить на два вида снов: 1) сладкий сон и 2) горький сон. В «сладком» сне спящему герою или автору снится идеал, неосуществимый в реальном мире, в «горьком» же сне перед ним предстает реальная действительность. Образцом «горького» сна является новелла

аль-Манфалути «Кара». Новелла начинается так: «Однажды, в прошлом, совершенно для меня незнакомом, городе...» А далее он рассказывает о сне, являющем собой страшную картину повседневной жизни. В сладком же сне аль-Манфалути видит свою мечту, свой идеал – «Город счастья» (эссе: «Город счастья»). Пример «сладкого» сна – стихи Абу Мади «Приди» и «Вечная история». В последнем стихотворении поэту снится, что люди недовольны своей долей и умоляют Бога изменить их положение. Бог исполняет их просьбу. Проснувшись, поэт оказывается в горькой действительности.

Не чуждались арабские романтики и детской темы, которая до них не привлекала внимания писателей и поэтов. Да и среди романтиков она не пользовалась большой популярностью. Исключение составляет лишь Х. Мутран, который посвятил детской теме около пятнадцати стихотворений, носящих следы явного влияния В. Гюго. Мы уже выше касались влияния В. Гюго на освещение детской темы в творчестве Х. Мутрана, здесь мы лишь повторим следующее: в классической арабской поэзии в культ возведены «Воин» и «Прекрасная женщина», а если где-нибудь и мелькало лицо ребенка, то это происходило не потому, что поэт хотел сказать что-либо существенное о нем, описать его природу, поведение, сделать его предметом своего наблюдения, а лишь зафиксировать его появление на этот свет, что радовало человека, радовало, как продолжателя рода, или как явление, предначертанное Богом. До Мутрана арабские поэты и писатели и не пытались проникнуть во внутренний мир ребенка.

Арабских романтиков ребенок, его психология и его природа интересуют постольку, поскольку именно в них они ищут и находят те черты, которых недостает взрослому человеку. Подобно западным романтикам, ребенок привлекает их тем, что он свободен от всякой искусственности, эгоизма, зависти и, вообще, пороков, присущим взрослым. Они считали, что сущность ребенка ближе к природе. Исходя из этого, ребенок может быть воплощением романтического идеала (см. стихи Х. Мутрана и «Детство» аш-Шаби).

Редко, но тем не менее все же встречается в творчестве арабских романтиков и образ психически ненормального человека. Конечно, романтики не имели ввиду реально ненормальных, т.е. психически больных людей. Персонажи, выведенные ими как ненормальные, на самом деле ненормальными являются только по мнению общества, в то время как романтики не считают их таковым. Названием «сумашедший», «помешанный» общество клеймит тех, чьи взгляды не совпадают или противоречат взглядам господствующей незначительной части общества, для которых мораль большинства неприемлема (см. Юханна из рассказа Джебрана «Сумашедший Юханна» и Юсуф аль-Фахара из новеллы «Буря»). Лирического героя стихотворения Абу Мади «Помешанный» общество считает ненормальным и помешанным, тогда как поэт придерживается противоположной позиции и словами этого «ненормального» и «помешанного» передает безграничность внутреннего мира человека, его душу, идеи, мечты, исключительность, возвышенность и величие.

§4. РЕЛИГИОЗНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ

Побежденные в борьбе с действительностью, арабские романтики замыкаются в себя, бегут в природу, или же обращаются к религии и философии. Их интересует взаимоотношение души и тела и вытекающее отсюда переселение душ, второе пришествие, проблемы вечности, поиски абсолютного духа, стремление к Богу. Поэтому мотивы пантеизма и суфизма не чужды их творчеству. Их пантеизм проявляется в основном в отношении к природе, а элементы суфизма – в познании Бога.

Религиозные и философские вопросы наиболее близки творчеству Джебрана. В своих ранних произведениях он беспощадно обличает деятельность духовенства. Однако это отнюдь не означает, что он отрицает религию и является атеистом. Он нападает на представителей духовного сословия, а

не на религию. В его произведениях ясно прослеживается вера в Бога. Целый ряд его концепций берёт свое начало в Евангелии, и критика духовенства опирается на Евангелии. Взгляды Джебрана на религию и Бога окончательно сформировались в 20-ые годы, и нашли свое отражение в опубликованном в 1923 году «Пророке». Здесь автор неразрывно связывает религию с жизнью человека.

В жизни Джебрана был период (I-ая половина 10-ых годов XX века), когда отношение автора, находящегося под влиянием Ф. Ницше, к религии и Богу было сугубо отрицательным. Приблизительно такое же отношение было и к образу Иисуса Христа, созданного писателем в это же время. Если в произведениях раннего периода образ Иисуса Христа был более евангеличным, то в период, когда Джебран находился под влиянием Ницше, ему характерны черты «сверхчеловека».

Касаясь вопросов взаимосвязи души и плоти Джебран доказывал, что плоть – временный приют души, что душа не умирает вместе с плотью и живет вечно. Он признавал вечность бытия (см. стихотворение «О, разум!», рассказ «Пепел поколений и вечный огонь»). Подобно Джебрану, идею вечности бытия перенял и аш-Шаби в стихотворении «Желание жизни». В стихотворении «Сон бабочки» Абу Шади развил идею единства души и плоти. Эту же идею развил и Джебран в цикле стихов «Процессии» и в пьесе «Колонный Ирам». Хотя необходимо отметить, что в «Процессиях» он сознательно отождествил душу и плоть, так как выступает здесь против всякого раздвоения.

Идею второго пришествия разделяет и Илья Абу Мади в стихотворении «Безмолвные слёзы». Здесь автор говорит, что не нужно бояться смерти, поскольку все вновь вернутся в этот мир в образе дрозда, ветерка или даже бабочки.

Для некоторых арабских исследователей, изучающих творчество отдельных романтиков, обычно характерно увязывать их суждения с суфизмом. Одни исследователи ограничиваются лишь проведением параллелей или поиском элементов суфизма в творчестве романтиков или же просто ограничиваются сопоставлениями между ними, другие же идут

далее, и если для какого-либо писателя характерно сравнительно глубокое философское мышление (Джебран), то его объявляют последователем суфизма.

Элементы суфизма у Абу Шади или Абу Мади или у других арабских романтиков, за исключением Джебрана, представлены настолько фрагментарно, что серьезно говорить об этом почти невозможно. Да и то малое, что мы встречаем с этой точки зрения в их творчестве, возможно, вовсе и не обусловлено суфизмом.

Более серьезно обстоит дело с Джебраном. Араб Адил Нассар объявил его последователем суфизма. Если бы это соответствовало действительности, тогда мы должны были бы признать, что в цикле его стихов «Процессии» и в стихотворении «Море» автор под лесом, флейтой, морем имеет в виду не природу, а, символически, Бога. Хотя Джебран в призыве к природе и подразумевает призыв к Богу, это вовсе не означает, что мы имеем дело с влиянием суфизма. Как известно, призыв западных романтиков к природе понимается как призыв, направленный против современной цивилизации, против лжекультуры, а также как призыв – возвратиться к нашему создателю – Богу. Наиболее близко к суфизму небольшое стихотворение Джебрана «Суфи». Кроме того, в его прозе («Пророк», «Боги земли», «Сад Пророка» и др.) встречаются высказывания близкие суфизму и пантеизму. Например, основная идея суфизма: конечная цель любви – привести человека к Богу («Пророк»). Бог создал человека по своему образу и подобию, чтобы с его помощью созерцать свое совершенство («Боги земли»). В стихотворении в прозе «Бог» Джебран считает главной целью в жизни человека – выявление тайн бытия, установление единства между Богом и человеком, и слияние с Ним. В «Саду Пророка» писатель выражает идею пантеизма – «Он (Бог) есть все во всем».

Добавим к сказанному, что некоторые герои произведений Джебрана (Юсуф Фахар из рассказа «Буря») отказываются от жизни в обществе, не приемлют его и предпочитают одиночество (уходят в природу), однако они делают

это не из любви к Богу и не для того, чтобы в затворничестве и в отказе от плотских радостей найти высший идеал в Боге. Это происходит в знак протеста против общества. Исходя и из других соображений, (а именно, Джебран был христианином, недостаточно глубоко знал суфизм, жил не на Востоке и к тому же в двадцатом веке и т.д.), мы ставим под сомнение его приверженность к суфизму. Но мы полагаем, что Джебран в определенной мере мог быть подверженным влиянию литературного стиля суфизма, кое-что перенять у него или даже подражать ему, однако считать его суфием было бы преувеличением.

§5. ПАТРИОТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Патриотические мотивы в творчестве арабских романтиков в силу ряда объективных причин занимают особое место. С конца XIX века и начала XX века в результате роста самосознания арабских народов в арабских странах усиливается национально-освободительное движение. Растут патриотические настроения прогрессивных мыслителей, в том числе и романтиков. Поэтому в работе определенное место уделено вопросам изучения их взглядов на Родину, на понятие нации, на взаимосвязь арабского мира с Востоком и Западом и т.д. Для более рельефного выявления их мировоззрения проанализированы взгляды арабских просветителей на данные вопросы и проиллюстрированы вопросы, как развивались и какие формы принимали понятия «Родины» и «Нации».

Связь арабских просветителей с внешними силами – Турецко-Османской империей и западными странами – не была однозначной. Например, сирийские просветители ввиду того, что Сирия еще не стала колонией Запада, а господство соседей – турков было достаточно сильным, проявляли большую непримиримость к туркам и одновременно питали некоторые надежды на помощь Европы.

Отношение египтян было прямо противоположным. Влияние турков на Египет было чисто символическим в то время, как английские колонизаторы обосновались там достаточно прочно. Поэтому, в отличие от сирийцев, египетские просветители в борьбе против англичан надеялись на помощь турецкого султана. Панисламисты же, с тем чтобы противостоять европейской цивилизации и защитить интересы мусульманского мира, проповедовали объединение мусульманских стран вокруг турок-османов.

Естественно, в таких условиях на передний план выдвинулись понятия «Родина» и «Нация». Понятие «Родина» арабские просветители понимали по-разному. Адиб Исхак, с учетом принятого в Европе определения, сформулировал понятие «Родина» следующим образом: «Родина как политическое понятие означает место, где родился человек, где обеспечена безопасность его и его семьи и собственности». Лутфи ас-Сеиди к этому определению добавил и материальные интересы. Фарах Антун воспринимал «Родину» как содружество народов, входящих в Османскую империю. При определении понятия «Нация» арабские просветители отодвинули религию на задний план и отдали предпочтение языку, территории и общности интересов. А аль-Кавакиби вообще исключил религию. Но все это происходит во время возрождения просветительского движения, примерно в середине второй половины XIX века. А до этого был ат-Тахтави, который по времени опережает их и фактически этот вопрос берет начало от него. Еще в 60-х годах он к традиционному понятию «Родина» (место рождения и проживания человека) добавил идею патриотизма. Он увязал с темой родины и национальную тему и обе эти темы поставил даже выше религиозных связей. По его мнению, между соотечественниками существуют тесные связи, определенные права по отношению друг к другу и, самое главное, между ними есть национальное братство, которое выше и значительнее братства по религии. Кроме того, из имеющихся в нашем распоряжении произведений не видно, что он опирается на идею создания какого-то

общемусульманского государства или же единого арабского халифата. Ат-Тахтави еще в 60-х годах относил египтян одновременно к мусульманской и египетской национальности и исходя из патриотических чувств подчеркивал, что «Египет для его детей самая дорогая земля» (79, стр.179). Эта его мысль (так-же как и многие другие) опережает лозунг «Египет для египтян», выдвинутый египетскими националистами.

Из арабских романтиков наибольший интерес к этим вопросам проявили Джебран и аль-Манфалути. В принципе они в этих вопросах не противостояли просветителям, они лишь вносили определённые коррективы в их суждения. Например, Джебран так или иначе разделял взгляды сирийских и ливанских просветителей в вопросах взаимоотношений с Османской империей и Западом, но в отличие от них не возлагал каких-либо надежд на помощь западных стран. Его целью не было и объединение стран Арабского полуострова. Он мечтал лишь о полной независимости арабских стран. В вопросах отношений с Западом Джебран правильно оценивал сложившуюся ситуацию: он видел все положительные и отрицательные стороны этих взаимоотношений и отчетливо сознавал погубность любой крайности. Вместе с тем он считал, что для достижения независимости и прогресса арабских стран необходимо пробуждение национального самосознания и возрождение патриотического духа, а также национализация всех учебных заведений (см. статью «Будущее арабского языка»).

В отличие от Джебрана, отношение аль-Манфалути к западным странам было крайне отрицательным. Он разделял высказывание Р. Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, поэтому они никогда не сойдутся». Во взаимоотношениях этих двух стран он видел только отрицательное и считал арабские страны, в частности, Египет, не готовым для взаимоотношений с Западом и призывал соотечественников к большой осторожности.

Другие арабские романтики видели неизбежность развития отношений этих двух сторон, хотя прекрасно понимали колониальные интересы западных стран и горячо боролись

против завоевателей для достижения независимости (см. «Философия священного змея», «Соотечественники», «Прекрасный Тунис», «Моя страна» аш-Шаби, «Как вспоминает спящий Родину», «Палестина» – Абу Мади, «Новый год по Хиджре» – Х. Мутрана).

Джебран определил понятие «Нация» в статье «Нация и её суть». По его утверждению, «Нация» представляет собой собрание лиц с различными обычаями, склонностями и взглядами, которых объединяют духовный союз, общий язык, кровь, религия и материальное благополучие. В сущности он повторил разработанное просветителями определение. Подобно им, Джебран далёк от традиционного понимания понятия «Нация» (Традиционно «Нацией» считалась общность мусульман независимо от языка, расовой и этнической принадлежности или местоположения) и главное место отводит языку и кровному родству, религию же ставит на второй план, хотя ее и не отрицает. Другие арабские романтики понятие «Нация» не рассматривают.

§6. РОМАНТИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ.

Что представляет собой лирический герой произведений арабских романтиков? Для него, как вообще для героя всех романтиков, характерно недовольство реальной действительностью, непримиримость с ней, конфликт с обществом, бунтарская душа, мужество и самоотверженное стремление к цели, мечтательность, душевная сила, избранность и возвышенность, отчуждение, одиночество, грусть, преувеличение собственных страданий, трагизм и т.д.

Чаще всего герой арабских романтиков – молодой человек, носитель благородных идей. Он полон мечтаний и стремится их реализовать, иногда побеждает, иногда терпит поражение; в борьбе за идеалы его ожидает разочарование, он предается грусти, он ощущает себя «лишним человеком», он бежит от общества. Иногда – победитель, иногда – побеж-

денный герой олицетворяет различные ступени мировоззрения или внутреннего состояния одного и того же романтика.

Романтические герои Джебрана – это преимущественно бунтари, пережившие как радость побед, так и горечь поражений, у некоторых из них есть идеалы, но не могут адекватно воспринять действительность и покоряются судьбе. Очень часто трагична судьба тех героев, которые колеблются или смиряются с действительностью. Так же часто трагична судьба и тех героев, которые самоотверженно борются для достижения цели, они одержимы безграничной, неудержимой страстью (см. Гордая фиалка, герой «Ложу невесты», Сельма и др.).

В творчестве аш-Шаби мы также встречаемся с двумя типами героев: в стихах раннего периода его герои более грустные, недовольные действительностью, еще неготовые для схваток с жизненными трудностями, поэтому арена действий для них – лишь мир мечты. Им присуще ощущение собственного сиротства, а судьба – это одиночество. Не чуждо им и преувеличение собственных переживаний. У них остается всего два выхода: либо отказаться от идеалов, примириться с действительностью и обществом и жить счастливо вместе с ними, либо уйти из общества и искать убежище в природе. Они поступают подобно типичным романтикам – выбирают второй путь и заявляют: «Я ухожу в лес». Герои более позднего периода творчества аш-Шаби явно подвержены влиянию Джебрана, являются по духу более сильными романтическими образами. Из них необходимо выделить героя «Песни Титана». Он могуч, выделяется из всех, свободен от человеческих слабостей и пороков. Главная его черта – доброта, увлечение «миром чувств», поиск счастья. Его движущая сила – «любовь к жизни». Он выделяется из всех и ничем не скован, что дает ему право называть себя «Одиноким Титаном» и гордо объявить всем:

«Про себя скажу я вам с небесной высоты,
Предо мною солнце светит и сумерки прекрасные,
Чьё сердце вечно бьётся вдохновением святым,
Тому чужд страх внезапный и не мириться с ним».

Следует отметить тот факт, что существование двух более или менее разных типов героя, свидетельствует о разных этапах творчества Джебрана и аш-Шаби. Они не только не противостоят друг другу, но и являются результатом развития мировоззрения (например, Юханна Джебрана из рассказа «Сумасшедший Юханна» и Халиль из рассказа «Халиль – безбожник»).

Радикально отличаются от героев Джебрана и аш-Шаби герои аль-Манфалути. Они бессильны преодолеть те трудности, которые встречаются им в повседневной жизни. Они пассивны перед проблемами реальности. Единственное, что они могут сделать – это жаловаться на свою судьбу. Для них главное не борьба для утверждения собственного «Я», а выше всего «долг» и подчинение этому «долгу» (см. «Сирота», «Чадра»). Причина проста. По своей природе и по своим действиям, по своему стилю и мировоззрению аль-Манфалути более сентименталист, чем романтик.

ГЛАВА IV

АРАБСКИЕ РОМАНТИКИ

В этой главе грузинского варианта книги исследуется творчество отдельных арабских романтиков, в частности, Халиля Мутрана, Мустафы Лутфи аль-Манфалути, Джебрана Халиля Джебрана, Ильи Абу Мади, Ахмада Заки Абу Шади и Абу ль-Касима аш-Шаби. На основе различных источников и специальной литературы нами приводятся их биографические данные, дается обзор их главных произведений. При исследовании творчества того или иного писателя мы сознательно не касаемся тех вопросов, которые были рассмотрены в предыдущих главах. Как, например, в параграфе, посвященном аль-Манфалути, мы не затрагиваем пути решения

вопросов положения женщин, проблемы взаимоотношений Востока и Запада и других социальных тем; а говоря о Халиле Мутране, не упоминая о влиянии европейских романтиков на его творчество, о «детском» вопросе, романтических страданиях. В параграфе, посвященном Джебрану, мы сравнительно подробно коснулись тех вопросов его поэзии, которые не нашли отражения в предыдущих главах данного исследования, особенно это относится к циклу «Процессии». Особое внимание уделено главному произведению писателя «Пророк». К сожалению, несмотря на это, мы не смогли избежать некоторых повторений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1. Основой возникновения и становления романтизма в новой арабской литературе послужили три основных фактора: 1. Оживление социально-политической и культурной жизни в арабских странах во второй половине XIX - начала XX века; 2. Арабская литературная традиция; 3. Влияние литературы западных стран.

2. В арабском романтизме, в отличие от европейского, в связи с внутренней ситуацией, мы не сталкиваемся с резким антагонизмом и противостоянием с просвещением. Несмотря на то, что в литературе арабских просветителей господствует культ разума, они ни в коем случае не отрицают роль чувств. Арабские романтики сумели освободить чувства от гнета разума не вдаваясь в крайности.

3. Арабские романтики основной функцией искусства считали отображение действительности и вместе с этим отражение внутреннего мира и чувств творца. По их утверждению идея, позаимствованная из действительности,

воспринимается субъектом – творцом и освещается его чувствами. Исходя из этого, ими признается первичность темы и чувств. Они были сторонниками единства формы и содержания. Большое значение они придали музыкальности стиха. Новизной являлось отношение арабских романтиков к теме, рифме и стихотворной строфе – бейту. Они требовали единства темы при написании стиха, отказались от монорима, обязательным считали смысловую связь между бейтами. Арабские романтики на первый план выдвинули проблему свободы личности. Исходя из этого, они являлись защитниками свободы искусства, считали, что создать действительно литературное произведение может только свободный человек, и только им созданное творение искусства может противостоять течению времени и быть вечным. Арабские романтики главным предназначением искусства (поэзии) и автора (поэта) считали служение своему народу и Родине. Кроме того, они возложили решающую роль в деле развития общества на искусство и на служителей искусства.

4. В творчестве арабских романтиков выдвижение социальных проблем на первый план было обусловлено создавшимся в их странах экономическим и политическим положением, а также другими факторами. Недовольство существующим здесь общественным строем, его критика и борьба за его изменение сильнее всех отразилась в творчестве Джебрана затем в поэзии аш-Шаби и Х. Мутрана, эмансипация женщин – у Джебрана и аль – Манфалути. Социальные вопросы отражены в творчестве и других арабских романтиков, но сравнительно с меньшей остротой.

5. В творчестве арабских романтиков часто встречается образ преступника, который авторы успешно используют для выражения своей критической позиции по отношению к господствующим в обществе отношениям и законам. Они создают образ преступников двух типов: преступник – жертва и преступник – злодей. К преступнику – жертве они относятся с симпатией и считают его жертвой несправедливых законов

действующих в обществе. К преступнику – злодею же их отношение резко отрицательное.

6. Арабские романтики, вместо неприемлемой для них реальной действительности, создали воображаемое царство мечты и назвали его «городом счастья». Здесь прослеживаются отзвуки европейских социал – утопистов.

7. Несоответствие между действительностью и идеалом, непримиримость с первой и сомнение в осуществимости второй, рождает пессимистические настроения в среде арабских романтиков.

8. В творчестве арабских романтиков большое место занимает проблема эмансипации женщин и борьба за их права. И если просветители видели путь освобождения женщины в просвещении и признании их прав в семье, то романтики (особенно Джебран), признавая роль просвещения, основным и решающим считали равенство прав женщин и мужчин в браке и в свободе любви.

Арабские романтики воспринимали любовь как «единственную свободу в этом мире». Они безраздельно увязали ее со страданием и идеализировали любовь возведенную на уровень страдания. Подобные взгляды и понятия на любовь и страдания были нетолько у западных романтиков (А. де Мюссе), но и у представителей средневековой узритской арабской поэзии. Поэтому можно сказать, что и у арабских романтиках мы имеем слияние европейского и традиционного арабского

9. Арабские романтики видя, что они не в силах перестроить общество и не могут с ним смириться, убегают от действительности в поисках убежища в природе, сельской местности или же в далеком историческом прошлом. В их творчестве основная тяжесть приходится на природу, и на воображаемое бегство в нее. Если в классической арабской литературе, и вообще арабской литературе до романтизма, природа являлась лишь объектом описания и представляла собой абсолютно независимый мир, у романтиков она становится неотъемлемой частью их жизни, их спутником и другом, живым существом, источником их душевного возвышения и, что

главное, основным выражением их идеалов. Они призывают к тому, чтобы люди подражали природе и существующие в ней взаимоотношения переносили и прививали общественной жизни.

10. Арабские романтики входят также в религиозные и философские сферы. Их интересуют взаимоотношения души и тела и, исходя из этого, проблемы абсолютной души. Для них не чужды пантеистические и суфийские мотивы.

Суфийские элементы в творчестве Абу Шади, Абу Мадии или же других арабских романтиков (кроме Джебрана) представлены настолько фрагментарно, что трудно со всей серьезностью рассуждать об этом. Что касается Джебрана, то некоторые исследователи его творчества (Адил Нассар) даже причисляют его к последователям суфизма, в чем мы сомневаемся. Мы считаем возможным допустить, что Джебран (да и другие арабские романтики) в какой-то мере испытал влияние суфийского литературного стиля, кое-что позаимствовал и даже подражал им, однако, считать его суфием, по нашему мнению, преувеличение.

11. В творчестве арабских романтиков особое место занимают патриотические мотивы. Они главной целью своей деятельности считали пробуждение патриотических чувств среди своих сограждан, подготовку народа к борьбе против иностранных колонизаторов, за полную национальную независимость. Вместе с этим они видели неизбежность взаимоотношений с западом. Поэтому они призвали своих сограждан к тому, чтобы они перенимали у запада только то, что приемлемо и полезно для арабского общества.

12. Продуктом творчества арабских романтиков стал романтический персонаж – лирический герой, которого характеризуют недовольство окружающей его действительностью и непримиримость с нею, конфликт с обществом, мятежная душа, храбрость и готовность жертвовать собой ради достижения цели, мечтательность, обладает духовной силой и стойкостью, неординарность и возвышенность, отчужденность, одиночество,

тоска, преувеличение своих страданий, трагизм и т.д. Кроме этого их герои являются молодыми людьми, но вместе с этим духовно сильными, носителями благородных идей, они переполнены мечтаниями и стремятся к их воплощению, иногда побеждают, иногда терпят поражение, чувство «лишнего человека» вынуждает их избегать общества. Существование двух довольно разных типов у Джебрана и аш-Шаби говорит о двух этапах, прошедшим поэтами в их мироощущения или же их внутренних переживаний на различных стадиях творчества. Они не противостоят друг другу, различие является лишь результатом развития их мировоззрения.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბუსერიძე ა., ტრაგიკულის განცდა გერმანელ რომანტიკოსთა ლირიკაში (ავტორეფერატი), თბილისი, 1999
2. არმაღანი, წიგნი II, თბ. 1977
3. ბუაჩიძე თ., ფრ. ნიცშე; XX ს-ის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ. 1970
4. ბუაჩიძე თ., ფრ. ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“; – ნიცშე ფრ., ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბ. 1993
5. გამეზარდაშვილი დ., ალექსანდრე ჭავჭავაძე და ქართული რომანტიზმი, თბ. 1948
6. გიგინეიშვილი მ., მთარგმნელისგან; ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი; იესო, ძე კაცისა; წინასწარმეტყველი; წინასწარმეტყველის წაღვოტი; სიმღერები, თბ., 2006
- 6ა. დოლიძე ნ., მაკამა „არაბული აღორძინების“ ეპოქაში. ჟურნალი „აღმოსავლეთი და კავკასია“, 4, თბ. 2006
7. ევგენიძე ი., ქართული რომანტიზმის საკითხები, თბ. 1982
8. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, თბ. 1999
9. კაკაბაძე მ., ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძვლები, თბ. 1983
10. კაკაბაძე ნ., გერმანული რომანტიკული პოეზია; ჟურნ. ლიტერატურა და ხელოვნება, 2, თბ. 1993
11. ლოზჟანიძე გ., ჯიბრან ხალილ ჯიბრანისა და მისი „იესო – ძე კაცის“ შესახებ; ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი, იესო – ძე კაცისა, თბ., 2003
12. მახარაძე ავ., ქართული რომანტიზმი, თბ., 1982
13. ნიცშე ფრ., ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბ., 1993
14. სილაგაძე ა., ახალი არაბული ლიტერატურის განვითარების პროცესი და არაბული ლიტერატურათმცოდნეობა., წიგნში: ა. სილაგაძე, ჯ. იბრაჰიმი „თანამედროვე არაბული ლიტერატურათმცოდნეობა და კრიტიკა“, თბ., 1988
15. ქუთელია მ., რიფა`ა ატ – ტაჰტავი – არაბული აღორძინების მედროზე, პერსპექტივა - XXI, N 9, თბ., 2007

16. ქუთელია მ., საგანმანათლებლო მოძრაობა ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში, აღმოსავლეთმცოდნეთა მესამე საერთაშორისო კონფერენცია, შრომები, ქუთაისი, 2003
17. ქუთელია მ., სუფიური ელემენტები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში, ქუთაისის სახ. უნივერსიტეტი, შრომები, ტ.2(36), ისტორიულ და ფილოლოგიურ მეცნიერებათა სერია, 1, ქუთაისი, 2001
18. ჭუმბურიძე ჯ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან, თბ., 1958
19. ჯაველიძე ე., რუკი ზაღდადი, თბ., 1968
20. ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი, იესო, მე კაცისა; წინასწარმეტყველი; წინასწარმეტყველის წალკოტი, მთარგმნელი მანანა გიგინეიშ-ვილი, თბ., 2006
- 20ა. ჯორბენაძე პ., რომანტოზმის სათავეებთან, ბათუმი, 1984
21. Абдолов Н., Влияние французской поэзии на арабского романтика Халила Мутрана, сб. Восток и взаимодействие литератур, Душанбе, 1987
22. Абу Саад, Ахмед, Современная арабская поэзия в Судане, сб. Современная арабская литература, М., 1960
23. Авксентьев Н., Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше, Петербург, 1906
24. Азиз, Халиль Абдул, Ежедневная печать Египта (1960-1971), М., 1976
25. Али-Заде Э.А., Египетская новелла, М., 1974
26. Али-Заде Э.А., К вопросу о зарождении современного египетского рассказа, сб.: Литература и фольклор народов Востока, М., 1967
27. аль-Алим, Махмуд Амин, Новые ценности в современной египетской литературе, сб. Современная арабская литература, М., 1960
28. Арабская проза, сборник переводов с арабского, М., 1956
29. Арабская романтическая проза XIX-XX веков, Л., 1981
30. Араслы Э.Г., Джирджи Зейдан и арабский исторический роман, М., 1967,
31. Айюб, Зу-н-Нун, Иракская новелла, сб. Современная арабская литература, М., 1960

32. Ф. де Ла-Бартъ, Литературное движение на западе в первой трети XIX столетия, М., 1914
33. Бертельс Е.Э., Избранные труды, Суфизм и суфийская литература, т. III, М., 1965
34. Борисов В.М., Современная египетская проза, М., 1961
35. Брандт Ю., К вопросу о некоторых основных тенденциях сирийско-ливанского освободительного движения перед первой мировой войной, – История и экономика стран Арабского Востока, М., 1973
36. Брандес Г., Литература XIX века в ее главных течениях (французская литература), С.-Петербург, 1895
37. Ванслов В.В., Эстетика романтизма, М., 1966
38. Волосатов В., Вступительная статья к книге: Джебран Халиль Джебран, Сломанные крылья, М., 1962
39. Гази, Мухаммед Фарид, Проблемы современной тунисской прозы, сб. Современная арабская литература, М., 1960
40. Галеви Д., Жизнь Фридриха Ницше, М., 1911
41. Гибб Х.А.Р., Арабская литература, М., 1960
42. Глуховская И.И., Философские и литературные истоки «сентиментального натурализма» в русской литературе периода натуральной школы, сб.: Романтизм в русской и зарубежной литературе, Калинин, 1979
43. Гольдцигер, Лекции об исламе, 1912
44. Гулизаде В., О становлении романа как жанра в современной египетской литературе, его истоках и предпосылках; сб.: Литература Востока. М., 1969
45. Гуляев Н.А., Теория романтизма в эстетике Гегеля, сб. Романтизм в русской и зарубежной литературе, Калинин, 1979
46. Гуревич А.М., На подступах к романтизму, сб.: Проблемы романтизма, 1967
47. Демидчук В.П., К характеристике романтического направления в современной суданской арабской поэзии, – Известия АН Таджикской ССР, отделение общественных наук, 1(39), 1965, Душанбе, 1965
48. Джебран Д.Х., Избранное, М., 1986
49. Джебран Д.Х., Сломанные крылья, М., 1962

50. Долинина А.А., Из предистории реализма в новой арабской литературе, сб. Проблемы становления реализма в литературах Востока, М., 1964
51. Долинина А.А., Женский вопрос в исторических романах Джирджи зейдана; сб. Теоретические проблемы восточных литератур, М., 1969
52. Долинина А.А., О некоторых характерных чертах Просвещения на арабском Востоке, сб. Труды межузовской научной конференции по истории литератур Зарубежного Востока, М., 1970
53. Долинина А.А., Основные направления в египетской литературе XIX-XX веков, сб. Актуальные проблемы изучения литератур Африки, М., 1969
54. Долинина А.А., Очерки истории арабской литературы нового времени (Египет и Сирия), М., 1968
55. Долинина А.А., Очерки истории арабской литературы нового времени (Египет и Сирия), М., 1973
56. Долинина А.А., Предисловие к кн.: Современная арабская проза, М., 1961
57. Дьяконова Н.Я., Английский романтизм, М., 1978
58. Жюссен А., Романтизм и эволюция творчества, СПб, 1912
59. Иванов Н., В борьбе за независимость, М., 1957
60. Из афро-азиатской поэзии, М., 1981
61. Имангулиева А.Н., «Ассоциация пера» и Михаил Нуайме, М., 1975
62. Имангулиева А.Н., Об арабской литературе в эмиграции, журнал «Литературный Азербайджан» №4, Баку, 1965
63. Имангулиева А.Н., Становление и основные тенденции арабской эмигрантской литературы, сб. Советское востоковедение, М., 1988
64. Йекун Вали ад-Дин, Женщина, – Арабская проза, М., 1956
65. Кахарова Н., Путешествие в Париж Рифа а ат-Тахави, Душанбе, 1968
66. Керимов Г.М., Аль-Газали и суфизм, Баку, 1969
67. Крачковский И.Ю., Арабская литература в XX в., Л., 1946

68. Крачковский И.Ю., Исторический роман в современной арабской литературе, Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
69. Крачковский И.Ю., Новоарабская литература, Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
70. Крачковский И.Ю., О книге Михаила Нуайме о Джебрane, Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
71. Крачковский И.Ю., Современные настроения арабской литературы в Египте, Избранные Сочинения, Т. III, М.-Л., 1956
72. Крачковский И.Ю., Предисловие к книге «Касим Амин. Новая женщина», Избранные сочинения, т. III, М.-Л., 1956
73. Крачковский И.Ю., Поэтическое творчество Абу-л-Атахи, Избранные сочинения, т. II, М.-Л., 1956
74. Крачковский И.Ю., Предисловие к книге «Образцы новоарабской литературы», Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
75. Крымский А.Е., История новой арабской литературы (XIX-начало XX века), М., 1971
76. Кутелия М., В., Некоторые вопросы религиозно – философских воззрений арабских романтиков, сб. Вопросы арабистики, вып. 4 (ч. 2), Ереванский гос. университет, фак. востоковедения, кафедра арабистики, Ереван, 2001
77. Кутелия М. В., О влиянии европейской литературы на творчество арабских романтиков, Ориенталист, 1, Тбилиси, 2001
78. Ладыгин М.Б., Луков В.А., Романтизм в зарубежной литературе, М., 1975
- 78А. Левин З. И., О деятельности некоторых просветительских обществ в Сирии во второй половине XIX века, сб. Краткие сообщения института востоковедения, XX 1, М. 1958
79. Левин З.И., Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, М., 1972
80. Левин З.И., Философ из Фурейки, М., 1965
81. Литература востока в средние века, ч. II, М., 1970
82. Луцкий В.Б., Англия и Египет, М., 1947
83. Луцкий В.Б., Лига арабских государств. М., 1946
84. Луцкий В.Б., Проблемы Сирии и Ливана, М., 1946
85. Луцкий В.Б., Сирия и Ливан, М., 1945

86. Мананов А., Вопросы пантеизма в творчестве поэта – рошанийца Мирза- Хана Ансари; кн.: Литература народов востока, М., 1970
87. Марков В., Предисловие к кн. Джебран Халиль Джебран, Избранное, Ленинград, 1986
88. Мегрон Луи, Романтизм и нравы, М., 1914
89. Мюссе Альфред, Избранные произведения, т. 1, 1957
90. Мюссе Альфред, Избранные сочинения, С.Петербург, 1901

91. Ницше Фр., Так говорил Заратустра.
92. Одуев С.Ф., Реакционная сущность ницшеанства, М., 1959
93. Одуев С.Ф., Тропамы Заратустры, М., 1971
94. Пантучек С., Тунисская литература, М., 1969
95. Петросян Д.А., Младотурецкое движение, М., 1971
96. Поэзия Африки, М., 1973
97. Поэзия Магриба, М., 1978
98. Поэты Ливана, М., 1967
99. Прожогина С.В., Литература Марокко и Туниса, М., 1968
100. Раджабов М.Р., Абдурахман Джами и таджикская философия XV века, Душанбе, 1968
101. Рассказы писателей Ливана, сборник переводов с арабского, М., 1952
102. Рил А., Фридрих Ницше как художник и мыслитель, Одесса, 1898
103. Розанов М.,Н., Ж.-Ж. Руссо и литературное движение конца XVIII в. и начала XIX в., т. I, М., 1910
104. Саид Амин, Восстание арабов в XX веке, М., 1964
105. Сафронов В.В., К зарождению романтического направления в египетской поэзии начала XX века, – Вестник Московского университета, серия 13 востоковедение, 1987
106. Ас-Самави Кязим, Современная арабская литература, сб. Современная арабская литература, М., 1960
107. Себа Пол, Тунис, М., 1953
108. Смилянская И.М., Из истории народно-освободительного движения в Сирии в середине XIX века, сб. Очерки по истории арабских стран, М., 1959

109. Современная арабская новелла, сборник переводов с арабского, М., 1963
110. Соловьев В., Фильштинский И., Юсупов Д., Арабская литература, М., 1964
111. Стихи поэтов Египта, М., 1956
112. Тадж ас-Сирр аль-Хасан, Предпосылки арабского романтизма в литературе раннего и позднего средневековья; сб. Актуальные проблемы изучения литератур Африки, М., 1969
113. Тимофеев И.В., «Новая поэзия» в зеркале арабской критики 60-х годов, сб. Литература зарубежной Азии в современную эпоху, М., 1975
114. Тихонов Н., Предисловие к кн.: Поэты Ливана, М., 1967
115. Трубецкой Е., Философия Ницше, М., 1904
116. Тунис, справочник, М., 1978
117. Усманов Н.К., К характеристике некоторых особенностей арабского просвещения, сб. Труды Межвузовской научной конференции по истории литератур Зарубежного Востока, М., 1970
118. Усманов Н.К., Литература арабских стран, сб. Литература Востока в новое время, М., 1975
119. Усманов Н.К., Литература Египта, сб. Литература Востока в новейшее время, М., 1977
120. Усманов Н.К., Развитие просветительских идей на арабском востоке в XIX в., сб. Просветительство в литературах Востока, М., 1973
121. Файгингер Г., Ницше как философ, М., 1903
122. Файзуллаев Х., Влияние французской поэзии на египетского романтика Ибрагима Наджи, сб. Восток и взаимодействие Литератур, Душанбе, 1987
123. Фатеева И.Г., Об оптимизме в поэзии Абу Маади, – Арабская и иранская филология, Труды Таш Гу, вып. N4 25, 1972
124. Аль-Фахури, Ханна, История арабской литературы, ч. II, Москва, 1961
125. Фильштинский И.М., Арабская литература в средние века, М., 1977

126. Фишер Л., Фридрих Ницше – «антихрист» в новейшей философии, М., 1904
127. Фохт У.Р., Некоторые вопросы теории романтизма, сб. Проблемы романтизма, 1967
128. Хайкал, Мухаммед Хусейн, Зейнаб, Ленинград, 1973
129. Аль-Халиди М., Фаррух О., Миссионеры и империализм в арабских странах, М., 1961
130. Хедур Суа д, Развитие жанра новеллы в арабской литературе Ирака, – Арабская филология, М., 1968
131. Ходжаева Р., К вопросу о характере египетской поэзии в первых десятилетиях XX в. сб. Современная литература зарубежного Востока, М., 1976
132. Хорват К. (Венгрия), Романтическое воззрения на природу, сб. Европейский романтизм, М., 1973
133. Чуков Б.В., Литература Ливана, сб. Литература Востока в новейшее время, М., 1977
134. Аш-Шабби, Абу-ль-Касим, Что надо понимать под поэзией, и каковы его истинные критерии, кн. Арабская романтическая проза, Л. 1981
135. Аш-Шабби, Абу-ль-Касим, Пробуждение чувств и его влияние на человеке и общество, кн. Арабская романтическая проза, Л. 1981
136. аш-Шахаль, Радван, Прогрессивное реалистическое течение в современной арабской литературе, сб. современная арабская литература, М., 1960
137. Шварц Т., От Шопенгауера к Хейдеггеру, М., 1964
138. Юсупов Д.И., Джубран Халил Джубран – Ливанский писатель-гуманист (1883-1931), – Арабские страны, т. 22, 1960

139. Amin Yung A. H., Islamic Mysticism; Tasawwuf in theory and in practice, Islamic Culture, 1946, N 16
140. Bakalla M.H., Arabic Culture, London, Boston, Melburne and Henley, 1984
141. Brockelmann C., Geschichte der Arabischen literatur, Dritte supplementband, Leiden, 1942

- 141A. Encyclopedia of Arabic Literature, volum 1, London and New York, 1998.
142. Karam G., Djabran Khalil Djabran, The Encyclopaedia of Islam, New edition, v. II, f. 28, Leiden London, 1962
143. Khalil S. Hawi, Khalil Gibran. His Background, Character and Works, Beirut, 1963
144. Lecerf J., Un essai d'analyse fonctionnelle les tendances mystiques du poete libanais d'Amirique Gabran Xalil Gabran, Stydia Islamica, Paris, 1953, N 1
145. Massignon L., Al-Hallaj, martyr mytique de 1, Islam, Paris, 1922
146. Naimy M., Khalil Gibran. His Life and his Work, Beirut
147. Naimy N., The mind and thought of Khalil Gibran, Journal of Arabic Literature, V, Leiden, 1974
- 147A. Ostle R. C., The Romantic poets; Modern Arabic Literature, ed. by M. M. Badawi, Cambridge, 1992
- 148 Saade Nicolas, Halil Mutrán heritier du romantisme fransais, Paris
149. Shehadi W., Gibran Khalil Gibran, Beirut, 1988
- 149A. Somekh S., The Neo-classical Arabic poets; Modern Arabic Literature, ed. by M.M. Badawi, Cambridge, 1992.
150. Ullah Najib, Islamic Literature, New York, 1963
151. ابو شادى, احمد ذكى – اطياف الربيع , 1933
152. ابو شادى, احمد ذكى – الشعلة
153. ابو شبكة, الياس - الحان, بيروت, 1963
154. ابو شبكة, الياس – نداء القلب, بيروت 1944
155. ابو ماضى, ايليا- الجداول, بيروت
156. ابو ماضى, ايليا- الخمائل, بيروت
157. الاختيار, نسيب – الشعر الصوفى, بيروت, 1950
158. الاصلاح و النهضة – إعداد و تقديم: محمد كامل الخطيب, القسم الثانى, دمشق, 1992
159. الاشترا, عبد الكريم – النثر المهجرى "الكتاب الرابطة القلمية" ج 1 , 1960 , ج 2 1961
160. امين قاسم – تحرير المرأة, تونس, 1990
161. بحرى, مصطفى حبيب – الشابى النبى المجهول, دمشق, - 1961

162. البستاني، كرم – الروح الدينية في شعر ابي شيبة، من الكتاب "الياس ابوشبكة، بيروت، 1948
163. بشير، انطونيوس – ملحقة بكتاب النبي لجبران خليل جبران، بيروت 1926
164. بلا طه، عيسى يوسف – الرومنطيقية و معالم في الشعر العربي الحديث، بيروت، 1960
165. تاج السر الحسن - المدرسة الرومانسية في الشعر العربي الحديث مسكو، 1970
166. التاليسي، خليفة محمد- الشابى و جبرا: طرابلس الغربى، ليبيا، 1957
167. جبر، جميل – جبران، سيرته - ادبه – فلسفته و رسمه، بيروت، 1958
168. جبر، جميل – جبران و عصره و اثاره الادبية و الفنية، مصر، 1983
169. جبران، جبران خليل - المجموعة الكاملة لمؤلفاته، بيروت
170. جبران، جبران خليل – المجنون
171. جبران، جبران خليل – السابق
172. جبران، جبران خليل – النبي، بيروت
173. جبران، جبران خليل – رمل و زبد، بيروت
174. جبران، جبران خليل – الهة الارض
175. جبران، جبران خليل – رسائل جبران، تقديم جميل جبر، بيروت، 1951
176. جحا، ميشال – خليل مطران، بيروت، 1981
177. جلال فاروق الشريف – الشعر العربى الحديث، 1976
178. جميل ابن عبد الله ابن معمر – ديوان، 1967
179. الجندى، انوار – المحافظة و التجديد في النثر العربى المعاصر في مائة عام 1840 – 1940، القاهرة، 1961
180. جيلى السيد عبد الرحمن – نشأة و تطاور القصة السودانية الحديثة – المرحلة العاطفية، موسكو، 1975
181. حسان عبد الحكيم – التصوف في الشعر العربى، القاهرة، 1954
182. حلمى، بدير – المؤثرات الاجنبية في الادب العربى الحديث، القاهرة، 1982
183. خورى، الفرد – الكلمة العربية المهجر، بيروت، 1960
184. الدسوق، عبد العزيز، جماعة ابولو و اثارها في الشعر العربى الحديث، القاهرة، 1960

185. ديب, وديع امين – الشعر العربى في المهجر الامريكى, بيروت, 1955
186. الراوى, حارث طه – الثورة الفكرية في الادب المهجر, الادب 1954, 504
187. الرمادى, جمال الدين – من اعلام الادب المعاصر
188. زيتونى, لطيف – حركة الترجمة في عصر النهضة, بيروت, 1994
189. سالم, احمد محمد – المرأة في الفكر العربى الحديث, 2003
190. سراج, نادرة خميل – شعراء الرابطة القلمية, القاهرة, 1957
191. سلاجذره وجودة ابراهم – النقد العربى المعاصر, تبيلسى, 1989
192. سلايمان, ميخائل – هجرة العربى الى امريكا, "العربى" يوليو (تموز) الكويت, 1985
193. الشابى, ابو القاسم – اغانى الحياة, تونس, 1946
194. شراره, عبد اللطيف – خليل مطران, بيروت, 1963
195. شكيب انصارى, محمود – تطور الادب العربى المعاصر, ايران – اهواز, 1997
196. شوقى ضيف, الادب العربى المعاصر في مصر, القاهرة 1961
197. شوكت, محمود حامد – مقومات القصة العربية الحديثة في مصر, القاهرة, 1974
198. الصميلي, يوسف – الشعر اللبنانى, بيروت, 1980
199. صيدح, جورج – ادبنا و ادباؤنا في المهاجر الامريكية, القاهرة, 1956
200. الصيرفى, حسن كامل – في صحبة ابى شادى, في الكتاب "اطياف الربيع" لاحمد ذكي ابن شادى, 1933
201. المطاهر احمد مكى - الادب المقارن أصوله و تطوره و المناهجة, القاهرة, 2000
202. طعمة, جورج – المغتربون العرب في امريكا الشمالية, دمشق, 1964
203. الطهطاوى, رفاعه رافع – تحرير المرأة المسلمية, كتاب المرشد الامين في تربية البنات و البنين, بيروت, 2000
204. الطهطاوى, رفاعه رافع – تخلص الابريز في تلخيص بارس, الجرائر, 1991
205. عبود, مارون – جدد و قداماء, بيروت, 1955
206. عباس, احسان و نجم, محمد يوسف – الشعر العربى في المهجر الامريكا الشمالية, بيروت, 1957

207. عدنان يوسف سكيك - النزعة الانسانية عند جبران، مصر، 1970
208. عمارة، محمد - قاسم امين، الاعمال الكاملة، القاهرة، 1989
209. العيد، يمنى - ادب جبران بين الوعي و الواقع، الطريق، 6، 1970
210. العيد، يمنى - الدلالة الاجتماعية لحركة الادب الرومنطقي في لبنان، بيروت، 1979
211. غريب، جورج - شاعر الحب، الياس ابو شبكة، دراسات و ذكريات، بيروت، 1948
212. غنيمي هلال، محمد - الرومانتيكية، بيروت، 1986
213. فروخ، عمر - اربعة المعاصرون، بيروت، 1952
214. فروخ، عمر - الشابى شاعر الحب و الحياة، بيروت، 1960
- 214a. الفكر العربى في مائة سنة، بيروت، 1967
215. قنصل، الياس - ادب المغتربين، دمشق، 1963
216. كرو، ابو قاسم محمد - الشابى حياته و شعره، بيروت، 1954
217. كمال الدين عبد الرزاق القاشانى - اصطلاحات الصوفية، دمشق، 1995
218. لحد، عبد الله - شاعرنا الرومنطقي الياس ابو شبكة، بيروت، 1947
219. مجنون ليلى - ديوان، القاهرة، 1960
220. المرعى، فؤاد - في تاريخ الادب الحديث، حلب، 1982
221. مسعود، حبيب - جبران حيا و ميتا، بيروت، 1966
222. المصرى، ابراهيم - شاعرية ابى شادى، في الكتاب "اطياق الربيع" لاحمد زكى ابى شادى، 1933
223. مطران، خليل - ديوان الجليل، خ 1-4، مصر، 1949
224. مطران، خليل - مختبرات من خليل مطران، بيروت، 1951
225. مطلوب، احمد - في الشعر العربى الحديث، بغداد، 2003
226. المقدسى، انيس الخورى - الفنون الادبية و اعلامها في النهضة العربية الحديثة، بيروت، 1963
227. المنذور، محمد - محاضرات عن ابراهيم المازنى، القاهرة، 1954
228. المنذور، محمد - محاضرات عن خليل مطران، القاهرة، 1954
229. المنفلوطى، مصطفى لوطفى - العبارات
230. المنفلوطى، مصطفى لوطفى - النظرات، ج 1، 2، 3،
231. ناجى، ابراهيم - الشعر الحديث، "اطياق الربيع"، نظم احمد زكى

- ابو شادى، 1933
232. الناعورى، عيسى – ادب المهجر، القاهرة، 1959
233. نجم، محمد يوف – القصة في الادب العربى الحديث، القاهرة، 1952
234. نشأت، كمال – ابو شادى و حركة التجديد فى الشعر العربى الحديث، القاهرة، 1960
235. نصار، عادل – الرؤيا الاجتماعية في ادب جبران بين الرومنسية والصوفية، الطريق، 6، 1970
236. نعيمه، ميخائل – جبران خليل جبران، حياته، موته، ادبه، فنه، بيروت، 1951
237. نعيمه، ميخائل – نابغة لبنان جبران خليل جبران، القاهرة، 1955
238. نعيمة، ميخائل – الغربال، القاهرة، 1957
239. هيكل، محمد حسين – هكذا خلقت، مصر، 1959
240. وادى، طه عمران – الدكتور محمد حسين هيكل، حياته و تراثه الادبى، مصر، 1969
241. يكن، ولى الدين – التجارب، مقدمة لجبران مسعود، بيروت، 1978

Содержание

Введение;

Глава I. «Нахда» (Возрождение) и новая арабская литература;

Глава II. Возникновение и развитие романтизма в арабской литературе;

§ 1. Факторы возникновения романтизма в арабской Литературе;

§ 2. Сентиментализм и романтизм;

§ 3. Литературно – эстетические взгляды арабских Романтиков;

Глава III. Социально – политические и религиозно – философские вопросы в творчестве арабских романтиков;

§ 1. Социальные вопросы. Действительность и
идеал. Царство мечты;
§ 2. Эмансипация женщин. Любовь. Романтическое
Страдание;
§3. Природа. Деревня. Сон;
§ 4. Религиозные и философские мотивы;
§ 5. Патриотические мотивы;
§ 6. Романтический герой;
Глава IV . Арабские романтики;
Заключение;
Использованная литература;
Содержание.