

ადეჩანდოჲ კვახათია

ნათეჲჲჲჲჲ
ქათუჲსჲსჲსჲსჲ
ღჲსჲსჲსჲსჲსჲ
ყათჲსჲსჲსჲსჲ
ისჲსჲსჲსჲსჲ

ადმსანდრე გვახარია

ნ ა რ კ ვ ე ვ ე ბ ი

ქართულ-სპარსული დიტიერატურული
ურთიერთობის ისტორიიდან

I



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1995

83 ვტრ. 83. 3 ტტრ.
894. 631. 09. 891. 55. 09.
გ 452

წინამდებარე დამხმარე სასელმძღვანელოში უძთაერესად ავტორის ადრეული სამეცნიერო ნაშრომებია შეტანილი. წარმოდგენილია აგრეთვე ნარკვევები საკითხის შესწავლის ისტორიიდან.

წიგნი დახმარებას გაუწევს აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ფილოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტებს სათანადო სპეცკურსების მომზადებისას, აგრეთვე დაინტერესებს ქართული და სპარსული მწერლობის მოყვარულ ფართო მკითხველ საზოგადოებას.

რედაქტორი აკად. ალექსანდრე ბარამიძე

რეცენზენტები: აპოლონ სილაგაძე
ინგა კალაძე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995

4603020000

8 _____
608(06)—95

ISBN 4-511-1

მეუღლისა და მეგობრის,
ცირა კალაძის ნათელ ხსოვნას

ავტორის აგან

„სპარსთა ენისა სიტყბომან მასურვა მუსიკობანი“ — ბრძანა 265 წლის წინ თეიმურაზ პირველმა და ეს განცხადება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება შეფასდეს უარყოფითად. სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, მან ხომ სწორედ სპარსელი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლას შესწირა თავისი ახლობლებისა (დედის — ქეთევან წამებულის, შვილების) და საკუთარი სიცოცხლე. მაგრამ საგულისხმო ის არის, რომ სწორედ თეიმურაზს ეყო სულგრძელობა და ლიტერატურული გემოვნება სპარსული მწერლობის ღირსეულად დაფასებისათვის.

ამ თვალსაზრისით თეიმურაზ პირველს დიდი წინაპრები ჰყავდა („ვისრამიანის“ გენიალური მთარგმნელი) და სახელოვანი მიმდევრებიც გამოუჩნდა (ნოდარ ციციშვილი, თეიმურაზ მეორე, ვახტანგ მეექვსე). მრავალი საჩინო თუ უსახელო ქართველი მოღვაწე არა მარტო კარგად და ღრმად იცნობდა მსოფლიოში სანიმუშოდ აღიარებულ კლასიკურ სპარსულ მწერლობას, არამედ შესანიშნავად ითავისებდა მას, თარგმნიდა, აქართულებდა და მით ამდიდრებდა მშობლიური კულტურის საგანძურს.

„ნარკვევების“ პირველ წიგნში მოთავსებული წერილების უმრავლესობა, ცხადია, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიის ნაკლებად შესწავლილ საკითხებს მიეძღვნა. აქვეა წარმოდგენილი პრობლემის კვლევის ისტორია (კორნელი კეკელიძე, იუსტინე აბუ-

ლაძე, ალექსანდრე ბარამიძე, დავით კობიძე და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი), ეტიმოლოგიური ძიებანი, ტექსტოლოგიური და ლექსიკოლოგიური დაკვირვებანი, მოგონებები. თითქმის ყველა მათგანი გამოქვეყნებულია სხვადასხვა სამეცნიერო კრებულებსა თუ ჟურნალებში, მაგრამ ერთად თავმოყრილი ამ ურთიერთობის მთლიანი სურათის შექმნის ერთგვარ ცდად შეიძლება ჩაითვალოს.

ბუნებრივია, პირველ წიგნში უფრო ადრინდელი ნარკვევები შევიტანე ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, თუმცა ბოლოს ზოგი რამ ახალიც დავურთე გარკვეული სისრულისა და თანადროული ჟღერადობის მისაცემად.

იმედი მაქვს, წიგნი გარკვეულ დახმარებას გაუწევს აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ფილოლოგიის ფაკულტეტების სტუდენტებს სათანადო სპეცკურსების მომზადებისას, აგრეთვე დაინტერესებს ქართული და სპარსული მწერლობის მოყვარულ მკითხველს.

ნიზამი და საქართველო

ნიზამი ცხოვრობდა დაახლოებით 1140/1—1209 წლებში, ქალაქ განჯაში. განჯა იმ დროს დიდი სავაჭრო ქალაქი იყო. ნიზამის ოჯახი ეკუთვნოდა ქალაქის ინტელიგენციის მოწინავე ნაწილს. ცნობილი მემატიანე დოვლათ-შაჰი (XV ს.) თავის „თეზქერეში“ არანაკლები პატივისცემით ისხენიებს ნიზამის ძმას: „შეიხი (ე. ი. ნიზამი) იყო ყავამი მოთარიზის ძმა, რომელიც პოეტებში ოსტატად ითვლებოდა და ყასიდებს თხზავდა“. ნიზამიმ, როგორც ეს მისი ნაწარმოებებიდან ჩანს, მიიღო ბრწყინვალე განათლება: კარგად იცნობდა ზუსტ მეცნიერებას, მედიცინას, ფილოსოფიას, იცოდა ენები. არსებობს მოსაზრება, თითქოს მან იცოდა ქართული ენაც. ერთი კი უდავო ფაქტია: საქართველო წარმოადგენდა უახლოეს მეგობრულად განწყობილ ქრისტიანულ ქვეყანას, ხოლო ნიზამი ამჟღავნებს ქრისტიანული სამყაროს საოცარ ნაცნობობას. უკვე აღრეულ ლირიკულ ლექსებში გვხვდება ქრისტიანული სახელები და სახეები. ერთ მეტად საინტერესო დაზუსტებაში „ხარაბათისკენ გავსწიე წუსხელ“, ნიზამი აღწერს პოეტებისა და რინდების უბანს განჯაში, სადაც უფლება აქვს მივიდეს ყოველ ადამიანს, ჭეშმარიტ ადამიანს, განურჩევლად ეროვნებისა თუ სარწმუნოებისა:

„ყოველი მხრიდან ესწრებიან აქ — გიაური და არმენიელი, მართლმორწმუნე ქრისტიანი და იუდეველი“...

ერთ-ერთ ყასიდაში ის ურჩევს თავის თავს, მოიქცეს ქრისტესავით, — მიატოვოს ეს ქვეყანა და ა. შ.

ნიზამისათვის დამახასიათებელია ეპიკური ჟანრი. ამდენად, ამ სფეროში უფრო უხვი დეტალები გვხვდება. უკვე პირველ პოემაში განთქმული „ხამსედან“ („ხუთეული“) — „მასზან-ულ-ასარარში“ („საიდუმლოებათა საგანძური“) ნიზამი გაკვრით ახსენებს საქართველოს: წინასიტყვაობაში ის აღიღებს ბაჰრამ-შაჰს, რისთვისაც მას

მიაწერს არჩადენილ გმირობებს და უწოდებს „რუმისა და აბხაზეთის დამპყრობს“. ეს, როგორც ჩანს, უმაღლეს ქებას წარმოადგენდა.

უფრო საინტერესოა ამ მხრივ ნიშამის მეორე პოემა — „სოსროვი და შირინი“. რადგან პოემის დაწერის თარიღს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის, განვიხილოთ ეს საკითხი უფრო დაწვრილებით. საერთოდ მიღებული თარიღია 1180—1181 წელი, რაზედაც თვით პოეტი მიუთითებს პოემის დასასრულს:

გაწელო 570 წლიდან ექვსა წელმა (ე. ი. 576 = 1181 წ.),
არ დაუსვამს არავის ლამაზების სახეზე ასეთი ხალი..

ყველაფერი გარკვეული იქნებოდა, საქმე აღმოსავლურ ტექსტთან რომ არ გვექონოდა. საქმე ისაა, რომ ამ ბეითს აქვს ვარიანტები, რომლებიც სულ სხვა თარიღს იძლევა. ერთ-ერთი მოაქვს ვ. ბახერს¹:

გაეილა 570 წლიდან ერთი წელი (ე. ი. 571 = 1176 წ.).

აქედან გამომდინარე, ვ. ბახერი ათარიღებს ამ პოემას 1176 წლით. მაგრამ ეს თარიღი გამორიცხულია ისტორიულად: პოემა მიღწეულია ერაყის სელჯუკის თოღრილისადმი (1177—1194) და სხვა, უფრო გვიან მცხოვრები პირებისადმი მეორე ვარიანტი გვაქვს ნიშამის „ხამსეს“ ლითოგრაფიულ გამოცემაში (თეირანი, 1314 წ. პიჯ-რით):

გაეილა ხუთასი და ორმოცდაათი და ოცდაათი წელი (ე. ი. 580 = 1186 წ.).

წინასიტყვაობის ავტორი ამ თარიღს ამაგრებს იმ ისტორიული პირების ხსენების ფაქტით ნიშამის პოემაში, რომლებიც ამ წლებს უკავშირდებიან (მაგ. შამს-ედ-დინ მუჰამადის გარდაცვალების აღწერა: გარდაიცვალა 1186 წ.; მისი ძმის ყიზილ-არსლანის ტახტზე ასვლის აღწერა: ტახტზე აეილა 1186 წ. და სხვ.). ამრიგად, ყოველივე ამის გათვალისწინების შემდეგ არც თუ ისე სამართლიანი ჩანს ე. ბერტელსისა და სხვების კატეგორიული მტკიცება: ნიშამიმ ეს პოემა დაიწყო და დაამთავრა 1180 წელს. ნიშამის შეკვეთა მოუვიდა ამ წელს, მაგრამ პოემის დამთავრება, ჩვენი აზრით, 1186 წლისთვის უნდა ვივარაუდოთ.

¹ ნიშამის ცხოვრება და შემოქმედება, ვენა, 1871 (გერმანულ ენაზე).

პოემის დასაწყისში, შამს-ელ-დინ მუჰამადის შექების დროს, ნიზამი იმავე სერსს მიმართავს, რაც წინა პოემაში გვექონდა:

მისი სანადირო ადგილებია აბხაზეთი² და ღერბენდი,
ლაშქრობების კი — ხორეზმი და სამარყანდი.

როგორც ჩანს, საქართველო განთქმული იყო თავისი სიმდიდრითა და სიმძლავრით.

მეორედ საქართველო იხსენიება შაფურისა და ხოსროვის დილოგში. შაფური უყვება მეფეს, რომ არანიდან არმენიამდე მეფობს ვიღაც მეფური შთამომავლობის ქალი, შამირა, რომელსაც სიდიადის გამო ტიტულად აქვს „მეჰინ-ბანუ“ (დიდი ქალბატონი). საინტერესოა, რომ ნიზამი ხაზს უსვამს, შამირას აქვსო ყოველივე, გარდა ტახტისა და გვირგვინისა. შემდეგ აღწერილია მისი მოგზაურობა კავკასიის სხვადასხვა ადგილებში მათ შორის, საქართველოში.

ამ შამირას ჰყავს მხოლოდ ძმისწული შირინი, სილამაზით ლეილის მგობი...

ამ ნაწყვეტის ქართულ სინამდვილესთან კავშირის შესახებ ბევრი დაწერილა (იური მარი, ალექსანდრე ბარამიძე, დავით კობიძე და სხვ.). ამ ფაქტის უარყოფა მარცხით დამთავრდა. მართლაც, ქართული ისტორიული ვითარების გათვალისწინება ნათელს ჰფენს ნიზამის პოემის ბევრ დეტალს. თამარი გამოცხადებულია ტახტის მემკვიდრედ უკვე 1178 წელს და ნიზამის არ შეეძლო არ სცოდნოდა ეს არაჩვეულებრივი მოვლენა იმ დროისათვის. ამრიგად, თუნდაც რომ ნიზამის თავისი პოემა 1180 წელს დაეწერა, ამ მომენტის აღწერა მასთან სრულიად ბუნებრივია. 1184 წელს თამარი ოფიციალურად ადის ტახტზე. ნიზამიმ კი თავისი პოემა, როგორც ვფიქრობთ, 1186 წელს დაასრულა. პოემაში არის აღწერა იმ მომენტისა, როდესაც შამირა კვდება და ტახტზე ადის შირინი. თამარს ზრდის მამიდა რუსუდანი, რომელსაც ქართველი ისტორიკოსი „შამირამეთს“ უწოდებს (ე. ი. შამირამის, ლეგენდარული სემირამიდას შთამომავალი).

განა შემთხვევით ემთხვევა ეს ეპითეტი ნიზამის გმირის სახელს?

განა შემთხვევით უკვირს ნიზამის გამომცემელსა და კომენტატორს ვაჰიდ დასთგერდის, რატომაა ლექსიკონებში ეს სახელი „სინით“,

² აქაც და შემდეგშიც, ნიზამისთან, ისევე როგორც სხვა იმდროინდელ აღმოსავლელ მწერლებთან და ისტორიკოსებთან. აფხაზეთი ეწოდება მთელ საქართველოს.

ნიზამისთან კი „შინით“? და საერთოდ, რაში სჭირდებოდა ნიზამის ამ აღმზრდელი მამიდის შეყვანა პოემაში? არცერთ წინა ვერსიასა თუ ლეგენდაში შირინის შესახებ ის არ იხსენიება და არც მოქმედების განვითარებისთვის აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. შემდეგ: რა უშლიდა მას დაესვა შამირა ტახტზე? რატომ უსვამს ის ხაზს, რომ მას არა აქვს სწორედ ტახტი და გვირგვინი (ისევე როგორც რუსუდანს?). ყოველივე ამას მოითხოვდა საქართველოს ის ისტორიული სინამდვილე, რომლის ანარეკლსაც წარმოადგენს განხილული ნაწყვეტი. რასაკვირველია, არავინ ფიქრობს იმის მტკიცებას, თითქოს შამირა ან შირინი ქართველებია. ნიზამი უდიდესი პატრიოტია თავისი ხალხის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მას არ შეეძლო გამოეყენებინა თავისი მიზნებისათვის ის საინტერესო სიტუაცია, რომელსაც ადგილი ჰქონდა სწორედ იმ წლებში მეზობელ და მოკავშირე საქართველოში. ამ დასკვნამდე მივყავართ როგორც ისტორიულ, ისე ლიტერატურულ ფაქტებს. მხოლოდ ამ ასპექტში იქნება გასაგები, თუ რატომ ემთხვევა ასე საოცრად მისი შეფასება ქალისა ზუსტად ისევე:

მრავალია ნაზი ქალი, რომელიც ლომივით ვეკვაცია.

პოემის ბოლოს ნიზამი აღწერს, თუ როგორ მიიღო საჩუქრად სოფელი ჰამდუნიანი. ერთ-ერთმა მოშურნემ შენიშნა, ეს რა სოფელი მიგიღიაო:

არა აქვს შემოსავალი, ხარჯი კი ქისის დამცლელია,
მისი სანახების მონაწილეა აბხაზთა სამეფო.

ეს პატარა ციტატი მრავლის მთქმელია: რამდენად ღია იყო იმდროინდელი საზღვრები და რა მძიმე მდგომარეობას უქმნიდა ეს მოსახლეობას; რა კარგად იცოდა ნიზამიმ არა მარტო ის, თუ რა ხდებოდა დიდ ქალაქებში, სასახლეებში, არამედ ისიც, თუ როგორ ცხოვრობდა ყრუ სოფლებში მდაბიო ხალხი...

თავისი უკანასკნელი, ყოველ მხრივ მეტად საინტერესო პოემის „ისქანდერნამეს“ წერა ნიზამიმ დაიწყო 1196 წელს. საინტერესოა ეს პოემა, კერძოდ ჩვენი თვალსაზრისითაც, რადგან აქ რამდენჯერმე და საკმაოდ დაწვრილებითაა აღწერილი საქართველო, მისი გეოგრაფიული პუნქტები და პოლიტიკური მოღვაწენი. უნდა აღინიშნოს, რომ ნიზამისავე სიტყვით, პოემაზე მუშაობისას მან გამოიყენა აგრეთვე რაღაც ქრისტიანული წყაროები. დ. კობიძის სამართლიანი თქმით, „ნიზამის ეპოქის შესწავლასთან ერთად შესწავლილი უნდა იქნეს

როგორც ისტორიული, ისე ფოლკლორული და ლიტერატურული წყაროები, რომელთაც იყენებს ნიზამი თავის ნაწარმოებთა შეთხზვის დროს, ამ ნაწარმოებთა აღნიშნულ წყაროებთან დამოკიდებულების გარკვევის თვალსაზრისით³. ცხადია, პირველ რიგში ეს ქართულ წყაროებს ეხება.

პირველად საქართველო იხსენიება მაშინ, როდესაც ისქანდერი (ალექსანდრე მაკედონელი) დაამარცხებს დარიოსს და გაემართება ქაბახას დასათვალისწინებლად. აქ მას მიეჭრება აზერბაიჯანის ელჩი და წარუდგენს გარკვეულ საჩივარს, სადაც საქართველოზეა ლაპარაკი: საქართველოში ერთი გმირია - მაღალი შთამომავლობის, რომელიც როსტომის ბრძოლებს არც კი იხსენიებს; დუალი სახელია ამ გმირი მხედრისა, მძევნვარე ლომის ტანიდან თასმას ამოჭრის...⁴

ამ ნაწყვეტში საყურადღებოა სიტყვა „ქორდ“. რადგან ხელნაწერებში „ქ“ და „გ“ არ განსხვავდება და, ამავე დროს, გვაქვს პარალელი როსტომთან, ჩვენ წავიკითხეთ ის, როგორც „გორდი“ (გმირი). დაუშვებლად მიგვაჩნია ე. ბერტელსის თარგმანი, სადაც მოცემულია „Курд“⁴.

„ქურთი“ აქ არაფერ შუაშია. მაგრამ შეიძლება ეს „ქორდ“ „ქართველ“-საც ნიშნავდეს, რაც გვაფიქრებინა XIV ს. ისტორიკოსის კალკანდის ცნობამ: „პირველია სახელმწიფო გურჯისა და მართლმადიდებელ ქრისტიანთაგან; ამბობს „თაყრიფში“ და იწოდება მუსლიმანებში „ქურდ“ და ქრისტიანებში „ქურჯ“ და დედაქალაქი მისი თბილისი“...⁵.

გ. წერეთელი თავის ლექსიკონში ასე განმარტავს ამ სიტყვას: 1) ქურთები, 2) ქართველები (ტერმინი, რომელსაც ხმარობდნენ გარკვეულ ეპოქაში მუსლიმანები ქართველების აღსანიშნავად)⁶.

ოღონდ გასარკვევია, ექნებოდა თუ არა ამ ამბავს ადგილი XII საუკუნეშიც. მაშინ ზემოთ მოტანილი ადგილი გადაითარგმნებოდა: „არის ერთი ქართველი“... და ა. შ.

3 დ. კოხიძე, ნიზამის პოეტური აზროვნების თავისებურებანი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1940, № 15.

4 ნიზამი, ისქანდერნამე, თარგმანი ე. ბერტელსისა, ბაქო, 1940, 208 (რუსულ ენაზე).

5 გ. წერეთელი, არაბული ქრესტომათია, 1949, 76.

6 გ. წერეთელი, არაბულ-ქართული ლექსიკონი, 1951, 212.

ისქანდერი გაემართება საქართველოსაკენ. სადაც მას მეგობრულად დახვდება მელიქი დუალი. რომ აქ მართლაც საქართველოზეა ლაპარაკი, მოწმობს შემდეგი ადგილი:

ასე უიხრა შეიღს მოხუცმა დეჰანმა,
რომ თბილისმა მისგან მიიღო აღშენება.
იმ სამოთხესავეით მორთულ ქვეყანაში
დღედაღამ სიკეთის თესლს თესდა..

კიდევ რამდენჯერმე იხსენიება პოემაში ეს მელიქი დუალი. განსაკუთრებით თავი გამოიჩინა მან ისქანდერის ლაშქრობაში ჩრდილო ტომების წინააღმდეგ. ნიშამი დიდი მხატვრული ძალით აღწერს აზერბაიჯანელების, ქართველებისა და სომხების გაერთიანებულ ბრძოლას გარეშე მტრის წინააღმდეგ. მკვლევართა უმრავლესობა თვლის, რომ აქ პოეტი ასახავს ცნობილ ლაშქრობას X საუკუნეში. მხოლოდ ა. კრიმსკი (და ნაწილობრივ ე. პასომოვი) გამოთქვამს ეჭვს, ხომ არ გვაქვს აქ XII საუკუნის ლაშქრობის გამოძახილი.⁷ თუმცა აქვე დასძენს, რომ არცერთ ისტორიულ წყაროში ეს ლაშქრობა ასახული არ არის. როგორც ჩანს, ის არ იცნობდა ქართულ წყაროებს, რომლებიც სავსებით ადასტურებენ მის მოსაზრებას. მართლაც, „ქართლის ცხოვრებაში“ და სხვა წყაროებში დაწვრილებით არის აღწერილი სწორედ რომ გაერთიანებული ლაშქრობა შარვანისა და საქართველოსი ჩრდილოეთით, ხოლო ანდრონიკე კომნენის სსენება ზუსტად ათარილებს ამ ბრძოლას XII საუკუნის 70-იანი წლებით. ბუნებრივია, რომ ქართული წყაროების ზოგი მომენტი ემთხვევა ნიშამისეულ აღწერას. გასაგებია, აგრეთვე, ქართველი მეფის დუალის ეგოცენტრიურობა პოემაში.

ისმება კითხვა: ვინ არის ეს მელიქი დუალი, უფრო სწორად. ვის გულისხმობს აქ ნიშამი? რაც შეეხება თვით სახელს, ყველგან ავტორი მას იოტიანი ფორმით — „დუვალი“ — ხმარობს, თუმცა ე. ბერტელსი რატომღაც ხშირად. — ДУВАЛ-ს კითხულობს. არის ეს ბოლო „ი“ ქართული სახ. ბრუნვის ნიშანი, თუ სპარსული იოიე ნესბათ (წარმოშობის იოტი — განჯევი — განჯელი, დუვალი — დვალელი...), საკითხავია, მაგრამ რომ ეს სახელი ქართულია, ამას მტკიცება არ სჭირდება. კ. კეკელიძემ გამოთქვა მეტად საინტერესო

⁷ ა. კრიმსკი, სპარსეთის, მისი ლიტერატურისა და დერვიშული თვოსოფიის ისტორია, მოსკოვი, ნაწ. II, 1906 (რუსულ ენაზე).

მოსაზრება ამ დუალისა და დავით სოსლანის იგივეობის შესახებ (იპ საფუძველზე, რომ დვალი იგივე ოსია)⁸. მართლაც, დავითი მეფობს სწორედ იმ წლებში, როდესაც პოემა იწერება, ხოლო მისი ლაშქრობანი ამტკიცებენ, რომ მას ცნობილი სარდლის სახელი ექნებოდა მოხვეჭილი.

ერთი გარემოება ეღობება წინ ამ მოსაზრებას: ეთქვათ, ნიზამიმ იცოდა ყოველივე ეს მეტად სპეციფიკურად ქართული კავშირი დუალი — ოსი სოსლანი, მაინც რაიმე რეალური საფუძველი ხომ უნდა ჰქონოდა, დუალად რომ მოენათლა დავითი? სწორედ რეალური — არა ეთნიკური, არამედ ისტორიული თვალსაზრისით, მაგალითად, რომელიმე ქართულ წყაროში ან ძეგლში რომ გვხვდებოდეს „დუალი“ სოსლანის მაგივრად, ისევე როგორც „შამირა-შამირამეთი“ რუსუდანის მნიშვნელობით. ამ თვალსაზრისით, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ერთმა ადგილმა ნიზამის თანამედროვე ჩახრუხადის „თამარიანიდან“:

მან ათაბეგსა, ხვარაზმშარ მღვესა,
კეთილ განრჩეით სჯულთ უღვა მცნებად.
კაცი ძლიერი მსნე, მეცნიერი,
შემძლე ზელიქსა თვალთა ფერებად⁹.

ჩვენი აზრით, აქ არ უნდა გვექონდეს არავითარი მალიქშაჰის, არც ნიზამულ-მულქისა და მისი „სიასეთნამეს“ გამოძახილი. ლაპარაკია დავით სოსლანზე, თუ როგორ ასწავლა მან ჰკუა ხვარაზმშასაკით მედგარ ათაბაგს; რა ძლიერია ის, მსნე და ა. შ. უკანასკნელი სტრიქონი კი შეიძლება ნიშნავდეს: ეს დავითი შემძლეა იმისა, რაც თვალთა||დვალთა მელიქს შეეფერება, ღირსია იყოს თვალთა მელიქი. მაშინ ხომ არ გვექნება აქ რაიმე ურთიერთობა ნიზამის მელიქ დუალთან? თუმცა საკითხის საბოლოოდ გადასაჭრელად ბევრი რამ ჯერ კიდევ გასარკვევია („თვალთა ფერება“ შეიძლება ერთიან გამოთქმას წარმოადგენდეს; საინტერესოა „მელიქის“ ხმარებისა და მნიშვნელობის საკითხი და სხე).

⁸ კ. კეკელიძე, საქართველო და ნიზამი განჯელი, „სახალხო განათლება“, 1947, № 39.

⁹ „თამარიანი“ ჩახრუხადისა, 1937, 48.

მეორე საინტერესო პიროვნებაა ჩვენთვის ბარდას მფლობელი დედოფალი ნუშაბე, რომელსაც პოეტი ასე ახასიათებს:

ქალი, რომელიც მრავალ კაცზე უფრო მოსაზრებულა,
გვართ ზღვაზე ბევრად წმინდაა...
ვაეკაცურად ქამარი წელზე შემოურტყამს,
მეფური წარმოშობით თავი მოაქვს...

ნიშამი, თითქოს საგანგებოდ, ხაზს უსვამს, რომ ნუშაბეს „აქვს გვირგვინოსნობის უფლება, მაგრამ თვით უგვირგვინოა“. საერთოდ, აქ წინა პოემის („ხოსროვ და შირინის“) გმირი ქალების გაერთიანებული სახე უნდა გვქონდეს. ამდენად, უფრო მტიკიცეა ნუშაბეს მხატვრული სახის კავშირი თამარისა და საერთოდ იმდროინდელ ქართველ ქალთან. რომ ნუშაბე არ შეიძლება მოეწყვიტოთ ქართულ სინამდვილეს, ისევე როგორც მისი სამშობლოს ისტორია საქართველოსას, მოწმობს ერთი დეტალიც: ტყვეობიდან გამოხსნილ დედოფალს ისქანდერი მიათხოვებს ზემოხსენებულ მელიქ დუალს. საინტერესოა, ხომ არ გვაქვს აქ თამარისა და დავით სოსლანის დაქორწინების გამოძახილი? მაშინ განისაზღვრებოდა „ისქანდერნამეს“ პირველი წიგნის დაწერის თარიღი. მთელ ამ შინაგან კავშირს ნათლად აგვირგვინებს ის უმაღლესი შეფასება-დასკვნა, რომელიც უშუალოდ ეხმაურება რუსთველს:

მე ვარ ღომქალი, თუ შენ ხარ ღომკაცი,
ბრძოლის დროს რა ძუ და რა ხვალი ღომი...

დასასრულ, აღვნიშნავთ, რომ ამ პოემაში ორჯერ იხსენიება სახელი „ნესტანდარეჯანი“, თანაც ნიშამი იძლევა მის ზუსტ ეტიმოლოგიას („ჩემნაირი) არ არის ქვეყნად“ — ნესთ ანდარე ჯაჰან).

ნიშამის ყველა პოემის დაკვირვებული შესწავლა უფრო მეტ მასალას მოგვცემს მის მიერ საქართველოს ნაცნობობა-ხსენების დასამტკიცებლად. მაგრამ, ვფიქრობთ, მოტანილი ნიმუშებიც ცხადყოფენ, თუ რა მჭიდრო ურთიერთობაშია ისტორიულად მისი შემოქმედება მეზობელი საქართველოს ცხოვრებასთან. ამის შემდეგ კი თავისუფლად შეიძლება მსჯელობა და ძიება წმინდა ლიტერატურული ურთიერთობისა, რაც კიდევ უფრო უხვ შედეგს გამოიღებს.

სადეუ პედაიათი

თანამედროვე სპარსული პროზის პირველ წარმომადგენლად ერთ-ხმად აღიარებულია მირზა სეიდ მოჰამედ ალი ხან ჯემალ-ზადე. 1922 წელს მან გამოსცა ნოველათა კრებული „იყო და არა იყო რა“, რომელმაც ენისა და ფორმის სიახლით ახალი მიმართულება შექმნა სპარსულ ლიტერატურაში. მაგრამ მისი შემოქმედების შესწავლისას (საიდ ნაფისი, კ. ჩაიკინი, ე. ბერტელსი, ა. ბოლოტნიკოვი), ვფიქრობთ, ერთი გარემოება არ იყო აღნიშნული, — გარემოება, რომელმაც შემდეგში ჯემალ-ზადე ნაციონალისტთა ბანაკში მიიყვანა. მისი ნოველების დაკვირვებული შესწავლა ერთსაც ცხადყოფს ენისა და ფორმის სიახლესთან ერთად — ეს არის თემატიკის ცალმხრივობა, მისივე სიტყვების შენაცვლებით რომ ვთქვათ, „მოჩვენებითი დემოკრატიზმი“ (თავისი წიგნის წინასიტყვაობაში ის მოუწოდებს „ლიტერატურული დემოკრატიზმისაკენ“). თითქმის ყოველ მოთხრობაში ჯემალ-ზადე გვევლინება ნაციონალისტურ პოზიციებზე მდგარი, მისი ხალხურობა ენის იქით არ მიდის (ესეც არა საეესებით), მისი პროგრესულობა — ფორმის სიახლის იქით, მისი იუმორი, მიმართული მმართველი აპარატის წინააღმდეგ, მეტად ზოგადია, ბუნდოვანი. მის გულისტკივილს იწვევს საერთოდ ირანის, ხოსროვისა და ქეი-ქაუსის ირანის დიდების დამხობა, და არა ირანელი ხალხის ჩაგრული მდგომარეობა.

საჭირო იყო ამ მოქნილი ენისა და ფორმის მომარჯვება ახალი ჭეშმარიტად ხალხური, სოციალური თემატიკის დასაძლევად. იყო რამდენიმე ცდა, ლიტერატურის ისტორიამ შემოინახა რამდენიმე ნაწარმოები და სახელი, მაგრამ პირველი, ვინც თავისი ენით არ ჩამოუვარდებოდა ჯემალ-ზადეს, ვინც სრულყოფილად ფლობდა დასავლური ლიტერატურის მიღწევებს ფორმის დარგში და ვინც ყოველივე ეს გამოიყენა ირანის ჩაგრული ფენების, მდაბიო, უბრალო ხალხის მდგომარეობისა და განცდების აღსაწერად, იყო სადეუ პედაიათი.

სადეუ პედაიათი დაიბადა 1903 წელს თეირანში. ფრანგული კოლეჯის დამთავრების შემდეგ ის მიემგზავრება საფრანგეთს და სწავლობს პარიზის გზებისა და ხიდების სააღმშენებლო ინსტიტუტში. პედაიათი ბრწყინვალედ ფლობდა ფრანგულ ენას და წერდა კიდევ ფრანგულად. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ ის მიემხრო „დემოკრატიული ლიტერატურის“ ფრთას და 30-იან წლებში გამოაქვეყნა პირველი ნაწარმოებები. 1936 წელს სადეუ პედაიათი მიემგზავრება

ინდოეთს, სადაც სპეციალურად სწავლობს ძველ სპარსულსა და ფა-
ლაურ ენას. შემდეგში ეს ცოდნა მან გამოიყენა როგორც სამწერლო,
ისე სამეცნიერო მუშაობაში. 1945 წელს ჰედაიათმა მონაწილეობა
მიიღო შუა აზიის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (ტაშკენტი) საიუბი-
ლეო დღესასწაულში. ერთ ხანს მწერალი იბუღებული იყო ემსახურა
თეირანის ნაციონალური ბანკის მოხელედ. შემდეგ, როგორც ენებისა
და ხელოვნების კარგი მცოდნე, ჰედაიათი გადავიდა მუსიკალურ სას-
წავლებელში, ხოლო სიცოცხლის უკანასკნელ წლებამდე მუშაობდა
ხელოვნების მუზეუმსა და უნივერსიტეტში. 1950 წლის შემოდგომა-
ზე ჰედაიათი პარიზს გაემგზავრა, 1951 წლის 8 აპრილს ლამით
მან თავი მოიკლა.

1951 წლის მაისში თეირანში გამოვიდა წიგნი „თანამედროვე
სპარსული პროზის შედეგები“, რომელშიც საპატიო ადგილი უკავია
სადეყ ჰედაიათის შემოქმედებას. წიგნის რედაქტორია ცნობილი
ირანელი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე, მშვიდობის მსოფლიო
საბჭოს წევრი საიდ ნაფისი. თავის წინასიტყვაობაში ის გულთბილად
ახსიათებს ჰედაიათს.

სადეყ ჰედაიათის შემოქმედება როგორც იდეური, ისე მხატვრული
მხარეებით უდავოდ ღირსია თანამედროვე სპარსული პროზის შედეგ-
რთა კრებულში მოხვედრისა, ღირსია დაკვირვებული შესწავლისა.

სადეყ ჰედაიათს ეკუთვნის ნოველათა ოთხი კრებული: „სამი წვეთი
სისხლი“, „ჩრდილნათელი“, „ცოცხლად სამარეში“ და „მოხეტიალე
ძალი“. თითოეული მათგანი და ყველა ერთად მოწმობს მის დიდოს-
ტატობას სპარსული ნოველის დარგში. დიდი რუსი ნოველისტი ა. ჩე-
ხოვი ერთგან წერდა, რომ კარგი სათაური და ოსტატური დასაწყისი
საქმის ნახევარიაო. ჰედაიათის ნოველების სათაური ყოველთვის
სხარტი და მრავლისმთქმელია, დასაწყისი კი — მოხდენილი და უეცარ-
ი. მას ასევე ოსტატურად მიჰყავს საქმე ბოლომდე. ნოველათა უმ-
რავლესობა კომპოზიციის მხრივ სანიმუშოა, ექსპრესიულად ვითარ-
დება და მთავრდება მოულოდნელი, მაგრამ არა იაფი ეფექტით. მოქ-
მედება მიმდინარეობს ისევე სადად და უბრალოდ, როგორც იმ ეპიკი-
თა ცხოვრება, რომელთაც ის აგვიწერს. მწერლის აზრი ყოველთვის
შესაფერის მხატვრულ ფორმაშია მოცემული. პოეტურ სიმაღლემდე
აყვანილ თავის ნაწარმოებებში ჰედაიათი ცოცხლად გვიხატავს ვმირ-
თა ნახებებს. მას აქვს სრულიად საკუთარი ხედვა, მადლიანი და ორი-
გინალური სიტყვა, დახვეწილი და მსუბუქი იუმორი, მძაფრი სატირა.

სადეყ ჰედაიათის ნოველების სოციალური ფონი შეზღუდულია. (ფართო ტილოს გაშლის შესაძლებლობას არც იძლევა ნოველა). მაგრამ მწერალი ყოველთვის ახერხებს გზადაგზა, დეტალებში, გაღმოგვეს ირანელი ხალხის მძიმე სოციალურ-ყოფითი სურათები და სრული წარმოდგენა მოგვეცეს მათ შესახებ.

გასაოცრად მარტივია ჰედაიათის ენა. მარტივია, რადგან დახვეწილია და განტივრთული კლასიკური სპარსულისათვის დამახასიათებელი მაღალფარდოვანი და მრავალსართულიანი გამოთქმებისაგან და ნეტაფორებისაგან (თუმცა საერთოდ მოწყვეტა კლასიკური ენისაგან არ იქნება გამართლებული). მაგრამ ეს სიმარტივე შორს არის სიღარიბისაგან. ხალხური მეტყველების ცოდნამ ხელი შეუწყო მისი სალიტერატურო ენის გამდიდრებასა და მოქნილობას, მაგრამ არ დატვირთა იცა. დიალექტიზმები გამოყენებულია მხოლოდ ზოგჯერ, გმირების მეტყველებაში, კოლორიტის შესაქმნელად. თვით ავტორის ენა ყოველთვის რჩება სადა და გამართული, კარგად იყენებს ჰედაიათი მხატვრულ ხერხებს, მოკლეა (და ყოველთვის თავის ადგილზე) ბუნების აღწერა, სანიმუშოდ განვიხილოთ რამდენიმე ნოველა.

ნოველაში „შენდობის მძიმელები“ ჰედაიათი ილაშქრებს არსებული სოციალური ურთიერთობის წინააღმდეგ და ქმნის ბასრი სატირის ნიმუშს. ნოველა ვითარდება დაძაბულად, ტრაგიკულ პლანში, მაგრამ მოულოდნელი, თუმცა სრულიად ბუნებრივი გახსნა სატირულ ელფერს აძლევს მას. მორწმუნეთა ქარაუანი მიეშურება წმინდა ადგილს — ქერბელას. ასეთი პილიგრიმობა საკმაოდ დიდ ხარჯს მოითხოვს და სულის განწმენდაც უმთავრესად შეძლებულთა პრივილეგიას წარმოადგენს. მწერლისათვის ჩვეული დამახასიათებელი დეტალებია გამოკვეთილი: აქლემებზე ტახტრევანებით დაკიდებული ჭორიკანები, მექარაუნეთა გააქეჩება ლექსებით, წმინდა ქალაქის არეულობა. ძირითადი მომენტია ერთ-ერთი გმირის — აზიზის აღსარება, რომელმაც მოუკლა მის ქმარს მეორე ცოლი, ჩვილი ბავშვებიც მიაყოლა და ახლა ქერბელას ქვებს ახლის თავს შენდობის მისაღებად. უცებ მისი თანამგზავრები, მაშადი რამაზან ალი და ხანუმ გალინი ასეთი უცნაური გზით ამშვიდებენ მას: პირველს კაცი მოუკლავს და გაუძარცვავს, მეორეს დისთვის ქმარი წაუერთმევია, და კი მოუწამლავს, მერე რა? ღმერთი ყველას შეუნდობს, საკმარისია წმინდა ადგილი მოინახულო. გახარებულ აზიზს ისინი ასე ცინიკურად ამშვიდებენ: „განა მინბარიდან (მეჩეთში) არა გსმენია? როგორც კი პილიგრიმებს დაებადებათ

სურვილი გაუდგნენ გზას, მათი ცოდვები ხის ფოთლებსაც რომ აღემატებოდეს, მაშინვე კანონიერად და განწმენდილად ჩაითვლება“.

სპარსული ოჯახის ვითარებისა და განსაკუთრებით ქალის უუფლებო მდგომარეობის დახატვის სიმძლავრეში სადევ ჰედაიათს ტოლი არა ჰყავს თანამედროვე სპარსულ ლიტერატურაში. ამ მხრივ საინტერესოა კრებული „ცოცხლად სამარეში“. სიმბოლური და მეტად სპეციფიური სათაურია სწორედ აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული ყოფისათვის: ყრუ ჩადრი, ბირუნის (საქალბეო) ბრმა კედლები, განმარტოებული და ყველაფერს მოკლებული არსებობა, — ეს ხომ ნამდვილი სამარეა, სადაც ცოცხლად იმარხება 8—9 წლის ასაკიდან სპარსელი ქალი.

აბჯი ხანუმის („აბჯი ხანუმ“) მთელი დანაშაული იმაში მდგომარეობდა, რომ მან გათხოვება ვერ მოახერხა. გაჭირვებულ ოჯახს ზედმეტი პურის მჭამელის მოკლების იმედი გაუქრა. ამიტომაც ყველა, მეზობლებიდან დაწყებული და დედით დამთავრებული, ნებით თუ უნებურად ჰკიცხავს მას. ფსიქოლოგიურად მეტად მძაფრია მომენტი, როდესაც თხოვდება აბჯის და მაჰროხი. აბჯის არავინ აქცევს ყურადღებას, მის საყვარელ ნივთებს დას ატანენ მზითვად, დედა ქოქოლას აყრის... ეს ისეთი დამაჯერებლობითა და რეალისტური დეტალებით არის აღწერილი, ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე, იმდენად შეგზარავია თავისი უბრალოებით, ბუნებრივი სიმხეცით, რომ სულაც არ გვიკვირს, როდესაც აბჯი ღამით თავს იხრჩობს.

ზარინქოლა („ქალი, რომელმაც ქმარი დაჰკარგა“) აბჯიზე ბედნიერი გამოდგა — ის გათხოვდა, თანაც თავისი ნებით, სიყვარულით. მაგრამ ჰედაიათმა ხაზი გაუსვა, რომ ნამდვილი ბედნიერება შეუძლებელია ღარიბებისათვის. ზარინქოლას ქმარი დილიდან საღამომდე შრომობს, მაგრამ პურის ფულსაც ვერ შოულობს. დარდისაგან თრიაქს მიიჩვევა, შემდეგ კი სულ გადაიკარგება. ზარინქოლა აბჯიზე უფრო აქტიურია, ის ეძებს ქმარს, როდესაც ეს უკანასკნელი ზურგს შეუბრუნებს, არ დაიბნევა. პროტესტის ნიშნად პირველ შემხვედრთან ერთად გზას გაუდგება. მართალია, ეს პროტესტი ჯერ უმიზნოა, ზოგადი, მაგრამ ჰედაიათის შემდეგ ნოველებში ცხადად იგრძნობა პროტესტის ეს აღმავალი ხაზი („მორევი“, „მოჰალალი“ და სხვ.). განსაკუთრებით საყურადღებოა ომის დროს დაწერილი ზღაპარი „უკვდავების წყალი“.

სადეყ ჰედაიათი ავტორია რამდენიმე რომანისა და პიესისა. მის კალამს ეკუთვნის მახვილი სატირული კრებულები: „ბატონი ჰაუ-ჰაუ“, „მაწანწალობა“ და „ანტიქრისტეს ვირი“. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი დიდი როლი ირანული ფოლკლორის შესწავლის საქმეში. მან გამოაქვეყნა ორი კრებული: „ზღაპრები“ და „ჯადოსნობა“. მასვე ეკუთვნის რამდენიმე მეცნიერული წერილი („ფოლკლორი ანუ ხალხური სიბრძნე“, „ხაიამის მოტივები“ და სხვ.).

1946 წელს ჰედაიათმა დაწერა შედარებით ვრცელი მოთხრობა „ჰაჯი ალა“.

მისი ერთ-ერთი ნოველის გმირი ამბობს: „სიტყვის არსი ის არის, რომ ხალხი აღამიანად აქციოს“. . . სადეყ ჰედაიათის მხატვრულ სიტყვას ყოველთვის ჰქონდა და ექნება ეს დანიშნულება იმ ბრძოლაში, რომელსაც აწარმოებს ირანელი ხალხი აღამიანად ქცევის უფლებებისათვის.

1954.

„სიბრძნე სიყრუისას“ ერთი არაკის შესახებ

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიყრუისა“ ქართული სიტყვიერების შესანიშნავი ძეგლია. ის წარმოადგენს ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლულ და შედარებით მტკიცედ შეკრულ სხვადასხვა ხასიათის იგავ-არაკთა კრებულს.

ვიდრე ჩვენთვის საინტერესო არაკის განხილვაზე გადავიდოდეთ, წინაწინვე უნდა მივიღოთ ორი ეჭვიმუტანელი პირობა: ჯერ ერთი, არცერთ ისეთი დიდაქტიკური ხასიათის კრებულს, როგორცაა ინდური „პანჩატანტრა“ და „ჰიტოპატეშა“, არაბული „ათას ერთი ღამე“ და „ქილილა და დამანა“, არ ჰქონია ერთი, მტკიცედ განსაზღვრული ლიტერატურული წყარო, არ ყოფილა უცვლელად გადმოწერილი რომელიმე წინა ლიტერატურული ძეგლიდან, არ ყოფილა მთლიანად და დამოუკიდებლად მოგონილი ერთი ავტორის მიერ, არ ყოფილა ამოღებული ერთთავად თუნდაც ისეთი მდიდარი საგანძურებიდან, როგორცაა მშობლიური ფოლკლორი. თვითეული ამ წყაროთაგანი, მეტ-ნაკლებად, აძლევდა შესაძლებლობას ავტორს შეედგინა „გოლესთანისა“ თუ „სიბრძნე სიყრუისას“ მსგავსი ნაწარმოები. რასაკვირველია, ეს

არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს პასიურ შედგენას. აქედან გამომდინარეობს მეორე უცილობელი პირობა, რომ ზემოხსენებული კრებულების ყოველი არაქი წარმოადგენს კონკრეტული ავტორის ქმნილებასა და კუთვნილებას, რადგანაც მათ ნათლად აჩნევია მადლიანი კალმის განუმეორებელი მონახაზი. როდესაც საქმე ეხება დიდ მწერალს, სავსებით სამართლიანია ს. ოლდენბურგის მოსაზრება: „ყოველი ზღაპარი იმის ნაწარმოებად უნდა ჩაითვალოს, ვინც ის გარდათქვა, რადგან ყოველი გარდამთქმელი თემის შერჩევითაც და მისი გადმოცემის ხერხითაც ასრულებს შემოქმედებით აქტს, შეაქვს თავისი სუბიექტური ელემენტი“.¹ შემოთქმული შესანიშნავად უდგება „სიბრძნე სიცრუსისას“ ავტორის შემოქმედებას.

„სიბრძნე სიცრუსისას“ წყაროების საკითხის ირგვლივ გამოთქმულია მრავალი საყურადღებო მოსაზრება. ამ არაკების პირველი მეცნიერ-კომენტატორი და მთარგმნელი ალ. ცაგარელი ნაწარმოების გეგმას თვლიდა ორიგინალურად, არაკების ნაწილს-ფოლკლორული, ნაწილს უცხოური გზით შემოსულად, ოღონდ ეს უკანასკნელი უძველესი, ზეპირგადმოცემების დროისააო². შესავალ წერილში ივრძნობა ცდა წყაროების დაყოფისა, თუმცა სათავეების ძიება პრეისტორიულ ხანაში, ცოტა არ იყოს, ზედმეტია.

კ. კეკელიძე ნაწარმოების ქარგას „ბლავარიანის“, „ანვარი სოპაილისა“ და „თიმსარიანის“ ფორმას უახლოებს, ხოლო „რაც შეეხება იგავ-არაკებს, არცერთი მათგანი საბას მოგონილი ან უცხო კრებულიდან ამოღებული არ უნდა იყოს, ისინი ამოღებულია, მართლაც, ხალხის წიაღიდან“³. ამავე აზრისაა მ. ჩიქოვანიც⁴.

ფრთხილად უდგება ამ საკითხს ალ. ბარამიძე, რომელიც თუმც ძალში ტოვებს ფოლკლორულ წყაროს, როგორც ძირითადს, ამავე დროს არ გამორიცხავს არც უცხოურ წყაროებს: „სულხან-საბა ორბელიანის ძირითადი წყარო უნდა ყოფილიყო ფოლკლორი. სულხანს შეეძლო ესარგებლა მწიგნობრული წყაროებითაც, მაგრამ ქართულ

1 ს. ოლდენბურგი, მოხეტიალე ზღაპრები, „ვოსტოკი“, № 4, 1924 (რუსულ ენაზე).

2 «Книга мудрости и лжи», СПб, 1878, VI.

3 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, 1952, 951.

4 მ. ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორი, 1946, 157.

ენაზე არსებული წყაროებით⁵. ამ უკანასკნელ გარემოებას ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. უცხო წყაროებს ხაზს უსვამს ზოგი სხვა ავტორიც (გ. ქიქოძე, ა. გაწერელია).

ასეთი უნდა იყოს, ჩვენი აზრითაც, ვითარება სინამდვილეში, მაგრამ სრულიადაც არაა ზედმეტი ამ ზოგი უცხო წყაროს მიგნება და შესწავლა, მით უმეტეს, თუ ეს გვეხმარება სხვა ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების გადაწყვეტაში.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ზოგი არაკის აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული წარმომავლობა უდავოა, ზოგჯერ უშუალოდ წყაროს მითითებაც სერხდება. მაგალითად, საბას არაკი „უბედური დიდვაჭარი“, როგორც ძთელი მსვლელობით, ისე რიგი დეტალებით, მჭიდროდ უკავშირდება „ბახთიარნამეში“ წარმოდგენილ ანალოგიური სათაურის მქონე არაკს.

სპარსული „ბახთიარნამე“ ერთი ჩარჩოთი შეკრული არაკების კრებულია. არაკებს ჰყვება ბახთიარი, რათა აიცილოს სიკედილით დასჯა. ჩვენთვის საინტერესო არაკს აქ ეწოდება „ბედუკულმართი ეაჭრის ამბავი“⁶. მოკლე შინაარსი მისი შემდეგია: ერთი ეაჭარი გაღატაკდა. ქონების დაბრუნების მიზნით უკანასკნელი ფულით პური შეისყიდა, რათა შემდეგ წელს უფრო ძვირად გაეყიდა, მაგრამ უხვმა მრსაველმა და წვიმებმა გეგმა ჩაუშალეს. მთლად გაკოტრებული ჯტება გემში, რომელიც იღუპება. ერთ ფიცარზე შერჩენილს ტალღა ნაპირზე გამოირიყავს. ამ მხარის პატრონი შეიფარებს, მოურავობას მისცემს, მაგრამ შემდეგ უპატიოსნობისათვის გააძევეს. ზღვის ნაპირზე ეაჭარს აჩუქებენ მარგალიტებს, რომელთა ნაწილს გზაში ქურდები წაართმევენ. ბევრი დავიდარაბისა და ციხეში ყოფნის შემდეგ ეაჭარს დანიშნავენ მეფის ხაზინადრად. აქაც უმტყუნებს ბედი. შემთხვევით კედელი სალაროსა და მეფის ქალიშვილის ოთახს შორის გადაინგრევა. ეაჭარს ცილს დასწამებენ შეგნებულ მოქმედებაში და თვალებს დასთხრიან.

საბას არაკის მსგავსება „ათას ერთ ღამესთან“ და სპარსულ „ბახთიარნამესთან“ გაკვრით აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. ცაგარელი, ს. იორდანიშვილი და სხვ.).

5 ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, 1940, 272.

⁶ Бахтиар-наме, Ленинград, 1926, 8.

არსებობს „ბახთიარნამეს“ ქართული ვერსიაც, რომელიც, როგორც ალ. ბარამიძე აღნიშნავს, „ნათარგმნია ვახტანგ VI-ის გამგებლობის დროს, ე. ი. 1703—1712 წლებს შუა“⁷. ზემოთ აღნიშნულ არაკს აქ ეწოდება „უბედურის ვაჭრის თავსგარდ(ა)სული“. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია გარკვეული (ალ. ბარამიძე⁸, დ. კობიძე⁹), ქართული ვერსია წარმოადგენს ბერტელსისეული ტექსტის საკმაოდ ზუსტ თარგმანს, ზოგი ვარიანტული თუ მთარგმნელისეული გადახვევებით. ჩვენი არაკიც თითქმის ზუსტად არის თარგმნილი, უფრო მეტიც, ზოგჯერ ზედმეტადაა გადატვირთული სპარსიზმებით.

აი ამ სამი — სპარსული, ქართული ვერსიისა და საბასეული — ტექსტის დეტალურმა შედარებამ ცხადყო, რომ საბა იყენებს არა უშუალოდ სპარსულ ტექსტს, არამედ მის ქართულ თარგმანს. ჯერ ერთი, ენობრივადაც კი, მიუხედავად იმისა, რომ საბა ქართული სიტყვის უდიდესი ოსტატია და რომ ის სრულიად ათავისუფლებს თავის არაკს სპარსიზმებისგან, საბას არაკი ხშირად თანხვედება ქართულ ვერსიას. მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი საბუთია დეტალებში შეხვედრა. როგორც უკვე ითქვა, ქართულ ვერსიას ახასიათებს ზოგი განსხვავება, რომელიც შეიძლება მიეწეროს ვარიანტს ან მთარგმნელს. ასეთი გადახვევები გვაქვს ამ არაკშიც და საინტერესო ის არის, რომ ეს ზოგი გადახვევა თავს იჩენს საბასთან. რამდენიმე მაგალითი დაასაბუთებს ჩვენს აზრს.

თხრობის მიხედვით ერთი დიდვაჭარი გადატაკდა... სპარსულ ტექსტში მისი შემდგომი მოქმედება ასეა მოცემული: „გაყიდა სახლი და მიღებული ფულით ერთ საზოგადოებას გაჰყვა (გზად)“.

ქართულ ვერსიაში ეს ადგილი ასეა თარგმნილი: „მის ქალაქით ყაფლა (—ქარავანი — ა. გ.) გადგა. მან ვაჭარმან თავის ცოლს სამკაული გამოუღო და თან გაჰყვა“¹⁰. თითქმის ამის ანალოგიურად გადმოგვეცემს საბა: „გამოუღო ცოლსათვის სამკაული, რაცა აქნდა, და წარვიდა საფრანგეთს“¹¹. ის, რომ

⁷ ალ. ბარამიძე, ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიისათვის, „ლიტ. ძიებ.“ IV, 1947, 130.

⁸ იქვე, 132.

⁹ დ. კობიძე, ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. VI, № 3, 1945.

¹⁰ „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიისათვის... 145.

¹¹ „სიბრძნე სიცრუისა“, თბ., 1938, 11.

საბამ მოიცოდა „ქარაყანი“ და შემოიტანა „საფრანგეთი“, ორიგინალობის ამბავია, ხოლო „ცოლის სამკაულის გამოღება“ აშკარად აკავშირებს მას ქართულ ვერსიასთან.

... უბედურ დიდვაჭარს აჩუქებენ ძვირფას თვლებს. შემდეგი ამბავი სპარსულ ტექსტში ასე ვითარდება: „შემთხვევით რამდენიმე ქურდი გაუთანამგზავრდა, დიდვაჭარმა შიშისაგან სამი მარგალიტი პირში დამალა და ქურდებმა არაფერი იცოდნენ“... ქართველი მთარგმნელი ამბავს უფრო ლოგიკურად გადმოგვცემს: „წავიდა ვაჭარი მზიარულად, გულთა შინა თქვა: ნუთუ მეკობრენი დამხვდენ და წამიღონ. სამიოდენ ტანსაცმელში დამალა და სამი პირთა შინა შეინახა. მცირე რამ გაიარა, მეკობრენი დახდენ და ერთად სლა შექმნეს...“ როგორც ვხედავთ, აქ ვაჭარი ჯერ მაღავს მარგალიტებს და შემდეგ ხვდება მეკობრეებს. იგივე თანამიმდევრობაა ზუსტად დაცული საბასთან: „ხუთი თვალი ბარკალთა დაიკრა ძონძსა და ხუთი პირსა ჩაიდვასვლასა შინა მეკობრენი შეხვდნენ სამნი, გაეუბნეს...“ აშკარაა საბას კავშირი ქართულ ვერსიასთან, მიუხედავად „ძონძისა“ (აქვე შევნიშნავთ, რომ გემის დაღუპვის შემდეგ გადარჩენილ ვაჭარს ძონძები უფრო ექნებოდა, ვიდრე „ტანსაცმელი“).

... დიდვაჭარი მეფემ ხაზინადრად დანიშნა. ერთ დღეს ის სალაროს კედელზე სოლს აჭედებდა. უცბად „იქიდან, სადაც თავგის სორო იყო, ოთახში ერთი აგური ჩამოვარდა; გზა გამოჩნდა...“ ქართულ ვერსიაში არ არის არავითარი თავგის სორო: „რა სოლი ჰკრა, ცა ღ პ ი რ ი ა გ უ რ ი თ უ რ ე ი ყო, ჩამოიქცა, ქალის სამყოფი გამოჩნდა“ საბასთან არა თუ ზუსტი, სიტყვასიტყვითი მიდევნება გვაქვს ქართული ვერსიის ამ ადგილთან: „თ უ რ ე კ ე დ ე ლ ი ც ა ღ პ ი რ ი ა გ უ რ ი იყო, გარდაიქცა და მეფის ჯალაბთა სახლი გამოჩნდა“.

ამრიგად, ცხადია, რომ საბა სარგებლობდა ქართული ვერსიით. და არა სპარსული ტექსტით, რადგან არ არის შემთხვევა სპარსული და საბასეული ტექსტების შეხვედრისა ქართული ვერსიისაგან დამოუკიდებლად, ხოლო პირიქით შემთხვევები ზემოთ ცხადვყავით. ეს არ ნიშნავს, რომ საბა ბრმად მისდევს ქართულ ვერსიას (რაც მოტიანილი ნაწყვეტებიდანაც ჩანდა). თუ როგორ ძერწავს ის ამ ნედლი მასალიდან თავის შედევრებს, ამას უფრო დაწვრილებითი შედარება გვიჩვენებს.

საბას სტილის ლაკონურობა, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ,

„არაკად თქმულა“. მაგრამ ის არა მარტო თვით წერს მოკლედ, არამედ შესანიშნავად ამოკლებს. ქართულ ვერსიაში ვრცლად არის გადმოცემული ზღვაში დახრჩობას გადარჩენილი ვაჭრის თავგადასავალი; საბა რამდენიმე წინადადებით კმაყოფილდება, ამავე დროს არ იყარგება არცერთი მნიშვნელოვანი დეტალი:

ქ ა რ თ უ ლ ი ვ ე რ ს ი ა

...„ევრეთ იარა, ერთსა სოფელნი შევიდა. ამო და მდიდარი სოფელი დახვდა. მის სოფლისა პატრონი უზუი და დაღონებულთა მოწყალე იყო. დიაცან (ქართულ მთარგმნელს სპარსული „დეჰყან“ — 'მინის მფლობელი, საკუთარ სახელად მიუღია — ა. გ.) ერქვა. შეხვდა მან კეთილმან კაცმან, იცნა, რომენ სიმდიდრისაგან დაცემულიყო, აწვია, დიდად პატივი სცა, სადლი დაუმზადა, შეექცნენ და საუბარსა შეაყენენ. მასპინძელმან ჰკითხა: აწუ შენი ამბავი მიანბე, გხედაე; რომენ სიმდიდრის შქონებელი ყოფილხარ. მან თავისი ანბავი მთლად უანბო. 'შეებრალნეს მასპინძელსა, თავით ფეხამდინ შემოსა და უთხრა: ნუ შეიჭირებ, აქ იყავ, ღმთით შენ აქ ზიანს არ ნახავ. თავისა მოსავალზედან დააყენა, ათეული მისცა“.

ასეთი შემოკლებებით სავსეა მთელი არაკი. მაგრამ საბა არა მარტო ამოკლებს, არამედ ოსტატურად ცვლის ტექსტს:

ქ ა რ თ უ ლ ი ვ ე რ ს ი ა

„წავიდა ვაჭარი დაღონებელი, ზღვისა კიღესა მივიდა. მუნ თავისნი მცნურნი მარგალიტთა მეძიებულნი დახვდენ, უსალამნეს და სადა ეგრე უბადოდ სლვა ჰკითხეს. მან თვისი ყოფილი უანბო. მათ ერთმანერთსა უთხრეს: — მოდი, ამისსა ბედზედან ჩავიდეთ, ნუთუ ღმთისა

ს ა ბ ა

„დიდად შეწუხებული ერთსა ქალაქსა მივიდა. პოვა პატრონი მის ადგილისა და ესე ყოველი გარდასავალი თავისი უამბო. მან მებატრონემან ესრე უთხრა: — რადგან მდიდარი ესრეთ დავარდნილხარ, აქ იყავ ერთსა წელსა; მამულისა ჩემისა მოურაობას მოგცემო და მეტი ქონებისა შენისა შეიკრიბეო. — დაღვა მოურავად“.

ს ა ბ ა

„წარვიდა მტირალი, მივიდა ზღვისა პირსა, ნახა ნავი მომავალი, ათნი ვაჭარნი მსხდომნი. მათაც აუწყვა საქმენი მისნი და მათ თითომან თვითო ძვირფასი თვალი მისცეს და განუტევეს“.

ამისი ბედი არ დაეკარგოს და, რაც ეპოქოთ, მიესცეთ. ექესნი ჩაიღ-ენ. თვითომა და თვითომ თვითო მართალი მარგალიტი ამოიღეს ესე-თი, ფასი ვერც მათ და ვერც ვა-ჭარმან ეე[რ] დასდვა. მისცეს და განუტევეს“.

საბამ ოსტატურად აქცია მარგალიტის მაძიებელნი ვაჭრებად, რო-მელთაც ყვინთვის გარეშე არუქეს ვაჭარს მარგალიტი; ეპიზოდი შემ-ცირდა, მაგრამ არაფერი წაუგია.

სრულიად შეცვლილი აქვს საბას ვაჭრის დაპატიმრების ეპიზოდი:

ქართული ვერსია

„ღამე ესწრა. ერთსა ქალაქში შევიდა, დაფარულთა ალაგთა დაიქი-ნა. დილა გათენდა და ბაზრები და-ალეს. მან სიარული დაიწყო. ერთსა თვალის მსყიდველთან მივიდა. მაჩ-გალიტები აჩვენა. რა ვაჭარმა მარ-გალიტი ნახა, მას საბრალოს კაცს დაეცქირა და თქვა: — ნუთუ ნაპა-რევი იყოს, თვარა ვინ მისცა ესეთი მარგალიტი ღარიბსა. საყელონი შესტაცა: — ესე მარგალიტი ჩემი არის, სხვა რაღა უყავ, მომეციო!. ამა ამბავსა და მახილზედან ბაზრის კაცნი თქ შეიყარნენ, შეიპყრეს და კელმწიფესთან მიიყვანეს. კელმწიფეს მოახსენეს: — ეს კაცი ქურდი არის, ამას წინ ზანდუკი გამიჭრეს, მრავა-ლი უცხო თვალი და ესეთი მარ-გალიტი წაიღეს. კელმწიფემ უბრ-ძანა: შენ რას უბნობ, ქურდობას გეწამებდიან?! საბრალო ვაჭარჴან მოახსენა — არა ვიცი რა და. არც ჩემთა დღეთა შინა ამა ქალაქსა და ქვეყანასა ვყოფილვარ, მაგრამ ბედ-მან მიყო და რა მერგების. მარვალი-

საბა

წაიღნენ მეკობრენი ქალაქად, განსყიდვა ეგონათ და ენებათ 'თვალთა მათ. დახედეს მეფისა ვა-ჭარნი, ცნეს მათი მპარაობა. თვალ-ნი წაუხუნეს სამეფოდ და კაცნი სიკვდილსა შეაბეს. აწ ესეცა მივიდა მას ქალაქსა, თვალნი გამოიღო გას-ყიდვად. პოვეს ესეცა მათვე კაცთა, თვალნი წაუხუნეს, მოსაკლავად წა-რიყვანეს“.

ტი წართვეს, ჯავარფრუმს მისცეს
და თვით საპყრობილესა შეაყენეს,
სჯინჯილებითა, მაგრად შეკრული“.

როგორც ვხედავთ, საბამ სულ მოიცილა ჯავარფრუმი (მარგალი-
ტებით მოვაჭრე) და ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული ვრცელი ის-
ტორია. ამ ახალი მოქმედი პირის ნაცვლად მან ისევ ძველი მეკობრენი
გამოიყენა, რომელნიც ქართულ ვერსიაში (და სპარსულ დედანში) ვაჭ-
რის გაძარცვის შემდეგ უკვალოდ იკარგებიან. თხრობა არ ირღვევა,
ერთი სამად მცირდება და მშვენიდება.

ასევე ოსტატურადაა შეცვლილ-შემოკლებული უბედური ვაჭრის
საბოლოოდ დაღუპვის ეპიზოდი.

ქ ა რ თ უ ლ ი ვ ე რ ს ი ა

„აიღო ერთი სოლი, კედელს
ჰკრა — რაგინდარას დაეკიდებო.
რა სოლი ჰკრა, ცალ-პირი აგური
თურე იყო, ჩამოიქცა, ქალის სა-
ყოფი გამოჩნდა. თავის კელით ტა-
ლახი შეზილა, შენება დაუწყო. ვე-
ზირმან შაიარა, ნახა მისგან კედლის
შენება. შევიდა, კელმწიფეს მოახსე-
ნა მესისხლობისა. გულითა: შენი
ხაზინადარი ენახე, კედელი გაერღვია
და შენსა ქალსა ელაპარაკებოდა და
რა მე მნახა, ეგრევე შენება დაუწყო.
კელმწიფეს გულს ცეცხლი მოეკიდა,
აიჭრა და გარისხებული სალაროში
შევიდა, ვაჭარი კელ-ტალახიანი ნა-
ხა, ბრძანა: — ჩემი ვეზირი თურე
მართალს უბნობდაო! შეიპყრა უბრა-
ლო და თვალნი დასწვა“.

ს ა ბ ა

„დღესა ერთსა კლიტე გაელმდა,
ორი ფული არ გამოიმეტა, რათა
მჭედელს გაეკეთა, თითონ ქვა აიღო,
კედელზედან მიადგა, ქვა დაჰკრა,
თურე კედელი ცალ-პირი აგური
იყო, გარდაიქცა და მეფის ჯალაბთა
სახლი გამოჩნდა. მოვიდნენ საჭურ-
ისნი და მოახსენეს მეფესა. შეიპყრეს
კაცი იგი და ორნივე თვალნი აღმო-
ხადეს“.

საბას არა აქვს არც ტალახის ზელა და შენება, არც ინტრიგანი
ვეზირის მიერ დასმენა, ამავე ღროს მოქმედება ვითარდება არანაკლებ-
ბად საინტერესოდ და დინამიურად. მაგრამ ამავე ნაწყვეტში მეორე
მომენტიცაა საყურადღებო: საბა არა მარტო ამოკლებს და ცვლის, ის

უმატებს კიდეც თავისას, თანაც ისე მახვილად და მოსწრებულად, რომ არაკი იუმორისა და ირონიის ნაპერწკლებით აელვარდება ხოლმე (რაც საერთოდ მთელი წიგნისთვისაა დამახასიათებელი).

ამის ნათელი მაგალითია შემდეგი ადგილი:

ქართული ვერსია

საბა

„მცირე რამ გაიარა, მეკობრენი დახდენ და ერთად სლა შექნეს. ვაჭარმა საუბარი დაიწყო. მათ მარგალიტი შეამცინეს პირთა შინა, შეიყრეს, ეგოლენი სცეს, მეტი აღარ ხამდა, მარგალიტი გამოუღეს და იგოცხალ-მჟუღარი გააგდეს და წაეიდნენ“.

„სკლასა შინა მეკობრენი შეხედნენ სამნი, გაეუბნეს. მან ხმა არ გასცა. პირთა აყაფი ეღვა. მეკობრეთა უტყუი ეგონათ. ერთმან თქვა: — განეძარცოთო. — მეორემ თქვა: — რა წაულოთ? — მესამემ თქვა: — არაკად თქმულა, თორმეტნი ერთსა შიშველს ნიფხავს ხდილენო და ეერ გახადესო. — ამ სიტყვასა ზედა მას კაცს გაეცინა და ორი თვალი პირთაგან გამოავდო. ყია შეუყრეს და სამი იგი თვალიცა ამოუღეს...“

საბას მიერ ოსტატურად ჩართულ წმინდა ქართულს „არაკად თქმულა“, იუმორული ელფერის გარდა, თხრობის ბუნებრივად წარმმართველის დანიშნულებაც აქვს: რამდენად ლოგიკურია გაცინების დროს მარგალიტების გამოჩენა, ვიდრე სავესე პირით ალაპარაკება. ასეთივე ოსტატურია ერთი პატარა ჩართული წინადადებით ვაჭართა ფენის მახვილი დახასიათება: „...ორი ფული არ გამოიმეტა, რათა მჭედელს გაეკეთა...“ ეს და ამის მსგავსი მრავალი დეტალი უცნობია „ბახთიარნამეს“ ქართულ-სპარსული ვერსიებისათვის და საბას დიდი ოსტატობის მაჩვენებელია.

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ყველა განსხვავებას, რომელიც აჩვენობს „ბახთიარნამეს“ ქართულ ვერსიასა და საბას არაკს შორის, ვერ ავსენით საბას მწერლური თავისებურებით. მაგალითად, ქართულ ვერსიაში (სპარსულ პროზაულ ვერსიაშიც) დიდვაჭარს ექვს მარგალიტს აჩუქებენ, საბასთან ათი მარგალიტია. ქართულ (სპარსულ პროზაულ) ვერსიაში კედლის გადაქცევის მიზეზია ვაჭრის მიერ სოლის (ლურსმანის) დაჭედება, საბასთან კი კლიტე გაილუნება (გაელმდება) და მისი გასწორება სურს. ორივე ეს დეტალი მოგვეპოვება ფანაპისეულ ლექსით ვერსიაში (XV ს.), რომელიც XIX საუკუნეში

უთარგმნია ა. სულხანაშვილს: 1) შ[≈]დ ამისა ჰშთავიდნენ რა ზღვასა შინა აღმოუტანეს ათი მარცვალი მშვენიერი მარგალიტრ...“ 2) „... მაშინ კლ^ოტე მის ხაზინის სახლისა იხილა გაბრუნდებულ დასვა იგი კედელზედ და დაუწყო სწორება...“¹² ამ დეტალების აშკარა დამთხვევა შემთხვევითი არ უნდა იყოს. იქნებ საბამ ზეპირი გზით იცოდა მეორე ვერსიის შინაარსი, ან იქნება ფანაჰისეული ვერსიის სხვა, ადრეული თარგმანიც არსებობდა ქართულ ენაზე? საინტერესოა, რომ, როგორც ეს ალ. ბარამიძემ აღმოაჩინა, „რუსუდანიაის“ (XVII ს.) მეექვსე არაკი უკავშირდება „ბახთიარნამეს“ სწორედ ფანაჰისეულ ვერსიას: „მაგრამ ფანაჰის ვერსიას შემოუნახავს მთელი რიგი ისეთი დეტალები, რომლებიც მას ხალხური ვერსიიდან (ე. ბერტელსის გამოცემა) განასხვავებს, სამაგიეროდ უახლოვდება და გასაგებს ზღის „რუსუდანიაის“ არაკს“¹³. ეს გარემოება მოწმობს, რომ ადრევე, სულხანაშვილის თარგმანამდე, ქართველი საზოგადოება კარგად იცნობდა ფანაჰის ვერსიასაც.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ საბას ეს არაკი ძირითადად უკავშირდება უშუალოდ „ბახთიარნამეს“ ქართულ ვერსიას, რომელიც ითარგმნა 1703—1712 წლებში. ამას მოწმობს როგორც რიგი დეტალები, ისე თხრობის სტილი და მანერა.

ეს გარემოება მრავალმხრივ საგულისხმოა.

ჯერ ერთი, რომ საბა უდავოდ სარგებლობდა მწიგნობრული წყაროებით. ამდენად ეს ვარაუდი თავისუფლად დასაშვებია სხვა არაკების მიმართაც, რომელთაც აშკარად აქვთ უცხოური წარმოშობის ნიშნები (საერთო დეტალების მქონე ვარიანტებიც მოეძებნებათ), მაგრამ რომელთა უშუალო წყარო ჯერ დადგენილი არ არის. მეორე მხრივ, საბას ეს არაკი ცხადყოფს, რა თავისუფლად და ოსტატურად იქცევა დიდი ქართველი მწერალი მაშინაც, როცა დედნის თითქმის ყველა დეტალს იცავს. საბას არაკი წარმოადგენს უფრო მაღალ საფეხურზე ატანილ, წმინდა ავტორისეულ ნაწარმოებს. და მესამე, რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა, ეს გარემოება თავისებურ კორექტივს უკეთებს „სიბრძნე სიცრუისას“ დაწერის თარიღს. ამ უკანასკნელ

12 „ბახთიარ-ნამეჲ“ ალექსანდრე სულხანაშვილისაგან ნათარგმნი (ხელნაწერი № 56, ლენინგრ. აღმ. ინსტ. ხელნ. განყ.).

13 ალ. ბარამიძე, ნარკვევები..., II, 103.

ხანს ქართული ლიტერატურის ისტორიაში საბოლოოდ ჩამოყალიბდა აზრი, რომ საბამ ეს თხზულება დაწერა ბერად შესვლამდე, ე. ი. 1698 წლამდე. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი მკვლევარი უგულებელყოფდა იმ წყაროებს, რომელნიც ამ თარიღს სცილდებოდნენ. ზემოთ მოტანილი ანალოგია ეჭვის ქვეშ აყენებს თხზულების დაწერის მიღებულ თარიღს. ყოველ შემთხვევაში, ეს კი უცილობელი ხდება, რომ საბა შემდეგშიც, თუნდაც 1703—1712 წლებში, მუშაობს ამ კრებულზე, შეაქვს მასში ახალი არაკეები თუ სხვა სახის ცვლილებები. ეფიქრობთ, ამ მცირედი დასკვნებიდანაც ცხადია, რომ მსგავსი ანალოგიები ოდნავადაც არ აყენებენ ჩრდილს საბას დიდ სახელს. ამავე ღროს, ისინი მოკლებულნი არ არიან გარკვეულ ლიტერატურულ ინტერესს და შეუძლიათ ახსნან მრავალი საყურადღებო საკითხი.

1955.

რუდაქის პოეტიკა

სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის მამამთავრის რუდაქის სახელთან დაკავშირებულია საკმაოდ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა.¹ ამ ნაშრომთა გაცნობით ვრწმუნდებით, რომ მეტ-ნაკლებად შესწავლილია მისი ბიოგრაფიული მხარე, დადგენილია ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი, მაგრამ ისეთი დიდი და მნიშვნელოვანი საკითხი პოეტის შემოქმედებისა, როგორცაა მხატვრული ხერხები, მისი პოეტიკა თითქმის ხელუხლებლად არის დარჩენილი. გაკვრით, გზადაგზა გამოთქმული შენიშვნები ვითარებას ვერ ცვლის.

როდესაც ამა თუ იმ მწერლის პოეტიკაზე მსჯელობენ, მხედველობაში აქვთ მხატვრულ საშუალებათა მთელი კომპლექსი, რომლის გა-

¹ პირველი ცნობები რუდაქის შესახებ გვხვდება შუა საუკუნეების ე. წ. „თეჰერე-ებში“. ნუზამი არუზი, მოჰამედ ოუფი, დოვლათშაჰი და სხვები ლეგენდარულ ბიოგრაფიულ მომენტებთან ერთად საილუსტრაციოდ იძლევიან რამდენიმე ნაწყვეტს მისი შემოქმედებიდან. შემდგომი დროის კვლევა-ძიება ამ ხაზს გააყვია ძირითადად. თანამედროვე ირანელი მეცნიერის საიდ ნათისის „სამტომიანი გამოკვლევა“ ამ ქარგაზე აგებული. მას დაწერილებით აქვს მიმოხილული მთელი სამეცნიერო ლიტერატურა დაწყებული ა. ჟურდენის 1814 წ. გამოსული წიგნით და დამთავრებული ე. დენისონ-როსის 1926 წ. გამოქვეყნებული სტატიით.

მოყენებით ავტორი ქმნის ერთიან მხატვრულ ფორმას თავისი შემოქმედების იდეურ-თემატური შინაარსის გადმოსაცემად. ეს კომპლექსი შეიცავს მრავალ სხვადასხვა საკითხს: ჯერ ერთი, უნდა გაირკვეს პოეტის ურთიერთობა ტრადიციასთან, მისი ადგილი ლიტერატურულ განვითარებაში; გასარკვევია მისი თემატიკა, რა პოეტურ ფორმებს სმარობს იგი, როგორია მის მიერ გამოყენებული სალექსო ზომები; ცალკე საკითხებია პოეტური ტექნიკის, ევფონიის, მხატვრული სამკაულების (ტროპი) დახასიათება; ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია ის მიზნები, რისთვისაც დასჭირდა მას ნოვატორობა ამ დარგში. საკითხთა მხოლოდ ზოგადი და არასრული ჩამოთვლაც კი ცხადყოფს თემის სირთულეს.

კიდევ უფრო რთულდება ვითარება, როდესაც საქმე ეხება რუდაქისებრ დიდოსტატებს. ამიტომ ჩვენ განვიხილავთ ამ თემის მხოლოდ რამდენიმე საკითხს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სამანიანთა ეპოქის ლიტერატურის წარმომადგენელთა შემოქმედებაში გვხვდება „თითქმის ყველა ის უანრი და სპარსული ლექსის ყველა ის სახე, რაც შემდეგი დროის პოეტებმა უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანეს“². ამდენად, პირველ რიგში გასარკვევია და შესასწავლია სალექსო ფორმების საკითხი რუდაქისთან, როგორც ამ ეპოქის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან წარმომადგენელთან.

* * *

გადმოცემით, რუდაქის მილიონზე მეტი ბეითი ეკუთვნოდა. ჩვენამდე ჯერჯერობით მოღწეული ჩანს რვაასამდე. საიდ ნაფისის გამთვლით, ისინი ასე დანაწილდებიან: ყასიდები და ნაწყვეტები — 362; რობაიები — 64; ცალკეული ბეითები სხვადასხვა ყასიდებიდან და ყაზალებიდან — 224; მესნევიებიდან — 154.

როგორც ვხედავთ, აქ წარმოდგენილია სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის თითქმის ყველა ძირითადი სალექსო ფორმა.

შუა საუკუნეების აღმოსავლური საკარო პოეზიის წამყვან ფორმას წარმოადგენდა ყასი და. დაახლოებით მეექვსე საუკუნის დასაწყისში არაბულ ლიტერატურაში შემუშავდა ეს ცალკეული პირისა თუ ტომის

² დ. კო ბ ი ძ ე, ახალი სპარსული ლიტერატურა, I, 1946, 98.

ხოტბა, რომელიც რამდენიმე ეპიზოდისაგან შედგებოდა. შესავალ ნაწილში (ნასიბი) გადმოცემული იყო გლოვა მიტოვებული მიჯნურისა. შემდეგ ავტორი ოსტატურად გადადიოდა მგზავრობის აღწერაზე, ამას მოსდევდა ბრძოლის სურათი, მტრის დამარცხება და მავანის ქება-დიდება (მადჰი). მომდევნო საუკუნეებში ეს ლეტალები იცვლებოდა, მაგრამ წყობა მყარ დაკანონებულ სქემად იქცა.

თავისებური სახე მიიღო ყასიდამ სპარსულ ვითარებაში. აქ უკვე ზედმეტს წარმოადგენდა უდაბნოში მგზავრობისა და სხვა ბედუნიური ატრიბუტების აღწერა. სამაგიეროდ უფრო გაიზარდა ლირიკული და პეიზაჟური მომენტები. მთავარ მიზნად მფარველის შექება რჩებოდა, მაგრამ ჩნდება ე. წ. ფილოსოფიური ყასიდებიც.

ბუნებრივია, რომ სამეფო კარის პოეტთა შემოქმედებაში ეს სალექსო ფორმა დიდ როლს ასრულებდა. „სამანიანთა ეპოქის კარის პოეზიისათვის ეს უანრი აუცილებელია, რადგანაც იგი (კარის პოეზია) სამანიანთა, როგორც გაბატონებული ფეოდალური კლასის, ინტერესებს ემსახურება, მისი იდეების მატარებელია“³.

გამონაკლისს არც რუდაქი წარმოადგენდა. არათუ გამონაკლისს, როგორც ჩანს, ის ამ ფორმის დიდოსტატად ითვლებოდა. ერთ-ერთ ლექსში ის ამაყად აცხადებს, რომ ჩემი ენა არასოდეს მოღლილა ქებათა წარმოთქმისას⁴. რუდაქის, როგორც მენობტის, პოპულარობაზე მჭევრმეტყველურად მიუთითებს ის ფაქტი, რომ XII საუკუნის ვირტუოზი-მენობტბე ხაყანი სწორედ მას ეჯიბრება და მაჰმუდ ლაზნელის კარის განთქმული პოეტის ონსორის გვერდით იხსენიებს („ჩემი სუფრის ნამცეცებს მიირთმევენ ონსორი და რუდაქი“)⁵.

ჩვენამდე სრული სახით მოადწია რუდაქის მხოლოდ ერთმა ყასიდამ „მადარე მე“⁶. მისი განხილვა ცხადყოფს რუდაქის ოსტატობას ამ ღარგში.

ყასიდას აქვს ორიგინალური დასაწყისი : პოეტურ ფერებში აღ-

3 დ. კობიძე, დასახ. ნაშრ., 98.

4 აქაც და ქვემოთ გამოყენებული გვაქვს საიდ ნაფისის ტექსტი.

5 ე. ბერტელსი, სპარსული ლიტერატურა შუა აზიაში, „სოვეტსკოე ვოსტოკოვედენიე“, ტ. V, 1948, 201 (რუსულ ენაზე).

6 იხ. ე. დენისონ-როსის სტატია „რუდაქის ღვინის ყასიდა“, J.R.A.S., 1926 (ინგლ. ენაზე). ყასიდა ერთ ღროს ყათრანისეულად მიაჩნდათ, მაგრამ როგორც ავტორი არკვევს, იგი უდავოდ ეკუთვნის რუდაქის. აქ წარმოდგენილი ტექსტი იძლევა ზოგ საინტერესო ვარიანტულ სხვაობას ნაფისისეულ ტექსტთან შედარებით.

წერილია ღვინის დაყენების პროცესი, თუ როგორ მოათავსებენ ვაზის ასულს (ღვინოს) ვიწრო ციხეში (ჭურში), როგორ შუთთავს და ბორგავს იგი ერთხანს, შემდეგ დაიწმინდება გამძნარი ლალივით და ა. შ. ყასიდის მაღალმხატვრულობის ერთ-ერთი მომენტთაგანია მისი „გორიზგაპი“, ე. ი. ბუნებრივი გადასვლა ქებაზე. მართლაც, რუდაქი ოსტატურად გადადის სურნელოვანი ღვინის აღწერიდან მის დამატარებელ ძალაზე, რომ იგი ბუნწს აქცევს გულუხვად, მხდალს დევგვირად, დარდიანს გულმხიარულად, აქედან კი ერთი ნაბიჯია საერთოდ ღვინის, კერძოდ კი, სამეფო მეჯლისის აღწერამდე. კვლავ პოეტურ ფერებში ასახულია გაშლილი სუფრა, ჩაპირული ყვავილებში, ოქრომკედლით მოქარგული ქსოვილები, მეჩანგეთა და მუტრითა ჰანგები. ვინ ატარებს დროს ასეთ სამოთხეში? ერთ მხარეს არიან ემიგრები და მათ შორის ვაზირი ბალამი, მეორე მხარეს-დიდებულნი და ფირი საღეჭი. თავში სამეფო ტახტზეა მსოფლიოს მეფეთა მეფე ხორასნის ემირი. ეს უკვე ქების ერთი საფეხურია, მაგრამ ყასიდა სხვისადმია მიძღვნილი.

რუდაქიმ გვერდი არ აუარა საკუთარ, უშუალო მფარველებს, მაგრამ მისი ყასიდის ძირითადი ობიექტი ამჯერად სხვაა. აი, დგება ხორასნის ემირი, ავსებს თასს წითელი ღვინით და სვამს სისთანის ემირის აბუჯაფარ აჰმედ ბენ მუჰამადის სადღევრძელს. ფაქტობრივად აქედან იწყება ყასიდის ძირითადი ნაწილი, რომელშიც გამოყენებულია ხოტბის მთელი არსენალი: ის მზეა საუკუნის, სამყარო მისგანაა განათებული და გაცოცხლებული; თუ სხვა ადამიანი შექმნილია მიწისა, ცეცხლისა და ქარისაგან, იგი მზის შვილია და სასანიანთა გვარისა.

ამ ეროვნული მოტივის წამოწევას მოსდევს ჰიპერბოლათა მთელი ჯაჭვი, რომელთაც თვით საყანიც ვერ დაიწუნებდა და რომელთა ანალოგიები სშირად შეგვხვდება მომღვენო ხანის სახოტბო პოეზიაში: სიბრძნით იგი აღემატება სოკრატესა და პლატონს, ღვთისმეტყველებაში — შაფისა და ბუჰანიფას. მაგრამ არა მარტო მეცნიერებასა და ლიტერატურაში, იგი შეუდარებელია ბრძოლაშიც: მძვინვარე სპილო არარაობას წარმოადგენს მის წინაშე; საამ სავარის მსგავსი მხედარია იგი; ისფენდიარი აცახცახებული გაექცეოდა მის შუბს, ბაპრამი კი ტყვედ ჩაბარდებოდა; მისითაა ცნობილი როსტომ დასთანის სახელი.

აქ საგულისხმოა ფალაური ეპოსის შესანიშნავი ცოდნა, რომელსაც რუდაქი ამჟღავნებს. ჩანს, მისი შემოქმედება მჭიდროდ უკავშირდება მშობლიური ლიტერატურის ძველ ტრადიციებს.

ამით არ სრულდება საქები პირის დახასიათება. ხომ უნდა აღიწე-

როს მისი გულუხვი მარჯვენა, რომელიც წვიმასავით აფრქვევს სიმ-
დიდრეს: თუ გაზაფხულის ღრუბელი მხოლოდ მღვრიე წყალს ასხუ-
რებს, იგი ოქროსა და ფარჩას ჰფენს ყველას.

ბოლოს გვაქვს მეხოტბისათვის ტრადიციული შეძახილი: ო, რუ-
დაქი! თუმც დაოსტატებული ხარ ქებათა წარმოთქმაში, თუმც გმორ-
ჩილებენ ფერიები და ეშმაკნი, მაინც ვერ იტყვი მის შესაფერსა და
საკადრისს. მთავრდება ყასიდა აგრეთვე ტრადიციული დალოცვით.

ასე დაწვრილებით იმიტომ შევჩერდით ამ ყასიდაზე, რომ ჯერ
ერთი, იგი არის რუდაქის ხოტბებიდან ერთადერთი ვრცელი და სრული
სახით მოღწეული ნაწარმოები, მეორეც, მასში სარკესავით ჩანს რუდა-
ქის დახვეწილი და დასრულებული ოსტატობა ყასიდის აგების სფე-
როში.

სხვა ყასიდებიდან მოღწეული ნაწყვეტებიც მოწმობენ პოეტის ოს-
ტატობის მრავალფეროვნებას. ნატიფად აქვს შესრულებული მას
სამიჯნურო ნასიბები, ბუნების აღწერა, პოეტურია მისი ჰიპერბოლები:

პოი შენ, რომლის სიყვარულის გამო გულში
ასი ტაპარი მაქვს და ყოველ წამწამზე კი — ნაკადული.⁷

ყასიდას მჭიდროდ უკავშირდება „მარსია“ ანუ სამგლოვიარო ლექ-
სი ვინმეს გარდაცვალებაზე. ჩვეულებრივ, პოეტი გარდაცვლილი
მფარველის გლოვის შემდეგ გადადიოდა მისი მემკვიდრის ქებაზე.
ლექსის ეს სახეობაც ცნობილი იყო არაბულ ლიტერატურაში. რაც
შეეხება სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურას, თუ ყასიდის ნაწყვეტი
დაიძებნება რუდაქიმდელი პოეტების შემოქმედებაში (ქემალ-ედ-დინ
რაზი, აბუ მუჰამად მანთიყი), მარსია პირველად მხოლოდ რუდაქისთან
გვხვდება.

აღმოსავლური ლიტერატურის მკვლევარი საიდ ნაფისი ამ მხრივ
რუდაქის დიდ შეფასებას აძლევს: „ცნობილია, რომ არაბმა პოეტებმა
მარსიაში მაღალ ხარისხს მიაღწიეს, მაგრამ ვინც ორივე ენას ფლობს,
იცის, სად რუდაქის მარსია და სად თუნდაც აბულათაჰიას ცნობილი
„მარსიები“.“⁸

მართლაც, პირველ რიგში ეს აიხსნება იმ უაღრესად ადამიანური
სითბოთი და უბრალოებით, რომლითაც ეს სამგლოვიარო ლექსებია

⁷ რუდაქი, ტ. III, 1075.

⁸ რუდაქი, ტ. II, 602.

გამსჭვალული. ყასიდისაგან განსხვავებით აქ არ გვხვდება რთული პოეტური სამკაულები და გაზვიადებული, ზოგჯერ ხელოვნურობაჲმდე მისული თქმები. მაგრამ ეს სიმარტივე არ გულისხმობს პოეტურ სიღარიბეს:

მოკედა მორადი, ნამდვილად მოკედა,
ისეთი ბრძენის სიკედელი არ არის პატარა საქმე.

იწყება უბრალოდ, ტონი სევდიანია, მაგრამ სამგლოვიარო განწყობის გასაძლიერებლად პოეტი იყენებს ერთ პოეტურ ხერხს — უარყოფით პარალელიზმს — და იწვევს მძლავრ ემოციას:

ბზე ხომ არ იყო, ქარს რომ წაელო იგი,
წყალი ხომ არ იყო, სიცივისაგან გაყინულიყო,
სავარცხელი ხომ არ იყო, თმებში გადამსხვრეულიყო,
მარცვალი ხომ არ იყო, მიწას ჩაეხუტა იგი.
ოქროს განძი იყო ამ ნაგვის ყუთში (სამყაროში),
რომელსაც ორივე ქვეყანა მდინარედ მიაჩნდა.

არანაკლებ ძლიერია ცნობილი მარსია შაჰიდ ბალხელის გარდაცვალებაზე (დაიძრა შაჰიდის ქარავანი).¹⁰

ყასიდის სახესხვაობას წარმოადგენს ე. წ. ფილოსოფიური ყასიდა, რომელიც არ გულისხმობს აუცილებლად ვინმეს შექებას. პოეტი აქ გადმოგვცემს თავის შეხედულებებს ქვეყნის რაობაზე, ხშირად მასალად იყენებს ბიოგრაფიულ მომენტებს. ამ ტიპის ყასიდებიც პარეულად არაბულ ნიადაგზე ჩნდება (აბულ-ალა-მარაი). ასეთ ყასიდათა რიცხვს ეკუთვნის რუდაქის შესანიშნავი „ოდა სიბერისადმი“.

ამქვეყნიური დიდების წარმავლობით გულგატეხილი პოეტი მისტიკის ახალგაზრდობას, გაფლანგულ სიმდიდრესა და ბედნიერებას. აქ დარღვეულია ყასიდის ტრაფარეტი, ზედმეტია შესავალი და გადასვლები. პოეტს ერთი თემა აწუხებს და მის გულწრფელობას აღარ სჭირდება ხელოვნური შელამაზება. ამ ყასიდის პოეტურ ხერხებზე საგანგებოდ ქვემოთ შევჩერდებით. აქ კი აღვნიშნავთ, რომ მსგავსად დაწერილ ყასიდებს ჩვენ მრავლად შევხვდებით XII საუკუნის დიდი პოეტების—ნიზამისა და ხაყანის ლირიკაში.

⁹ იქვე, ტ. III, 975 (ჯუი შეიძლება ითარგმნოს „ქერადაც“).

¹⁰ იქვე, 1004.

რუდაქის სახელს უკავშირდება აგრეთვე სპარსულ-ტაჯიკური ლირიკის ერთ-ერთი პოპულარული ფორმათაგანი — ყაზალი (ლაზელი). მისი წარმოშობის შესახებ არსებობს ე. ბერტელსის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ყაზალი ეწოდა ყასიდის შესავალს (ნასიბს). თავისი დამოუკიდებელი, უმეტეს წილად სამიჯნურო შინაარსის გამო, ხშირად ყასიდის ამ ნაწილს კითხულობდნენ თუ მღეროდნენ. დროთა განმავლობაში ყასიდის სრული ჩამოყალიბების შემდეგ, დაახლოებით XII საუკუნისათვის, ეს ყაზალად წოდებული ნასიბი მოწყდა ყასიდას და დამოუკიდებლად იწყო არსებობა.¹¹

ამრიგად გამოდის, რომ სამანიანთა ხანაში ყაზალი, როგორც დამოუკიდებელი ფორმა, არ არსებობს.

ამავე აზრის იყო ყაზალის წარმოშობაზე დ. კობიძე, თუმც ის მაინც გულისხმობდა ყაზალის დამოუკიდებელი არსებობის ფაქტს: „ყაზალი ყასიდასთან ერთად, ყასიდის ნაწილების სახით ვითარდება და ამ დროისათვის ფართოდ გავრცელებულ მოვლენას არ წარმოადგენს“.¹²

საიდ ნაფისიცი ერთგან ყაზალს ყასიდას უკავშირებს, მაგრამ მეორეგან ხაზს უსვამს, რომ არაბულ გავლენაზე ლაპარაკი ზედმეტია.¹³

საწინააღმდეგოა რუსი ირანისტის ა. ბოლდირევის მოსაზრება. ის სვამს კითხვას: გამოდის, რომ ყასიდის განვითარება-დასრულებამდე ტაჯიკურ-სპარსულ ლიტერატურაში არ არსებობდა სატრფიალო ლირიკა? ნამდვილად კი მთელი ფოლკლორი აღსაესება ასეთი ლექსებით. მისი აზრით, პირიქით, სწორედ ხალხურმა ყაზალმა მოახდინა გავლენა ყასიდის ნასიბზე¹⁴.

ამჯერად შევეცდებით მხოლოდ ფაქტობრივი მასალის მოხმობით დავასაბუთოთ, რომ რუდაქის ეპოქაში და, კერძოდ, მის შემოქმედებაში ყაზალი განსხვავებული და დამოუკიდებელი ჩანს ყასიდისაგან.

რუდაქი ერთ-ერთ ლექსში გარკვევით წერს:

¹¹ ე. ბერტელსი, სპარსული პოეზია ბუხარაში X ს., მოსკოვი, 1935, 32 (რუსულ ენაზე). იგივე აზრი გაიმეორა მან უფრო გვიან წერილში „სპარსული ლიტერატურა შუა აზიაში...“, 207.

¹² დ. კობიძე, ახალი სპარსული ლიტერატურა, I, 1946, 94.

¹³ რუდაქი, ტ. III, 605.

¹⁴ ა. ბოლდირევი, ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურის ისტორია..., მანქანაზე ნაბეჭდი ლექციების კურსი, 1950, 93 (რუსულ ენაზე).

ღმერთს ვადიდებ, რადგან ჩემი შემქმნელია,
ენა ჩემი მის მონათა ყაზალისა და ქებისაგან არ გაცვეთილა¹⁵.

აქ ვფიქრობთ, არ იგულისხმება მათი გაერთიანება ყასიდაში.
რუდაქი, როგორც ყაზალთა ავტორი, საკმაოდ პოპულარული ყო-
ფილა მომღვეწო საუკუნეებში. ცნობილია ონსორის მაღალი შეფასება:

რუდაქისებრი ყაზალი კარგი რამ იყო,
ჩემი ყაზალები რუდაქისებრი ვერ არის.

ე. ბერტელსი ფიქრობს, რომ აქ ყასიდის ნასიბი იგულისხმება¹⁶.
ჩვენი აზრით, ამის საფუძველი არ არსებობს. ყაზალის სახელგანთქ-
მული ოსტატი ჰაფეზი კარგად იცნობდა რუდაქის ყაზალებს და სტრი-
ქონებიც კი შექჟონდა იქიდან თავის ლექსებში. ბოლოს შეგვიძლია
დავიმოწმოთ ისეთი ავტორიტეტული წყარო, როგორცაა XI საუ-
კუნის ძეგლი „ყაბუსნამე“. ოცდამეთხუთმეტე თავში „შაირობის წე-
სისათვის“ გვხვდება შემდეგი დარიგება: „ხოლო თუ გსურს, რომ შე-
ნი სიტყვა ამაღლდეს და დამკვიდრდეს, მრავალი მეტაფორული გამოთ-
ქმა იხმარე და შესაძლებელი (რეალური) მეტაფორები თქვი. ქებაში
(მადჭში) მეტაფორები იხმარება, ხოლო თუ ყაზალს ან სიმღერას
(თარანე) ამბობ, მარტივად, მოხდენილად და ცოცხლად თქვი“.

ცხადია, ამ ძეგლის ავტორისათვის სხვა იყო სახოტბო ლექსი (ყა-
სიდა, მადჭი) და სრულიად განსხვავებული იყო სამიჯნურო (აშიყანე)
შინაარსის მქონე ყაზალი. ამდენად, გადაჭრით მტკიცება, თითქოს
XIII საუკუნემდე ჩვენ ცალკე ყაზალი არ გვექონდა (ამ დროს ჩნდებათ
თახალუსი ბოლოში), უსაფუძვლო ჩანს.

მართლაც, თავი რომ დავანებოთ ფოლკლორს, რუდაქის ლირიკის
ნიმუშები იმდენად დახვეწილია და მაღალმხატვრული, ისეთი ხანგრძ-
ლივი განვითარების ბეჭედი აზის, რომ ძნელი დასაჯერებელია მათი
ხელოვნური და ხანმოკლე ჩასახვა-დაბადება ყასიდის მეშვეობით.

ამდენად, სავსებით სამართლიანი ჩანს ჯ. დარმსტეტერის მოსაზ-
რება: „როგორც ჩანს, ახალმა სპარსეთმა გააგრძელა თავისი ადრინ-

15 რ უ და ქ ი, ტ. III, 991.

16 ე. ბერტელსი, სპარსულ ლიტერატურა შუა აზიაში..., 207.

დელი მიჯნურების ტრადიციები — ეჭვი არ მეპარება, რომ უკვე მეფე ღარიოსის კარზე თხზავდნენ მადრიგალებს¹⁷.

ტრადიციასთან ეს კავშირი უფრო ნათლად შედარება-მეტაფორების განხილვისას გამოჩნდება.

ამრიგად, არავითარ მოულოდნელობას არ წარმოადგენს რუდაქის შემოქმედებაში გონებამახვილური და ნატიფი ყაზალების არსებობა-მთავარ დაბრკოლებად ამ ლირიკული ლექსების ყაზალებად მიჩნევისათვის ე. ბერტელსი აღიარებს იმ ფაქტს, რომ მათ ბოლოში წერტილს არ უსევამს პოეტის საკუთარი სახელი, ე. წ. თახალუსი. საიდან ვიცით, წერს იგი, რომ ამ სამიჯნურო სტრიქონებს არ მოსდევდა ოსტატური გადასვლა და არ იწყებოდა ქება-დიდება¹⁸.

საერთოდ, ყაზალის წარმოშობასთან მიმართებით, როგორ და რა გზითაც არ უნდა მომხდარიყო ეს, სახელის გაჩენა ბოლოში გვიანდელ მომენტს წარმოადგენს, ე. ი. გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ყაზალს არ ექნებოდა თახალუსი. მაგრამ რაც ყველაზე უფრო გადაწყვეტია ამ დავაში, ეს არის ერთი ყაზალი, რომლის ბოლო ბეითში წესის სრული დაცვით გვხვდება რუდაქის სახელი. საიდ ნათისის მიერ დაბეჭდილ ნიმუშებს შორის ერთ-ერთი ლექსი ასე თავდება:

თუ რუდაქის მონობაზე თანახმა იქნები,
შენს მონად ყოფნას არ გაცვლის ათას ბატონობაზე¹⁹.

ფორმალურადაც და ლოგიკურადაც ლექსი დამთავრებულია. სულ იგი შედგება ხუთი ბეითისაგან და საინტერესოა, რომ უმრავლესობა რუდაქის ლირიკული ლექსებისა სწორედ ხუთ ბეითს შეიცავს, თუმც გვხვდება შვიდ ბეითიანებიც.

ამრიგად, არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ყაზალი, როგორც ყასიდისაგან დამოუკიდებლად არსებული ლირიკული ლექსი, იხმარება რუდაქისთან²⁰.

ყაზალის გენეზისის საკითხი ჯერჯერობით ბუნდოვანი რჩება. თითქოს ლიტერატურული ტრადიცია მიუთითებს მის ირანულობაზე.

17 გ. დარმსტეტერი, სპარსული პოეზიის სათავეებთან, მოსკოვი, 1925, 24 (რუსულ ენაზე).

18 ე. ბერტელსი, სპარსული პოეზია ბუხარაში., 32.

19 რუდაქი, ტ. III, 966.

20 ამჟამად სამეცნიერო ლიტერატურაში სულ უფრო ხშირად გვხვდება აზრი ყაზალის ადრინდელი წარმოშობის შესახებ.

ე. კრაჩკოვსკი შესაძლებლად მიიჩნევს დაუკავშიროს მისი გაჩენის ფაქტი არაბულ ლიტერატურაში ისლამამდელ სპარსულ გავლენას²¹.

მაგრამ თუ ყაზალის მიმართ ეს საკითხი მაინც ღიად რჩება, მესნევისა და რობაის მკვლევარნი თითქმის ერთხმად ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურის ფაქტად აღიარებენ²².

მესნევი ზემოგანხილული სალექსო ფორმებისაგან განსხვავდება, უპირველეს ყოვლისა, გართმვის წესით: თუ იქ ირითმებოდა მხოლოდ პირველი ბეითის ორივე ნახევარი, ხოლო შემდეგ ეს რითმა გასდევდა ერთის გამოტოვებით (აა, ბა, ცა და ა. შ.), მესნევიში ყოველი ბეითის ორივე ნახევარს აქვს თავისი რითმა (აა, ბბ, ცც და ა. შ.).

ბუნებრივია, რომ გართმვის ეს წესი უფრო მარტივია და ამდენად მიზანშეწონილი ვრცელი ნაწარმოებებისათვის. მესნევი სწორედ ეპიკური შინაარსის გადმოსაცემად იხმარება. იგი ისევე ძველია, როგორც ირანული ეპოსი.

არაბულმა წყაროებმა შემოგვინახეს ცნობა იმის შესახებ, თუ რა მალა იდგა ეს უანრი სასანიანთა ეპოქაში. მუშავდებოდა ისტორიული, საგმირო, რომანტიკული და დიდაქტიკური სიუჟეტები. განსაკუთრებით პოპულარული ყოფილა ეს უკანასკნელი. იწერებოდა ათასგვარი „აინამეები“, „ანდარზები“, „ფანდამაკები“. „კეთილი თვისებები და საქციული საშუალო სპარსული (პარსული) ლიტერატურის უსაყვარლესი თემია, რომელსაც თავის უმთავრეს ნაწილში შეიძლება პირდაპირ ეთიკურადიდაქტიკური ეწოდოს“²³.

ამდენად, გასაკვირი აღარ იქნება, თუ ახალი ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურის აღმოცენებისთანავე შევხვდებით სავსებით ჩამოყალიბებულ ეპოსს და სალექსო ფორმას მესნევის. სამწუხაროდ, ვერაფერს ვიტყვით, არსებობდა თუ არა იგი რუდაქიმდე. ასეთად მიჩნეულ პოე-

²¹ ე. კრაჩკოვსკი, არაბული პოეზია „ვოსტოკი“, № 4, 1924, 104 (რუსულ ენაზე).

²² იხ. პ. ეთე, ახალი სპარსული ლიტერატურა, GIPH, II, 219 (გერმ. ენაზე); ე. ბერტელსი, სპარსული პოეზია ბუხარაში., 38; დ. კობიძე, ახალი სპარსული ლიტერატურა., 94.

²³ კ. ინოსტრანცევი, სასანური ეტიუდები, სანკტ-პეტერბურგი, 1909, 34 (რუსულ ენაზე).

მის „აფერინნამეს“ ავტორი აბუ-შუქური უკანასკნელი კვლევა-ძიებით რუდაქის უმცროსი თანამედროვე აღმოჩნდა²⁴.

მოდწეული ნაწყვეტების მიხედვით, რუდაქის რამდენიმე მესწვეო უნდა პქონოდა. მათგან ყველაზე პოპულარული „ქილილა და დამანა“ უნდა ყოფილიყო. ინდოეთში ჩასახულმა არაკების ამ კრებულმა, რომელიც „გავრცელდა უფრო მეტად, ვიდრე ბიბლია, ვიდრე ყურანი, ვიდრე ბუდას მცნება“,²⁵ მრავალგვარი დამუშავება განიცადა. ერთ-ერთს წარმოადგენდა სწორედ რუდაქისეული ლექსითი თარგმანი. იგი დაწერილია ზომით რამალი. პოემა რუდაქიმ მიუძღვნა ემირ ნასრ სამანელს, რისთვისაც აურაცხელი ჯილდო მიიღო. „ქილილა და დამანა“ შედგებოდა 12 ათასი ბეითისაგან, ჩვენამდე კი მხოლოდ 88 მოაღწია²⁶. მოღწეული ნიმუშებიც ცხადყოფენ მის მხატვრულ ღირსებებს. თხრობა ზადაა და ლაკონური:

ზამორის ღამე იყო, ერთ მაიმუნს შესცივდა,
უეტრად აინთო ღამისმანათობელი ციცინათელა.

ბრძნული დარჩევებითა და აფორიზმებით შეზავება საინტერესო და საყვარელ წიგნად აქცევედა მას;

ვინც ვერაფერი ისწავლა გარდასული დროისაგან,
ვერაფერს აითვისებს ვერავითარი მასწავლებლისაგან.

სხვა მესწვევიებიდან მხოლოდ ერთის სახელია ცნობილი — „არაისან-ნაფაის“ („საგანძურთა პატარძლები“). დაწარჩენი ხუფი სხვა მესწვევის არსებობაზე მიუთითებენ ცალკეული ბეითები, რომლებიც სხვადასხვა მეტრით არის დაწერილი.

რობაი ოთხსტრიქონიანი ლექსია თავისებური რითმითა (აჰიჰან ან აააა) და ზომით. იგი უძველეს ხალხურ სალექსო ფორმად მიაჩნათ, და სწორედ მისი ხალხურობით ხსნიან იმ გარემოებას, რომ საკარო პოეტთა ოფიციალურ დივანებსა და თეზქერეებში ისინი მცირე რაოდენობით მოიძებნება. ყოველ შემთხვევაში, რუდაქის ლექსებში რობაი წარმოდგენილია თავისი სრულყოფილი სახით ნატიფი ფორმა

²⁴ ყაბუს-ნამე, თარგმანი, წერილი და შენიშვნები ე. ბერტელსისა, მოსკოვი, 1954, 254 (რუსულ ენაზე).

²⁵ ჯ. დარმსტეტერი, სპარსული პოეზიის სათავეებთან.., 21.

²⁶ რუდაქი, III, 1076—1095.

და ღრმა აზრი, შეფარვითა და გონებამახვილურად თქმული, — აი რა ახასიათებს რუდაქის რობაიებს:

თუ შენს ქენა გრძნობებზე ბატონობ, კაცი ყოფილხარ,
ხეობარებს (ბრძებს და ყრუებს) თუ არ ამცირებ, კაცი
ყოფილხარ,
რა კაცობაა, წაქცეულს რომ წიხლი ჩაარტყა,
შენ თუ წაქცეულს ხელს გაუწვდი, კაცი ყოფილხარ.

რობაის გარდა, რუდაქის გამოყენებული აქვს ოთხსტრიქონიანი ლექსი ჯვარედინი რითმებით. საერთოდ, ეს უკანასკნელი არ წარმოადგენს იშვიათობას სამანიანთა ეპოქის პოეტების შემოქმედებაში. საინტერესოა მისი გენეზისის საკითხი, ხომ არ წარმოადგენს იგი რობაის პირველ საფეხურს.

დასასრულ, ერთი სალექსო ფორმის შესახებ, რომელიც აგრეთვე გვხვდება რუდაქისთან. ეს არის ყითა ანუ ნაწყვეტი — რამდენიმე ბეითი, ყასიდის წესით გართმული, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ არც პირველი ბეითის ნახევრები ერთმება ერთმანეთს ab, cb, db და ა. შ. ყითა იმით არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ მასში, ისევე როგორც რობაიში, ჩვეულებრივ გადმოცემულია პოეტის ინტიმური განცდები, განცდები, რომელნიც სხვებისათვის არ იყვნენ განკუთვნილნი.

პოეტი ყასიდებში იძულებულია მაჟორულ ფერებში აღწეროს საკარო ცხოვრების „ბედნიერება“ (ე. წ. ფილოსოფიური ყასიდების გამოკლებით). ყითაში კი შეუნიღბავად ეღერს წრფელი გულისტკივილი ასეთი ცხოვრების ამაოების გამო. იგი პირდაპირ მიუთითებს სოციალურ უთანასწორობაზე და თავისი დროისათვის უჩვეულო სითამამით წერს:

მრავალია კაცი, რომელსაც სუფრაზე აქვს ბატკანი და
ნამცხვარი,
მრავალია კაცი, რომელიც ქერის პურითაც ვერ ძღვება“²⁷.

ამდენად, გასაგებია ყითას მნიშვნელობა რუდაქის შემოქმედების შესწავლის საქმეში.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ შეიძლება დავასკვნათ: რუდაქის შემოქმედებაში სავსებით ჩამოყალიბებული სახით გვხვდება

სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ყველა ძირითადი სალექსო ფორმა (ყასიდა თავისი მრავალფეროვნებით, ყაზალი, მესნევი, რობაი, ყითა). შემდგომ საუკუნეებში ცალკეულმა ამ ფორმათაგანმა განვითარების რთული გზა განვლო და უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედებაში.

ყასიდის ცნობილი ოსტატები იყვნენ მანუჩაპარი, ფეროხი, ხაყანი; მესნევის უშრეტ წყაროს წარმოადგენს ფირდოუსი, ნიზამი, ჯამი; რობაიმ თავისი სრულყოფა ომარ ხაიამის „რობაიათში“ კპოვა; ყაზალის მეფეს უწოდებენ ჰაფეზს, თუმცა საადისთვისაც არ იქნებოდა შეუფერებელი ეს ტიტული.

რუდაქის დროს შემუშავებული არ ჩანს ე. წ. სტროფული პოეზიის ნიმუშები (მუხამასი, თარჯიბენდი და სხვ.).

ფორმათა ესოდენი მრავალფეროვნება მოითხოვდა ბუნებრივად სხვადასხვა სალექსო ზომებს როგორც ლირიკისთვის, ისე ეპოსისთვის.

არაბული მეტრიკის ტერმინოლოგიისა და კანონების მიხედვით გაფორმება ქმნიდა ისეთ შთაბეჭდილებას, თითქოს ირანელებმა არაბებისაგან გადმოიღეს სალექსო ზომები. ამ აზრის არიან როგორც შუა საუკუნეების პოეტიკური შრომების ავტორები (შამსედდინ მუჰამადი, ნურედდინ აბდულ ჯალილი), ისე ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი.

თეირანელი პროფესორის მუჰამად მოინის გამოკვლევა მოწმობს, რომ „ნაყში რუსტამის“ ძველსპარსული წარწერა განსაზღვრული მეტრიტა და რითმით დაწერილ ლექსს წარმოადგენს. რუსი ორიენტალისტის კ. ზალემანისა და ფრანგი მეცნიერის ე. ბენვენისტის შრომები ცხადყოფენ, რომ მანიქური და პართული ტექსტების დიდი ნაწილი მეტრული პროზით არის დაწერილი. ამით თითქოს დაიძებნა რგოლი, რომელიც დააკავშირებდა ავესტას უძველეს მეტრიკას ახალ სპარსულ-ტაჯიკურ სალექსო ზომებთან. კ. ზალემანის აზრით, რობაი (ამ შემთხვევაში იგულისხმება ის ზომა, რომლითაც რობაია დაწერილი) და ეპიკური მოთეყარები წარმოადგენენ ძველ ირანულ მემკვიდრეობას, რომელმაც განვლო არაბული მეტრიკის წვრთნა.²⁸ ამავე აზრისაა ი. მარი მან საგანგებო გამოკვლევები მიუძღვნა ამ საკითხებს და ყველგან ცდილობდა დაესაბუთებინა ძირითადი დებულება: „ქნელი წარმოსადგენია, რომ ისეთი შედეგები, როგორიცაა შეჰიდისა და

28 კ. ზალემანი, მანიქური შტულები, 1908 (გერმანულ ენაზე).

რუდაქის ლექსები, ლექსის წინასწარი მრავალსაუკუნოვანი კულტურის გარეშე შექმნილიყო²⁹.

ხალილის მიერ დაკანონებული არაბული ზომების ცხრილში ზოგიერთი მეტრის ირანულ წარმოშობაზე მიუთითებს ისეთი დიდი არაბისტი, როგორც იყო ე. კრაჩკოვსკი. მისი აზრით, ხაფიფი, მოთეყარები და, შესაძლებელია, რამალიც ნასესხები მეტრებია.³⁰ ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ უდავოა: რუდაქის ღროისათვის, ხანგრძლივი განვითარების შედეგად, უნდა არსებულიყო მეტრიკის მდიდარი არსენალი, რომელიც მან გამოიყენა თავისი მრავალფეროვანი შემოქმედებისათვის; ამავე ღროს, თვით რუდაქიც, ჩანს, ქმნიდა. ახალ ვარიანტებს და ამდიდრებდა სალექსო ზომების სიას. ამ მხრივ დაბეჯითებით რაიმეს თქმა ძნელდება, რადგან თითქმის არაფერია მოღწეული რუდაქმდელ პოეტთა ლექსებიდან. ცალკეული წინადადებების მიხედვით ძნელია დასკვნის გამოტანა. ერთ მომენტს მაინც აღვნიშნავთ. აბუ სალექ გორგანელის რამდენიმე ბეითიდან, რომელიც საიდ ნაფისის მოაქვს, უმრავლესობა დაწერილია რაჯაზით. რაჯაზი კი, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია ცნობილი, უმარტივეს მეტრს წარმოადგენს, გარდამავალი საფეხურია რიტმული პროზიდან ლექსზე³¹. დამახასიათებელი ფაქტია და უნდა ვიფიქროთ, რუდაქის დიდი პოეტური რეზონანსის ერთ-ერთი საფუძველი ახალ-ახალი ზომების ძიებასა და გამოყენებაშიც მდგომარეობს.

* * *

სპარსული ლექსი ემყარება გრძელი და მოკლე მარცვლების თანმიმდევრობას. მათი გარკვეული რაოდენობით (ჩვეულებრივ, ორიდან ოთხამდე) შეერთება გვაძლევს ტერფებს, რომელთა განლაგება განსაზღვრავს სალექსო ზომას. თითოეულ ტერფს აქვს თავისი რიტმული მახვილი.

²⁹ ი. შ ა რ ი წერილები და ცნობები, 11, მოსკოვი-ლენინგრადი, 1939, 75 (რუსულ ენაზე).

³⁰ ე. კ რ ა ჩ კ ო ვ ს კ ი, აბულ-ფარაჯ ალ-ვაფა დამასკელი, სანკტ-პეტერბურგი, 1914, 102 (რუსულ ენაზე).

³¹ ე. კ რ ა ჩ კ ო ვ ს კ ი, არაბული პოეზია..., 100; ა. კ რ ი მ ს კ ი, არაბული ლიტერატურა, მოსკოვი, 1911, 136 (რუსულ ენაზე).

ბუნება სპარსული ლექსისა წინა პლანზე აყენებს ევფონიის, კეთილხმოვანების მომენტს. როგორც აღინიშნა, სტროფული პოეზიის ნიმუშები გვიანდელ შენაძენს წარმოადგენს. ხშირად რამდენიმე ათეული, ხოლო ეპოსში კი ათასეული ბეითი ერთმანეთზე მიჯრით მიწყობილი, მხედველობისათვის მეტად მოსაწყენ და ერთფეროვან სურათს იძლევა. ამას ერთვის ყასიდებისა და მისი ვარიაციების, აგრეთვე ყაზალების ერთი რითმით გაწყობა, რაც ერთფეროვნების საშიშროებას უქმნის უკვე სმენასაც.

ამ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად ენას გააჩნია შესაძლებლობანი: რიტმის ცვლა, ალიტერაცია, პაუზა, ინტონაცია, განმეორება, რითმა და სხვ., ერთი სიტყვით, ყოველივე, რაც იმთავითვე გულისხმობდა კეთილხმოვანებას.

საინტერესოა, რომ რუდაქის წინადროინდელ არაბულ პოეზიაში ამ მომენტს თითქმის არავითარი ყურადღება არ ექცეოდა: „პირველ ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ თხზულებათა სიტყვიერი გახმოვანება საკმაოდ სუსტია; ბგერწერას ამ პერიოდში არ ექცეოდა სათანადო ყურადღება და მხოლოდ იშვიათად შეიმჩნევა შიდა ასონანსი“³².

მასალის სიმცირის გამო ძნელია ითქვას, რა ვითარება იყო ამ მხრივ რუდაქიმდე. ენაში არსებულ შესაძლებლობათა გამოყენების ცალკეული შემთხვევები რომ გვექნებოდა, ცხადია; ამას მოწმობს, თუნდაც ერთი მაგალითი აბუ სალექ გორგანელის ნაწყვეტი ბეითებიდან:

მაჟ ლეს ფა რა ში დე პა მე
მი ვე ხა რა ში დე პა მე
ზარ ბე ჯა ში დე პა მე
ნოლ ლე გე რამ ქარ დე ია ლე.

როგორც ვხედავთ, უკვე ამ ადრეულ ხანაში გამოყენებულია შინაგანი რითმის ისეთი რთული სახეობა, როგორიცაა სამმაგი რითმა. უნდა ვიფიქროთ, ასევე წარმატებით იყენებდნენ რუდაქიმდელი პოეტები ევფონიის სხვა მომენტებსაც. მაგრამ სპარსულ-ტაჯიკურ პოეზიაში ისტორიულად მაინც რუდაქია პირველი პოეტი, რომელმაც ასე დაბეჯითებით მიაქცია ყურადღება ლექსის ამ მხარეს. შეიძლება ამ

გარემოებას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ რუდაქი იყო სახელგანთქმული მუსიკოსი და მომღერალი. ამავე დროს, რუდაქი არსად არ გადადის ხელოვნურობაში (რომლის რეციდივები ხშირად შეგვხვდება მომღერანო საუკუნეებში): ის ღრმად წვდება მშობლიური ენის შესაძლებლობებს და ოსტატურად იყენებს მათ.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ რუდაქი გამოირჩევა ზომების ხმაურების მრავალფეროვნობით, რაც ქმნის რიტმის სიმდიდრეს. აი მაგალითად, ავიღოთ „სიბერის ელეგიის“ დასაწყისი:

მარა ბესულო ფორუ რიხთ პარ ჩე დანდან ბუდ
ნა ბუდ დანდან ლაბალ ჩერაღე თაბან ბუდ.

სკანდირების შედეგად მიღებული თხუთმეტმარცვლიანი მოჯთესი შესაფერისი გამოდგა იმ სევდიანი, სამგლოვიარო განწყობილების გადმოსაცემად, რომელიც ამ ლექსშია ჩაქსოვილი:

მე გამეხება და ჩამომცვივდა რაც კბილი მქონდა,
კბილი კი არა, შოლევარე ლამპარი იყო...

ყოველი ტერფის პირველ მარცვალზე დასმული მახვილი ანელებს, აფერხებს რიტმს, მაგრამ არ აღუნებს ექსპრესიას. თითქოს წელთან სიმრავლე და გულის ტკივილი აფერხებს პოეტის სუნთქვას, ნაწყვეტ-ნაწყვეტ, სვენებ-სვენებით მოთქვამს იგი:

სეფილო სიმ ზადე ბუდ ღორრო მარჯან ბუდ
სეთარეიე საპარი ბუდ ყათრე ბარან ბუდ.

თეთრი და მოვერცხლილი იყო, მარგალიტი და მარჯანი იყო,
განთიადის ვარსკვლავი იყო, წვიმის წვეთი იყო.

რა საოცარ კონტრასტს წარმოადგენს ამ გლოვის ზართან შედარებით თუნდაც ეს ნაწყვეტი:

გოლე ბაპარი ბოთე თათარი
ნაბიდ დარი ჩერა ნაპარი
ნაბიდე როუშან ჩუ აბრე ბაპან
ბენაზლე გოლშან ჩერა ნაპარი.

ათმარცვლიანი მოთეყარები თითქოს დაირაზე საცეკვაო ჰანგს არის აყოლებული. ლაღობს პოეტი და ალაღებს მსმენელს:

გაზაფხულის ეარღო, თათრის კერპო (ღამაზო),
ღეინო გაქეს და რაზედ არ მოგაქეს?
კამკამა ღეინო ბაჰმანის (თვის) ღრუბელივით
ვარღნარში რატომ არ მოგაქეს.

მოკლე ტერფები ხელს უწყობს მახვილის სწრაფ მოძრაობას და რიტმის თავისუფალ მღინარებას. მაგალითების გაზრდა ამ მხრივ შეიძლებოდა, მაგრამ მხოლოდ რიტმზე მსჯელობა ეფფონიური კავშირის დასახასიათებლად ცალმხრივი იქნება ზოგიერთი სხვა მნიშვნელოვანი მომენტის გათვალისწინების გარეშე. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს რითმის საკითხი რუღაქისთან.

რ ი თ მ ა არის დამაკავშირებელი ბეითებისა (ღირიკაში) ან ბეითის ნაწილებისა (ეპოსში). მღებარეობისა და განმეორების წყალობით, იგი განსაკუთრებით მკვეთრად გამოითქმოდა, ამღენად ღიღი იყო მისი, როგორც აზრობრივი, ისე ეფფონიური როლი.

რუღაქის რითმათა უმრავლესობა აკმაყოფილებს ორივე ამ პირობას. ავიღოთ თუნდაც ზემოგანხილული მაგალითები. სამგლოვიარო ზარის ხმასავით უღერს „სიბერის ელეგიაში“ გარეგანი რითმა „ან ბუღ“. იმღენად გაიტაცა პოეტი ამ უღერადობამ, რომ წესის წინააღმღეგ მხოლოდ პირველი ბეითის ნაწილები კი არ გაურითმა ერთმანეთს, არამედ მეორეც მიაყოლა: დანდან ბუღ, თაბან ბუღ, მარჯან ბუღ, ბარან ბუღ. შემღეგ კი, სტრიქონ გამორჩენით მოჰყვება: ქეივან ბუღ, იაზღან ბუღ, გარღან ბუღ და ა. შ. თვით ეს რეღიფი „ბუღ“ (იყო) ხშირად გვხვღება ტექსტის შიგნითაც და მთელ ლექსს ამ წარსულზე (რაც იყო და გაქრა) ღარღის იერს აძღევს.

მეორე მაგალითში თვით ლექსის რიტმმა მოითხოვა შინაგანი რითმის გამოყენება, რათა მეტი უღერადობა და მუსიკალობა მისცემოღდა მას. ამასთან, თუ ღაუუკვირღებით, ეს იმავე ტიპის სამმაგი შინაგანი რითმაა, როგორიც გვქონღდა აბუ საღექის ზემომოტანილ მაგალითში:

გოღე ბაჰარი ბოთე თათარი
ნაბიღ ღარი ჩერა ნაღარი
ნაბიღე როუშან ჩუ აბრე ბაჰმან
ბენაზღე გოღშან ჩერა ნაღარი.

სამწუხაროღ, მხოლოდ ეს ნაწყვეტია ამ ლექსიღდან ჩვენამღე მოღწეული. მნელია ითქვას, გასღეღდა თუ არა ეს რითმა თავიღდან ბოლომ-

დე, ან შემთხვევითია თუ არა აქ გარეგანი რითმის სრული იდენტურობა. ყოველ შემთხვევაში, რულაქისათვის შემთხვევითი არ ყოფილა ეს სამმაგი რითმა, ამას მოწმობს სხვა ადგილი ყასიდიდან „მადარე მიი“:

ონ მალექე ნ ი მ რ უ ზ ხოსროვე ფ ი რ უ ზ
დოულათე უ ი უ ზ ო დოშმან აპუიე ნალან.

მაგრამ რულაქი არსად თვითმიზნად არ ისახავს ამგვარ გართმვას. ეს მოხდება უფრო გვიან, XII საუკუნეში, როდესაც ხაყანი შარვანელი ყასიდების მთელ ციკლს შექმნის ამგვარი რითმით.

საოცარია რულაქის რითმების სიმდიდრე და სისრულე. მხოლოდ ერთი ბგერით განსხვავდებიან რითმები: არარა, სარარა, ხარარა, და ა. შ. ყასიბ, ყაზიბ და ა. შ.; ზიბ, სიბ და ა. შ. და სხვ.

რულაქისთან იშვიათია ე. წ. არაზუსტი (ნაკლული) რითმები. ამავე დროს, რა უშრეტო იყო მისი მდიდარი რითმების მარაგი, ჩანს თუნდაც ამ ერთი მაგალითიდან:

ბეაარ ან მეა ქე ფანდარი რაჟან იაყუთე ნაბასთი
ვა მა ჩუნ ბარ ქა ში დე თილ ფიშე აფეთაბასთი
ბე ფაქი გუი ანდარ ჯამ მანანდე გოლაბასთი
ბე ხუში გუი ანდარ დიდეი ბიხაბ ხაბასთი
საჰაბასთი ყადაპ გუი თ მეა ყათრე საჰაბასთი
თარაბ გუი ქე ანდარ დელ დოიი მოსთაჯაბასთი
აგარ მეა ნისთი იაქ სარ ჰამე დელჰა ხარაბასთი
აგარ დარ ქალაბოდ ჯანრა ნადიდასთი შარაბასთი
აგარ ინ მეა ბე აბრან დარ ბე ჩანგალე აყაბასთი
აზან თა ნაქასან პარ გეზ ნახურდანილი საჰაბასთი.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ ისეთი შემთხვევა, როდესაც რულაქიმ წესის წინააღმდეგ ერთ-ერთ ყასიდაში გართმა არა მარტო პირველი ბეითის ნახევრები, არამედ მეორისაც. აქ კი სრულიად არაჩვეულებრივი სურათი გვაქვს: ყასიდაში (თუ ყაზალში, ნაწყვეტის მიხედვით მნელია მსჯელობა), გართმულია ყოველი ბეითის ყოველი ნახევარი, ამასთან ეს არის ერთი რითმა, რითმის შადრეგანი, შესანიშნავად შერჩეული ღვინის ჩუხჩუხის გადმოსაცემად.

ამ ნაწყვეტთან დაკავშირებით მოკლედ უნდა შევეხოთ ალიტერაციას, რომელიც ნაწილობრივ უკავშირდება რითმის საკითხს. ერთი და იმავე მარცვლების განმეორება სტრიქონის ბოლოს უკვე ქმნის გარკვეულ ევფონიურ შთაბეჭდილებას. ზემომოტანილ მაგალით-

ში ასეთია კომპლექსი „აბასთი“. მაგრამ ზუსტად იგივე ბგერითი კომპლექსი, ან მიახლოებითი, გვხვდება ლექსის შიგნითაც: ს ა ჰ ა ბ ა ს თ ი ყ ა დ ა ჰ გ უ ი ო მ ე ჯ ყ ა თ რ ე ს ა ჰ ა ბ ა ს თ ი, აგარ დარ ქალაბოდ ჯანრა ნ ა დ ი დ ჟ ს თ ი. შ ა რ ა ბ ა ს თ ი.

კ. ჭიჭინაძე ერთგან წერს, რომ თუ სხვა პოეტებთან საგანგებოდ უნდა ვეძებოთ ალიტერაციის შემთხვევები, რუსთველის ყოველი სტრიქონი ამის ნიმუშს წარმოადგენსო³³. დაახლოებით იგივე შეიძლება ითქვას რუდაქის შესახებ. ავიღოთ რამდენიმე ნებისმიერი მაგალითი:

ა) ბა ხერადმანდ ბი ვაფა ბოვად ინ ბახთ
ხიშთან ხიშრა ბე ქუშ თო იაქ ლახთ
ხოდ ხურო ხოდ დეჰ ქოჯა ნაბოვად ფეშიმან
პარ ქე ბედადო ბეხურდ ან ონჩე ქე ბელფახთ.

რითმაში არსებულმა „ხ“-მ ხომ არ გამოიწვია ამ თანხმოვნის ასეთი ახმიანება ამ ნაწყვეტში? მაგრამ არანაკლებ ძლიერია აქ „ბ“-ს ალიტერაცია, ანდა მეორე სტრიქონში ზედიზედ „შ“-ს ხაზგასმა სამგზის.

ბ) მორდ მორადი ნა ჰამანა ქე მორდ
მარგე ჩენან ხაჯე ნა ქარისთ ხორდ.

პირველ სტრიქონს გადევნებული „მ“ ეხოსავით გადადის მეორე სტრიქონის დასაწყისში. მას ეხმიანება „ნ“ კომპლექსი. ასეთი ალიტერაცია პირველი ორი სიტყვის (მორდ — მოკვდა და მორადი — საკ. სახელი) მსგავსებამ თუ გამოიწვია. ორივე სტრიქონს ღერძად გასდევს „რ“-ს განმეორება.

გ) იშვიათი მუსიკალობით გამოირჩევა ყასიდა, რომელშიც რუდაქი ქებას ასხამს ბუხარას. ლეგენდის თანახმად, ემირ ნასრმა მიატოვა სამანიანთა სატახტო ქალაქი და ჰერათში ატარებდა დროს. დიდებულთა ვედრებამ ვერაფერი გააწყო, ემირი უკან დაბრუნებას არ აპირებდა. მაშინ მათ თხოვნით მიმართეს რუდაქის, რომელმაც ისეთი მხატვრულობით შეამკო ბუხარა, რომ ემირი მოსმენისთანავე შეახტა ცხენს და გაქუსლა შინისაკენ. ამ გულუბრყვილო გადმოცემაში სა-

³³ კ. ჭიჭინაძე, ალიტერაცია ქართულ შაირში და ვეფხისტყაოსნის პრობლემა, ტფილისი, 1925, 12.

ყურადღებოა იმ გავლენის ხაზგასმა, რომელსაც რუდაქის ლექსი ახ-
დენდა მსმენელზე.

ბუიე ჯუიე მუღიან აიად ჰამი
იაღე იარე შეპრებან აიად ჰამი
მულიანის ნაკადულის სურნელება მოქრის,
საყვარელი სატრფოს მოგონება (ხსონა) მოდის (მოაქვს).

ამ ვარიანტში სავეებით გამართულია ევფონიური მხარეც (ასო-
ნანსი სტრიქონთა დასაწყისში) და შინაარსობრივიც (სიტყვა „იად-
მოგონებას“ ბუნებრივად მოჰყვება საყვარელი ბუზარის გახსენება-
აღწერა).

დ) შოუ თა ყიამათ აიად ზარი ქონ
ქეი რაფთერა ბაზარი ბაზ არი
აზარ ბიშ ზინ გარდუნ ბინი
გარ თო ბეპრე ბეპანე ბიაზარი.

ყასიდაში პოეტი ასაბუთებს ტირილის უსარგებლობას, ვის დაუბ-
რუნებიანო ზარით ამ ქვეყნიდან წასული- ამიტომაცაა, თითქოს ზრია-
ლებს ყოველი სტრიქონი ხან მხოლოდ „ზ“-ს და ხან მთელი კომპლექ-
სის (ზარი) განმეორებით. მას ყრუდ ბანს აძლევს „ბ“-ს ალიტერაცია
(მეორე და მესამე სტრიქონში ორჯერ, მეოთხეში სამჯერ ზედიზედ).

ე) ერთ-ერთ შესანიშნავ ლირიკულ ლექსში რუდაქი მოუწოდებს
ყველას დროსტარებისაკენ, ამქვეყნიური სიხარულით დატკობისაკენ,
რადგან ბოლოსდაბოლოს ეს ქვეყანა სხვა არაფერია ქარისა და ღრუ-
ბლების გარდა.

აი ამ პოეტური სახის (ქარი და ღრუბელი, წარმავლობა, ცვალებ-
ადობა) გაძლიერებისათვის რუდაქი იყენებს ალიტერაციასაც. და ბუ-
ნებრივია, რადგან ამ სახეში აქტიურ წევრს ქარი (ბად) წარმოადგენს,
ბგერითი კომპლექსიც მის გარშემო იყრის თავს:

ბადო აბრ ასთ ინ ჯეჰან აფსუს
ბადა ფიშ არ ჰარ ჩე ბადა ბად.

ვ) რუდაქის ალიტერაციები ვირტუოზობამდე აღის იქ, სადაც ის
ომონიმებს იყენებს ამ მიზნისათვის. მაგრამ ვიმეორებთ, ეს არ წარ-
მოადგენს ხშირ შემთხვევებს და არსად არ გადადის ხელოვნურობაში.
ამის მაგალითს ერთ-ერთი მესხევიდან გადარჩენილი ბეითი წარმო-
ადგენს:

აქ პირველი „ჩანგ“ ხელია, მეორე საკრავი. ასევე პირველი „შასთ“ მიზრათს ნიშნავს, მეორე კი — საკრავის სიმებს.

შეიძლებოდა რუდაქის ლექსის კეთილზმოვანების სხვა მხარეთა გამოყოფაც. ვფიქრობთ, ნათქვამიც საკმარისია იმის ცხადსაყოფად, თუ რა მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ევფონიურ მომენტს რუდაქის შემოქმედებაში: რიტმის ცვალებადობა, სრულყოფილი რითმა, მაღალ-ოსტატური ალიტერაცია — ყოველივე ეს ქმნიდა მტკიცე საფუძველს მხატვრული შესაძლებლობის გამოვლინებისათვის.

* * *

მხატვრული ანალიზის პრობლემა ყველაზე უფრო რთულია და მრავალწახნაგოვანი. მისი სრულყოფილი განხილვა შესაძლებელია მხოლოდ ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით³⁴.

ორიოდე სიტყვით ვეცდებით გენეტური ხაზის დადგენას არსებული მასალისა და ლიტერატურის საფუძველზე. ერთ-ერთ გავრცელებულ მოსაზრებას წარმოადგენს ე. ბერტელსის აზრი, თითქოს ახალი ტა-ჯიკურ-სპარსული ლიტერატურა მხატვრული ხერხებითაც უკავშირდება კლასიკურ არაბულ პოეზიას³⁵.

საწინააღმდეგო აზრი აქვს გამოთქმული თავის ნაშრომში ჰელმუტ რიტერს, რომელმაც სპეციალურად მოჰკიდა ხელი პოეტური ფორმის კვლევის საკითხებს. იგი ხაზს უსვამს, რომ თუმცა არ შეიძლება ახალი სპარსული ლიტერატურის პოეტიკის განხილვა არაბული პოეზიისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ მცდარია მათი ერთმანეთზე დაყვანა და ყოველივეს გავლენით ახსნა³⁶.

საგულისხმოა, რომ ცნობილი არაბისტი ე. კრაჩკოვსკი რუდაქის თანადროული არაბული პოეზიის თავისებურებად მიიჩნევს შედარებას: მხატვრულ შედარებას აქ გაცილებით დიდი ადგილი უკავია, ვიდრე მეტაფორებსო³⁷.

34 პ. რ ი ტ ე რ ი, ნიშანის მხატვრული ენა, ბერლინი, 1927 (გერმ ენაზე).

35 ე. ბ ე რ ტ ე ლ ს ი, სპარსული პოეზია ბუხარაში..., 103.

36 პ. რ ი ტ ე რ ი, დასახ. ნაშრ., 2.

37 ე. კ რ ა ჩ კ ო ვ ს კ ი, არაბული პოეზია, 103.

რუდაქისტან და მის თანამედროვე პოეტებთან შედარების გვერდით უკვე გვხვდება რთული მეტაფორები. ეს უკანასკნელნი და აგრეთვე სხვა პოეტური ხერხები ამ პოეტთა საკუთრებას წარმოადგენენ, მაგრამ ისინი ატარებენ ხანგრძლივი განვითარების კვალს.

საინტერესოა ამ მხრივ „ვისრამიანი“, რომლის ახალსპარსულ თარგმანში, უდავოა, გადმოვიდა მთელი პოეტური აქსესუარი. აქ შეინიშნება უამრავი პოეტური სახეები, რომელნიც ამ ძეგლს საერთო აქვს რუდაქისტან (ნარგისი, სარო, ვარდი, ჯეონი და სხვ.)

საიდ ნაფისი რუდაქის თანამედროვეთა შორის ასახელებს ქემალ ედ-დინ ხათერი რაზის (გარდ. 401 წ. ჰიჯრით), რომელიც ფალაურ ენაზე წერდა და მოაქვს ნაწყვეტი მისი ერთ-ერთი ყასიდიდან³⁸. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტი დაზიანებულია და ზოგან სწორ აზრს მოკლებული, სავსებით აშკარად იკითხება დაახლოებით იმ წრის პოეტური სამკაული, რომელშიც თავსდება რუდაქის მხატვრული ხერხები (საროს ტანი, ღალია და ამბრა, ზაფრანი და ია, თვალთა ნარგისი, დიჯლა და ა. შ.).

ამ მცირედი ფაქტებიდანაც ირკვევა ფალაური და ძველი სპარსული ლიტერატურის მხატვრული ტრადიციის ძალა. აქ ჩვენ გვინდა მოვიხმოთ კიდევ ერთი ფაქტი, რომელიც გაამაგრებდა ამ დებულებას:

არაბთა შემოსევის შემდეგ, დაახლოებით VIII—X საუკუნეებში, მოხდა ირანელების დიდი ჯგუფის გადასვლა ინდოეთში. გადასვლას ადგილი ჰქონდა მანამდეც, მაგრამ ამ დროიდან დაიწყო ინტენსიური მიგრაცია³⁹. ინდოეთში წარმოიქმნა ძველი სპარსული ტრადიციების მქონე მთელი მუსლიმური საზოგადოება. ა. ბარანიკოვმა ინდური პოეტიკის შესწავლისას ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ამ ინდურ-მუსლიმური მოსახლეობის ლიტერატურისათვის, რომელიც საუკუნეების მანძილზე განიცდიდა ინდური ლიტერატურის გავლენას, სრულიად უცხო აღმოჩნდა ამ უკანასკნელის პოეტური სახეები: „ბულბული, ნარგიზი, სარო და სხვ., აგრეთვე სპარსული ლიტერატურული გმირების სახეები იმდენად ხატოვანნი აღმოჩნდნენ ინდურ მუსლიმურ მწერლობაში, რომ დაჩრდილეს საკუთარი ინდური ბუნება და მის საფუძველზე შექმნილი სახეები. ინდურმა გამომსახველობითმა ხერხებ-

³⁸ რუდაქი, ტ. III, 1141.

³⁹ კ. ინოსტრანცევი, პარსების გადასახლება ინდოეთში და მუსლიმური სამყარო VIII ს., ЗВОРАО, ტ. XXIII, 1915, 133 (რუსულ ენაზე).

მა დაკარგეს ყოველგვარი ძალა და საერთოდ განიდევნენ ლიტერატურრიდან⁴⁰.

ჩანს, მძლავრი იყო მშობლიური ლიტერატურის ტრადიციის ზეგავლენა ასეთი დიდი მანძილისა და მრავალ საუკუნეთა მიუხედავად. რატომ უნდა დაეუშვათ მისი მოსპობა ადგილზევე, სულ რაღაც ორი საუკუნის განმავლობაში?

მ ხ ა ტ ვ რ უ ლ ი შ ე დ ა რ ე ბ ა გულისხმობს ნაკლებად ცნობილი ან ბუნდოვანი საგნის უფრო მკაფიო დახასიათებას მეორე ნაცნობ საგანთან შედარების გზით. შედარების დროს თვისების უბრალო გადატანასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ხდება მისი ფარული გაძლიერება. ამასთან წინ არის წამოწეული იმდენად არა საგნების მსგავსება, რამდენადაც ავტორის დამოკიდებულება მათდამი. ეს უკანასკნელი გარემოება განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ტაჯიკურ-სპარსული პოეზიისათვის.

3. რიტერი ხაზგასმით აღნიშნავს: „სპარსული პოეტი დაკვირვების საგნით აღაგზნებს თავის ხატოვან ფანტაზიას და ტკბება არა მხოლოდ სიზუსტით, რაც გულისხმობს შესადარებელი ობიექტის შედარებას, არამედ უპირველეს ყოვლისა დაკვირვების საგნის ფანტასტიური გარდაქმნით. ეს არის არაბისაგან განსხვავებული ჭკრეტის უნარი“⁴¹.

არ უნდა წარმოვიდგინოთ საქმის ვითარება იმგვარად, თითქოს ეს მომენტი მხოლოდ აღმოსავლური, ამ შემთხვევაში ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურისათვისაა დამახასიათებელი.

შედარება არ გულისხმობს მხოლოდ აზრის ეკონომიას. პირიქით, უმრავლეს შემთხვევაში იგი თემის ძირითადი ხაზის მოულოდნელ გადახვევას წარმოადგენს, განვითარების გარკვეული შეფერხებით ეფექტის მომენტს გულისხმობს. აქედან, მთავარი პირობაა შედარების სიახლე და მოულოდნელობა.

ჯერ კიდევ არაბი რიტორი ჯურჯანი (გარდ. 471 ჰ. (1079)) აფრთხილებდა პოეტებს, არ გამოიყენონ ლოყის შესადარებლად ვარდი, როგორც „ვეულგარული“ შედარება.⁴²

40 ა. ბარანიკოვი, ინდური პოეზიის გამომსახველობითი ხერხები, ლენინგრადი, 1947, 62—62 (რუსულ ენაზე).

41 ჰ. რიტერი, დასახ. ნაშრომი, 14.

42 იქვე. 29.

მით უმეტეს შეფარდებითია ეს მომენტი საკითხის გენეტური განხილვისას: „ეფექტურობის ხარისხის თავისებურებანი, ცხადია, დამოკიდებულნი არიან არა მარტო პოეტის არჩევანზე, არამედ შედარების თემატური მასალის ნაცნობობაზე აღმქმელის მიერ. ბუნებრივია, ნაცნობი შედარებები აქარწყლებენ ეფექტს. ასე, მაგალითად, ჩვენთვის უკვე დიდი ხანია გაცვდა ორი პლანის ეფექტი ასულის ვარდთან შედარების საფუძველზე, ისევე, როგორც იაპონელისათვის ქალწულის ალუბლის ბალთან შედარებისა და ა. შ.“⁴³.

ვიდრე უშუალოდ ფაქტის ანალიზზე გადავიდოდეთ, ერთი მცირედი წინაპირობა უნდა დაუშვათ: კლასიფიკაციისა და გარკვევის გაადვილების მიზნით უნდა გამოვყოთ რამდენიმე თემა, რომელთა გარშემო დაჯგუფდებიან ესა თუ ის შედარებები. ჩვენ ვერ ამოვწურავთ, ცხადია, ყველა თემას. ძირითადად შევჩერდებით ბუნების, ადამიანის, დედინისა და მატერიალური კულტურის სხვა ნივთების აღწერასთან დაკავშირებულ შედარებებზე.

გაზაფხულის დამახასიათებელი ატრიბუტია უეცარი ჭექა-ქუხილი და კოკისპირული წვიმები. ამ ქარიშხლის აღწერით იწყებს რუდაქი ერთ-ერთ თავის ყასილაში („მოვიდა ლალი გაზაფხული“). სურათის ხატვას.⁴⁴ ზეცამ გაილაშქრა თითქოს დედამიწის წინააღმდეგ: შავი ღრუბლები შედარებულია მძიმე ლაშქართან, ხოლო ქარი — მხედართმთავართან. ბრწყინვალე ელვა მათი მამხალეობა, მეხი კი — მედოლე. მთელი ეს დიდებული სანახაობა აგონებს პოეტს უთვალავ ჯოგს (ბრბოს), ზარით და ზათქით რომ მონაგრევს ყოველივეს. იგი ვერ მალავს აღტაცებას და უხმობს მკითხველს:

შეხედე იმ ღრუბელს, რომელიც მგლოვიარე კაცივით ქვითინებს,
და იმ გრვინვას შეხედე, სევდიანი მიჯნურივით რომ მოთქვამს...

ამ ერთ ბეითში რამდენიმე მომენტია ეფექტის გამომწვევი. ჯერ ერთი, უშუალო მიმართვა მკითხველისა თუ მსმენელისადმი, ე. წ. ინტიმიზაცია. მეორე — ბუნების მოვლენათა გასულიერება, ადამიანური თვისებების მიწერა (ღრუბლის ტირილი, მეხის კვნესა). ბოლოს, ერთი საინტერესო დეტალი: გასაგებია გამოთქმა „შეხედე ღრუბელს“, მაგრამ როგორ უნდა „შეხედოთ“ გრვინვას?

⁴³ კ. შიშკევიჩი, შედარების როლი ლირიული თემის აგებაში, კრებ. პოეტია, ლენინგრადი, 1927, 47 (რუსულ ენაზე).

⁴⁴ რუდაქი, ტ. III, 968—970.

აქ უადგილო არ იქნება ერთი ნაწყვეტის გახსენება თანამედროვე რუსი პროზაიკოსის კ. პაუსტოვსკის წიგნიდან „ოქროს ვარდი“. ერთხელ ავდარში მასთან მოიბრძინა პატარა ბიჭმა და სთხოვა, წავიდეთ ერთად მებს შევხედოთო. ამის გაგონებაზე ავტორს გაახსენდა დანტეს „ღვთაებრივი კომედიიდან“: „მზის სხივი დაღუმა“. ორივე შემთხვევაში, წერს კ. პაუსტოვსკი, ცნებათა აღრევას ჰქონდა ადგილი, მაგრამ რა მკვეთრ გამომსახველობას აძლევდა იგი სიტყვას⁴⁵. ანალოგიური აღრევა და აქედან გამომდინარე ეფექტი გვაქვს რუდაქისთან.

ხანმოკლეა გაზაფხულის ქარწვიმა. აი უკვე დაიფლითა ღრუბლის ფარდა, ზოგჯერ მზეც გამოიხედავს. ერთი მშვენიერი შედარებით გადმოსცემს რუდაქი ამ გამოდარებას:

ღროღარო მზე ღრუბლებიდან პირს გამოაჩენს,
ვით ალყაშემორტყმული, რომელსაც ხერელი (გასაქცევი გზა) აქვს
მტრისაგან.

მზის შუქზე აელვარდებიან ყვავილები მინდვრად, აჭიკჭიკდებიან ბუღბუღები და შაშვები, არუხჩუხდებიან ამომშრალი ნაკადულები:

ტულიბი იცინის ველად შორიდან,
როგორც ინით შეღებილი ხელები პატარბლისა.

მაგალითებიდან ჩანს, რუდაქის შედარებები უპირატესად ოპტიკურია, მხედველობითი. მას განსაკუთრებით უყვარს საღებავების სიჭრელე, ნაირფეროვანება:

ნორჩმა იებმა ბლუჯა-ბლუჯად ამოპყო თავი,
თითქოს ცეცხლია, რომელსაც გარს შემოეელო ცისფერი.

სეტყვა ცვივა შავი ღრუბლიდან,
ვით ვარსკვლავი ციდან მიწაზე.

პირველ მაგალითში თუ ალისფერი და ცისფერია შერწყმული, აქ შავ ფონზე თეთრი ელვარებს.

ხეებს მხრებიდან ქაფურივით ცვივა ყვავილი,
წყალი მოჩქეფს აუზის ჭიბიდან სინდოივით.

დიდი ყინვისგან წყალი გაიყინა,
ხის ფოთლები თითქოს ოქროს ფურცლებად იქცნენ.

45 კ. პ ა უ ს ტ ო ვ ს კ ი, ოქროს ვარდი, მოსკოვი, 1956, 86 (რუსულ ენაზე).

უკანასკნელი მაგალითები ერთსაც მოწმობენ უდავოდ. შედარებისას - რუდაქი თითქმის ყოველთვის უშუალო ჯვრეტიდან ამოდიოდა. ზოგი შედარება სახელდახელოდ დანახვისას ჩანიშნულს წააგავს. მართალია, მრავალი მათგანი პოეტის ფანტაზიის მიერ გართულებულია, მაგრამ არსად იგრძნობა მძალადეობა და ხელოვნურობა.

ძნელი გასაზიარებელი ჩანს ე. ბერტელსის შემდეგი კატეგორიული მტკიცება სამანიანთა ეპოქის პოეტების შესახებ: „ნაკლებად იგრძნობა უშუალო დაკვირვება, შედარება მოტანილია არა იმის გამო, რომ ასეთად მოეჩვენა ბუნება პოეტს, იგი მოეჩვენა მას ასეთად მხოლოდ იმიტომ, რომ ამას მოითხოვდა საკარო ეტიკეტი და მისი პოეზიის მიზნები“⁴⁶.

უფრო გვიან მოხდება ბუნების სურათების შეთხზვა ეტიკეტს და-მორჩილებული საკუთარი ფანტაზიის მეშვეობით, მათი მოწყვეტა უშუალო დაკვირვებისაგან. ეს გარემოება კარგად აქვს შენიშნული პ. რიტერს ნიჟამის მიმართ.

ადამიანის აღწერისას შესადარებელ ობიექტებად რუდაქი ყველაზე ხშირად ბუნების საგნებს იყენებს. ტანის საროსთან შედარება, როგორც ჩანს, ერთ-ერთი უძველესთაგანია. აღსანიშნავია, რომ რუდაქისთან რამდენჯერმე გვხვდება ეს შედარება, რომელიც შემდგომში საკმაოდ გაცვეთილ მეტაფორად იქცევა, რუდაქისთან კი მხოლოდ ყრუდ შეინიშნება ეს მეტაფორულობის შესაძლებლობა:

ო საროვ აღნაგობით (საფუძვლით), იმას ვცდილობ,
რომ სუროსავით გარს შემოგეხვიო⁴⁷.

ემირი საროა, ბუხარა კი ბალნარი,
სარო ბალნარისაკენ მიეშურება⁴⁸.

ძირითადად კი იგი მარტივი შედარების საგანია:

მისი ტანის საროს კენწვრო მოიგრიხა,
ორად მოიხარა მისი ზურგი ბამბის მპენტავის მშვილდივით⁴⁹

აქ ორმაგი შედარება გვაქვს, ერთი გადადის მეორეში: საროსავით ტანი მოიხარა, როგორც მშვილდი.

⁴⁶ ე. ბერტელსი, სპარსული პოეზია ბუხარაში..., 45.

⁴⁷ რუდაქი, ტ. III, 1000.

⁴⁸ იქვე, 1029.

⁴⁹ იქვე, 1110.

შეთვალა ფერიის სახის თურქის ხელიდან,
(რომლის) ტანი ვით საროა და ზილფები — ჩოგანი.⁵⁰

ტანის გარდა შედარების გზით დახასიათებულია თმები (შედარების ობიექტია ჩოგანი) და სახე (შედარების ობიექტია ფერია).

განვიხილოთ თვითეული მათგანის დასახასიათებლად გამოყენებული სხვა შედარებები.

სახის შედარების ყველაზე გავრცელებული და უძველესი საგანია მთვარე:

თითოეულს სახე ვით ორი კვირის მთვარის ღისკო,
სამოსი ბატენის ტყავისა და ქუდი სიასაშურისა.⁵¹

ხშირად მთვარეს პოეტი იყენებს მთლიანად ადამიანის დასახასიათებლად, ამასთან შედარება შეიძლება ეხებოდეს კაცსაც და ქალსაც:

ემირი მთვარეა და ბუხარა ზეცა,
მთვარე ზეცისაკენ მიეშურება.⁵²

ათასობით თურქი ჩამწკრივებულა ფეხზე მის წინაშე.
თვითეული ბრწყინვალე, როგორც ორი კვირის მთვარე.⁵³

ახალია და მოულოდნელი სახის შედარება წითელ ღვინოსთან:

თვითეულს თავზე ტვიას გვირგვინი შემოუწნაეს,
მისი სახეა წითელი ღვინო, ზილფები და დალალები — რეჰანი.⁵⁴

ზემოთ ჩვენ უკვე შეგვხვდა თმის შედარება ჩოგანთან ფორმის მიხედვით. ამ უკანასკნელ მაგალითში თმა სურნელების მიხედვით შედარებულია რეჰანთან. მსგავსი შედარებები ხშირია რუდაქისთან:

ჩოგანისებრ ზილფებს რომ ეფერები შენსას,
ის არ ვინახავს იმ ღროს, როცა ჩოგანისებრი ზილფები კქონდა.⁵⁵
შენი ზილფების სუმბულმა დაამარცხა სურნელოვანი მუშქი.⁵⁶

⁵⁰ რ უ ლ ა ქ ი, ტ. III, 1011.

⁵¹ იქვე, 1093.

⁵² იქვე, 1029.

⁵³ ღვინოსონ-როსის ტექსტის მიხედვით.

⁵⁴ რ უ ლ ა ქ ი, ტ. III, 1011.

⁵⁵ იქვე, 978.

⁵⁶ იქვე, 966.

როგორც ვხედავთ, უკანასკნელ მაგალითებში ხშირად „ჩუნ“ („როგორც“, „ვით“) ჩაყარდნია. შედარების წევრებს შორის კავშირი მეტად შესუსტებულია, მაგრამ მაინც არის: თმა — სუმბული, რეჰანი, ჩოგანი, ამბრა და სხვა. აქედან ერთი ნაბიჯი რჩებოდა მათი მეტაფორებად გადაქცევისათვის. რუდაქისთან კარგად შეიმჩნევა ეს გარდამავალი საფეხური. ამ მომენტის გათვალისწინების შემდეგ ადვილი ასახსნელია მეტაფორიზაციის ის ყოვლისმომცველი პროცესი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა შემდეგ საუკუნეებში.

ზემომოტანილ მაგალითებში თმა შედარებულია პოეტიკაში საკმაოდ გავრცელებულ სახეებთან. მათ უფრო ლიტერატურული ტრადიციის ბეჭედი აზის, ვიდრე უშუალო ჯერეტისა. მაგრამ გვაქვს ამ უკანასკნელის შედეგად მიღებული შედარებებიც:

გაფიციბ იმ მიმინოს ნისკარტის მსგავსად მოკაუჭებულ ზილფებს.⁵⁷

შედარებების საშუალებით აღწერილია სახის ყოველი ნაკვეთი. ნიკაპი შედარებულია ვაშლთან, რაც აგრეთვე ლიტერატურულ შედარებას უნდა წარმოადგენდეს, ოღონდ რუდაქი ახერხებს მის გაცოცხლებას ორიგინალური დეტალებით:

და ის ნიკაპი ვაშლის მსგავსია ნამღვილად,
თუკი ვაშლს მუშქის ხალი ექნება.⁵⁸

ეს შედარებაც შემდგომში საკმაოდ გაცვეთილი მეტაფორის საფუძველად იქცა. მაგრამ ვაშლი რუდაქიმ გამოიყენა საკმაოდ მოულოდნელი და იშვიათი შედარებისთვისაც:

შენი ბაგე სამოთხის ვაშლია და მე გაჭირვებულს
მისი მოპოვების არა მაქვს ძალა.⁵⁹

საინტერესოა ბაგის (პირის) შემდეგი შედარება:

ვინც შენი ზილფი ჯიმაღ აქცია,
მანვე იმ ჯიმს შენი ხალი წერტილად დაუსვა,

⁵⁷ რუდაქი, ტ. III, 1095.

⁵⁸ იქვე, 972.

⁵⁹ იქვე, 1062.

აქ ორი შედარებაა: პირველში თმა (ზილფი) ფორმის მიხედვით შედარებულია ასო ჯიმთან; ცოტა არ იყოს ხელოვნური შედარებაა, თუმცა კალიგრაფიის გამოყენება ამ მიზნისათვის ჩვეულებრივი ამბავია ტაჯიურ-სპარსულ ლიტერატურაში. ამ შემთხვევაში ჩვენ მეორე შედარება გვიანტერესებს. აქ პირი ფორმისა და ფერის მიხედვით შედარებულია ბროწეულის მარცვალთან.

ჩვენთვის ცნობილ ტექსტებში არ დაიძებნა თვალის შედარება. ყველგან იხმარება მეტაფორად ქცეული სახე — ნარგისი. ამ მეტაფორას დაწვრილებით ქვემოთ შევხებით. შეიძლება დაისვას კითხვა: ხომ არ აიხსნება ეს ფაქტი ამ პოეტური სახის სიძველით? ეგების რუდაქის დროისათვის ეს შედარების საფეხური უკვე განვლილი იყო?

სამაგიეროდ ცრემლისათვის გვხვდება ისეთი ბრწყინვალე შედარება, როგორც იშვიათად თუ დაიძებნება საერთოდ:

ცრემლი წამწამზე მარგალიტით დაგორდა,
როგორც მტევანი ვაზს, ისე გაღმოეიღან⁶¹

აქ ორი შედარებაა ერთმანეთში გადაზრდილი. მხატვრობის გარდა საგულისხმოა, რომ პირველი შედარება (ცრემლი, როგორც მარგალიტი) შემდგომში საფუძვლად დაედო ერთ-ერთ ყველაზე უფრო პოპულარულ მეტაფორას (მარგალიტი — ცრემლი).

„სიბერის ელეგიაში“ დეტალურად არის აღწერილი კბილები, რომელნიც შედარებულია ხან მოელეარე ჩირაღდანთან, ხან მარგალიტთან და მარჯანთან, ხან ცისკრის ვარსკვლავთან და ხანაც წვიმის წვეთთან. ყველა ეს შედარება ახალია და პოეტური.

მხოლოდ ერთგან შეგვხვდა შუბლის შედარება ჩირაღდანთან. ლოყები შედარებულია ლალისფერ ღვინოსთან, ვარდთან.

იშვიათად, მაგრამ მაინც გვაქვს ერთ მთლიანობაში აღებული სატრფოს დახასიათება შედარების გზით:

ღვინოს როცა დალევ, ის დროა,
სატრფო რომ ვარდსა და იასამანივით ჰყავებს.⁶²

60 რუდაქი, ტ. II, 988.

61 იქვე, 1101.

62 იქვე, 989.

აქ წარმოდგენილი შედარებების უმრავლესობა სტატიკურ მდგომარეობაში აღწერს ადამიანის სხეულის ცალკეულ ნაწილებს.

როდესაც რუდაქი თმას მუშქსა და სუმბულს ადარებს, ბაგეს-გაპობილ ბროწეულს, ლოყას—ვარდს ან კბილებს—მარგალიტს, ეს იმას ნიშნავს, რომ პოეტი ობიექტურ კორელატს ისეთ საგნებში ეძებს, რომელნიც ყველაზე უფრო დიდი რაოდენობით შეიცავენ შესადარებელი საგნის თვისებებს. ეს მომენტი ნიშანდობლივია მთელი შემდეგდროინდელი სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიისათვის.⁶³

ისევე, როგორც ბუნების აღწერისას, აქაც გვაქვს დინამიური სურათები, რომლებშიც შედარების საშუალებით ცოცხლად არის გადმოცემული ადამიანის განცდები, მოძრაობა, ფიქრი:

საწუთრო ელვაა სიცილით სავსე, საწუთრო ქუხილია კვნესით
აღსავსე,

ისე ვით ღელა, ცამეტი წლის გასათხოვარი ქალიშვილის
ღარღით (ღამწვარი).⁶⁴

მთელი ჯაჭვია შედარებებისა: ერთის მხრივ დახასიათებულია უღმობელი საწუთრო, რომელიც ხან ელვასავით გაიცინებს, ხან ქუხილივით ატირდება. ეს საწუთრო, დრო, უამი გამწარებულია და გააღმასებული ისე, როგორც ცამეტი წლის გასათხოვარი ქალიშვილის ღელა. მეორე მხრივ, ყოველივე, რაც ითქვა საწუთროს შესახებ, უკუფენით ახასიათებს ამ უბედურ ღელასაც.

ღაღი და მხიარული ქურციკი ველად
მირონინებდა ვით მოვრალი კაცი.⁶⁵

აქ უკვე თვით ადამიანია (მთვრალის ბარბაცი) შესადარებელი საგანი.

გაეპო მას გული ღარღისაგან, ვით ის გაპობილი ბროწეული.⁶⁶

ნაცნობი შედარება (თვით რუდაქი უთითებს: ის გაპობილი ბროწეული) აქ უჩვეულო მიზნისათვისაა გამოყენებული და კარგად გადმოსცემს ადამიანის სულიერი განცდის სიმძიმეს.

63 ბ. რ ი ტ ე რ ი, დასახ. ნაშრ., 28.

64 რ უ დ ა ქ ი, ტ. III, 1024.

65 ი ქ ვ ე, 1082.

66 ი ქ ვ ე, 1098.

მრავალი გული აბრეშუმის მსგავსად აქცია ლექსით,
რომელიც მანამდე ქვისა და გრდემლის მაგვარი იყო 67.

ორმა პარალელურმა შედარებამ (აბრეშუმი — ქვა და გრდემლი) შესანიშნავად გამოხატა პოეტის აზრი.

ღვინო ინდურ-ირანულ ლიტერატურაში უძველესი დროიდან (პაო-მა, ბანგი) იხსენიება.⁶⁸ გამაბრუებელი სასმელის ხმარების მძლავრ ტრადიციაზე ისლამამდელ ირანში მოწმობს „შაჰნამეში“ აღწერილი ღრეობები, რომელთა გადმოცემისას ფირდოუსი ზუსტად მიჰყვებოდა ისტორიულ მასალას. არ არის გასაკვირი, რომ ღვინის მოტივს, მიუხედავად ყურანის ოფიციალური აკრძალვისა, ასეთი დიდი ადგილი უკავია მთელს სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში. დიდ ადგილს უთმობს ამ თემას რუდაქი. გვხვდება ღვინის შემდეგი სახელწოდებები: მაი, ბადა, ნაბიდ. ერთ-ერთ პოეტურ ხერხს ღვინის აღსაწერად წარმოადგენს სწორედ მხატვრული შედარება:

და ის აყიყისებრი ღვინო, რომელსაც ვინც კი ნახავს,
გამდნარი აყიყისაგან ვერ გამოიცინოს.
ორივე ერთი გვარისაა, ოღონდ ბუნება
ამისი გაყინულია (შყარია), იმისი კი — თხევადი.⁶⁹

ყველაზე ხშირად ღვინო შედარებულია ძვირფას ქვებთან. ამ შედარებებს ტრადიციული ხასიათი აქვთ. ამ შემთხვევაში იგი შედარებულია აყიყთან, წითელ, უფრო სწორად, ხორცისფერ ქვასთან⁷⁰.

ცნობილ „ღვინის ყასიდაში“ („მადარე მაი“) გვხვდება მთელი წყება მსგავსი შედარებისა:

როცა დაწდება სრულად და დაიწმინდება,
წითელი იაგუნდისა და მარჯნის ფერს მიიღებს,
ნაწილი მისი წითელია როგორც იემენის აყიყი,
ნაწილი მისი ლალია, როგორც ბადახშანის ქვა.

67 იქვე, 980.

68 იხ. თ: როზენბერგი, ღვინისა და ლხინის შესახებ სპარსულ ნაციონალურ ეპოსში, პეტროგრადი, 1918, 377 (რუსულ ენაზე).

69 რუდაქი, ტ. III, 976:

70 ნ. ქოიავა, ძვირფასი ქვები შოთა რუსთაველის პოემაში, ენიმეის მოამბე, ტ. III, 1938, 70.

ეს შედარება მრავალმხრივია საყურადღებო. როგორც ჩანს, რუდაქი ასხვავებს წითელ იაგუნდს იაგუნდის სხვა სახეობისაგან. მის პარალელურად იხმარება მარჯანი. მარჯანს სპარსულში ორი მნიშვნელობა აქვს წითელი ქვა (коралл) და მარგალიტი. პირველი მნიშვნელობით იხმარება იგი ამ შემთხვევაში, მეორე მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს მას „სიბერის ელეგიაში“ კბილთან შედარებისას.

მეორე ბეთში ოსტატურად არის გადმოცემული ახლად დაყენებული ღვინის ფერის სხვადასხვა ნიუანსი. ნაწილი მისი წითელია იემენის აყიყივით, ნაწილი კი ლალს წააგავს ფერით, როგორც ბადახშანის ძვირფასი ქვა. ლალი ფერით განსხვავდება წითელი იაგუნდისაგან, იგი უფრო ღიაწითელი ფერის ქვაა. ამავე დროს, აქედან ირკვევა, რომ ლალი განსხვავდება ბადახშანის ქვისაგან, რადგან ისინი ერთმანეთთანაა შედარებული. ამით მტკიცდება ნ. ქოიავას დასკვნა, რომელიც შან „ვეფხისტყაოსნის“ მასალის შესწავლის შედეგად მიიღო: „ჩვენ პირადად მტკიცედ ვართ დარწმუნებული, რომ ბადახში არაა ლალი“.⁷¹

საერთოდ, რუდაქის მიერ ძვირფასი ქვების გამოყენება, ისე როგორც მისი პოეტიკის სხვა მხარეები, მჭიდროდ უკავშირდება რუსთაველის პოეტიკას და შეუძლია მრავალი საკითხის ახსნა ამ უკანასკნელის კვლევისას.

გვხვდება ძვირფასი ქვისა და მასალის ეფექტური დაპირისპირება:

და თუ ბროლში (ბროლის სასმისში) იხილავ (ღვინოს), იტყვი წითელი თვალია (მარგალიტია) მოსე იმრანის (ძის) ხელში.⁷²

მოიტა ის ღვინო, რომელიც გეგონება ღენადი იაგუნდია წმინდა, ანდა ვით მზეზე ამოწვდილი მახვილი (ელვარებს);
სიწმინდით, თითქოს თასში ვარდის წყლის მსგავსია,
სიტკბოთი, თითქოს ძილნაკლული თვალისთვის ძილია;
თასი თითქოს ღრუბელია და ღვინო ღრუბლის წვეთები,
სიხარულია, თითქოს გულის ვერება ღვთის მიერ შესმენილი.⁷³

პირველ ბეთში ნახმარი წმინდა იაგუნდი მიუთითებს, რომ იაგუნდის სხვა, წითელისაგან განსხვავებულ ჯიშზეა საუბარი. ღვინის ღია ფერზე მეტყველებს მეორე მაღალმხატვრული შედარება — ღვინის კრიალი, ვით მზეზე მახვილის ლაპლაპი. რაც შეეხება რუდაქის მიერ

71 იქვე, 71.

72 რუდაქი, ტ. III, 1009.

73 იქვე, 1028.

ნახმარ გამოთქმას — დენადი იაგუნდი (რავან იაყუთ), იგი შემდეგში ტრაფარეტულ მეტაფორად იქცა ღვინის აღსანიშნავად (იაყუთე რავან). შემთხვევითი არ არის ღვინის დაკავშირება ღრუბელთან. თუ ამ ნაწვევტში იგი ღრუბლის წვეთებთანაა შედარებული, მეორეგან უშუალოდ ღრუბელია შედარების საგანი:

ნათელი (კამკამა) ღვინო, ვით ბაჰმანის (თვის) ღრუბელი,
ვარდნარში რატომ არ მოგაქვს.⁷⁴

მატერიალური ყოფის სხვა საგნები უმთავრესად შედარების საგნებად გამოიყენებიან ბუნების ან ადამიანის აღწერისას. ზემოთ აღინიშნა აბრეშუმის, გრდემლის გამოყენების შემთხვევები. რუდაქისთან გვხვდება სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურისათვის საკმაოდ ნაცნობი შედარების ობიექტი — ცვილი:

მტერი, გველუშაჰიც რომ იფოს, მისი შუბის წინაშე,
გახდება ვით ცვილი მწველი ცეცხლის წინაშე.⁷⁵

ხშირია მშვილდის, ჩოგანის, ხმლის, ყალამის და სხვ. გამოყენება. როგორც ითქვა, უმრავლეს შემთხვევაში ისინი შედარების საგნებია. მაგრამ გვაქვს შემთხვევები, როდესაც თვით მატერიალური კულტურის საგანია აღწერილი შედარების გზით:

ნაჯახი იმდენი ურტყა მტერს,
(რომ) გაწითლდა მამლის ბიბილოსაჲთ.⁷⁶

შესანიშნავი უშუალოდითაა გადმოცემული გავარკვარებული ფოლადის ფერთი შეგვრძნება.

ამრიგად, რუდაქის მიერ ხმარებული შედარებები, რა მოვლენებსაც არ უნდა ეხებოდნენ ისინი, თითქმის ყოველთვის აკმაყოფილებენ აუცილებელ პირობებს: მოულოდნელობასა და სიახლეს. მათი უმრავლესობა მაღალოსტატურია და კარგად აღწევს მიზანს. ერთი რამ მკაფიოდ იგვრძნობა რუდაქის შედარებების შესწავლიდან: ისინი წარმოადგენენ გარდამავალ საფეხურს საერთოდ შედარებიდან მეტაფორისკენ ტაჯიკურ-სპარსულ ლიტერატურაში.

74 იქვე, 1026.

75 იქვე, 1014.

76 იქვე, 1105.

3. რიტერი ნიზამის პოეტიკის შესწავლის შედეგად ასკენის, რომ ამ დროისათვის მეტაფორამ თითქმის სულ განდევნა შედარება.⁷⁷ შემდეგ-დროინდელ პოეტებთან შედარება დამხმარე როლს ასრულებს, წინა პლანზეა მეტაფორა. რუდაქისთან შედარება ჯერ კიდევ ძალაშია, მისი ადგილი საკმაოდ დიდია და ამით იგი გარკვეულად უკავშირდება როგორც მშობლიური ლიტერატურის ტრადიციას, ისე არაბულ კლასიკურ პოეზიას. მაგრამ შედარებათა წიაღში უკვე მომწიფებულია ნიადაგი მეტაფორისათვის. ხშირად შედარებათა მწკრივში ბუნებრივად არის ჩართული ესა თუ ის მეტაფორა. ზოგჯერ ძნელდება ზღვარის გავლება თვით შედარებასა და მეტაფორას შორის. ამით რუდაქი სცილდება თავისი ეპოქის ლიტერატურულ ნორმებს.

მეტაფორას ჩვეულებრივ ფარულ შედარებას უწოდებენ. მოვლენა ან საგანი, რომლის შესახებაც ვლაპარაკობთ, მეტაფორაში მხოლოდ იგულისხმება. სახეზეა შედარების მეორე წევრი, შედარების საგანი:

„მეტაფორის საშუალებით საგანი უფრო შეგრძნებადი ხდება. ზოგ შემთხვევაში ამ გზით აბსტრაქტული წარმოდგენებიც კი კონკრეტულ სახეს იღებს. ძირითადად მეტაფორა ესთეტიკური და ემოციური შთაბეჭდილების გაძლიერებას ემსახურება“.⁷⁸

რუდაქის მეტაფორების ამ ესთეტიკური ფუნქციის ზოგადი გარკვევა ხელს შეუწყობდა საერთოდ მეტაფორიზაციის პროცესის დადგენას ტაჯიკურ-სპარსულ ლიტერატურაში. აქაც ძნელია რაიმე დასკვნების გამოტანა გენეზისის საკითხის განხილვის გარეშე, მაგრამ ფაქტის ანალიზს მაინც აქვს თავისი დადებითი მნიშვნელობა.

ოქრო და თურინჯი გსურს, ამ ჩემ ორ ლოყას შეხედე,
ღვინოს, ვარდსა და ნარგისს ამ ორ ლოყაზე იპოვი. ⁷⁹

ამ მაგალითზე ნათლად ჩანს გადასვლა შედარებიდან მეტაფორისკენ. ოქრო და თურინჯი, ღვინო და ვარდი სახის მეტაფორებია, მაგრამ მათ ჯერ კიდევ არ მოუპოვებიათ სრული დამოუკიდებლობა. პოეტი ორგზის უსვამს ხაზს, რომ მათი საფუძველია სახე (ორი ლოყა).

77 პ. რ ი ტ ე რ ი, დასახ. ნაშრ., 29.

78 ე. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი, რამდენიმე საკითხი ნიზამისა და რუსთაველის ლიტერატურული ურთიერთობიდან, საკანდ. დისერტაცია, 1946, 78.

79 რ უ დ ა ქ ი, ტ. III, 1072.

ამავე დროს აქ არ არის გამოკვეთილი არც შედარების მომენტი. ერთი სიტყვით, ზღვარია შემოვლებული, შიგ მოთავსებულ ცნებებს კი მხოლოდ ცალკე ხმარებადა ესაჯიროებათ, რათა ისინი სრულყოფილ მეტაფორებად იქცნენ. განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ეს ნარგისის მაგალითზე. იგი რომ სახეს უკავშირდება, ამას თვით რუდაქი გვეუბნება, მაგრამ სახელდობრ სახის რომელ ნაწილს? ამის პასუხსაც კვლავ რუდაქისთან ვხვდებით:

მზერას ვით დავიბრძავებ, როცა სატრფოს სანახაჲად
ჩემი საფლავიდან ნარგისი ამოვა ბალახის ნაცელად.⁸⁰

აქედან აშკარაა, რომ ნარგისი მზერას (თვალეხს) აღნიშნავს. ძველი ირანული რწმენის მიხედვით, მიცვალებულის ნაწილები მცენარეების სახით ამოდის საფლავიდან. მაგალითად, ფიქრობდნენ, რომ ია არის თმა, ხოლო თვალეხიდან ამოდის ნარგისი და ა. შ. უთუოდ ეს იქცა საფუძვლად პოეტიკაში მსგავსი მეტაფორების მიღებისა. რუდაქისთან სწორედ ეს მიღების პროცესი ჩანს ნათლად. თუ შემოგანხილულ მაგალითებში მაინც არის მინიშნება მეტაფორის მეორე ნაწილზე, გვაქვს ნარგისის, როგორც თვალის მეტაფორის, ცალკე ხმარების შემთხვევებიც:

მიიტაცა შენმა ნარგისმა მუშთარის ჯადოსნური ელვარება⁸¹

აქ უკვე ნათელია, რომ ნარგისი, როგორც თვალის მეტაფორა, ესოდენ ხშირად ხმარებული შემდეგდროინდელ აღმოსავლურ ლიტერატურაში, რუდაქისთან სავსებით ჩამოყალიბებულია და დასრულებული. მას უკვე დაკარგული აქვს ყვაეილის სახე მასში ჩამარხული ადამიანური შინაარსის წყალობით.⁸²

შენს ტკბილად მოცინარ კოკობზე ღვინის კვალა,
შენს სუბულში ყურთან-გველის კენჭი (საყურე).⁸³

ბაგის აღსანიშნავად გამოყენებულია მოულოდნელი და კარგი მეტა-

⁸⁰ რუდაქი, ტ. III, 1023.

⁸¹ იქვე, 1027.

⁸² ა. ვესელოვსკი, ვარდის პოეტიკიდან წერილები, ლენინგრადი, 1939, 132 (რუსულ ენაზე).

⁸³ რუდაქი, ტ. III, 1027.

ფორა — კოკობი, თმის მეტაფორა კი საკმაოდ ცნობილი და შედარებებში ხშირად ნახმარი სუბსტრუქტია.

შენი სახე სილაშაზის ზღვია, შენი ლალი მარჯანია,
შენი ზილფები ამბრაა, პირი — სადაფი, კბილი — მარგალიტი,
წარბები ჩინური ნავებია, შუბლი — ტალღა,
ღაბაბი უბედურების მორევი, შენი თვალები — წარღვნა!⁸⁴.

შედარებების ამ ნიაღვარში ამჯერად ჩვენ გამოვყოფთ და განვიხილავთ მხოლოდ ერთს: „შენი ლალი მარჯანია“. ლალი, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს ძვირფას თვალს, როგორც ბაგის მეტაფორა უკვე იმდენად გაცვეთილია, რომ საჭიროებს ახალ შედარებას მარჯანთან უკეთ წარმოსახვისათვის. მეტაფორების ასეთი გაცვეთა იშვიათია რუდაქისთან და ეს შემთხვევა გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს.

ვარსკვლავებს თვალთაგან გადმოსვლებათ ჯეონი,
შენი ისრის წვერი მშვილდის ტარს რომ ვალოკავს⁸⁵

(ე. ი. ისე მძლავრად დაიჭიმება, რომ წვერი ტარამდე მოვა).

ამ პოეტურ ჰიპერბოლაში ჯეონი წარმოადგენს ცრემლების მეტაფორას.

აღნიშნული მეტაფორები უაღრესად მარტივია და ნათელი, მათი ამოშიფვრა არ წარმოადგენს არავითარ სიძნელეს, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ამცირებს მათ მხატვრულ ღირსებას. რუდაქისთან არა გვაქვს მეტაფორა მეტაფორულობისათვის, არც ე. წ. მეტაფორული ლაბირინთები. რუდაქისთან გვხვდება მეტაფორული სურათები, რომელთაც აგრეთვე სინათლე და ბუნებრივობა ახასიათებთ. შასალის სიმცირის გამო მათი რიცხვი შედარებით ნაკლებია, თუმც შეიძლება ამის მიზეზს მეტაფორიზაციის განვითარების ადრინდელი საფეხური წარმოადგენდეს.

ჩვენ შევეცადეთ ნიადაგი მოგვესინჯა რუდაქის პოეტიკის კვლევის გზაზე. ამდენად განვიხილეთ მხოლოდ საკითხთა ნაწილი, ისიც არასრულად. გვერდი აუუარეთ რიგ გამომხატველობით ხერხებს, როგორცაა მეტად თავისებური ანიმიზმი, პარალელიზმი, განმეორებები

⁸⁴ რუდაქის ლექსებიდან, „შარყი სურხ“, № 2, 1956, 43 (ტაჯიკურ ენაზე).

⁸⁵ რუდაქი, ტ. III, 1027.

და სხვ. განხილული მასალაც, ვფიქრობთ, მოწმობს რუდაქის უდიდეს პოეტურ ნიჭსა და გაქანებას. მან ოსტატურად აითვისა ლიტერატურული ტრადიციით ნაკარნახევი მხატვრული ხერხები, განაახლა ისინი ბუნებისა და საკუთარი ფანტაზიის საღებავებით და უმდიდრესი შესაძლებლობები შეუქმნა მშობლიური ლიტერატურის შემდგომ განვითარებას.

1957.

ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი აკად. კ. კეკელიძის შრომაზე

1924 წელს გამოქვეყნდა კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომი. „ძველ-ქართული საეკლესიო ლიტერატურის სპეციალისტმა მცირეოდენი დროის განმავლობაში მოახერხა მისთვის ჩვეული მეცნიერული კეთილსინდისიერებითა და გულმოდგინებით ამომწურავად შეესწავლა ქართული სულიერი კულტურის ახალი, რთული საფეხური. მან მოგვცა ძველ-ქართული ლიტერატურის მრავალსაუკუნოვანი და მრავალწახნაგოვანი ისტორიის ერთობლივი შემოქმედებითი პროცესის მეცნიერული ანალიზი.“¹ იმ უმდიდრეს საკითხთა შორის, რომლებიც განხილულია ამ ტომში, გამოირჩეოდა ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხი.

ქართველი ხალხი უძველესი დროიდან მტკიცედ იყო დაკავშირებული მრავალ კულტურულ ერთან. ეს ურთიერთობა განსაკუთრებულად საჩინოდ სწორედ ლიტერატურაში ვლინდებოდა. ორგანულად ათვისებული პოეტური ხერხები და თემები, მხატვრულ ძეგლთა საურთიერთო თარგმანები ფართო მასშტაბებს იღებდა გარკვეულ სოციალურ-პოლიტიკურ და ისტორიულ ვითარებაში. ამით აიხსნება ის დიდი როლი, რომელსაც ასრულებდნენ ქართული ლიტერატურის განვითარებაში აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსულ-ტაჯიკური ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული ძეგლები. მათი შესწავლა-გათვალისწინების გარეშე ქართული საერო ლიტერატურის კვლევა შეუძლებელია.

¹ ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძის ცხოვრება და სამეცნიერო მოღვაწეობა, 1945, 916.

ყოველივე ეს ცნობილი იყო და ზოგი რამ გაკეთებული 1924 წლამდეც.

ა. ხახანაშვილის, მ. ჯანაშვილის, განსაკუთრებით კი ნ. მარის რიგ საყურადღებო შრომებში განხილულია ახალი სპარსული ლიტერატურისა და ნათარგმნი ძეგლების მნიშვნელობა ქართული ლიტერატურისათვის. კ. კეკელიძე ითვალისწინებდა მანამდე ჩატარებული მუშაობის შედეგებს. მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ყოველთვის გამოხატავდა „კრძალულებასა და ჰატივისცემას მათდამი, რომელნიც გვიკაფავდნენ ეკლიან გზას ჩვენი მომავალი მუშაობისათვის“.² საჭირო იყო მთელი ამ მასალის სისტემატიზირება, დალაგება, მცდარი დებულებების უკუგდება, პრობლემის ახლებური ინტერპრეტაცია. ნ. მარი ერთგან საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ ჯერ კიდევ დაუდგენელია მრავალი ქართულად ნათარგმნი თხზულების წყარო, მათი რაობა და ადგილი როგორც საკუთრივ ქართულ, ისე სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში: „ქართულ ენაზე ჩვენ გვაქვს რიგი ნათარგმნი ზღაპრული ამბები, რომელთა სპარსული წარმომავლობა ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ რომელთა სპარსულ ორიგინალებს ჯერ არ ვიცნობთ“³.

„ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომში განხილულია „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიები, „იოსებზილიხანიანი“, „ლეილმაჯუნ-ნიანი“, „ხოსროვშირინიანი“, „ბარამგურიანი“, „ჩარღავრიშიანი“, „სეილანიანი“, „ბახთიარნამე“, „მეფეთა სალარო“ და სხვა მეტნაკლები მნიშვნელობის აღმოსავლური წარმომავლობის ძეგლი და შეჯამებულია მათ შესწავლაზე ჩატარებული კვლევის შედეგები. რიგ შემთხვევაში ავტორი კრიტიკულად უდგება არსებულ მოსაზრებებს, აყენებს საკუთარ შეხედულებებს ამა თუ იმ საკითხზე.

ამ ტომის გამოცემიდან გავიდა ოცდათხუთმეტი წელი. ამ ხნის განმავლობაში დაიბეჭდა მისი სამი შეესებულ-შესწორებული გამოცემა (1941, 1952, 1958 წწ.). ამას გარდა მსცოვანმა მეცნიერმა რიგი სპეციალური წერილი უძღვნა ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებს. განმაცვიფრებელი სიფხიზლით, მიხვედრილობითა და სიახლის გრძნობით უდგება კ. კეკელიძე ყოველ, თუნ-

² კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია და მოსე ჯანაშვილი, მოსე ჯანაშვილი (ცხოვრება და მოღვაწეობა), თბილისი, 1956, 41.

³ ნ. მარი, სამი გონებამახვილი მშის ზღაპრის ქართული ვერსია „რუსუდანი-ანიდან“, „ეოსტონიე ზამეტკი“, სანკტ-პეტერბურგი, 1885, 229 (რუსულ ენაზე).

დაც უმნიშვნელო დეტალს. ამით აიხსნება საკითხის პროგრესულ-ევოლუციური განვითარება მკვლევრის თუნდაც რამდენიმე წლის განსხვავებით გამოქვეყნებულ შრომებში.

ვიმეორებთ, ეს იყო ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის ურთულესი დარგის გამოყოფა ცალკე დისციპლინად, ერთიანი ხაზის წარმოდგენა გარკვეული ისტორიული მონაკვეთის მანძილზე. მრავალი ახალი საკითხია კ. კეკელიძის შრომებში განხილული, დასმული თუ გადაჭრილი. ზოგ მათგანს თვით მკვლევარა უბრუნდებოდა მრავალგზის, ზოგი ქართველი ირანისტების კვლევის საგნად იქცა და ზოგი დღეს ჯერ კიდევ მოელის გადაწყვეტას. ცხადია, ყველას ჩვენ აქ ვერ შევეხებით. შემოვიფარგლებით მხოლოდ რამდენიმე დამახასიათებელი მომენტის გამოყოფით.

1. სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუშებს ქართველი საზოგადოებრიობა ეცნობოდა ამ ლიტერატურის აღმოცენების პირველსავე საუკუნეებში (IX—X სს.). 1924 წელს გამოსულ ტომში კ. კეკელიძე არ იზიარებს გაბატონებულ მოსაზრებას ურთიერთობის უფრო გვიანდელი თარიღის შესახებ. მას მოჰყავს სათანადო საბუთები ქართული წყაროებიდან და ასკვნის: „ერთი სიტყვით, X—XI საუკუნეებში სპარსული ლიტერატურა ბადრი მთვარესავით გადიშალა, ასე რომ მის სხივებს მაშინაც შეეძლო მოეწია ჩვენამდე; საჭირო არ იყო ამისათვის უთუოდ დავით აღმაშენებლის ხანისათვის ლოდინი“ (გვ. 12). განსაკუთრებულ ინტენსიურ ხასიათს იღებს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობა ე. წ. კლასიკურ ხანაში (XII ს.). მკვლევარი აგრძელებს და აღრმავებს ნ. მარის ხაზს, მთელ რიგ შემთხვევაში ახალ ასპექტში იხილავს მას. ფრთხილი ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად კ. კეკელიძე ცდილობს გამოავლინოს უტყუარა ცნობები, დაცულნი სხვადასხვა ქართულ წყაროებში: „დანამდვილებით ვიცით ლიტერატურული თუ ისტორიული ძეგლებიდან, რომ დაცემის ხანაში და შემდეგაც, სხვადასხვა სტიქიურ უბედურებათა თუ მოულოდნელ შემთხვევათა გამო, დაკარგულა მრავალი საყურადღებო, პირველხარისხოვანი ძეგლი“ (გვ. 28). მათ შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავათ სპარსულიდან ნათარგმნ თუ გადმოკეთებულ თხზულებებს. თავდაპირველად მათი რაოდენობა არცთუ ისე მრავალრიცხოვანი ჩანს: „შაჰნამე“ ანუ მეფეთა წიგნი, „ლეილმაჯუნეიანი“ „ქილილა და დამანა“.

„შაჰნამეს“ ქართული თარგმანის არსებობაზე, ავტორის აზრით,

უნდა მიუთითებდეს XI საუკუნის 70-იანი წლების ისტორიკოსი ლეონტი მროველი, რომელიც ასახელებს „წიგნს სპარსთა ცხოვრებისა“. საკუთარ სახელთა ფალაური ფორმა სპანდიატ და მისთ, მკვლევრის აზრით, ნიშნავს მხოლოდ მათს ძველთაგანვე გავრცელებას ჩვენში. „შაჰნამეს“ გმირს ბაჰრამ-გურს გულისხმობს აგრეთვე დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მიერ ხსენებული „ბაჰრამ-გური სპარსთა შორის მოქმედი უცხოთა და საკვირველთა“, რადგან სხვა ძეგლი ამ დროისთვის (1123—1126) ბაჰრამ-გურს არ იცნობს მთავარ მოქმედ პირად (ნიზამის პოემა „ჰაფთ ფაიქარ“ დაიწერა 1197 წ.). განსაკუთრებით საყურადღებოა „შაჰნამეს“ გმირთა სახელების სიუხვე XII საუკუნის ქართულ ორიგინალურ ძეგლებში: როსტომი („თამარიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“), უთრუთი, საამი, ზაალი, სალიმი, თური (ე. წ. „აბდულმესია“). აქ მკვლევარი იძლევა პრინციპული ხასიათისა და ზოგადი მნიშვნელობის მქონე დასკვნას: „დაუჯერებელია, ეს სახელები ჩამოთვლილ თხზულებებში სპარსული დედნიდან იყოს შესული; საქმე ისაა, რომ ავტორები ამ თხზულებებისა მათ ხმარობენ შესადარებლად, რითაც იგულისხმება, რომ მათ კარგად იცნობდნენ უბრალო, საშუალო დონის მკითხველნიც, რომელთაც ყველას მაინც, სპარსული ენა არ ეცოდინებოდათ“.

ამგვარადვე ვარაუდობს პატივცემული მკვლევარი აგრეთვე ნიზამის „ლეილმაჯნუნიანის“ არსებობას ქართულ ენაზე.

საინტერესოა კ. კეკელიძის დაკვირვება ერთ იგავზე, რომელიც გვხვდება ლეონტი მროველთან. იგი უცნობია „ქილილა და დამანას“ ძველი ვერსიებისთვის (მათ შორის არაბულისთვის). დღესდღეობით მისი ანალოგიური არაკი მოიძებნება მხოლოდ ვაიზ ქაშეფის „ანვარი სოჰაილიში“ (XV ს.). ამდენად, ქართველ ისტორიკოსს ის არ შეუთხზავს, არამედ შეუტანია რომელიღაც სხვა წყაროდან.⁴ რაც შეეხება ვახტანგ VI ცნობას ძველი, XII საუკ. თარგმანის შესახებ, იგი სარწმუნო ჩანს, თუმც თვით თარგმანს ან მის ფრაგმენტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

დაუცხრომელი ძიების შედეგად იზრდება რიცხვი ცნობებისა თუ ციტატებისა, რომელნიც ამაგრებენ გამოთქმულ მოსაზრებებს და

⁴ შეიძლება დავუშვათ „ქილილა და დამანას“ არმოდწეული ან უცნობი ვერსიის არსებობა (მაგ. რუდაქის პოემა „ქილილა და დამანა“), რომელშიც დაცული იქნებოდა ეს არაკი ყვავისა და ქორის შესახებ.

მიუთითებენ სხვა დანარჩენი თხზულებების თარგმნა-ნაცნობობაზე. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია 1938 წელს გამოქვეყნებული შრომა „ისტორიანი და აზმანი შარაყანდელთანი“, როგორც ლიტერატურული წყარო“.⁵

სხვადასხვა ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებთან ერთად კ. კეკელიძემ ყურადღება გაამახვილა ამ ძეგლის ავტორის — XII ს. ისტორიკოსის ცნობებზე მისი თანადროული ლიტერატურული ცხოვრების შესახებ. კერძოდ, ეს ითქმის ჩვენთვის საინტერესო ასპექტზე, რადგან „ყველაზე მეტად ჩვენს ისტორიკოსს გამოყენებული აქვს აღმოსავლური, ირანული ლიტერატურა“ (გვ. 146). წარყენილი ტექსტის აღდგენის შედეგად არა მარტო დადასტურდა შემოდასახელებული ძეგლების ნაცნობობა და პოპულარობა კლასიკური ხანის საქართველოში (ასე, მაგალითად, უხვად იხსენიება „შაჰნამეს“ გმირები, სამიჯნურო წყვილი — თაჰამთან-თუმიანე; საგანგებოდაა ხაზგასმული: „ვითარ ითქუმის ინდოთა აღწერილსა ქილილა-დამანასა შინა იგავი ბუთა და ყუაეთა“ და ა. შ.), არამედ მათ რიცხვს მიემატა სხვა მნიშვნელოვანი ძეგლები.

განსაკუთრებით საყურადღებოსა და მდიდარ ლიტერატურულ ფაქტებს ჩვენი ისტორიკოსი იძლევა იქ, სადაც ის აგვიწერს დიდებულთა ზრუნვასა და თათბირს თამარისათვის საქმროს მოძებნისა და მოყვანის შესახებ, კ. კეკელიძემ სპეციალური ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად აღადგინა თორმეტი სამიჯნურო წყვილი, სხვადასხვა საგრაფილო რომანის გმირები. მათგან პირველ რიგში აღსანიშნავია პოემა „ხოსროვ და შირინი“, რომლის გმირები შემდეგი სახით არიან მოხსენიებულნი: „ვითარ: ხოსრო: შანშა: ბანუისთუს“. მკვლევარმა უარყო ცდა ორი წყვილის შედგენისა ამ ოთხი სიტყვიდან. მისი აზრით, აქ იგულისხმება ხოსროვ შანშა (შაჰანშაჰ) და მისი მიჯნური შირინი, თავდაპირველად ივარაუდებოდა „შ“-ს და „ბ“-ს აღრევა, რის გამოც ქარაგმა არასწორად იყო გახსნილი (უნდა ყოფილიყო შისთუს). ხელნაწერის „ბანუისთუს“ შეიცვალა, როგორც „შირინისთუს“, მაგრამ აქვე კ. კეკელიძე იძლევა ასეთ გონებამახვილურ შენიშვნას: „შესაძლოა „ბანუისთუს“ იყოს გენეტივი სპარსული „ბანუ“-ის (აქედან ქართული „ბანოვანი“ — ქალბატონი, მანდილოსანი), მაგრამ ამისათვის საჭიროა

⁵ რუსთაველის კრებული, თბილისი, 1938.

ვიცოდეთ, რომ შირინს ასეთი სახელიც ეწოდებოდა (როგორც როსტომს თაჰამთან)₄ ეს კი არსაიდან ჩანს“.

საქმე ისაა, რომ შირინს სწორედ „ბანუ“ ეწოდება როგორც ფირლოუსისთან, ისე ნიზამის პოემაშიც. აქ თითქოს ერთმანეთს უპირისპირდება მამიდა შამირა — „დიდი ქალბატონი“ (მეჰინ ბანუ) და ძმისწული შირინი — „ქალბატონი“ (ბანუ). ამ ვითარებას თავისი ტრადიციული საფუძველი აქვს: „ცნობილი არაბი ისტორიკოსი ტაბარი (გარდ. 923 წ.) ხოსროვის მმართველობის აღწერისას აღნიშნავს, რომ მისი უსაყვარლესი მეუღლე, რომელიც „ქალბატონის“ ტიტულს ატარებდა, იყო შირინი“⁶.

შემდეგდროინდელ შრომებში კ. კეკელიძეს გათვალისწინებული აქვს ეს ვითარება. 1952 წ. გამოცემულ „ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში“ უცვლელად იკითხება: „ვითარ ხოსრო შანშა ბანუისთვის“. ეს პატარა ფაქტი ორმხრივ არის საყურადღებო: ჯერ ერთი, რა კარგად იცნობდა თამარის ისტორიკოსი და აგრეთვე მისი თანამედროვე მკითხველი ნიზამის ამ პოემას, რომ ზედწოდებითაც კი იხსენიებს შირინს; მეორე, რა დაკვირვებით ეპყრობა ჭეშმარიტი მკვლევარი ერთის შეხედვით უმნიშვნელო დეტალებს.

დიდი მნიშვნელობა აქვს სპარსული ლიტერატურის ისტორიისათვის ცნობას ონსორის (XI ს.) პოემების შესახებ, რომელთაც საკმაოდ ფართო გავრცელების არე ჰქონიათ საქართველოში. გარდა იმისა, რომ „შატბიერი“ და „ანალათი“ იხსენიება „თამარიანში“, ამ ძეგლშიც ვხვდებით ონსორის პოემის („შადბაჰრო აინულჰაიათ“) გმირებს „შადბაჰარსა“ და „აინლიეთს“. ამას გარდა, ე. წ. „აბდულმესიაში“ ვხვდებით ონსორის მეორე პოემის „ვანმე და აზრას“ მოქმედ პირებს. ონსორის შესახებ მეტად მცირე ცნობები მოგვეპოვება, ხოლო მისი პოემები ადრევე გამქრალა უკვალოდ. ფიქრობენ, რომ ეს მათი მხატვრული სისუსტით აიხსნება. საქართველოში ამ თხზულების უდავო პოპულარობა და ნაცნობობა თითქოს უარყოფს ამ შეხედულებას და ახალი კუთხით აშუქებს სპარსული პოეზიის ამ საინტერესო წარმომადგენლის როლს.

„ისტორიანი და აზმანი“ იხსენიებს „ჰათემ თაის“, „ყაბუსნამეს“ და სხვ. თხზულებათა ლიტერატურულ პერსონაჟებს, რომელთა სახელებს დავიწყებისა და დამახინჯების ჟანგი კ. კეკელიძის მახვილმა

⁶ ე. ბერტელსი, ნიზამი, მოსკოვი, 1956, 106 (რუსულ ენაზე).

თვალმა გადააცალა (მაგ., „პათემ თაი“ აღდგენილია ხელნაწერის „ეტემ თულესიდან“ და ა. შ.). მხოლოდ ამ არასრული ჩამოთვლიდანაც ჩანს, რა მნიშვნელობა ენიჭება ახლადმოპოვებულ ცნობებს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის თვალსაზრისით.

ანალოგიური წყაროების საფუძველზე კ. კეკელიძემ გამოიყო და დაანახიათა უკვე არა სამი, არამედ ათი სპარსული ლიტერატურული თხზულება, რომლებიც ნათარგმნი თუ კარგად ნაცნობი უნდა ყოფილიყო XII საუკუნის საქართველოში. ბუნებრივია, ამ ფაქტორმა გარკვეული როლი შეასრულა ქართული საერო ლიტერატურის შემდგომ განვითარებაში. მისი უფრო დეტალური შესწავლა და გათვალისწინება აუცილებელია არა მარტო ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის. ამ ცნობების მნიშვნელობაზე სპარსული ლიტერატურისათვის უკვე ითქვა ონსორისთან დაკავშირებით. აქვე დავუმატებდით კიდევ ერთ ფაქტს: ე. წ. „აბდულმესიაში“ სხვა სახელებთან ერთად იხსენიება „იოსებზილიხანიანის“ პერსონაჟი ბაზიყა. აღნიშნული დროისათვის არსებულ „იუსუფო ზელიხას“ სპარსული ვერსიებიდან ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ფირდოუსის ავტორობით ცნობილმა პოემამ. მაგრამ აქ ბაზიყას ეპიზოდი არ გვხვდება. სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის მკვლევარნი ვარაუდობენ, რომ ეს ეპიზოდი პირველად დაამუშავა ჯამიმ (XV ს.). სინამდვილეში, როგორც ამაზე ქართული წყარო მიუთითებს, ჯამიმდე დიდი ხნით ადრე არსებულა ბაზიყას ეპიზოდის შემცველი ვერსია, რომელიც საკმაოდ პოპულარული ყოფილა საქართველოში.

ასეთია, დაახლოებით, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგადი სურათი XII საუკუნეში: ცხადია, იგი მოითხოვს შემდგომ დაკვირვებულ კვლევას. საგულისხმოა ამ მხრივ კ. კეკელიძის სიტყვები, რომლებითაც იგი ასრულებს თავისი ფუნდამენტური ნაშრომის ამ მონაკვეთს: „როდესაც საკითხი ისმის, არსებობდნენ თუ არა ისინი (სპარსული ლიტერატურის ნიმუშები — ა. გ.) ქართულ ენაზე, მეცნიერული სიფრთხილე იქაც არ უნდა გვღალატობდეს, სადაც ამის სასარგებლოდ შედარებით დამაჯერებელი ცნობები და მოსაზრებანი არსებობს“.

2. ჯერ კიდევ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველ გამოცემაში კ. კეკელიძე გაკვრით შეეხო შარვანული სკოლის წარმომადგენლების ხაყანისა და ნიშამის შემოქმედების კავშირს ქართულ სამყაროსთან. ამ შრომის მეორე გამოცემაში (1941) იგი უკვე ცალკე

იხილავს ნიზამის პოემას „ხოსროვო შირინს“, სქოლიოში კი შენიშნავს: „საყურადღებოა, რომ თამარის მეორე ისტორიაში, რომელიც პროფ. ი. ჯავახიშვილმა აღმოაჩინა, რუსუდანის შესახებ ნათქვამია: „ესე იყო სძალყოფილი დიდთა სულტანთა შამირამეთი“ (ხელნ. საქართ. მუზ. № 207, რვ. 33, ფ. 2ბ); ხომ არ აქვს რამე საერთო ნიზამის „შამირა“-ს „შამირამეთი“-სთან?“.

1947 წელს, როდესაც მთელმა საბჭოთა კავშირმა იზეიმა ნიზამის იუბილე, კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა სპეციალური ნაშრომი „საქართველო და ნიზამი განჯელი“.⁷ მკვლევარმა თავი მოუყარა ცნობებს ამ საკითხზე და გამოთქვა რამდენიმე საყურადღებო ვარაუდი. ძირითადად ნაშრომი ითვალისწინებს ორ მომენტს: იცნობდნენ თუ არა ნიზამის თანადროულ საქართველოში და იცნობდა თუ არა ნიზამი საქართველოს. ორივე ამ კითხვაზე გაცემულია სავსებით დამაჯერებელი დადებითი პასუხი.

კ. კეკელიძე აქ უკვე ვრცლად მსჯელობს ზემოაღნიშნული „შამირამეთის“ ირგვლივ როგორც ცნობილია, ნიზამი თავის პოემაში აღწერს „უგვირგვინო მეფის“ შამირასა და მისი მშვენიერი ძმისწულის შირინის საკარო ცხოვრებას. ამ აღწერაში, სავსებით დამარწმუნებლად, ხედავენ ანალოგიას იმდროინდელი საქართველოს ისტორიულ-პოლიტიკურ ვითარებასთან. „აღნიშნული მოსაზრება საყრდენს ონომასტიკონში უნდა პოულობდეს“.⁸ ამის შემდეგ მკვლევარი იხილავს თამარის მეორე ისტორიკოსის სიტყვებს რუსუდან დედოფლის შესახებ: „ესე იყო სძალყოფილი დიდთა სულტანთა შამირამეთი და დედოფალი ყოვლის ხუარასნელთა უფლებისა“. იგი აკრიტიკებს „შამირამეთის“ გაიგივებას გეოგრაფიულ ტერმინთან (შამირამელთა — Султанов шамиранских) და ფიქრობს, რომ აქ „შეიძლება იყოს გაერთიანება ორი სპარსული სიტყვისა, რომელნიც შემდეგი დროის გადამწერისათვის გაუგებარნი აღმოჩენილან; ერთი მათგანია საკუთარი სახელი „შამირა“, ხოლო მეორე—დამახინჯებული სპარსულივე „მეჰინ“, რომელშიაც ბო-

⁷ შემოკლებული სახით პირველად დაიბეჭდა „სახალხო განათლებაში“, 1947, № 39; მეორედ გამოქვეყნდა „ეტიუდებში“, IV, 1957, 81—89.

⁸ იხ. ი. მარი, კრებ. „ხაყანი, ნეზამი, რუსთაველი“ I, ლენინგრადი, 1935, 12 (რუსულ ენაზე); ა. ბოლდირევი, კრებ. „რუსთაველის ეპოქის ძეგლები“, ლენინგრადი, 1938, 119 (რუსულ ენაზე); დ. კობიძე, „საბჭოთა ხელოვნება“ № 1, 1940 და სხვ.

ლოკიდური „ნ“ ქართულში გადმოსვლისას დაკარგულია, „პ“ კი გრაფიკულ ნიადაგზე, ნუსხახუცურში მსგავსების გამო, გადამწერს მიუღია თ-ანად“. ამ სახელის ასეთ გაგებას შეეხო თავის ერთ წერილში ლ. დონდუა. მისი აზრით, აქ უნდა გექონდეს „ეთ“ სუფიქსიანი გვარსახელი. ანალოგიური ფორმები ხშირია ქართულ წყაროებში: როგორც ლიპარიტ სახელისაგან ნაწარმოებია ლიპარიტეთ გვარსახელი, მსგავსადე შამირამ (ნიზამით — შამირა) სახელისაგან ნაწარმოებად ჩანს შამირამეთ გვარსახელი, უკეთ, ხელოვნურად შექმნილი დინასტიური ხასიათის სახელი. მაშასადამე, როგორც „ლიპარიტეთ“ აღნიშნავდა „ლიპარიტიანებს“, ისე „შამირამეთ“ აღნიშნავდა „შამირამიანებს“, შამირამის ჩამომავალთ“.⁹

კ. კეკელიძეს ყურადღების გარეშე არ დარჩენია ეს შენიშვნა. თავის საპასუხო წერილში „ეთ“ სუფიქსიანი კრებითი სახელები ქართულში“ მან აღნიშნა, რომ „თეორიულად, ფორმალური ნიშნების მიხედვით ეს შესაძლოა, მაგრამ რეალურად? გვეგონია, რომ არა. მართლაც, ამ სახელს, როგორც მსაზღვრელს, სჭირია საზღვრული, რომელიც მას არ გააჩნია და რომლის მოძებნა მკვლევარს კონტექსტით განუზრახავს“¹⁰. მართლაც, ვ. დონდუას აღდგენილი აქვს „(ნაყოფი) შამირამეთი“. კ. კეკელიძე კვლავ იმეორებს და იცავს თავის მოსაზრებას „შამირა მეჰინის“ შესახებ.

ტექსტის დეფექტურობისა და სხვა დამატებითი საბუთების უქონლობის გამო ეს საკითხი საბოლოოდ გადაწყვეტილად ვერ ჩაითვლება. ერთი კი ცხადია, რომ ნიზამისეული სახელი „შამირა“ გარკვეულ კავშირში უნდა იყოს ქართული საისტორიო წყაროთი ცნობილ რუსულდანის ეპითეტთან „შამირამეთი“, ისე როგორც მთელი ეს ეპიზოდი წარმოადგენს, როგორც ითქვა, ქართული ყოფის ანარეკლს, დაუსაბუთებელი ჩანს ზოგიერთი მეცნიერის დაჟინებითი ცდა მოწყვეტოს ნიზამის ეს ადგილი, ისევე როგორც მთელი პოემა ქართულ სინამდვილეს: „თამარი საქართველოს ტახტზე ავიდა ნიზამის მიერ ამ პოემის დაწერიდან ოთხი წლის შემდეგ, თანაც ტახტზე მაშინვე არ გაუთქვამს სახელი. ამასთან, თამარის პიროვნებას სულ არ მიესადაგება ნიზამის ნათქვამი

⁹ ვ. დონდუა, „ლიპარიტეთ“-ისა და ანალოგიური ფორმის გვარ-სახელები-სათვის ისტორიულ წყაროებში, თსუ შრომები, XXIII, 1948, 153.

¹⁰ ეტიუდები, III, 1955, 116.

შამირას შესახებ, რომ „ამ ქალს ემორჩილება არანის მხარე არმენი-
ამდე“, და რომ მას „არა აქვს ძალაუფლება“, დაბოლოს, რამდენად
გამართლებულია ლოგიკურად და ფსიქოლოგიურად ის ფაქტი, რომ
ქართველი დედოფლის ქება შეტანილი ყოფილა პოემაში, რომელიც
მიეძღვნა ქართველთა მტრებს — აზერბაიჯანელ ათაბაგებს და მათ
უმაღლეს მეუფეს სულთან თოდრულს“.¹¹

აქ იგულისხმება პოემის დაწერისა და დასრულების თარიღად 1180.
წელი ასეც რომ იყოს, თამარი ტახტზეა 1178 წლიდან, ასე რომ, ნი-
ზამისათვის ეს ფაქტი ცნობილი იქნებოდა. შემდეგ, შამირას დახასია-
თება თამარს კი არა, რუსუდანს გულისხმობს; ამდენად „უქმრობაც“
და „უტახტობაც“ თავის ადგილზეა. გეოგრაფიულადაც არაფერია გაზ-
ვიადებული საქართველოს გავლენის საზღვრებზე. რაც შეეხება მიძ-
ღვნას, ასეთი უადრესად სუბიექტური და არსებული პირობებით გამო-
წვეული, ყოველ წუთს ცვალებადი მომენტი ვერავითარ შემთხვევაში
ვერ განსაზღვრავდა ნიზამის მსოფლმხედველობას, გმირთა გააზრებასა
თუ პოემის შინაარსს.

ა. კრიმსკის ავტორიტეტმა რწმენა შეურყია ზოგ სხვა მკვლევარს
(მ. რაფილი, ა. ბოლდირევი, ე. ბერტელსი). მათი მთავარი არგუმენტია
ნიზამის სიტყვები, რომ ეს პოემა შთაგონებულია მისი ცოლის აფაკის
სიყვარულით. კ. კეკელიძემ გაკვრით, მაგრამ საეცებით სამართლიანად
აღნიშნა ამ მომენტის ფორმალური ხასიათი.¹²

განსაკუთრებით ნათელია ნიზამის კავშირი ქართულ რეალიებთან
მის უკანასკნელ პოემაში „ისქანდერნამე“. კ. კეკელიძე ზემოდასახელებულ
წერილში აღნიშნავს რიგ დეტალებს: ნუშაბეს დახასიათების
მსგავსება თამარის ისტორიკოსის შესაბამ ადგილთან, ჯუანშერისა და
ლეონტი მროველის ნაცნობობის კვალი ალექსანდრე მაკედონელის
საქართველოში ლაშქრობის აღწერისას, „აფხაზთა მელიქის“ დვალის
ვინაობა და ა. შ. საინტერესო მოსაზრებაა გამოთქმული ამ დვალის შე-
სახებ: „ვინაა აფხაზთა მელიქი და სარდალი დვალი? უეჭველია თა-
მარის ქმარი დავით სოსლანი. დავით სოსლანი, როგორც ქმარი თამა-

¹¹ ა. კრიმსკი, ნიზამი და მისი შესწავლა, კრებ. „ნიზამი“, ბაქო, 1947 (რუსულ ენაზე).

¹² ეტიუდები, III, 1955, 118, სქ. 1; მ. რაფილის პასუხი ვასცა აგრეთვე შ. ნუ-
ცუბიძემ: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, თბ., 1947, 378 (რუსულ ენაზე).

რისა, იწოდებოდა მეფედ (მელიქი), ის იყო მთავარი სარდალი მისაჯარებისა, გულოვანი, მამაცი და უძლეველი, როგორც იმდროინდელი ისტორიკოსები გადმოგვცემენ. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს თვით სახელი დვალი: დვალი ქართულად ხომ იგივე ოსია; ცნობილია, რომ თამარის ქმარი დავით სოსლანი ოსთა მეფისწული იყო“ (გვ. 86). მართლაც, თვით ფორმა ამ სახელისა ნიზამისთან (დუალი) თითქოს ქართული ჩანს.¹³

ზემონათქვამიდან, ვფიქრობთ, ნათელია კ. კეკელიძის ამ საყურადღებო წერილის მნიშვნელობა როგორც ნიზამის შემოქმედების, ისე მისი თანადროული ქართული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლისათვის.

საგანგებოდაა განხილული ზოგიერთი მხარე ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხისა, როგორცაა რუსთველისა და ნიზამის ურთიერთობა სპეციალურ წერილში „რუსთაველი და ნიზამი განჯელი“ (1936, რუს. ენაზე). ამ პრობლემას არაერთხელ დაუბრუნდა მკვლევარი შემდეგდროინდელ შრომებში, განსაკუთრებით რუსთველთან და მის პოემასთან დაკავშირებით.

3. ე. წ. აღორძინების ხანა წარმოადგენს ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის ახალ, მეორე ეტაპს. არანაკლები ინტენსიურობითა და ენერგიით, ვიდრე კლასიკურ პერიოდში, ქართველები თარგმნიან და ამუშავებენ სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის სხვადასხვა ძეგლებს, ცდილობენ შეავსონ დამპყრობთა ხმლებით ნაჩეხი ხარვეზები. გასაოცარი პოპულარობით სარგებლობენ საგმირო, სამიჯნურო თუ დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებები. სანიმუშოდ „როსტომიანის“ მაგალითიც კმარა. ამ საკითხების შესწავლასა და გათვალისწინებას დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართული, არამედ სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ნაკლებად ცნობილი პერიოდის კვლევისათვის. ეს გარემოება საგანგებოდ აღინიშნა აღმოსავლეთმცოდნეთა პირველ საკავშირო კონფერენციაზე (ტაშკენტი, 1957 წ.). ამ მხრივ ფასდაუდებელი სამსახურის გაწევა შეუძლია კ. კეკელიძის შრომებს.

„ხოსროვშირინიანის“ ქართული ვერსია შეიცავდა წარყვნილ memento-ს, რომელიც ჯერ კიდევ „ლიტერატურის ისტორიის“

¹³ თუმცა აქ შეიძლება სპარსული წარმომავლობის „ოტი“ გეჟონდეს. მაშინ „დუალი“ გაიგება, როგორც „დუალელი“ (შღრ. შირაზი — შირაზელი).

პირველ გამოცემაში კ. კეკელიძემ ამ სახით აღადგინა: „ქ. ესე ნიზამიმ (ხელნ. „ჯესე ნიზომიმ“) მოიგონა (ხელნ. „მოინდომა“), თავის სიცოცხლეში შაირობდა, დიდი ხანია მინდოდა, რომ იმისის წყობით — (ხელნ. „წყალობით“) ლექსები იმას ვამსგავსე და ხოსროვ-შირანი დავარქვი და ქორონიკონი ექვსას რვის წლისა იყო, რაჯაბს თვეს დავიწყევი...“ აქვე მკვლევარმა გამოთქვა სავესებით სწორი მოსაზრებანი ამ memento-სა და საერთოდ ძეგლის შესახებ: ა) ზემომოტანილი სიტყვები არ ეუთვნის ქართველ მთარგმნელს, რადგან ჯერ ერთი, აქ ნაჩვენებია მაჰმადიანური ქორონიკონი, მეორე — memento-ს ავტორს „ლექსი უთქვამს“, ქართული თარგმანი კი პროზაულია; ბ) ქართული ვერსია წარმოადგენს ნიზამის რომელიღაც მიმბაძველის პოემის თარგმანს.

ამ საკითხს წერილი უძღვნა ორიენტალისტმა ა. ჰენკომ.¹⁴ იგი ეპილოგის ავტორად თვლის ქართველ მთარგმნელს და თარიღი ქართულ ქორონიკონად მიაჩნია (უდრისო 1388 წ.). ამავე წერილში მან გამოთქვა ვარაუდი, რომ ქართული ვერსია ნათარგმნი უნდა იყოს ხოსროვ დეჰლევის ტექსტიდან. ა. ჰენკოს დებულება ქორონიკონის შესახებ კ. კეკელიძემ უარყო იმ საბუთით, რომ ქართული ქორონიკონი ვერ გამოვა 532 წლის ფარგლებიდან.¹⁵ მანვე გამოთქვა მახვილი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ თარიღის აღმნიშვნელი სიტყვები დეფექტურია ან დამახინჯებული. შემდგომმა კვლევა-ძიებამ სავესებით დაადასტურა კ. კეკელიძის ჰიპოთეზა. ა. ბარამიძემ საგანგებოდ შეუდარა ქართული ვერსია ხოსროვ დეჰლევის „ხოსროვო შირინს“. აღმოჩნდა, რომ ქართული ვერსიის memento წარმოადგენს ხოსროვ დეჰლევის ეპილოგის სიტყვა-სიტყვით თარგმანს, კერძოდ, ეს ითქმის თარიღის შესახებ: „რაჯაბის დასაწყისში ეს ბედნიერი შემთხვევა, ჰიჯრის წელსა ექვსას და რვას და ოთხმოცდაათს“. ამრიგად გაირკვა, რომ ქართულ თარგმანში თარიღს ჰქვამდა ბოლო ათეული რიცხვი.

ქართული თარგმანი შესრულებულია დაახლოებით XVII საუკუნის გასულს თუ XVIII დამდეგს. მხატვრული ღირსება მისი არცთუ ისე მაღალია, მაგრამ მას აქვს გარკვეული ისტორიულ-ლიტერატურული

¹⁴ ხოსრო დეჰლევის „ხოსრო და შირინის“ ქართული ვერსია, „დოკლადი PAH“, 1924, ავლისი-სექტემბერი (რუსულ ენაზე).

¹⁵ „ხოსროვ-შირინიანის“ ქართული ვერსია, „ჩვენი მეცნიერება“, 1926, № 17—18.

მნიშვნელობა. ასე აღსდგა მთლიანი სურათი და ასე გაამართლა საკითხის ისტორიამ თავიდანვე სწორი გზით წარმართული კვლევა.

4. ამავე რიგის, ოღონდ უფრო საყურადღებო ძეგლია „ბარამგურიანის“ ქართული ვერსია.

1924 წლის გამოცემაში კ. კეკელიძემ დაწვრილებით დაახასიათა ეს ვერსია, გადმოსცა მისი შინაარსი, გაარკვია მთარგმნელის ვინაობა (ნოდარ ციციშვილი) და დრო მისი შექმნისა (1656 — 1658). აღსანიშნავია, რომ აქ ჯერ კიდევ არაფერი იყო თქმული ქართული ვერსიის ლიტერატურულ წყაროებზე, მოცემული იყო მხოლოდ ცნობები ტექსტის დასახელებულ პირთა (ხოსროვ დეპლევი, ჯამი და სხვ.) შესახებ.

1930 წელს კ. კეკელიძის რედაქციით, გამოკვლევით და ლექსიკონით პირველად გამოქვეყნდა „ბარამგურიანის“ სრული ტექსტი „შვიდი მთიების“ სახელწოდებით. მკვლევარმა ოთხი ნუსხის საფუძველზე დაადგინა პოემის კრიტიკული ტექსტი და დაურთო მას ვარიანტები. ამის შემდეგ შესაძლებელი ხდებოდა სხვა ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების გარკვევა. კ. კეკელიძის ექსკურსი დღემდე რჩება ყველაზე უფრო სრულ გამოკვლევად ამ საინტერესო ძეგლის თაობაზე. მთელ რიგ დასკვნებს დღესაც აქტუალური მნიშვნელობა აქვთ, რიგი აქ დასმული საკითხი ჯერ კიდევ მოელის გადაწყვეტას.

ჩვენ არ შევვებით მეტად საგულისხმო მსჯელობას აღორძინების ხანის ქართულ ლიტერატურაზე, ზოგადი ხასიათის მოსაზრებებს ამ პერიოდში არსებულ ლიტერატურულ ურთიერთობაზე. მთავარია ამ შემთხვევაში „შვიდი მთიების“ წყაროების ძიება, მათი დახასიათება და ურთიერთმიმართების გარკვევა. როგორც ცნობილია, ნოდარ ციციშვილი პოემის შესავალში ასახელებს იმ პოეტებს, რომელთა თხზულებებს ის იცნობდა თუ იყენებდა. კ. კეკელიძის წერილში დახასიათებულია არა მარტო თვითიული მათგანი, არამედ შესაძლებლობის ფარგლებში, მოკლედ ნაჩვენებია მათი როლი ქართული ვერსიის შემუშავებაში. აღსანიშნავია, რომ ნიზამისთან ხოსროვ დეპლევისთან და ნავოისთან ერთად ნოდარ ციციშვილი ასახელებს ჯამის. მაგრამ ამ უკანასკნელს ბარამ-გურზე პოემა არ დაუწერია. მკვლევარი გამოთქვამს საინტერესო ვარაუდს, თუ საიდან უნდა გარჩენილიყო ეს ცნობა ნ. ციციშვილთან: 1) ჯამის „შვიდეულის“ ნაწილს „ხამსეს“ სახელითაც იხსენიებენ, ხოლო „ხამსე“ („ხუთული“), როგორც წესი, შეიცავდა „ბაპრამ-გურსაც“; 2) შესაძლოა, ჯამის „ჰაფთ ოურანგ“ („შვიდი ტახტი“ ან „შვიდი ვარსკვლავი“, „შვიდეული“ საერთო სახელია

ჯამის პოემების კრებულისა) ვინმეს აერია „ჰაფთ ფეიქართან“ („შვიდი მზეთუნახავი“): 3) ჯამის დისწულს პოეტს ჰათეფის (გარდ. 1521) ეკუთვნის პოემა ბაჰრამ-გურზე „ჰაფთ მანზარ“ („შვიდი დარბაზი“). საფიქრებელია, რომ ეს პოემა გავრცელდა ჯამის სახელით. ყველაზე უფრო სარწმუნო მეორე ვარაუდი ჩანს. მას ამაგრებს შემდეგი დეტალი: სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ამ პერიოდს განეკუთვნება რამდენიმე პოემა ბაჰრამ-გურზე, რომელთაც ჯამის კრებულის ანალოგიური სახელი „ჰაფთ ოურანგ“ ეწოდებათ (მაგ. ჯემალის, აშრაფის ვერსიები). ამ შემთხვევაში კიდევ უფრო ბუნებრივია ჯამისთვის ამ პოემის მიწერა.

პოემის საერთო ჩარჩოსა და შემადგენელი არაკების შედარებამ მკვლევარი შემდეგ დასკვნამდე მიიყვანა: „ამნაირად, ჩვენ ვხედავთ, რომ პირველი, მეოთხე და მეექვსე ნოველა ნოდარ ციციშვილს აუღია ნიჰამისაგან, მესამე ნევაისაგან; რაც შეეხება დანარჩენ სამს, მეორეს, მეხუთეს და მეშვიდეს, მათ შესახებ — თუ საიდანაა აღებული ისინი, ჯერჯერობით გარკვეულს ვერაფერს ვიტყვით“ (ვგ. XXIV). მკვლევარი გამოთქვამს ზოგ საინტერესო ვარაუდს ამის თაობაზე¹⁶. ამრიგად, მიუხედავად სიუჟეტისა და არაკების ნასესხობისა, „იმდენად თავისებურია კომპოზიცია პოემისა, იმდენად მაღალია და მხატვრული დამუშავება მასალისა და ისე მოხერხებულადაა ჩაქსოვილი ამ მასალაში ეროვნული (სტროფ. 1734) და ქრისტიანული (სტროფ. 32, 242, 305, 361, 362, 633, 927, 960, 705) ელემენტი, რომ მიბაძვა ორიგინალბამდე აღის“.

„ბარამ-გურიანის“ ქართული ვერსიის შემდგომ შესწავლას საფუძვლად ყოველთვის ექნება კ. კეკელიძის ვრცელი გამოკვლევა. ნაშრომში მიღებული დასკვნები და პიპოთეზები გასათვალისწინებელია ყველასათვის, ვინც იკვლევს ამ პოემის აღმოსავლურ ვერსიებს, რადგან, როგორც ითქვა, ქართული ძეგლი თამამად ამოუღებია გვერდში სპარსულ-ტაჯიკურ ნებისმიერ ვერსიას აღნიშნული თემისა.

ქართული ვერსიის მნიშვნელოვანი საკითხებია განხილული აგრეთვე კ. კეკელიძის ორ მეტად საყურადღებო წერილში: „ბარამ-გურიანის“ ნოველათა სიუჟეტური პარალელები ქართულ ფოლკლორში“ და

¹⁶ პირველ რიგში შესადარებელია ეს არაკები ყველა ჩვენამდე მიღწეულ ვერსიებთან (მათი რიცხვი ათამდე აღის). შესაძლებელია, აღმოჩნდეს ზოგი დამატებითი პარალელი.

„ალიშერ ნავოი ქართულ ლიტერატურაში“ (რუსულ ენაზე). (ეტიუდე-ზი, 11, 1945). აქ კვლავ გამოიხატება „ბარამ-გურიანის“ წყაროების მკვლევარისთვის სახელმძღვანელო მოსაზრება იმის შესახებ, რომ, თუ რომელიმე ზღაპარი არ მოიპოვება ნიჰამის ან სხვა დღესდღეობით ცნობილ რედაქციაში, არ იქნება მართებული მაშინვე მივაკუთვნოთ იგი ნოდარ ციციშვილს. „შეიძლება არსებობდა ისეთი, დღეს ჩვენთვის უცნობი, რედაქცია ამ რომანისა, რომელშიაც ეს ზღაპარიც იყო, თუ არა და იქნება გადმოღებულ-გადმოკეთებული იყოს ზღაპრების რომელიმე დამოუკიდებელი კრებულიდან“.¹⁷

გარდა ვრცელი, ე. წ. დიდი ბარამიანისა, ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილია მცირე ბარამიანები: „ბარამგულანდამიანი“ და „ბარამგულიჯანიანი“. აკად. კ. კეკელიძის შრომაში დასმულია ამ ვერსიების სპარსული წყაროების საკითხი, განხილულია მათი დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსანთან“ და სხვ.

5. აღორძინების ხანის სპარსულიდან ნათარგმნ თხზულებათა რიცხვს განეკუთვნება ერთი დიდაქტიკური კრებული, რომელსაც მისმა აღმომჩენელმა კ. კეკელიძემ მოხდენილად უწოდა „მეფეთა სალარო“ (ხელნაწერი დეფექტურია და სათაური დაკარგულა). მართლაც, თავისი ხასიათით იგი ახლოს დგას „ზახირათ-ულ-მულუქის“ ტიპის ძეგლებთან, რომელნიც მრავლად ჩნდებიან სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში XV—XVII სს. „ლიტერატურის ისტორიის“ პირველ გამოცემაში მკვლევარმა სარჩევი და რამდენიმე არაკი გამოაქვეყნა კიდევ¹⁸

მანვე განსაზღვრა ქართული თარგმანის დრო (არაუგვიანეს მეჩვიდმეტე საუკუნისა). ამის შემდეგ ქართველ ირანისტებს შესაძლებლობა მიეცათ ამ თხზულების უშუალო წყაროს ძიებისა. ამ მხრივ საყურადღებოა დ. კობიძის წერილი „მეფეთა სალაროს წყაროს საკითხისათვის“.¹⁹ აქ გარკვეულია როგორც სავარაუდებელი წყაროს ხასიათი (ცალკეულ

17 მაგ. აკად. კ. კეკელიძე სავსებით სამართლიანად უკავშირებს „ბარამ-გურიანის“ მეშვიდე ნოველას სულხან-საბას არაკს „უნაღლოთა მძებნელი“, თუც შენიშნავს, მათ სხვა საერთო ფოლკლორული წყარო უნდა ჰქონდეთო. მართლაც, ანალოგიური ზღაპარი აღმოჩნდა როგორც ქართულ ფოლკლორში (ხელნ. H 1996), ისე სპარსულ „ჯამი-ჰეჰაიათში“ („არაკთა კრებული“).

18 ამის შემდეგ 11 ივავი დაბეჭდა ა. ბარამიძემ („ანთოლოგია“, 11, 1928), ხოლო სრულად ძველი გამოაქვეყნა ს. ყუბანეიშვილმა („ქრესტომათია“, 11).

19 საქ. მეცნ. აკად. შობაძე (VI, № 5, 1945).

თხზულებათაგან გამოკრებილი მასალის კრებული), ისე მისი შედგენის მიახლოებითი ხანა (1532—33 წლის შემდეგ). თვით ორიგინალი ჯერ არ ჩანს და საძებარია. ქართულ ლიტერატურაში გადარჩენილი თხზულება მნიშვნელოვანია სპარსული ლიტერატურის ისტორიის თვალსაზრისითაც, რადგან მიუთითებს მოხდენილი იგავ-არაკებისა და სენტენციების შემცველი უცნობი კრებულის არსებობაზე აღნიშნულ ეპოქაში.

არა ერთი და ორი საკვანძო საკითხი თუ პრობლემა განხილული კ. კეკელიძის შრომებში ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის დარგიდან. ჩვენ აქ არაფერი გვითქვამს უმრავლეს მათგანზე; ქართულ-არაბული ლიტერატურული ურთიერთობა („ბალავარიანის“, განსაკუთრებით კი „აბუკურას“ ირგვლივ ამ უკანასკნელ ხანს გამოთქმული მოსაზრებანი); „ვისრამიანისა“ და „ამირანდარეჯანიანის“ თარგმანისა და ორიგინალობის შესახებ, მათი დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსანთან“; „სელიანიანის“, „ჩარდავრიშიანის“, „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების საკითხი და ა. შ.²⁰ ცალკეა აღსანიშნავი ისეთი დიდი ლიტერატურული პრობლემის დასმა, როგორცაა აღმოსავლური სუფიზმის ასახვა ძველ ქართულ პოეზიაში (ეტიუდები, II, 1945).

დასასრულ, უნდა მოვიხსენიოთ ერთი ზოგად-თეორიული ხასიათის წერილი, რომელსაც უშუალო კავშირი აქვს როგორც აქ განხილულ საკითხებთან, ისე საერთოდ აღმოსავლური ენებიდან ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული ძეგლების მომავალ შესწავლასთან. მხედველობაში გვაქვს ნაშრომი „მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი“ („ლიტ. ძიებანი“, VII, 1951). კონკრეტული მაგალითების შეჯამების შედეგად კ. კეკელიძემ გამოკვეთა რიგი დასკვნები, რომელთა შორის მთავარი არის ის, „რომ გადმოლება უცხო თხზულებისა იყო არა მექანიკური აღქმის პროცესი, არამედ პროცესი შემოქმედებითი გადამუშავებისა და თავის საკუთარ გემოვ-

20 თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს აღნიშნული საკითხების გარკვევას, მოწმობს „სელიანიანის“ მაგალითი. ამ სათაურით სპარსულ ლიტერატურაში რიწელიძე თხზულება ცნობილი არაა. გამოთქმულია რამდენიმე მოსაზრება (ა. ხ ა ხ ა ნ ა შ ე ი ლ ი, გ. ი მ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი). აღსანიშნავია, რომ სწორედ ქართულმა ძეგლმა აიძულა ირანისტები გულმოდგინედ გადაესინჯათ წყაროები. ი. მ ა რ ი ს ა რ ქ ი ე შ ი აღმოჩნდა ცნობა, რომ მან და კ. ჩ ა ი კ ი ნ მ ა დ'ერბელოსთან მიაგნეს მითითებას XVII საუკუნეში რომანის „სეჰელანამეს“ არსებობის შესახებ.

ნება-შეგნებასთან შეგუებისა. ქართველთა შემოქმედებითმა გენიამ შეძლო ნათარგმნი ლიტერატურის ასიმილირება, თავის საკუთარ იდეურ-ესთეტიკურ შეგნებაში გადახარშვა და გადადნობა მისი ეროვნული საქმიანობის ბრძმელში“.

ამ დასკვნების გათვალისწინება აუცილებელია აღმოსავლურიდან ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული თხზულებების წყაროების კვლევისას. ქართულ ვერსიაში ყოველთვის იჩენს თავს ადგილობრივი დეტალები და მთარგმნელისეული მოტივები, ამდენად, მათი პარალელების ძიება უცხოურ წყაროებში უნაყოფო იქნებოდა. მაგრამ ეს გზა, ცხადია, უკიდურესობამდე არ უნდა გაგრძელდეს, ყოველი გადახვევა თუ მოტივი ქართულის კუთვნილებად ვერ გამოცხადდება. ეს მით უმეტეს იმ შემთხვევაში, როდესაც საძიებელი წყარო ზუსტად ცნობილი არაა და რამდენიმე მათგანთან გვაქვს საქმე.

1959.

პართი მხარე „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციისა

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ აგებულია ერთ ქარგაზე. ამრიგად, იგი ეკუთვნის ე. წ. ჩარჩოიანი კრებულების ტიპს. ტრადიციულია თვით ქარგის დასაწყისი. თავიდანვე გამოჩნდება უშვილო მეფე, რომელსაც ქონების გაცემის შემდეგ შეეძინება ძე. შემდეგ წამოიჭრება მისი აღზრდის პრობლემა. მაგრამ ამ ტიპის კრებულთა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, საბა საილუსტრაციო მასალად იყენებს არა ვრცელ ზღაპრებს, არამედ აღმოსავლეთში გავრცელებულ მეორე ტიპის კრებულისათვის დამახასიათებელ მოკლე და სხარტ იგავ-არაქებს (თუმცა აქა-იქ გვაქვს ზღაპრული ელემენტიც). ჩარჩოს აგებასა და განვითარებაშიც კი, მიუხედავად მისი ტრადიციული ხასიათისა, ვლინდება საბას ოსტატობა. აკად. ა. ვესელოვსკი, „დეკამერონის“ განხილვისას, აღნიშნავდა თხზულების გეგმით გამოწვეულ სტანდარტულ განმეორებებს: ათჯერ თენდება და მეორდება საზოგადოების ადგომა, სეირნობა, შეგროვება, გართობა და შემდეგ ამბის თხრობა. ასეთი ერთფეროვნებაა არა მარტო ბოკაჩოს წიგნში, არამედ მრავალ აღმოსავლურ კრებულშიც. ასე, მაგალითად, „თუთინამეში“ ყოველ საღამოს ქალი დგება, სურს საყვარელთან გაპარვა, თუთიყუში აჩერებს

და უყვება ამბავს; ასევეა „თიმსარიანში“, ან „ბახთიარნამეში“: მეფეს უნდა მოკლას ჭაბუკი, ვეზირები ჰყვებიან არაკს, შემდეგ ისევ და ა. შ. „ათასერთი ღამიდან“ და კიდევ უფრო ღრმა ინდური წარსულიდან მომდინარე ამდაგვარი განვითარება კომპოზიციისა აღუნებს თხრობას და ღლის მკითხველს. „სიბრძნე სიცრუეში“ ეს აცილებულია, მოქმედების დინამიურ მსვლელობას მიყვება და ემთხვევა არაკთა თხრობაც. ეს შინაარსობრივი დინამიკა გულისხმობს არაკების არა პარალელურ, არამედ გადამკვეთ დინებას.

„პანჩატანტრასთან“ დაკავშირებით შეიძლება აღინიშნოს, რომ ამ ტიპის კრებულებში არაკები, თუ ისინი ერთ ციკლს არ განეკუთვნებიან, არაფრით არ უკავშირდებიან ერთმანეთს. საჭირო ხდება დამხმარე ლექსების ან ტრადიციული შეკითხვის — „როგორ ყოფილაო“ — მოშველიება. ამდენად, ეს თხზულებანი წარმოადგენენ ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლულ არაკთა თუ ზღაპართა, დარიგებათა და დამოძღვრათა კრებულებს (ჩვენ აღარაფერს ვამბობთ მეორე ტიპის კრებულებზე, რომელთაც არც აქვთ რაიმე შინაგანი კავშირის პრეტენზია და არაკთა უბრალო ჯამს წარმოადგენენ). ამგვარი ხასიათი იძლეოდა ნებისმიერი ახალი მასალის ჩამატების შესაძლებლობას. სულხან-საბა ორბელიანის თხზულების ერთ-ერთ დიდ ღირსებას წარმოადგენს საილუსტრაციო მასალის შეერთების ორიგინალური მანერა. თავისებური კომპოზიციური ხერხის წყალობით არაკები არა მარტო მჭიდროდ ერწყმიან მოქმედ პირთა მსჯელობებს, საერთოდ მოქმედების განვითარებას, არამედ შინაგანად უკავშირდებიან ერთმანეთს. ხშირად თვით არაკი ცვლის მსჯელობას, პაექრობა უშუალოდ ამ არაკების მეშვეობით წარმოებს. განუყოფელი ერთიანობა უკარგავს ამ ნაწარმოებს კრებულის ხასიათს და ანიჭებს ისეთ მთლიანობას, როდესაც თავის ადგილზეა და ძნელად ამოსაგდები ყოველი სიტყვა თუ არაკი.

როგორც ითქვა, საბას წიგნში ხშირია არაკით მთელი პასუხისა და მსჯელობის შენაცვლება. ეს უფრო დინამიურს ხდის ძირითადი ჩარჩოს გაშლას, იწვევს თხრობის ეკონომიას და აახლოვებს, ორგანულად სვამს არაკს ამ ჯაჭვის გარკვეულ რგოლში. ამგვარად შემოჰყავს საბას მოქმედებაში პირველივე არაკი: მეფე ფინეზმა გასცა განძი ურიცხვი, რამაც შეაშფოთა საჭურისი რუქა. მან წარმოსთქვა: „რომელსა მეფეთაგანსა გარდაუგია ესე ოდენი საჭურჭლე?“ ამის პასუხად სედრაქ ვეზირი ჰყვება არაკს „მეფე ხორასანისა“, რომელშიც ნაჩვენებია, თუ როგორ არ ეკარგება კაცს სიუხვე და მოწყალება.

მეფემ სიზმარი ნახა და მოიწყინა. „ჯერეთ ვაზირმან ზმანება არა პკითხა და მოახსენა არაკი: „გლახაკის სიზმარი“. მოქმედების მსვლელობამ გამოიწვია სიზმრებთან დაკავშირებული არაკი, ხოლო ამ არაკის ხასიათი გამოსადეგი აღმოჩნდა ვეზირის აზრის გამოსახატავად: „ესრეთ არს ყოველივე ზმანება, მეფეო, რად შეიჭირებ ეშმაურსა საქმესა ზედარ?“ და მოქმედება კვლავ გრძელდება. ეს არაკები იმდენად სრულად გამოსატყვევენ მთქმელის პასუხს, რომ არ საჭიროებენ ვრცელ შესავალსა თუ ბოლო კომენტარს — ისინი ზოგჯერ ერთ ფრაზამდე დაიყვანება, ზოგჯერ საერთოდ ზედმეტია. მეფის კარზე გაიმართა კამათი, ეძებონ თუ არა სიზმარში ნახული ლეონი. ძებნის მომხრე რუქა ამბობს არაკს: „მცურავე ერთი მოქპონდა წყალსათქვა: — ღმერთო მიშველეო! მეორე ამხანაგმა უთხრა: — ხელი გაიქნე, გახვალ და ნაშველები იქმნებიო. — მოენახოთ და ეპოვოთ“. როდ აღი სიტყვა საკმარისი აღმოჩნდა რუქას აზრის გამოსახატავად და ეს იმიტომ, რომ მას ზურგს უმაგრებს შესანიშნავი არაკი. არის შემოხვევები, როდესაც წინა მსჯელობა ისეთნაირად წარიმართება, რომ იგი საილუსტრაციოდ მოითხოვს განსაზღვრულ არაკს. მასში გადაკვრით თუ პირდაპირ მინიშნებულია კონკრეტული საილუსტრაციო მასალა. ამასთან, იგი არ წარმოადგენს საგანგებო და ხელოვნურ შემზადებას. ბუნებრივი და ნატიფი შეთანხმება ამბავთან მისი დაძახსიათებელი ნიშანია.

მეფე და მისი ამაღა თავს წაადგენ მინარე ჭაბუკს. ლეონმა და რუქამ თავიდანვე აითვალისწინეს ერთმანეთი: „რქვა რუქამ ლეონს.— თავმან მეფისამან, დიდად ბედუკეთური თურე ხარ და უკუღმართი!— შემოხედა ლეონ და სცნა საჭურისობა მისი, უთხრა: — მართალსა იტყვი. თუცა ბედკეთილი ვყოფილვიყავ, დღეს შენ არა გნახედიო. ეჰა, შენი ბედსვიანობა ღირს?... მამაცისა საქმე არა გაც და ღმერთმან ნურც როსკიბი დიაცი გადაროს! სადაცა სიტყვა საჭურისისა გავიდეს, მუნცა ცოლი არა იყოს ცოლი ქმრისა თვისისა“. საჭურისის პირბასრ გაკიცხვას სავსებით ბუნებრივად ერთვის თანმიმდევრული არაკი „საჭურისი და მონა“, რომელიც აღნიშნული მსჯელობის გაშლასა და დასაბუთებას წარმოადგენს.

მეფე უსამართლოდ განურისხდა ლეონს. როდესაც დარწმუნდა მის უდანაშაულობაში, აღიარა თავისი შეცდომა: „ნადევი შემომეჭიდა და მან მიყო. ნეტამც უნადელო ვიყო, ღმერთს ვევედრები“. უკეთეს

შემთხვევას ვერ იპოვიდა ლეონი და ამას მოაყოლა მთელი ციკლი არაკებისა „უნაღვლოთა მძებნელი“ მეფის შესახებ.

როდესაც მეფემ „აწვია ძე თვისი ჯუმბერ“, იგი არ გამოჰყვა არც ხელარგოსანს, არც დარბაზთუხუცესს, არც მესტუმრეთუხუცესს, არც ვაზირს. „მერმე მოლარე გაგზავნა, დაჯდა სპილოსა ზედა და მოვიდა. ჩამოსდა სპილოდამ, შემოიხსნა სარტყელი, სპილოსა ზედა დადვა, ცალის ხელით მიწა აიღო, ცალის ხელით ქვა, მამას მოართვა, თაყვანი სცა და ხელს აკოცა“. მამის თხოვნით ჯუმბერმა ახსნა თავისი მოქმედების მიზეზი, ხოლო ქვისა და მიწის შესახებ მოახსენა: „მიწა ეს არის: რა გინდ დიდებული და მძლავრი მეფე იყო, სცან ესე-მიწა ხარ და მიწად მიიქცევი. ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა. და ქვა ეს არის: რაც სალარო გაქვს, თუ არ იხმარებ, ქვა და ოქრო სწორია კაცთათვის“. ქვასა და სალაროში აქ თვით ჯუმბერი იგულისხმება (ზემოთ, დიალოგში იგი უცხადებს მამას: „მე ვარ შენი საუნჯე, შენი განძი და ღარი“), რომელსაც აღარ სურს უქმად ყოფნა. ამ სიტყვებს მოსდევს არაკი „ძუნწი და ოქრო“, რომელშიც აღწერილია, როგორ შეუცვალებს ძუნწს მიწაში ჩაფლული ოქრო ლოდით, როგორ დასტირის იგი დაკარგულ განძს და როგორ ანუგეშებს იგი. არაკის უკანასკნელი ფრაზა ხომ წინა მსჯელობის უშუალო გამოძახილია: „ვთქვი შენ! რად სტირი? მაგ მიწაში თუნდა ოქრო იდვას, თუნდა ქვაო, თუცა არ დახარჯედიო!“ ამაზე უფრო მჭიდრო და ბუნებრივი კავშირი ჩარჩოსა და შემადგენელი არაკებისა ძნელი წარმოსადგენია. ამავე დროს, ეს არაკი წარმოადგენს საფუძველს მსჯელობის შემდგომი გაგრძელება-განვითარებისა: — „მეფეო, სალაროცა ეგრეა, რად უნდა იდვას, თუცა არ იხმარებ კეთილად, ანუ არ დახარჯავო! მამამან უბრძანა: — მაშა, შენ რომ იტყვი, სრულობით არ ვარგა ქონების შენახვაო? ჯუმბერ მოახსენა: — არქონება არ ვარგა და ავად ქონება უარესია“. ამას მოსდევს არაკი, რომელშიც ნაჩვენებია უსარგებლო ფლანგვის ზიანი და გონიერი შემნახველობისა და დაზოგვის სარგეილიანობა.

როგორც ვხედავთ, არაკისა და შემადგამებელი ფრაზის კავშირითაც არ იფარგლება ავტორი. ხშირად არაკის თემა გადადის მსჯელობაში, ეს უკანასკნელი კი იწვევს და აპირობებს ახალი არაკის წარმოთქმას. ამრიგად, შინაგანი კავშირი ეხოსავით გადადის არაკიდან მსჯელობაში და კვლავ სხვა არაკში.

ჯუმბერმა თქვა არაკი ორი გაყრილი ძმისა, რომელნიც მალულად ეზმარებოდნენ ერთმანეთს, და დაასკვნა: „— მადლისა და კეთილის საქმე ღვთისაგან განმრავლდებისო“. სხვა მსგავს კრებულში ამია დამთავრდებოდა საქმე. აქ კი სულხან-საბა ჩვეული იუმორით აგრძელებს მსჯელობას: „— უბრძანა მეფემან: მალვით არ მოეპარათ და ორმოში არ ჩაუყარათ, ცხადად მიეცათ, ვინ დაუშლიდაო? გაეცინა ჯუმბერს და ეგრე მოახსენა: კაცის გული ვიწროა და განაყოფი განაყოფის ქიში იქმნება და ცხადად სიკეთეს არ უზამს. მერე სამადლო საქმე მალვითა სჯობს და ღმერთიც უფროსად შეუწირავს: კაცმან შენზე სამსახური ქმნას, იკვებდეს და ზვაობდეს — გეწყინება“. ამ მცირე დიალოგშიც კი კარგად ჩანს მეფეს ზვიადი, პირდაპირი, ამავე დროს „მოკვდავთა“ განცდებს მოკლებული ხასიათი, რომელსაც უპარისპირდება ლეონის მიერ ამქვეყნიური, რეალური ცხოვრების სიბრძნით დამოძღვრილი ჯუმბერი. მაგრამ ამ შემთხვევაში სხვა მომენცია აღსანიშნავი: მთელი ეს მსჯელობა აშკარად უკავშირდება და გულისხმობს სწორედ წინ მოთხრობილ არაკს. ეს ჩანს როგორც მეფის სიტყვებიდან (ორმოში ჩაყრის დეტალი), ისე ჯუმბერის პასუხიდან.

განაყოფი ცხადად სიკეთეს არ უზამს — ლაპარაკია გაყრილ ძმებზე ამავე დროს, ჯუმბერი ზემოთ მოტანილ არაკის განზოგადებას (კეთილის ქმნა) ახალ მომენტს უმატებს (სამადლო საქმე მალვითა სჯობს, რადგან საწყენია სამსახურის დამადლება). ეს უკანასკნელი გარემოება ბუნებრივად მოითხოვს ისეთ საილუსტრაციო არაკს, რომელშიც ანალოგიური თემა იქნება გაშლილი. მართლაც, ამ დიალოგს მოსდევს არაკი „ორმოში ჩაგდებული მეფე“, რომლის მიხედვით კაცს დამადლებულ გადარჩენას პატიმრობა ურჩევნია.

ცხადია, ის მდიდარი მასალა, რომელიც საბას წიგნშია მოთავსებული, ყოველთვის არ იძლეოდა ასეთი დაკავშირების შესაძლებლობას. ზოგჯერ არაკი არავითარ კავშირში არ არის მსჯელობასთან, საბა ან ხელოვნურად აკავშირებს მას (უპირატესად აღმოსავლური კრებულები-სათვის ჩვეული ხერხები აქ იჩენს თავს: „ვითა მას კაცსა დაემართა“ და მისთ.), ან საერთოდ უვლის გვერდს. მაგრამ მსგავსი შემთხვევები წიგნში იშვიათია და ნაკლებშესამჩნევი.

„იოსებზილიხანიანის“ ანონიმური ვერსიის ლექსიკოლოგიური საკითხები

„იოსებზილიხანიანის“ ქართულ ვერსიებს“ (1927 წ.) ბოლოში დართული აქვს გამომცემლის გ. ჯაკობიას მიერ შედგენილი ლექსიკონი (სიტყვების ახსნა). აქ განმარტებულია სიტყვები როგორც ანონიმური ვერსიიდან, ისე თეიმურაზის პოემიდან (I და II). ამ შემთხვევაში ჩვენ გვიანტერესებს ანონიმური ვერსიის (I) ლექსიკა, კერძოდ, ისეთი შემთხვევები, როდესაც ზოგიერთი სიტყვა არასწორად ან არაზუსტად არის განმარტებული. ვცადეთ, აგრეთვე, შეგვევსო ლექსიკონი ისეთი სიტყვებით, რომელნიც უდავოდ საჭიროებენ განმარტებას:¹

1. ა ბ ა ნ ი

წელთა ნარინჯი შვარტყეს, მაზედა შალი ა ბ ა ნ ი (სტრ. 476).

ლექსიკონში სიტყვა „აბანი“ არ არის წარმოდგენილი. იგი თურქული წარმოშობისაა და ნიშნავს ყვითელზოლიან თეთრ ქსოვილს, (იხ. დ. მაგაზანიკის თურქულ-რუსული ლექსიკონი, 1945). ავტორი მიუთითებს, რომ აბანი იხმარება ჩალმისათვის, მაგრამ, როგორც ქართული ვერსიიდან ჩანს, მას წელზე შემოსაკრავადაც იყენებდნენ. ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში ეს სიტყვა არ გვხვდება.

2. ა ნ ქ ი რ-მ ა ნ ქ ი რ ი

სამ დღემღი იყო ქორწილი და დღი გარდასავალი,
გასცა მეფემა თავისი უანგარიშო, უვალი,
მას წელს გლახათა შეუნდო ყოველი გამოსავალი,
უცილოდ მას დღეს დაეიწყდა ან ქ ი რ-მ ა ნ ქ ი რ ს ა საელი
(148).

ლექსიკონში ეს სიტყვა (თუ სიტყვები) ასეა განმარტებული: „სამუშაოს მძებნელი; დამქირავებელი და დაქირავებული“. განმარტება მიღებულია კონტექსტის ხელოვნური გააზრებით და უადგილო ჩანს. სინამდვილეში აქ გვაქვს ორი ანგელოზის სახელი (არაბ. სპ. ნაქირ და

¹ ამ გარემოებაზე მიუთითა აკად. ქ. კეკელიძემ; იხ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1958, 381.

მუნქარ). მ. ლაფაროვის ლექსიკონში ვკითხულობთ: „მუსლიმთა რწმენით, როცა ჭირისუფალნი დატოვებენ სამარეს, სული ღროებით უბრუნდება სხეულს. მაშინ მოდის ორი ანგელოზი — ნაქირი და მუნქარი და ეკითხება მიცვალებულს, რა რწმენას აღიარებს იგი“ (ტ. II, 477). ქართული ტექსტი, ალბათ სპარსულის კვალობაზე, გადმოგვცემს, ქორწილის დღეს ისეთი საყოველთაო ბედნიერება დამყარდაო, რომ ანქირ (იგივე ნაქირ)–მანქირს სავალი გზა დაავიწყდათ, ე. ი. აღარაეინ კვდებოდა. „ქირა“ და „სამუშაოს ძებნა“ აქ არაფერ შუაშია.

3. ა რ ზ უ

ვირმა რა იცის, სიტყვილე როგორი არის შაქრისა?
ბზე უნდა, ქუნჯი, რუბათი, ა რ ზ უ არა აქვს ჩათრისა (510 1-2).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებულია შემდეგნაირად: „არზუ—სპარზან ფეტვი“. ჯერ ერთი, სპარსულად უნდა იყოს არა „არზან“, არამედ „არზუ“. მეორე, „ფეტვი“ აქ უადგილოა და კვლავ კონტექსტის არასწორი გაგების შედეგადაა მიღებული. სინამდვილეში „არზუ“ სპარსულად ნიშნავს „ნდომას, სურვილს, სწრაფვას“. ამ შემთხვევაში აზრი სავსებით გამართულია: ვირს უნდა ბზე და მისთანანი, ხოლო არა აქვს ჯიდას, სამეფო ატრიბუტების (ჩათრი) სურვილი, ნდომა (არზუ).

4. ა ფ ს ა ნ ა

ვინ უზის თავით ძილამდი, ეტყოდეს მას აფსანანსა. (565 2).

ლექსიკონში ეს სიტყვა გამოტოვებულია. სპარსულად „აფსანე“ ნიშნავს „ზღაპარს, არაკს“. აზრი გასაგებია.

5. გ ა ჩ ა თ რ უ ლ ი

გ ა ჩ ა თ რ უ ლ ს რასმე ქუღზედა შალი ზე გარდაეჭირა (288 2).

ლექსიკონში ეს სიტყვა ასეა განმარტებული: „გაჩათრული (გაჩადრული) — ჩადრისებური, ჩადრად ქცეული (იხ. ჩადრი)“. ვფიქრობთ, ძნელი წარმოსადგენია ჩადრად ქცეული ქუდი. ამასთან, ჩათრი — სულ სხვა სიტყვაა, ჩადრი კი სულ სხვა. პირველი, როგორც ზემოთ ითქვა და როგორც ეს თვით გ. ჯაკობიას აქვს განმარტებული თავის ლექსი-

კონში, ნიშნავს საჩრდილობელს, ქოლგას, ამავე დროს მეფურ სიმბოლოს, ჯილას. „გაჩათრული“ სწორედ „ჩათრიდან“ არის ნაწარმოები და „ჩადრთან“ კავშირი არ უნდა ჰქონდეს. აღსანიშნავია, რომ ამ ეპიზოდის ამსახველ მინიატურაზე ზუსტადაა დაცული ყველა ეს დეტალი: იოსებს თავზე ქუდი (ჩალმა) აქვს, მასში გარჭობილია ეს „ჩათრა“ (ჯილა, СУЛТАН), ხოლო ზემოდან გადაჭერილი აქვს მწვეანე ნაჭერი (შალი).

6. ზ ა რ დ ა რ ი

რაცა რამ ყმასა შეჰმოსეს, სრულ-ერთობილი ზ ა რ დ ა რ ი (477 2).

ლექსიკონში ამ სიტყვის ფორმა შეცვლილია: „ზარდი — ლამაზი, მორთული, მოკაზმული“. ტექსტში, როგორც ვხედავთ, გვაქვს არა სომხური „ზარდი“, არამედ სპარსული „ზარდარი“ — მდიდრული, ძვირფასი.

7. ზ ი ბ ა

თავსაცა მწვეანე დოლბანდი, ოქრო-ქსოვილი ზ ი ბ ა ნ ი (476 2).

ლექსიკონში, გარდა იმისა, რომ ეს სიტყვა არასწორი ფორმითაა წარმოდგენილი („ზიბი“), განმარტების ნაცვლად მითითებულია „დიბი“. სინამდვილეში კი ეს სხვადასხვა სიტყვებია და „დიბას“ მნიშვნელობა აქ არ გამოგვადგება. სპარსული „ზიბა“ — ნიშნავს მოკაზმულს, ლამაზს.

8. ზ ი ნ ჯ ი ლ ი

მას მზესა ცალკერძ დაუდგეს სევენები ფერად არ აენი,
გარს შამოაულეს ზ ი ნ ჯ ი ლ ი, მცველნი აყენეს არ აენი (119 2-3).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. იგი უნდა იყოს სპარსული „ზანჯირ“ — ჯაჭვი, ძეწკვი, ე. ი. ზილიხას კარავს შემოაულეს ჯაჭვი და მცველნი დააყენეს.

9. კ ა ლ ი ბ ი

ფეიქარ ერქვა მათ ქალში — ქვემორ კ ა ლ ი ბ ა დ ლგებოლა (405 1).

ლექსიკონში ეს სიტყვა გამოტოვებულია. მისი განმარტება გვაქვს საბასთან: „ესე არს ვითარცა მკარე რამე, რამეთუ ვიტყვით: ზევით

კალიბ იდგა; ქუშით კალიბ მოვიდოდა და ეგე ვითარნი“ („სიტყვის კონა“, 1949). შტრ. „ვისრამიანის“ „სხუა კალიბად იყო“ (213, 2).

10. მ ე ყ ო რ უ ლ ჩ ე

ასი ხოჯა წაიტანა, მ ე ყ ო რ უ ლ ჩ ე წინ მავალი (221 1).

ჩვეულებრივ, გ. ჯაკობიას მითითებული აქვს სიტყვის წარმომავლობა. ამ შემთხვევაში მას არ აღუნიშნავს, რომ ეს არის თურქული სიტყვა: თვით განმარტება — „წინამძღოლი, ქარაენის წინ მიმავალი“ — უფრო შინაარსიდან გამომდინარეობს. თურქული „ყორულ“ ნიშნავს ნაკრძალს, სანადირო ადგილს. აქედან „მეყორულჩე“ უნდა ნიშნავდეს მონადირეთუხუცესს, ნაკრძალის მცველს.

11. მ ო რ ჩ ი

მ ო რ ჩ ს ა უშურვოდ მისცემდეთ და ურჩსა მოცაპკევედითა (304 3).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებულია საბას მიხედვით, როგორც „ნორჩი, ახალმოზარდი“.² მაგრამ ამ შემთხვევაში კონტექსტიდან აშკარაა, რომ იგი უპირისპირდება ურჩს და ნიშნავს მორჩილს.

12. ნ ი ლ ი

თვალთავან ზღვასა ნადენსა სისხლად ერევის ნილია (553 2).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. „ნილი“ იგივე მდინარე „ნილოსია“ და აქ ამ მნიშვნელობით და სპარსული ფორმით იხმარება მეტაფორაში.

13. ნ ო ბ ა თ ი

გვერც უსხლიან მხეველები, არ ეძინისთ ნობათითა (666 1).

ლექსიკონში ეს სიტყვა ასეა განმარტებული: „არაბ ნოუბათ ომის თქარა-თქური, ხმაურობა, ზათქი; სამხედრო მუსიკა“. არცერთი ამ მნიშვნელობათაგანი არ უდგება კონტექსტს. ლექსიკონის შემდგენელს

² ამ მნიშვნელობით იხმარება იგი „ვეფხისტყაოსანში“. მაგ. „კვლაცა განხო ალვა მორჩი“, „ეინ ალვისა მორჩი ხე წნა“ და სხვ. (სტრ. 666, 760 და სხვ.).

გამორჩენია ამ სიტყვის პირველი მნიშვნელობა — რიგი, ჯერი, შენაცვლება. ამ გავებით იხმარება იგი პოემაში.³

14. რ უ ბ ა თ ი

ბზე უნდა, ქუნჯი, რ უ ბ ა თ ი, არზუ არა აქვს ჩათრისა (510 2).

ლექსიკონში ეს სიტყვა არასწორი ფორმითაა წარმოდგენილი: „რუბი (ა) — არ. რობაყ ნაოთხალი (საწყაო)“. სინამდვილეში ეს არის არაბული „რაბათ“ (მრ. „არაბათ“), რაც ნიშნავს სასტუმროს, ქარავას-ლას, ბაკებს, თავლას. სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობითაა ნახმარი იგი ჩვენს ტექსტში.

15. ს ა ლ ი

ხის წაქცევა ტყეთა შიგა — მტერთ ხელმწიფეთ ლიონ ს ა ლ ი (611 1).

გ. ჯაკობიას არ შეუტანია ეს სიტყვა ლექსიკონში. სპარსული „სალ“ ნიშნავს წელიწადს. აზრი ნათელია: ხის წაქცევა მიუთითებს მტერთ ხელმწიფეთა სიცოცხლის შემოკლებაზე, წლების შემცირებაზე.

16. ს ა ნ ა მ ი

სისხლი და ცრემლი თვალთაგან სწორად ხდის ტურფას ს ა ნ ა მ ს ა (217 1).

ლექსიკონში გვაქვს ასეთი განმარტება: „სანამი— დასანამებელი, აქედან, თვალი“. შემდგენელმა ყურადღება აღარ მიაქცია ამ წინადადებაში უკვე ერთხელ ნახმარ „თვალს“. სინამდვილეში ეს სიტყვა სხვა არაფერია, თუ არა არაბ. სპ. „სანამ“ — კერპი, სათაყვანო, ლამაზი, მიჯნური.

17. ფ ა ლ ი

იგი მოყმე ვაზინდანოთ, ესე გიჯობს ყვევლსა ფ ა ლ ს ა (517გ).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებულია, როგორც არაბული ფიყლ-

³ ამავე მნიშვნელობით იხმარება იგი „ვეფხისტყაოსანში“, მაგ., „აწ ნობათი ხელობისა მომხდომია, მით ვარ ხელად“ (928), „დღისით და ღამით მოყმენი ნობათსა არ დასცდებიან“ (1300) და სხვ. საბასთან მხოლოდ მეორე მნიშვნელობაა აღნიშნული „საყვირ-ღაფი“ (სიტყვის კონა, 1949).

გასაკეთებელი, მოსაფიქრებელი; საქმე, საქმიანობა. არაბული „ფიყლ“ ვერ მოგვეცემა ქართულში „ფალს“. ეს სიტყვა უნდა შეესაბამებოდეს არაბულსავე „ფალს“, რაც ნიშნავს მკითხაობას, მისნობას, წინასწარმეტყველებას. შღრ. საბა: „ფალი — თურქთა ენაა, ქართულად მისნობა ჰქვან“.

18. ფ ა ვ ა რ ა

სრა სარაჯითა მორთული, ფ ა ვ ა რ ა მადლა ხტებოლა (385₂).

ეს სიტყვა ლექსიკონში განმარტებული არ არის. არაბ. სპ. „ფავარე“ ნიშნავს შადრევანს, წყლის ნაკადს. საინტერესოა, რომ ეს განმარტება გ. ჯაკობიას მიწერილი აქვს მეორე სიტყვისთვის, რომელიც ამავე სტრიქონში გვხვდება: „სარაჯი — შადრევანი, ამომჩქეფარე წყალი“. სარაჯი ორჯერ აქვს ნახმარი რუსთველს, მისი განმარტება ცილობას იწვევს. ამ მხრივ, გარკვეული დახმარების გაწევა შეუძლია „იოსებზილიხანიანის“ აღნიშნულ ადგილს. შევხვით მას უფრო დაწვრილებით.

იუსტ. აბულაძე და ა. შანიძე დაახლოებით ერთნაირად განმარტავენ „ვეფხისტყაოსნის“ ამ სიტყვას: ქვის ან ძელის ღარი რუსავეთ და ღარით ან მილით გამოყვანილი წყალი“ (1951 და 1957 წწ. გამოც.). ჩანს, ეს ახსნა საბას ლექსიკონს ეყრდნობა: „ქვისა და ძელის ღარივით რუსათვის“. მაგრამ კონტექსტით სარაჯი თითქოს ვრცელ წყალსაცავს, საბან აუზს გულისხმობს:

კარზულა ბაღა, საბანლად სარაჯი ვარდის წყალისა (329₃).

ძრავლად იყო სარაჯები ვარდის წყლისა აბანოსა (343₃).

ამით უნდა იყოს გამოწვეული კ. ჭიჭინაძის მიერ ამ სიტყვის ახსნა: „აუზი, შადრევანი“. ვფიქრობთ, ამ განმარტებას მხარს უჭერს „იოსებზილიხანიანის“ სათანადო ადგილი. გ. ჯაკობიას შემოდასახელებული განმარტება მთლად ზუსტი არაა, რადგან ამომჩქეფარე წყალს სარაჯი კი არ უღრის, არამედ ფავარა. ფავარა ამოხტის, ამოსჩქეფს სარაჯიდან, რომლითაც მოწირთვის სრა-სასახლე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სასახლის მორთვა შადრევან-აუზით უფრო ბუნებრივია, ვიდრე ღარ-მილით. საინტერესოა, რომ ორივეგან, — „ვეფხისტყაოსანშიც“ და „იოსებზილიხანიანშიც“ — ეს სიტყვა იხმარება სასახლის ბაღის აღწერისას.

უფიქრობთ, თვით ანონიმი ავტორი აღწერით იძლევა ამ სიტყვის განმარტებას იქვე ტექსტში. პოემაში, რომელიც განიცდის „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის მძლავრ გავლენას, ხშირია ეპიკური პარალელიზმი, როდესაც ერთი და იგივე ამბავი გადმოცემულია სხვადასხვა სტროფში და სხვადასხვა ფრაზეოლოგიით. ასეა ამ შემთხვევაშიც:

რა ვინ შევიდის მას ბაღსა. რომ არა მოსწონებოდა,
სრა სარაჯითა მორთული, ფავარა მალა ხტებოდა,
მას გარეშამო ალვის ხე ყველგანა შამოჰყებოდა,
სირინო, თუთი, შეინა ბაღ-ბაღჩას ემოყვებოდა. (385).

იგივე სურათი ოდნავ ქვემოთ ასეა აღწერილი:

კვლა ამისთანას ბაღნარსა ახლავს ტურფა რამ პაეზები,
მას გარეშამო ეხვიენეს ალვანი ტანად ნაზები.
თავსა, ბოლოს და შუაზე სახლები მოდარბაზები,
კარგთ მოკმეხს ფრინველები სგან მოდის ემა მართ ლამაზები (389).

აქ „პაეზი“ (აუზი) წარმოადგენს „სარაჯის“ შესატყვისს. ეს რომ ნამძღვლიად ასეა, მოწმობს მომდევნო სტროფიც:

სურნელს სულითა პაეზები ვარდისა წყლითა შაერთო... (391_ა).
შდრ. „ვეფხისტყაოსნის“ „სარაჯები ვარდის წყლისა“.

ამ სიტყვის ეტიმოლოგია ჩვენთვის ბუნდოვანია. თუმცა დ. ჩუბინაშვილი მიუთითებს: სარაჯა — შადრევანი, მაგრამ სპარსულ-არაბულ ლექსიკონში ამ სიტყვას სხვა მნიშვნელობით ვხვდებით: სარაჯ-მეუნაგირე; ჩირალდანი.

19. ქ ი რ ი შ მ ა

ქირიშმითა და პაშვითა მას ყმასა გულსა სწვილიან (510₂).

ლექსიკონში ეს სიტყვა გამოტოვებულია. სპარსული „ქირიშმე“ ნიშნავს თვალის ჩაკერას, სინაზეს, კეკლუცობას.

20. ქ უ ნ ჯ ი

ბზე უნდა. ქუნჯი, რუბათი, არზუ არა აქეს ჩათრისა (510₂).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. სპარსულად „ქუნჯ, ქონჯ“ ნიშნავს კუთხეს, ბნელ ადგილს (შდრ. დ. ჩუბინაშვილი

— ქუნი — ყოი, ყოიოი). ვფიქრობთ, ქართულ ტექსტში უცვლელადაა გადმოსული მთელი სპარსული გამოთქმა „ქუნი რუბათ“, რაც ნიშნავს „თავლის კუთხე“ („ი“ აქ ეზაფეტია). აზრი ამ შემთხვევაში ნათელი გახდება: ვირს უნდა ბზე და თავლის კუთხე და სულაც არ სურს ჯილა თუ საჩრდილობელი⁴.

21. ქ ე შ კ უ ლ ი

წელთა ქ ე შ კ უ ლ ი შიბა. მაზუდა თოკი იხია (314).

ლექსიკონში ეს სიტყვა გამოტოვებულია. სპარსულად „ქაშქულ“ ნიშნავს ღერვიშის ხის ფიალას, რომელსაც თოქზე ჩამოკიდებულს ატარებდნენ.

22. ყ ა მ ზ ა

თეთო და თეთო ყ ა მ ზ ი თ ა სხუა რიგად ანიშნებლიან (403_კ).

ლექსიკონში ეს სიტყვა აგრეთვე გამოტოვებულია. სპარსული „ყამზა“ ნიშნავს თვალის ჩაკერას, სამიჯნურო ნიშანს.

23. ყ ა რ ლ ო ვ ი

ყ ა რ ლ ო ვ ე ბ ს ა თაე-ბოლო სჯრეს და ღაუწყეს მერმე წყობა (687_კ).

ლექსიკონში ეს სიტყვა არ არის განმარტებული. ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ლექსიკონთაგან იაგელოსთან გვხვდება „ყერღავი“ — მინო, რაც კონტექსტს არ შეეფერება (ასეთივე განმარტება გვაქვს ბორჰანთან). სამაგიეროდ, ცენკერის ლექსიკონში გვაქვს „ყარლოვ“ — ლერწამი. ზილისას ბრძანებით ფრანგი ოსტატები მას სწორედ ლერწმის სახლს უშენებენ. ქართულ ვერსიაში ეს სიტყვა ამ მნიშვნელობით იხმარება.

24. ხ ა რ მ ა ნ ი

ქვეყნის სევა და ნაღველი ეხევის ეარღის ხ ა რ მ ა ნ ს ა (216).

ლექსიკონში არც ეს სიტყვაა განმარტებული. სპარსულად „ხერ-

⁴ მაშინ მიიმე „ქუნჯის“ შემდეგ ზედმეტია.

მან“ ნიშნავს ზვინს, გროვას. „ვარდის ხარმანი“ (ვარდის ზვინი) ზი-
ლიხას მეტაფორაა.

25. კაჰვი (კაჰვი)

მისი თვალ-წარბის კეჰვიანი ცეცხლისა მომდებელია (593).

ქირიშმითა და კაჰვითა მას ყმასა გულსა სწვილიან (4034).

ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. არაბულ-სპარსუ-
ლი „ეჰვე“ ნიშნავს სატრფიალო ჟესტს, კეკლუცობას, თვალის ჩაკე-
რას.

ამრიგად, ჩვენ ვცადეთ ზელმისაწვდომ სპარსულ (ბორჰანი, ვუ-
ლერსი, ჯონსონი, ჰაიმი, იაგელო, ლაფაროვი, მილერი), თურქულ
(მაგაზანიკი, ცვეტკოვი), არაბულ (გირგასი, ბარანოვი) და ტაჯიკურ
ლექსიკონებზე დაყრდნობით შეგვევსო, ზოგან კი დაგვეზუსტებინა
გ. ჯაკობიას მიერ შედგენილი ლექსიკონი. ცხადია, ჩატარებული სა-
მუშაო ოდნავაც ვერ ამოწურავს „იოსებზილიხანიანის“ ანონიმური
ვერსიის მთელ განსამარტავ ლექსიკას. ზოგი სიტყვის მნიშვნელობა
ჯერ კიდევ ბუნდოვანი რჩება, ზოგის ეტიმოლოგიაა გაურკვეველი
(მაგ. დილამბარი — 4333, ყამნაზი — 2494, ბადგირი — 3921).

როგორც ზემოთქმულიდან ირკვევა, განუმარტავად დარჩენილ ან
არაზუსტად განმარტებულ სიტყვათა უმრავლესობა წარმოადგენს ქარ-
თული ენისთვის უცხო სპარსულ-არაბულ-თურქულ ლექსიკას (აბანი,
არზუ, აფსანა, ზარდარი, ზიბა, რუბათი, სალი, სანამი, სურაჰი, ფალი,
ფავარა, ქირიშმა, ქუნჯი, ქეშკული, ყამზა, ყარლოვი, ხარმანი, ჯანგი,
ჰეჰვი). არ არის გასაკვირი, რომ ისინი არ გვხვდება არა თუ „ვეფ-
ხისტყაოსანში“, არამედ აღორძინების პერიოდის სხვა ლიტერატურულ
ძეგლებში (თეიმურაზთან, „რუსულანიანში“, „ბარამ-გურიანში“). ეს
ლექსიკა უშუალოდ გადმოსული ჩანს იმ წყაროდან თუ წყაროებიდან,
რომელსაც იყენებდა ანონიმი ავტორი (ზაალი). ამის დასადასტურებ-
ლად ერთ მაგალითს მოვიტანთ:

ჯამის „იუსუფო ზელიხაში“ მოახლეთა მიერ იოსების შეცდენის
ეპიზოდში გვაქვს შემდეგი ბეითი:

ბრწყინვალე მოახლენი ნაზ სამოსელში,

ყოველი მათგანი თვალთმაქცია და მთარსიყე (ზუსტად — „თვალისჩამკერელი“ — „შეშვარდა...“)

ოდნავ ქვემოთ იკითხება:

ერთ-ერთი თვალისჩამკერით (ღამზით) მას ნიშანს აძლევს...

შესაბამის ადგილას ქართულ ტექსტში იკითხება:

თვითო და თვითო ყამზითა სხვა რიგად ანიშნებდიან.

ქირიშმითა და ჰაშვითა მას ყმას გულსა სწვილიან (403).

ძნელი არაა იმის მიხედვრა, რა გზით გაჩნდა ქართულში „ყამზა“ („თვალის ჩაკვრა“) და „ჰაშვი“ („სამიჯნურო ნიშანი თვალით“). ანალოგიურად სავარაუდებელია „ქირიშმისა“ და სხვა ზემოაღნიშნული ლექსიკის გაჩენა სათანადო წყაროდან (ჩვენ არ ვეხებით მისი დაზუსტების საკითხს. აღვნიშნავთ, რომ ჯამის სასარგებლოდ მხოლოდ ეს ორი მაგალითი მეტყველებს, დანარჩენ შემთხვევაში ანალოგიური ლექსიკა ჯამისთან არ ჩანს). ძნელი წარმოსადგენია, რომ ქართველ ავტორს თვით შემოჰქონდეს იგი. ქართულად პირდაპირ გაუგებარია შემდეგი ფრაზა:

ვირმა რა იცის, სიტკბილე როგორი არის შაქრისა?

ბზე უნდა, ქუნჯი რუბათი, არზუ არა აქვს ჩათრისა...

(510).

ზემოთ ჩვენ ცალ-ცალკე განვიხილეთ მეორე სტრიქონის შემადგენელი უცხოური ლექსიკა და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება მისი ქართულადვე გადმოთარგმნა და გაგება, რომ თურმე „ვირს უნდა ბზე, თაველის კუთხე (ქუნჯი რუბათი) და არა აქვს სურვილი (არზუ) სამეფო თომარ-ჯილასი (ჩათრისა)“.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართული ანონიმური ვერსიის წყაროსა თუ წყაროების ძიება-დადგენისას სხვა საბუთებთან ერთად (სიუჟეტურ-კომპოზიციური მხარე, შინაარსობრივი დეტალები, პოეტიკა) გარკვეულ ადგილს დაიჭერს ლექსიკური მომენტი. ქართულ ვერსიაში ჭარბად შემოჭრილი უთარგმნელი უცხოური (ამ შემთხვე-

ვაში სპარსული ან სპარსული გზით)⁵ სიტყვები მოგვაწვდიან კარგ საკონტროლო მასალას. ამ თვალსაზრისით შესასწავლია არა მხოლოდ ეს ნაწილი, არამედ ქართული ვერსიის ლექსიკა მთლიანად.

1962.

„იოსაფილიხანიანის“ აღმოსავლური ვერსიები

„მეტად წარმტაცია მიჯნურთა ამბავა და მათ შორის შენა ხარ იოსებ, და შენი ამბავი — უღამაზესი!“

ეს ბეითი XV საუკუნის დიდი პოეტის აბდორაჰმან ჯამის ლირიკიდანაა აღებული. იოსების ლეგენდას იმდენად მოუხიბლავს ჯამი, რომ საგანგებო პოემა მიუძღვნია ამ თემისათვის. მაგრამ ამ დროისათვის იოსების სამიჯნურო ისტორია ორ ათეულ საუკუნეს ითვლიდა.

ჩვენამდე მოღწეული ცნობების მიხედვით, ბიბლიაში მოთხრობილი ებრაული გადმოცემა იოსების შესახებ მრავალგზის დაპუშავდა პირველი საუკუნეების სირიულ ლიტერატურაში. შეიქმნა როგორც პროზაული, ისე ლექსითი ვერსიები. ისინი ძირითადად ბიბლიას ეყრდნობოდნენ, მაგრამ ზოგი მათგანი (მაგ. ნარსაისა, მიღრაშ თანჰუმასი და სხვ.) გამოირჩეოდა ღრმა პოეტური დახვეწილობითა და განსხვავებული დეტალებით. მათ შორის აღსანიშნავია იოსების ლოცვა დედის საფლავთან, ნარინჯის თლის დროს მანდილოსანთა მიერ ხელების დაჭრის ეპიზოდი და ა. შ. საყურადღებო მომენტი, რადგან მათ ჩვენ შევხვდებით გვიანდელ აღმოსავლურ ვერსიებში, მაგრამ როგორც მათი ავტორების უმრავლესობა აღიარებს, შთაგონების წყა-

5 ჩვენ ხაზს ვუსვამთ — სპარსული გზით — რადგან, თუმცა აღნიშნულ მაგალითებში გვხვდებოდა არაერთი თურქული სიტყვა (აბანი, მეყორულჩე და სხვ.), მაგრამ თურქული წყაროს საკითხი მაინც არ დგას. ანალოგიური ვითარება აღნიშნული აქვს დ. კობიძეს „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების მიმართ: „ჩვენს ძეგლში თურქული სიტყვების არსებობა ვერ დაადასტურებს მის თურქულიდან მომდინარეობას. თურქული სიტყვები აღორძინების პერიოდში სპარსულიდან ნათარგმნ სხვა ძეგლებშიც გვხვდება და ამავე დროს სპარსული ტექსტებიც არაა თავისუფალი თურქული სიტყვების ხმარებისაგან“ (სპარსული ლიტერატურა, ტ. 11, 1947, 151).

როსა და მისაბამ ნიმუშს ისინი იოსების ლეგენდის მუჰამადისეულ დამუშავებაში ჰპოვებდნენ.

ყურანის მეთორმეტე სურაში წარმოდგენილი იოსების „უმშვენიერესი ამბავი“ პოეტური ფანტაზიისათვის მდიდარ მასალას იძლეოდა. დადგენილია, რომ მუჰამადი არ იცნობდა უშუალოდ ძველ აღთქმას, მან ბიბლიური მასალა გამოიყენა ზეპირი გადმოცემების გზით და, ბუნებრივია, მრავალი რამ გაუგებარი დარჩა მისთვის. ბოლომოკვეცილი, მრავალს კი მან თავისებური გააზრება მისცა. განსაკუთრებით საყურადღებოა სამიჯნურო ტენდენციის გაძლიერება ყურანში ბიბლიასთან შედარებით. აქ მთელი ეპიზოდია მოცემული მისრელი დიდებულის ცოლის სიყვარულისა, ზურგზე ტანისამოსის გახვევისა და, რაც მთავარია, კარებში ქმართან შეჯახებისა და ცილისწამებისა. თითქოს ამ გახვლებული-სიყვარულის გასამართლებლად ვრცლადაა აღწერილი ლხინის სცენა, როდესაც იოსების სილამაზით მოხიბლული ბანოვანნი ნარინჯის ნაცვლად თითებს დაითლიან.

თუ დაუშვებთ ყურანის ურიცხვ კომენტარებსა და ჰადისებს, რომელნიც ძველი წყაროებითა და ლეგენდებით ცდილობდნენ შეეცნოთ ან განემართათ ზოგი ბუნდოვანი ადგილი, აგრეთვე ამ თემასთან დაკავშირებულ სხვა გადმოცემებს (მაგ. აქადური ლეგენდა ასენეთის შესახებ), ნათელი გახდება იოსების ისტორიის პოპულარობის მიზეზი სპარსულ-ტაჯიკური კლასიკური ლიტერატურის პირველსავე საუკუნეებში.

იოსების ლეგენდა საფუძვლად დაედო უამრავ როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ ვერსიებს, რომელნიც ამშვენებენ სპარსულ-ტაჯიკურ, არაბულ, თურქულ, ინდურ, ქურთულ, უზბეკურ, აზერბაიჯანულ და ქართულ ლიტერატურას. ზოგიერთმა სრული სახით მოაღწია ჩვენამდე, ზოგმა — დეფექტური, ხოლო ზოგის ტექსტი კი სულ გამქრალა, მხოლოდ კვალი შემორჩა ლექსიკონებსა თუ თეზქერეებს (ანთოლოგიებს). არსებობს რამდენიმე ცდა ამ ვერსიების ცხრილის შედგენისა და მათი მოკლე მიმოხილვისა¹. ვერცერთი მათგანი სრულად და ზუსტად ვერ ჩაითვლება.

¹ მათგან აღსანიშნავია ირანელი მკვლევრის დოქტორ ხაიამურისა (თავრიზი, 1960) და გერმანელი მეცნიერის ე. ჰილშერის (ბერლინი, 1956) ნაშრომები.

პირველი პოემა, რომელმაც ჩვენამდე სრულად მოაღწია, ფირ-
დოუსის სახელთანაა დაკავშირებული. კარგა ხანს სპარსულ-ტაჯი-
კური ლიტერატურის მკვლევართ ეჭვი არ შეჰპარვიათ იმ ფაქტში,
რომ „შაჰნამეს“ შემდეგ მოხუცებულმა ფირდოუსიმ დაწერა „იუსუ-
ფო ზელიხა“. პოემის შესავალში ავტორი უპირისპირებს თავის
თხზულებას ძველ საგმირო ამბებს (მათ შორის, „შაჰნამეს“, რომლის
გმირებიც იხსენიება ტექსტში):

მრავალი ამბის მარგალიტი გავხვრიტე,
მრავალი ძველი წიგნი გარდავტევი,
გული ჩემი გააძლო გმირმა ფერიდუნმა,
რაში მესაქმება, თუკი მან ზოპაქის ტახტი მიიტაცა.
აღარ ვიტყვი კვლავ მეფეთა ამბავს,
ყელში ამომივიდა მეფეთა ზღურბლი.
მოცთქულთა შესახებ უნდა დაეძრა სიტყვა,
მათი ძირი და ფესვია სიმართლე.

ვარაუდობენ, რომ ფირდოუსი თითქოს ინანიებს აქ თავის ცოდვებს
და ზღაპრების თხზვას მართლისტქმას უპირისპირებს. მართალია,
მკვლევართ არ გამოჰპარვიათ მხედველობიდან ის დიდი განსხვავება,
რომელიც არსებობს „შაჰნამესა“ და „იუსუფო ზელიხას“ შორის ლე-
ქსიკისა თუ მხატვრული სტილის თვალსაზრისით, მაგრამ ამას ხსნი-
დნენ ფირდოუსის მოხუცებულობით, მძიმე განწყობით ღვენილი პო-
ეტისა, თემის სპეციფიკურობით და ა. შ. მაგრამ 1945 წელს ჟურნალში
„რუზგარე ნოუ“ (ტ. 5, № 3) ირანელმა მეცნიერმა მოჯთაბა მინოვიმ
გამოაქვეყნა ვრცელი სტატია, რომელშიც გადაჭრით უარყო
ფირდოუსის ავტორობა. დღეს ირანელ მკვლევართა შორის
თითქმის გაბატონებულია მოსაზრება, რომ „იუსუფო ზელი-
ხა“ არ ეკუთვნის ფირდოუსის. მის ავტორად სხვადასხვა პირს ასა-
ხელებენ, დაწერის თარიღი კი XII საუკუნეში გადმოაქვთ. ჩვენ არ
შეგუდგებით მ. მინოვისა და მისი თანამოაზრეების საბუთების განხი-
ლვას. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მიუხედავად მათი სიმრავლისა და
გონებაამახვილობისა, ე. ბერტელსს მაინც შესაძლებლად მიაჩნდა ეჭვი
შეეტანა მათ დამაჯერებლობაში: „ვიდრე მინოვი უფრო სარწმუნო სა-

95

ბუთებს არ დაძებნის ამ პოემის სიყალბის დასამტკიცებლად, ჩვენ არ შევიცვლით ჩვენს ადრინდელ მოსაზრებას².

ამჯერად ჩვენთვის მთავარია ფაქტი ვრცელი და მაღალმხატვრული პოემის არსებობისა XI—XII საუკუნეების მიჯნაზე. „შაჰნამესთან“ შეპირისპირებისას ზოგი მკვლევარი ზედმეტად ამცირებს მის ღირსებას.³ უდავოდ მართებულია ე. ბერტელსის დასკვნა, რომელიც მან „იუსუფო ზელიხას“ მოკლე, მაგრამ შეტად საინტერესო განხილვის შედეგად გამოიტანა: „მისი ძალა გრანდიოზულ პანორამებსა და ტიტანური შეგახების დიდებულ სურათებში კი არ ვლინდება, არამედ იმდროინდელი პოეზიისათვის უჩვეულოდ თბილ გრძნობებში, რომლითაც გამსჭვალულია პოემა, ჭეშმარიტ ადამიანურობაში და გასაოცრად ნატიფ დეტალებში, რომელნიც ძველ ჰოლანდიელ დიდოსტატებს მოგვაგონებენ“⁴.

მოქმედება იწყება იაკობის ისტორიით, მისი ოჯახის წევრების, კერძოდ, იოსების თავგადასავლის ვრცელი აღწერით. მას შემდეგ, რაც ძმები სცემენ იოსებს, ჭაში ჩააგდებენ და ბოლოს 18 ღირემად მიჰყიდნიან მალექ შაირს, ავტორს შემოჰყავს ერთ-ერთი ცენტრალური ეპიზოდი — ზელიხას გამიჯნურება. ეგვიპტელი დიდებულის აზიზის მეუღლეს თავდავიწყებით შეუყვარდება მისივე თანხით შესყიდული მონა. დეტალებით საკმარისად გადატვირთულ ამ ეპიზოდს ჭეშმარიტად დიდოსტატის ხელი ატყვია. მძაფრი ფსიქოლოგიური ბრძოლა ზელიხას მორალური მარცხითა და იოსების დატყვევებით სრულდება. მიუხედავად ამ ეპიზოდის მნიშვნელობისა, იგი მაინც ეპიზოდად რჩება. პოემა მთავრდება იოსების ძმებისა და იაკობის გაწყვეტილი ხაზის აღდგენითა და აღწერით.

შინაარსის მხრივ ვერ დავეთანხმებით იმ აზრს, თითქოს „იოსებ-ზილიხანიანის“ ეს ვერსია ებრაული გადმოცემის გალექსვაა მთლიანად, ყოველგვარი გადახრის გარეშე⁵. ავტორი, მართალია, მისდევს ამ

² ე. ბერტელსი, სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორია, მოსკოვი, 1960, 232 (რუსულ ენაზე).

³ მაგ. ფრანგი მეცნიერის ა. ბრიკტიეს აზრით, მას ახასიათებს თხრობის გაჭიანურება, ისეთი დეტალიზაცია, რომელიც ჩრდილს მიაყენებდა უფრო უკეთეს ნაწარმოებსო.

⁴ ე. ბერტელსი, დასახ. ნაშრ., 235.

⁵ გ. ჯაკობია, თეიმურაზის თარგმანები, თეიმურაზ I, თბ., 1934, 225.

გადმოცემას, უფრო სწორად, მის მუჰამადისეულ ვარიანტს, მაგრამ მეტად თავისუფლად: ამოკლებს თუ ავრცობს ზოგ ეპიზოდს, უმატებს ახალ დეტალებს, იშველიებს ჰადისებს. მიუხედავად სასულიერო ელფერისა, პოემაში გარკვეული ადგილი ეთმობა რომანტიკულ მომენტს, მაგრამ სამიჯნურო თხზულებად იგი მაინც ვერ ჩაითვლება. სავსებით სწორად აქვს შენიშნული დ. კობიძეს: „ამ თხზულებაში წინაა წამოწვეული არა იოსებისა და ზულეიხას სამიჯნურო ურთიერთობის, არამედ მამა-შვილის (იაკობისა და იოსების) ერთმანეთის დაშორებით გამოწვეული მწარე განცდების გადმოცემა“⁶. შეიძლება ამაში ვეძიოთ ე. წ. ფირდოუსის „იუსუფო ზელიხას“ ნაკლები პოპულარობის მიზეზი და არა მის მხატვრულ უმწიფარობაში.

ფირდოუსის სახელით ცნობილი პოემის წინასიტყვაობაში დასახელებულია ორი პოეტი, რომელთაც თითქოს მანამდე დაეწეროთ „იოსების ამბავი“.

ორმა პოეტმა ეს ამბავი გარდასთქვა,
ყველგან ცნობილი და დაუფარავნი არიან:
ერთია ბულმუჟაიადი, რომელიც ბალხიდან იყო,
ცოდნით თავისი თავი შეამკო,
იმის შემდეგ ამ ამბის სიტყვის მქსოველი
იყო ერთი ლამაზი და ახალგაზრდა კაცი.
ღაყაბად (ზედწოდებად) ჰქონდა მას ბახთიარი,
ლექსისათვის ბაგე მარად გახსნილი ჰქონდა.

ა ბ უ ლ მ უ ე ვ ა ი ა დ ბ ა ლ ხ ი ს შესახებ მცირე ცნობები მოეპოვება ოუფის, ხოლო ბ ა ხ თ ი ა რ ი ს შესახებ თითქმის არაფერი ვიცით. გარდა ზემომოტანილი ციტატისა, სხვა კვალი მათი პოემებისა არ ჩანს. ამდენად გადაჭრით ვერაფერს ვიტყვით, მაგრამ თუ ტრადიციას გავითვალისწინებთ, შეიძლება მათი მოხსენიება ასეთი დიდი პოემის შესავალში არ იყოს შემთხვევითი. რადგან ორივე პოეტი X—XI სს. განეუთვნება, ისინი მიიჩნევიან ამ თემის პირველი პოეტური დამუშავების ავტორებად სპარსულ ტაჯიკურ ლიტერატურაში.

დაახლოებით მათი უფროსი თანამედროვეა ცნობილი სუფი პოეტი შე ი ხ ა ბ დ ა ლ ა ჰ ა ნ ს ა რ ი (გარდ. 1088 წ.). სხვა მრავალრიცხოვან თხზულებათა შორის მას მიაკუთვნებენ იოსების ისტო-

⁶ დ. კობიძე, შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1959, 12.

რიის მისტიკურ ელფერში წარმოსახვას: „მურიდთა მეგობარი და საკრებულოს მზე“⁷.

XII—XIII საუკუნეებში ინტერესი იოსების თემისადმი არ დამცხრალა. სამწუხაროდ, არც ამდროინდელი ვერსიები აღმოჩნდა დღეგრძელი, ოუფისა თუ დოვლათშაჰის „თეჰქერები“ გვაწვდიან ორიოდ სიტყვას მათი ავტორების შესახებ.

ერთ-ერთი მათგანია შიჰაბედდინ ამაყბუხარელი (გარდ. 1148 წ.)⁸. ყარახანიანთა კარის სახელგანთქმულ მეხოტბეს დაუწერია „იოსები და ზელიზა“, რომელიც გარკვეული ტექნიკური სიორთულით გამოირჩეოდა: ორი სხვადასხვა ზომით იკითხებოდა. რამდენიმე გადარჩენილი ბეითის მიხედვით ძნელია რაიმეს თქმა. ე. ბერტელსი ვარაუდობს, რომ ეს იყო ე. წ. ფირდოუსის პოემის პირველი მიბაძვა.⁹ თანამედროვეთა შეფასება მისი პოეტური ოსტატობისა საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ პოემის მაღალ მხატვრულ დონეზე.

XII—XIII საუკუნეების მიჯნაზე მუულანა მასულჰეერთელს შეუთხზავს „იოსების ამბავი“ („ყისისეი იუსუფ“). ოუფის ბუნდოვანი ცნობიდან ირკვევა მხოლოდ მისი რელიგიური ხასიათი, ოღონდ არ ჩანს, პროზაული იყო თუ პოეტური ეს თხზულება.

ამრიგად, როგორც ითქვა, მიუხედავად იოსების ლეგენდის პოპულარობისა სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის პირველი საუკუნეებიდან თითქმის XV საუკუნემდე, მიუხედავად ამ პერიოდში მრავალრიცხოვანი ვერსიების არსებობისა, ჩვენამდე ფაქტიურად მოაღწია მხოლოდ ფირდოუსის სახელით ცნობილმა პოემამ. როგორც ამ პოემის შემოწარმოდგენილმა მოკლე განხილვამ ისე სხვა ადრინდელი ვერსიების შესახებ არსებულმა მუნწმა ცნობებმა შესაძლებლობა

⁷ ვ. ყუჯოვსკი, პერთელი მოხუცის სიმღერები, „ვოსტორნიე ზამეტი“, სანქტ-პეტერბურგი, 1895, 79 (რუსულ ენაზე); ა. კრიმსკი, სპარსეთის, მისი ლიტერატურისა და ღერძიშული თეოსოფიის ისტორია, ტ. I, № 4, 1915, 509 (რუსულ ენაზე). ე. ბერტელსის აზრით, ეს თხზულება უმართულოდ მიეწერება ანსარის (იხ. აღმანახი „დარ“, ტაშენტი, 1944, 166).

⁸ ზოგი ცნობით იგი გარდაიცვალა 1158 წ., ზოგით კი — 1188 წ. მის შესახებ იხ. ე. ბერტელსი, დასახ. ნაშრომი, 461—466.

⁹ ე. ბერტელსი, დასახ. ნაშრ., 462, სქ. 7, ავტორის მოსაზრება ყერდობა იმ ფაქტს, რომ მისაბაძი პოემა ნამდვილად ფირდოუსის ეკუთვნის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ორივე თხზულება ერთი პერიოდისა აღმოჩნდება და ვინ იცის, რომელი რომელს დაემსგავსება (თუკი მსგავსებას საერთოდ აქვს ადგილი).

მოგვცეს გაგვერკვია ამ თემის დამუშავების პირველი ტიპი, რომლისთვისაც საერთოა სიუჟეტური განვითარების ხაზი და, რაც მთავარია, ნაწარმოების ხასიათი, იდეური მიზანდასახულობა: იგი მდგომარეობს რელიგიური მოტივის, საკუთრივ იოსების ისტორიის წინ წამოწევაში. მოქმედება ამ ტიპის ვერსიებში იწყება იოსების გენეალოგიით, მისი ოჯახის ვრცელი ისტორიით, მოქმედების განვითარების მთელ მანძილზე ცენტრშია იოსები და მოქმედება მთავრდება კვლავ იოსების ოჯახის აღზევების დეტალური აღწერით. ზეღისა და მისი სახით — სამიჯნურო მოტივი მეორე ხარისხისაა თითქოს. შეიძლება ამით აიხსნას, რომ იგი იშვიათად ჩნდება სათაურშიც კი, როგორც იოსების ტოლფასი წყვილი. იქ, სადაც ზეღისას ეპიზოდი ჩაერთვის, მას უფრო ფონის როლი ეკისრება იოსების მკვეთრად წარმოსაჩენად, ვიდრე მთავარი პერსონაჟისა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სამიჯნურო ხასიათის დეტალები თუ ეპიზოდები თანდათან მაინც ფეხს იკიდებდნენ იოსების თემაში. საინტერესოა, რომ მათ გამოძახილს ჩვენ სხვა ხალხთა ლიტერატურაში ვხვდებით. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ვერსია, რომელიც XIII საუკუნეში შეიქმნა თათრულ ენაზე ვინმე ალის მიერ, შედარებით ვრცლად გადმოგვცემს ზეღისას ისტორიას (კერძოდ, აქ აღწერილია მისი სიზმრები)¹⁰. კიდევ უფრო საყურადღებოა ძველ ქართულ მწერლობაში შემორჩენილი დეტალი: XII საუკუნის ძეგლში „აბდულმესიანში“ იხსენიება პერსონაჟი, რომელიც უცნობია ე. წ. ფირდოუსის ვერსიისათვის:

ქვეყნის მნათენი
 წოკამათენი
 ბ ა ზ ი ა დ გეჟმენეს
 სურვილით რეცა¹¹!

ნ. მარს მცდარად აქვს განმარტებული ეს სიტყვა (არაბული „ბაზიყ“ — ამხანაგი). როგორც ეს ალ. ბარამიძემ გაარკვია, აქ იგულისხმება

¹⁰ ამის შესახებ მოხსენება ორიენტალისტთა XXV კონგრესზე მოსკოვში წაიკითხა შეტნიერმა ჯ ა ვ ა ლ ა ლ მ ა ზ მ ა: ყისსაი იუსუფ ალი — ბულდარულ-თათრული ძეგლი, მოსკოვი, 1960 (რუსულ ენაზე).

¹¹ ნ. მ ა რ ი, ძველი ქართველი მებოტბენი, „ტექსტი ი რ ა ზ ის კ ა ნ ი ა“, IV, 1902, 58, 3.

მოქმედი პირი ბაზიყა, ზელიხას მეტოქე იოსების სიყვარულში.¹² ცხადია, შავთელმა ეს სახე აიღო რომელიდაც ჩვენამდე არ მოღწეული, მის დროს საკმაოდ ცნობილი აღმოსავლური ვერსიიდან. -

მაგრამ მთელი ეს რომანტიკული მასალა ერთგვარად იოსების მოწამეობრივი გვირგვინის ჩრდილში იყო მიმალული. მის გამომზეურებაში უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის XV საუკუნის შესანიშნავ პოეტს, „უკანასკნელ კლასიკოსს“ აბდორაჰმან ჯამის.

ვიდრე ჯამის პოემას განვიხილავდეთ, ორიოდე სიტყვით უნდა შევეხოთ ერთ ძველუზბეკურ ვერსიას, რომელიც ჯამის ვერსიას წინ უსწრებს რამდენიმე ათეული წლით და რომელსაც გარკვეული წვლილი მიუძღვის იოსების თემის ახალი, მეორე ტიპის ჩამოყალიბებაში.

ამ ვერსიის ავტორია ნაკლებად ცნობილი უზბეკი პოეტი დურბეგი. პოემის შესავლიდან ირკვევა, რომ იგი დაიწერა 812/1409 წელს. დურბეგი აღწერს მშობლიური ხალხის აწიოკებას მტრების მიერ, თავის ტანჯვა-წამებასა და დატყვევებას. ტყვეობაში, სხვა თხზულებებთან ერთად, მას თურმე განსაკუთრებით იტაცებდა „იოსების ამბავი“ („ყისსეიე იუსუფ“):

პროზად იყო ეს ამბავი სპარსულ ენაზე,
მისკენ იყო ჩემი სულის თვალთა ხედვა.

ასე შეიქმნა პოემა, რომლის ხელნაწერები დაცულია ტაშკენტში; უზბეკეთის აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში (ხელნ. № 1433 და სხვ.). 1959 წელს სათარ ჰაიდაროვმა გამოსცა იგი რუსული ტრანსკრიფციით. 1962 წ. გამოქვეყნდა ავტორეფრატი მისი სადისერტაციო ნაშრომისა, რომელიც ამ პოემას მიეძღვნა¹³. მანამდე დურბეგისა და მისი „იუსუფ ო ზელიხას“ შესახებ არსებობდა მხოლოდ ე. ბერტელსის მოკლე, მაგრამ მეტად საყურადღებო წერილი, რომელიც ამჟამად ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს¹⁴.

¹² ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, 1945, გვ. 391.

¹³ დურბეგი, იუსუფ ვა ზულაისო, ტაშკენტი, 1959 (უზბეკურ ენაზე); ს. პაიდაროვი, დურბეგის როლი უზბეკური საერო მწერლობის განვითარებაში, ავტორეფრატი, ტაშკენტი, 1962, (რუსულ ენაზე).

¹⁴ ე. ბერტელსი, უზბეკი პოეტი დურბეგი და მისი პოემა იოსებ მშვენიერის შესახებ, აღმანახი, „დარ“, ტაშკენტი, 1944. (რუსულ ენაზე).

თუ რა ნაკლებად იცნობენ ამ ვერსიას სამეცნიერო წრეებში, ჩანს იქიდან, რომ იგი არ იხსენიება არც პ. ეთეს, არც ე. პილშერის სიებში, ხოლო ხაიამფურს იგი შეაქვს თურქულ ენაზე შეთხზულ იმ „იოსებზილიხანაინების“ რიცხვში, რომელთა ხელნაწერებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. საინტერესოა, რომ, როგორც ხაიამფური უთითებს, იგი ამ შემთხვევაში ეყრდნობა თურქი მეცნიერის ისმაილ ჰიქმეთის წერილს „სპარსული და თურქული „იოსებზილიხანაინები“.

დურბეგის ვერსია საყურადღებოა იმითაც, რომ შესაძლებლობას გვაძლევს გავითვალისწინოთ მისი წყაროს — დღეს უცნობი სპარსული პროზაული ვერსიის თავისებურება. ეს კი, პირველ ყოვლისა, მდგომარეობს ზელიხას გააქტიურებაში, ეპიზოდური როლიდან მთავარ პერსონაჟამდე აყვანაში. აქ პირველად ვხვდებით ზელიხას ყრმობის აღწერას მალრიბის ფადიშაჰის თემის კარზე, მის სამ სიზმარს, მისრეთს გამგზავრებას და აზიზთან შეცდომით შეყრას. გაცილებით უფრო დეტალურადაა წარმოსახული ზელიხასა და იოსების სამიჯნურო ურთიერთობა, რომელიც ბედნიერად სრულდება.

ცხადია, დურბეგთან დაცულია იოსების ლეგენდის ძირითადი მომენტები, მაგრამ ორიგინალურად და დინამიკურად არის გაშლილი სიუჟეტური ქარგა. მთავარ ხაზს სარწმუნოებრივ-მისტიკურ ელფერთან არაფერი აქვს საერთო. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ე. ბერტელსი, აქ ხაზგასმულია გმირთა ადამიანური თვისებები, მათი სიბრძნე, სიკეთე, სიყვარული, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ საქმიანურო მოტივი წარმოადგენს პოემის ცენტრს.¹⁵

ვერაფერს ვიტყვით იმავე XV საუკუნის შუა წლებში დაწერილი ორი ვერსიის შესახებ, რომელთაც ჩვენამდე არ მოუღწევიათ. მათი ავტორებია მას'უდ დეჰლევე და აზერი ტუსელი. სამაგიეროდ, XV საუკუნის დასასრულს შექმნილ რომანტიკულ პოემას წილად ხვდა პატივი შეექმნა ახალი ეტაპი იოსების ლეგენდის დამუშავებაში. ეს იყო, როგორც ითქვა, პერათელი ბრძენის ჯამის „იუსუფ ო ზელიხა“, მისი „შვიდეულის“ („ჰაფთ ოურანგ“) რიგით მეხუთე პოემა, დათარიღებული 888/1483 წლით.

პოემის შესავალშივე გვამცნობს ჯამი თავის მიზანს — სასელგანთქმულ სამიჯნურო თხზულებებს „ხოსროვირინიანსა“ თუ „ლეილ-

¹⁵ ე. ბერტელსი, დასახ. ნაშრ., 171.

მაჯუნნიანს“ გვერდში ამოუყენოს, ერთგვარად გაეპაექროს „იოსებ-ზილიხანიანით“:

მოწველა შირინისა და ხოსროვის ბედნიერება (სამეფო)
ტიპიკად (წირინთან) დავსვამ ახალ ხოსროვს.
გასრულდა ლილისა და მაჯუნნის რიგი,
სხვას მიეცემ უპირატესობას ამჯერად.
თუთიყუშით შევიქნები შაქრის მკენეტელი (მოსაუბრე)
იოსების სილამაზისა და ზელიხას სიყვარულის გამო.

ჯამის მიზანმა თავისი გამოხატულება უწინარეს ფორმალურ მხარეში ჰპოვა: პოემა დაწერილია პეზეჯით, იმავე საზომით, რომელიც გამოიყენეს გორგანიმ „ვისრამიანში“ და ნიზამიმ „ხოსროვშირინიანში“.

მაგრამ მთავარია მის მიერ თემის ახლებური იდეური გადაწყვეტა, რასაც დამორჩილა სიუჟეტურ-კომპოზიციური მოთხოვნილება. საქმე ის არის, რომ ჯამის „იუსუფო ზელიხა“ წარმოადგენს სიყვარულის სიმღერას, ლოგიკურ გაგრძელებას რომანტიკული ხაზისა სპარსულ-ტაჯიკურ პოეზიაში. ეს გარემოება მშვენივრად შეუნიშნავს ამ პოემის ერთ-ერთ მკვლევართაგანს: „იუსუფი და ზულიხა“ მოიცავს სილამაზისა და მგზნებარე სიყვარულის იდეალს. მასში ზუსტადაა გადმოცემული მათი ძალა, გონებისა და გრძნობის ბატონობა, თავის თავს მინდობილი ქალის მერყევი სისუსტე“¹⁶.

ჯამი არაერთგზის ასხამს ხოტბას სიყვარულის ყოვლისმძლეობას, რაც აგრეთვე გარკვეულად ეხმაურება მის დიდ წინაპრებს გორგანისა და ნიზამის:

სიყვარულის დარდი ნურავის გულში დაილუვა,
გულმა უსიყვარულოდ ქვეყნად ნუ იარსებოს.

ამჯერად ჩვენ არ ვეხებით ამ სიყვარულის სუფიურ ნიუანსებს. ჭეშმარიტი პოეტის ათრთოლებული სტრიქონები აღწევენ მკითხველის გულამდე, მიუხედავად იმისა, რას ისახავდა მიზნად ნაყშბანდიების მძლავრი სუფიური ორდენის ერთ-ერთი აქტიური წევრი.

თუმცა იოსების ლეგენდის ტრადიციულად დადგენილი სიუჟეტის გარდასახვა რთულ ამოცანას წარმოადგენდა, ჯამიმ წარმატებით გა-

¹⁶ ი. ბ. ო. ტ. ი. ა. ნ. ო. ვ. ი, სპარსული პოემის „იუსუფ და ზელიხას“ მოკლე გარჩევა, „აზიატსკი ვესტნიკ“, № 5, 1826, 261 (რუსულ ენაზე).

დაწვევითა ის. რიგი ახალი ეპიზოდებისა და სიტუაციების, გმირთა ხასიათების ახლებური გააზრების წყალობით მან მიაღწია მხატვრულ სიღრმესა და სიცოცხლეს, თხრობის რეალობასა და დინამიკას (რომელსაც ხანდახან თუ აფერხებს ვრცელი ლირიკული წიაღსვლები).

ჯამის პოემაც იოსების ოჯახის აღწერით იწყება, მაგრამ მთელი ეს ნაცნობი მასალა წარმოდგენილია რამდენიმე მსუბუქი შტრიხით. იგი უფრო ექსპოზიციანაა, პროლოგი თვით ამბის განვითარებისა, რომელიც საკუთრივ ზელებისა თავგადასავალს გულისხმობს. თუ ჯამის წინადროინდელ ვერსიებში (დურბეგის პოემის გამოკლებით) ზელება ჩნდება როგორც აზიზის მეუღლე, ისიც მაშინ, როდესაც იოსები ჩაჰყავთ მისრეთში, ჯამი აგვიწერს ზელებისა ისევე დაწვრილებით, როგორც იოსებს. უფრო მეტიც. პოემის მხატვრულად ყველაზე უფრო მძლავრი ადგილები სწორედ ზელებისათანაა დაკავშირებული.

ამრიგად, ჯამის სახელთანაა დაკავშირებული იოსების ლეგენდის მეორე ტიპის ჩამოყალიბება. ამ ტიპის ვერსიებისათვის ზელებისა თემა ისევე ცენტრალურია, როგორც იოსებისა. რომანტიკული პოემის მთავარი პერსონაჟია სამიჯნურო წყვილი, რომლის თვითთული წევრის დახასიათება აწონასწორებს ერთმანეთს. თანაბრად წინაა წამოწეული. იოსების და ზელებისა ხაზი ერთმანეთშია გადახლართული, მაშინაც კი, როცა ერთერთზეა საუბარი, მეორე უჩინრად აპირობებს მოქმედების განვითარებას.

ჯამის „იუსუფ ო ზელება“ გამოირჩეოდა ადრინდელი დამუშავებებისაგან როგორც თემის რომანტიკული გააზრებით, ისე განსაკუთრებით მისი მხატვრული გადაწყვეტით¹⁷. მან თითქმის გამოდევნა ხმარებიდან წინადროინდელი ვერსიები, თვით ფირდოუსის სახელითა და ავტორიტეტით ზურგმემკარებელი პოემაც კი. „შვიდეულიდან“ ყველაზე უფრო პოპულარულ ნაწარმოებს მრავალი მიმბაძველი გამოუჩნდა როგორც სპარსულ-ტაჯიკურ, ისე სხვა ხალხების ლიტერატურაში. ეს მიბაძვა და „იუსუფ ო ზელებისა“ გავლენით ახალი ვერსიების შექმნა ორი ხაზით წარიმართებოდა: ეპიკონები უცვლელად იმეორებდნენ არა მარტო კომპოზიციურ-სიუჟეტურ ქარგას, არამედ ეპიზოდებსა და დეტალებს, ზოგჯერ ცალკეულ ბეითებს. მიმბაძველნი

¹⁷ ჯამის პოემის ზოგი მხატვრული მხარის შესახებ იხ. ა. გვახარია, იოსებ-ზელებისათვის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბ., 1958.

იცავდნენ ჯამის სიუჟეტურ ხაზს, მაგრამ ავრცობდნენ ან კვეცდნენ ზოგ ეპიზოდს, უმატებდნენ განსხვავებულ დეტალებს, თავისუფლად ეპყრობოდნენ მხატვრულ მასალას.

ვიდრე ჯამის უშუალო მიმბაძველებს ჩამოეთვლიდეთ, აღვნიშნავთ რამდენიმე მის უფროს თანამედროვეს, რომელთაც შეუთხზავთ „იოსებზილიხანიანები“, მაგრამ მათ ტექსტს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ერთი მათგანია შასუდ დაყამი (გარდ. 890/1485 წ.), რომელსაც საამ მირზას ცნობით, მრავალი მესნევი დაუწერია, მათ შორის „იუსუფ ო ზელიხა“. მასვე ეკუთვნის რამდენიმე გაბაასება: „ხმლისა და კალმის მუნაზარე“, „მზისა და მთვარის მუნაზარე“ და სხვ. თაზარევი აბჰარელი (მოკლეს 975/1567 წ.) იყო დისწული XVI ს. ცნობილი ლირიკოსის ნარგისისა. მის პოემას ზოგი თეხქერე „ჰოსნ ო იუსუფს“ უწოდებს, ზოგი — „იუსუფ ო ზელიხას“. ამ პოემების შესწავლამდე, უფრო სწორად, აღმოჩენამდე ვერაფერს ვიტყვი, რამიმართებაში იყვნენ ისინი ჯამის ვერსიასთან.

სამაგიეროდ მაჰმუდ ბეგ სალემის „იუსუფ ო ზელიხას“ გაცნობა გვარწმუნებს, რომ იგი შეიძლება ჩაითვალოს ჯამის ერთ-ერთ ყველაზე ადრინდელ მიმბაძველად. იგი მოღვაწეობდა შაჰთაჰმასბის (1524—1576) კარზე, ჩანს, საკმაოდ ნაყოფიერად: მისი მესწვევებიდან აღსანიშნავია „მეპრო ვაფა“, „ლეილი ვო მაჯუნ“, „შაჰნაჰეიე შაჰ-თაჰმასბ“ და ჩვენთვის საინტერესო „იუსუფ ო ზელიხა“, რომელიც დაიწერა სულ რაღაც ათიოდე წლის შემდეგ ჯამის პოემის შექმნის დროიდან.

შესავალში სალემი ტრადიციულად იხსენიებს თავის წინაპრებს, რომანტიკული პოემების ავტორებს ნიზამის და ჯამის, აღნიშნავს მათი თხზულებების მოძველებას, დაივიწყესო ხოსროვი და მაჯუნე, ფარჰადი და შირინი. ეს „სიტყვის წალკოტი“ მე უნდა განვაახლო იოსებისა და ზელიხას სახელებით. სიუჟეტური ხაზის განვითარება ემთხვევა მეორე ტიპს, ე. ი. ჯამისეულ დამუშავებას. ავტორი არ ერიდება არა თუ ეპიზოდებისა და სიტუაციების განმეორებას, არამედ მხატვრულსა და ლექსიკურ დამთხვევებსაც კი. მაგრამ ზოგი დეტალი განსხვავდება ჯამის პოემისაგან, ზოგი კი საერთოდ უცნობია მისაბაძი ძეგლისათვის. სალემის ვერსიაში ვხვდებით ძმების მიერ იოსების პერანგის თხის სისხლით შესვრას, იოსებისა და არაბის ეპიზოდს, უფრო ვრცელია ბოლოში იოსებისა და იაკობის ისტორიის აღწერა. აქ მიმბაძველმა გა-

მოიყენა სხვა წყაროები, რაც გარკვეულ ღირსებას ჰმატებს ამ ვერსიას.

კიდევ უფრო დამოუკიდებლად გამოიყურება ჯამის მეორე მიმბაძველი ბადრი, რომლის ვერსიის შესახებ არაფერია თქმული პ. ეთეს, ე. ჰილშერისა და ხაიამფურის შრომებში. ვერ წავაწყდით მას ვერც ჩვენთვის ცნობილ ხელნაწერთა კატალოგებში. პოემის ტექსტი დაცულია უზბეკეთის აღმ. მცოდნ. ინსტ. ხელნაწერთა განყოფილებაში. რეალიების მიხედვით ირკვევა, რომ ბადრი ცხოვრობდა XVI ს. დასასრულს, მოღვაწეობდა აბდალაჰ შეიბანის კარზე, შეუთხზავს სხვა თხზულებებიც (მაგ. „ზაფარნამე“).

ბადრის ვერსიაც ჯამის „იოსებზილიხანიანისებურად“ ვითარდება. გვაქვს ზუსტი დამთხვევები, მაგრამ გაცილებით მეტი დამოუკიდებლობის შედეგად ვხვდებით რიგ განსხვავებულ დეტალებსა და ეპიზოდებს, ამასთან ისეთებსაც, რომელნიც მანამდე არსად ჩანს: თემუსსა და აზიზს შორის წერილების გაცვლა, ლხინი ზელიხას მისრეთს გამგზავრების წინ, იოსების 18 ღირემად გაყიდვა და საგარანტიო წერილის აღება ვაჭართა მიერ და სხვ. ბადრის სწრაფვა ორიგინალურობისაკენ ვლინდება ფორმალურ მომენტშიც: თავის პოემას მან საფუძვლად დაუდო არა ჯამის ვერსიის მეტრი (ჰეზეჯი), არამედ ფირდოუსის სახელით ცნობილი თხზულებისა — მოთეყარები. ბადრის ორიგინალობა ამით არ ამოიწურება, მისი პოეტური ნიჭის წყალობით „იოსებზილიხანიანის“ ეს ვერსია უდავოდ მნიშვნელოვან ადგილს დაიკავებს სხვა ანალოგიურ თხზულებათა გვერდით.

XVI—XVII საუკუნეები მიმბაძველთა სიუხვით გამოირჩევა. ზოგი მათგანის ვერსიებს ჩვენამდე არ მოუღწევიათ. მაგალითად, სამამ მირზას ცნობით აუჰადის (გარდ. 1565 წ.) შეუთხზავს მენხევი. „იუსუფ ო იაყუბ“ („იოსებ და იაკობი“). თუ სათაურის მიხედვით ვიმსჯელებთ, იგი, ჩანს, „იოსებზილიხანიანების“ პირველ ტიპს განეკუთვნებოდა. სამაგიეროდ, მუსყიმ შირაზელის (XVII საუკ. დასაწყისი) „იუსუფ ო ზელიხადან“ შემორჩენილი ერთი ბეითი მიუთითებს მის სიახლოვეზე ჯამის პოემასთან, ე. ი. მეორე ტიპის დამუშავებებთან.

ხაიამფურს ჩვენამდე არმოდწეულ ვერსიათა შორის დასახელებული აქვს მოლა შაჰ ბადახშანელის (გარდ. 1072/1661 წ.) „იუსუფ ო ზელიხა“. აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ლენინ-

გრადის განყოფილებაში დაცულია ამ ვერსიის დეფექტური ხელნაწერი, რომლის შესწავლიდანაც ირკვევა, რომ მისი ძირითადი ქარგა ჯამისებურია, თუმცა მიმბაძველი ბრმად არ მიჰყვება ჯამის, ავრცობს თუ უმატებს ცალკეულ დეტალებს (იოსების პერანგის თხის სისხლით შესვრა, ბაზიყას ვრცელი მოთქმა და სხვ.). ავტორის ლირიკული წიაღსვლადან ჩანს, რამდენგვარ დამუშავებას იცნობდა იგი იოსების ლეგენდისა.

ჯამის მიმბაძველთაგან ყველაზე ცნობილი და პოპულარულია ნ ა ზ ე მ ჰ ა რ ა ვ ი (ჰერათელი, გარდ. 1081/1671 წ.). ლირიკულ ლექსებსა და ყასიდებს გარდა მას შეუთხზავს რამდენიმე მესწევი, მათ შორის „იუსუფ ო ზელიხა“, რომელსაც იგი თოთხმეტი წლის განმავლობაში წერდა და დაამთავრა 1072/1661 წელს. ნაშეში დიდ თავისუფლებასა და ორიგინალობას ამჟღავნებს სიუჟეტური ხაზის განვითარებისას (მაგ. სულ ამოულია ბაზიყას ეპიზოდი). იგი კარგად იცნობს პირველი ტიპის პოემებს, კერძოდ, ფირდოუსის სახელით ცნობილ ვერსიას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს იგი მას ბაძავდეს¹⁸. ნაშემის ვერსიის შესწავლა ამჟღავნებს ღრმა კავშირს ჯამის „იუსუფ ო ზელიხასთან“, განსაკუთრებით ზელიხას თავგადასავლის გადმოცემისას. არსებობს მისი პოემის ლითოგრაფიული გამოცემები.

არც XVIII—XIX საუკუნეებში შენელებულა ინტერესი იოსებისა და ზელიხას ისტორიისადმი. ჩვენამდე მოღწეულ ვერსიათაგან აღსანიშნავია ლ უ თ ფ ა ლ ი ბ ე გ ა ზ ე რ ი ს (გარდ. 1781 წ.), შ ო ყ ლ ე ი ე გ ო ლ ფ ა ი გ ა ნ ი ს (XVIII ს.), ჯ ო უ ჰ ა რ თ ა ვ რ ი ზ ე ლ ი ს (XVIII ს.), შ ე ჰ ა ბ თ ა რ შ ი ზ ე ლ ი ს (XIX ს.), ხ ა ვ ე რ ი ს (XIX ს.), ჰ ა ზ ა ყ ჰ ა რ ა ვ ი ს (XIX ს.) „იოსებზილიხანიანები“. ხაიამფურს, რომლის ნაშრომშიც არიან მოხსენიებული ეს ავტორები, ჰაზაყ ჰარავი შეაქვს არმოღწეულ ვერსიათა ავტორების სიაში, თუმცა იქვე უთითებს, რომ სადღაც ინდოეთში უნახავთო მისი ნუსხა. შევნიშნავთ, რომ ჰაზაყის პოემის ხელნაწერები გვაქვს ლენინგრადში (ერთი), ღუშანბეში (ორი) და თბილისში (ერ-

¹⁸ „საინტერესოა და ჩვენს დროში პოპულარული ამავე სახელწოდების მქონე პოემა ნაზიმ ჰერათელისა (XV ს. უნდა იყოს — XVII ა. გ.), რომელიც თავის მიბაძვა-ჰაქრობაში ვერდნობა ფირდოუსის სახელით ცნობილ პოემას“ (ა. სტარიკოვის ბოლოსიტყვაობა წიგნში: ფირდოუსი, „შამ-ნამე“, ტ. 1, მოსკოვი, 1957, 546 (რუსულ ენაზე).

თი). პაზაყის, როგორც ეს შესავლიდან ირკვევა, კარგად სცოდნია ამ თემის მთავარი დამუშავებანი ე. წ. ფირდოუსისა, ჯამისა, ნაზემის. ამავე დროს, მის ვერსიაში ვხვდებით მათგან განსხვავებულ დეტალებსაც¹⁹.

ამ ავტორთა რიცხვს ჩვენ დაუმატებდით სელაჰის (XVIII ს.), რომელიც არ იხსენიება ზემოაღნიშნულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ჯამისებურია მხოლოდ ძირითადი ქარგა მისი ვერსიისა, თორემ ცალკეული ეპიზოდებით, მხატვრული ხერხებით ორიგინალური და საკმაოდ საინტერესოა.

კიდევ უფრო მრავალრიცხოვანია სია იმ ავტორთა, რომელთა „იოსებზილიხანანები“ გერჯერობით დაკარგულად ითვლება: იბრაჰიმ ბადახშანის (XVII ს.) ინდოეთში შეუთხზავს „აპსანულ ყისასი“; ნამი ისფაჰანის (XVII ს.) „ხოსროვო შირინის“, „ლეილი ვო მაჯუნის“, „ვამეყო აზრას“ გარდა დაუწერია „იუსუფო ზელიხა“; ყაჯართა ეპოქის პოეტებს შოუქათსა და ჰეკმათსაც უცდიათ კალამი იოსების ლეგენდის ლექსად გარდათქმაში, დაბოლოს, ქათებ ბალხის და შირინის „იოსებზილიხანანებით“ პირობითად შეიძლება დაეასრულოთ სპარსულ-ტაჯიკურ პროეტურ დამუშავებათა მიმოხილვა²⁰. ეჭვი არაა, რომ ეს სია კიდევ არაერთი ახალი ვერსია შეივსება. რაც მთავარია, აღმოჩნდება ტექსტები იმ პოემებისა, რომელთა ავტორების მხოლოდ სახელები თუ ცალკეული ფრაგმენტებია დღეს ჩვენამდე მოღწეული.

¹⁹ მათგან აღსანიშნავია ერთი, რომელიც პარალელს პოულობს ქართულ ანონიმურ (ზაალისეულ) ვერსიაში, რაც მოწმობს, რომ იგი არ ეკუთვნის ქართული ვერსიის ავტორს. საქმე ეხება იოსების სიზმრის გამჟღავნებას. ჯამის მიხედვით, თვით იოსებმა უამბო იგი ძმებს. ქართულ ვერსიაშია:

თურე მას ყველა ესმოდა, ერთსა მმას ერქვა წართაო,
მოვიდა, სხვათაც უამბო, ერთობელთ უკულმართაო.

(გ. ჯაკობიას გამოც., 171).

დაახლოებით იგივე სიტუაციაა პაზაყთან (N: 2594).

²⁰ ხაიამფური, დასახ. ნაშრ: (ავტორი ჩამოთვლის იმ პოეტებსაც, რომელთაც შეცდომით მიაწერდნენ „იოსებზილიხანანებს“: ნიზამი, ფუზული, პათეფი, პილალი და სხვ.).

პოეტურ დამუშავებათა გარდა სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში ცნობილია რამდენიმე პროზაული ვერსია. მათგან უძველესი უნდა ყოფილიყო ანსარის ზემოხსენებული „მიურიდთა მეგობარი და საკრებულის მზე“ (XI ს.). ძნელია ითქვას, რას წარმოადგენდა ის პროზაული „ყისსიე იუსუფ“, რომელიც საფუძვლად დაედო ღურბეგის პოემას. ჩვენამდე მოაღწიეს XVI—XVIII სს. პროზაულმა დამუშავებებმა, რომელთა ანონიმ ავტორებს შემოაქვთ რიგი საინტერესო და ხშირად პოეტური ვერსიებისათვის უცნობი დეტალები.

სხვა აღმოსავლურ ენებზე არსებულ ვერსიათაგან ყველაზე მრავალრიცხოვანია თურქული „იოსებზილიხანიანი“. ორი ძველი დამუშავება (ალი, ღურბეგი) ზემოთ უკვე მოვიხსენიეთ. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ზ ა რ ი რ ა რ ზ რ უ მ ი ს (XIV ს.) რამალით გალექსილი „იუსუფ ო ზელიხა“, რომელიც შვიდი კარისა და 2000 ბეთისაგან შედგება. ამის მომდევნო ვერსიების ავტორებია ი უ ს უ ფ ი და შ ა მ ს ი, აგრეთვე ერთი ანონიმი პოეტი. თურქული ვერსიების რიცხვი გაიზარდა XVI—XVII სს., განსაკუთრებით ჯამის პოემის მიმბაძველთა ხარჯზე. ყველაზე ცნობილია და მნიშვნელოვანი ჰ ა მ დ ი ჩ ე ლ ე ბ ი ს (გარდ. 1509 წ.) ვერსია. იგი წარმოადგენს ჯამის პოემის მიბაძვას. ამასთან, ზოგი ადგილი პირდაპირი თარგმანის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ასევე ჯამის მიმბაძველებად გვევლინებიან ქ ე მ ა ლ ფ ა შ ა - ზ ა დ ე (XVI ს.) და ი ა ჰ ი ა - ბ ე გ ი (XVII ს.). აქაც, როგორც სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში, ცნობილია რამდენიმე ავტორი, რომელთა „იოსებზილიხანიანი“ ჯერჯერობით დაკარგულად ითვლება: ა ბ დ ა ლ მ ა ჯ ი დ ყ ა რ ი მ ი (XV ს.), ხ ა თ ა ი (XVI), ჩ ა ქ ე რ ი (XVII ს.), ბ ე ჭ ე შ თ ი (XVII ს.), შ ე ქ ა რ ი (XVIII ს.) და სხვ.

იოსების თემამ დააინტერესა ინდოელი მწერლები. აღსანიშნავია, რომ ზოგი მათგანი აგრეთვე ჯამის ვერსიას უკავშირდება, მაგ. მ უ ჰ ა მ ა დ ა მ ი ნ გ უ ჯ ა რ ა თ ი ს (XVI ს.) „იოსებზილიხანიანი“, რამდენიმე ვერსია გვაქვს ურდუზე, ფენჯაბზე, პინდიზე. მათი ავტორებია უმთავრესად გვიანდელი (XVIII—XIX სს.) პოეტები შ ა ხ ს ი მ ა ჯ ჰ უ ლ ი, ფ ე გ ა რ ი, ღ ო ლ ა მ რ ა ს უ ლ ი და სხვ.

მრავალრიცხოვანი და თითქმის შეუსწავლელია იოსების ლეგენ-

დის უზბეკური და აზერბაიჯანული ვერსიები²¹. საინტერესო დამუშავება ამ თემისა ეკუთვნის აბუ ალი იბნ სინას (XI ს.). ეს არის ერთ-ერთი უძველესი პროზაული ვერსია არაბულ ენაზე, რომელიც ყურანთან დიდი სიახლოვის მიუხედავად მაინც გამოირჩევა თხრობის ორიგინალურობით. ავიცენას „ყისსიე იუსუფ“ ნაკლებადაა ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში, მისი უნიკუმ ხელნაწერი დაცულია ტაშკენტში²². „იუსუფ ო ზელიხას“ პოეტური ვერსია ამშვენებს ქურთულ ლიტერატურასაც²³.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ორ ძველ ქართულ ვერსიას: ერთი „იოსებზილიხანიანი“ თარიღდება XVI ს., მისი ავტორი უცნობია. მეორე ეკუთვნის თეიმურაზ I (XVII ს.). საქმე ისაა, რომ მათ შემოუნახავთ კვალი იმ სპარსული ვერსიებისა, რომელთაც ჩანს, ჩვენამდე არ მოუღწევიათ. ქართული ანონიმური (ზაალისეული) ვერსია განეკუთვნება „იოსებზილიხანიანების“ მეორე (ჯამისეულ) ტიპს. თეიმურაზის ვერსია კი — პირველ (ე. წ. ფირდოუსისეულ) ტიპს, თუმცა, განსხვავებით, შეუტანია ბაზიყას ეპიზოდი. ქართულ ვერსიებს, რომელთაც არ იცნობს ევროპული და აღმოსავლური სამეცნიერო ლიტერატურა, ღირსეული ადგილი უნდა დაეთმოს სხვა ანალოგიურ თხზულებათა გვერდით.

ე. რენანის მოსწრებული თქმით, იოსების ისტორია წარმოადგენს არა მხოლოდ უძველეს რომანს, არამედ იგი არის ერთადერთი რომანი, რომელიც არ ძველდება. ამ ისტორიის აღმოსავლურ ვერსიათა მოკლე მიმოხილვა ნათლად მეტყველებს თემის უბერებლობას. ეს ინტერესი დღესაც არ შენელებულა, საკმარისია დაეასახელოთ თანამედროვე თურქი პოეტის ნაზიმ ჰიქმეთის პიესა „იოსებ მშვენიერი“ და დიდი გერმანელი მწერლის თომას მანის რომანი „იოსები და ძმანი მისინი“. უკვდავი აღმოჩნდა მშობლის ვარამი, ბოროტება და შური, უიმედო სიყვარული და ძლევა კეთილისა.

1964.

²¹ ტაშკენტში დაცულია მეტად საყურადღებო უზბეკური ვერსიები ხალეყისა (№ 8924), ავაპისა (№ 6728), ანდალიბისა (№ 360) და სხვ., ბაქოში გვაქვს რამდენიმე აზერბაიჯანული ვერსიის ხელნაწერი (მაგ. № 292 და სხვ.).

²² ა. ი რ ი ს ო ვ ი, აბუ ალი იბნ სინას თხზულება „სალამან და იბსალ“, ავტორიგფერატი, ტაშკენტი, 1961 (რუსულ ენაზე).

²³ მ. რ უ ღ ე ნ კ ო, ქურთულ ხელნაწერთა აღწერილობა, მოსკოვი, 1961, 55—58 (რუსულ ენაზე).

„ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომში თეიმურაზისეული ვერსიის წყაროს შესახებ ნათქვამია: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თეიმურაზმა მოგვცა არა თარგმანი, თუგინდ ისეთი გაგებით, როგორც ეს გვაქვს პირველ რედაქციაში, არამედ თავისებური კომბინაცია ბიბლიური ეპიზოდისა და მისთვის ცნობილი აღმოსავლური ვერსიებისა“¹.

ამ საკითხს სპეციალური წერილი უძღვნა მკვლევარმა გ. ჯაკობიამ. ჯერ კიდევ 1927 წელს, პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში იგი აღნიშნავდა, რომ არ არის დადგენილი, თუ რომელი პოეტი (სპარსელი ან თურქი) უთარგმნია თეიმურაზ I (ე. ი. ვარაუდობდა კონკრეტულ წყაროს). შემდეგ მან მეტ-ნაკლები სიზუსტით შეუდარა თეიმურაზის პოემა ფირდოუსის სახელით ცნობილ „იუსუფ ო ზელიხას“ და ჯამის ანალოგიურ თხზულებას და დაასკვნა: „...არც ფირდოუსი და არც ჯამი არ შეიძლება ჩაითვალოს თეიმურაზის პირველ წყაროდ. ამრიგად, თეიმურაზის „იოსებზილიხანიანი“ ჯერ-ჯერობით უნდა ჩაითვალოს ცნობილი ბიბლიური გადმოცემის დამოუკიდებელ რედაქციად, თავისებურ ვარიანტად“².

როგორც ვხედავთ, ორივე მოსაზრება თითქმის ემთხვევა ერთმანეთს, ოღონდ, კ. ქვეკელიძე მაინც ვარაუდობს კონკრეტული აღმოსავლური ვერსიების ნაცნობობა-გამოყენებას თეიმურაზის მიერ. კიდევ უფრო გამოკვეთილია ეს მომენტი ალ. ბარამიძისა და დ. კობიძის შრომებში; უფრო მეტიც, „ლეილმაჯუნნიანთან“ დაკავშირებით ალ. ბარამიძე ხაზგასმით წერს: „ქართულ ენაზე მას ეს ამბავი დაუმუშავებია ისე, რომ სიუჟეტური მოტივები არ მოუგონია და არ შეუთხზავს. ამ მხრით თეიმურაზი სისწორით უნდა იმეორებდეს თავის წყაროს თუ წყაროებს“³. ასეთივე მოსაზრება აქვს გამოთქმული მკვლევარს ზოგა-

¹ კ. ქვეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, 1958, 378,

² გ. ჯაკობია, თეიმურაზის თარგმანები, თეიმურაზ I, 1934, 242–243.

³ ალ. ბარამიძე, თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ, ლიტ. ძიებანი, XII, 1959, 173. შდრ. მ. მამაცაშვილი, თეიმურაზ: „ლეილმაჯუნნიანის“ სპარსული წყაროს საკითხისათვის, საკანდიდატო დისერტ., 1964.

დად თეიმურაზის ყველა ნათარგმნი თხზულების, მათ შორის, „იოსებ-ზილიხანიანის“ შესახებაც⁴.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებათა განხილვა ცხადყოფს, რომ მთელი ეს დასკვნები „იოსებ-ზილიხანიანის“ წყაროს შესახებ დაფუძნებულია თეიმურაზის ტექსტის მხოლოდ ორ სპარსულ ვერსიასთან შეჯერებაზე, სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში კი დაიძებნება ოცამდე პოეტური და პროზაული დამუშავება ამ თემისა, არაფერს ვამბობთ სხვა აღმოსავლურ ენაზე არსებულ ვერსიებზე⁵. ეს გარემოება ნაწილობრივ გათვალისწინებული აქვს გ. ჯაკობიასაც, მაგრამ საკვლევი მასალიდან მათი გამორიცხვა ხელმიუწვდომლობის გამო, ცხადია, არ იქნებოდა გამართლებული⁶.

განვიხილოთ თეიმურაზისეული „იოსებ-ზილიხანიანი“ „იუსუფ ო ზელიხას“ იმ აღმოსავლური ვერსიების ფონზე, რომელნიც ჩვენ დავძებნეთ თბილისის, ლენინგრადის, ბაქოს, ტაშკენტისა და დუშანბეს ხელნაწერთსაცავებში და რომელთა შესახებ ზოგადი ცნობები წარმოდგენილია ჩვენი შრომის პირველ ნაკვეთში⁷. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგი დაბატებითი მასალა აღმოჩნდა მისი გამოქვეყნების შემდეგ, ამიტომაც მას აქ უფრო მეტი ადგილი დაეთმობა.

იოსების ლეგენდის აღმოსავლური, კერძოდ სპარსულ-ტაჯიკური დამუშავებების შედარებითი შესწავლა შემდეგ ზოგად სურათს იძლევა: მასალა, რომელიც წარმოდგენილია უძველეს წყაროებში (ბიბლიაში, ყურანსა და მის ჰადისებში), პოეტური თუ პროზაული, ერთი სიტყვით, მხატვრული გადამუშავების პროცესში ჩამოისხა, გამოიკვეთა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ორ ტიპად, ორ ყალიბად, რომელნიც დროთა განმავლობაში და ავტორთა ნიჭისა და უნარის მიხედვით ივსებოდნენ სხვადასხვა დეტალებით. ორი საწინააღმდეგო ხასიათის სქემა, სიუჟეტის განვითარების ორი ხაზი, მდგომარეობს შემდეგში: პირველი ტიპის ვერსიებისათვის მთავარია იოსების თემა, რელიგიური მოტივი. მოქმედება იწყება იოსების გენეალოგიით, მისი ოჯახის ისტო-

⁴ კ. კეკელიძე, აღ. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1954, 350.

⁵ აღ. გეახარია, იოსებ-ზილიხანიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბ., 1958.

⁶ გ. ჯაკობია, დასახ. ნაშრომი, 224.

⁷ აღ. გეახარია, დასახ. ნაშრომი, 19-44.

რით. მისი მთელი განვითარების მანძილზე ცენტრშია იოსები და მოქმედება მთავრდება კვლავ იოსების ოჯახის აღზევებით. ზელიხა და, მისი სახით, სამიჯნურო მოტივი მეორე პლანზეა თიღქოს. იგა ჩნდება მოქმედების შუაში (როდესაც ვაჭრები გასაყიდად მიიყვანენ იოსებს მისრეთში), როგორც ცოლი მისრეთის მეფისა თუ მისი ვეზირის აზიზისა, და შემდგომშიც წარმოადგენს უფრო ფონს იოსების წარმოსაჩენად, ვიდრე მთავარ მოქმედ პირს.

მეორე ტიპის ვერსიებისათვის ზელიხას თემა ისევე ცენტრალურია, როგორც იოსებისა. ტრადიციის მიხედვით, უმრავლეს შემთხვევაში აქაც მოქმედება იწყება იოსების გენეალოგიისა და ოჯახური ურთიერთობის მოკლე აღწერით, მაგრამ, ამ ერთგვარი შესავლის შემდეგ, ძირითადი ხაზი ზელიხას ისტორიას უკავშირდება. აღწერილია მისი მამის სამეფო კარი, მისი ქალიშვილობა, გამიჯნურების ისტორია იოსების სიზმრად ნახვის შედეგად, მისი სასწაულებრივი მოხვედრა მისრეთში, იმედის გაცრუება, სასოწარკვეთილება... აი აქ, მოქმედების შუაში, კვლავ ჩნდება, უფრო სწორად, სინამდვილეში აქ იწყება იოსების ისტორია, ძმებთან ურთიერთობა, მისრეთს გაყიდვა და ზელიხასთან შეხვედრა.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ორი ტიპი მოქმედების აგებისა მკვეთრად ემიჯნება ერთმანეთს. მთელ რიგ შემთხვევაში მათ აერთიანებთ ანალოგიური დეტალები თუ ეპიზოდები. მაგრამ ძირითად განმასხვავებელ ნიშნად რჩება ზელიხას როლი სიუჟეტის განვითარებაში, განსაკუთრებით, მის პირველ ნაწილში.

პირველი ტიპის ვერსიათაგან სანიმუშოს, მისაბამს წარმოადგენდა ფირდოუსის სახელით. ცნობილი „იუსუფ ო ზელიხა“. მეორე ტიპის დამუშავებათათვის დამახასიათებელი სქემა დაცულია აბდურაჰმან ჯამის ამავე სახელწოდების პოემაში, თუმც ეს ტიპი უფრო ადრე ჩანს შექმნილი. კერძოდ, XV საუკუნის დასაწყისში ძველუზბეკურ ენაზე დაიწერა პოემა „იუსუფ ო ზულაიხო“, რომელშიც გვაქვს ზელიხას მამის სამეფო კარის აღწერა, სიზმარი, მისრეთს მოხვედრა და ა. შ. პოემის ავტორი დურბეგი შესავალში აღნიშნავს, რომ მას გამოუყენებია რომელიღაც, დღეს უცნობი, სპარსული ვერსია.⁸

ორიენტალისტთა XXV საერთაშორისო კონგრესზე მოსკოვში ჩვენ შესაძლებლობა მოგვეცა გავცნობოდით ყაზანელი მკვლევრის

⁸ დ უ რ ბ ე გ ი, იუსუფ ვა ზულაიხო, ტაშკენტი, 1959.

ჯავად ალმაზის მოხსენებას⁹. აქ წარმოდგენილი მასალიდან ირკვევა, რომ უკვე XIII საუკუნეში თათრულ ენაზე შექმნილ ვერსიაში ვხვდებით ზელიხასთან დაკავშირებულ ამ ეპიზოდს. მაგრამ დასრულებული სახე ამ ტიპს მაინც ჯამიმ მისცა და შემთხვევითი არ არის, რომ შემდგომ საუკუნეებში გაჩენილ მრავალრიცხოვან ვერსიათა ავტორების უმეტესობა სწორედ ჯამის მიმბაძველთა წრეში ტრიალებს. პარალელურად გვაქვს ე. წ. ფირდოუსის პოემის მიხედვით დამუშავებული პოემები, რომლებიც პირველ ტიპს განეკუთვნება. მიბაძვა აღმოსავლურ ლიტერატურაში განსხვავდება ბრმა ეპიგონობისაგან¹⁰. მიმბაძველთან მოსალოდნელიცაა და აუცილებელიც რიგი სიახლე, დამატებითი დეტალები თუ მთელი ეპიზოდები. მაგრამ ძირითადი ქარგა თხზულებისა აქ უცვლელია და ამდენად — მათი დაჯგუფებაც შესაძლებელი.

თუ შემოთქმულის პოზიციებიდან შევისწავლით „იოსებზილიხანიანის“ ქართულ ვერსიებს, ადვილად შევამჩნევთ: რამდენადაც ანონიმური ვერსია ნეორე ტიპს მიეკუთვნება და ჯამის მიმბაძველთა წრეში ტრიალებს. იმდენად თეიმურაზის პოემა პირველი ტიპის ნიშნების მატარებელია და, მაშასადამე, ე. წ. ფირდოუსის მიმბაძველთა წრეში უნდა მოთავსდეს. თეიმურაზისეული ვერსიის სავარაუდებელი წყაროც მათ შორისაა საძიებელი.

მართლაც, თეიმურაზის „იოსებზილიხანიანი“ იწყება და შეუფერხებლივ ვითარდება იოსებთან დაკავშირებული ამბების გადმოცემით. ზელიხა ჩნდება საკმაოდ გვიან, როგორც მისრეთის მეფის ცოლი. ანალოგიურად ვითარდება მოქმედება ფირდოუსის სახელით ცნობილ პოემაში¹¹. მაგრამ, როგორც სავსებით მართებულად ასკვნის გ. ჯაკობია, თეიმურაზის პოემა უშუალოდ ვერ დაუკავშირდება „იუსუფო ზელიხას“ აღნიშნულ ვერსიას. მათ შორის შეიმჩნევა ისეთი განმასხვავებელი დეტალები თუ ეპიზოდები, რომელნიც კატეგორიულად ეწინააღმდეგებიან ამ კავშირს¹². ოღონდ გასარკვევია, რა-

⁹ ჯ ა ვ ა დ ა ლ მ ა ზ ი, „ყისი იუსუფ აღი“ — ბულღარულ-თათრული ძეგლი, მოსკოვი, 1960.

¹⁰ მ. თ ო დ უ ა, გოლესთანის მიბაძვანი ტაჯიურ-სპარსულ ლიტერატურაში, საკანდ. დისერტ., თბილისი, 1954.

¹¹ ლითოგრ., 1317 წ. პ./1938.

¹² გ. ჯ ა კ ო ბ ი ა, დასახ. ნაშრომი, 227—230.

მდენად შეიძლება მივაკუთვნოთ ისინი თეიმურაზს. უკანისილი ისინი ჩვენს ხელთ არსებული მასალის საფუძველზე.

1) განსხვავება უფრო ადრე იწყება, ვიდრე გ. ჯაკობია ვარაუდობს. კერძოდ, დასაწყისშივე თეიმურაზთან არა გვაქვს იოსების სიზმრის დეტალი (მნათობთა თაყვანისცემა), რომელიც გვხვდება უმრავლეს აღმოსავლურ ვერსიაში, მათ შორის ე. წ. ფირდოუსისთან. მაგრამ მაინც არსებობენ ისეთი დამუშავებანი, სადაც ეს დეტალი გამოტოვებულია და ძმების შურს აღძრავს მხოლოდ მშობლების სიყვარული იოსების მიმართ, ყოველგვარი სიზმრისა და მისი წინასწარმეტყველური ახსნის გარეშე¹³. სხვათა შორის, შეიძლება ვიფიქროთ, ამ დეტალის გამოძახილთან ხომ არ გვაქვს საქმე ზილისას შემდეგ სიტყვებში:

ბრძანა: — უხმეთ, დაჰპატიეთ, წადით, უთხარო მალეით ყურსა,
მას მნათობთა ხელმწიფესა, მაგრა ახლა მონაყულსა

(138 1-2).

2) თეიმურაზთან გვაქვს საინტერესო დეტალი, რომელიც არ გვხვდება არა მარტო ფირდოუსის სახელით ცნობილ პოემაში, არამედ არც ერთ ჩვენთვის დღესდღეობით ხელმისაწვდომ აღმოსავლურ ვერსიაში. ეს გახლავთ ზილისას სიზმარი, ამ სიზმარს არაფერი აქვს საერთო მეორე ტიპის ვერსიებში დაცულ ზელისას სიზმრებთან ქალიშვილობაში, მამის სახლში. თუ ამ უკანასკნელთ მოყვება ზილისას გამგზავრება მისრეთს და იქ აზიზის ცოლად გაყოლა, თეიმურაზის ვერსიაში ზილისა, როგორც ითქვა, აზიზის ცოლია და არსად წასვლას არ საჭიროებს. იგი ხედავს მხოლოდ ერთ სიზმარს: მას გამოეცხადება იოსები ნარინჯით ხელში, შეატყობინებს თავის ტყვედ ყოფნას და სთხოვს გამოხსნას. საუბრის ბოლოს „ნარინჯი მისცა, წავიდა, ხელთ შერჩა ეგრე მწოლესა“ (55₁). მიუხედავად იმისა, რომ ეს დეტალი ჯერჯერობით დამკვიდრებული არ არის „იუსუფ ო ზელისას“ აღმოსავლურ ვერსიებში, იგი მაინც ვერ ჩაითვლება თეიმურაზის ფანტაზიის ნაყოფად და აი რატომ: მას ჩვენ ვხვდებით რამდენჯერმე ნიზამის პოემებში. „ხოსროვშირინიანის“ ერთ თავში („ხოსროს მიერ ბაჰრამ ჩუბინის სიკვდილის შეტყობა“) განთიადი ასეა აღწერილი:

¹³ დ უ რ ბ ე გ, იუსუფ ვა ზულაიხო, 33 (უზბეკ. ენაზე). აქვე დაკვირვებით, რომ დურბევის მიერ იაკობის ოჯახის აღწერაც (პირველი ცოლისაგან ათი ვაჟი, მეორე საყვარელი ცოლისაგან იოსები და ოთხ იამინი) ემსგავსება თეიმურაზის პოემას.

ამოვიდა იოსები ნარინჯით ხელში,
მთვარის თურინჯი ზელიხასავით მოისპო¹⁴.

ნიზამის ცნობილი გამომცემელი და კომენტატორი ვაჰიდ დასთვერ-
დი შენიშნავეს, რომ აქ იგულისხმება მზის ამოსვლით მთვარის გაფე-
რმკრთალება. მაგრამ, ვფიქრობთ, კომენტატორი ცდება, როდესაც
უმატებს, აქ იგულისხმება ზელიხას მიერ ლხინის დროს თურინჯის
დათლის ეპიზოდი (ეს აზრი გამეორებულია რუსული თარგმანის კო-
მენტარებშიც). აქ რომ ზელიხას მიერ სიზმარში მიღებული ნარინჯის
პოეტურ შედარებად გამოყენებასთან გვაქვს საქმე, მოწმობს აშკარა
მითითება, რომ ნარინჯი იოსებს ჰქონდა ხელთო. ზელიხას მიერ მო-
წყობილი ნადიმის დროს კი, ჯერ ერთი, იოსებს ნარინჯთან არაფერი
ესაქმება, მეორეც — ნარინჯს თლის არა ზელიხა, არამედ მისი სტუმ-
რები.

ამავე პოემაში მეორეგან იკითხება:

იოსებივით ამ თურინჯისაგან თუ არ განთავისუფლდები,
ზელიხასაგან ნარინჯივით დაიკოლდები.

იოსები და თურინჯი იხსენიება ნიზამის მეორე პოემაშიც „ლეილი ვო
შაჯნუნ“.

ცხადია, ნიზამი იცნობდა „იუსუფ ო ზელიხას“ ისეთ ვერსიას,
რომელშიც დაცული იქნებოდა ზელიხას სიზმრის ზემოაღნიშნული დე-
ტალი. ცხადია აგრეთვე, რომ თეიმურაზიც იცნობდა ანალოგიურ და-
მუშავენებს.

3) ფირდოუსის სახელით ცნობილ ვერსიაში იოსების შეცდენის
სცენის ზოგი ნიუანსი საოცრად ემთხვევა თეიმურაზის პოემის შესა-
ბამ ადგილს. მაგალითად, როდესაც ძიძამ და ზელიხამ სამიჯნურო
სურათებით მოხატეს სასახლე და მოიხმეს იოსები, ჭაბუკი სირცხვი-
ლისაგან დაიწვა, თვალს არიდებდა, მაგრამ ყველგან, მარჯვნივ, მა-
რცხნივ, ზევით, ქვევით — იმავეს აწყდებოდა. გახარებული ზელიხა
ეხვევა მას, გულში იკრავს, კოცნის; თანდათან იოსებიც დაჰყვა მის
ნებას, თუმც შიში ღმრთისა და სირცხვილი აზიზისა აჩერებს ოდნავ...
თეიმურაზისეული „იოსებზილიხანიანის“ შესატყვისი სტროფები ზო-
გჯერ ზუსტი თარგმანის შთაბეჭდილებას ქმნიან:

¹⁴ ნ ი ზ ა მ ი, ხოსროვ ო შირინ, ბაქო, 1947 (სპარს. ენაზე).

ნიმოიხედნა, მალ-იცნა, რომ მათი ხატი სახევედა,
თვალს არიდებდა საჭერეტლად, სირცხვილით ველარ ნახევედა,
ზილიხან ვარდის ბაგითა ღიმობდა, აღარ ახევედა,
ნარგიზი მისთა მჭერეტელთა აღმასიც იყოს, დახევედა,

(211)

ყმამ შეხედნა, ტბილად რამე ეშვი გულსა აულუდღეს:
„შიში მელავს და მე სირცხვილი, თვარე შენთვის ვით არ მსურდეს,
თავი დამიც მე უღირსად“, ეს გაბეღვა ვის არ გკვირდეს?
ესე თქვა და მოხეხია, მათი კოცნა სულად ღირდეს.

(214)

ეს გარემოება კი კვლავ მიუთითებს იმაზე, რომ თეიმურაზს ხელთ
ქქონდა ე. წ. ფირდოუსის ვერსიასთან ძალზე დაახლოებული, მაგრამ
რიგი განსხვავებული ეპიზოდების შემცველი წყარო. ის, რაც თეიმურა-
ზის თარგმანს აახლოებს ე. წ. ფირდოუსის ან სხვა ანალოგიურ
სპარსულ-ტაჯიკურ პოემებთან, სავარაუდებელია ყოფილიყო მისი მი-
ბაძვით შექმნილ ვერსიაში. მაგრამ მასში უნდა ყოფილიყო ისეთი ეპი-
ზოდებიც, რომლებიც დღემდე თეიმურაზის თავისებურებად იყო მი-
ჩნეული. ერთ მათგანს ზილიხას სიზმარი წარმოადგენდა. ანალოგიურ
განსხვავებას იძლევა შემოადინებული იოსების შეტყენის ფინალის
შედარებითი ვანხილვა.

პირველყოვლისა, გამოიყოფა თეიმურაზთან დაცული შემდეგი ეპი-
ზოდი:

მათ ერთად წოლა დაპირეს, შევლენ ხალხთსა კარავსა,
ორნი მთიებნი მნათობნი ღხინს აპირებენ არ აესა,
მის სალოცავსა ზილიხა ფარდასა მოაფარავსა,
ყმა ეტყვის: — „გრცხვენის კერპთავან, რა უთხრა დაუფარავსა?

მისგან გეშინის, რომელსა თვალი არ ასხენ, ყურები,
მე მას რა უთხრა მოხედვით, ვინ შეძრა ოთხივ ყურები,
ვინ ხედავს, ესმის ყოველთა, არ უნდა მოსაყურები!“
მათ ლაპარაკი შეექმნათ მომალლო, არ ჩურჩულები.

თუ გაქვს, მზეო, სიყვარული ჩემი გულსა დანათესი,
დამატერიენ უსულონი, იცან ღმერთი უკეთესი.
შენი ვიყო სიყვდილამდის, სიშორითა არ გაკენესი,
შენ განაგდე ეშმაკთ ზორვა, იგი გწამდეს, მოვა მესი.

ფირდოუსისთან ეს ეპიზოდი არა გვაქვს, აქ მხოლოდ იაკობის ჩვენებაა. რომელიც გამოაფხიზლებს იოსებს. ნიშნავს თუ არა, რომ ეს ეპიზოდი თეიმურაზის მიერაა შეტანილი პოემაში. ირკვევა, რომ ანალოგიური სცენა აღწერილი აქვს ჯამის, რომლის ვერსიასთან საერთოდ, როგორც ეს აგრეთვე გ. ჯაკობიამ გაარკვია, თეიმურაზს თითქმის არაფერი აკავშირებს. მით უფრო საგულისხმოა ეს დამთხვევა, რადგან მაშინ აღვიღად დასაშვები იქნება ამ ეპიზოდის არსებობა თეიმურაზის სავარაუდებელ წყაროშიც. ჯამის მიხედვით, იოსებმა უეცრად დაინახა ზელიხას ოთახის კუთხეში ჩამოკიდებული დიდი ფარდა. მან იკითხა მისი დანიშნულება. ზელიხამ აუხსნა, რომ ფარდის იქით არის ის კერპი, რომელსაც მე დღედაღამ თაყვანს ვცემ. ტანი ოქროსი აქვს, თვალები მარგალიტისა. ფარდის იქით მოვათავსე, რათა მე ამ ვითარებაში არ მიყურებდესო. ამაზე იოსებმა შესძახა: შენ მკვდრის გერიდება, მე კი ყოვლისშემძლე და ყოვლისმხედველის არ უნდა მეშინოდესო?!. როგორც ვხედავთ, მსგავსება უდავოა. მაგრამ საინტერესოა აღინიშნოს, რომ არსებობს ამ სცენის ქართულთან კიდევ უფრო ახლოს მყოფი ვარიანტი, რომელიც შემოგვინახა საადმ და რომელიც ამ სახით უნდა მომდინარეობდეს დღეს ჩვენთვის უცნობი ვერსიიდან. „ბუსთანის“ მეცხრე კარში („მონანიებისა და ჭეშმარიტების გზის შესახებ“) საილუსტრაციოდ მოტანილია შემდეგი ჰეჰაიათი:

როდესაც ზელიხა დაათრო სიყვარულის ღვინომ,
იოსებს კალთაში წაავლო ხელი.
ვნების ღვემა ისე წააქეზა,
რომ მგელივით იოსებს თავს დაეცა.
კერპი ჰქონდა მარმარილოსი მისრეთის დედოფალს,
მის წინაშე ლოცულობდა დილა-საღამოს.
მაშინვე მის სახეს და თავს ჩამოაფარა,
ღმერთმა ნუ ქნას, უხამსობა დაინახოსო.
სედიანი იოსები მიჯდა კუთხეში,
მღვერის ავხორცობის გამო თავზე ხელი (აიფარა).
ზელიხამ დაუკოცნა ორივე ხელი და ფეხი:
„აჲ, ურწმუნოვ, მოდი, ნულარ გიუტობ.
გამოუცდელი გულით სახეს ნუ იმკაცრებ,
ტკბილ წუთებს უხეშობით ნუ გაანქრევ“.
წამოუვიდა თვალთავან (ტრემლის) ნაკადულები:
„გასწი იქით, ნუ მოითხოვ ჩემგან უწმინდურებას.

შენ ქვის სახისა გრცხვენა,
მე კი წმინდა ღმრთის მუშინის...
გიჯობს, დაადგე მონანიების გზას დღესვე,
რადგან ხეალ სიტყვას ძალა აღარ ექნება“.

4) ზემოაღნიშნულ სცენას მოსდევს მეფის მიერ მიჯნურთ შემო-
სწრება. თეიმურაზის გადმოცემა გამოირჩევა ზოგიერთი განსხვავე-
ბული დეტალით: თითქმის ყველა ცნობილი ვერსიის მიხედვით იო-
სები გამორბის ოთახიდან, შეეჩეხება აზიზს, რომელსაც უკან შემო-
ჰყავს იოსები და აქ ზილიხა, იმის შიშით, რომ იოსებმა გასცა იგი, თვით
სწამებს ცილს. თეიმურაზის მიხედვით მეფე ეძებს ცოლს, ვილაც „ღვთის
მტერი“ მიასწავლის მას და მიჯნურებმა „ვერ გაასწრეს“, ისე წამო-
ადგება თავს. ზილიხას თავის მართლება ტრადიციულია:

ყმასა პერანგის საყელო ჭიღებაშიგან ხეოდა,
იგ ქალმან ქმარსა შიართუა, თქვა — „გამიყოხე მეო-ღა“.

(222 3—4)

აზიზი უწყალოდ, საშინლად სცემს ცოლს („ვით ინდოს ქალს და-
ვარ“ — ავლებს პარალელს თეიმურაზი). ზელიხას ცემის ეს დეტა-
ლი გვაქვს ჯამის ერთ-ერთ მიმბაძველთან ბადრისთან. შემდეგ ჯერი
იოსებზე მიდგა, მაგრამ აქ სასწაულებრივი მომენტი იჩენს თავს: ძუ-
ძუმწოვარა ბავშვი ამართლებს იოსებს. ეს დეტალი დაცულია ფირ-
დოუსისთანაც¹⁵, მაგრამ ჯამის აღწერა თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემ-
თხვევა თეიმურაზს (განსაკუთრებით საყურადღებოა ბავშვის ასაკი):

იმ საკრებულოში ზელიხას ერთ ნათესავ ქალს,
რომელიც დღე და ღამ ზელიხასთან იყო,
ს ა მ ი თ ვ ი ს ბავშვი ჰყავდა მხარზე,
სულის გადასარჩენად ჩახუტებული.
შესძახა: აზიზო, დამშვიდდი,
ნაჩქარევი დასჯისაგან თავი შეიკავე.

¹⁵ გ. ჯ ა კ ბ ი ა ს მიხედვით „ფირდოუსით ეს ამბავი გადმოცემული არ არის და ზილიხა აბრალებს იოსებს მხოლოდ მთჯადოების, თილისმის შეყრის სურვილს“ (დასახ. ნაშრ., 228). სინამდვილეში, ზელიხა სწორედ ბავშვის ამეტყველებას ხსნიან იოსების გადოქრობით. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ე. წ. ფირდოუსის ვერსიის მიხედვით აზიზი სწორედ ისევე მოულოდნელად შეუსწრებს მიჯნურებს ჭილაობის დროს, როგორც ეს ქართულშია:

„შემოახია უკნიდან პერანგი, უცრად ქართვეთ შემოძვრა აზიზი“.

შემდეგ ბავშვი ასაბუთებს იოსების უდანაშაულობას (პერანგი უკნილან აქვს გახეული). აშკარად, ანალოგიური ეპიზოდის გამოძახილია თეიმურაზისეული თხრობა:

ლიაცს ვისმე გამოყვანდა შვილი-წული სამი თვისა, ყმამან თქვა, თუ: — „ჩვენი საქმე მაგას ჰკითხეთ, მაგან თქვისა“.

ჰკითხეს: „გვეთხარ, თქვი მართალი: ვის აქვს ბრალი საქმის ქნისა“, თქვა: — „იოსებ უბრალოა, უსამართლოდ დანათქმისა“ (230).

გ. ჯაკობია აღნიშნულ მომენტს იხილავს, როგორც საბუთს თეიმურაზისა და ჯამის ვერსიების სხვაობისა¹⁶. ჯერ ერთი, სიმარტივე და შეკვეცა თეიმურაზისათვის ჩვეული ხერხია, ასე რომ, მხოლოდ ეს არ იკმარებდა სხვაობის დასადასტურებლად. მაგრამ, როგორც ითქვა, ჯამისა და თეიმურაზს შორის უშუალო კავშირი მოხსნილია. სამაგიეროდ, ეს ფაქტი მოწმობს, რომ თეიმურაზს არა თუ არ შეუთხზავს, არამედ ზუსტად გადმოუღია სავარაუდებელი წყაროდან სამი თვის ბავშვის დეტალი.

სასწაულმაც არ უშველა იოსებს. თეიმურაზით, მას მაინც ათავსებენ ორმოში (ციხეში). აღმოსავლური ვერსიების უმრავლესობა ტრადიციისამებრ, იოსებს ამჯერად თავისუფალს ტოვებს.¹⁷ სკანდალური შემთხვევა გახმაურდება და ჭორიკანა ქალების დასასჯელად ზელიხა იწვევს ლხინს, რომელზედაც აჩვენებს მათ იოსებს და ნარინჯის ნაცვლად ხელებს დაათლევინებს. თეიმურაზისეული ვერსიით ლხინის ეპიზოდი წინ არის გადატანილი, უშუალოდ იოსების სყიდვისა და პირველი გამიჯნურების შემდეგ. არც ეს სიუჟეტური თავისებურება ჩანს შემთხვევითი. რაც შეეხება აზიზის შემოსწრების შემდეგ უშუალოდ იოსების დაპატიმრებას, ასევე ვითარდება მოქმედება ზემოხსენებული უზბეკი პოეტის დურბეგის ვერსიაში.

5) გ. ჯაკობია მიუთითებს ბაზიყას ეპიზოდზე, როგორც მთავარ განმასხვავებელ ნიშანზე, რადგან ე. წ. ფირდოუსის ვერსიაში ეს ეპიზოდი სრულებით არ ჩანს. სავსებით მართებული შენიშვნაა, მაგრამ არც ეს მოწმობს თეიმურაზის ორიგინალობას. ბაზიყას ეპიზოდი აღრიდგანვე ჩნდება „იუსუსთ ო ზელიხას“ აღმოსავლურ ვერსიებში. კე-

¹⁶ გ. ჯაკობია, დასახ. ნაშრომი, 237.

¹⁷ იოსებს ციხეში ათავსებენ ზელიხას განმეორებითი ცილისწამების შედეგად, როდესაც გამიჯნურებული ბანოვანი შავგულიანებენ მას.

რძოდ, უკვე XII საუკუნეში ქართულ სახოტბო ძეგლში „აბდულმესიანში“ იგი იხსენიება ლეილის, მაჯუნისა და რამინის გვერდით („ქვეყნის მნათენი, მოკამათენი, ბაზიყად გექმნეს“...)¹⁸. ჩანს, ეს სახე ამ დროისათვის საკმაოდ პოპულარული ყოფილა, შესაძარებლად რომ გამოიყენა უცხოენოვანმა ავტორმა.

ჩვეულებრივ, ბაზიყას ეპიზოდის ჩამოყალიბებას ჯამის და მის მიმბაძველებს უკავშირებენ, ე. ი. მეორე ტიპის ვერსიების დამახასიათებელ ნიშნად გვევლინება. მაგრამ ტაშკენტის ხელნაწერთა ფონდში დაცულია ერთი პროზაული ვერსია, რომელშიც მოქმედება ვითარდება პირველი ტიპის დამუშავებათა მიხედვით, მაგრამ აქვეა წარმოდგენილი ბაზიყას ეპიზოდი, ე. ი. გვაქვს ისეთივე ვითარება, როგორც თეიმურაზთან¹⁹.

ბ) რიგი ერთი შეხედვით უმნიშვნელო დეტალებისა, რომლებიც საკუთრივ თეიმურაზისეული ჩანს, პარალელს პოულობს სხვადასხვა აღმოსავლურ წყაროებში. ეს არ გულისხმობს თეიმურაზის მიერ მასალის კრიტიკულ ათვისებას. ვფიქრობთ, სხვა მთავარ ეპიზოდებთან, სიუჟეტურ ხაზთან ერთად თეიმურაზის თარგმანში ძირითადი სავარაუდო წყაროდან გადმოვიდნენ ეს დეტალებიც და ნიუანსებიც.

პოემის დასაწყისში თეიმურაზი ასახელებს იაკობის მეორე ცოლს, რომელმაც „უშვა ორნი ძე-იოსებ, ბენიამენი“:

უმცროსსა ერქვა, რაქაელ, შვენებით მეტის-მეტები (303).

ე. წ. ფირდოუსის ვერსიაში ასევე დახასიათებულია იაკობის როგორც ერთი, ისე მეორე მეუღლე:

მეორე იყო რაპილი სულმნათი,
მასზე უკეთესი არავინ იყო ქვეყნად...

ჭაში დამწვედევულ იოსებს ვაჭართა ქარავანი დაადგება თავს. ფირდოუსის სახელით ცნობილ ტექსტში, ჯამისთანაც, ბადრისთანაც და სხვებთან გვაქვს სპარსული „ქარავან“. მაგრამ ჯამის ერთ-ერთი აღწერილი მიმბაძველი მაჰმუდ სალემი (მისი ვერსია შეიქმნა 1495 წ.)

¹⁸ ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. აღ. ბარამიძე, ნარკვევები, 1, 1945, 391.

¹⁹ უზბეკ. მეცნ. აკად. აღმ. ინსტ. ხელნ. № 4686.

ხმარობს არაბულ „ყ ა ფ ი ლ ა ს“, რაც გარკვეულად ეხმაურება თეიმურაზს:

ყ ა ფ ი ლ ა მოდის სადგომლად, ჰგავს, თუ მისვლია მოხრობელი. (44).

თეიმურაზის პოემის ტექსტოლოგიური საკითხების განხილვისას უნდა აღინიშნოს, რომ ერთგან „აზიზი მისრის“ ნაცვლად იკითხება „ფარიხი მისრი“ (ხელნ. H 879). პოემის ტექსტში ეს სახელი სულ ერთხელ იხმარება (სტრ. 48), სხვაგან ზილიხას ქმარი მეფედ (ხელმწიფედ) იწოდება. შეიძლება ეს „ფარიხი“ არც ისე შემთხვევით იყოს გაჩენილი და აი. რატომ:

მართალია, ტრადიციულად, ყურანის შემდეგ ზილიხას ქმარი აზიზად იხსენიება, მაგრამ თავდაპირველად მას ჰქონდა არა საკუთარი სახელის, არამედ ტიტულის მნიშვნელობა (დიდებული, ეგვიპტელ ფარაონთა ვეზირი). არც ე. წ. ფირდოუსის ვერსიაში აქვს მას მოპოვებული დამოუკიდებლობა. აქ ნათქვამია, რომ მეფეს ჰყავდა ვეზირი, სახელად რეიან იბნ ალ-ვალიდი. შემდეგ ავტორი დასძენს:

ზედწოდებად ჰქონდა რეიანს ფაროს აზიზი:
მსგავსი არავენ იყო იმ სამეფოში.

როგორც ვხედავთ, აქ ფაროხი და აზიზი ორივე პარალელურად ზილიხას მეუღლის ლაყაბია (მეტსახელი). არ არის გამორიცხული, რომ რომელიმე ვერსიაში იგი მხოლოდ ფაროხად იხსენიებოდეს, თუმც, როგორც ითქვა, უმრავლესობაში მხოლოდ აზიზი შეგვრჩა. ყოველ შემთხვევაში, ქართულ ტექსტში ფაროხის შეცვლა გადამწერლების მიერ აზიზად უფრო მოსალოდნელია, ვიდრე პირუკუ. აზიზის ნაცვლად „ფარიხი“ უმიზეზოდ არავის მოაფიქრებოდა.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, არა გვაქვს საფუძველი არ ვენდოთ თვით თეიმურაზის განცხადებებს პოემის როგორც დასაწყისში:

ქართულად ვიტყვი ყოველსა ამბავსა მე სპარსულესა. (29₄)

ისე დასასრულს:

მათ საქმესა საღმრთო წიგნი მოკლედ ამბობს — დაბადება,
სპარსთ ვალექსეს ტკბილად რამე, რა ბრალია ჩალაგება.

რაც მათ ეთქვათ, მე ის ვთარგმნე, ზოტა იყო თუ
ლაპება,
არას მარგებს საუკუნოს, ვამე. სული მებრალეა. (308)

გათაედა მათი ამბავი, პირველ სპარსთაგან თქმულია,
ჩვენ უწერთელისა ნაღვაწი, ქართულად გათარგმნულია. (309 1-2)

თეიმურაზს მართლაც უნდა პქონოდა ხელთ ერთი კონკრეტული, ჩვენთვის ჯერ უცნობი სპარსული წყარო, რომელიც თავისი ზოგადი სიუჟეტური აგებულებით იოსებისა და ზელიხას თემის დამუშავების პირველ ტიპს განეკუთნებოდა. აქედან გადმოქონდა მას როგორც სიუჟეტურ-კომპოზიციური ხაზი, ისე ცალკეული ეპიზოდები თუ დეტალები. მაგრამ ჩვენ სრულებითაც არ ვგულისხმობთ, თითქოს თეიმურაზი ზუსტად და უცვლელად მისდევდა თავის სათარგმნ ობიექტს და იფარგლებოდა მხოლოდ „ქართულად გადათარგმნით“, თუნდაც, როგორც ეს გვაქვს „ვისრამიანის“ შემთხვევაში. თვით პოემაში ავტორი არაერთხელ მიუთითებს ტექსტისადმი თავისუფალ დამოკიდებულებას, რაც უპირატესად შემოკლება-გამარტივებაში მდგომარეობს.

რალას ეაგრძელებ — კაცთა ძე მისებრ ნახულა აროდეს... (34₁)

მე ვით ვაქო სიტყვა მცირმან, სპარსთ უქით ენამრავლად... (49₁)

იგ ლხინი და მის მზის ქება დაკლებით ეთქვა — ნუ გიკვირდეს... (126₁)

აწ ამბავი სხვა დაიწყო, ლექსთა ბოლო შემოკლების... (197₁)

რალას ეაგრძელებ სიტყვათა, სჯობს რამე შემოკლებითა... (261₁)

ამით შეიძლება აიხსნას თეიმურაზისეული ვერსიის კომპოზიციური აგების ერთგვარი სიმსუბუქე, მოქმედ პირთა შედარებითი რიცხვნაკლობა და ნაკლებაქტიურობა (გამზრდელი იქნება ეს თუ მოახლეები). მაგრამ არც ეს შემოკლებანი ჩანან ყოველთვის თეიმურაზისმიერნი. შესაძლებელია, ასევე იყო ზოგი მათგანი სავარაუდებელ წყაროში. იოსების სიზმრის შესახებ მსჯელობისას ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ თუმცა ქართულ ვერსიაში იგი არ იხსენიება და არც ადგილია მისთვის, ერთგვარ გამომახილთან, მასზე მინიშნებასთან მაინც გვაქვს საქმე თვით ტექსტში („მას, მნათობთა ხელმწიფესა...“). ანალოგიურია ზელიხას

წარსულის მაგალითი. ნათელია, რომ თეიმურაზის ვერსია მისდევს იმ სპარსულ დამუშავებებს, რომლებშიც ზელიხა თავიდანვე აზიზის ცოლად შემოყვანილი მოქმედებაში და არაფერია თქმული მისი მამის, ბავშვობისა თუ სიზმრების შესახებ. მაგრამ ზოგიერთ მათგანში შენარჩუნებულია, ორიოდ სიტყვით, ამ ეპიზოდის კვალი²⁰. თეიმურაზთანაც, მიუხედავად იმისა, რომ არსად არაა ნახსენები ზელიხას ვინაობა, იგი იმთავითვე აზიზის ცოლია, გაპარულია ასეთი ფრაზა:

შენ შვილი ხარ ხელმწიფეთა, მერმე მისთვის ტახტსა
მჯღობი... (1331).

საიდან იციან მოახლეებმა, რომ ზელიხა ჯერ შვილი იყო მეფე თეიმუსისა და შემდეგ მოხვდა მისრეთის ტახტზე. ეს არის კვალი ვრცელი ეპიზოდისა, შემორჩენილი სპარსულ წყაროში და იქიდან გადმოსული ქართულ ტექსტში.

თეიმურაზის პოემაში გვაქვს რიგი ისეთი დეტალებისა თუ ეპიზოდებისა, რომელთაც პარალელი ვერ დაეძებნათ ჩვენთვის ცნობილ აღმოსავლურ ვერსიებში. მაგრამ აქაც დიდი სიფრთხილე გვმართებს მათი სადაურობის გარკვევისას. ზოგი მათგანი შესაძლებელია საკუთრივ თეიმურაზისეული იყოს, ისევე როგორც ძირითადი მხატვრული ქსოვილი, ქრისტიანული თუ საერთოდ ქართული რეალიები. ზოგი დეტალისა თუ ნიუანსის ორიგინალობაში დაეჭვების საფუძველს გვაძლევს უკვე არა აღმოსავლური, არამედ ქართული მასალა. ამჯერად ვგულისხმობთ „იოსებზილიხანიანის“ მეორე, ე. წ. ანონიმურ ანუ ზაალისეულ ვერსიას. ეს პრობლემა საგანგებო შესწავლას მოითხოვს.

1964.

შინაგანი რითმის ისტორიიდან

1. რითმა სპარსული პოეზიის უძველესი და აუცილებელი ელემენტი. რაც შეეხება შინაგან რითმას, სპარსული პოეზიის ადრინდელ ნიმუშებს (IX—X სს.) არ ახასიათებთ მისი შეგნებული და გააზრებული-

²⁰ მაგალითად, ბაზიყას ეპიზოდთან დაკავშირებით ხსენებულ პროზაულ ვერსიაში (ხელნ. № 4686) ზელიხა აზიზის ცოლად გვეკლინება, მაგრამ ორი სიტყვით გადმოცემულია მისი წარსული.

ლი ხმარება. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ალიტერაციულ ქლერადობასთან ერთად, რუდაქის (X ს.) სხვა ფრაგმენტებს შორის მოეპოვება ერთი საეკსეპტო ჩამოყალიბებული სამმაგი შინაგანი რითმით გაწყობილი ლექსი (ზოგ მკვლევარს ეჭვი ეპარება მის ავტორობაში და ე. ი. ადრინდელობაში):

გოლე ბაჰარი ბოთე თათარი
ნაბილ დარი ჩერა ნეიარი
ნაბილე როუ შან ჩუ აბრე ბაჰმან
ბენაზდე გოლ შან ჩერა ნეიარი!

თავისი ბუნებრივი ამღერებით ეს ლექსი მჭიდროდ უნდა უკავშირდებოდეს ფოლკლორს. ჩვენამდე მოღწეული მასალის სიმცირის გამო გადაჭრით რაიმეს თქმა ძნელია, მაგრამ მაინც საფიქრებელია, რომ ამ პერიოდისათვის შინაგანრითმიანი ლექსი რუდაქისა და მის თანამედროვეთა შემოქმედებაში გამონაკლისს წარმოადგენდა.

ყასიდა (ხოტბა) თავისი სპეციფიკური ნიშნების წყალობით ყველაზე მეტ შესაძლებლობას იძლეოდა ტექნიკური პოეტური ოსტატობის გამოსავლინებლად. მაჰმუდ ღაზნელის კარის ცნობილი მეხოტბეები — ფეროხი, მანუჩაჰრი, ონსორი (XI ს.) მიმართავდნენ სიტყვათა თუ ბგერათა განმეორებას (ალიტერაციას) და საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ ლექსის ეფფონიას, რაც გარკვეულ სტილისტურ თავისებურებას ქმნიდა. მაგრამ შინაგანი რითმა, როგორც ცნობიერებული მხატვრული ხერხი, ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდა ჩამოყალიბებულსა და განსაკუთრებული წესის სახით დადგენილ ფორმას. ბუნებრივი პოეტური მიგნება ამ გზით მხოლოდ შემდგომი განვითარების შესაძლებლობას იძლეოდა.

2. XII საუკუნეში შექმნილმა პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა პირობებმა ხელი შეუწვევს აზერბაიჯანის ერთ-ერთი სამთავროს — შარვანის განსაკუთრებულ დაწინაურებას. აქ განვითარდა არქიტექტურა, მხატვრობა, ლიტერატურა. შარვანის ლიტერატურული სკოლა წარმოადგენდა საკმაოდ მტკიცედ ორგანიზებულ ინსტიტუტს, რომელ-

1 გაზაფხულის ვარდო, თათრულ კერპო.
ღვინო გაქეს და რად არ მოგაქეს?
ღვინო ნათელი ბაჰმანის (თვის) ღრუბელივით,
ვარდნარში რატომ არ მოგაქეს?

საც სათავეში ედგა „პოეტთა მეფე“. ² ოფიციალურად პოეტთა ამ პლუადას შარვანშაჰთა სამეფო კარი განაგებდა, რამაც სათანადო კვალი დააჩნია ამ ჯგუფის პოეტთა შემოქმედებას. ბუნებრივია, რომ პატრონის გულის მოსაგებად და მის სასახლეში უპირატესობის მოსაპოვებლად აუცილებელი იყო სათანადო ყანრის შერჩევა და მაღალი პოეტური ოსტატობის გამოვლინება. ამისათვის ყველაზე ხელსაყრელი აღმოჩნდა ყასიდა. ოსტატობის ამ გამოვლინებამ ტექნიკური მხრით გატაცების სახე მიიღო, რადგან ბოლოსდაბოლოს ეს დახელოვნების საქმე იყო.

ჯერ კიდევ ამ სკოლის აღრინდელი წარმომადგენლისა და პირველი „პოეტთა მეფის“ აბულალა განჯელის ლექსებს ასახსიათებთ, განმეორებათა წყალობით, მუსიკალური უღერადობა. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ამ მხრივ ასტრონომი და პოეტი-მეხობტე ფალაქი შარვანელი. მისი ყასიდები ზოგჯერ მთლიანად შინაგანი რითმებით არის გაწყობილი:

სეფერე მეჰრ მა ნუ ჩეჰრ ქუ ჩუ მეჰრ ბე ჩეჰრ
ზოჯედ დოურ მაზალეშ ზე რუიე ალაზე მოზლემ... ³

მსგავსი უღერადობისა და განსხვავებული მნიშვნელობის სიტყვების („მეჰრ“, „მანუჩეჰრ“, „მეჰრ“, „ჩეჰრ“, „მაზალეშ“, „მოზლემ“) რიტმული განმეორება შინაგანი რითმის ხმარების აშკარა გამოხატულებას წარმოადგენს, თუმცა აქაც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს მისი გამოყენების ბუნებრივი ხასიათი, რადგანაც შინაგანი რითმა ვერ აღის გაცნობიერებულის დონემდე. მაგრამ ყოველივე ამან სათანადო ნიადაგი მოუმზადა შინაგანი რითმის სისტემაში მოყვანას.

3. ასეთი ნაბიჯი გადადგა აფზალედდინ იბრაჰიმ ხაყანი შარვანელმა (1120—1199): მის მიერ გამოყენებული შინაგანი რითმის დასახსიათებლად სანიმუშოდ მოვიტანთ ერთ-ერთი ვრცელი ყასიდის დასაწყისს:

2 მათ რიცხვში შედიოდნენ აბულალა განჯელი, მექსეთი ხანუმ, ასირ ახსიქეთი, ფალაქი შარვანელი, მუჯირედდინ ბაილაყანელი, ხაყანი შარვანელი, ნიზამი განჯელი და სხვ.

3 სიყვარულის თაღია (ზეცა, სამყარო) მანუჩეჰრი, რომელიც სახით ვითარცა შუეა, განწმინდა უსამართლობისაგან ბოროტი ქვეყნის ზედაპირი.

ღარ ქამე სობჰ აზ ნაფე შაბ მოქე ასთ ამდან რიხთე
ზარრინ ჰაზარან ნარგესი აზ საყფე მინა რიხთე
სობჰ აბე გოლგუნ თახთე შამშირ ბირუნ ახთე
ბარ შაბ შაბიხუნ სახთე ხუნაშ ბე ამდან რიხთე
ქეიშოხთე საბზე ასეჟან ღარად აღიჟე ბიგერან
ხანე შაბასთ ონ ბიგამან ბარ თაღე ხეზრა რიხთე 4.

აქ ყასიდის პირველი ბეითი თავისუფალია შინაგანი რითმისაგან. მისი ხმარება იწყება მეორე ბეითიდან და გვსდევს ბოლომდე („გოლგუნ თახთე-ბირუნ ახთე-შაბიხუნ სახთე“, „ასეჟან-ბიგერან-ბიგამან“ და ა. შ.). ამრიგად, ერთი ბეითის ფარგლებში გვაქვს სამმაგი შინაგანი რითმა, ამასთან, ყოველ ბეითში იხმარება ახალი სარიტმო ერთეული, რაც გარე რითმებთან ერთად ვირტუოზული პოეტური ტექნიკის შთაბეჭდილებას ქმნის. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ხერხი ხაყანისათვის იმდენად ჩვეული და ბუნებრივი ყოფილა, რომ იგი მას ღაზელშიც ხმარობს. ღაზელი მოკლე ღირიკული ლექსია, გარკვეულად განლაგებული გარეგანი რითმით. იგი ტრადიციულად განტვირთულია ფორმალური სამკაულებისაგან. ამ ეპოქაში ღაზელიც კი ემორჩილება საკარო პოეზიის მოთხოვნისა და სხვა რთულ პოეტურ ხერხებთან ერთად იძენს სამმაგ შინაგან რითმასაც. აი ერთი ღაზელის დასაწყისი:

ღალროხა სამანბარა სარვე რაენე ქისტო
სანგდელა სეთამგარა აფათე ჯანე ქისტო
სარვე ყადე თო დიდეჟამ აჟე ალუფ ქაშიდეჟამ
ნარგესე დიდე დიდეჟამ რუჟე რაენე ქისტო
აზ ჩამანე ქე რასთეი ნარგესე საბზე ბასთეი
ყადრე შაქარ შექასთეი ღონჩე დეჟანე ქისტო... 5

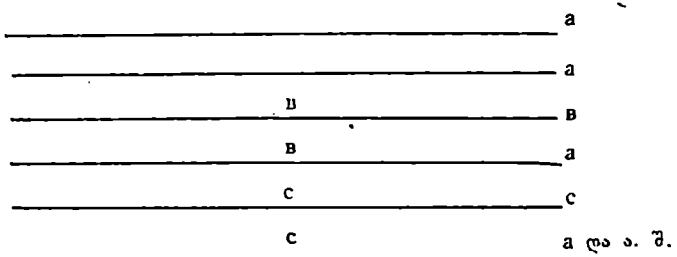
4 განთიადის (დილის) ხახაში ღამის უქედან მოუკი საგანგებოდ დაღვრილა, ოქროს ათასი ნარგისი ცისფერი (ღურჯი) თალიდან დაბნეულა. განთიადს ვარდისფერი წყალი დაუღვრია, ხმალი ამოწუნვია, ღამეს თავს დასხმია. მისი სისხლი განზრახ დაუღვრია. ზეცის ღურჯ (მწვანე) შაგრენის ტყავს აქეს ზედაპირი უძვირფასესი (დაუფასებელი),

ღამის სუფრაა იგი უდავოდ ცის თაღზე გადაჭიმული...

5 ღალის ბაგიანო, იასამნის მკერდავ, სარო მავალი ვისი ხარ?

გულქეაო, მტანჯველო, სულის უბეღობავ, ვისი ხარ?
შენი საროს ტანი ვნახე, ალუფის (კენარი ტანის ეპითეტი, ანბანის პირველი ასო) ოხვრა აღმოშხდა;

ამრიგად, აქაც, ისევე როგორც ყასიდაში, პირველი ბეითი ხელუხ-
 ლებელია მეორე და მომდევნო ბეითებში იხმარება სამმაგი შინაგანი
 რითმა („დიდემ-ქაშიდემ-დიდემ“, „რასთე-ბასთე-შექასთე“ და
 ა. შ.). მაშასადამე, ორი სხვადასხვა უანრის ნაწარმოები შეიძლება
 დაემთხვეს ერთმანეთს შინაგანი რითმის გამოყენების მხრივ (ისევე,
 როგორც ემთხვევა მათი გარეგნული გართმვის სქემა). თუ სქემის
 სახით წარმოვიდგინოთ სამმაგი შინაგანი რითმის ხმარების სურათს,
 ყასიდისათვისაც და ლაზელისთვისაც შემდეგი ვითარება გვექნება:



აქ ვერტიკალურად წარმოდგენილია გარე რითმების მონაცვლეო-
 ბა (a-a, b-a, c-a), ჰორიზონტალურად კი სამმაგი შინაგანი რით-
 მები (b-b-b, c-c-c).

ასეთი სამმაგი რითმების ხმარების მაგალითები ხაყანის შემოქმე-
 დებაში მრავლად მოიძებნება.

4. ხაყანი მხოლოდ ფორმალურად არ ატარებდა „პოეტთა მეფის“
 ტიტულს აბულაღას შემდეგ. მას ჰყავდა მრავალი მოწაფე და მიმ-
 ბაძველი. მის შემოქმედებას კარგად იცნობდნენ როგორც მის სამ-
 შობლოში, ისე შარვანის ფარგლებს გარეთაც. ხაყანის თანამედროვე
 პოეტი ასირედდინ ახსიქეთი საგანგებოდ გამოეშურა თურქესტანიდან
 შარვანს, რათა ხაყანის შეხვედროდა. მიუხედევად იმისა, რომ ახსიქე-
 თი, ჩანს, ჩამოყალიბებული პოეტი ჩამოსულა, მაინც მას ხაყანის
 მძლავრი გავლენა განუცდია⁶. ამ მხრივ სავსებით მართებულია თა-
 ნამედროვე ირანელი ლიტერატორის ბადიოზზამანის მოსაზრება, რომ

თვალთა ნარგისი დაინახე, სული მავალი ვისი ხარ?
 რომელ წალოტში იხარე (აღიზარდე), გაშლილი ნარგისი მოკრიფე
 (შეარცხვინე),

შაქარს ფასი დაუკარგე (დაუმსხვრიე), ტუჩყობა ვისი ხარ?
⁶ დოუღეთშაქი, პოეტთა ანთოლოგია, 1901, 80-82 (სპარს. ენაზე).

ახსიქეთი თავის ყასილებში ხაყანის მიმღევარია და იმავე სტილით თხზავს“⁷. ეს ნათლად აჩნია ახსიქეთის შემოქმედების მრავალ მხარეს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ხაყანის გავლენით დაწერილ ყასილებში სამმაგი შინაგანი რითმების ხმარება. სანიმუშოდ მოგვაქვს ერთი ბეითი ყასილიდან:

ფერღუსე ღონია ქუიე თო პურა ზე ხაილ რუიეთო
ღარ ზოლფე ანბარ ბუიე თო ჰამ შამ საქენ ჰამ საპარ...⁸

ეს ზომა, სარიტმო ერთეულები და მათი განლაგება ხაყანის მიერ დადგენილი წესის იდენტურია.

განსაკუთრებით რთულია და საინტერესო ხაყანის ურთიერთობა მის გენიალურ თანამედროვესთან ნიზამი განჯელთან, კერძოდ, შინაგანი რითმების თვალსაზრისით.

ტექსტოლოგიური დაბრკოლებისა თუ სხვა მიზეზების გამო, შეიძლება ითქვას, რომ ნიზამის ლირიკა თითქმის შეუსწავლელია⁹. ე. ბერტელსმა იმ შესავალ წერილში, რომელიც რუსულ თარგმანებს უძღვის წინ, გაკვრით აღნიშნა ნიზამის ყასილისა და დაზელის თავისებურებანი¹⁰. მიუხედავად შინაარსობლივი და იდეური უპირატესობისა, ფორმალურ-ტექნიკური შესრულებით ნიზამის ლირიკა მაინცაღამაინც არ გამოირჩევა თავის თანამედროვეთა ნიმუშებისგან. საქმე ისაა, რომ ნიზამის ლირიკულ თხზულებათა უმრავლესობა ახალგაზრდობის პერიოდში უნდა იყოს შექმნილი, როცა გენიოს პოეტს თავისი მოწინავე, ღრმად ფილოსოფიური აზრების გამოსახატავად

⁷ ბ ა დ ი ო ზ ა მ ა ნ ფ უ რ უ ზ ა ნ ფ ა რ, სიტყვა და მწერლები, თეირანი, 198, (სპარს, ენაზე).

⁸ ქვეყნის სამოთხეა შენი ქუჩა, წარმოსახვით პურიაა შენი სახე,
შენი დალალების ამბრის სურნელში საღამოცაა და განთიადიც.

⁹ ილიას იბნ-იუსუფ ნიზამი განჯელი საყოველთაოდ ცნობილია, როგორც ხუთი პოემის კრებულის „ხამსეს („ხუთეული“) ავტორი. მაგრამ გადმოცემით, მას მრავალი ლირიკული ხასიათის ლექსიც უნდა ჰქონოდა დაწერილი. 1924 წელს განსვენებულმა ირანისტმა ი. მ ა რ მ ა გამოკრიბა და დაბეჭდა რამდენიმე ლაზელი. 1935 წელს ჩეხმა ორიენტალისტმა ი. რ ი ჰ კ ა მ გამოაქვეყნა ნიზამის 25 ლაზელი. 1940 წელს ნიზამის პოემების გამოშვემელმა და კომენტატორმა ვ ა კ ი დ და ს თ გ ე რ დ ი მ გამოსცა ნიზამის „ღივანი“ (ლირიკის კრებული). უკანასკნელად, 1959 წელს „ღივანი“ გამოსცა ს ა ი დ ნ ა ფ ი ს ი მ.

¹⁰ ნ ი ზ ა მ ი. ლირიკა, მოსკოვი, 1947 (რუსულ ენაზე).

ჯერ კიდევ არ ჰქონდა შერჩეული საკუთარი ფორმა¹¹. XII საუკუნის შუა წლებისათვის შარვანის ლიტერატურული სკოლის მიერ შემუშავებული უმთავრესი პოეტური შტამები თავის დაღს ასვამს მის ლირიკას.

ბუნებრივია, რომ ყველაზე ახლოს ნიჰამი დგას ხაყანი შარვანელთან, რომელიც სწორედ ნიჰამის პოეტურ ასპარეზზე გამოსვლის დროისათვის უკვე სახელმძღვანელო და გავლენიანი პოეტი იყო. ნიჰამის ლირიკის ფრაგმენტებში მოიპოვება რამდენიმე ლაზელი, რომელთა ზომა (რაჯაზი) და განსაკუთრებით რითმები იდენტურია ხაყანის შემოქმედების მთელი რიგი ადგილებისა. ერთ-ერთ მათგანში („შაბ ბი გაჰასთ“ — „ლაჰეა გვიანი“) გვაქვს ამგვარი შინაგანი რითმები: ლაყაბ-საბაბ-ბელაბ, ზარღე მან-გარღე მან-ღარღე მან, თაფთან-ანდანთან-სახთან, გისუიე თო-მუიე თო-რუიე თო და ა. შ. მეორე ლაზელი („ფარვანერა გუ“ — „ფარვანას უთხარ“...) შეიცავს შემდეგ სარიტმო ერთეულებს: მაიდანე თო-ყორბანე თო-ჰინდუსთანე თო, ბალაიე უ-ფაიე უ-მალაიე უ, აფრუხთე-სუხთე-დუხთე, ნაზანინ-ჰამნეშინ-ბად აზინ. იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ არიან განლაგებული ეს შინაგანი რითმები, მოვიტანთ ლაზელის ერთ-ერთ ბეიტს:

ვი ჩათრე მამ გისუიე თო თულრაიე მოშქინ მუიე თო
ვი მან ლოლამე რუიე თო სოლთანე მან შოუ საათი¹².

როგორც ვხედავთ, აქაც ზუსტად იგივე პრინციპი გვაქვს სამმაგი შინაგანი რითმების გამოყენების დროს. ნიჰამის ლირიკის ჩვენამდე მოღწეული ნიმუშების სიმცირე არ იძლევა იმის გარკვევის შესაძლებლობას, თუ რამდენად ფართოდ იყენებდა პოეტი ამ სამმაგ შინაგან რითმას. მაგრამ მოტანილი ნიმუშებიც ცხადყოფენ ნიჰამის მიერ ამ ხერხის ოსტატურად ხმარების ფაქტს.

5. ამრიგად, სამმაგი შინაგანი რითმა XII საუკუნის შარვანის ლიტერატურულ სკოლაში უკვე დადგენილ და საკმაოდ პოპულარულ პოეტურ ხერხს წარმოადგენდა. სპარსულ მეტყველებაში, კერძოდ

¹¹ ნიჰამი, ლირიკა, 11.

¹² ო, მთვარის საჩრდილობელა (კარავია) შენი ნაწნავი, მუშკის ხელრთვაა შენი თმები,
ო, მე შენი სახის (გარეგნობის) მონა ვარ, ჩემი სულთან იყავ ცოტა ხანს.

პოეზიაში შინაგანი რითმის არსებობის რეალურმა მონაცემებმა შესაძლებლობა მისცეს ამ სკოლის წარმომადგენლებს გადაედგათ ერთი ნაბიჯი და შეექმნათ რითმის ეს გართულებული სახეობა. აღსანიშნავია, რომ სამმაგმა შინაგანმა რითმამ გარკვეული გამოხმაურება ჰპოვა შემდეგდროინდელ სპარსულ პოეზიაშიც. იგი გვხვდება „სინდბადანამეში“ (XIII ს.) ჩართულ პოეტურ ფრაგმენტებს შორის. წარმატებით გამოიყენა იგი საადი შირაზელმა (XIII ს.) თავის ლირიკულ კრებულში „თეიბათ“ („სასიამოვნო, ტკბილი“). ამავე ხერხს ზოგჯერ მიმართავენ ჯალალედდინ რუმი და ჰაფეზ შირაზელი (XIV ს.). მაგრამ ჩანს, რომ ეს დიდი პოეტები გრძნობდნენ ამ ხერხის ხელოვნურობას, ფრთხილად იყენებდნენ მას და ხანდახან არღვევდნენ მისი ხმარების წესებს. სამაგიეროდ, სამმაგი შინაგანი რითმებით აღსავსეა XIX საუკუნის ეპიგონი პოეტის ყაანის ლირიკული თუ სახოტბო ლექსები, რომელნიც ძირითადად სწორედ ხაყანის დიდი გავლენის ქვეშ არიან დაწერილნი.

6. სამმაგი შინაგანი რითმა ქართულ პოეზიაშიც გვხვდება. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საყურადღებოა შავთელისა და ჩახრუხაძის შემოქმედება. მართალია, ქართველ მეხოტბეებთან წამყვანია ორმაგი შინაგანი რითმა. ამასთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ ერთი მეტად საყურადღებო დაკვირვება, რომელიც ეკუთვნის გიორგი წერეთელს. ჩახრუხაულისათვის ტიპურ ორმაგ შინაგან რითმას, ცვალებადს პირველ ნახევარ ხანაში, მან ზუსტი ანალოგია დაუძებნა XII ს. არაბი მწერლის ჰარირის მაკამებში. მის მიერ სწორად აღდგენილი საზომით წაკითხვის შედეგად აშკარა ხდება საოცარი იდენტურობა არაბული და ქართული ლექსისა როგორც ზომის, ისე, რაც აშკარად ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა, შინაგანი რითმის, მისი განაწილების მხრივაც:

ლამიაბკა საფინ /ვა ლა მუსაფინ
ვა ლა მაყინუნ /ვა ლა მუყინუნ
ვა - ფი ლ-მასაყი /ბადა თ-თასაყი
ფა ლა სამინუნ /ვალა სამინუნ.

შდრ:

ბრძანონ სამალად, არ თუ სამალად
ელი ამო სით, ეს რომ არა-მით.

აქვეა მითითებული, რომ ჯერ კიდევ აკად. ნ. მარმა მიაქცია ყუ-
რადლება ამ ტიპის ორმაგი შინაგანი რითმის გამოყენებას ებრაულ-
სპარსულ პოეზიაში¹⁴. ნ. მარი უთითებს ვ. ბახერის წერილს, სადაც
მოტანილია რამდენიმე სტროფი ამ რითმით გაწყობილი ლექსისა, თუმ-
ცა უნდა ითქვას, რომ არაბული ნიმუში გაცილებით უფრო ახლოსაა
ქართულთან.

შავთელისა და ჩახრუხაძის შესწავლა ამ თვალსაზრისით კიდევ
ერთ საინტერესო მომენტზე მიგვიბრუნებს: ქართველი მეხოტბეები-
სათვის უცხო და უცნობი არ ყოფილა სამმაგი შინაგანი რითმის აღნიშ-
ნული სახეობაც.

შავთელიცა და ჩახრუხაძეც თავისუფლად, თუმც იშვიათად და
არათანმიმდევრულად მიმართავენ სამმაგ შინაგან რითმას. მათი ხოტ-
ბების რიგი ადგილები ამ ხერხით არის დაწერილი. ამასთან საინტე-
რესოა, რომ სამმაგი რითმის ხმარების შემთხვევები გაცილებით მე-
ტია „აბდულმესიანში“, ვიდრე „თამარიანში“. პირველში გვაქვს
ოცდახუთამდე ნიმუში, მეორეში — შვიდამდე, თანაც შედარებით
სუსტად გამოხატული. მოვიტანთ რამდენიმე მათგანს (ნ. მარის გამო-
ცემის მიხედვით):

ა ბ დ უ ლ მ ე ს ი ა

- 1) ხესენელს ქვესკნელით და გარესკნელით
უკანასკნელით უფსკრულს ადარი (3);
- 2) ასათუიციარი ასა-ფიციარი
დამამტკიცარი წინასწარისად (6);
- 3) იითხვენ. სწერენ, თაყუმსა. სჩხრეკენ,
რამლს ჰკერენ, არჩევენ ბელთა მათთაგან (17₁);
- 4) აქეს სასოება მას, სათნოება
სარწმუნოება სიყვარულითა (22₁);

13 გ. წერეთელი, სემიტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული კულ-
ტურის ისტორიის შესწავლისათვის, მოხსენებათა კრებული, თსუ, 1947, 45

14 ნ. მარი, ძველი ქართველი მეხოტბენი, „ტექსტი ი რაზისკანია“, IV,
1902, 18.

- 5) ქმნის რა ნაევარდი მეის განაევარდი,
ფერობს ვით ვარდი თვით დაცვარული, (29ჯ);
- 6) მიხედეს მის რულნი მისთვის მის რულნი,
თვისთვის მის რულნი საქმესა ძნელსა (41ჯ);
- 7) გქმნა ცისკრად დღისა, მთიებად მზისა,
ვარსკვლავად ცისა, თვით უბნდომან (64);
- 8) სიწმინდის ბაზმად არ ბილწად, კაზმად,
ნათლის ემბაზად დაარსებულსა (76);

თ ა მ ა რ ი ა ნ ი

- 1) ჰყო ღა მოზენით, მოხედნა ზენით,
თამარ შუქ-მწენით ნათელიერსა (15ჯ)
- 2) სხვანი მრავალნი დაუთვალაენი
მლომელ-ტრფილნი შკებისა წვევად (V34);
- 3) იგი ვარდ გული, იგი ვარდ-გული.
ხე ეღემს რ გული ნაშენებარე (X26).

აღორძინების ეპოქაში აქა-იქ გვხვდება სამმაგი შინაგანი რითმის გამოყენების ცალკეული შემთხვევები (არჩილი, მამუკა ბარათაშვილი). ყველაზე მკაფიოდ გამოსატული და შედარებით ვრცელი მაგალითი გვაქვს ბესიკთან:

ქალი სტირს ნაზად, ხმას აწყობს საზად:
ვაი თუ ხმელი მიჭიროს გაზად!
ლომო და მზეო, გიწვე მკლავზეო,
აწ მკლავ წამზეო, მხდი ერთ ნავაზად!
მზე ხარ მარდია, ჰქმენ ნაევარდია,
ეს საევარდია იენოსე, მანად.
შენთვის ურვილსა, გნუკავ-სურვილსა,
გულდაბურვილსა, გამხადო რაზად 15.

სპარსული ნიმუშების მსგავსად, პირველი ორი სტრიქონი თავისუფალია. სამმაგი შინაგანი რითმა იწყება მეორე წყვილიდან (მესამე-მეოთხე სტრიქონები) და გასდევს ბოლომდე (მზეო-მკლავზეო-წამზეო, მარდია — ნაევარდია — სავარდია, ურვილსა — სურვილსა — გულდაბურვილსა).

15 ბესიკი, თხზულებათა კრებული, აღ. ბარათაშვილისა და ე. თოფურიას რედ., თბ., 1962.

როგორც ვხედავთ, სამმაგი შინაგანი რითმა არ ყოფილა უცხო ქართული ლიტერატურისათვის მისი განვითარების აღრინდელ საფუძვრზე. მეტიც, იგი თავის არსებობას განაგრძობს დღესაც. ყოველ შემთხვევაში, რითმის დიდოსტატი გალაკტიონ ტაბიძე ზოგჯერ მოხერხებულად იყენებს ამ სახეობას. სანიმუშოდ მოვიტანთ ერთ სტროფს ლექსიდან „მესტიის ხიდი“:

მესტიის ხიდი, ო, ჩელტის ხიდი,
ცის მშვიდი რიდი ეღება უშბას.
ცეკვის აღერსით უუკვდავესით
ხენი თავისით აბაჟენ შუშპარს.

სამმაგი შინაგანი რითმების განლაგება ტრადიციულის იდენტურია (ხიდი-ხიდი-რიდი, აღერსით-უუკვდავესით-თავისით, აღრიან-ინატრიან-დადიან და ა. შ.). ეგევე ხერხია გამოყენებული ლექსებში „გამხიარულდი ბუხარო“ (ფაფარი-მთაბარი-მიუსაფარი, ცხრაასშვიდს — განა მშვიდს-ჰანაშვიდს და ა. შ.), „ლურჯა ცხენები“ (ნამქერი-ნაფერი-ნაპირი) და სხვა.

7. დასასრულ, ზედმეტი არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ რითმა დამახასიათებელია არა მარტო ლექსისათვის, არამედ იგი ამა თუ იმ სახით პროზაშიც გვხვდება. არ შეიძლება უსაფუძვლოდ ჩაითვალოს, პროზაულ მეტყველებაზე დაკვირვების გზით, ლექსში რითმის წამყვანი როლის გარკვევის ცდა. როგორც ჩანს, რითმის ყველა ამ გართულბული სახეობების (შინაგანი ორმაგი, სამმაგი და ა. შ.) გაჩენა-განმტკიცებას ხელი შეუწყო მეტყველებაში, როგორც პროზაულში, ისე პოეტურში, არსებულმა იმ ტენდენციამ, რომელსაც ფიქსირებული ფორმის განმეორების ტენდენციას უწოდებენ.¹⁶

1964.

„ვეფხისტყაოსანი“ და „იოსებვილიხანიანი“

„ვეფხისტყაოსანმა“ უდიდესი გავლენა მოახდინა ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულ ლიტერატურაზე. ორიგინალურ თუ ნათარგმნ თხზულებათა პოეტური მეტყველება უკლებლივ მისით იყო დავალებული.

¹⁶ გრ. კიკნაძე. მეტყველების სტილის საკითხები, 1957, 41—82.

„ერთი სიტყვით, უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ XV—XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობა საზოგადოდ და განსაკუთრებით კი ქართული პოეზია, რუსთაველით საზრდოობდა, რუსთაველის შემოქმედებაზე იწრთობოდა და იწაფებოდა, რუსთაველით სუნთქავდა“.¹ ეს გამოიხატებოდა როგორც დაუფარავ მიმართებებში, ისე შოთას ლექსიკას, მხატვრული ხერხების გამოყენებაში, ზოგჯერ მისი სტროფების პარაფრაზში.

„ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი მიბაძვითა თუ გავლენით შექმნილ ძეგლთა („ომინიანი“, „ბარამგულიჯანიანი“, „იოსებზილიხანიანი“, „ბარამგურიანი“, თეიმურაზის პოემები) შედარებითი შესწავლა მნიშვნელოვანია უპირველესად მათი ავტორების შემოქმედების გასაანალიზებლად. მაგრამ არანაკლებ საყურადღებო და ანგარიშგასაწევ მასალას გვაძლევს ეს შედარება „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტოლოგიური საკითხების გასარკვევად. ზემოხსენებულ ნაწარმოებებს ზოგჯერ უფრო ძველი სურათი შემოუნახავთ, ვიდრე „ვეფხისტყაოსნის“ გვიანდელ ხელნაწერებს.

1. პაროლოგის საკითხი 2

„იოსებზილიხანიანის“ ანონიმური ვერსია XVI საუკუნით თარიღდება. არაფერი ვიცით მისი ავტორისა თუ მთარგმნელის შესახებ (მხოლოდ ერთგან იხსენიება ზაალი, რომელიც არ უკავშირდება მოქმედების განვითარებას).³ მოღწეულია ამ პოემის ერთადერთი დეფექტური ნუსხა.⁴ ტექსტი იწყება შემდეგი სტროფით:

აწ, რუსთველო, გეთხოვები, რომე მამცე ნება თქმისა,
არ გასწყრე და არ ამიკლო, თხოვნა მე შაქს ამ კოქმისა.

1 ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, 1958, 371.

2 გაკერით ამ საკითხს შეეხებთ წიგნში „იოსებზილიხანიანის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, 1958, 115. შესაძლებლად მივიჩნევთ ამგვარად უფრო ერთკლად მისი განხილვა იმასთან დაკავშირებით, რომ პ. ინგოროყეამ ხელახლა გაიმეორა თავისი დებულება შოთა რუსთაველის მიერ მოსებ მშვენიერის რომანის დაწერის შესახებ (თხზულებათა კრებული, I, 1963, 191).

3 ა. გვახარია, დასახ. ნაშრ., 145; კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, 383; ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, 1964, 347.

4 საქ. მეცნ. აკად. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნ. S 1283.

რომე გვადრე უკადრომა დაჯრა თქვენის ნასაქმისა,
თქვენცა იციო, სხვაე არგებს, დასნეულდეს რა აქიმსა.5

ამ სტროფს, კერძოდ, მესამე ტაქსს ყურადღება მიაქცია მკვლევარ-მა პ. ინგოროყვამ. მისი აზრით, „დაჯრა“ ნიშნავს მიწყობას, ხოლო პოეტისკაში გულისხმობს ლექსად თქმას (შდრ. „მით მიჯრით მიწყობილი-სა“). „ნასაქმის“ ქვეშ აქ იგულისხმება შოთა რუსთველის პოემა-იოსებ მშვენიერზე, რომელიც დაზიანებული ყოფილა. ამას მოწმობს ანონიმური ვერსიისავე ცნობა:

ეს ამბავი აღრინდელი ცოტა ვპოვე დანარჩომი...

ანონიმი პოეტი ნებართვას ითხოვს რუსთველისაგან, რათა გალექსოს მისი დაზიანებული პოემა. ამ მიზნით მას გამოუყენებია აბდურ-რაჰმან ჯამის (XV ს.) „იუსუფ ო ზელიხა“. რაც შეეხება აქიმს, აქ ანონიმი პოეტი თავის თავს გულისხმობს, მან უნდა უმკურნალოს (ე. ი. შეავსოს) სნეულ რუსთველს (შდრ. „რა აქიმი დასნეულდეს, რაზომ გინდა საქებარი“).

ამრიგად, ასკენის პ. ინგოროყვა, შოთა რუსთველს „ეს რომანია-პოემა დაუწერია ვეფხის-ტყაოსნის უწინარეს“. ამასთან, „უსარგებლ-ნია ლეგენდის ქრისტიანული და არა მუსულმანური ვერსიით“.⁶

ამ შეხედულების გაელენით (რომ „დაჯრა“ ნიშნავს ლექსად თქმას) თარგმნა ჩვენთვის საინტერესო ტაეპი შ. ნუცუბიძემ;

5 „იოსებზილიხანიანის“ ქართული ვერსიები, 1927 (გ. ჯაკობიას გამოცემა); დაბეჭდილია: რა აქმისა.

6 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, I, 1963, 194. აღსანიშნავია, რომ „რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში (1926) არაფერია თქმული იოსებ მშვენიერის რომანზე, იქ მხოლოდ პოემა-რომანი „ქებანია“ მოხსენიებული. ასალ გამოცემაში ავტორის შეუტანია მოსაზრება, რომელიც წამოაყენა უფრო გვიან წერილში „რუს-თაველის ეპოქის სალიტერატურო მეკვიდრება“ (რუსთაველის კრებული, 1938, 15). თუმცა, როგორც ეს აღნიშნა ალ. ბარამიძემ (ნარკვევები, IV, 370), პ. ინგოროყვა იშვიათად ასახელებს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ შეხედულებებს, იგი, ჩანს, ზოგჯერ ითვალისწინებს მათ, თავისი მოსაზრების გასამაგრებლად დასახელებულ წერილში პ. ინგოროყვას მოტანილი ჰქონდა კიდევ ერთი საბუთი, რომლის შესახებაც ჩვენ ეწერდით: „პ. ინგოროყვა ყურადღებას აქცევს ერთ საინტერესო გარემოებას: „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი ხელნაწერის (H-2074) ბორდიურებში ვხვდებით ჩახატულ სტენებს, რომლებიც წარმოადგენენ იოსებ მშვენიერის რომანის დასურათებას (გვ. 17). მკვლევარს შემთხვევითად არ მიაჩნია ეს ფაქტი და მასაც ხსნის ამ

Я дерзнул сложить стихами раз уж спетый

вами сказ,

Боль врача другие лечат, — ведь не тайна то для вас.⁷

კ. კეკელიძე უარყოფს პ. ინგოროყვას ვარაუდს უპირატესად „დაჯ-რის“ არასწორი გაგების გამო. იქნებ აქ „დადრა“ უნდა გვექონდეს, შედარება „ვეფხისტყაოსანთან“. საერთოდ, „დაჯრა“ არ ნიშნავს ლექსად თქმას, იგი მიჩნევის, ერთმანეთისაგან დაშორებულის საწინააღმდეგო აზრის შემცველია და გულისხმობს რამდენიმე საგნის ერთიმეორესთან ძალიან ახლო, მჭიდროდ ყოფნას. აღნიშნული სტროფი ნიშნავს: მაპატიე, რომ ვიკადრე, გავებდე, როგორც პოეტმა, თქვენს ნასაქმთან (ე. ი. „ვეფხისტყაოსანთან“) ახლო მისვლა, მისთვის ჩემი ნაშრომის გვერდში ამოყენება, თქვენი ნასაქმის მიბაძვა. მე, პოეტურად სუსტსა და სნეულს, თქვენ უნდა მარგოთო. ეს განკურნება მდგომარეობს ზოგადად პოეტური ტექნიკის გამოყენებაში.⁸

კიდევ უფრო დააზუსტა ტერმინ „დაჯრას“ მნიშვნელობა ს. ილიაძის დანიშეილმა. მაგალითების მოხმობით მან გაარკვია, რომ იგი ნიშნავს დახურვას, დაკეტვას და არაფერი აქვს საერთო ლექსად თქმასთან.

რომანის შოთასადმი მიკუთვნებით. იქვე მიუთითებს, შეადარეთ S 1283-ის მხატვრულობას და ამით თითქოს უკავშირებს სწორედ ანონიმურ ვერსიას. მართლაც, ხელნაწერ H 2074-ის ბორღორებში სხვა ორნამენტებსა და სცენებს შორის ვხვდებით ერთ ილუსტრაციას „იოსებზილიხანიანიდან“, რომელიც რამდენჯერმე მეორდება (გვ. 7მ, 128, 204). ეს არის ლხინისა და ხელების დაჯრის ცნობილი ეპიზოდი. მაგრამ ნიშნავს თუ არა იგი რაიმეს შოთასთან მიმართებაში? ვფიქრობთ, არა! საქმე ისაა, რომ იმავე ხელნაწერის ბორღორებში ვხვდებით სცენებს „ლეილმაჯნუნიანიდან“ (მაჯნუნი უღბნოში მხეტია შორის — გვ. 45, მაჯნუნს თავი უღვეს ლეილას კალთაში — გვ. 71), „ხოსროუშირინიანიდან“ (ფარპადი წელში ვაყრილი წერაქვით — გვ. 114) და ზოგი უცნობი თხზულებებიდან. მათაც ხომ შოთას ვერ მივაკუთვნებთ. უბრალოდ შერჩეულია სცენები ისეთი რომანტიკული ხასიათის ნაწარმოებებიდან, რომლებიც გარკვეულად ეხმაურებიან „ვეფხისტყაოსანს“. ძნელია ითქვას, რომელ ვერსიას უკავშირდება აღნიშნული ილუსტრაცია. მხატვრული თვალსაზრისით მას არაფერი აქვს საერთო S 1283-ის მინიატურებთან...“ (ა. გ. ვ. ა. რ. ი. ა., დასაბ. ნაშრ., 116). „რუსთველიანს“ ახალ გამოცემაში იოსებ მშვენიერის რომანზე მსჯელობისას ავტორი აღარ იხსენიებს ბორღორებში მოთავსებულ ამ საბუთს.

7 მ. ნ. უ. ე. ბ. ი. ძ. ე., რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, თბ., 1947, 299 (რუსულ ენაზე).

⁸ კ. კ. ე. კ. ე. ლ. ი. ძ. ე., ქართული ლიტერატურის ისტორია, 11, 453.

ამდენად, უცნობ პოეტს თითქოს სურს დახუროს „ვეფხისტყაოსანი“ და შეუნაცვლოს მას „იოსებზილიხანიანი“.⁹

„მთავარი მაინც ისაა, რომ არ ჩანს, თითქოს უცნობ ქართველ მელექსეს მოუხდენია რუსთაველის დაზიანებული პოემის რესტავრაცია“.¹⁰ მართლაც, „იოსებზილიხანიანი“ ერთი ავტორის მიერ თანაბარი მხატვრული სიძლიერით დაწერილი თხზულებაა.

„დაჯრა“ რომ დახურვას, შემჭიდროებას ნიშნავს, ამას არა მხოლოდ ზეპირი მეტყველება ან ორიგინალური ძეგლები ადასტურებს. ვარგად ჩანს მისი მნიშვნელობა ნათარგმნ ძეგლებში. მაგ. „ბახთიარნამეს“ ქართულ ვერსიაში, რომელიც 1703—1711 წლებშია ნათარგმნი, იკითხება: „იამანეთის კელმწიფემან ნელა-ნელა სლვა დაიწყო და დიდვანშ-მობა ვითმე იყო; მუნ ქალაქში მივიდა. დუქნები და ჯრილი დახდა“.¹¹ სპარსულ ტექსტში შესატყვისად გვაქვს „ბასთე“ (დახურული, გამოკეტილი). ანონიმი პოეტი ორაზროვნების გარეშე აცხადებს, მსურს თქვენნი ნასაქმის დაჯრა, შემჭიდროვება. ნასაქმისა, და არა ნასაქმთან! აქ, მართლაც, „ვეფხისტყაოსანი“ იგულისხმება, მაგრამ არა მთელი პოემა, როგორ შეეძლო აღორძინების ხანის პოეტს ეფიქრა, არა თუ დაეწერა, ჩემის ნაშრომით რუსთაველის პოემას შევცვლიო? იგი ხომ იქვე სხვებს აფრთხილებს:

მელექსენო, ნუ გგონიათ თავი რუსთელის დასადარი,
რომე აღძრეთ უმეცურად, თავსა რქვათ მისი დარი,
ლექსთა ბოლო შემოგაკლდესთ და შაიქნეთ სიტყვა მცდარი,
მას მეუფემ განგებითა წყალობისა დასცა დარი.

სავსებით სწორად აღნიშნავს კ. კეკელიძე, რომ სწორად ანონიმს თავისი თავი მიაჩნია, რომ მკურნალი აქ რუსთველია, რომელმაც ნება უნდა დართოს თავისი ნასაქმის გამოყენებისა, დაჯრისა.

ყველაფერი ნათელი გახდება, თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ შემდეგ გარემოებას: აღნიშნული სტროფი წარმოადგენს „იოსებზილიხანიანის“ პროლოგის დასაწყისს. სწორედ მას მოსდევს მელექსეობისა და მიჯნუ-

⁹ ს. იორდანიშვილი, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 1964, 59.

¹⁰ აღ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, 1958, 364.

¹¹ აღ. ბარამიძე, ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიისათვის, „ლიტერატურული ძიებანი“, IV, 1947, 155.

რობის დახასიათება. საკმარისია ეს მსჯელობა შევეუდართო რუსთველის შეხედულებებს, აგრეთვე პროლოგში წარმოდგენილს, რათა დაერწმუნდეთ მათ იდენტურობაში. ანონიმ პოეტს და უჯრია, შეუძლებელია, შეუმოკლებია შოთას პროლოგი. მართლაც, ორივე პროლოგის სათანადო სტროფების ტექსტუალური შეჯერება საინტერესო სურათს იძლევა. „იოსებზილიხანიანის“ უნიკალური ნუსხის დეფექტურობის გამო ვერაფერს ვიტყვით მოუღწეველი სტროფების შესახებ (შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ დასაწყისში იქნებოდა ღვთისადმი მიმართვა). სამაგიეროდ, არც ერთი დღეს ცნობილ სტროფი არაა თავისუფალი „ვეფხისტყაოსნის“ პირდაპირი გავლენისაგან, თუმცა, როგორც ვნახავთ, ზოგჯერ „იოსებზილიხანიანის“ ავტორი ცდილობს თავისებურად გაიაზროს ვეფხისტყაოსნის პროლოგის დებულებები:

„იოსებზილიხანიანი“

3.

მოშიარე არა ჰქვიან რომე თავსა ირქვას ხელი,
კაცი მაშინ გამოჩნდების, გაარჩიოს საქმე ძნელი,
არ თუ გაწყდეს შუეაზედა, აღარ გასწედეს თავს საბელი,
რა აღუდღეს გარმ..... დარჩეს .ნელი.

„ვეფხისტყაოსანი“

13.

ვითა ცხენსა შარა გრძელი და გამოცდის ღიღი რბევა,
მობურთალსა მოედანი, მართლად ცემა, მარჯვედ ქნევა,
მართ აგრეთვე მელექსესა ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა,
რა მისჭირდეს საუბარი და დაუწყოს ლექსმან ლევა.

14.

მაშინღა ნახეთ მელექსე და მისი მოშიარობა,
რა ვეღარ მიხედეს ქართულსა, დაუწყოს ლექსმან ძვირობა,
არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვაშირობა,
ხელმარჯვედ სცემდეს ჩოგანსა, იხმაროს ღიღი გვირობა.

15.

მოშიარე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი,
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი,
განაღა თქვას ერთი, ორი, უმსგავსო და შორი-შორი,
მაგრა იტყვის: „ჩემი სჯობსო“, უცილობლობს ვითა ჯორი.

4.

მელექსეს მართებს.... ბო სიტყვისა ზშირობა,
გონება და სიტყ... რობა,
სეედის არ ჩენა, გაძლება, მალვითა ჰქონდეს ტირობა,
თუ ესე სრულად არა სჭირს, არ ეთქმის არცა ვირობა.

„ვეფხისტყაოსანი“

23.

მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს, მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიმღიდრე, სიუხვე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეუთა მეტბოლთა მძლეობა;
ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა.

„იოსებ ზილიზანიანი“

5.

კვლა აშიყს მართებს მაშიყის რომ ჰქონდეს დიდი კრძალვანი,
თვალად სიტურფე დიადი, ტანიცა ჰქონდეს ალვანი,
პატიეთ¹² არ ჩენა, გაძლება, შეეძლოს რამცა მალვანი,
შორით ბნედა და სურვილი მისის ცეცხლითა ხალვანი.

6.

თვალად და ტანად ტურფასა კელ-ფერკიც უნდა ასეთი,
ვით ვეფხი შამოწყრომილქ, დარბოდეს. ვითამცა შეთი,
გულად ღომისა მჩაგრავი შამხედელთათვისც ასეთი,
ცხენოსან-მშვილდოსნობითა ვერავინ სჯობდეს არსეთი,

7.

მაშიყას მართებს სინათლე, რომ მზისა ჰქონდეს ცალობა,
შენოდეს თვალთა გარეშე... რილო(ბა),
კოჭამღი სტემდეს ... გრავნილობა,
ძვირ-ძვირად რას ი ცილობა

„ვეფხისტყაოსანი“

27.

არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა ჰქირთა მალვა,
თავის წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვან,

12 იქნებ „პატიეთ“ უნდა? შდრ. „უბრთა მალვა“.

შორით ბნელა, შორით კვლომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.

28:

ხამს, თავისა ხეაშიაღსა არვისთანა ამქლავნებდეს,
არ ბედითად ჰაის ზმიდეს, მოყვარესა აყინებდეს,
არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ღხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს.

31.

თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლებს,
სიარული, მარტობა შეენის, გაჭრად დაეთვლებს,
იფონებდეს, მისგან კიდე ნურაოდეს მოეცლებს,
არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს თუ კაცსა ეახლებს.

როგორც ვხედავთ, ანონიმი პოეტი არა თუ შოთას შეხედულებებს გადმოგვცემს მხოლოდ, ზოგჯერ ლექსიკაც კი უცვლელად გადმოაქვს, ამასთან ერთ სტროფში ათავსებს „ვეფხისტყაოსნის“ რამდენიმე სტროფის შინაარსს. მაგ., მესამე სტროფი იმეორებს რუსთველის მოსაზრებას, რომ ჭეშმარიტმა პოეტმა დიდი და ძნელი ამოცანა უნდა დაძლიოს. ამასთან სიტყვის საბელი შუაზე არ უნდა გაუწყდეს, შუა გზაზე არ უნდა შეჩერდეს (ვტ 13—14). აქვეა ცნობილი „მოშირიე არა ჰქვიან“ (ვტ 15). ოღონდ ანონიმს დამატებითი ნიუანსი შემოაქვს: პოეტობისათვის საკმარისი არაა ხელად, გიჟად თავის გამოცხადება (შოთასთან ხელი და შმაგი მიჯნურს უკავშირდება). ასევე გაიგივებულია მიჯნური და მელექსე მეოთხე სტროფში („მელექსეს მართებს... სეედის არ ჩენა, გაძლება, მალვითა ჰქონდეს ტირობა“; შდრ. „არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა, ჭირთა მალვა“). საინტერესოა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებშიც ზოგჯერ მიჯნურის ნაცვლად მელექსე იხმარება (S 2829). რაც მთავარია, ამ გაიგივებას საფუძველი შოთას პროლოგშივე დაეძებნება:

ხამს, მელექსე ნაჭირებსა მისსა ცუდად არ აბრკობდეს,
ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშკობდეს (18).

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს ანონიმი არ გამოყოფს და ცალკე არ ახასიათებს მიჯნურს (მისი ტერმინოლოგიით — აშიყს). აშიყის თვისებები შოთას მიჯნურის თარგზუა გამოყვანილი: სიტურფე და ალვისტანობა, შორით ბნელა და სამიჯნურო ცეცხლით ხალვა. საინტერესოა ეს უკანასკნელი ღეტალი. გ. ჯაკობიას თავის ლექსიკონში

„ხალვა“ განმარტებული აქვს: ა) წვა; ბ) თავის წინ მარტო (ს.-ს. ორბ.) „იოსებზილიხანიანის“ კონტექსტიდან აშკარაა, რომ „ხალვას“ აქ წვის მნიშვნელობა აქვს, „ვეფხისტყაოსანში“ კი „ხალვა“ მხოლოდ მეორე მნიშვნელობით იხმარება¹³. ყოველ შემთხვევაში, ანონიმ პოეტს „ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა“ გადმოუღია როგორც „მისის ცეცხლითა ხალვანი“. რას ემყარება ასეთი გაგება, ძნელი სათქმელია.

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში მიჯნურის დახასიათებისას უფრო მამაკაცი იგულისხმება („მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა“). მართალია, ზოგი თვისება სატრფოს — ქალსაც უდგება („სიტურფე... ვითა მზეობა“). მაგრამ გამოყოფილი სტროფების სახით ქალი-მიჯნური არსად ჩანს. „იოსებზილიხანიანის“ პროლოგში კი ა შ ი ყ ი ს (აშუყ-შეყვარებული, ვისაც უყვარს) დახასიათებას მოსდევს მ ა შ ი ყ ა ს (მაშუყე — საყვარელი, ვინც უყვართ), ქალის სამიჯნურო თვისებების ჩამოთვლა (მზის ცილობა, თვალთა გრემა, ნაწნავთა კოჭამდე გრავნილობა). დეფექტურობის გამო ეს ნაწილი, ისევე, როგორც პროლოგის დასასრული, დაკარგულია. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ შოთასაც ექნებოდა ანალოგიური შინაარსის შემცველი სტროფები.

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის სტროფული განლაგების პირველ, ტრადიციულ ტიპს უნდა უჭერდეს მხარს აგრეთვე „იოსებზილიხანიანის“ პროლოგი. მასშიც ჯერ მელექსეობაზეა მსჯელობა, შემდეგ მიჯნურობაზე. ამ თანრიგით კი არ ირღვევა პროლოგის კომპოზიციური მთლიანობა.

2. სარაჯი თუ სარიჯი

ჩვენ გვქონდა შემთხვევა შევხებოდით ამ სიტყვას „იოსებზილიხანიანის“ ლექსიკასთან დაკავშირებით. „ვეფხისტყაოსანში“ ეს სიტყვა ორჯერ გვხვდება:

კარზედა ბაღჩა, საბანლად ს ა რ ა ჯ ი ვარდის წყალისა (329).

მრავლად იყო ს ა რ ა ჯ ე ბ ი ვარდის წყლისა აბანოსა (343).

13 არაბ. სპ. „ხალვათ“ ნიშნავს განმარტებას, განცალკევებას. ვეფხისტყაოსანში ეს სიტყვა სხვაგანაც გვხვდება ანალოგიური მნიშვნელობით, ამასთან როგორც „ხალვა“, ისე „ხალვათ“ ფორმით:

ხალვა მოსძულდა, შეექმნა გულს კაეშანთა ჯარები (313);

არცალა დაჯდა ნადიმად, არცალა ქნნად ხალვათისა (679).

იგი ხან განმარტებულია როგორც „ქვისა და ძელის ღარი“ (საბა, იუსტ. აბულაძე), ხან — „ვარდის წყლის წყარო“ (ნ. მარი), ხან — „წყარო, რუ, არხი“ (მ. ჯანაშვილი), ხან — „ღარით ან მილით გამოყვანილი წყალი“ (ა. შანიძე), ხან კი — „აუზი, შადრევანი“ (კ. ჭიჭინაძე).

„იოსებზილიხანისში“ ეს სიტყვა ისეთ კონტექსტშია მოთავსებული, აშკარად აუზს უნდა ნიშნავდეს. თუმცა გ. ჯაკობია განმარტავს მას როგორც „შადრევანი, ამომჩქეფარე წყალი“, მაგრამ ეს მნიშვნელობა ეკუთვნის მეორე სიტყვას. — „ფავარას“:

სრა სარაჯითა მორთული, ფავარა მაღლა ხტებოდა (385).

ფავარა (შადრევანი) ამოხტოდა, ამოდიოდა სარაჯიდან (აუზიდან). ეს რომ ასეა, მოწმობს ოღნავ ქვემოთ სასახლის განმეორებითი აღწერა:

კვლა ამისთანას ბაღნარსა ახლავს ტურფა რამ პაეზები (289).

და იქვე:

სურნელს სულითა პაეზები ვარდისა წყლითა შერთო (391).

შდრ: „ვეფხისტყაოსნის“ „სარაჯები ვარდის წყლისა“, ე. ი. სარაჯი იგივეა, რაც პაეზი (აუზი).

რაც შეეხება ამ სიტყვის ეტიმოლოგიას, ჩვენ მაშინ ვწერდით, რომ იგი ჩვენთვის ბუნდოვანია. დ. ჩუბინაშვილის მითითების მიუხედავად (სარაჯა — შადრევანი) სპარსულ-არაბულ ლექსიკონებში მას სხვა მნიშვნელობით ვხვდებით (სირაჯ-მეუნაგირე; ჩირადღანი). წერილის გამოქვეყნების შემდეგ პროფ. ს. ჯიქიამ მიგვითითა, რომ თურქულ ლექსიკონებში მოთავსებულია არაბულიდან შესული „სარინჯ“ ან „საპრინჯა“ — წყალსაცავი, ცისტერნა. მართლაც, სპარსულ-არაბულ ლექსიკონებში გვხვდება ამ მნიშვნელობის სიტყვა სხვადასხვა ფონეტიკური ვარიაციებით: „სარინჯ“, „საპრინჯ“. საინტერესოა, რომ ი. იაგელოს ლექსიკონის იმ ცალკე, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობდით, მის ყოფილ პატრონს, ცნობილ ირანისტს კ. ჩაიკინს სიტყვა „სარინჯთან“ (ცისტერნა, აუზი, წყალსაცავი) მელნით მიუწერია: შდრ. რუსთაველთან — სარაჯი.¹⁴

¹⁴ ეს სიტყვა კ. ჩაიკინს ქართული ასოებით უწერია. კ. ჩაიკინი (1889—1939) მის მეგობარ იური მართან ერთად წარმატებით იკვლევდა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხსაც (მაგ., ქართულ-ირანული ურთიერთობიდან,

ამრიგად, ეტიმოლოგიურადაც „სარაჯი“ იმასვე ნიშნავს, რასაც „იოსებზილიხანიანის“ კონტექსტი იძლევა: იგი შეიძლება დაუკავშირდეს არაბულ „სარინჯს“ (ან უფრო მის ვარიანტს „საპირიჯს“, „პ“-ს ჩვეული ამოვარდნის შემდეგ „სარიჯი—სარაჯი“).

თუმცა ერთი გარემოება გვაფიქრებინებს, ხომ არ იყო „ვეფხის-ტყაოსნის“ თავდაპირველ ტექსტში არაბულის შესატყვისი „სარიჯი“. საქმე ისაა, რომ ეს ფორმა იკითხება რიგ ხელნაწერებში („სარიჯი“ — H 2074, Q 779, H 740, 483; „სარიჯები“ — H 740, K 383).

* * *

ამგეორად ჩვენ მხოლოდ ორ მომენტზე შევჩერდით, ისე კი „იოსებ-ზილიხანიანის“ ყოველი სტროფი იძლევა ანალოგიური დაკვირვების და მსჯელობის საფუძველს. ლექსიკა, აფორისტული და იდიომატური გამოთქმები, პოეტიკა — ყოველივე ეს იმდენად საერთოა ვეფხისტყაოსანთან, უბრალო შედარებატ კი თვალნათლივს ხდის მათ კავშირს.¹⁵ ამავე დროს, როგორც ითქვა, განსხვავებული კონტექსტი და გააზრება გვეხმარება რუსთველის პოემის უკეთეს და უზუსტეს გაგებაში (მაგალითად, ნახლი — შეამკეს ყვევლის ფერთა გარშამოჰიდეს ნახლები. 73, 3).

აღორძინების ხანის ეს ერთ-ერთი ადრინდელი და მნიშვნელოვანი ძეგლი უდავოდ შეიტანს თავის წვლილს „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლისა და კომენტირების ურთულეს საქმეში.

1966.

„რუსთველის კრებული“, თბ., 1938, 17—30). ი. იაგელოს ლექსიკონის მისეული ცალი (სრული სპარსულ-არაბულ-რუსული ლექსიკონი... შეადგინა პოლკოვნიკმა ი. დ. იაგელომ, ტაშკენტი, 1910), რომელიც ინახება თბილისში, სოფიო მართან, აღსაყვება უაღრესად საყურადღებო მინაწერებით, სატიტულო ფურცელზე შემდეგი სიტყვები იკითხება: „ყოველ აღმოსავლეთმცოდნე-ირანისტს, რომელსაც ეს ლექსიკონი ჩაუყარდება ხელში, სიტყვების მაგალითებით გასამდიდრებლად და ლექსიკური მარაგის შესავსებად გაწეულ ჩემს მრავალწლიან შრომას გულწრფელი საღმით ვუძღვნი კ. ჩ.“

15 ნებისმიერად ალბულო რამდენიმე მაგალითი:

შვიდთა ქიშვართა მამული მას ჰქონდა უხ(ე)უშურველსა,
მოვლენილსა და მორგმულსა, მებრძოლთა გასაკვირველსა... (12).

მითხრა შენ ფიცე, მაფიცე, შენ ჩემი იყო, მე შენი,
თუ დაიჯერო ეს სიტყვა, პატრონი ხარო შენ ჩვენი... (31).

ვიშრისა ტბითა წყარო სდის, ვარდსა ასოვლებს ნამითა,
ზაფრანის ფერად შეცვალა ღაწვი მეტისა ბანითა... (41).

(„ბაპრამ ო გოლანდამის“ სპარსული და ქართული ვერსიები)

1. სპარსული ხალხური დასთანები კლასიკური ლიტერატურის მნიშვნელოვან და საყურადღებო ნაწილს წარმოადგენს. უშუალოდ ხალხის წიაღში შექმნილი თუ რომელიმე ლიტერატურული ძეგლის გადამუშავების შედეგად მიღებული ეს მასალა განსაკუთრებით პოპულარული იყო XVI—XIX საუკუნეებში ჯერ ხელნაწერების, შემდეგ კი იაფფასიანი ლითოგრაფიული გამოცემების, ე. წ. „ლუბოკების“ სახით.

მიუხედავად დიდი გავრცელებისა და პოპულარობისა, ეს „ადაბი-ათე ამიანე“ („მდაბიური ლიტერატურა“) კარგა ხანს კანონგარეშედ ითვლებოდა ოფიციალური ლიტერატურათმცოდნეობისათვის. საინტერესო წერილი უძღვნა ამ საკითხს ოცდაათიან წლებში ცნობილმა საბჭოთა ირანისტმა ე. ბერტელსმა, რომელმაც ხაზგასმით აღნიშნა: „სპარსულ „ლუბოკურ“ ლიტერატურაზე დაკვირვებამ აშკარად გვიჩვენა, რომ მისი დაცილება „კლასიკური“ მწერლობისაგან არ შეიძლება“. ¹ ავტორმა აქვე წარმოადგინა ამ ხალხური დასთანების დაღმავალი ხაზით (ლიტერატურული ძეგლიდან ხალხურისაკენ) წარმოშობის თეორია. სამწუხაროდ, იმხანად ეს მცირე წერილი დარჩა „ხმად მღალადებლისად უდაბნოსა შინა“.

უკანასკნელ ხანს საგრძნობლად გაიზარდა ინტერესი ამ ტიპის ნაწარმოებთა შესწავლისადმი. ასე, მაგალითად, ლენინგრადელი ირანისტი ი. ბორშჩევსკი საგანგებოდ იკვლევს ამ საკითხს. მისი აზრით, ყველა ეს „დასთან“ (ისტორია, ამბავი, მოთხრობა), „ყისსე“ (ზღაპარი, ამბავი, თავგადასავალი), „ქეთაბი“ (წიგნი, აღწერა) შეიძლება გაერთიანდეს ერთი, ე. წ. „ხალხური (და არა „მდაბიური“) ლიტერატურის“ სახელწოდებით, რამდენადაც აქ შემოდის „ლიტერატურა, რომელიც ხალხის წიაღში შეიქმნა და ლიტერატურა, რომელიც მაღალ სოციალურ ფენებში შეიქმნა, მაგრამ მასობრივად გავრცელდა ხალხში“.²

¹ ე. ბერტელსი, სპარსული „ლუბოკური“ ლიტერატურა, კრებ. „ს. ოლდენბურგს“, ლენინგრადი, 1934, 90 (რუსულ ენაზე).

² ი. ბორშჩევსკი, სპარსული ხალხური ლიტერატურა (კრებ. „ბაღდადელი თვალთმაქცი“), მოსკოვი, 1963, 23 (რუსულ ენაზე); მისივე, დასთანები და შუასაუკუნეების ირანის ხალხური კულტურა, თეზისები, ლენინგრადი, 1966, 27 (რუსულ

საყოფადღებო წერილების სერია უძღვნა ხალხურ დასიანებს ირანელმა მკვლევარმა მ. მაჰკუბმა. ზოგად ცნობებთან ერთად მას გადმოცემული აქვს დასთანების შინაარსი. ეს მით უფრო ფასეულია, რომ მრავალი მათგანი გამოცემული არაა, იშვიათ ხელნაწერთა სახითაა შემორჩენილი და ძნელად ხელმისაწვდომი.

ცხადია, კვლევა მხოლოდ იწყება და მრავალი საკითხი ბნელითაა მოცული ამთავითვე გასათვალისწინებელია ძველი ქართული მწერლობა, რომელსაც რიგი სპარსული ხალხური დასთანების ქართული ვერსიები მოეპოვება. სწორედ XVII—XIX საუკუნეებში ითარგმნა „ბახთიარნამე“, „ბარამგულანდამიანი“, „ყარამანიანი“, „ყისსიე ჰამზა“ და სხვ. ქართველ მკვლევართა შრომებში აღნიშნულია ამ თარგმანთა დიდი მნიშვნელობა როგორც საკუთრივ ქართული, ისე სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის, კერძოდ, „ხალხური ლიტერატურის“ შესწავლისათვის.³

ამჯერად ჩვენ გვსურს შედარებით დაწვრილებით შევეხთ ერთ-ერთი ხალხური დასთანის — „ბარამგულანდამიანის“ სპარსული და ქართული ვერსიების ზოგ საკითხს. რამდენად უცნობია სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს „ამბავი ბაჰრამისა და გოლანდამისა“, ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ისეთ ავტორიტეტულ და ფუნდამენტურ ნაშრომში, როგორცაა ჩეხი ირანისტიკის იან რიპკას „სპარსული ლიტერატურის ისტორია“. იგი იწოდება ნავოის პოემის „შვიდი მთიების“ ერთ-ერთ ეპიზოდად.⁴ ნავოისთან მსგავსი არაფერია. გაუგებრობა გამოიწვია იმ

ენაზე). იხ. აგრეთვე: ი. ს ა ლ ი მ ო ვ ი, საზღაპრო პროზის ჩამოყალიბება სპარსულ-ტაჯიკურ მწერლობაში, ავტორეფერატი, მოსკოვი, 1964 (რუსულ ენაზე), ხ. ქ ო რ ო ლ ლ ი, დასთანები, ლიტ. ენციკლოპედია; ჯ. ღ ო რ ი, გმირთა სახეები, სპარსულ დასთანებში, თეზისები, ღუშანზე, 1966, 60 (რუსულ ენაზე).

³ კ. კ ე ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 11, 1924—1958; დ. კ ო ბ ი ძ ე, ყისსიე ჩაპარ დარვიშის ქართული ვერსიის სპარსულთან დამოკიდებულების საკითხისათვის, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, 1944, V, № 10; მისივე ბახტიარნამეს ქართული ვერსიების შესახებ, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, 1945, VI, № 3; ალ. ბ ა რ ა შ ი ძ ე, ბახთიარნამეს ქართული ვერსიისათვის, ლიტ. ძიებანი, IV, 1947; მისივე, ამირანდარეჯანის გარშემო, ნარკვევები..., IV, 1964; გ. ი მ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, სეილანიანი და რაინდული რომანის ზოგიერთი საკითხი, ლიტ. ძიებანი, X, 1956; ყარამანიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ლექსიონი დაურთეს ა. გ ვ ა ხ ა რ ი ა შ და ს. ც ა ი შ ვ ე ი ლ შ ა, 1965 და სხვა.

⁴ ი. რ ი პ კ ა, სპარსული ლიტერატურის ისტორია, ლაიფციგი, 1959, 496 (გერმ. ენაზე).

ჟაქტმა, რომ ნავოსი აღნიშნული პოემა ზოგჯერ იხსენიება როგორც „ბაპრამი და გოლანდამი“ (მთავარ მოქმედ პირთა სახელების მიხედვით).

საინტერესოა დოვლათშაჰის ცნობა, თითქოს მესწავა „ბაპრამ ო გოლანდამი“ დაეწეროს ქათები თურშიზის თუ ნიშაბურის (XV ს.). ქათების პოეტური მემკვიდრეობის საკითხი ბუნდოვანებითაა მოცული და სხვადასხვა მკვლევარი მას განსხვავებულ თხზულებებს მიაწერს. მაგალითად, ა. კრისკის მიხედვით, ქათების, ნიშამისა და ხოსრო დეჰლევის მიბაძვით შეუქმნია „ხამსა“ („ხუთეული“), რომლის მხოლოდ ორმა პოემამ მოაღწია ჩვენამდე: „გოლშანე აბრარ“ („მართალთა, ანუ წმინდანთა ვარდნარი“) და „ლეილიეო მაჯუნუ“. დანარჩენ პოემათაგან იგი ასახელებს „სი ნამეს“ („30 სამიჯნურო წერილი“); „მაჯმა-ულ ბაპრინს“ („ორი საზომის შერწყმა“), რომელიც ორგვარი მეტრით იკითება და წარმოადგენს მჭვრეტელისა და საჭვრეტის მისტიკური სიყვარულის ისტორიას (ამიტომაცო სხვაგვარად მას „ნაზირ ო მანზურ“ ეწოდება); „დელობაის“ („გულწარმტაც“); საადის „ბუსთანის მიბაძვით დაწერილ „დეჰბაბს“ („ათი კარი“), ანუ „თაჯნისათს“.⁵

ე. ბერტელსიცი „გოლშანე აბრარს“ და „ლეილიეო მაჯუნუს“ მიიჩნევს „ხუთეულის“ ნაწილებად, ხოლო ხოსროვ დეჰლევის ტრადიციას უკავშირებს ქათების მცირე ჟანრის პოემებს: „სი ნამეს“, „დელობაის“ და „დეჰ ბაბს“.⁶ მხოლოდ „გოლშანე აბრარს“, „ლეილიეო მაჯუნუსა“ და „სი ნამეს“ იხსენიებს იან რიპკა,⁷ მ. ზანდი კი „ნაზირ ო მანზურითა“ და „დეჰ ბაბით“ კმაყოფილდება.⁸

სამეცნიერო ლიტერატურის ეს არასრული მიმოხილვა დაგვჭირდა იმისათვის, რათა გვეჩვენებინა, რომ „ბაპრამ ო გოლანდამი“ მხოლოდ დოვლათშაჰთან იხსენიება ქათების პოემათა შორის. არ გვხვდება იგი არც ლენინგრადში დაცულ ქათების „ქოლიათში“⁹. დოვლათშაჰის შეცდომები ცნობილია (მარტო „ვის ო რამინის“ ნიშამისადმი მიკუთ-

5 ა. კ რ ი ს კ ი, სპარსეთის, მისი ლიტერატურისა და დერვიშული თეოსოფიის ისტორია, ტ. II, № 1—2, 1914, 118 (რუსულ ენაზე).

6 ე. ბ ე რ ტ ე ლ ს ი, ნავოი, მოსკოვი, 1948, 35 (რუსულ ენაზე).

7 იან რ ი პ კ ა, დასახ. ნაშრ., 274.

8 მ. ზ ა ნ დ ი, დიდების ექვის საუკუნე, მოსკოვი, 1964, 211 (რუსულ ენაზე).

9 აზიის ხალხთა ინსტიტუტის სპარსული და ტაჯიკური ხელნაწერები, მოკლე ანბანური კატალოგი, მოსკოვი, 1964, I, 465 (რუსულ ენაზე).

ვნება რად ღირს), მაგრამ ქათები მისი უფროსი თანამედროვე იყო და შესაძლოა მისი ცნობა დიდად არ შორდებოდეს სიმართლეს.¹⁰ ანგარიშგასაწვეია ის გარემოებაც, რომ დოვლათშაპი სწორედ ხუთ პოემას („ხამსა“?) ასახელებს (თუმცა არსად ჩანს „გოლშანე აპრარ“ და „ლეილივო მაჯუნ“). ეგების „ბაპრამ ო გოლანდამი“ აქ სწორედ ბაპრამ გურის შესახებ არსებული პოემების (ნიზამის „ჰაფთ ფაიქარის“ ტიპისა) შესატყვისია? ამას გვაფიქრებინებს როგორც ნავოის ვერსიის ზემოხსენებული სახელწოდება „ბაპრამ ო გოლანდამ“ („შვიდი მთიების“ პარალელურად), ისე ის ფაქტი, რომ ნიზამის „შვიდი მზეთუნახავის“ ერთ-ერთ პროზაულ დამუშავებასაც „ბაპრამ ო გოლანდამ“ ეწოდება.

მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო დასთანს ბაპრამისა და გოლანდამის შესახებ არაფერი აქვს საერთო არც „შვიდი მთიების“ რომელიმე ვერსიასთან და არც თვით ბაპრამ გურთან. არსებობს მისი როგორც პოეტური, ისე პროზაული დამუშავება.

2. პერმან ეთე თავის ცნობილ შრომაში, ჩარლზ რიოს კატალოგზე დაყრდნობით, იხსენიებს მხოლოდ პოეტურ „ბაპრამ ო გოლანდამს“. რომელიც დაუწერია ვინმე ამინს 1734 წლამდე.¹¹ მანვე აღწერა ამავე ვერსიის მეორე ნუსხა. არსებულა აგრეთვე ქურთული და ავღანური (პუშტუზე) ვერსიები, რომელნიც, ჩანს, სპარსულიდან მომდინარეობენ. 3. ეთეს ცნობის არაზუსტი გაგების გამო ამინის ვერსია 1734 წლით დაათარიღეს რიგმა მკვლევარებმა (იუსტ. აბულაძე, კ. კეკელიძე). სინამდვილეში ეს არის მხოლოდ იმ ნუსხის გადაწერის თარიღი, რომელიც შეიცავს აგრეთვე „ბაპრამ ო გოლანდამს“.

აქვე აღენიშნავთ, რომ თბილისში დატულ სპარსულ ხელნაწერთა შორის აღმოჩნდა პოეტური „ბაპრამ ო გოლანდამის“ კიდევ ერთი, მესამე ნუსხა, რომელსაც ეწოდება „ქქთაბე ბაპრამ ო გოლანდამი“; მინაწერით ირკვევა ავტორი — ამინ ისფაჰანელი, ხოლო უკანასკნელ ბეითში თითქოს დაწერის (თუ გადაწერის) თარიღია მოცემული

¹⁰ ალბათ ამ გარემოებით აიხსნება ღუშანბეში, აღმოსავლურ განყოფილებაში დატული „ბაპრამ ო გოლანდამის“ პოეტური ვერსია კატალოგში ქათების ავტორობით რომ არის მოხსენიებული (№ 213). ქათების უკავშირებს მას ი. სალიმოვი (დასახ. ნაშრ.), თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ქათები აქ არაფერ შუაშა.

¹¹ პ. ეთე. ახალი სპარსული ლიტერატურა, „გერუნდრიზი“, II, 1904 (გერმანულ ენაზე).

(1700— რიოსაგან განსხვავებული). როგორც ჩანს, ეს იგივე პოემაა, რომელსაც აღწერენ ჩ. რიო და პ. ეთე. სამწუხაროდ, ბრიტანული კოლექციის ხელნაწერი ჩვენთვის მიუწვდომელი დარჩა, ამდენად დაბეჯითებით ვერაფერს ვიტყვით, მაგრამ ზოგი საეჭვო მომენტი მაინც აღსანიშნავია.

ჯერ ერთი, განსხვავებულია დასაწყისი ბეითები, ამასთან აღწერილობაში ციტირებული ბეითი ჩვენს ნუსხაში არ გვხვდება. მეორე, ჩ. რიოს აღნიშნული აქვს, თითქოს გოლანდამი, სხვა ვერსიებისაგან განსხვავებით, არის არა ჩინელი დედოფალი, არამედ ფერია. თბილისის ნუსხის მიხედვით კი გოლანდამი, როგორც ყველგან, ჩინეთის ერთ-ერთი ქალაქის მეფის ასულია. მსოლოდ ამ ორი ნუსხის უშუალო შედარება ცხადყოფს — სხვადასხვა ვერსიებთან გააქვს საქმე, თუ ერთი ვერსიის ორ რედაქციასთან (არც აღწერილობის უზუსტობაა გამორიცხული). რაც შეეხება ეთესეულ ნუსხას, ჩვენს ხელთ არსებული ფრაგმენტები ადასტურებენ მათს იდენტურობას.¹²

არსებობს კიდევ ერთი საინტერესო ცნობა პოეტური ვერსიის შესახებ. 1935 წლის 10 იანვარს ლენინგრადელი ირანისტი ა. ბოლდირევი ტაჯიკეთიდან აბასთუმანში ატყობინებდა სიკვდილის პირას მყოფ იური მარს: „... ვიპოვე „ბაჰრამ ო გოლანდამის“ მეტად საინტერესო ხელნაწერი. ეს არის რომანი, დაწერილი მშვენიერი სადა ენით, დაახლოებით 3000 ბეითი. ჩანს, ანალოგიური ნუსხა არ მოიპოვება არც ერთ ცნობილ ბიბლიოთეკაში... ვფიქრობ, ეს იმ ფეოდალური რომანის „ორიგინალია“, რომლის ძირს დაშვებაზე და „მასებში“ გავრცელებაზე მსჯელობს ე. ბერტელსი თავის წერილში „ლუბოკურ ლიტერატურაზე“, ან რაიმე ამის მსგავსი, ან იქნებ სულ სხვა.“¹³

სამწუხაროდ, ა. ბოლდირევს არ გამოუქვეყნებია ცნობა ამ ვერსიის შესახებ. ირანისტთა კონფერენციაზე დუშანბეში მან ვრცლად გაგვაცნო თავისი მოსაზრება: პოეტური ვერსია უნდა ეკუთვნოდეს ვინმე მოჰამედ ამინ ქერმანის, XVI—XVII სს. უცნობ პოეტს. თავდაპირველად ნუსხა ინახებოდა ფირდოუსის სახ. საჯარო ბიბლიოთეკაში, ამჟამად კი ტაჯიკეთის მეცნ. აკად. აღმოსავლეთმცოდნეობის განყოფილებაში. მართლაც, როგორც ითქვა, კატალოგში ქათების ბოემად

¹² ფრაგმენტები მოკეაწოდა ა. ბოლდირევი, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებთ.

¹³ აზიის ხალხთა ინსტიტუტი, ი. მარის არქივი (ფონდი № 95).

მოსხენიებული ნუსხა № 213 აღმოჩნდა სწორედ ზემოსხენიებული ვერსია. ი. სალიმოვი კატეგორიულად მიიჩნევს მას ქათების პოემად.¹⁴ განყოფილების გამგემ ა. მირზოევმა ეჭვი გამოთქვა ამის თაობაზე. აღნიშნული ნუსხის გაცნობის შემდეგ ნათელი გახდა, რომ ხელთა გვაქვს ამინის პოემის მეოთხე ნუსხა. დასაწყისი ბეითი თუმცა აგრეთვე განსხვავებულია, მაგრამ ძირითადი ტექსტი ემთხვევა თბილისურ ნუსხას, ცალკეული რედაქციული ხასიათის ბეითებისა თუ წაკითხვების გამოკლებით. რაც მთავარია, ამ ნუსხაში სრულად არის დაცული ერთ-ერთი დასაწყისი თავის სათაური, რომელშიც ავტორის სახელია გაცხადებული: „მოჰამედ ამინის მიერ სიზმრად ხილვა ბაჰრამისა და გოლანდამის დასთანისა“. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ დღესდღეობით ცნობილია მხოლოდ ერთი პოეტური ვერსიის ოთხი ნუსხა (ამდენად არაზუსტია ი. სალიმოვის გამოთქმა „პოეტური ვერსიები“). პოემა ეკუთვნის უცნობ პოეტს მოჰამედ ამინ ქირმანელს თუ ისფაჰანელს. სიუჟეტურად პოეტური ვერსია საკმაოდ ახლოსაა ხალხურ პროზაულ დასთანთან. ამინის პოემა საჭიროებს საგანგებო შესწავლას, ამჯერად კი უფრო დაწვრილებით შევხებით ხალხურ პროზაულ დამუშავებას.

3. მოჰამად ჯაფარ მაჰჯუბის ზემოსხენიებული სერიიდან ერთი სტატია მიეძღვნა პროზაულ „ბაჰრამ ო გოლანდამს“. პოეტურ ვერსიას მ. მაჰჯუბი არ იხსენიებს. დასაწყისში მას მოჰყავს ცნობები იმ დასთანის შესახებ, რომელსაც თუმცა „ბაჰრამო გოლანდამ“ ეწოდება, მაგრამ ფაქტიურად ნიზამი განჯელის „ჰაფი ფაიქარის“ პროზაულ გამოცემას წარმოადგენს. საინტერესოა მ. მაჰჯუბის დაკვირვება ბაჰრამის სატრფოს სახელის შეცვლის თაობაზე (ნიზამისთან — ფითნე, პროზაულ დამუშავებაში — გოლანდამი). მკვლევარის აზრით, საფუძველი ამ შენაცვლებას თვით ნიზამის ტექსტში მოეძებნება: აქ ფითნეს ერთ-ერთი ეპითეტი „ბოთე გოლანდამ“ („ვარდისტანა კერბი“). ჩანს, ეს ეპითეტი საკმაოდ მჭიდროდ დაუკავშირდა ფითნეს, რადგან მოახერხა ძირითადი სახელის გამოდევნა, თანაც არა მხოლოდ ამ პროზაულ დამუშავებაში. ნავოის პოემის ამ სახელით მონათვლის მიზეზიც, ჩვენი აზრით, აქაა საძებარი.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „შვიდი მთიების“ სხვადასხვა ვერსიაში (იგივე ნავოის, ხოსროვ დეჰლევის, ნოდარ ციციშვილის) ბაჰრა-

14 ი. სალიმოვი, დასახ. ნაშრ. (ოლონდ აქ შიფრია რატომღაც № 114).

მის სატრფოს დელარამი ეწოდება. შესაძლებელია, ეს სახელიც ნიზამისეული ფიტნეს მეორე ეპითეტს — „დელარამს“ („გულის დამამშვიდებელი“) უკავშირდება.

როგორც ითქვა, იმ ხალხურ პროზაულ დასთანს ბაპრამისა და გოლანდამის შესახებ, რომელიც ჩვენ გვიანტერესებს (ისევე როგორც მის პოეტურ დამუშავებას), არაფერი აქვს საერთო არც ნიზამისთან და მის მიმბაძველებთან (მათ შორის, ხსენებულ პროზაულ დამუშავებასთან), არც საერთოდ ბაპრამ-გურთან. ეს არის ტიპური სარაინდო-სათავგადასავლო რომანი, რომლის სქემა წარმოდგენილია ე. ბერტელსის დასახელებულ ნაშრომში: მთავარ გმირს, უებრო რაინდს უყვარს სატრფო, უღამაზესი ასული, რომელიც, როგორც წესი, ცხოვრობს შორს, გადაკარგულ ქვეყანაში (რუმი, ჩინი, იემენი, სარანდები და ა. შ.). მის მოსაპოვებლად გმირმა უნდა გადალახოს უამრავი სიძნელე, დაამარცხოს ურიცხვი მტერი, გადაეყაროს ზღაპრულ ფათურაკს, ვიდრე ბედნიერად არ დასრულდება მისი თავგადასავალი. აქ ერთად იყრის თავს რეალური და ფანტასტიკური ელემენტი. „დევები და ფერიები თავისუფლად დასეირნობენ ამ ტიპის თხზულებათა ფურცლებზე (ი. ბორშჩევსკი). საკმაოდ დიდია რომანტიკული ელფერი. სწორედ ამ ქარგაზეა გაშლილი პროზაული „ბაპრამ ო გოლანდამის“ სიუჟეტი.

რუმის სამეფოში ცხოვრობდა ბრძენი, მდიდარი, ლაშქარმრავალი და სვიანი ხელმწიფე ქიშვარი. ერთი სადარდებელი ჰქონდა მეფეს — ვაჟი არ ჰყავდა. ბოლოს, ორმოცი წლის ასაკში შეეძინა ვაჟი, რომელსაც ბაპრამს დაარქმევინ. გახარებული მამა უზომო საგანძურს დაურიგებს დერვიშებსა და მათხოვრებს.

გაიზარდა და დავაჟკაცდა ბაპრამი, თექვსმეტი წლის რომ შეიქნა, სწავლასა და ფალანგობაში ტოლი არ ჰყავდა. ერთხელ, ნადირობისას ზღაპრულ ქურციკს გადაეყარა უფლისწული და ისრით ფეხში დაკოლა. ქურციკი გაიქცა. რამდენიმე დღე-ღამე სდია ბაპრამმა, სად უღამდებოდა, იქ უთენდებოდა, ნანადირევს წვავდა, მიირთმევდა, ისვენებდა, ცხენს ამოვებდა და კვლავ მისდევდა ქურციკს.¹⁵ ბოლოს, მერვე დღეს,

15 მ. მაკჯუბის სამართლიანი შენიშვნით, სპარსულ დასთანებში ხშირია ამ ქურციკით ამბის დაწყება. აქვე აღვნიშნავთ, რომ იგი უცხო არაა ქართული როგორც ფოლკლორული, ისე ლიტერატურული ძეგლებისათვის (მაგ. „ამირანდარეჯანისა“, „რუსუდანიანი“).

იგი წაადგა ერთ მთაზე ამართულ კოშკს („გუმბაღს“), სადაც იხილა თვალის მომჭრელი და გულწარმტაცი ასულის სურათი. სურათის დანახვისთანავე „უფლისწულ ბაპრამს ერთი გულით კი არა, ასი გულით შეუყვარდა იგი და ტყვედ იქცა“.

იქვე კოშკში ბაპრამმა ნახა ოთხმოცი წლის მოხუცი ვაჭარი, რომელმაც უამბო, რომ ეს არის ჩინის ქალაქის მეფის ასული გოლანდამი, რომლის მსგავსი მეორე არ ღაღის „ლურჯი ჩარხის“ ქვეშო. თვეში ერთხელ გამოჩნდება ასული თავისი სასახლიდან და ათასობით ჭაბუკი მის დანახვაზე გონებას კარგავს. მეც ასე მომივიდაო, სამი წელი იქ დაყვავი; შემდეგ მხატვრებს დაეხატვინე ეს სურათი, წამოვედი, ეს კოშკი ავაგე და ამ ნახატის ყურებაში ვატარებ წუთისოფელსო.

მონათხრობმა ბაპრამს სიყვარული გაუასკეცა. მოხუცის წინააღმდეგობის მიუხედავად იგი ჩინს გაემგზავრა. გზაში მას უამრავი დაბრკოლების გადალახვა მოუხდა, რეალურისაც (ნიანგთან პრძოლა) და ფანტასტიკურისაც (დევების დამარცხება).

საინტერესოა, მაგალითად, ბაპრამისა და ფერია სარვასაშ შეხვედრის ეპიზოდი. ერთხელ გზად ბაპრამი წაადგება მშვენიერ წალკოტს, იქ შეისვენებს. მოახლისაგან, რომელიც სუფრას გაუშლის სტუმარს, იგი შეიტყობს, რომ ბაღი ეკუთვნის ჯინებს, ისინი ხუთნი ძმანი არიან. უფროსია საიფური, ამჟამად სანადიროდ არიან წასულნი და შინ მხოლოდ მათი დაა, ფერია სარვასა. შემდეგ თვით სარვასა გამოეცხადება ბაპრამს და სთხოვს, სწრაფად გაეცალოს აქაურობას, ვიდრე ჩემი ძმები დაბრუნდებიან და რაიმეს აგიტეხავენო. ბაპრამი უარზეა. ბრუნდებიან ძმები და სათითაოდ მარცხდებიან უფლისწულთან ბრძოლაში. ბაპრამი და საიფური დამეგობრდებიან, გაიმართება ლხინი. საიფურის თხოვნით ბაპრამი ჩადის ერთ ჯურღმულში და ათავისუფლებს იფრითის მიერ შეპყრობილ ფერიას რუჰაფზაის.¹⁶ ფერია და დევის ქონება მან საიფურს უძღვნა, სანაცვლოდ ძმობილმა მას თავისი თმა მისცა, დასწვი და სადაც უნდა იყო, იქვე გაეჩნდებო. ამის შემდეგ ბაპრამმა კვლავ გზა განაგრძო.

მეტად საყურადღებოა აგრეთვე ბაპრამისა და ვაჭრების შეხვედრა.

¹⁶ ბაპრამის მიერ ჯურღმულში ჩასვლა, მძინარე დევისა და შებოკილი ფერიას ნახვა, დევის გაღვიძება და ექვაცურად. პირისპირ შებოკობება მოგვეგონებს „ყარამანამეს“ („ყარამანიანის“) ანალოგიურ ეპიზოდებს (ყარამანის მიერ სარვი-ხურამანის გამოხსნა, ყამარროხის განთავისუფლება და ა. შ.).

ბაპრამი ვაჭრების ქარავანს დაემგზავრება გემით, თავს ავაზაკების მიერ გაძარცვულ ვაჭრად აცხადებს. შუა ზღვაში გემს ნიანგი დალუპვით ეშუქრება. ბაპრამი ჯერ ისრით თვალებს დათხრის ნიანგს, შემდეგ კი ხმლით ორად გააპობს.¹⁷ როგორც იქნა, ბაპრამმა ჩინს მიაღწია. ქალაქის კარი დაკეტილი დახვდა, ქალაქი ალყაშემორტყმული. ბაპრამი ვინმე ოურანგთან დაბინავდება და მისგანვე შეიტყობს, რომ ბოლღართა მეფისწული ბეჰზადი ორასი ათასი მოლაშქრით გოლანდამის წასაყვანად მოსულა. ბაპრამი ღამით დასწვავს საიფურის თმას და ჯინების დახმარებით სასტიკად დაამარცხებს მოძალადე ხელისმძაძიებლის ლაშქარს, თვით ბეჰზადს თავს მოჰკვეთს, შუბზე წამოაგებს და წერილს მიამაგრებს: ჰე, ჩინის მეფეო, მე, ზეციურმა ბაპრამმა დაესაჯე ბეჰზადი გოლანდამის ხელყოფისათვის!

მეორე დღეს ბაპრამი შედის ქალაქში და დასახლება გოლანდამის სასახლის პირდაპირ. გოლანდამის მოახლის დოულათის მეშვეობით მათ შორის მიწერ-მოწერა გაიმართება (ეს ათი წერილი — ხუთი ბაპრამისა და ხუთი გოლანდამისა — მეტად მნიშვნელოვან მასალას იძლევა მსჯელობისათვის). ამასობაში ბაპრამს მოაგნებს მამამისი. ყველაფერი ირკვევა და ბედნიერად მთავრდება. ბაპრამი ირთავს გოლანდამს, ჩინის მეფე ფახფური კი — სარკასას. ორივე წყვილი ტკბილად ცხოვრობდა, ერთმანეთს საჩუქრებს უგზავნიდა, ეს ამბავი კი დარჩა მათ იადგრად და მოსაგონრად.

4. ბაპრამისა და გოლანდამის პროზაული დასთან ლიტერატურული წარმოშობისა ჩანს. ზემოთ ითქვა, რომ აქ ჭარბად იგრძნობა რომანტიკული საღებავები. გამორიცხული არაა, რომ არსებობდა მისი კონკრეტული წყარო (როგორც ამას ა. ბოლდირევი ვარაუდობდა). ჯერჯერობით გადაჭრით რაიმეს თქმა ძნელია, ამდენად ყოველ მცირე დეტალს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ასეთად ჩვენ მიგვაჩნია ბაპრამისა და გოლანდამის მიმოწერა. იგი აშკარად უკავშირდება სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურისათვის ძველსა და ტრადიციულ „ნაქს“ („წერილის“) ჟანრს. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ წერილებში ჩართული ბეითები (გალექსილი ფრაგმენტები).

¹⁷ გვირის ვაჭრად გადაცმა საქმაოდ ტრადიციულია სპარსული ეპოსისათვის: გვხვდება იგი „შანამეში“, სალმან საეჯის „ჯამშიდ ო ხორშიდში“ და ა. შ. აქ უფრო საყურადღებოა გვირის მიერ ჯაბანი ვაჭრების დახმარებისა და ვადარჩინის დეტალი (შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“).

„ბაპრამ ო ვოლანდამის“ ტექსტში, ისევე როგორც სხვა ანალოგიურ ხალხურ დასთანებში, ვხვდებით შიგნართულ ცალკეულ ბეითებს. მაგრამ წერილებში ისინი სცილდებიან ჩვეულებრივი ჩანართის ფარგლებს. როგორც წესი, წერილი იწყება საკმაოდ ვრცელი ლირიკული მიმართვით, შემდეგ პროზით გადმოიციემა ძირითადი შინაარსი, ბოლოს იგი კვლავ ლექსით მთავრდება. ამასთან ლექსითი ფრაგმენტები უბრალოდ კი არ არის ჩართული, ისინი მჭიდროდ ერწყმიან პროზაულ ნაწილს და ერთ მთლიანობას ქმნიან. ხშირად ლექსით შესავალშივეა დასახელებული ის მოტივი, რომელიც შემდეგ გაშლილია პროზაულ ნაწილში.

აი მაგალითად, არასრული სურათი ბაპრამის პირველი წერილისა:

მითხარ, ო. მზეო სამეფო ბურჯისა,
შენს სახეზე დაფრქვეულია ალაპის სიკეთე..
შენმა განშორებამ გული ღარდით ამივსო,
ბაგე დამისკდა, სახე გამიყვითლდა.

განშორების ოხვრით ყველას გული ამოუვღე,
ჩემმა კენესამ მთვარის ზედაპირი გააშაჟა.
შენმა სიყვარულმა გამახელა,
ჩემს თავსა და თავისიანებს განმაშორა...

ჩემი ამბავი იმ ბულბულისას ჰგავს,
რომელმაც სული შესწირა ვარდის განშორებას...

და ჩემი სიყვარული შენს მიმართ, ლამაზო, იმ ბულბულის არაკს ემსგავსება, რომელიც დიდხანს ელოდა, როდის აიხდიდა ვარდი ნიღაბს, და როდესაც აღელვებულმა ბულბულმა ვარდის პირი იხილა, ვარდის სილამაზის ვნებამ გონი დაუკარგა და რა ცნობას მოვიდა, ვარდი ვეღარ იხილა, ვიდრე მეორე წლამდე და რადგან ბულბულს ვარდის განშორების ცეცხლის ატანა არ შეეძლო, ტკბილი სული დალია, და ახლა შენც, ჩემო გულის წარმტაცო, ხანდახან რომ გამოაჩენ შენს სახეს, მეშინია განშორებაში სული არ გავწირო.

ბ ე ი თ ი

შენ წელიწადში ერთხელ გამოაჩენ სახეს ვარდივით,
ბულბულივით გონი მეკარგება შენს სიახლოვეს.
შენი კოშკის ძირში, ვით მთჯრალ ბულბულს,
ამომხდება ერთ ღამეს სულა.

ათას წელს იცოცხლე და იღვგრძელე
სახელოვნად და ბედნიერად.

ამ სქემის მიხედვით არის აგებული დანარჩენი წერილები. ყოველი მათგანი შეიცავს ასეთ ლიტერატურულ პარალელებს, ამასთან, თუ ზოგი სიუჟეტი ნაცნობია და გავრცელებული (შამი და ფარვანა, ლეილი და მაჯუნე, ფარჰადი და შირინი), ზოგი მათგანი ნაკლებ პოპულარულია და მით უფრო საყურადღებო (შარვანელი ღერვიში და მეფის ასული, ჩინელი უფლისწული და ღერვიში, მისრელი უფლისწული და ზანგი, მისრეთის მეფე). ეს უკანასკნელი საგანგებოდ შესასწავლია და დასადგენია მათი გავრცელების დრო და არე, რაც ხელს შეუწყობს „ბაჰრამ ო გოლანდამის“ არა ერთი საკითხის გარკვევას.

ამგერად ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ერთმა გარემოებამ: რიგი ბეითები ამ ლექსითი ფრაგმენტებიდან ზუსტად დაემთხვა ამინის სახელით ცნობილი პოეტური ვერსიის შესაბამის ადგილებს. მაგალითად, ბაჰრამის ზემოხსენებულ პირველ წერილში აქ იკითხება შემდეგი ბეითები:

ჩემი ამბავი იმ ბულბულისას ჰგავს,
რომელმაც სული შესწირა ვარდის განშორებას.

შენ თუ არ მოგკლავს ეს არაქი,
ჩემთვის იქნება გულის განმგმირავი ისარი,

იყო ერთ წალკოტში ერთი ბულბული
ვარდის გარეგნობით გახელებული...

როგორც ვხედავთ, პოეტური ვერსიის ამ ნაწყვეტის პირველი ბეითი სიტყვასიტყვით ემთხვევა პროზაულ დასთანში ჩართული ლირიკული შესავლის უკანასკნელ ბეითს. ასევე ემთხვევა რამდენიმე ბეითი (უმნიშვნელო ვარიანტული სხვაობით) გოლანდამის პირველი წერილიდან და ა. შ. აღსანიშნავია ერთი ანგარიშგასაწვევი მომენტები: პროზაულ დასთანში მოთავსებული ფრაგმენტებიც და ამინის პომეაც დაწერილია ჰეზჯის იმ სახეობით, რომელსაც იყენებდნენ ჩვეულებრივ რომანტიკული ჟანრის თხზულებათა ავტორები (გორგანის „ვის ო რამინი,“ ნიზამის „ხოსროვ ო შირინი“ და სხვ.).

ხალხური პროზაული დასთანის დეტალური შედარება ყველა დღეს ცნობილ პოეტურ ნუსხებთან გაარკვევს, რომელი მათგანის გადამუშავება იგი მაგრამ გამორიცხული არაა ისიც, რომ მათ ჰქონდეთ უფრო ძველი საერთო წყარო — კლასიკური ხანის რომელიმე უცნობი პოე-

ტური ვერსია, საიდანაც გაერცეღდა აღნიშნული საერთო ბეითები. ეს კიდევ უფრო ზრდის „ბაპრამ ო გოლანდამის“ მნიშვნელობას და მას იმ ხალხურ დამუშავებათა რიცხვში ათავსებს, რომელთა შესახებ ე. ბერტელსი წერდა: „ლუბოკის“ დაწვრილებითი შესწავლა გვაძლევს შესაძლებლობას „სარაინდო“ რომანის თემატიკის უფრო სრული სურათის მიღებისა, რადგან ამ ხალხურ გადმოცემათა უმრავლესობა მოიცავს ისეთ თხზულებებს, რომელთა „ლიტერატურული“ ვერსიები ჩვენთვის ჯერ უცნობია, ან იქნებ ვერასოდეს გაირკვეს. ამრიგად, ეს ლიტერატურა დიდ დახმარებას გაგვიწევს იმ რომანულ პოემათა აგებულების ანალიზის დროს, რომლებითაც ასე მდიდარია კლასიკური სპარსული მწერლობა“.¹⁸

5. მართლაც, „ბაპრამ ო გოლანდამის“ რიგი სიუჟეტური დეტალები (მდიდარი უძეო მეფე, ქურციკი, სიყვარულით დაბნედა, ვაჭრად გადაცმა, მოძალადე უფლისწულის დამარცხება და სხვ.), საერთო რომანტიკული ელფერი (შუამავალი მოახლე, წერილები), მხატვრული ლაქონურობა აშკარად მიუთითებს მისი პროტოტიპის კლასიკურ პერიოდში ჩამოყალიბებაზე. ალბათ ამ ტიპის „სპარსულ ამბებს“ გულისხმობდა შოთა რუსთველი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში. ცხადია, ეს არ ნიშნავს, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ არაკი არსებითად არ განსხვავდება სხვა სპარსულის სადევგმირო ამბებისაგან და ნამეტურ ახლოა ბაპრამიანის ტიპის მოთხრობებთან.¹⁹ რუსთველი მხოლოდ ამსგავსებდა ცალკეული გარეგნული ნიშნებით თავის პოემას ამ ტიპის სპარსულ თხზულებებს, თორემ მათ შორის სწორედ რომ არსებობდა განსხვავება.

იუსტ. აბულაძის ცდა დაეახლოებინა „ვეფხისტყაოსანი“ და „ბარამგულანდამიანის“ ტიპის თხზულებები, მკაცრად გააკრიტიკა კ. კეკელიძემ.²⁰ იუსტ. აბულაძეს საგანგებო განმარტება დასჭირდა ამის თაობაზე: „კ. კეკელიძეს რომ სათანადო ყურადღება მიექცია ჩვენს ნაკვლევში გამოთქმული აზრებისათვის, იგი დარწმუნდებოდა, რომ ჩვენს მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ არაკის შედარება „ბაპრამ-გულიჯანიანსა“ და „ბარამგულანდამიანთან“ მიმართული იყო იმ მიზნისაკენ,

¹⁸ ე. ბერტელსი, დასახ. ნაშრ. 93.

¹⁹ „ვეფხისტყაოსანი“, ი. აბულაძის რედაქტორობით, 1914, XXV; იხ. აგრეთვე მისი XII საუკ. ქართული საერო მწერლობის ხასიათი და რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“, 1909.

²⁰ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1924, 255.

რომ აღგვენიშნა საერთო ნიშანდობლივი თვისებები როგორც სიუჟეტის, ისე კერძო ეპიზოდების მხრით, „ვეფხისტყაოსანსა“ და ყველა დასახელებულ სპარსულიდან ნათარგმნ ნიმუშებში, და გვეჩვენებინა დაინტერესებულთათვის, თუ რამდენად უახლოვდება და ენათესავება „ვეფხისტყაოსნის“ არაკი ბარამიანის ტიპის დასახელებულ მოთხრობებს“.21

როგორც ვხედავთ, აქ გაცილებით უფრო ზომიერად არის დასმული საკითხი არა იგივეობისა, არამედ სიახლოვისა კერძო ეპიზოდების მხრით „ვეფხისტყაოსანსა“ და ბარამიანის ტიპის თხზულებებს შორის.

რაც შეეხება საკუთრივ „ბარამგულანდამიანს“, იუსტ. აბულაძე არსად ამბობს, თითქოს მას რაიმე გავლენა მოეხდინოს „ვეფხისტყაოსანზე“. მიუხედავად ამისა, კ. კეკელიძემ უკანასკნელად კვლავ უცვლელად გაიმეორა თავისი ბრალდება: „...შეუწყნარებელია იუსტ. აბულაძის აზრი, ვითომც „ბარამგულანდამიანს“ გავლენა მოეხდინოს „ვეფხისტყაოსანზე“. ჯერ ერთი, „ბარამგულანდამიანი“ სპარსულად დაწერილი უნდა იყოს... არა უადრეს მეთექვსმეტე საუკუნისა. მაშასადამე, ის „ვეფხისტყაოსანზე“ ვერ მოასდენდა გავლენას. მერე არაერთარი არსებითი მსგავსება „ბარამგულანდამიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტთა შორის არ არსებობს, თუ ასეთ მსგავსებად არ ჩავთვლით ისეთ ელემენტებს, რომელთაც თითქმის ყველა საგმირო და რომანტიკულ ნაწარმოებებში ვპოულობთ. ასეთია: ბარამის გოლიათობა, სატრაფოს ძებნა და მასთან ურთიერთობის დაჭერა მხეველის საშუალებით; ვაჭრებისათვის დახმარების აღმოჩენა და მეფე სიფორთან დამპობილება. და თუ მათ შორის არის რაიმე არა არსებითი, არამედ მოჩვენებითი მსგავსება, ეს უნდა ახსნილ იქნას, პირიქით, „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენით მთარგმნელზე. ჩვენ ვიცით, რომ გატაცება „ვეფხისტყაოსნით“ აღორძინების ხანაში იმდენად ძლიერი იყო, რომ ნათარგმნ თხზულებებშიაც კი შეჰქონდათ უკვდავი პოემის ელემენტები“.22

ამ ბრალდების რამდენიმე მომენტი დაზუსტებას მოითხოვს. როგორც ითქვა, იუსტ. აბულაძე არსად წერს, თითქოს „ბარამგულანდამი-

21 შოთა რუსთველი, „ვეფხისტყაოსანი“, იუსტინე აბულაძის რედაქტორობით, 1926, XIX.

22 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, 413.

ანს“ (იგულისხმება, ცხადია, სპარსული ვერსია) რაიმე გავლენა მო-
ეხდინოს „ვეფხისტყაოსანზე“. საუბარია მხოლოდ „ბარამიანის“ ტიპის
მოთხრობათა კერძო ეპიზოდების სიახლოვეზე „ვეფხისტყაოსანთან“.
მართალია, აქ მხოლოდ „ბარამგულანდამიანი“ არ იგულისხმება, მაგ-
რამ არც „ყველა საგმირო და რომანტიკული ნაწარმოები“, არამედ
მხოლოდ ამ უკანასკნელთა გარკვეული ჯგუფი, რომელშიც შედის აგრე-
თვე „ბარამგულანდამიანი“.

რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ბარამგულანდამიანს“ შორის
არსებული „მორჩენებითი“ მსგავსების ახსნას რუსთველის პო-
ემის გავლენით ქართველ მთარგმნელზე, იგი საფუძველს მოკლებული
ჩანს, რადგან ყველა ეს რეალური თუ მოჩვენებითი მსგავსება ახასია-
თებს თვით სპარსულ პროზაულ ვერსიას, რომელსაც, როგორც ქვე-
ნით ვნახავთ, უკავშირდება ქართული თარგმანი.

„ბაპრამ ო გოლანდამის“ ხალხური ვერსია მეთექვსმეტე საუკუ-
ნით თარიღდება, კერძოდ, სეფიანთა ხანით.²³ მაგრამ, როგორც ზემოთ
აღნიშნა, ამ სიუჟეტს განვითარების ხანგრძლივი გზა უნდა გაეკლო,
მსგავსად დასავლეთში ე. წ. „ხალხური წიგნების“ მიერ განვლილი გზი-
სა, რაც ასე ზუსტად წარმოადგინა ვ. ჟირმუნსკიმ: „მაღალი სტილის

23 კ. კეკელიძის აზრით, „პროზაული რელაქცია... წინ ვერ გაუსწრებდა
სეფევიდების ეპოქას სპარსეთში, ვინაიდან ამ რელაქციაში მოხსენებულია „ფარად-
შირინიანი“, რომლის სხვადასხვა ვერსია თუ შესაფერისი ეპიზოდი ნიჰამის „ხო-
როეშირინიანიდან“ არაა ამოღებული, მხოლოდ XV—XVI საუკუნეებიდან ჩნდება“
(ქართ. ლიტ. ისტ., 11, 412). ბაპრამის მესამე წერილში მოთხრობილია უბედური
ფარაბადის შესახებ, რომელმაც შირინის სიყვარულის გამო ბისუთუნის მთა გაარღვია,
აღწერილია შირინის მოსვლა მის სანახავად და ა. შ. ამ ზოგადი სურათის მიხედვით
ძნელია წყაროს დადგენა. შესაძლებელია, როგორც ამას თვით მკვლევარი სიფრთხი-
ლით ვარაუდობს, იგი უკავშირდება ნიჰამის ან რომელიმე მის მიმბაძველს, და არა
გვიანდელ „ფარადშირინიანებს“. უფრო საგულისხმოა მ. მაჟუბის მიერ მოტანილი
ფაქტი: დასთანში იხსენიება ისეთი სახელები, რომელნიც უკავშირდებიან სეფიანთა.
ეპოქაში შექმნილ ანალოგიურ თხზულებებს (მაგ. „რამუზე პამზა“). მაგრამ მ. მა-
ჟუბს უფრო გვიან, XVIII ს. გადმოაქვს „ბაპრამ ო გოლანდამი“ იმ საბუთით,
რომ მასში გვხვდება „თოფი“. ჩვენი აზრით, ასეთ დეტალებს დიდი სიფრთხილით
უნდა მოვეკიდოთ, რადგან შესაძლებელია ისინი ხელნაწერთა თუ ლითოგრაფიების
ვარიანტულ წაითხვებს დაუკავშირდნენ. მართლაც, ბაქოს ნუსხაში აღნიშნულ ადგი-
ლას „თოფის“ ნაცვლად „ისარი“ გვაქვს. სხვა რომ არა იყოს რა, XVIII ს. დასა-
წყისში ჩნდება ქართული თარგმანი, რომლის სპარსული ტექსტი, ცხადია, გაცილებით
ადრე უნდა არსებულებო.

რომანული ეპოსის მწიგნობრული ფორმების გვერდით, როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში ვითარდება ხალხური ფორმები. სარაინდო ბრძოლების საგმირო-რომანული ელემენტი და ჯადოსნური თავგადასავლები აქ უფრო მეტია, ვიდრე ამალღებული სარაინდო მიჯნურობის დახვეწილი ფსიქოლოგია... ამავე დემოკრატიულ ჟანრს განეკუთვნება დასავლეთში „ხალხური წიგნები“, რომელნიც გალექსილი სარაინდო რომანებისა და საგმირო ეპოსის ძველი პროზაული გადამუშავების საფუძველზე ჩნდებიან უკვე XVI საუკუნის დასაწყისიდან. ისინი ფართოდ გავრცელდნენ წიგნის ბეჭდვის გამოგონებასთან ერთად“.²⁴

სწორედ ასევე, ოდესღაც კლასიკური ხანის ლიტერატურული თხზულება (შესაძლებელია, მას სხვა სახელიც ერქვა) დაედო საფუძველად გვიანდელ ხალხურ დამუშავებებს. „ბაპრამ ო გოლანდამის“ პროზაულ ვერსიაში რაინდული სიყვარულის ფსიქოლოგიური დახვეწილობა შეცვლილია საგმირო და სათავგადასავლო ეპიზოდებით. იგი ფართოდ გავრცელდა XVI საუკუნიდან ჯერ ხელნაწერების, შემდეგ კი მათთან დაახლოებული ლითოგრაფიის სახით.

6. ძველ ქართულ მწერლობაში ცნობილია სამსახეობა ბარამისა. მათგან ერთი — „ბარამგულანდამიანი“, ანუ მცირე „ბარამიანი“ (განსხვავებით დიდი „ბარამიანისაგან“, ანუ ნოდარ ციციშვილის „ბარამგურიანისაგან“) უკავშირდება სწორედ ზემოგანხილულ პროზაულ „ბაპრამ ო გოლანდამს“.

ჩვენამდე მოღწეული „ბარამგულანდამიანის“ ხელნაწერთა უმრავლესობას დაუცავს საგულისხმო თავსართი, რომელიც ერთგვარ გასაღებს იძლევა წყაროსა და თარგმანის გაჩენის დროის გასარკვევად: „კარი პირველი ბარამისა და გულანდამისა სპარსულისაგან ქართულად გამოთარგმნული ბძანებითა საქართველოს გამგებლის ბატონიშვილის ვახტანგისათა მრავალ ჟამიერ ყოს უფალმან ორსავე ცხოვრებასა შინა ამინ“.²⁵

24 ე. ჟირმუნსკი, ხალხური საგმირო ეპოსი, მოსკოვი, 1962, 50 (რუსულ ენაზე).

²⁵ ხელნაწ. ინსტ. A 1787, გადაწერილია 1725—1735 წწ. თომა ბარათაშვილის მიერ (იხ. გ. შიქაძე, როდის არის გადაწერილი „ბარამ-გულანდამიანი“, „ლიტ. და ხელოვნება“, 1951, 18. XI № 46). ხელნაწერი აღწერილი აქვს ალ. ბარამიძეს, „ლიტ. ძიებანი“, I, 1943. 59. ტექსტი ამ ნუსხით მოგვაქვს.

ე. თაყაიშვილმა, რომელმაც ყურადღება მიაქცია ვახტანგის ხსენების ფაქტს, ეჭვი გამოთქვა: „მეფე ვახტანგის სახელი, ჩვენი აზრით, უმიზეზოდ არის მიკუთვნებული პროზაული ვერსიისათვის. ვახტანგის ბრძანებით ონანამ გალექსა სულ სხვა ბარამიანი...²⁶ გალექსილი ბარამიანის ინიციატორის სახელი, საფიქრებელია, გადაიტანეს იმავე სახელწოდების პროზაულ მოთხრობაზე“.²⁷

ეს ვარაუდი არ გაიზიარა კ. კეკელიძემ. მისი აზრით, ვახტანგის სახელი აქ შემთხვევით არ გაჩენილა. ჩანს, ვახტანგს აინტერესებდა ბარამის სახელთან დაკავშირებული თხზულებები.²⁸ აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი საინტერესო გარემოება. ზემოხსენებულ ბარათაშვილისეულ ხელნაწერს დაუცავს „ბახთიარნამეს“ ქართული ვერსიის უნიკალური ნუსხა. მისი თავწერილობა თითქმის ზუსტად ემთხვევა „ბარამგულანდამიანისას“: „კარი პირველი აჯამისა ჯელმწიფისა სპარსული-საგან ქართულად გარდმოთარგმნული ბძანებითა საქართველოს გამგის ბატონიშვილის ვახტანგისათა. მრავალ ჟამიერ ყოს უფალმან ორსავე შინა ცხოვრებასა“²⁹. არა გვეგონია, ეს შემთხვევითი იყოს, რადგან კრებულში შეტანილ მესამე თხზულებას — „ხოსროვშირინიანის“ ქართულ ვერსიას იგი არ უძღვის, თუმცა მას იცნობს, მასზე უმუშავია საკუთრივ ვახტანგ მეფეს. ერთი საინტერესო მინაწერი „ბარამგულანდამიანის“ მთარგმნელადაც კი აცხადებს ვახტანგ მეფეს (თუ ეს გავრცელებული თავწერილობის ცუდი გაგების შედეგი არაა):

ესე წიგნი აღრე არის საკითხავი სპარსელთაგან,
თარგმანული ქართველთავე მეფისა ვახტანგისაგან,
ჩამივარდა, გარდაეწერე, მეცა ვიშოვე სხვისაგან,
რომ მიამა, შევასრულე, თვარ ძალა მეღვა ვისაგან³⁰.

თუ თავწერილობის მიხედვით „ბახთიარნამეს“ ქართული ვერსია ითარიღდება 1703—1712 წწ., ამავე პერიოდით შეიძლება დავათარი-

²⁶ იგულისხმება „ბარამგულიჯანიანი“.

²⁷ ე. თაყაიშვილი, აღწერილობა, I, 1902—1904, 558 (რუსულ ენაზე).

²⁸ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 412.

²⁹ ტექსტი გამოქვეყნებული აქვს ალ. ბარამიძეს („ლიტ. ძიებანი“, IV, 1947).

³⁰ S 3064, გადაწერილი მოსე ყორღანოვის მიერ 1813 წ., დასაწყისი: „წიგნი ბარამ ფალავანისა ურუმეთის ხელმწიფის ძისა ამოდ საკითხავი და სასიამოვნოდ სასმენელი“. როგორც ვხედავთ, თავწერილობა განსხვავებულია, აქ ვახტანგი არ იხსენიება.

ლოთ „ბარამგულანდამიანიც“³¹. XVIII საუკუნით იფარგლება ჩვენი ძველი ენობრივად³². მთარგმნელის ვინაობა უცნობია.

„ბარამგულანდამიანი“ სპარსული ორიგინალის ზუსტი და საკმაოდ გამართული თარგმანია. სრულად არის დაცული როგორც ძირითადი სიუჟეტური ხაზი, ისე დეტალები. აი მისი დასაწყისი: „ქვეყანასა ურუმელთასა იყო კემწიფე ქიშვარ, ზნეუკლები, მორჭმული და სიმღიდრისაგან გაღაღებული. ღეთისაგან არა ნივთი არა აკლდა რა უძეობისა კიდე. რა ორმეოცისა წლისა გასრულდა, შეიწყალა ღმერთმან და უბოძა ყრმა შვენიერი ნადირობასა შინა მყოფს მიუიდა მახარობელი და ვითაც მართებდა, უდიდესად განიხარა და საბოძერთა აავსო მუნა მყოფნი და გლახათ ზედაცა გასცა განძი დიდძალი და სახელად ბარამ უწოლა“... შემდეგ მოდის ჩვენთვის უკვე ნაცნობი თავგადასავალი ბარამისა და გულანდამისა.

ნუსხათა სიმრავლემ ვარიანტული წაკითხვები განაპირობა, მაგრამ თითქმის ყოველთვის მოიძებნება მათ შორის სპარსულის შესატყვისი წაკითხვა (მაგ. სპარსულით ბაჰრამი მასწავლებლებთან იზრდებოდა ექვსიდან თორმეტ წლამდე; ქართული ნუსხებით, ექვსიდან თორმეტ, თოთხმეტ, თსუთმეტ წლამდე). იგივე ითქმის საკუთარი სახელების შესახებ (სარრა, სარაესა, სარვასა; სიფორი, საიფორი³³ და სხვ.). ქართულ თარგმანში ზოგი ისეთი დეტალი შეინიშნება, რომელიც არ ჩანს ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ტექსტში, მაგრამ,

31 ეს არის ვახტანგის გამგებლობის წლები, უნდა ითქვას, რომ ზოგ ნუსხაში ვახტანგი მეფედ არის მოხსენიებული (H 526, H1909).

32 თარგმანის სიძველის წინააღმდეგ ე. თაყაიშვილს მოჰყავს თოფისა და ღურბინდის ხმარების ფაქტი. გასარკვევია, ხომ არ მოდის ეს ნუსხათა ვარიანტიდან, როგორც სპარსულში გვქონდა. კ. კეკელიძის აზრით (გვ. 412), თოფი აღრეულ ძველებშიც გვხვდება, მთავარი საბუთი გვიანდლობისა რუსიციზმებია (მაგ. „მას მინდორს შინა გულაობასა ერთი ღომი გამოჩნდა“). მაგრამ ეს „რუსიციზმი“ კი ნამდვილად გადამწერთა ნახელავი ჩანს, რადგან რიგ ხელნაწერში იკითხება: „მას მინდორსა შუა გულობასა“ (A 1787); „მინდორისა შუა გულსა“ (H 458) და ა. შ.

33 როგორც ვხედავთ, ქართული „სიფორ“ თუ „საიფორ“ ზუსტად შეესატყვისება სპარსულ „საიფურს“. აშენად უნდა მოიხსნას კ. კეკელიძის თავისთავად გონება-მახვილური ვარაუდი: „სიფორ ქაჭთა მეფე“ ხომ არაა გამომძახილი, გადმოკეთება სპარსული სიფოი დიე-სიფოი ჯადუღონ“-ისა, რაც ღეთა დასებს ლაშქარს ნიშნავს?“ (409).

საფიქრებელია მთარგმნელისეული ნუსხიდან მომდინარეობს (მაგ. დოსტოვ ვეზირი და სხვ.)

მ. მაჭავუბი დაბალ შეფასებას აძლევს „ბაბრამ ო გოლანდამის“ პროზაულ ტექსტში აქა-იქ ჩართულ ლექსებს. აღსანიშნავია, რომ ქართულში ლექსები უფრო ხშირად გვხვდება, ვიდრე ეს ჩვენს ხელთ არსებულ დედანშია, თუმცა მათი აგრეთვე სპარსული წარმომავლობა თითქოს ეჭვს არ იწვევს: „ბაბრამ საგდებელი შესტყორცა და კოშკისა წვერსა მოაბა და ჩარდახსა ზედან ავიდა. სარკმლისა ჭიქა გამოიღო და მუნით ყურება დაუწყო. გულანდამ ტახტზედან იჯდა. ბაბრამ გაშმაგებულმან თქვა შირი:

ღამე მესწრა, გულსა უთხარ: აწ წადიო, მთვარე ნახე!

ჯამს ხელი ვკარ, აღმოვიღე, ნაცვლად თვალი გამოვსახე.

აქ, ჯერ ერთი, საინტერესოა ფორმა „შირი“, რომელსაც ვარიანტად აქვს „შიირი“, მეორე, სიტყვა „ჭიქის“ ორგვარი მნიშვნელობის (მინა; სასმისი) გვერდით, რაც ქართულშიც გვხვდება, „ჯამის“ მეორე, წმინდა სპარსული მნიშვნელობით (ფანჯრის მინა) ხმარება.

ჯერ კიდევ ე. თაყაიშვილმა აღნიშნა, რომ „ბაბრამგულანდამიანის“ ქართული ხელნაწერები განიყოფება მოკლე და ვრცელ რედაქციებად³⁴. კ. კეკელიძე უფრო ვრცლად შეეხო ამ საკითხს: „ვრცელ რედაქციაში მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ ზოგიერთი ეპიზოდი, რომელიც მოკლეში რამდენიმე სტრიქონითაა გადმოცემული, აქ გავრცობილია. განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას თხზულების დასასრულის შესახებ, სადაც აღწერილია ბაბრამის, სიფორისა და ფახფორის ქორწილი, აგრეთვე მათი ერთმანეთთან გამოთხოვება და დაშორება. უნდა ვიფიქროთ, რომ გადმოთარგმნის შემდეგ ვიღაც გადამწერს, თუ რედაქტორს ალაგ-ალაგ შეუმოკლებია ეს თხზულება და ამით დასაბამი მიუტია მისი მეორე რედაქციისათვის“³⁵. ამრიგად, გამოდის, რომ პირველადი, და. ე. ი. სპარსულ ტექსტთან დაკავშირებული. ყოფილ. ვრცელი რედაქცია.

იუსტ. აბულაძეს სპეციალურად არ გამოუკვლევია „ბაბრამგულანდამიანის“ ტექსტოლოგიური საკითხები. მან მხოლოდ მიღებული და-

34 ე. თაყაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 557.

35 კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, 411.

სკენები გამოაქვეყნა გაკვრით: „ჩვენ გავიცანით და კიდევ შეუუღარეთ ვეფხისტყაოსანს სპარსულ ენაზე არსებული ბაპრამგულანდამიანი (კიტაბი ბაპრამ ვე გულანდამ), რომელიც უდრის მოკლე ქართულს პროზაიულ რედაქციებსა“³⁶. როგორც ვხედავთ, პირველად იუსტ-აბულაძემ დაუკავშირა „ბაპრამგულანდამიანი“ სპარსულ ხალხურ დასთანს, ამასთან დაუკავშირა მოკლე რედაქცია. ამის მიხედვით გამოდის, რომ ვრცელი რედაქცია მეორადია, შემდეგაა გავრცობილი.

მართლაც „ბაპრამგულანდამიანის“ ხელნაწერები შეიძლება პირობითად დაიყოს ორ დიდ ჯგუფად — მოკლე და ვრცელ რედაქციებად. ზოგჯერ განსხვავება მათ შორის რამდენიმე სიტყვაშია, მოკლედ ნათქვამი გამხატვრულებულია თითქოს. მაგალითად, ზემომოტანილი ადგილი ბარამის მიერ კომპში შეჭვრეტისა ვრცელ რედაქციაში ასეა წარმოდგენილი: „უკუნსა ღამესა წადგა კომქისა სიახლოეს, საგდებელი შესტყორცა, კომქისა წვერსა-მოაბა და ჩარდახსა ზედან ავიდა, ვითა ქურციკი ვაკესა. მუნ სარკმელი დახვდა, ჭიქა გამოუყარა და იღუმაღ ყურება დაუწყო...“ ზოგჯერ ეს განსხვავება უფრო ვრცელია და მნიშვნელოვანი. მაგალითად, წამოზრდილ ბარამს მამა მოკლე რედაქციების მიხედვით ასე არიგებს: „შვილო, ხემწიფესა ყმისა მოვლა მართებს, მოწყალება და მიცემა მართებულად წესი არს, უწყინარობა კარგია, დამნაშავისა და შემცოდის მიტევება უნდა იცოდეს...“

ვრცელ რედაქციაში ამ მოკლე შეგონების ნაცვლად მეფე მთელს მონოლოგს წარმოთქვამს: „შვილო, ღარიგება ჩემი ისმინე და საუბარი ჩემი საყურებრ ყურად გაიყარე. კელმწიფესა მართებს ყმისა და საკელმწიფოს მოვლა, სიმშვიდე და თავმდაბლობა, მართებულად და უკვად მოწყალება, მიცემა წესიერის საქმის, უწყინარობა კარგია. კელმწიფე ყმასა, გინა სხვას თემის კაცსა მხიარულად უნდა ეჩვენოს, მარად დღე კელმწიფეს დამნაშავისა და შემცოდის მიტევება უნდა სჭირდეს და გაცემა არ მოსწყინდებოდეს. კელმწიფეს მართებს ჭეშმარიტი სამართალი, პირმიუფერებლობა და პური. ამ სამით დაიმკვიდრებს კელმწიფობასა და ღარჩება საჯელი საუკუნოდ და გაუერთგულდება ყოველი ქვეყანა თავისი და მოვლენ კიდის კილით მის მოსამართლეობის ნახვად...“

ანალოგიურია ვითარება თხზულების დასასრულს. მოკლე რედაქ-

³⁶ ვეფხისტყაოსანი ი. აბულაძის რედაქტორობით, 1914, X L I X.

ცია ლაკონიურად მოგვითხრობს: „ბარამ კემწიფობდა და სამართლობ-
და. ყოვლის თვის თვის (ვარიანტი: თავს) სხვასა და სხვასა ძღვენსა
გზავნიდა ფახფორს კემწიფესა და საიფორს წინაშე და აგრევე მათ-
გან მოსდიოდა. და ერთმანერთისა ანბავსა სცნობდენ. სანამ ამა სო-
ფელსა შინა იყვნენ, ამას იქმოდენ. და როსცა საწუთრო გაუცუდდათ
(ვარ.: გარდაუბრუნდათ) და ამა სოფლისა ბეგარა გარდინხადეს, ესე
მათი ანბავი დარჩა მათად მოსაგონებლად“. ვრცელი რედაქცია გადა-
ტვირთულია დეტალებით: „ყოვლის თვის თავსა სხვასა და სხვას ძღუ-
ენსა გზავნიდნენ ფახფორ ხელმწიფე და სარვასა (ვარ.: სარა) ჩინეთის
დელოფალი სიფორსა და რავაზის წინაშე და აგრევე მათგან მიერთ-
მეოდათ და ერთურთის ამბავსაცა სცნობდნენ. ამ ყოფა-ქცევითა
იქცეოდნენ...“ შემდეგ აღწერილია ბარამის მშობლების სიკვდილი,
ბარამის გლოვა, მისი გამეფება: „იყო დიდსა მოწყალებასა შინა, ასე
რომე მტერი მოყვრად გაიხადა. ნამსახურს და მოხუცებულ კაცთა თუ
დედაკაცსა დიდსა პატივსა უყოფდა...“ და ბოლოს: „სანამ ბარამ და
გულანდამ ამ სოფელსა შინა იყვნენ, ამ წესითა იქცეოდნენ და როსცა
საწუთრო გაუცუდდათ (ვარ.: გაუცვდათ, გაეცვიდათ) და სოფლის
ბეგარა გარდინხადეს, ამიერთგან განვიდნენ, დარჩა ესე მათი ამბავი
ქვეყანასა ზედან მათად მოსაგონებლად და მათთა ამბავსა საგონებ-
ლად“.

თუ ჩვენ შესადარებლად და საკონტროლოდ სპარსულ ტექსტს
მივმართავთ, ვნახავთ, რომ მასთან იდენტურია სწორედ მოკლე
რედაქცია: „და რამდენსამე ხანს უგზავნიდა მოკითხვასა და საჩუქრებს
საიფურ ჯინსა და ფაფურ ჩინელს და ერთმანეთის ვითარების ამბავსა
სცნობდნენ. და ისინიც უგზავნიდნენ საჩუქრებს ბაჰრამს. და ეს ამბავი
დარჩა მათ სამახსოვროდ (იადგრად)“. ამის მიხედვით თითქოს მარ-
თებულია იუსტ. აბულაძის მოსაზრება. მაგრამ, ვფიქრობთ, საბოლოო
დასკენისათვის უნდა შეწამდეს ყველა საეჭვო ადგილი. ამავე დროს
გასათვალისწინებელია სპარსული ტექსტის მდგომარეობა, რადგან
მასაც ზოგან აშკარად ეტყობა შემოკლების კვალი.

7. „ბარამგულანდამიანი“ გამოირჩევა სტილის ლაკონურობით. ამ
მხრივ ის ენათესავება „ბახთიარნამეს“, ქართულ ვერსიას და საერთოდ
XVIII ს. პროზის საუკეთესო ნიმუშებს: „ბარამ იგი თმა (ვარ.:
ბალანი) გამოულდ და ჩინეთისაკენ გაემართა. მცირესა ხანსა იარა.
ზღვისა პირსა მივიდა. ზღვის პირს იარებოდა. და დიდსა ყაფლასა

(ვარ.: ყაფანსა) შეხვდა. ხომალდშიგან სხდებოდენ. ბარამ მათ უსალამა და მათ ბარამ მოიკითხეს. ბარამ თქვა: მეც ვაჭარი ვარ და მეკობრეთა ქონება წამიღეს. მათ მისი ნახვა იამათ და მოახსენეს: მშვიდობა იყოს, ზღვასა მოვრჩეთ და ღმერთი მოწყალე არის, ჩვენ მოგართვამთ. მეხომალდემან ხომალდისა აფრანი ასწია..“

მაგრამ ეს ლაკონურობა იშვიათად გადადის სიღარიბეში. „ბარამ-გულანდამიანი“, „ყარამანიანისა“ არ იყოს, მართლაც, „ამოდ საკითხავი და სასიამოვნოდ სასმენელია“. „ყარამანიანი“ შემთხვევით არ ვახსენეთ. ზემოთ ითქვა ამ თხზულებათა ცალკეული ეპიზოდების მსგავსებაზე. მსგავსია მათი ენობრივი გაფორმება. განსაკუთრებით ბრძოლების აღწერისას: „ბარამ თქვა: მამაცობასა შიგან არ ჩაგდებულა მძინარისა ომიო. ხმალი ფეხისა ლანჩასა შესცა, დევსა კბენა რისმე ეგონა, ფეხსა ხელი მოივლო და ეგრევე დაიძინა. ბარამ ღვთისა სახელი ახსენა და შეუძახა. დევმან ხმასა ზედან გაიღვიძა. ნახა, კაცი ვინმე თავს ადგა. დაუძახა დევმან: შენ ადამისა მონათესაევო, რისა იმედითა მოცდენილხარ (ვარ.: მომცდარხარ) აქა და ჩემსა ალაგსა ფეხისა დადგმად ვით შემართეთ? დაავლო ლოდსა ხელი და შესტყორცა. ბარამ დაიცდუნა. დაავლო მეორეს ხელი, უნდა, რომე შესტყორცოს. ბარამ წინ წადგა, ღმერთს მადლი მისცა და ხმაღს ხელი გაიკრა და გულმეისისხლედ შემოკრა და დევი სრულად გაკვეთა“.

მაგრამ რომანტიკულ პასაჟებში „ბარამგულანდამიანის“ სტილი, მისი ენობრივი ფაქტურა „ვისრამიანს“ ეხმიანება. სპარსული შინაარსი ხატოვანი ქართულითაა აქლერებული. აი, მაგალითად, როგორაა აღწერილი ბარამის განცდები (მესამე წერილი): „... შენისა ნაღვლითა თვალთა მოუწყვეტლად სისხლისა ღვარი მდის და გული უწყლობით გამშრალია. მგზავსი საროსა ტანი ჩემი მშვილდისებრ მოხრილ არს. შენისა სიყვარულითა გული ხელდების და ნაღველი უფრო სიედების, სევდასა ემატების და ოხრასა არა აკლდების რა. ჩემთა სწორთა და მეგობართა შინა ლხინი არად მჩანს. ესრედ გასრული სით წავიდე?! ბაგესა ფერი აღარ აქვს და ლალის მგზავსი პირი ზაფრანად შემცვლია. გემუდარები, შემივედრე, ამ ადგილიდამ ნუ გამძებ ბედდამძიებულსა, გლახმიჯნურსა ნუ ვიშლი შორით ჭვრეტასა“.

მიუხედავად ზუსტი თარგმანისა, ქართულ ვერსიაში იშვიათია სპარსიზმები („ვირემ სიბნელისა ფარდაგი დაიხურებოდეს..“; „საწუთროსა განმანათლებელი გუნბათზედ ამალღა“ და სხვ.) თუ უცხო ლექსიკა („ბურჯი“ კოშკის მნიშვნელობით; „ყაფლა“, „ყათარი“ — ქა-

რავანი; „მაჯუნი“ — ტკბილი წამალი და სხვ.). საინტერესოა, რომ ლეილის მეტრეფეს სახელიც კი გაქართულებულია — „მიჯნური“ მაჯუნის ნაცვლად.

„ბარამგულანდამიანის“ ამ ზოგადი მიმოხილვითაც, ვფიქრობთ, ცხადია მისი ისტორიულ-ლიტერატურული ღირსებები. მიუხედავად იმისა, რომ XIX საუკ. დასასრულსა და XX საუკ. დასაწყისში იგი რამდენჯერმე გამოიცა (1880, 1886, 1901), არც ერთი მათგანი არაა კვლევისათვის გამოსადეგი, იმდენად დამახინჯებულია ტექსტი³⁷. ქართული ხელნაწერებისა და სპარსული დედნის შესწავლის საფუძველზე „ბარამგულანდამიანის“ კრიტიკული ტექსტის მომზადება მომავლის საქმეა.

მ. „ბარამგულანდამიანი“ მხოლოდ სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის ფაქტი კი არ არის, იგი ერთგვარი ხილია ქართულ-რუსულ და რუსულ-სპარსულ ურთიერთობათა შორის. საქმე ის გახლავთ, რომ იმავე XVIII საუკუნეში ქართული ვერსია ითარგმნა და, რაც მთავარია, გამოიცა რუსულად შემდეგი საინტერესო სათაურით: «Похождение новомодной красавицы принцессы Гуланданы и храброго принца Барама, сочиненное Диларгетом Секретарем Тифлисским, а переведено с грузинского языка Московского Университета Информатором Семеном Игнатьевым. Печатано в Санкт-Петербурге (1773)».

ს. ეგნატაშვილი საკმაოდ დიდ როლს ასრულებდა XVIII საუკ. 70-იანი წლების რუსულ-ქართული კულტურული ურთიერთობის ისტორიაში. მის მიერ თარგმნილ „ბარამგულანდამიანს“ ვრცლად შეეხო ტ. რუხაძე³⁸. მკვლევარს მოჰყავს რუსული თარგმანის შინაარსი

³⁷ ი. კალატოზოვისა და პ. ფერაძის გამოცემას ე. თაყაიშვილმა თავის დროზე ასეთი დახასიათება მისცა: „უაღრესად უწიგნური“ (დასახ. ნაშრ., 558). იგივე იოქმის დანარჩენებზე (მაგ. ა. ზარგაროვი და ფამბაკელი კორექტურულ შეცდომებსაც კი „სესხულობენ“ ერთმანეთისაგან). ზოგჯერ ტექსტი ისეა დამახინჯებული, გამოცნობა ძნელდება ხელნაწერთა გარეშე (მაგ. „ფარხმალი“ „ფარხანის“ ნაცვლად; „მისი შილისა წვერზედ“ — უნდა იყოს „მთის წვერზედ“; „ბადისა“ — უნდა იყოს „ბეზადისა“; „სალამი ჩემ მაგიერ შენიაო ახალისა საფლავისაო..“ უნდა იყოს: „სალამი ჩემმაგიერ შენ, ნიაეო ახლისა ზაფხულისაო..“ და ა. შ.).

³⁸ ტ. რუხაძე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI—XVIII სს.), 1960, 136—146; აქვეა წარმოდგენილი ცნობები სპარსული და ქართული „ბარამგულანდამიანის“ შესახებ, რომელთაგან ზოგი დაზუსტებას

და სავსებით სამართლიანად ასკვნის: „რუსული ბარამგულანდამიანი არაა თარგმანი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით; მისი შედარება პროტოტიპთან ამჟღავნებს მათ შორის იდეურ, კომპოზიციურ და რამდენადმე შინაარსობრივ განსხვავებასაც კი“³⁹. უფრო მეტიც, ავტორის აზრით, „ბარამგულანდამიანის“ ქართულ და რუსულ რედაქციებს შორის იმდენი განსხვავება ჩანს, რომ ეჭვი იბადება: სემიონ ეგნატაშვილს, ძეგლის რუსულად მთარგმნელს, ხომ არ უჭირა ეს ხელთ ჩვენთვის უცნობი „ქართული ბარამგულანდამიანი“ ან ის ხომ არ იგონებს სიუჟეტებს?“⁴⁰

მართლაც, ს. ეგნატაშვილი მეტად თავისუფლად მოჰკიდებია სათარგმნ მასალას. მიუხედავად იმისა, რომ ძირითადი ჩარჩო დაცულია, ზოგი ადგილი კი საკმაოდ ზუსტადაა თარგმნილი, უამრავი ჩართული ეპიზოდები, ლიტერატურული, ფოლკლორული თუ მთარგმნელისეული, ძალზე უცვლის სახეს ნაწარმოებს⁴¹. მაგალითად, ვრცლად არის გაშლილი გულანდამის სურათის მეპატრონე მოხუცის თავგადასავალი (სადაც არეულია ერთმანეთში ინდოეთი და გურია, მეფე ვახტანგ გორგასალი და ვინმე იმრაიმი და ა. შ.), გულანდამისა და ბარამის შეყრის შემდეგ ბოროტი ძალების მიერ გულანდამის გატაცების ისტორია, დავლადას ამბავი და სხვ.

მოითხოვს. მაგ., არაა სწორი, თითქოს „პროფ. იუსტინე აბულაძემ მიიღწია ბარამგულანდამიანის სპარსულ ავტორებს, ამინს (ამას 1734 წ. დაუწერია რომანის სპარსული რედაქცია) და ერთ უცნობს, პროზაული ვერსიის ავტორს, რაც, ჩანს, საფუძვლად დაედო ქართულ „ბარამგულანდამიანს“ (137). იუსტ. აბულაძეს, როგორც ზემოთ ითქვა, სპარსული ავტორებისათვის კი არ მიუენია (ისინი მას ჩ. რიოს მიხედვით მოჰყავს), არამედ მან დაუკავშირა აგრეთვე სპარსული, უავტორო რედაქცია ქართულ თარგმანს. ასევე არაა ზუსტი ცნობა, თითქოს ქართული ვრცელი რედაქცია „ორიოდე ნუსხითაა ცნობილი“ (137) ან თითქოს „მცირე ბარამგულანდამიანი XVIII საუკუნის მიწურულიდან ჩნდება“ (იქვე).

39 იქვე, 137.

40 იქვე, 144.

41 ამის შესახებ იხ. ტ. რუხაძე, დასახ. ნაშრ., 144–145. ოლონდ აშკარად განსჯავებულ დეტალებთან ერთად ავტორს მოაქვს ისეთი მაგალითები, რომელნიც მხოლოდ თარგმანში ივარაუდება და სულ არ არის აუცილებელი დედანში ყოფილიყო (მაგ. სათაურის საკითხი ან ლექსიკა. გაუგებარია, რატომ უნდა ყოფილიყო ქართულში ისეთი სიტყვები, როგორცაა „პრინცი“, „პერსონალური“, „ეენუხი“, „ტრაური“, „მონარხი“ და ა. შ. რომელთა შესახებ ავტორი წერს: „ძეგლის რუსული თარგმანისათვის დამახასიათებელია უცხოური ლექსემა, რაც არ გვხვდება ქართულში.“ გვ. 144).

მთელი ეს მასალა საგანგებო კვლევის ღირსია. ზოგიერთი წყაროს მითითება ახლავს შეიძლება. ერთ-ერთი მათგანია „ყარამანიანი“, რომელიც სწორედ იმ ხანებში ითარგმნა. აშკარად „ყარამანიანის“ აზრად მეთილისმეს⁴² უკავშირდება რუსული „ბარამგულანდამიანის“ ის ეპიზოდი, როდესაც „აზრაკ ჯალოქარი“ იტაცებს გულანდამს. ასევე „ყარამანიანიდანაა“ აღებული ამავე ეპიზოდის ბროლის მთა და ბეჭდის წარწერა: „ბრულიაზში ძალას მართმევს“. საინტერესოა ბრულიაზმის მთარგმნელისეული განმარტება სქოლიოში: „ბროლის მთა, რომელზედაც პრინცი იმყოფებოდა“. დავლადას ეპიზოდში გვხვდება მსახური „შირფანჯი“.⁴³

მაგრამ ყოველივე ეს მაინც არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ რუსული თარგმანის წყაროდ ჩვენთვის უცნობი „ბარამგულანდამიანი“ ვივარაუდოთ, ან იგი საერთოდ ს. ეგნატაშვილის ახალ თხზულებად მივიჩნიოთ. როგორც ითქვა, ძირითადი ქარგა და მთელი რიგი ადგილების ზუსტი დამთხვევა უეჭველს ხდის მისი ნათარგმნობის ფაქტს. ავიღოთ თუნდაც დასაწყისი: «Урумetsкий Государь именем Кишвар, будучи премудр, великодушен, богат, щедр и снисходителен, при всех своих как душевных, так и телесных дарованиях несчастливым себя почитал в том, что он не имел детей». ანდა ბარამის მიერ „აფრადეის“ მოკვლის ეპიზოდი, როდესაც დაცულია ისეთი დეტალები, როგორცაა ხმლის „ფეხის ლანჩასა შეცემა“ («Ударил его концом в ногу»), ამ დარტყმის მწერის ნაკებნად მიჩნევა და ა. შ.

დასასრულ, აღსანიშნავია ერთი დეტალი: ათივე წერილი რუსულ თარგმანში გალექსილია. საინტერესო გარემოებაა, თუ გავიხსენებო, რომ ქართულ ვერსიაში ისინი პროზაულად არიან წარმოდგენილი, სპარსულ ტექსტში კი მათი დიდი ნაწილი ლექსია, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ს. ეგნატაშვილს საერთოდ აქვს პოეტობისაკენ მიდრეკილება და ხშირად ლექსავს ისეთ ადგილებსაც, რომლებიც ორივე წყა-

42 ყარამანიანი 1965, 43 (გარდანქეშანისაგან აზრად მეთილისმის ამბის მხოლოდ).

43 შდრ.: „ყარამანიანის“ ბროლის მთაზე ყარამანის ასკლა, „ისშიაზამი“ — მელოციის ფორმულა, შირფანჯი-აიარი და სხვ.

როში (ქართულსა და სპარსულში) პროზაულია (მაგ. ბარამის წერილი, შუბზე რომ წამოაცვა⁴⁴). ერთი სიტყვით, „ბარამგულანდამიანის“ რუსული თარგმანი დეტალურადაა შესასწავლი როგორც ქართულ ვერსიასთან, ისე სხვა წყაროებთან მიმართებაში.

1967.

ალიშერ ნავოის უსნოგი ქართული თარგმანი

XV ს.დიდი უზბეკი პოეტის, განმანათლებლისა და საზოგადო მოღვაწის ალიშერ ნავოის სახელი ისევე ძვირფასია უზბეკებისათვის, როგორც ჩვენთვის — რუსთველი, რუსებისათვის — პუშკინი, იტალიელებისათვის — დანტე. ნავოიმ ჩაუყარა საფუძველი უზბეკურ მწერლობას, მანამდე გაბატონებული სამწერლო ენის — სპარსულის ნაცვლად ძველუზბეკური (ჩალათაური) შემოიღო, თეორიულად და პრაქტიკულად დაასაბუთა მისი ღირსება და შესაძლებლობა. ნავოის ეკუთვნის ლირიკულ ლექსთა ოთხი „დივანი“ (კრებული) სპარსულ და უზბეკურ ენაზე (ნავოი ორენოვანი პოეტი იყო), უზბეკური ეპოსის მშვენიება „ხამსე“ (ხუთეული, ხუთი ვრცელი პოემა: „მართალთა შემფოთება“, „ლეილი და მაჯუნუნი“, „ფარხადი და შირინი“, „შვიდი მთიები“, „ისქანდარის ზღუდე“), მრავალი პროზაული ტრაქტატი.

ალიშერ ნავოი ქართულ მწერლობაში XVII საუკუნიდანაა ცნობილი. ნოდარ ციციშვილი „შვიდი მთიების“ პროლოგში სხეებთან ერთად ასახელებს ნავოისაც:

ნ ა ვ ი ს ე ს ე ა მ ბ ა ვ ი ჩ ა ლ ა თ უ რ ი ს ა ე ნ ი თ ა
უ თ ქ ე ა მ ს და მ ის ე ბ რ მ ე ლ ე ქ ს ე ს ხ ე ა ე ნ მ ე ა ვ ი ა ზ რ ე ნ ი თ ა . . .

44 სანიმუშოდ მოვიტანო ამ ლექსს (გვ. 43):

Безаду в смерти есть причиною Барам,
И в том стоять готов противу всех он сам.
За дерзость поражен Безад и с ним все войско,
В Бараме для таких есть мужество героическо.

საინტერესოა, რომ ლექსები საერთოდ ბეითური სისტემით, წვეილ რითმაზეა გაწყობილი (აა ბბ ცც და ა. შ.). მათ, ვფიქრობთ, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებათ რუსული ვერსიფიკაციის ისტორიის თვალსაზრისითაც.

ნოდარ ციციშვილის პოემის წყაროს საკითხი ჯერჯერობით გადაწყვეტილად ვერ ჩაითვლება. მისივე სიტყვების საფუძველზე „შიდი მთიების“ ცალკეულ ეპიზოდებს უკავშირებენ ძირითადად ნიჭამისა და ნავოის ანალოგიურ თხზულებებს ბაჰრამ-გურის შესახებ. მართლაც, როგორც სიუჟეტური რკალის ძირითადი დეტალი (ბარამისა და დელარამის შეხვედრის გადატანა შიგართული არაქების შემდეგ), ისე მეორე და მესამე არაკი ძალზე ახლოს დგას ნავოის ტექსტთან, მაგრამ როგორც დანარჩენ ეპიზოდთა სხვაობა, ისე აღნიშნული ეპიზოდების ზოგი განსხვავებული დეტალი შესაძლებლობას გვაძლევს დღეს უცნობი, დამოუკიდებელი წყარო ვივარაუდოთ. ასეა თუ ისე, უშუალოდ თუ შუალობით, ქართველები საკმაოდ ადრე გაეცნენ ალიშერ ნავოის შემოქმედებას.

ახლახან გაირკვა, რომ ნავოის ლექსად დაწერილი ერთი სპარსული არაკი ქართულად ყოფილა ნათარგმნი XIX საუკუნეში.

1828 წელს ალექსანდრე სულხანაშვილს ვინმე მირზა სადყის შემწევობით შეუსწავლია სპარსული ენა და პროზით უთარგმნია XV ს. პოეტის ფანაჰის პოემა „ბახთიარნამე“ (ერთი ჩარჩოთი შეკრული არაკების კრებული; არსებობს სპარსული, არაბული, თურქული როგორც პროზაული, ისე პოეტური ვერსიები. ქართულად პირველად ვახტანგ VI დროს ითარგმნა სპარსული პროზაული ხალხური ვერსიი). დაცულია ამ თარგმანის ორი ნუსხა: ავტოგრაფი (ინახება საქ. სახ. ცენტ. არქივში, ფონდი 1446, № 367) და მისი პირი, გადაღებული ს. ტაბიძის მიერ 1840 წელს პეტერბურგში (სსრკ მეცნ. აკად. აზიის ხალხთა ინსტ. ლენინგრ. განყ. ხელნ. E 58). ავტოგრაფული ნუსხა ბოლონაკულია (აკლია „ბახთიარნამეს“ უკანასკნელი არაკი და ფინალი). ს. ტაბიძეს ზუსტად გადაუღია პირი, თუ არ ჩავთვლით თითო-ორი კალმისმიერ ლაფსუსებსა და ზოგი ფრაზის გამოტოვებას, აგრეთვე მცირე ორთოგრაფიულ ცვლილებებს. „ბახთიარნამეს“ ტექსტი აქ სრულია (ე. ი. მას ხელთ ჰქონია სრული ავტოგრაფი). თარგმანი ზუსტია და თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფანაჰის პოემა მოღწეულია რამდენიმე დეფექტური ხელნაწერით და თითქმის შეუსწავლელია, ცხადი გახდება ქართული თარგმანის მნიშვნელობა სპარსული ლიტერატურის ისტორიისათვის (ამ თარგმანს განიხილავენ თავის ნაშრომებში ალ. ბარამიძე, ტრ. რუსაძე, დ. კობიძე და სხვ.).

ლენინგრადულ ნუსხაში „ბახთიარნამეს“ ტექსტს მოსდევს რამდენიმე სპარსული არაკის ქართული თარგმანი (პირველად ცნობა მათ

შესახებ, ხელნაწერის აღწერისას, გამოაქვეყნა ტრ. რუხაძემ): 1) შემოკლებითი მოთხრობა ამოეხსნა ზედა ამა სოფლისას, გარდ-მოღებულ არს სპარსულისა ენიდგან; 2) სიბრძნე სიცრუისა წიგნი, შემოკლებულად ნაწერი, კვალად სპარსულითგან ნათარგმნი (შეიცავს თერთმეტ არაკსა და სენტენციას); 3) თარგმანი სპარსულთა ლექსთაგან სადილზედ მიმსწრების დაუპატიუებლობაზედ.

ენ თარგმნა ეს არაკები? ვფიქრობთ, ალექსანდრე სულხანაშვილ-მა, „ბახთიარნამეს“ მთარგმნელმა. არაკები მეტად მჭიდროდ ერწყმიან „ბახთიარნამეს“ ტექსტს. პირველი არაკის ბოლოს, აღბათ გადაშვე-რის მიზეზით, მექანიკურად მოხვედრილა მინაწერი: „დასრულდა ბახ-ტიარ ნამეჰ, შემინდენ ღმერთმან“. არაკებს შორისაა ჩართული ოთარ ქობულაშვილის ლექსი, რომელიც აგრეთვე „ბახთიარნამეს“ შეეხება. ჩანს, ს. ტაბიძეს ეს არაკები და „ბახთიარნამე“ საერთო წყაროდან გადმოუწერია. ორივე თარგმანი ერთი ენითა და სტილითაა გამართუ-ლი. ორივეს ახასიათებს სპარსული სიტყვების ტექსტშივე, ფრჩხი-ლებში განმარტება, ანდა შენიშვნების ვარსკვლავით აღნიშვნა და სქოლიოში ჩამოტანა.

ამრიგად, ა. სულხანაშვილს უთარგმნია როგორც ფანაჰის პოემა, ისე, სავარჯიშოდ, რამდენიმე სპარსული არაკი.

რომელია წყარო ქართული თარგმანებისა? „ბახთიარნამესგან“ განსხვავებით, აქ მთარგმნელი კმაყოფილდება ზოგადი მითითებით („სპარსულითგან ნათარგმნი“). ვითარებას ართულებს სპარსულ დი-დაქტიკურ კრებულთა სიმრავლე. უძველესი მათგანი, მ. ოუფის (XIII ს.) კრებული ორი ათასზე მეტ არაკს შეიცავს. მომდევნო საუ-კუნეთა ანალოგიური თხზულებებიდან ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ალი საფის (XV ს.) კრებულმა „ლათაიფ-ათ-თავაიფ“ („სხვადასხვა ჯურის ხალხთა არაკები“). იგი შედგება თოთხმეტი კარისაგან, ყოველი მათ-განი იყოფა კიდევ ქვეთაეებად. არაკები და სენტენციები თემატურადაა დალაგებული (არაკები წმინდანთა, მეომართა, ბრძენთა, პოეტთა, ძუნწთა და ა. შ. შესახებ).

აი ამ კრებულში აღმოჩნდა არა მარტო ქართული არაკების უმრავლესობის სპარსული შესატყვისები (განსაკუთრებით საგულისხ-მო სათაურის მქონე ციკლიდან: „სიბრძნე სიცრუის წიგნი“), არამედ მესამე, ამჯერად ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო არაკის „სა-დილზედ მიმსწრების დაუპატიუებლობაზედ“ ზუსტი წყარო. ამ არაკის

ლექსითი რედაქცია ეკუთვნის ალიშერ ნავოსს. ალი საფის წიგნში მოთავსებულ პროზაულ არაკს ტექსტის გამომცემელმა გოლჩინე მაანიმ (თეირანი, 1957) დაურთო ნავოსის ეს ლექსი და აღნიშნა მისი პოპულარობა, რის დადასტურებაც ქართული თარგმანიც შეიძლება მივიჩნიოთ (წყაროს გარკვევის შემდეგ გასაგები ხდება მთარგმნელის შენიშვნა: „თარგმანი სპარსულთა ლექსთა გან“).

თარგმანი ზუსტია. მცირე სხვაობა შეიძლება აიხსნას ვარიანტული წაკითხვებითა და მთარგმნელის შეცდომებით. მაგ. თარგმანშია: „შეიკერა ათასი ხელი ტანისამოსი და წარვიდა მოგზაურობად“. სპარსულშია: „შინიდან აბარგა სამოგზაუროდ“. შეცდომა გამოწვეული უნდა იყოს „ჰაზარ — სახლი, შინაურობა“ და „ჰაზარ — ათასი“ სიტყვათა აღრევით. „რახთ“ ნიშნავს ტანისამოსს, „რახთ ბასთან“ — აბარგებას. ასევე მცდარია თარგმანი: „სახლი იგი მხიარულებისა შურისა გამო მთა არის გულსა შინა ქეივან ხელმწიფისა“. ორიგინალში ნათქვამია: „შენი ბაღი და სასახლე შურის დაღია თვით ქეივანის (პლანეტა · სატურნი, ზუალი) გულზე“. თარგმანში ეს „ქეივან“ განმარტებულიც კი არის, როგორც მითიური ხელმწიფე. აქ ცხადია, მთარგმნელს იგი „ქეიანად“ (ძველი ირანული სამეფო დინასტია) მიუჩნევია. რაც შეეხება „მთას“, იგი „დაღის“ თურქული გაგებიდან უნდა მოდიოდეს, თუ აქ ვარიანტულ წაკითხვასთან არა გვაქვს საქმე (ისე, როგორც „აჰმადის“ ნაცვლად „მამად-მაჰმადი“).

შედარებით მნიშვნელოვანია თარგმანში ზოგი დეტალის გამოტოვება (მაგ. მშვიერი არაბის მიერ ირმის დანახვა, რაზედაც ქვემოთ მაინც არის საუბარი), რაც გადამწერის ბრალი შეიძლება იყოს. ამავე დროს ქართულის მიხედვით სწორდება სპარსულში ბეითების განლაგება (მაგ. ჯერ უნდა იყოს შეკითხვა სახლის თაობაზე, შემდეგ კი აქლემის შესახებ). საერთოდ კი, როგორც ითქვა, თარგმანი ბეით-ბეით მისდევს ორიგინალს (გამოტოვებულია მხოლოდ ორი უკანასკნელი ბეითი, სადაც ავტორის ვინაობაა გამჟღავნებული).

არაკი ავისიტყვა არაბის შესახებ წარმოშობით არაბულია. მისი ერთ-ერთი ვარიანტი გამოქვეყნებულია გიორგი წერეთლის „არაბულ ქრესტომათიაში“ (1949, გვ. 32—33). ჩანს, იგი გავრცელდა მთელ აღმოსავლეთში. საკმაოდ სახეცვლილი მოხვდა იგი სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუის წიგნში“ („მეფე და ავისიტყვა“). ალიშერ ნავოსის რედაქციის ზუსტი თარგმანი კი აღმოჩნდა ა. სულხანაშ-

ვილის მიერ ნათარგმნ კრებულში. როგორც ვხედავთ, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ტალღამ, საკმაოდ შესუსტებულმა და წყალდამშრალმა, XIX საუკუნის პირველ ნახევრამდე მოაღწია (ამ დროსვე ითარგმნა „ყისაიე ჰამზას“ ვერსია).

1968.

„მ ი რ ი ა ნ ი“

მრავალსაუკუნოვანი ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის შედეგად დიდძალი და მდიდარი მასალა დაგროვდა საკვლევადივით. მიუხედავად ქართველი ირანისტების წარმატებებისა, ბევრი რამ ჯერ კიდევ რჩება გასარკვევი და დასადგენი. პირველ რიგში აქ იგულისხმება სპარსულიდან მომდინარე ძეგლთა წყაროს დადგენა, თარგმანის ხასიათის გარკვევა, ტექსტის ფილოლოგიური და მხატვრული ანალიზი, მისი მეცნიერული გამოცემა და ა. შ. ჯერ კიდევ ნიკო მარი აღნიშნავდა ისეთი ქართული ძეგლების არსებობას, რომელთა სპარსული წარმომავლობა აშკარაა, მაგრამ რომელთა წყარო დღემდე დაძებნილი არ არის. ცხადია, აქ გარკვეული სიფრთხილე გემართებს, რადგან ქართველები ერთნაირი ოსტატობით ახერხებდნენ როგორც ზუსტ, ისე თავისუფალ თარგმანს, გადმოკეთებასა თუ მიბაძვას. ამდენად ძნელია რაიმე ზოგადი კანონის დადგენა, ყოველ ძეგლს კონკრეტული მიდგომა და განხილვა ესაჭიროება. განსაკუთრებით ითქმის ეს XVI—XVIII საუკუნეებში გამრავლებულ აღმოსავლური სათავგადასავლო ჟანრის (დასთანების) ტიპურ ნიმუშთა შესახებ („ბახთიარნამე“, „ბარამგულანდამიანი“, „ყარამანიანი“, „ვარშაყიანი“, „ფირმალიანი“, „სირინოზიანი“ და სხვ.). ამჯერად მოკლედ შევეხებით ერთ-ერთ მათგანს — „მირიანს“.

* * *

„მირიანი“ ანუ „ანბავი ჩინეთის ხელმწიფისა და ძისა მისისა მირისა, რომელ მისცა ღმერთმან ფერის ასულთან ღეთის ვედრებით ჭაბუკი კარგი და შვენიერი“ — წარმოადგენს ზღაპრულ ფონზე გაშლილ სამიჯნურო თავგადასავალს ჩინეთის მეფის ხოსროვმას ძის მირისა და მალრიბის ხელმწიფის ილაილის ასულის ნომიავთაბისა.

... უძეობით შეწუხებულ ჩინეთის მეფეს ხოსროვშას დიდი ბრძოლის გადატანა მოუხდება ნარგიზ-ჯადუსთან, ვიდრე შეირთავს ფერის ასულ რუზამფარს, რომლისგანაც შეეძინება ვაჟი, მირი. მირს ვარსკვლავთმრიცხველნი აღრევე უწინასწარმეტყველებენ საფრთხეს, რომელიც მას მოელის ლამაზი ქალის სურათის ხილვით. ერთხელ ქურციკს გაკიდებული მირი ზღვის პირას წაადგა მტირალ ჭაბუკს. ეს იყო ვაჭარი მუშთარი, რომელსაც ზღვაში დაენტქა მთელი ქონება, გარდა მალრიბის მეფის ილაილის მზეთუნახავი ასულის ნომიავეთაბის ძვირფასი სურათისა. მირი სურათის ხილეისთანავე გამიჯნურდება. აქედან იწყება სატრფოს ძიება მეგობრების — ბავშვობიდან თანშეზრდილი ვეზირის შვილის ნიქახტარის, მუშთარისა და უფრო გვიან შეძენილი ძმობილის ფერია ანდალიბის შემწეობით. ძიების გზა აღსავსეა უთვალავი ხიფათით (ბრძოლა ფანტასტიკურ არსებებთან, ყაჩაღებთან და აიარებთან, ტყვედ ჩაყარდნა და სიკვდილთან პირისპირ შეყრა). ბოლოს ყველაფერი ბედნიერად და წყვილ-წყვილი ქორწილებით მთავრდება!...

ასეთია მოკლედ და სქემატურად „მირიანის“ სიუჟეტის მონახაზი, ამ ძეგლით თავის დროზე მ. ბროსე დაინტერესდა. 1834 წ. თეიმურაზ ბაგრატიონი წერდა მას: „კვალად მოგეწერათ ჩემთვის, მირიანი ვსთარგმნე ფრანციცულათაო. მე არ ვიცი ეს მირიანი რომელი და რა წიგნი არის, მირიანი უეჭველად ან მირიან მეფის ცხოვრება უნდა იყოს..., სხვა წიგნიც არის ქართულს ენაზედ მირიანი, საერო წიგნი არის, ზღაპარი არის და მომწერეთ რომელი არის, თუ ახალი რამ სხვა იმოვნეთ, რომელიც ჯერ მე არ ვიცი“. ² აქედან ჩანს, რომ თეიმურაზი სწორად მიმხვდარა, თუმც დარწმუნებული არ იყო, რომელ ძეგლს იკვლევდა მ. ბროსე. ყოველ შემთხვევაში, არ შეიძლება იმის თქმა, თითქოს თეიმურაზისათვის ცნობილი არ იყო „მირიანი“. ³ პარიზში

1 „მირიანი“ გამოცემულია სამჯერ (1876, 1894 და 1900 წწ. ზ ა რ ვ ა რ ვ ა ნ ს შ ი რ). შინაარსი ვაღმოსცეს ა. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ მ ა (Очерки, 111, 1901. 182—190) და კ. კ ე ქ ე ლ ი ძ ე მ (ქართ: ლიტ. ისტ., 11, 1958, 439—442).

2 თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები მ. ბროსესადმი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო სოლომონ ყუბანეიშვილმა, 1964, 30.

3 რუსუდან დოდაშვილი, მარი ბროსე ქართული მწერლობის მკვლევარი, 1962, 88.

დაცული ნუსხის მიხედვით, რომელიც 1760 წლით თარიღდება, მ. ბროსემ ფრანგულად თარგმნა ეს თხზულება, როგორც ქართული ზღაპარი, და წარუძღვარა მას ზოგადი მიმოხილვა.⁴ „ბროსე აქვეყნებდა ნაწარმოების VII და XVI თავებს ქართულად და ერთგვარი კმაყოფილებით აღნიშნავდა: „კარგი იქნებოდა, რომ ევროპას აღმოეჩინა ეს ნაწარმოები თავის მშობლიურ ქვეყნისათვის“. „მირიანი“ ბროსეს ყურადღებას იპყრობდა ხალხური საღაპარაკო ენით, რაც მეტად ძვირფასი იყო ქართული ლიტერატურისა და ენის მკვლევარისათვის საფრანგეთში. საკუთარი სახელების ეტიმოლოგიის ძიებაში ბროსეს დახმარებია „ეკოლ სპესიალის“ ინდური ენების პროფესორი გარსენ დე ტასი, რომელსაც სახელთა მნიშვნელობა გაუშიფრავს მისთვის სპარსული და ინდური ენებიდან“.⁵

ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერთან დაკავშირებით ა. გრენმა და ნ. მარმა კატეგორიული ფორმით გამოთქვეს მოულოდნელი აზრი თხზულების ავტორობის შესახებ: „მირიანი“. შეფე ვახტანგ VI რომანი“.⁶ რაც შეეხება ძეგლის სადაურობას, კონკრეტული წყაროს მითითება პირველად კ. კეკელიძემ სცადა: „რა ენიდანაა თხზულება გადმოკეთებული? ცხადია, ზღაპარი ეკუთვნის სპარსულ ნიადაგზე აღმოცენებულ თქმულებათა ციკლს. შესაძლებელია, ის გადმოკეთებული იყოს სპარსელი პოეტის ესარტებრაზელის (გარდ. 1382) პოემის „მიჰრ-ო-მოშთერის“ საფუძველზე, სადაც ლაპარაკია მიჰრ-მირიანისა (მზე) და მუშთარის (იუპიტერი) მეგობრობაზე, მაგრამ ერთ-ერთ ნუსხაში, რომელიც გადაწერილია 1857 წელს ლუკა ასათიანის მიერ, ნათქვამია: „ეს ზღაპარი არის თათრულიდან გადმოთარგმნილი“. თუ ამ შენიშვნაში სიტყვა თათრული ნახმარია არა კონფესიური მნიშვნელობით, რომელიც სპარსულსაც გუ-

4 შ. ხანთაძე, მარი ბროსე, ისტორიოგრაფიული ნარკვევი, 1966, 174.

5 რ. დოლაშვილი, დასახ. ნაშრ., 88.

6 საიმპერატორო საჯარო ბიბლიოთეკის 1892 წლის ანგარიში, სანკტ-პეტერბურგი, 1895, 247 (რუსულ ენაზე). ხელნაწერ კატალოგში აღნიშნულია საგულისხმო ფაქტი: „ხელნაწერი გადაწერილია ვახტანგ VI ხელით, როცა ის ჯერ კიდევ უფლისწული იყო“. ხელნაწერი თარიღდება XVIII ს. (გრენი, № 15).

ლისხმობს ხალხურ თქმულებაში, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ზღაპარი ჩვენში თურქული გზით შემოვიდა“. ⁷

ამრიგად, პირველ რიგში შესამოწმებელი იყო „მეპრ ო მოშთარი“, როგორც წყარო „მირიანისა“, თუმცა არც თურქული გზა ჩანდა გამორიცხულად.

ა) ასარ თაბრიზის პოემა „მეპრ ო მოშთარი“

XIV საუკუნის სპარსულენოვანი აზერბაიჯანული პოეტი მუჰამად ასარ თაბრიზი უმთავრესად ცნობილია როგორც ვრცელი მესნევის „მეპრ ო მოშთარის“ ავტორი. პოემამ მაღალი შეფასება მიიღო აღმოსავლეთში, თვით აბდურ-რაჰმან ჯამის უთქვამს „ბეჰარესთანში“, ყველა ვერ დაწერს ასეთ ლამაზ თხზულებასო. უკვე XVI ს. ჩნდება პოემის თურქული ვერსიები (ალის ვერსიას „მეპრ-მაჰი“ ეწოდებოდა, დეფთერისას — „მეპრ-ვაჟა“).

ასარმა თავისი პოემა მიუძღვნა ორი ჭაბუკის — უფლისწულის მეპრისა და ვეზირის შვილის მუშთარის პლატონური სიყვარულისა და წრფელი მეგობრობის ამბავს. ⁸ ... ქალაქ ისთახრის მეფეს შაფურს და მის ვეზირს ყველაფერი უბოძა ღმერთმა, გარდა მემკვიდრისა. ერთხელ ვეზირთან ერთად ნადირობისას შაფური წააწყდება მოხუცს, რომელიც უწინასწარმეტყველებს მათ ვაჟიშვილების შექენას. მართლაც, ორივეს შეეძინებათ ვაჟები, რომელნიც ბავშვობიდან ერთად იზრდებოდნენ. სკოლაში ერთად სწავლის დროს⁹ მათ შეუერთდებოდათ შაჰის მცველის შვილი ბაჰრამი, რომელიც მეპრთან დაახლოვების მიზნით ცილს სწამებს მუშთარის. ამ უკანასკნელს ჩამოაცილებენ

⁷ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., 442 (უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მოსაზრება სავარაუდო წყაროს თაობაზე ავტორმა გამოთქვა თავისი ნაშრომის მეორე, 1941 წ. გამოცემაში. ადრე, 1924 წ. დაბეჭდილ ტომში იგი ახასიათებს ძეგლს თურქულ-თათრულ ზღაპრად, მაგრამ ესარ ტებრიზელს არ ახსენებს).

⁸ აღსანიშნავია, რომ ზოგ მკვლევარს (მ. თარბიათი) მუშთარი ასულად ჰყავდა წარმოდგენილი, მაგრამ ჯერ კიდევ ა. კრიმსკიმ აღნიშნა, რომ აქ ორივე გმირი ვაჟებია (ა. კრიმსკი, სპარსეთის, მისი ლიტერატურისა და ლერვიშული თეოსოფიის ისტორია, ტ. III, მოსკოვი, 1914, 100 (რუს. ენაზე)).

⁹ ნიჰამის „ლეილი ეო მაჯნუნის“ მოტივი. საერთოდ პოეტი არ მალავს, რომ განიცდიდა ნიჰამის დიდ გავლენას და პოემა ფაქტიურად „ხოსროვ ო შირინის“ ნაზირას (მიბაძეას) წარმოადგენს (დაწერილია ქეზუჯის იმავე სახეობით).

მეპრს. მუშთარი საშინლად განიცდის, გლოვობს, არად აგდებს მამის დარიგებას (კაცი ხარ, გრძნობამ ასე ვით დაგრია ხელი, მიბაძე სუსტ ჭიანჭველას შეუპოვრობაშიო).

მათ შორის გაიმართა მიმოწერა. ბაპრამის წყალობით ესეც გამ-
ქლავნდება და მუშთარისა და მის მსახურს ბადრის სამშობლოდან
აძევეებენ. აქედან იწყება მუშთარის ოდისეა. გზად მიმავალი მზეს
(მ ვ კ რ ს!) ავედრებს თავის თავს, რომ უცებ ყაჩაღები შეიპყრობენ.
ყაჩაღთა უფროსს მოეწონება ზრდილი ჭაბუკი და გაათავისუფლებს.
ამავე ღროს სასოწარკვეთილი მეპრი რამდენიმე მეგობართან ერთად
ტოვებს მამის სახლს და მეგობრის საძებრად მიდის. მის კვალს გაჰყე-
ბა ბაპრამიც. კავკასია, ერაყი, ინდოეთი — არ დარჩა მხარე. გმირებს
რომ არ მოეველოთ. ზღვაში დანთქმაც გარდახდათ, ვაჭრებთან ერთად
მეკობრეებთან ომი, კაციჭამია ურჩხულებისა და მხეტების დამარც-
ხება...

აქ იჩენს თავს რომანტიკული ელფერი. ვაჭარი შარაფი, რომელსაც
მეპრი მეკობრეთაგან დაიხსნის, უამბობს მას ხორეზმშაპ ქეივანის
ასულის ნაპიდის შესახებ, ისინი ხორეზმს გაემურებიან. აქ მეპრი
ყველას მოხიბლავს თავისი ვაჟკაცობითა და განსწავლულობით, მათ
შორის მეფის ასულს ნ ა პ ი დ ს. ¹⁰ იგი ტრადიციულ ძიძას გაენლობა
და შუამავლად დაიყენებს, მაგრამ მეპრი უარზეა, ვიდრე მეგობარს არ
ვიპოვი, ჩემს ბედნიერებაზე ვერ ვიფიქრებო.

მოხდება ისე, რომ სწორედ აქ იყრიან თავს მუშთარი და ბაპრამი.
ყოველივე გამოაშკარავდება, ბოროტება ბაპრამის სახით დაიხდება,
მეგობრები შეიყრებიან, შემდეგ კი მეპრისა და ნაპიდის ქორწილსაც
გადაიხდიან. სამშობლოს მონატრებულ მეპრს ქეივანშაპი დიდძალი
საჩუქრებით გამოისტუმრებს. გახარებული მამა შეეგებება შეილს,
ტახტს დაუთმობს, მუშთარის ვეზირად დანიშნავს. ცხოვრობენ ასე
ბედნიერად, ვიდრე ერთ დღეს ორივე მეგობარი ერთად არ მიიცვლება.
ცოტა ხნის შემდეგ ნაპიდიც მათ ბედს გაიზიარებს...

ჩვენ განგებ მოვიტანეთ შედარებით ვრცლად ამ პოემის ქარგა,
რათა ადვილად წარმოვაჩინოთ მასსა და „მირიანს“ შორის არსებული
სხვაობა. პირველ ყოვლისა, როგორც ეს აზერბაიჯანელმა მკვლევარმა
მ. სულთანოვმა აღნიშნა, ასარის პოემა მეგობრობის სიმღერაა, სამიჯ-
ნურო ისტორია მეორე პლანზეა გადატანილი. მართალია, ნაპიდის ხე-

10 ესეც პლანეტის სახელია, იგივე ზოპრა — ვენერა.

ლის მაძიებელ მეპრს მოცილე ყარახანის დამარცხება დასჯირდა, მაგრამ ძირითადი თავგადასავალი მაინც მუშთარის ძებნასთან არის დაკავშირებული. ამავე დროს, „მირიანის“ მთელი პათოსი სურათით გამიჯნურებული მირის მიერ სატრფოს ძიებაშია გამოხატული. თანაც, მუშთარი აქ ზღვის პირას შემთხვევით შეყრილი ვაჭარია. ერთი სიტყვით, ნათელია, რომ ასარის პოემა „მირიანის“ წყაროდ ვერ ჩაითვლება და, ამრიგად, კ. კეკელიძის ვარაუდი უნდა მოიხსნას. მაგრამ სწორედ ამ ვარაუდმა და ასარის პოემასთან დაკავშირებული საკითხების შესწავლამ მიგვანიშნა სწორი მიმართულება წყაროს ძიების გზაზე.

ბ) სპარსული ხალხური დასთან „მეპრ ო მაჰ“

და მისი ქართული ვერსია „მირიანი“

აღმოსავლეთში გავრცელებული ტრადიციის მიხედვით, ასარი რამდენჯერმე უსვამს ხაზს, რომ მან გალექსა ხალხში გავრცელებული პროზაული დასთანი. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ ასეთად უნდა მივიჩნიოთ ხალხური დასთანი „მეპრ ო მაჰ“ („მზე და მთვარე“). მათ აკავშირებთ ანალოგიური ასახვა სინამდვილისა, სოციალურ მოვლენებთან მსგავსი მიმართება, გმირთა ერთიანობა და საერთო ასტრონომიული ფონი.

სპარსული ხალხური დასთანის „მეპრ ო მაჰის“ გაცნობისას ჩვენ არ შეგვექმნა ასეთი უშუალო კავშირის შთაბეჭდილება. მის შესახებ იგივე შეიძლება ითქვას, რაც „მირიანთან“ დაკავშირებით აღინიშნა, რადგან მოულოდნელად აღმოჩნდა, რომ სწორედ „მეპრ ო მაჰი“. წარმოადგენს ქართული ვერსიის წყაროს! უფრო მეტი, თუ აქ რაიმე შორეული კავშირის დანახვა მაინც შეიძლება (უძეო მეფისა და ვეზირის შემკვიდრეთა გაჩენა — მეპრი და მუშთარი ასართან და მეპრი და ნიქახტარი ხალხურ დასთანში, მათი ხიფათიანი თავგადასავლის ზოგი დეტალი და სხვ.), ეს ფაქტი უმალ ხალხური დასთანის ლიტერატურულიდან მომდინარეობას უნდა მოწმობდეს.

ამ ვარაუდს ამტკიცებს ზუგდიდის სახელმწიფო-ისტორიულ მუზეუმში დაცული ერთი ნუსხა (№ 34) „მირიანისა“, უფრო ზუსტად ამ ნუსხის მინაწერი, პირველად მის შესახებ ცნობა გამოაქვეყნა ცი-

ლა ქირიამ¹¹. აღმოჩნდა, რომ ნუსხის ბოლო ფურცელს ჰქონია ასეთი მინაწერი: „ესარ ტებრიზლისგან აღესწერე მე ნეკრესელის ყმაბან და შეგირდმან აღნიაშვილმან გიორგი დიაკვანმა“. სამწუხაროდ, როდესაც რამდენიმე წლის შემდეგ ჩვენ მოგვიხდა ამ ხელნაწერის ნახვა, ბოლო ფურცელი თავის მინაწერიანად აღვიღზე აღარ იყო. ქირიასთან პირადი საუბრისას გაირკვა ზოგი საინტერესო დეტალი, კერძოდ, „ესარ ტებრიზლისგან“ განცალკევებით იყო დაწერილი, გარკვეული ინტერვალის შემდეგ კი მოდიოდა გადამწერის (აღმწერის) ვინაობა.

ჯერჯერობით „მირიანის“ არც ერთი ხელნაწერი არ იხსენიებს ესარ ტებრიზელს. მით უფრო საფიქრებელია, რომ ეს სახელი სპარსული წყაროდან გადმოჰყვა ქართულ ვერსიას. რომ ეს შესაძლებელია, ამას მოწმობს ზოგი მკვლევრის მიერ (მ. მუდარისი) ასარიასათვის საერთოდ ორი სხვადასხვა თხზულების მიკუთვნება — ცალკე „მეპრო მუშთარისა“ და ცალკე „მეპრო მაჰისა“. მართალია, გაირკვა რომ ის ციტატები, რომელნიც „მეპრო მაჰისეულად“ იყო მიჩნეული, „მეპრო მუშთარიდან“ ყოფილა ამოღებული, მაგრამ თვით ფაქტი ასარ თაბრიზის სახელის დაკავშირებისა საგულისხმოა და მხოლოდ ასე შეიძლება აიხსნას მისი გაჩენა ქართულ ვერსიაში.

საერთოდ, ასარის შემდეგ ეს თემა და მისი ვარიაციები საქმოდ პოპულარულნი გამხდარან აღმოსავლეთში. პ. ეთე უთითებს XVI—XVII სს. ინდოეთში შესრულებულ რამდენიმე თხზულებას ანალოგიური სათაურით („მეპრო მაჰ“) და საგანგებოდ ხაზს უსვამს, რომ ისინი განსხვავდებიან ჩვენთვის საინტერესო სპარსული ხალხური დასთანისაგან. არსებობს სპარსულ ენაზე მესნევი „მეპრო ვაჟა“, რომელსაც აგრეთვე თითქმის არაფერი აქვს საერთო დასთანთან. მეპრო აქ იემენის მეფის ასულია, ვაჟა კი არაბი უფლისწული. ამბავი იწყება ნაცნობი მოტივით — უძეო მეფის დარდით, რომელსაც უჩნდება ვაჟი ვაჟა. იგი აღწერით გაუმიჯნურდება მზესავეთ ლამაზ მეპროს, შეხვედრისას ორივეს მისდის გული, მეპროს სამკურნალოდ მოჰყავთ ექიმი, რომელიც მაჯისცემის მიხედვით დაადგენს სამიჯნურო სატიკვარს. მიჯნურთა შორის იმართება საინტერესო მიმოწერა (ვაჟი: ზელიხა შენ მოახლედ თუ დაგიდგებაო, აზრა შენზე დარდის გამო სისხლის ცრემლებს ღერის, ლეილი კი მაჯნუნად იქცა; ქალი: ხოს-

¹¹ ცილა ქირია, საყურადღებო ხელნაწერი, „ლიტ. გაზეთი“, 16, 2, 62.

როს მსგავსი მონები გყავს, ფარჰადი გაქვევდა შენი შემხედვარე, იოსებს რომ შენი ამბავი სმენოდა, თავს არ გააყიდვინებდა, შენთან შედარებით მაჯნუნი ერთი უგზოუკვლო გიყიაო). ამას მოსდევს ვაფას ველად გაჭრა, მხეცთა შორის ხეტიალი, ვიდრე ბოლოს ყველაფერი ქორწინებით არ დასრულდება...

რაც შეეხება სპარსულ ხალხურ ლექსნარევ პროზაულ დასთანს „მეჰრ ო მაჰ“. ყველა ნიშნით ისიც, XVI—XVII სს. განეკუთვნება. არსებობს მისი როგორც ხელნაწერები, ისე ლითოგრაფიული გამოცემები. ქართულ ტექსტთან შედარებისას ვიყენებდით როგორც ერთს, ისე მეორეს, რადგან მათში ხშირად იჩენს თავს ვარიანტული სხვაობა. ამითვე უნდა აიხსნას ქართული ვერსიის ზოგი, აშკარად სპარსულიდან მომდინარე თავისებურება, რომელსაც ვერ ვხვდებით ჩვენს ხელთ არსებულ მასალებში, მაგრამ რომელიც გააჩნდა მთარგმნელისეულ ნუსხას.

1) სპარსული დასთანის ტრადიციულად იწყება: „ხოლო ამბავთა მთხრობელნი და თქმულებათა მთქმელნი ასე გადმოგვცემენ, რომ შა შ რ ი ყ ი ს მხარეში იყო ერთი მეფე, სახელად ხ ა ვ ა რ შ ა ჰ ი“. შემდეგ მოდის ძალზე ვრცელი აღწერა მისი სიმდიდრისა, ლაშქარმრავლობისა, სამართლიანობისა, ოთხასი ქალაქის განმგებლობისა და ა. შ. ერთი დარდი აწუხებდაო მხოლოდ, შვილი არ ჰყავდა, ხოლო ლექსად რომ ვთქვათ:

ხეს, რომელსაც ნაყოფად ხილი არ ექნება,
დასწვავს ღეჰყანი ძეჰვის მსგავსად.
თუ შაღაროში მარგალიტის კვალი არ ჩანს,
დრო მას ერთიანად მიწით ამოავსებს.

ქართულში მთელი ეს ექსპოზიცია შეკუმშულადაა წარმოდგენილი: „იყო ხელმწიფე ერთი ხოსროვშაჰ, მაღალი და ძლიერი, ჩინეთისა, ამისთანა დიდი და საკვირველი მეფე უშვილობას ასე შეეწუხებინა, რომ ყოველი თავისი სახელმწიფო ჩალად მიაჩნდა“.

როგორც ვხედავთ, ქართულში განსხვავებულია მეფის სახელი (ხოსროვშაჰ ნაცვლად ხავარშაჰისა). რაც შეეხება ჩინეთს ქართულში, ხოლო მაშრიყს სპარსულში, აქ ყურადღებას იქცევს ზუგდიდის ნუსხის სათაური: „ამბავი დასაწყისი შა შ რ ი ყ ი ს ხელმწიფისა“.

2) კიდევ ერთ მნიშვნელოვან სხვაობას სახელთაგან წარმოადგენს გმირი ქალის სახელი. სპარსულში ყველგან გვაქვს „მაჰ“ („მთვარე“),

რაც ეწყვილება ვაჟის სახელს „მიპრ“ („მზე“). ქართულ ვერსიაში კი მირის (იგივე „მიპრი“, „პაეს“ ჩავარდნით) სატრფოს ეწოდება „ნომიაფთაბი“. ეს ამჟამად შედგენილი სახელია და ნიშნავს „სახელმზე, მზესახელა“ (ნამე აფთაბ). შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ქართული ვერსიის ავტორის მიერ ხელოვნურად შექმნილი ფორმაა, რადგან „მაპი“ ქართულად, „პაეს“ ჩავარდნის შემდეგ, იქნებოდა „მაი“, რაც არც თუ ისე კარგად ჟღერს ქართულად. ეს რომ ასეა, მოწმობს ქართული ვერსიის შემდეგი ადგილი: „მირი ღღედაღამ მთვარისათვის ტიროდა“. სპარსულში შესატყვისად „მაპია“ ნახსენები. ცხადია, მთარგმნელისეულ ნუსხაშიც მირის სატრფოს ეს სახელი ერქვა და მას მექანიკურად უთარგმნია მისი მნიშვნელობა („მთვარე“), სახელი კი შეუცვლია „ნომიაფთაბით“. ასეა ლენინგრადის ნუსხაში (გრენი, №15), ხოლო A 860-ში გადამწერს გადაუკეთებია „ნომიაფთაბისათვის ტიროდა“.

3) დანარჩენ შემთხვევაში გვაქვს საკუთარი და გეოგრაფიული სახელების თითქმის სრული იდენტურობა. მეფე, ვეზირი და ფილოსოფოსი ებრძვიან ნარგიზ - ჯადუს (ნარგეს ჯადუ), ათავისუფლებენ გალიიდან (ყაფას) გერიტს (ყომრი), რომელიც აღმოჩნდება ფერიათა (ქართულით — მაშრიყის) მეფის ფარუხფალის (ფაროხფალ) ასული რუზამფარი (რუზაფრუზ), რომელსაც ირთავს მეფე. უფლისწულ მირს ყავს ყრმობის მეგობარი ნიქახტარი (ნიქახთარ). ზღვის პირს შეეყრება მალრიბელ სოვდაგარს მუშთარის (მოშთარი), რომელიც უჩვენებს მალრიბის ხელმწიფის ილაილის (პელალ) ასულის სურათს. მირი მიემგზავრება რეის კუნძულისაკენ (ჯაზირიე რეიჰან), იქ ნახავენ ბერს არამიას (არამია), შეხვდებიან დევთა მეფეს ამანს (ვარ.: ამირანს // ჰამან), საბრალო მიჯნურს ანდალიბს (ანდალიბ), რომელსაც დაუკარგავს სატრფო გულაზარი (ვარ.: გულაზარი // გოლზარ) დაუკარგავს მისი (A 860, გრენი № 15: გულდამის ეშხითა, მაგრამ სხვა ქართულ ნუსხებსა და სპარსულში — გულაზარია) სიყვარულით გულისტანის ვარდი (გოლჰა აზ გოლესთანე ერამ) და ზღაპრულ ფრინველს ნაზფინუზს (ვარ.: ასფინუზ // ყაყანუს) უსმენს. შემდეგ მოადგება იამანის მეფეს მასურმას (მანსურ) და მის შვილს მუსამფარს (მოზაფარ). ამასობაში მუშთარი ადანის (ადან) ქვეყანაში ნახულობს სიზმარს, მოდის და გადაარჩენს მირს სიკვდილს. მირს შეიყვარებს მასურმას ასული

სარასვა (ვარ.: სარავა; შდრ. „ბარამგულანდამიანის“ „სარვასა“ // სარვასა), რომელსაც ჰყავს ძიძა ბანოვშა (ბენეფშე). ამ დროს ნიქახტარი მოხვდება მეფე ბარამთან (ბაჰრამ) და მის ცოლთან, რომელსაც ნააიდ (ვარ.: ნუდ, ნაუდ // ნაჰიდ) ეწოდებოდა, მეფის ასულის რუფერვერის (ვარ.: რუფარვე, რუფერე // რუჰფარვეარ) შეყვარება, ასულის ხოჯა ქათური (ქათურ ხადუმე) და ნიქახტარის ზანდუკში (სანდუყ) ჩასმა, ნასიბ აიარის შეყრა (ნასიმ აიარ), დევი ბაბაყული (ფირე ღულ), ფრანგთა მეფე აბრუ (ვარ.: ამბრი // აბრე ფარანგი) და მისი შვილი სააბ (საჰაბ), ნომიავთაბის დედა ხურშიდ (ხორშიდ) და ილაილის ვეზირი ოთარიდ (ოტარიდ), მხევალი ზორა (ზოჰრა) და აიარი ზალუმათ (ზოლმათ), ბულდამუ ჯადუ (ბუყალმუნ ჯადუ) და მისი შვილი მუხთალი (მუხთალ), სკანდალ ზულ ალა (ესქანდარ ზულყარნაინ), სარანდიბი (სარანდიბ) შაბრანგ აიარი (შაბრანგაიარი), აღამის საფლავი (ყებრე ბაბა აღამ), იობის წყარო (ჩაშმეიე აიუბ) და ზოგი სხვა. არ ჩანს მხოლოდ სახელი „ფრიდონ“ („მე ფრიდონ სოვდაგრის შვილი ვარ“ — სპარსულშია: „დიღვაჭრის ვაჟი ვარ“).

როგორც ვხედავთ, სახელთა უმრავლესობა ქართული ვერსიისა ემთხვევა სპარსულს. მცირე განსხვავება აიხსნება ან ვარიანტული წაკითხვებით, ან ქართულად გადმოღების თავისებურებით, ანდა გადამწერთა დამახინჯებით (რუჰამფარ — რუჰაფრუზ; ილაილ — ჰილალ; ნაზჰინუზ — ყაყანუს; მუსამფარ — მუჰაფარ; მასურ — მანსურ; სარასვა — სარვასა; ბანოვშა — ბენეფშე; ნასიბ — ნასიმ; აბრუ, ამბრი — აბრ). საინტერესოა სპარსულ ბგერათა ქართულად გადმოღების ისეთი შემთხვევები, როგორცაა „ნიქახტარ“ „ნიქახთარის“ ნაცვლად და „ოთარიდ“ „ოტარიდის“ შესატყვისად.

4) აქედან უკვე ჩანს თარგმანის ხასიათი. ქართული ვერსიის ავტორი ზუსტად მიჰყვება ორიგინალს, მისთვის მთავარია სიუჟეტური ხაზი, ნაკლები ყურადღება ექცევა მხატვრული დეტალების გადმოტანას. სპარსულში ვრცლადაა აღწერილი მეფის, ვეზირისა და ფილოსოფოსის მიერ გვრიტის გალიიდან გამოშვება: „როდესაც გვრიტმა ისინი დაინახა, კვნესა და ზარით მოთქმა დაიწყო ისე, რომ გული დაეწვიათ. ბეთი:

გვრიტის ღუღუნი თუ მარადჟამს კვნესას წააგავს,
უფრო საბრალოდ მოთქვამს ზარით ტყვე გალიაში.

ფადიშაჰმა და მისმა მეგობრებმა თქვეს, ვეცადოთ, გვრიტი გალი-
იდან გავათავისუფლოთ, ეგების მალაღმა ღმერთმა ამის გადარჩენი-
სათვის ჩვენი გულიც იხსნას ამა ჭირისაგანო. ესმე აზამი წაიკითხეს.
ცოტა ხნის შემდეგ ღეთის ბრძანებით გალიის კარი გაიღო და ის
უწყინარი ჩიტი გალიიდან გამოფრინდა, მეფისა და მისი მეგობრების
წინაშე მორჩილების თავი მიწას შეახო, მათთან ერთად გუმბათიდან
გამოვიდა და სამშობლოს მიაშურა“. ქართულში ყველაფერი ეს ორი
სიტყვითაა გადმოცემული: „შიგ ერთი გვრიტი იჯდა. აუშვეს და
აფრინეს ის გვრიტი. გვრიტმან მიწას აკოცა და გაფრინდა“.

ვაჭრად გადაცემულ ზალუმათს მაჰის ციხეში შეპარვა სურს. სპარ-
სულშია: „ქამანდი სტყორცნა და ქამანდის ყულფი ბურჯს გამოენასკვა.
ზალუმათი ჩიტივით სწრაფად წვდა ქამანდს და ციხის თავს მიადწია
და ციხეში ჩახტა“. ქართული ლაქონურად მისდევს ტექსტს: „ქამანდი
შესტყორცა. ბურჯის თავს მოაბა, ავიდა და ციხეში გადავიდა“. ან და
იქვე, მაჰის ნაცვლად ზოჰრას გაბრუება ასეა აღწერილი სპარსულში:
„გამაბრუებელი წამალი მისი ცხვირის ნესტოსთან დადო. როდესაც
ზოჰრამ ძილში ჩაისუნთქა, წამალმა ტვინში შეაღწია და გრძნობა და-
კარგა“. ქართულში მოკლედ და კონკრეტულადაა ნათქვამი იგივე:
„ცხვირში წამალი შეაყარა და ვეღარ დაიძრა“.

განსაკუთრებით დემონსტრატიულადაა შემოკლებული ვრცელი
წერილები, რომელთაც მიჯნურნი ერთმანეთს უგზავნიან მონის ნასიმ
აიარის ხელით. წერილები ლექსადაა დაწერილი. ქართულ ვერსიაში
სპარსულის სხვა ჩანართი ლექსები საერთოდ გამოტოვებულია, ამ
შემთხვევაში კი წერილის ძირითადი აზრია გადმოცემული მხოლოდ.
მაგალითად, პირველი წერილი მეჰრისა მაჰისადმი შეიცავს ოცდაცამეტ
ბეითს. ქართულში სანაცვლოდ გვაქვს: „ერთი წიგნიც ნომიავთაბს
მისწერა და თავისი ჭირი ყველა მოახსენა“. საპასუხო წერილი ოცდა-
თექვსმეტი ბეითისგან შედგება, რაც ქართულში ასეა გადმოცემული:
„წიგნი მისწერა დიად საბრალო, ან სიზმარში როგორ ნახა, ან იმისის
სიყვარულისათვის რას ტირილს და ჭირში იყო და რაც გულში სიტყვა
ქონდა საიმისო, ყველა დასწერა“. შემოკლებულია აგრეთვე გმირის
გარეგნობისა და ბუნების აღწერა.

5) ზუსტი თარგმანის მიუხედავად, აქაც შედარებით იშვიათია
სიტყვა-სიტყვითი სპარსიზმები თუ უცხო ლექსიკა. სულ რამდენჯერმე
ვხვდებით ასეთ ფრაზეოლოგიას: „დიდი ზ ა რ ა რ ი გასწიოს“; „ნახეს
ს ა ნ ი“; „იმ წყალს ეს ხ ა ს ი ა თ ი ჰქონდა“; „მერმე მ ა ს ლ ა ა თ ი

ქნეს“; „ხმელზე ნადირობით დიად ბეზარი შევიქენიო“; „სირცხვილის სადავეს ასწივა“; „თავიანთი თაღარიკი ნახეს“ და სხვ. ლექსიკიდან აღსანიშნავია „ისმაიზან“ (ესმე აზამ); „ფილგუში“ და „დაფლაფა“ (დავლაფა)¹²; „ბიაბანი“ (ბეაბან); „ბურჯი“ (ბორჯ) და სხვ. როგორც ვხედავთ, უმრავლესობა ტერმინებია.

6) ეს ენობრივი სიწმინდე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, წარმოადგენს ერთ-ერთ მიზეზს ქართული ვერსიის გამართულობისა. ამას გარდა, ხშირად ერთი დეტალი, გამოთქმა, სიტყვა, ჩართული მთარგმნელის მიერ, აძლევს მას ეროვნულ უღერადობას, ბუნებრივ იერს.

სპარსულშია: „გარეგნობით (მეპრი) სილამაზისა და მშვენების თალი იყო“, ქართულში სახე გაშლილია: „ეყოლა ვაჟი, ნაკვეთი ლომისა, ასეთი რამ იყო, მისი მსგავსი თვალს არ უნახავს და არც მიწის ნაყოფს გამოუღია“. მეპრის სიმამაცითა და ვაჟკაცობით შემწრუნებული ფრანგთა მეფის შვილი ასე ახასიათებს მას: „მისრეთის ფაღიშაპის მსგავსი გმირი და ფალავანი არ მინახავსო“. ქართულში შესაბამისად გვაქვს: „მათი ხელმწიფეც ვნახეთ, ომში თითქმის თივასავით სთიბდა ამ ჩვენს ჯარსაო“.

ზემოთ ითქვა, რომ „მირიანში“ იშვიათია ვრცელი აღწერა, სპარსული მრავალსიტყვაობა დაწურულია. მაგრამ იქ, სადაც მთარგმნელმა მისცა თავს ამის უფლება, მან სპარსულსაც კი გადააჭარბა. დევის მახინჯი ასულის შესახებ სპარსულში ნათქვამია მხოლოდ, რომ ის იყო შავი, თავით სახლის ჭერს წვდებოდა, თმააბურღული და სახედაღარული, თავზე ვირის ტყავის შავი მანდილი ებურა... ქართულში დეტალების მომარჯვებით გაცილებით უფრო ცხოველი სურათია დახატული: „ერთი შავი მელნის მსგავსი თავი სახლისათვის მიუბჯენია, ჯაგარი ღორს უგვანდა, თავზე ჭილობის ნაჭერი ეხურა, ტანს ძაღლის ტყავი ეცვა, თვალი და წარბი აგურით შეეღება, პირზედ გაჯი წაესვა, თვალები წყლის დამპალს ხავსიანს გუბეს უგვანდა, კუპრით თვალი ნასურმი ქონდა, პირიდან, რომ ლაპარაკობდა, ცეცხლს ყრიდა და

¹² „სპილოსურებიანთა“ და „ფეხქაპრიანთა“ ეპიზოდებით „მირიანი“ უკავშირდება „სანაუბარის“, „სეიფალ-მულუქის“, „რაზმაშაპის“ ტიპის დასთანებს.

ფინთი პერეული და ლოშქრი მოსდიოდა, ცხვირიდამ საზარელი კვამ-
ლი გამოსდიოდა...”

თუმცა დაბეჯითებით ძნელია თქმა, მთარგმნელისეულია თუ არა ყველა ეს დეტალი, არაა გამორიცხული, რომ ასე იყო მის ხელთ არსებულ სპარსულ ნუსხაში (მითუმეტეს, რომ ანალოგიურ ეპიზოდს სხვა დასთანებშიც ვხვდებით).

7) გასაგებია ის მნიშვნელობა, რაც ამ მხრივ ქართულ თარგმანს ენიჭება სპარსული ტექსტის დადგენა-შესწავლისათვის. მაგალითად, ზემოხსენებული „ფილგუშების“ ეპიზოდი სულ გამოტოვებულია ლითოგრაფიაში, მაშინ როცა თავისი ხასიათით იგი აშკარად ტექსტის ორგანული ნაწილია: „ნახა, ერთი რიგი კაცნი გამოვიდნენ ზღვიდამ. დიად დიდრონი ხელ-ფერხნი ქონდათ და პირი ზურგისაკენ ებათ, ყურები თითო ფარებს უგვანდათ. სახელად ფილგუშს უძახდენ...” მართლაც, ამ ეპიზოდის კვალი აღმოჩნდა „მეპრ ო მაჰის“ ერთ-ერთ ხელნაწერში.

8) თარგმანის ხასიათმა განაპირობა სტილის სიმარტივე და ლაკონურობა: „ერთის მთის ძირს მივიდნენ. ერთი კარგი წყარო ნახეს. იქ დიად ბევრი ხეები ეყარა. ერთი ძელი იყო, გული გამოთხრილი ქონდა. იმაშიდ შევიდნენ და დაყუდნენ. დიად დაღალულნი იყვნენ და ძილი მოუვიდათ“. ზუსტი ასახვაა ორიგინალისა, ქართულ ენობრივ ქსოვილში გამოხვეული.

ერთი სიტყვით, „მირიანი“ XVIII საუკუნის ქართული პროზის საყურადღებო ძეგლია. მისი მხატვრული ღირსება ნაკლებია, ვიდრე „ბახთიარნამესი“ ან თუნდაც „ბარამგულანდამიანისა“ თუ „ყარამიანისა“, მაგრამ მიზანი მთარგმნელისა მაინც მიღწეულად შეიძლება ჩათვალოს. მათთან ერთად იქცა იგი ქართველთათვის საამო საკითხავად და სასმენელად. შემთხვევითი არ არის ქართულ ვერსიაში ასახული ორიგინალური მწერლობის გამოძახილი იქ, სადაც ბედნიერი ფინალია აღწერილი და ავტორი, თითქოს შვებით ამოისუნთქაო, ასკვნის: „რა სამნივ გულის მისანდონი პატრონ-ყმანი ერთად შეიყარნენ, უკეთესი სიხარული და სანახავი რაღა იქნებოდა!“

1. ლოსტაქანი

„ვისრამიანის“ მდიდარი და ძალზე საყურადღებო ლექსიკა ჯერ კიდევ სათანადოდ შესწავლილი არ არის¹. ამჯერად შევეხებით „ლოსტაქან“ სიტყვას. ქართული ძეგლებიდან პირველად იგი „ვისრამიანში“ გვხვდება მხოლოდ ერთხელ, მოაბადის ლხინის აღწერისას: „რა დიდებულთა მისთა თანა ღუინო სუის, ერთსა დღესა ყოვლისა ქუეყანისა მოსავალი სადოსტაქნოდ არა ჰკუირდის“².

„ვისრამიანის“ ტიპის ნათარგმნი ძეგლების ლექსიკის კვლევისას საუკეთესო საკონტროლო საშუალებას ორიგინალთან შეპირისპირება წარმოადგენს. ფახრადდინ გორგანის „ვისრამიანის“ შესატყვის ადგილას იკითხება:

როდესაც ხალხში ღვინოს შეექცეოდა, ისე სვამდა,
რომ ერთ დღეში მთელი ქვეყნის მოსავალს ათაებდა³.

როგორც ვხედავთ, ამჯერად ეს შეპირისპირება არაფერს გვაძლევს, რადგან „ლოსტაქანი“ იმ სპარსულ სიტყვებს განეკუთვნება, რომელთაც ორიგინალში შესატყვისი არ დაეძებნებათ. აღსანიშნავია, რომ ეს ადგილი ზემოწარმოდგენილ სპარსულ ბეითთან ერთად მოტანილი აქვს ივ. ჯავახიშვილს საღვინე ჭურჭლებზე მსჯელობისას⁴. იქვეა მოცემული სიტყვის განმარტება: „ლოსტაქანი ვისრამიანში ღვინის სასმელი ჭურჭელი ჩანს“. განმარტება, ცხადია, ქართულ კონტექსტს ეყრდნობა, რადგან მოტანილ სპარსულ ბეითში ჭურჭელი არ იხსენიება. ყურადღებას იქცევს განმარტების ფრთხილი ტონი. მართლაც კონტექსტის მიხედვით, „სადოსტაქნოდ“ შეიძლება სასმისსაც ნიშნავდეს, შეიძლება სასმელსაც ან სადღეგრძელოს. ეს ორმაგი გააზრება,

¹ იხ. დ. კობიძე ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, 1969, 41; ამ წიგნში მოთავსებული წერილი „ვისრამიანის საკითხები“ ეხება აგრეთვე ლექსიკის მნიშვნელოვან პრობლემასაც.

² ვისრამიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვახარიაშვილს და მაგალითოდ, 1962, 69.

³ აქაც და ქვემოთაც ვსარგებლობთ მ. შაჰჯუბის გამოცემით, თეირანი, 1959, 76 (სპარსულ ენაზე).

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, 1965, 74.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, სპარსულიდან მოდის და იგი ანახა კი-
დეც იუსტ. აბულაძის მიერ შედგენილ ლექსიკონში: „დოსტაქანი ირან-
დოსტაქან — ღვინის ფიალა, ან თასი; ფიალა ღვინო, ან დიდი სასმისი
ღვინო, ან სხვა რამ მაგარი სასმელი, რომელსაც სადღეგრძელოდ სმენ
მეჯლისში“⁵.

როგორც ითქვა, „დოსტაქანი“ სპარსულ „ვის ო რამინის“ შესა-
ტყვის ბეითში არ გვხვდება⁶. მაგრამ თუ, დაუუკვირდებით მომდევნო
ბეითს, შეიძლება ვიპოვოთ „დოსტაქანის“ ამხსნელი გასაღები:

მისი ხელის გული ღრუბელით იყო მაწივმებელი,
ღრუბელში ფიალა ელვასავით ელვარებდა⁷.

ქართულ თარგმანში ეს ბეითი ასეა გადმოცემული: „ღრუბელი
მისისა ნებისა იყო და მისგან ოქრო წვიმდა“⁸. მთარგმნელმა აღარ
გაიმეორა სპარსულის „ყა დაჰ“ (ფიალა, დიდი სასმისი), რადგან წინა
ფრაზაში უკვე იხმარა, ჩანს, ამის გავლენით, „დოსტაქანი“,
და ოქროს თასის ელვარება ოსტატურად შეცვალა ოქროს წვიმით,
რაც კარგად ეხამება გულუხვი მეფის ნებს (ხელის გულს).

ანალოგიური შემთხვევა, როდესაც ერთი სპარსული სიტყვის
გავლენით მეორე სპარსული სიტყვა ჩნდება თარგმანში, ან როდესაც
მთარგმნელი მის მშობლიურ ენაში უკვე დამკვიდრებულ უცხო სიტყ-
ვას ხმარობს ღვინისგან დამოუკიდებლად, „ვისრამიანში“ მრავლადაა.
მართლაც, „ვისრამიანში“ „სადოსტაქნოდ“ სიტყვა ისე მოხდენილადაა
მოქნეული, რომ საფიქრებელია ქართულში მისი აღრინდელი გავრცე-
ლება-დამკვიდრება სწორედ ფიალის, ღვინის დიდი სასმისის მნიშვნე-
ლობით. ამასვე უნდა მოწმობდეს იმავე პერიოდის მეორე, ამჯერად

⁵ ვისრამიანი, აღ. ბ ა რ ა მ ი ძ ი ს ა და კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს რედაქციით და შესა-
ვალი წერილით; ლექსიკონი ი. ა ბ უ ლ ა ძ ი ს, 1938, 359.

⁶ საერთოდ, „ვის ო რამინში“ ეს სიტყვა „ღუსთგანის“ ფორმით ერთხელ
იხმარება სხვა კონტექსტში და განსხვავებული მნიშვნელობით: „შენ მისი მიჯნუ-
რი ხარ და ის — შენი სატრფო“ (106. აქვე შევნიშნავთ, რომ ერთგან 277) „ღუს-
თღარის“ (მეგობრობა) ოქსფორდის ნუსხასა და კალკუტის გამოცემაში (1865)
ვარიანტულ წაკითხვად „ღუსთგანი“ მოუღის.

⁷ ვის ო რამინ, 76.

⁸ ვისრამიანი, 69.

⁹ იხ. დ. კ ო ბ ი ძ ი ს, დასახ. ნაშრომი, 42.

უკვე ორიგინალურ ძეგლში მისი გამოყენება. „ვეფხისტყაოსანში“ იგი ორჯერ გვხვდება¹⁰:

1) ავიყარენით, მიგვჭირდა სმა დოსტაქანი სა მეტისა. (482,1).

2) რა მეფემან უსენს წინა სვა მრავალი დოსტაქანი,
კვლა შესეეს და კვლა აუენსეს სხვა ფარჩნი და სხვა ჭიქანი (1154, 1—2).

აქაც, როგორც „ვისრამიანში“, ეს სიტყვა მჭიდროდ ერწყმის ნადიმის, მეჯლისის აღწერას, ოღონდ „ვეფხისტყაოსანში“ მას თითქოს უფრო აქვს გამოხატული სასმისის, ფიალის მნიშვნელობა და ასეცაა განმარტებული სათანადო ლექსიკონებში¹¹.

ე. წ. აღორძინების ხანის ძეგლებში ეს სიტყვა „ვეფხისტყაოსნიდან“ გადმოსული ჩანს შეუცვლელი მნიშვნელობით (ცხადია, გარდა არჩილისეული „ვისრამიანისა“, რომელმაც უშუალოდ ქართული პროზაული ტექსტი გალექსა).

1) „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიები (ი. აბულაძის გამოც.):

ტკბილად იმღერდეს მუტრიბნი, სვეს დოსტაქანი საესია.
(997, 4)

2) ზაალისეული „იოსებზილისხანიანი“ (გ. ჯაკობიას გამოც.):

წადიმზე რაცა მოიღეს, იყო ნაჭედი თვალისა,
სურა და დოსტაქანები ერთობილია ლალისა.
(100, 3—4)

3) ნ. ციციშვილის „ბარამგურიანი“ (კ. კეკელიძის გამოც.):

კვლა ბრბანა თუ: „მოიღეთო დოსტაქანი უთრუთისა,
უნ რომ იყო თავ-საჩინო გმირთა შიგან კაცი ღვთისა,
მაქვსო უცხო მისეულად შენახული მრავალ-წლისა“;
ჰკადრა ყმასა კეისარმა: „გმირმან ღვინო ამით სვისა“.
(998)

¹⁰ ვეფხისტყაოსანი, 1966 (სარედაქციო კოლეგია: ირაკლი აბაშიძე; ალექსანდრე ბარამიძე, პავლე ინგოროყვა, აკაკი შანიძე, გიორგი წერეთელი).

¹¹ იუსტ. აბულაძის ზემოთ ნახსენები განმარტება ამ სიტყვისა წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონის განმეორებას; ა. შანიძე „დოსტაქანს“ განმარტავს როგორც „ერთგვარ სასმისს“ (1957 წ. გამოც.).

მეფემ ბრძანა, საყიანთა ყმას მიართვეს იგი თასი,
მას თასშიგან ჩავიდოდა წონით ღვინო ასი კრასი;
ჰკადრა: პირველ მათ უბოძე, რომე გახლავს ყმა ათასი;
ვინ არს კაცი მისი მსმელი, მეგრძოლთ მძლეა ანუ ნასი?“
(999)

კელა მიართვეს მეფეთ შვილთა ღვინით საესე დოსტაქანი,
სამი, ოთხი ვერ იმაგრებს, ეზიდების თასსა რვანი;
ერთსა სმიდეს სრულად ჯარი, მუნა მსხდომნი იყენეს რანი,
მათ ვერ შესვეს იგი თასი, მოეკმარნეს მათნი ყმანი.
(1000)

მიხვდა რიგი ოდეს გმირსა, მას მიართვეს თასი საესე;
ველთ აიხვნა დოსტაქანი, ბრძანა: „სხვამცა ვინ ვითავსე?“
თქვა თუ: „მზნო მომეახლე, მთვარე მცხრალი აწ გამავსე,
ესვამ ამ თასსა მისის ეშუით, ვინ რომ მზესა დავამსგავსე“.
(1001)

მან შეხვდა მზესა მჭვრეტსა და დალოცა კეისარი,
სწრაფად შესვა დოსტაქანი, სხვად არ იყო მოუბნარი;
კელა სხვა ღვინო მოითხოვა, ყმას უჭვრეტდეს სრულად ჯარი,
ზედი-ზედ სვა სამი თასი, ის სხვისა არს მემულარი.
(1002)

ჩვენ განგებ მოვიტანეთ ასეთი ვრცელი ნაწყვეტი მეხუთე არაკი-
დან (გორჯასპისა და კეისრის ასულის შესახებ), რადგან აქ განსაკუთ-
რებით ნათლად ჩანს, რომ „დოსტაქანი“ გაიგებოდა დიდ, უზარმაზარ
თასად, რომლითაც გმირის ვაჟკაცობას ცდიდნენ (აღრე მძიმე მშვილ-
დით გამოცდაზე იყო საუბარი).

4) თეიმურაზ პირველი (აღ. ბარამიძის და გ. ჯაკობიას გამოც.):

ზურმუხტისა დოსტაქანსა კშენის წითლად აესებანი.
(„ოსებზილიხანიანი“, 119, 4);

5) თეიმურაზ მეორე (გ. ჯაკობიას გამოც.):

კაცთ ნახონ ლხინი ძლიერი, სვემდენ დოსტაქანს საესესო.
(„სარკე თქმულთა“, 559, 4);

6) „რუსუდანიანი“ (ილ. აბულაძისა და ივ. გიგინეიშვილის გამოც.):

მოილიან და ჩაუდვიან დოსტაქნები, ღვინისა სმასა
ხგლნი წაჰკრანეს და ხოშგვარსა ღვინოსა სვემდენ იაგუნდისა,
ლალისა და ფირუზის თასებითა (106, 24).

7) დავით გურამიშვილი (1955 წ. გამოც.):

სახლს მოსთხრის, დააესებს; დასტაქნებს 12 დააესებს
ღვინით, სხვათ ასმევს.
(„ქაცვია მწყემსი“, 377, 3—4);

8) არჩილის „ვისრამიანი“ (ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერპენიშვილის
გამოც.):

სრულ ქვეყნის შემოსაეალსა ერთს დოსტაქნის სმად
იტყოდა. (402,3);

9) საბასეული „ქილილა და დამანა“ (ალ. ბარამიძისა და ე. მეტრე-
ველის გამოც.):

რომელი წვეული მხიარული დარჩა, რომე სისხლისა დოსტაქანი არ
შესვა (1, 353, 16).

10) საბას „ლექსიკონი ქართული“ (ილ. აბულაძის გამოც.):

„დოსტაქანი — მეტად დიდი სასმისი (ა)“. იგივე სიტყვა შეტანილია
ზოგად „ჭურჭლის“ ბუდეში: „წედა არს ჭურჭელი სასმისი: ფილა,
თასი, ბარძიმი, სირჩა, ჩარა, ბიდახი, სტაქანი, დოსტაქანი, ორთომელი,
კვანჩხი, სარიოშო, ყანწი, კულა და მისთანანი“.

ანალოგიურ განმარტებას ვხვდებით ზემოჩამოთვლილ ძეგლებს
დართულ ლექსიკონებშიც¹³. მათგან ერთი იპყრობს ყურადღებას. არ-
ჩილის „ვისრამიანში“ ნახმარი „დოსტაქანი“ ლექსიკონში ახსნილია
ასე: „ორსტაქანი“. ამ განმარტებას ეხმაურება ს. იორდანიშვილისეუ-
ლი თარგმანი ამ სიტყვისა «Двоиные чашни»¹⁴. ასეთი გაგება
ეყრდნობა გონებამახვილურ, მაგრამ მცდარ ეტიმოლოგიას: დო (სპ.
ორი) + სტაქანი (ჭიქა) = ორმაგ სასმისს, დიდ ჭიქას. აქვე მივუთი-

12 იშვიათად, მაგრამ ეს სიტყვა ამ ფორმითაც გვხვდება (მაგ. იმავე „შაჰნამეში“:
კაემანი გაეყარა, სვამს დალეუდა დასტაქანსა). აქვე ვასწორებთ „ბარამგური-
ანში“ მცდარად დაბეჭდილ ერთ ადგილს: პაქიშნი და დასტაქანი მათ შიას-
ხეს მეფეს წინა (115, 2) ხელნაწერთა (A 860) მიხედვით უნდა იყოს „დასტაქარნი“
(სპ. ქირურგი). გამოცემის ლექსიკონში სიტყვა სწორადაა განმარტებული.

13 „დოსტაქანი“ არ ჩანს მხოლოდ „ქილილა და დამანას“ უკანასკნელი გამოცე-
მის ლექსიკონში.

14 Висрамнани, Перевод с древнегрузинского С. Иорданшвили,
1966, 43.

თებთ, რომ საბასთანავე გვაქვს ცალკე „სტაქანი — მოღრმო თასი“.

რა მდგომარეობაა ამ მხრივ სპარსულ წყაროებსა და ლექსიკონებში? ირკვევა, რომ უკვე XI—XII საუკუნეთა ძეგლებში გვხვდება ეს სიტყვა. ფერიდედინ ათართან (XII ს.) იკითხება:

მან, ვისაც ძალდიკ კი ზურგს შეაქცევს,
ვით უნდა შესვას დუსთგანი ფალავნებთან ერთად?

ეს მაგალითი მოტანილი აქვს მოჰამედ ამინს თავის ლექსიკონში „ფარჰანგე ლოღათე ადაბი“, სიტყვასთან „დუსთგანი“, რომელსაც იგი განმარტავს, როგორც „ღვინის ღიდი სასმისი“, აქვეა მოცემული ამ სიტყვის ეტიმოლოგია: დუსთ+გან+ი. სხვადასხვა წყაროებისა და ლექსიკონების (ბორჰანე ყათე, ღიასულლულათ, ფარჰანგე ნაფისი, ფარჰანგე ფარსი, ვულერსი, ჯონსონი, შტეინგასი, იაგელო) შეჯერებით შემდეგი სურათი გამოიკვეთა: ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ნაწარმოებია, საფუძვლად უდევს „დუსთ“ (მეგობარი, სატრფო), რომელსაც ერთვის სახელთმწარმოებელი სუფიქსი „გან“. ამის პარალელურად გვაქვს ფორმა „დუსთჰამ“, ან მისი ფონეტიკური ვარიაცია: „დუსთჰან“ (ე. ი. კომპოზიციის მეორე წევრად გვევლინება სიტყვა „ჰამ“—სურვილი)¹⁵. მნიშვნელობებით ისინი თითქმის არ განსხვავდებიან: 1) სატრფო, მეგობარი; 2) ღვინით სავსე ფიალა, რომელსაც ალავერდად გადასცემენ მეგობარს; 3) ღიდი ფიალა, სასმისი; 4) ღვინის სმა მეგობრებში.

სწორედ ამ „დუსთგანი, დუსთჰამი, დუსთჰანიდან“, ფონეტიკურ კანონზომიერებათა სრული დაცვით ჩანს მიღებული ქართული „დოსტაქანი“, თანაც თითქმის იმავე პეროდში, რა ხნიდანაც იხმარება იგი ახალ სპარსულში. უფრო მოგვიანებით, დაახლოებით XIV—XV საუკუნეებში ეს სიტყვა სპარსულიდან ჩაღათაურ-თურქულ ენებში გადასულა, უპირატესად ხის თასის, ფიალის მნიშვნელობით¹⁶. აქვე შევნიშნავთ, რომ როგორც ქართული, ისე სპარსული მასალების მიხედვით,

¹⁵ ანალოგიური წარმოების შესახებ იხ. თ. ჩხეიძე, სახელობითი სიტყვათმწარმოება სპარსულ ენაში, თბ., 1969, 77 (რუსულ ენაზე).

¹⁶ ვ. რაღლოვი, თურქულ კილოთა ლექსიკონის ცდა, III, 1903, 112 (რუს. ენ.).

„დოსტაქანი“ ლითონისგანაა ნაჭედი¹⁷. და ძვირფასი თვლებით შემკული, თუმცა ალბათ, არც სხვა მასალაა გამორიცხული.

თურქული გზით ეს სიტყვა შეჭრილია ძველ რუსულში¹⁸. ამას მოწმობს როგორც ფორმა (достакан) ისე ხის მასალის წარმოჩინება. ეს უკანასკნელი გარემოება დაედო საფუძვლად გაუგებრობას, თითქოს სიტყვა ნაწარმოებია რუსული «Доска»-დან (გვხვდება ფორმები досканцы, доскан), вероятно потому что, первоначально стакан деревянный сосуд¹⁹.

ერთი კია, რუსულ ნიადაგზე ჩანს „დოსტაქანის“ შეკვეცა „სტაქანად“. ეს უკანასკნელი კი, ამჯერად მართლაც რუსულის გზით, შევიდა როგორც სპარსულში, ისე ქართულში (თანაც საკმაოდ ადრე; ზემოთ აღინიშნა, რომ „სტაქანი“ ცალკეა მოხსენიებული საბას ლექსიკონში). სპარსულში მას „ესთქანის“ ფორმა მიუღია და დღეს ძნელი წარმოსადგენია მისი „დოსტაქანთან“ კავშირი.

1971.

იუსტიცა აბულაქა — „მისრაჰიანის“ მკვლევარი

იუსტინე აბულაქის სამუშაო ოთახს დღესაც ამშვენებს მისი მასწავლებლის აკად. ნიკო მარის სურათი. ოსტატის მიერ პეტერბურგში დაწყებული საქმე ღირსეულად გააგრძელა შევირდმა და საქართველო-

17 მონის განმარტებით ლექსიკონში „დუსთქამის“ ერთ-ერთი მნიშვნელობა ასეთია: „სპილენძის ფეხიანი დიდი ჭურჭელი“ (ტ. II. თეირანი, 1965).

18 ნ. დმიტრიევი, რუსული ლექსიკონის თურქული ელემენტების შესახებ (კრებ. „თურქული ენების წყობა“), საინტერესოა, რომ იაგელოს ლექსიკონის მიხედვით ცალში ირანისტ კ. ჩაიკინს 30-იან წლებში „დუსთქან“ სიტყვასთან, რომელიც განმარტებულია როგორც «Любимый; стакан» მიუწერა: «р. старое русское достакан—стакан».

19 ა. პრეობრაჟენსკი, რუსული ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, I, მოსკოვი, 1910, 371 (რუსულ ენაზე) (მეორე გამოცემა, 1959). აქვეა მითითებული აკად. თ. კორშის წერილი, რომელშიც იგი გაკვირვებით ეხება აღნიშნულ სიტყვას და, ავტორის საპირისპიროდ, სწორი მოსაზრება აქვს გამოთქმული (თუ თურქულის ნაცვლად სპარსულს ვივარაუდებთ): «Наши предки писали стакаи, раньше достокан (несмотря на турецкий первообраз достакан, известный нам впрочем в виде тостоган «ковш»). Изв. отд. русск. яз. и слов. АН, 1902, УП, I, 44. შდრ. აგრეთვე მ. ფასმერი, III, 1987, 743 (რუსულ ენაზე).

ში საფუძველი ჩაუყარა სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის შესწავლას. საგულისხმოა იუსტ. აბულაძის დაკვირვებანი და შენიშვნები „ბარამგულანდამიანთან“ და „ბარამგულიჯანიანთან“ დაკავშირებით. რამდენიმე წერილი უძღვნა მან ნოდარ ციციშვილის „ბარამგურიანს“. ცნობილია და აღიარებული მისი ღვაწლი „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების შესწავლის საქმეში. ორიენტალისტურმა მომზადებამ პეტერბურგის სახელგანთქმული უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტზე განაპირობა მისი წარმატება რუსთველოლოგიაში. ამჯერად საგანგებოდ უნდა შევეხოთ იუსტ. აბულაძის სამეცნიერო მოღვაწეობის ერთ-ერთ ძირითად მხარეს — „ვისრამიანის“ კვლევას.

სპარსული რომანული ეპოსის ადრინდელი შედევრი — ფახრედდინ გორგანის „ვის ო რამინი“ და მისი ქართული თარგმანი „ვისრამიანი“ იმ უძველეს თხზულებათა რიგს განეკუთვნება, რომელნიც არასდროს ძველდებიან. უსახელო ქართველი დიდოსტატის ნიჭის წყალობით, ტრადიციამ რომ სარგის თმოგველს მიაკუთვნა, „ვისრამიანი“ ამოურწყყავ საგანძურად იქცა და შესასწავლ საკითხთა სიუხვით თვით „ვეფხისტყაოსანს“ ედარება.

„ვისრამიანს“ იუსტინე აბულაძემ „ძველი ქართული საერო ლიტერატურის უძვირფასესი ძეგლი“ უწოდა. თავდაპირველად მკვლევარი მას „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებით შეეხო. ცნობილ ნაშრომში „XII ს. ქართული საერო მწერლობა და „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც 1909 წელს გამოქვეყნდა პირველად, „ვისრამიანს“ საპატიო ადგილი ეთმობა. გზადაგზა გაბნეული დაკვირვებანი მოწმობენ ამ ძეგლისა და მასთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების იმ დროისა და პირობებისათვის საკმაოდ კარგ ნაცნობობას. იუსტ. აბულაძის აზრით, ფახრედდინ გორგანიმ „თავისი ნაწარმოების შინაარსად გამოიყენა უძველესი დროის შესახები ფალაური მოთხრობა, რომელიც მან მზამზარეული აიღო და, ცოტა რამ. ცვლილების შეტანით, გალექსა“. ეს მოსაზრება მან ზოგი დეტალითაც შეამაგრა: „გლახაკების დამდიდრება გვხვდება აგრეთვე „ვისრამიანში“, რომელიც ცეცხლის მსახურების დროის გამომსახველი ფალაური მოთხრობაა“... აღსანიშნავია, რომ ანალოგიური მსჯელობა შემდგომში ზოგმა მკვლევარმა თავის ნაშრომთა ქვაკუთხედად აქცია.

აქვეა დასმული ქართული თარგმანის რაობის საკითხი. იუსტ. აბულაძე ჯერ მხოლოდ ფაქტის კონსტატაციით კმაყოფილდება: „ქართულ

თარგმანში ბევრი ადგილი თითქმის სიტყვა-სიტყვით ეთანხმება ორიგინალს, მაგრამ ზოგიერთი მისი ადგილი უფრო ვრცლად არის გადმოცემული, ზოგი შემოკლებულია ან სრულიად გამოტოვებული, ან განზრახ შეცვლილი. ეს დასკვნა გარკვეულად ესმაურება ნიკო მარისეულ შეფასებას, თუმცა ერთგვარად მოულოდნელად უღერს ახალგაზრდა მკვლევრის პოლემიკური ტონით შეფერილი განცხადება: „ამნაირად, თარგმანი მოკლებულია ორიგინალის პოეტურ ღირსებებს, მაგრამ ზოგან სავსებით არის დაცული ორიგინალის ენის სურათიანობა. ეტყობა ავტორს მეტად თავისუფლად უთარგმნია“.

არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის (რომელსაც მკვლევარი კარვად იცნობდა) გაუღწიით უნდა იყოს გამოწვეული აგრეთვე უარყოფითი დამაკიდებულება „ვისრამიანის“ პერსონაჟებისადმი: „პირუმტიკობა, სიცრუე და გაუტანლობა. სიყვარულში საერთო თვისებაა „ვისრამიანის“ ყველა მოქმედ პირთა“. აქ არაფერია გასაკვირი, რადგან დღეს, როდესაც ამდენი რამ გაკეთდა თითქოს ამ რომანის შესწავლის მიზნით, სპეციალისტთა უმრავლესობა ამავე აზრისაა. მხოლოდ სპეკრთელში აღმადღეს ხმა ამ უკანასკნელად „ვისრამიანის“ გმირთა დასაჯვად და ჭეშმარიტების დასადგენად.

მთავარი და საყურადღებო მაინც ტექსტოლოგიური დაკვირვებანია. მკვლევარს შეუნიშნავს პირველი გამოცემის (1864 წ. ილ. ჭავჭავაძის, ალ. სარაჯიშვილისა და პეტ. უმიკაშვილის რედაქტორობით) ხარვეზები, რაც მისი სამართლიანი შეფასებით „უმიტეს წილად მოწმობს გადამწერელთა უფიცობას“. ასე მაგალითად, ერთგან ქართულ ტექსტში იკითხებოდა: „საწუთრო ძ ე ე ღ ი ა და ჩვენ შიგან სიზმართა ვაგავთ“ (გვ. 445). სპარსული ორიგინალის პირველი, კალკუტური (1864 წ.) გამოცემის საფუძველზე (სადაც შესაბამისად იყო: „ჯეჰან ხ ა ბ ა ს თ“, ე. ი. „ეს სოფელი ძ ი ღ ი ა“) იუსტ. აბულაძემ გაასწორა ქართული ტექსტი: „საწუთრო ძ ი ღ ი ა“. ანალოგიურია ზოგი სხვა გასწორება.

როგორც ითქვა, ნაშრომის ხასიათის გამო მკვლევარი „ვისრამიანს“ უპირატესად „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებაში შეესო. მან მოიტანა მრავალი მაგალითი მსგავსებისა ამ ორი ძეგლის აფორიზმებს, ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებსა და ლექსიკას შორის. მაგ.:

- 1) გვ: კაცსა მიპაუღეს საწადელი, რას ეძებდეს, უნდა პოვნა, მაშინ მისგან აღარა ხამს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა.

ესრ: ასეთია გული ადამის ტომთა, რომე გარდასრულისა ჳირისა ჳხანა შიგან დაძვიწყებელია.

2) ვტ:სლევს მიჯნურსა ფათერაკი, — საწუთროსა დაანაღლებს.

ესრ: მაჯნურსა ტიჩილი გამოაცხადებს და ავად მოუხდების: ცხადსა მიჯნურსა ღია ფათერაკი სდევს.

3) ვტ: დიჯლადცა კმარის მას რომე თვალთაგან ცრემლი სდენია.

ესრ: დიჯლასა ოდენი წყალი ეგრეტა გარდმოვიდის შენთა თვალთაგან.

და ა. შ. მაგალითების სიუსვის მიუხედავად იუსტ. აბულაძე მაინც კარგად ხედავს მათ შორის არსებულ ძირითად სხვაობას.

„ვისრამიანს“ იშველიებს მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის შესწავლის დროსაც. წერილში „მოსე ჯანაშვილის ახალი ნაშრომის გამო“ (1910) „ვისრამიანია“ მოხმობილი „პაშტას“, „ყემის“, „სათის“ განსამარტავად ეს წინა და შავი სანუშაო საფუძვლად დაედო „ვეფხისტყაოსნის“ იუსტ. აბულაძისეულ ლექსიკონს.

პირველი ვრცელი წერილი (თითქმის ორ თაბახამდე), რომელიც სპეციალურად „ვისრამიანის“ ტექსტის საკითხებს მიეძღვნა, გამოქვეყნდა კრებულში „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“ 1935 წელს. ნაშრომს ასეც ეწოდებოდა: „ვისრამიანის ტექსტისათვის“. აქვე შევნიშნავთ, რომ ერთ-ერთ გვიანდელ წერილში იუსტ. აბულაძე უთითებს: „ვისრამიანის ტექსტისათვის“ დიდი ხნიდან მქონდა დამზადებული და უნდა დამესტამბა ჟერ კიდეც 1925 წელს ვისრამიანის კრიტიკულ ტექსტთან ერთად... ნაშრომი ფართოდ არის მოფიქრებული, დაწერილია ძეგლისა და საჭმის ისეთი სიყვარულითა და გუნებით, რომ შეუძლებელია მკითხველიც არ განაწყოს კვლევის გუნებაზე ავტორი წერს: „წინამდებარე ნაშრომით ჩვენ ვავსებთ იმ ნაკლს, რომელიც მქონდა პირველ გამოცემას, და ვიძლევიტ ამნაირად ქართული თარჯმანის ტექსტის მის სპარსულ დედანზე შემოწმებისა და კრიტიკულად განხილვის და დამუშავების პირველ ცდას“. დაზუსტების მიზნით სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ აქ უპირატესად ტექსტოლოგიური მხარე უნდა ვიგულისხმოთ, თორემ ამ დროისთვის უკვე გამოქვეყნებული იყო ალექსანდრე ბარამიძის „ნარკვევების“ I ტომი (1932), სადაც დიდი ადგილი დაეთმო სწორედ ქართული თარჯმანისა და სპარსული ტექსტის მხატვრულ შეპირისპირებას.

იუსტ. აბულაძე ამ წერილში ეხება გორგანის პოემის მიმართებას ფალაურ პროტოტიპთან, ქართული თარჯმანის რაობას („დაახლოებით ზუსტი თარჯმანი“), ნაკლებსარწმუნო გვიანდელი (XIV ს.) რესტავრატორის მიერ თარჯმანებების ანუ გლოსების ჩამატებისა და ტექსტის

შეცვლის საკითხს და სხვ. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ მიუხედავად იმისა, გავიზიარებთ ამ რესტავრატორის არსებობას თუ არა, უაღრესად საყურადღებოა ჩამატებული გლოსების ანუ თარგმანებების არსებობის ფაქტის დადგენა. ალესქანდრე ბარამიძე მათ კომენტარებულ თარგმანს უწოდებს, ინგა კალაძე მთარგმნელის შემოქმედებით თანამშრომლობას ვარაუდობს დედნის ავტორთან. ვიმეორებთ, თვით იმ ფაქტის დადგენა, რომ თარგმანში მთარგმნელის ინდივიდუალობა ასე მკვეთრად იჩენს თავს, ძალზე მნიშვნელოვანია აქ ვლინდება მთარგმნელის დიდოსტატობა. საინტერესოა ამ მხრივ ცნობილი რუსი პოეტისა და მთარგმნელის ოსიპ მანდელშტამის მოსაზრება: „მთარგმნელი ავტორის უმძლავრესი კომენტატორია; არსებითად მისი შემოწმება შეუძლებელია. მისი უნებლიე კომენტარები ათასგვარი ხერხელებით აღწევენ წიგნში“.

მაგრამ, როგორც ითქვა, იუსტ. აბულაძის ხსენებული წერილის პათოსს ქართულ-სპარსული ტექსტოლოგიური საკითხები წარმოადგენდა. გასწორდა რიგი შერყენილი ადგილებისა ქართულ ტექსტში. მაგ. იყო: „რა მეორედ ძიძასა გუერდით გორაბს მოვიდა რამინ“... სპარსული დედნის მიხედვით („ჩუ ამაღ ბა ბ არა და რ სუიე გორაბ“) გასწორდა — „რა მეორედ ძმისა გუერდით“...; იყო: ბზოთრისა, გასწორდა — ბახოთარისა; იყო: მოძისა, გასწორდა — თმობისა და ა. შ. აღსანიშნავია, რომ ამ გასწორებებს ამართლებს არა მარტო სპარსული ტექსტი, არამედ ქართული ხელნაწერები. აქვე იუსტ. აბულაძე გვაძლევს ქართული თარგმანის მიხედვით სპარსული ტექსტის სწორების ნიმუშებს: „ყველაფრიდან ჩანს, რომ ჩვენი ძეგლი გადმომთარგმნილი ყოფილა ჯერეთ სწორი და დაუზიანებელი (წაუბლაღავი) დედნიდან, ხოლო შემდეგში, — ჩვენი ძეგლის გადმოღების შემდეგ, იგი წარყვნილა, რის გამოც ქართული თარგმანი ამ შემთხვევაში ხელს გვიწყობს აღვადგინოთ სპარსული ტექსტის ამგვარი წაბლალული სიტყვა“. მაგ:

თანე აზარდერა ჩანდინ მარანჯან.

ასეა დაბეჭდილი კალკუტის გამოცემაში, რაც ნიშნავს:

ტანსა ტანჯულსა ამდენად ნუ აწყენ.

„ვისრამიანში“ კი იკითხება: „ბედნიერსა და ნატიფსა ტანსა ეგზომსა ნუ აწყენ“. მკვლევარი ასკვნის: „ცხადია, აქ სპარსული

ტექსტის „აზარდე“ — „ტანჯული, შეწუხებული“ ისე მოხდენილად არ არის, როგორც უნდა ყოფილიყო ძველი ტექსტის „აზადე“ --- რომელიც ნიშნავს: თავისუფლად ნაზარდს, კოხტას, ნაზს“. იუსტ. აბულაძის ეს გასწორება დაადასტურეს შემდგომში სპარსულმა ხელნაწერებმა და გამოცემებმა.

ამავე წერილში ყურადღებას იპყრობს „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანის მხატვრულ სპეციფიკასთან დაკავშირებული საკითხები (უცხო დეტალებისა და რეალიების გაქართულება და სხვ.). ზოგი რამ აქაც დასაზუსტებელია (მაგ. დებულება, თითქოს „სპარსული დედნის არც ერთი რიცხვი არ არის ქართული ძველით სწორად გადმოცემული“).

ყოველივე აღნიშნულის გამო ცხადია, რომ „ვისრამიანის“ მეორე გამოცემის (1938) რელაქცია (ა. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე) გამოიყენებდა იუსტ. აბულაძის ნამოღვაწარს. წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ: „მნიშვნელოვანი მუშაობა ტექსტის საკითხებზე გასწია პროფ. აბულაძემაც, რომელმაც აგრეთვე მოგვცა ზოგიერთი დამახინჯებული ადგილების გასწორება“. ამ გამოცემას ერთვის იუსტ. აბულაძის მიერ შედგენილი ვრცელი ლექსიკონი და საძიებლები. ლექსიკონის დიდ ღირსებას შეადგენს სპარსულ შესატყვისობათა მითითება, რაც, თარგმანის სპეციფიკის გამო, ხშირად გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს სიტყვის განმარტებისას. ავიღოთ რამდენიმე ნებისმიერი მაგალითი:

- 1) ა ვ ც ნ ო ბ ო ბ ა — ირან. ხოი ბად-ცუდი ზნე; ჭირვეულობა, სიანჩხლე, სიბრაზე.
- 2) მ უ რ ა ვ ა ყ ი ა ნ ი — როვმან ო ხომ — ანკარა და ამო. მურავაყი იგივეა, რაც არაბ. მურავეყა — დაწმენდილი; მურავაყიანი ღვინო ე. ი. წმინდა და ანკარა ღვინო.
- 3) თ მ ო ბ ი ს ა წ ყ ა ლ ი — ირან. აბესაბირი — წყალი მოთმინებისა.

ზოგჯერ ლექსიკონში უფრო მართებული ფორმაა წარმოდგენილი, ვიდრე თვით ტექსტში. მაგ. ტექსტშია: „სიყუარულისა ა ს ა კ ი ზღუისა მსგავსია“... ლექსიკონში გატანილია „ასაკი“ და მითითებულია, რომ ეს არის „მესალ-არაკი“, მოხმობილია დედანი („მესალე ეშყე ხუბან ჰამჩუ დარიასთ“ — „არაკი სატრფოთა სიყუარულისა ვითარცა ზღვაა“) და ნათელყოფილია ამ გასწორების (ასაკი — არაკი) აუცილებლობა.

ამავე წლებში (1936—1939), როცა მზადდებოდა II გამოცემა, უკრნალ „საბჭოთა ხელოვნებაში“ გამოქვეყნდა იუსტ. აბულაძის წერილების მთელი სერია „ვისრამიანის“ სხვადასხვა საკითხზე.

უკანასკნელი ერთელი ნაშრომი, რომელიც იუსტ. აბულაძემ „ვისრამიანს“ მიუძღვნა, იყო რეცენზია ქართული ტექსტის მეორე გამოცემაზე. აქ ერთგვარად შეჯამებულია სხვადასხვა დროის გამოთქმული ტექსტოლოგიური დაკვირვებანი, აგრეთვე დამატებულია ზოგი ახალი და საყურადღებო გასწორება. მაგ. ქართულ გამოცემებში იკითხებოდა:

„არაკი: მწარე ხისაგან მწარე ნაყოფი გამოვა. თუ ჩუენცა შაქრისა წყლითა ვრწყევდეთ, მოყურობა ერთმანერთსა არ გაერევის, მით რომელ ერთი ჭიქა არის და ერთი რკინა.“ სპარსულ ტექსტზე დაყრდნობით მკვლევარმა ასე აღადგინა ეს დეფექტური ადგილი: „მწარე ხისაგან მწარე ნაყოფი გამოვა, თუ ჩუენცა შაქრისა წყლითა ვრწყევდეთ: მტერობა და მოყურობა ერთმანეთსა არ გაერევის, მით რომელ ერთი ჭიქა არის და ერთი რკინა“. საგულისხმოა, რომ ამ გასწორებას მხარს უჭერს არჩილის მიერ გალექსილი „ვისრამიანი“, როგორც ეს აღნიშნულია ინგა კალაძის სპეციალურ ნაშრომში „ვისრამიანის“ პოეტური რედაქციის შესახებ“:

მწარეს ხეს რაზომ შაქრის წყლით პრწყევ, ნაყოფს მასვე მოიბამს,
ჩუენი მტერობა მოყურობის ძირს არაოდეს დაიბამს,
ჭიქა ხმელს რკინას ცნობილი, არ იცი, არ შემოიბამს.

სხვა გასწორებებზე აღარ შეეჩერდებით (ნუვისა — ნახვისა, ტრელობა — ტარლობა და ა. შ). ისინი დეტალურადაა აღნუსხული „ვისრამიანის“ აკადემიური გამოცემის წინასტყვაობაში (თბილისი. 1962).

უკანასკნელ ხანს განხორციელდა იუსტინე აბულაძის კიდევ ერთი ჩანაფიქრი: მისი მოწაფეების მიერ ქართული თარგმანის მიხედვით დადგინდა სპარსული კრიტიკული ტექსტი გორგანის პოემისა (თეირანი, 1970).

მიუხედავად ჩატარებული მუშაობისა, მრავალი საკითხია ჯერ კიდევ გასარკვევი „ვისრამიანის“ სპარსულ-ქართულ ტექსტებთან დაკავშირებით. მათი მომავალი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის იუსტინე აბულაძის ნაშრომებს ამ დარგში.

სპარსული „ბალავარიანი“ თგილისური ნუსხა

„ბალავარიანი“ ანუ „ბალავარისა და ბუდასაფის (იოქასაფის) ისტორია“, იოსებ მშვენიერის ამბისა არ იყოს, ერთი იმ უძველეს სიუჟეტთაგანია, რომელიც არასოდეს მოძველდება. ბუდას ცხოვრებად ჩასახული შორეულ ინდოეთში, შუა აზიის გავლით მოედო იგი აღმოსავლეთს, შემდეგ ქრისტიანულ სამოსელში გასვეული ქართულის მეშვეობით გადაეცა საბერძნეთს, აქედან კი მთელ დასავლურ სამყაროს. გავრცელების გზა მრავალგვარი იყო: როგორც ზეპირი, ისე წერილობითი, როგორც თარგმანი, ისე თავისუფალი დამუშავება. ნ. კონრადი ლიტერატურული ურთიერთობებისადმი მიძღვნილ წიგნში საგანგებოდ იმოწმებს ამ ძეგლს: „ბუდიზმის სამშობლოში, ძველ ინდოეთში არსებობდნენ თქმულებები ბუდიზმის ფუძემდებლის — ბუდას ცხოვრების შესახებ. ამ თქმულებათა საფუძველზე შუა საუკუნეებში შეიქმნა თავისებური ამბავი-ცხოვრება. ეს ამბავი ცნობილია მრავალ ენობრივ ქსოვილში: ინდურ, სპარსულ-ფალაურ, არაბულ, ებრაულ, ეთიოპურ, სომხურ, ლათინურ, ბერძნულ, თითქმის ყველა დასავლეთევროპულ და სლავურ, აგრეთვე ტიბეტურ, ჩინურ და მონღოლურ ენებზე. არ იქნება მართებულად, აქ რომ თარგმანები ვივარაუდოთ: ეს სხვადასხვაენოვანი ვერსიები ძალზე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან“¹.

ამ მსჯელობაში ორი რამ უცილობელ დაზუსტებას მოითხოვს: ჯერ ერთი, გაუგებარ მიზეზთა გამო გამორჩენილია ქართული ვერსია (ორ რედაქციად წარმოდგენილი), აღნიშნული ჯაჭვის უმთავრესი შემაერთებელი რგოლი. მეორე — საურთიერთო საშუალებათაგან (სხვებთან ერთად) თარგმანის გამორიცხვა ამჯერად შეუძლებელია. სხვა საკითხია, როგორია ამა თუ იმ თარგმანის ხასიათი, ამას მოწმობს თუნდაც უკვე მრავალგზის დასმული, მაგრამ ბოლომდე გადაუჭრელი საკითხი არაბულ-ქართულ-ბერძნული ვერსიების ურთიერთიმართები — სა². ამჯერად მათ რიცხვს სპარსული ვერსიებიც დაემატა.

¹ ნ. კონრადი, დასავლეთი და აღმოსავლეთი, მოსკოვი, 1966, 346 (რუსულ ენაზე).

² ძირითადი ეტაპები ამ საკითხის კვლევისა და სამეცნიერო ლიტერატურა წარმოდგენილია შემდეგ შრომებში: ნ. მარო, „საბერძნე ბალავარისა“, „ვარლამისა და იოასაფის სულსმარგებელი ამბის“ ქართული ვერსია, „ზაპისკი ვოსტოჩნოვო“

ჯერ კიდევ ა. კრიმსკიმ აღნიშნა ის დიდი როლი, რომელიც სპარსულმა ვერსიებმა შეიძლება შეასრულონ კრიტიკული არაბული ტექსტის დადგენისას³. კერძოდ, იგი შეეხო ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც საკმაოდ ადრე შეუტანია თავის კრებულში „აინ-ჰაიათ“ („სიცოცხლის წყარო“) მოლა მოჰამად ბაყერ მაჯლისის (XVII ს.). ლითონგრაფიულად კრებული გამოქვეყნდა 1825 წელს თეირანში. 1853 წელს ლითონგრაფიულად დაიბეჭდა „ბალავარისა და იოზასათის მოთხრობა“. ფაქტიურად ეს იყო რომანის ხალხურ დასთანად გადამუშავებული და შემოკლებული ვარიანტი. წინასიტყვაობაში იხსენიებოდა არაბული წყარო — იბნ-ბაბავეიძის (X ს.) „ქამალ ად-დინი“ („წმინის სრულყოფა“), ეს უკანასკნელი კი ეყრდნობაო მოჰამად ბენ ზაქარია არ-რაზის (X ს.).

მაგრამ ყოველივე ეს მივიწყებული აღმოჩნდა „ბალავარიანის“ შესწავლის პირველ ეტაპზე (XIX ს. 90-იანი წლები). ამდენად მოულოდნელ აღმოჩენად გაისმა ს. ოლდენბურგის მიერ ბრიტანეთის მუზეუმში დაცული სპარსული „ბალავარიანის“ XVIII ს. ხელნაწერის შესახებ გამოქვეყნებული წერილი⁴. მან წარმოადგინა ძეგლის დასაწყისი და დასასრული, რამდენიმე არაკის სპარსული ტექსტი და თარგმანი, მოკლე შინაარსი, არაკების სია, საკუთარი და გეოგრაფიული სახელები. როგორც მოკლე შესავლიდან ირკვევა, ეს იგივე, ადრე

ოტდელენია რუსსკოგო არხელოგიჩესკოგო ობშესტვა“, ტ. III, 1889 (რუსულ ენაზე); ა. კრიმსკი, აბან ლაპიკი, მანიქეელობით გატაცებული პოეტი, მოსკოვი, 1913, (რუსულ ენაზე); ამბავი ვარლაამისა და იოასათისა, არაბულიდან თარგმნა ვ. როზენმა, ე. კრაჩკოვსკის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, მოსკოვი, 1947 (რუსულ ენაზე); შ. ნუტუბიძე, ბერძნული რომანის „ეარლაამ და იოასათის“ წარმოშობისათვის, თბ., 1956 (რუსულ ენაზე); „ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გამოსცა, გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1957; კ. კეკელიძე, ბალავარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. XI, 1958; გ. წერეთელი, ქართული ბალავარიანის უცნობი პოეტური ვერსია, თსუ შრომები, ტ. 108, 1964; დ. ლანგი, სიბრძნე ბალავარისა, ლონდონი, 1957 (ინგლისურ ენაზე) და სხვ.

³ ა. კრიმსკი, დასახ. მასშობი, 38.

⁴ „ყესსიე იუზასათო ბალავარ“. ამ ლითონგრაფიას საგანგებო მოხსენება მიუძღვნა ვ. ეუკოვსკიმ: „ვარლაამისა და იოასათის ამბის სპარსული ლუბოკური გამოკემა“, „ზაისკი“..., ტ. XVII, 1906 (რუსულ ენაზე),

5 ს. ოლდენბურგი, ვარლაამისა და იოასათის ამბის სპარსული ვერსია, „ზაისკი“, ტ. IV, 1889 (რუსულ ენაზე),

ლითოგრაფიებით ცნობილი ვერსია, იბნ-ბაბავეიძისა (იგივე ბაბუიას, მაგრამ არა ბაბიიას) და არ-რაზის სახელებს რომ უკავშირდება. ოლონდ ხელნაწერი უფრო ვრცელია, ასე ვთქვათ, ხალხური დამუშავების პირველწყაროა. არც სპარსულად გადმომღებისა და არც თარგმანის თარიღის შესახებ ცნობა არ შემონახულა. ს. ოლდენბურგი მას ზოგადად ბერძნულზე ადრინდელად თვლის. ენა და სტილი საკმაოდ მარტივია, რედაქტირების კვალს ატარებს. „ეს ტექსტი არ უნდა იყოს პირველადი, იგი თითქოს ორი რედაქციის შეჯერების შედეგად უნდა იყოს მიღებული“⁶. ეს ხელნაწერი შემდგომში აღწერა ჩ. რიომ⁷. მან მიაგნო კიდევ ერთ ხელნაწერ კრებულს „ზუბდათ უთთავარიხს“ („ისტორიათა ნალები“), რომელშიც ავტორს, მოჰსინ ფაიხს (XVIII ს.) შეუტანია ბაყერ მაჯლისისეული „ბალავარიანი“. მისი შესავლის ანალიზის შედეგად სპარსული ვერსიის მთარგმნელად ჩ. რიომ ბაყერ მაჯლისი გამოაცხადა. აქვე შევნიშნავთ, რომ ეს შესავალი ზუსტად ემთხვევა ლითოგრაფიისას, ორივე კი მომდინარეობს ხელნაწერიდან, რომელშიც ბაყერი არ იხსენიება. ეს უკანასკნელი უკეთეს შემთხვევაში კლასიკურ ხანაში თარგმნილი ძეგლის გადამკეთებლად, ხალხური საკითხაუი დასთანის ავტორად შეიძლება წარმოგვესახა.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ერთი სპარსული ვერსიის წარმომავლობა მეტ-ნაკლებად გარკვეულია. მიუხედავად ამისა, ს. ოლდენბურგის შემდეგ მისი შესწავლისათვის არაფერი გაკეთებულა. „ბალავარიანის“ კვლევის მეორე ეტაპზე (XX ს. 60-იანი წლები) იგი არც კი მოხსენიებულა. მხოლოდ დ. ლანგმა შეიტანა ეს ვერსია (ისიც არა პირველად, მონოგრაფიაში, არამედ მეორედ, სტატიაში) რომანის გავრცელების მისეულ ტაბულაში⁸. მას კი გარკვეული დახმარების გაწევა შეუძლია არაბული და ქართული ვერსიის მიმართების ზოგი საკითხის განხილვისას. ამავე წერილში დ. ლანგი იმორწმებს მეორე სპარსული ვერსიის აღმოჩენას, რომელიც ეკუთვნის ვ. ჰენინგს და რომელმაც ბერლინის ტურფანის კოლექციაში მიაგნო სპარსული „ბალავარიანის“ პოეტური ვერსიის ფრაგმენტებს (27 ბეითი)⁹. ეს უდავოდ მნიშვნელოვანი აღმოჩენა აგრეთვე საგანგებო

⁶ იქვე, 229.

⁷ ჩ. რიო, კატალოგი, ლონდონი, 1895, 238 (ინგლ. ენაზე).

⁸ დ. ლანგი, დასახ. ნაშრომი, 65.

⁹ იქვე, 121.

შესწავლას მოითხოვს ამჯერად უკვე ფალაურ-არაბულ ვერსიებთან მიმართების შუქზე. ვ. პენინგმა სპარსული პოეტური ვერსიის ავტორობა რუდაქის (X ს.) ან მისი სკოლის რომელიღაც წარმომადგენელს მიაკუთვნა. აქ შეიძლება დაისვას უშუალოდ ფალაური წყაროს თუ, რაც უფრო საგულვებელია, ახალსპარსული პროზაული ვერსიის არსებობა რუდაქიმდე.

კიდევ ერთ სპარსულ ვერსიას ასახელებს საიდ ნაფისი: „ნეზამ ეწოდება მას, ვინც 810 წელს სპარსულად თარგმნა „ბუდასაფისა და ბალაეპარის დასთან“ და მიუძღვნა იგი სულთან აჰმად ჯალაირს“¹⁰. ირკვევა, რომ 1407 წელს ვინმე ნეზამს სპარსულად უთარგმნია (უნდა ვიფიქროთ, არაბულიდან) „ბალაეპარიანის“ რომელიღაც დასთანური ტიპის პროზაული ვერსია. შედარებით ვრცლად შევხვ ამ ვერსიას დ. უიმარე¹¹.

ზემოაღნიშნულ სპარსულ ვერსიებს ამჯერად შეიძლება დავამატოს თბილისური ნუსხით შემონახული ახალი სპარსული ვერსია, რომელსაც პირობით იგივე სათაური შეიძლება ვუწოდოთ: „დასთანე ბუდასაფ ვა ბალაეპარ“, რადგან ვრცელი შესავლის შემდეგ თვით ამბავს სათაურად უზის სინგურით დაწერილი „დასთან“ („ამბავი“). ხელნაწერი დაცულია საქართველოს მეცნ. აკად. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის სპარსულ კოლექციაში.

ტექსტი იწყება ვრცელი და ძალზე საინტერესო შესავლით:

— სახელითა ღვთისა, მოწყალე და შემწყალებლისა! ქებათა ქება ალაას, სამყაროს პატრონს, კურთხევა და სალამი მის წინასწარმეტყველს მოჰამად ბენ აბდალლაჰ ბენ აბდალმოთალებ ალ-ჰაშემის! შენი შემწეობა, ღმერთო, ნუ მოაკლდება შენს მემკვიდრეთ და თანამზრახველთ!

ქებისა და კურთხევის შემდგომ გვითხრობს; შემდგენელი აბუნასრ აბულალა ბენ გერშასბი ამბობს: ოდესღაც, ღრთთა წიაღთა შინა დაიძებნა წიგნი ერთი, რომლის ფურცლები დაცრეცილი იყო, ხოლო მისი ნაწილის არშიები და ნაპირები მთლად გადამლილი. წიგნის პირველ გვერდს ეწერა, რომ ეს არის წიგნი ინდოთა წიგნთაგან. რო-

¹⁰ საიდ ნაფისი, პოეზიისა და პროზის ისტორია ირანში, თეირანი, 1965, 264 (სპარსულ ენაზე).

¹¹ დ. უიმარე, ბილაეპარისა და ბუდასის ცხოვრება, პარიზი, 1971 (ფრანგულ ენაზე).

მელშიც აღწერილია არსი ქვეყნისა, მისი უხანობა და წარმავლობა. ვინაც ესწრაფვის ამა სოფელს, რაოდენი სიმწარე და შიში შეხვდება მისი მიზეზით და რაოდენი გულისტკივილი მისი ძიების გამო და რა გარდასდება მათ სიცოცხლის ბოლო ეამს აღსასრულის, განშორებისა და სიმწარის გამო, ყოველივე ეს მოკლედაა გადმოცემული წიგნის დასასრულს.

ის, ვინც შეუდგება ამ წიგნის კითხვას, უმაღ წარმოდგენს მის სარგებელს და მისი შესწავლით გაივლის განსჯისა და სიბრძნის გზას, მოიხვეჭს ღიდებასა და ღიდ მოგებას, თუ მაღალმა ღმერთმა ინება! და ოდეს მე უსუსურმა ღაეიწყე ამა წიგნის შინაარსის გაცნობა, ეპოვე მასში გაზაფხული, სხვადასხვა ჯურის სიბრძნის ყვავილებითა და ათასგვარი ცოდნის რეჰანებით დამშვენებული, ვისილე ბალი დახუნძლული სააქაოდ და საიქიოდ გამოსადეგი ნაირ-ნაირი ნაყოფით, შევხვდი მესაიდუმლეს, უდრტეინველ მეგობარს, უანგარო მრჩეველსა და ტკივილის თანამოზიარეს.

თუმცა ეს ამბავი ინდურიდან არაბული სამოსით გადმოღებული და ინდური ენიდან არაბულ ენაზე მოთხრობილი აღმოჩნდა (უკეთილშობილეს ენაზე და უცხადესი სიტყვით), მაგრამ სარგებელი მისი განსაკუთრებული იყო: შემდგომად ამისა განმარტებულ იქნა სპარსულად, რათა სპარსულენოვანთა შორისაც გაერცელებული და გამოსადეგი ყოფილიყო და მოგება-საყოველთაო.

ერთი სიტყვით, ამ წიგნის თარგმანის მიზანია, რათა მოკლედ გადმოსცეს ის, რაც ადამიანის ბედნიერებისთვისაა საჭირო ცოდნისა და საქმის შედეგად, ის, რაც ხელს უშლის სოფლის დათმობასა და საიქიოს შვებისა და საფეხურის ძიებას ის, რაც საჭიროა, რათა ადამიანი დაარწმუნოს საწუთრო და საუკუნო საქმეთა მოგვარების აუცილებლობაში.

წიგნი ესე შედგა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ზღვისა და ხმელის, პინდისა და სინდის სულთნის აბულჰარეს თოდრულ იბნ არსლან ბენ თოდრულის, მეორე ალექსანდრეს, ღიდებული და გულუბვი ნეფის დროს. კეთილი იყოს მის ხელში ბედნიერების თასი!“.

ეს შესავალი, რომლის მსგავსი არაფერი გვაქვს დღემდე ცნობილ სპარსულ ვერსიებში, მრავალმხრივ არის საყურადღებო. ჯერ ერთი, აქ წარმოდგენილია სპარსულად გადმოშვების სახელი (აბუ ნასრ აბულალა ბენ გერშასბი), დრო ამ ვერსიის შედგენისა (აბულჰარეს თო-

ღრულ იბნ არსლან ბენ თოდრულის მეფობა — XII ს.)¹². მოცემულია გზა ამ ძველის გავრცელებისა (ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ინდური წიგნის მოხსენიება იმ არაბულ წყაროში, საიდანაც სპარსული ითარგმნა)¹³.

განსხვავებულია ბუდასაფის მამის სახელი (ჰანეშ-ჰუნაიშ) და დახასიათება, მის ქვეყანას ეწოდება სულაბად (ისევე, როგორც ს. ოლდენბურგისეულ ნუსხაში), ბალაჰპარის სამშობლოს — სარანდიბი. კარგად ცნობილ არაკებთან ერთად („სიკვდილის მაუწყებელი დაფი“, „ამრიზებული სპილო“, „ვაჭარი და სამი მეგობარი“, „მეფე ერთი წლით“, „უძღვები მეფე“, „ჩიტი ფაღამი“, „მეფე, ვეზირი და ღარიბი ცოლ-ქმარი“, „მდიდარი ვაჟი და სოფელელი პატარძალი“, „ჩიტი და მებაღე“, „მთვრალი უფლისწული“, „ვაჭარი ღულებს ხელში“ და სხვ.) გვხვდება რამდენიმე უცნობი არაკი („ქათმის ქურდი და ქალიშვილი“, „ვირის მყიდველი“). სულ ჩვიდმეტი არაკია (ჰეჰაიათი, დასთან) გამოყოფილი.

ტექსტი საკმაოდ არქაულ შთაბეჭდილებას ტოვებს, ადგილები რიტმული და გარითმული პროზითაა (საჯი) დაწერილი, უხვად გვხვდება არაბული ლექსიკა, ფრაზებიც კი. პროზაში აქა-იქ ლექსებია ჩართული (ზოგი საკუთარი, ზოგი სხვისა“), გვაქვს საგანგებოდ გამოყოფილი შეგონებები (ჰეჰმათ), ზოგ არაკს სათაური ამშვენებს. სამწუხაროდ, თვით ეს გვიანდელი ნუსხა (1259/1843) ლაკუნებითაა აღსავსე, ამასთან ხშირად გადაწერისას მექანიკურადაა გამოტოვებული მთელი პასაჟები. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც რჩება ჯერ-ჯერობით ყველაზე ვრცელ სპარსულ ვერსიად (თითქმის სამჯერ მეტია ს. ოლდენბურგის ხელნაწერზე).

¹² იგი უნდა იყოს ევროპულ წყაროთმცოდნეობაში თოდრულ III, ხოლო თურქულ სამეცნიერო ლიტერატურაში თოდრულ II ბენ არსლანად (1177—1194) ცნობილი უკანასკნელი დიდსელრუკთაგანი. იხ. კ. ბოსვორტი, მუსლიმური დინასტიება, მოსკოვი, 1971, 162 (რუს. ენაზე).

¹³ შდრ. ქართული „ბალავარიანის“ მოკლე რედაქციის შესავალს: „მოვიწიე ოდესმე იოპედ და მუნ ვპოვე წიგნი ესე ჰინდოთა საწიგნესა, რომელსა შინა სწერიან საქმენი ამის სოფლისანი ფრიად სარგებელნი სული[სანი]“ (ილია აბულაძის გამოც., 1957, 3).

¹⁴ მაგ. ნანგრევებში მოქვიფე ბოგანო წყვილის აღწერისას ჩართულია ორი ბეითი, რომელიც სიტყვა-სიტყვით იეითხება გორგანის „ვის ორამინში“, ოღონდ ბეითების თანმიმდევრობის შენაცვლებით.

ამ ზოგადი დახასიათებიდანაც, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ საქმე გვაქვს „ბალავარიანის“ უცნობ სპარსულ ვერსიასთან. აუცილებელია მისი დეტალური შესწავლა და შედარება ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სხვა სპარსულ და არაბულ ვერსიებთან. არაა გამორიცხული, რომ მისი სახით შემოგვრჩა კვალი კიდევ ერთი ახალი არაბული ტექსტისა, ამას კი გარკვეული მნიშვნელობა ექნება ქართული „ბალავარიანის“ რედაქციების შესწავლისას. თქმულის ნათელსაყოფად ერთ მაგალითს მოვიტანთ.

რ. თვარაძემ თავის საინტერესო, მაგრამ მრავალმხრივ საცილობელ ნაშრომში ქართული რედაქციები შეუდარა ვ. როზენის მიერ რუსულად თარგმნილ ერთ-ერთ ვრცელ ე. წ. ბომბეის არაბულ ვერსიას და სცადა დაემტკიცებინა, რომ ქართული ვერსია არ წარმოადგენს არაბულის თარგმანს¹⁵. საილუსტრაციოდ მან განიხილა „მებალისა და ჩიტის არაკი“ და ყურადღება გაამახვილა ასეთ დეტალზე: „ორივე ქართულ რედაქციას განასხვავებს არაბული ვერსიისაგან ჩიტის მიერ მოხსენიებული ს ი რ ა ქ ლ ე მ ა ს კვერცხი. რაც უპირობოდ ბ ა ტ ი ს კვერცხს არაბულში. ისმის კითხვა: ქართული რედაქციების შემქმნელებს ისეთი ტექსტი რომ გამოეყენებინათ, რომელშიც, არაბულის მსგავსად, იქნებოდა დაწერილი ბატის კვერცხი, რა მიზეზით შეცვლიდნენ ისინი ასეთ, მათთვის ნაცნობ ფრინველს სირაქლემათი? ამჯერადაც ეს კითხვა უპასუხოდ რჩება“¹⁶.

პასუხი ამ კითხვას მოულოდნელად და სრულიად მარტივად გასცა თბილისური ნუსხით შემონახულმა ვერსიამ. აქ შესაბამის ადგილას იკითხება სწორედ „ს ი რ ა ქ ლ ე მ ა ს კვერცხი“ (ბიზეი ნა'ამი). ცხადია, ეს დეტალი, ისე როგორც მრავალი სხვა, არაბული წყაროდან მოდის¹⁷.

¹⁵ რ. თვარაძე, „სიბრძნე ბალავარიისა“ — ორი რედაქცია, ტექსტების შეჯერება. ავტორეფერატი, თბ., 1969 (რუსულ ენაზე). იხ. მისივე, წიგნი და მკითხველი, თბ., 1972, 68—149.

¹⁶ იქვე, 20.

¹⁷ ეს არაბული სიტყვა იმდენად უცხო იყო გადამწერისათვის, ერთი-ორჯერ შეცდომაც დაუშვა (ნა'შა ი). ამ არაკის სხვა დეტალებიც საინტერესოა ჩვენთვის: ჩიტი ჯდება ხ ი ს ტ ო ტ ზ ე (ბარ შახე დერახთი) და ისე ესაუბრება მებალეს (შდრ. ქართულ მოკლე რედაქციის „დაჯდა რ ტ ო ს ა ხ ე თ ა ს ა“ და ვ. როზენისეული არაბულის „შემოჯდა ერთ ტოტზე ბალში“; ჩიტის ბოლო ფრაზა: „თავით ბოლომდე ჩემი აგებულა სირაქლემას კვერცხის ნახე ე ა რ ს (ნასე) ვერ გაუ-

მაშასადამე, წინააღმდეგ რ. თვარაძის მტკიცებისა, თითქოს მხოლოდ ბომბეის ტექსტი (ვ. როზენის მიერ თარგმნილი) შეიძლება შევუპირისპიროთ ქართულ „ბალავარიანს“, ამჯერად სავსებით რეალური ჩანს სხვა, ქართულთან უფრო ახლოს მდგომი და სპარსული თარგმანით შემონასული არაბული ვერსიის არსებობა.

1975.

ივანე ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგადი საკითხი

...1896 წელს პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის პირველი კურსის სტუდენტი იუსტინე აბულაძე წერილს უგზავნის თავის მეგობარს თბილისში: „ჩემი ფაკულტეტი მაინც და მაინც არაჯიჰთარ სიმნელეს არ წარმოადგენს, მხოლოდ... გვარიანი ძნელია არაბული/ენა, მაგრამ ისეც მარტო შობამდი უნდა ვისწავლო, დრამატიკას რომ დავასრულებ, მერე პირდაპირ სპარსულზე გადავალ. თუ არაბული გრამმატიკა არ იცოი ისე შეუძლებელია. სპარსულის შესწავლა. მარტი მიირჩევს მერეც განვაგრძო არაბულის სწავლა. მერე გაგაგრძელებ თუ არა, ჩემ სურვილზე ჰქვიდია. ახლა ქართულსა და სომხურს ვსწავლობ — ორივე გრამმატიკიდან დამაწყვებინეს. ქართულში ჯერ ბრუნვებას გავდივარ. მხოლოდ უკანასკნელ ლექციაზე ქონდა ლაპარაკი მიმოხრაზე ცაგარელს დღეს, ესე იგი 13 ოქტომბერს. ცაგარელი კარგი პროფესორია, მაგრამ ცოტა ზარმაცობს და ხშირად არ დადის უნივერსიტეტში, რაღაც გულაგორებულივით არი. მე იმის ამგვარ საჭიტიელს იმით ვხსნი, რომ ჩემს მეტი ყურის მგდებელი არაეინა ჰყავს, მხოლოდ მეორე კურსზე არის ერთი ჯავახიშვილი, ძალიან მუყაითი ემაწვილი, რომლის ძალიან მაღლიერია ცაგარელიც და ნამეტურ მარტი. რომელიც მეტის მეტად აქებს. პირველ გაცნობისთანავე მარტმა მიახრა, უეჭველად

წონასწორდება“ (მდრ. ქართულ ვრცელს: „ყოველი გუამი ჩემი არა სწორავს ეუერცხსა სირაქლემისასა“; ქართულ მოკლეს: „თუთ ნაკრტენითურთ არცა ხოლო თუ ნასაქალი ვარ სირაქლემისა კურცხსისი“; ვ. როზენისეულ არაბულს: „ბატის კევრცხი ჩემზე უფრო დიდია“).

გაეცანი ჯავახიშვილს, თუ არ იცნობო, ჩემს ხელში ის ჩინებულად სწავლობს და ის გიხელმძღვანელებს, თუ რამ გაგიძნელდეს ჩემს საგანშიო...“

ამ წერილიდან კარგად ჩანს, რა უცებ მიიპყრო ახალგაზრდა ივანე ჯავახიშვილმა თავის სახელმძღვანელო მასწავლებელთა ყურადღება, როგორ დაიმსახურა ნიჭის, მუყაბითობისა და ზნეობრივი სიფაქიზის წყალობით მათი სიყვარული და პატივისცემა. ივანე ჯავახიშვილის სტუდენტობის წლები რუსული ორიენტალისტური სკოლის აღმავლობას დაემთხვა. იმ დროს პეტერბურგში მოღვაწეობდნენ ვიქტორ როზენი, ვასილ ბარტოლდი, ვალენტინ ჟუკოვსკი, ნიკო მარი, ალექსანდრე ტაგარელი, პავლე კოკოვცოვი, ევნატე კრაჩკოვსკი და სხვები. ფაკულტეტზე ტრიალებდა უაღრესად საქმიანი და ამავე დროს კოლეგიალური სული. მოწაფეები სწავლას მასწავლებელთა ბინაზე აგრძელებდნენ (ვ. როზენთან — ნ. მარი, ე. კრაჩკოვსკი; ნ. მართან — ივ. ჯავახიშვილი). ამ მხრივ სანიმუშო იყო დევანის, ცნობილი არაბისტის ვიქტორ როზენის პიროვნება. მისი უშუალო ინიციატივითა და მონაწილეობით დაიწყო აღმოსავლური ლიტერატურის უდიდესი ძეგლის „ბალავარისი“ არაბულ, ქართულ და ბერძნულ ვერსიათა კომპლექსური შესწავლა, რასაც ე. კრაჩკოვსკიმ უწოდა „ვარლამისეული პერიოდი რუსულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში“. შემოხვევითი არ იყო, რომ პირველი წერილი რუსულად ვ. როზენის მოწაფემ, ჭაბუკმა ნიკო მარმა სწორედ ამ საკითხს მიუძღვნა: „სიბრძნე ბალავარისი“, ვარლამისა და იოსაფის სულისმარგებელი რომანის ქართული ვერსია“ (მოხსენების სახით წაკითხულ იქნა 1888 წ. 22 სექტემბერს რუსეთის არქეოლოგიური საზოგადოების აღმოსავლურ განყოფილებაში, რომელსაც ვ. როზენი ხელმძღვანელობდა; გამოქვეყნდა ამავე საზოგადოების ორგანოში — „ზაპისკი“, 1889 წ. ტ. III). არც ის გახლდათ შემათხვევითი, რომ ნ. მარას მოწაფემ, სტუდენტმა ივანე ჯავახიშვილმაც თავისი პირველი სამეცნიერო ნაბიჯი ამ პრობლემის კვლევის ვზაზე გადადგა: 1897 წ. მან თარგმნა რუსულად ე. თაყაიშვილას მიერ 1895 წ. გამოქვეყნებული მოკლე ვერსიის ტექსტი „სიბრძნე ბალავარისი“. ივანე ჯავახიშვილმა არა მარტო შესანიშნავად გაართვა თავი ამ საკმაოდ რთული ტექსტის თარგმნას, გამოცემის გარდა მან გამოაყენა ხელნაწერთა მონაცემები, რაც ტექსტის დადგენასა და გაგებას უტოლდება. თარგმანი გამოქვეყნდა 1899 წ. ზემო-

ხსენებულ ავტორიტეტულ ორგანოში (ტ. XI). თარგმანი მეორედ დაბეჭდეს ილია აბულაძემ და ალექსანდრე ბარამიძემ 1956 წ. კრებულში „ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები“, ხოლო მესამედ იგი გამოქვეყნდა 1966 წ. ვრცელი ვერსიის ბიძინა აბულაძისეულ რუსულ თარგმანთან ერთად. ვფიქრობთ, ნათელია ივ. ჯავახიშვილის ამ პირველი ფილოლოგიური ნაშრომის მეცნიერული ღირებულება.

შემდგომში ივანე ჯავახიშვილმა უპირატესად ისტორიკოსობას მიჰყო ხელი, მაგრამ როგორც სამართლიანად აღნიშნა სიმონ ყაუხჩიშვილმა მისი გარდაცვალების წლისთავისადმი მიძღვნილ საღამოზე, „ივანე ჯავახიშვილი ისტორიკოსის პირველ მოვალეობად სთვლიდა წინასწარ ღრმა ფილოლოგიური მუშაობის წარმოებას ტექსტებზე, მათ ამოკითხვასა და დადგენას, სხვადასხვა წარმოშობის ტექსტების შედარებითს შესწავლას... ამიტომ ის მოითხოვდა ქართველი ისტორიკოსისაგან — პირველ ყოვლისა ფილოლოგოსი ყოფილიყო. თვითონ კი ამ მიმართულებით მაგალითს აძლევდა სხვებს თავისი ნაშრომებით ფილოლოგიის დარგიდან და ამ ფილოლოგიურ ნაშრომებზე დამყარებული ზოგადი „ისტორიებით“ (ქართველი ერის ისტორია, ქართული სამართლის ისტორია, საქართველოს ეკონომიური ისტორია და სხვ.)“ (ენიშვილის მოამბე, XIII, 1943).

მართლაც, ამ „ისტორიებში“ ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით უაღრესად საგულისხმო ტექსტოლოგიურ, ენათმეცნიერულ თუ ფილოლოგიურ დაკვირვებებს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ამჯერად აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული წყაროების ბრწყინვალე ცოდნა და გამოყენება. პეტერბურგის ორიენტალისტურმა წრთობამ უხვა ნაყოფი გამოიღო ივანე ჯავახიშვილის როგორც ისტორიულ, ისე ფილოლოგიურ შტუდიებში.

სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებს ივანე ჯავახიშვილი სშირად ეხება „ქართველი ერის ისტორიის“ ფურცლებზე. ამ საკითხთა მკვლევართათვის სახელმძღვანელოა მისი ფუძემდებლური დებულება: „თუმცა „შაჰნამე“ (როსტომიანი) ფირდაუსისა, „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ლეილ-მეფუნიაანი“ სპარსელი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანი ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ, მათთვის ეს თხზულებები ხე-

ლოენების ძვირფასი განძი იყო. სხვათა შორის, ხომ სპარსული მწერ-
ლობის გავლენის წყალობით აღორძინდა ქართული საერო პოეზიაც. თუ
პოლიტიკურს ცხოვრებაში საქართველო სხვა-
დასხვა მაჰმადიანთა სამთავროებს და სპარ-
სეთს ებრძოდა, პოეზია და კულტურა ქარ-
თველ-სპარსთა სულიერს ერთობას ჰქმნიდა და
მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა (ეს სი-
ტყეები თვით ავტორს აქვს ხაზგასმული — ა. გ.). ქართველებისა-
თვის სპარსულ-მაჰმადიანური კულტურა უცხო რამე არა ყოფილა და
თავისი პოლიტიკური მტრების მწერლობას, მეცნიერებასა და ხელოვ-
ნებას ისინი დიდ პატივსა სცემდნენ“ (ტ. II, 306).

აქ რამდენიმე მომენტია გასათვალისწინებელი. XI—XII სს.-ის
საქართველოს კულტურული ვითარების დახასიათებისას ივანე ჯავა-
ხიშვილი, ბუნებრივია, შეეხო ქართული საერო მწერლობის ჩასახვა-
განვითარების პრობლემასაც. იგი იზიარებს თავისი მასწავლებლის
ნიკო მარის თეორიას კლასიკური სპარსული პოეზიის როლის შესახებ
ქართული საერო მწერლობის აღორძინების საქმეში. სან-
ტერესოა, რომ „აღორძინება“ გულისხმობს გარკვეული ტრა-
დიციების არსებობასაც. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ივანე ჯავახიშ-
ვილი წუთით არ ივიწყებს ურთიერთობის პრობლემის მთავარ თემას:
ორივე მხარის ინტერესთა თანაფარდობას და მხატვრულ სიმძლავრეს,
ნიადაგსა და შემზადებას ათვისების უნარის გამოსაველნად. მისთვის
ეს არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს პასიურ და ცალმხრივ
გავლენას. აი რას წერს იგი იქვე: „ყურადღების ღირსია,
რომ საქრისტიანო აღმოსავლეთში საშუალო
საუკუნეებში ქართველებს გარდა არც ერთს
ხალხს საერო პოეზია არ ჰქონია. არც ასურებს,
არც სომხებს, არც ბიზანტიელებს მაშინ მხატვრული სიტყვიერება
არ მოეპოვებოდათ. ეს გარემოება რაც უნდა იყოს,
რა ხელშემწყობი მიზეზებიც უნდა გამოეძე-
ვნოთ მის ასახსნელად, მაინც თავისთავად
ქართველი ერის ძლიერის მხატვრული ნიჭისა
და შემოქმედების დამამტკიცებელია“ (ხაზგასმა
აქაც ავტორისეულია — ა. გ.) (იქვე, 307). უფრო მეტიც, ივანე ჯავა-
ხიშვილის ურყევი დებულების მიხედვით, „საქართველოს ახლო

ურთიერთობამ არაბულ-სპარსულ კულტურულ მიმდინარეობებთან და მათი სალიტერატურო ძეგლების გაცნობამ საქართველო ერთგვარად აქცია შუამავლად მაჰმადიანურ აღმოსავლეთსა და ქრისტიანულ ბერძნულ-რომაულ დასავლეთს შორის, ამ ორ, სარწმუნოებრივად განსხვავებულ სამყაროს შორის. ამის ნათელსაყოფად საკმარისი იქნება მიუთითოთ იმ ფაქტზე, რომელიც ახლა სრულის უქვევლობით არის დადგენილი, სახელდობრ, რომ საშუალო საუკუნეებში საქართველოს წყალობით მიეცა ევროპას საშუალება გასცნობოდა პირველ ქრისტიანულ რომანს, უალრესად პოპულარულ თხზულებას, ვარლამისა და იოსაფის შესახებ, რომელიც ბერძნულ ენაზე თარგმნა და დაამუშავა სახელგანთქმულმა ქართველმა მწერალმა და მეცნიერმა ექვთიმე ათონელმა“ (იქვე, 407).

დღეს ბევრი რამ გაკეთდა ქართული საერო მწერლობის წარმოშობის გასარკვევად, დაზუსტდა საკუთრივ ქართული სასულიერო მწერლობის როლი ამ მხრივ, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ პრობლემის კვლევისას არ შეიძლება სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობისათვის გვერდის ავლა, ისევე, როგორც ქართული მასალა, წყაროებში დაცული ცნობები და ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული ძეგლები, თავის მხრივ, ძვირფასი წყაროა კლასიკური სპარსული მწერლობის ისტორიისათვის. აქ ვხვდებით ჩვენ რიგი სპარსული დაკარგული თუ ჯერ ვერ მიკვლეული თხზულებების მოხსენიებას (ონსორის პოემები „შადბაძრი და აინულჰაიათი“, „ვამეყ და აზრა“, რომლის დიდი ნაწყვეტი აღმოჩნდა ამ უკანასკნელ ხანს; „იოსებ და ზელიხას“ ისეთი ვერსია, რომელშიც უკვე არსებულა ბაზიყას ეპიზოდი და სხვ.). ცნობილია, რა როლი შეასრულა ქართულმა „ვისრამიანმა“ სპარსული დედნის კრიტიკული ტექსტის დადგენის საქმეში.

რადგან კლასიკურ პერიოდზეა საუბარი, აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ივანე ჯავახიშვილის ერთი ბრწყინვალე პოლემიკური ნაშრომი „მამულიშვილობა და მეცნიერება“ (დაიბეჭდა 1904 წ. გაზეთ „ცნობის ფურცელში“, იმავე წელს დაისტამბა ცალკე წიგნაკად. ფაქტიურად ეს არის მისი პირველი მონოგრაფია). ისტორიკოსებმა კარგა ხანია გაითვალისწინეს იქ წამოყენებული დებულებები „ადვოკატურ-გამოსარჩილებითი“ ისტორიის წინააღმდეგ, ლიტერატორები კი, სამწუხაროდ, დაუმსახურებლად ვივიწყებთ ამ ნაშრომის პათოსს. მთავარი, ჩვენი აზრით, აქ ის კი არ არის, რომ ივანე ჯავახიშვილი იცავს ნიკო მარის მოსაზრებას „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის სპარსული წარმოშობის შე-

სახებ. ბოლოს და ბოლოს, როგორც ის თვითონ წერს, „რა თქვა ისეთი მარჩმა, რაც თვით შოთას არ ეთქვას?“ მთავარია ახალგაზრდა მკვლევრის გულისტკივილი იმ გაუმართლებელი რეაქციის გამო, რომლითაც შეხვდა ქართველი საზოგადოებრიობის ერთი ნაწილი ამ მოსაზრებას. ის წერს: „ჩვენ-კი იმდენად ავადმყოფური თავმოყვარეობა გვაქვს, რომ ყველას ვინც კი ზემოაღნიშნულ საკითხს შეეხება და გამოკვლევას შეუდგება, სამშობლოს დასაცავად და ვწამებთ ხოლმე და ჩვენ ნებაზე რომ ყოფილიყო — ჯვარს ვაცვამდით“ (გვ. 25). ივანე ჯავახიშვილი სასტიკად ილაშქრებს მეცნიერებაში დილექტანტიზმის წინააღმდეგ: „ამ საგანზე ბევრი რამ თქმულა; ვინც არ გინდა, ამაზე ჩამოაგდებს ხოლმე ლაპარაკს, თუმცა საკითხი იმდენად რთულია, რომ მხოლოდ მომზადებულს და აღმოსავლეთის მწერლობის განსაკუთრებულ ცოდნის პატრონს შეუძლია საფუძვლიანი რამ გამოსთქვას. მაგრამ რა უყვით, რომ საკითხი რთული და ძნელია? ჩვენში, გიოტესი არ იყოს, ყველას, ვისაც კი ენა აბია, ჰგონია, რომ ენისა და მწერლობის შესახებ ლაპარაკი შეუძლია“ (გვ. 40). აქვეა წარმოდგენილი ცნობები სპარსული პოეზიიდან იმის თაობაზე, რომ შუა საუკუნეებში ხშირი იყო ერთი ფაბულის რამდენგზისმე დამუშავება (გორგანი, ონსორი, ნიზამი) და სავსებით სამართლიანი მოთხოვნა ისტორიზმის პრინციპის დაცვისა: „ვინც სხვანაირადაა სჯის, იმას ავიწყდება, რომ მე-XII საუკ. მწერლის ღირსებათა და ღვაწლის დაფასება მხოლოდ მე-XII საუკუნეშივე არსებულ პოეტურ მოთხოვნილებათა და შეხედულობისდაგვარად შეიძლება“ (გვ. 45).

ნაშრომის პოლემიკურმა ხასიათმა ერთგვარი გადახრა გამოიწვია. ყველაზე უკეთ ეს თვით ივანე ჯავახიშვილმა შეაფასა მოგვიანებით, ჩანს, საიუბილეოდ დაწერილ წერილში „ვეფხისტყაოსანი“ (პირველად გამოქვეყნდა 1956 წ. ილ. აბულაძისა და აღ. ბარამიძის მიერ შედგენილ კრებულში). აქ იკითხება: „ჩვენში უფრო იმით იყვნენ გატაცებულნი, რომ სპარსულობის მომხრეთ თავიანთი აზრი გაეტანათ და ამის მოწინააღმდეგენი ცრუ მამულიშვილობის ბრალდებით ჩაეჩუმებინათ, ხოლო ორიგინალურობის მომხრეებს გააფთრებდითვე მოპირდაპირებისათვის ქართული შემოქმედების დამცირების იდეალური ზრახვის დაწამებით ლელოს ვატინა სურდათ. ამ ვნებათაღელვით აღსაყვებ ბრძოლის დროს არცერთი მხარე მანცდამანც თავიანთი შეხედულებების დამშვიდებით დასაბუთებასა და საკითხის საფუძვლიან

შესწავლას არ შესდგომია. მხოლოდ თავდაპირველად თავადებით სპარსულობის დამამტკიცებელი პროფ. ნ. მარი თანდათანობით თავის პირვანდელს კატეგორიულს მტკიცებას თავს ანებებს და თავის აზრსაც საგრძნობლად ცვლის. არც ერთი „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავის სადაურობის შესახებ მწერალი საკითხს არსებითად არ შეხებია და არც ცდილა გამოერკვია, ან რომელ ხანას უნდა ეკუთვნოდეს ის ამბავი, რომელიც ქართველთა უკვდავ მგოსანს უპოვია და თავის თხზულებისათვის გამოუყენებია, ან რამდენად მართალია თვით ცნობა ამ ამბავის სპარსულობის შესახებ? ამ ორსავე საკითხს, რასაკვირველია, „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს“ (გვ. 32), ამავე წერილში ივანე ჯავახიშვილმა დამარწმუნებლად სცნო ვახტანგ VI განცხადება („სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება“), გამოავლინა საერთოდ პოემის ანტისპარსული ტენდენცია და დაასკვნა: „რაკი „ვეფხისტყაოსანში“ სპარსეთსა და სპარსთა სამეფო სახლს ასეთი მეორეხარისხოვანი და დამამცირებელი ადგილი აქვს დათმობილი და პოემა სპარსელებისადმი ცხადი პოლიტიკური სიძულვილით. არის გამსჭვალული, საეჭვო და შეუძლებელიც კია, რომ იქ მოთხრობილი ამბავი სპარსული იყოს. დედააზრითა და პოლიტიკური მრწამსით მას სპარსული არაფერი აქვს“ (გვ. 36). ამის შემდეგ, ვფიქრობთ, არა გვაქვს უფლება განვაცხადოთ თითქოს ივ. ჯავახიშვილს თავისი აზრი ფაბულის სპარსულობის შესახებ არ შეუცვლიაო, როგორც წერს ს. კაკაბაძე („რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი“, 1966, 156).

დღეს ბევრი რამ გაკეთდა ამ პრობლემის გადასაწყვეტად, გამოითქვა მრავალი საყურადღებო მოსაზრება მეცხრე სტროფთან დაკავშირებით („ესე ამბავი სპარსული“...), რუსთველოლოგთა უმრავლესობას ფაბულის ორიგინალურობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებლად მიაჩნია უპირატესად პოემაში ისეაქვად განცხადებული ქართული რეაქციების გამო. მიუხედავად ამისა, პოემის სპარსული პარალელებისა და ანალოგიების ძიება გრძელდება და არც ეს უნდა იწვევდეს მეცნიერებისათვის შეუფერებელ უარყოფით რეაქციას, რომლის გამო ხშირად საერთოდ წყვეტენ რუსთველს და მის პოემას აღმოსავლურ სამყაროს. აქ კი ბევრი რამაა „ვეფხისტყაოსნის“ გაგება-კომენტირებისათვის საინტერესო და საგულისხმო. ხოლო ფაქტია, რომ ამ თვალსაზრისით სრულად ის ძეგლებიც კი არ არის შესწავლილი, რომელნიც ყველაზე ხშირად იხსენიებიან რუსთველთან დაკავშირებით (ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“, გორგანის „ვის ო რამინი“ და მისი ქართული ვერსია

„ვისრამიანი“, ნიზამის პოემები). აღარაფერს ვამბობ დანარჩენ ზღვა მასალაზე, სანიმუშოდ ერთი მაგალითი.

სანაი ღაზნელის (გარდ. XII ს. შუა წლებში) დიდაქტიკურ თხზულებაში „ჰადიყათ ულ-ჰაყიყათ“ („ჭეშმარიტებათა ბაღი“) სრულიად შემთხვევით წავაწყდით ბეთს:

ანჩე ბედები ბემანად ჯავედან
ვანჩე ბენები ბემალ მახან.
რასაც გასცემ, დარჩება მარადის,
და რასაც და ს დ ე ბ (შეინახავ), მას ქონებად ნუ ჩაითვლი!

დიდ სირთულეს არ წარმოადგენს მისი დაკავშირება რუსთველის ცნობილ აფორიზმთან:

სმა-ჰამა — დიდად შესარგი, დე ბ ა რა სავარგულია,
რასაცა გასცემ, შენია, რას არა, დაკარგულია!

ცხადია, არ დგას საკითხი უშუალო ნაცნობობისა (თუმცა, არც ესაა გამორიცხული), საინტერესოა თუნდაც ტიპოლოგიური დამთხვევა. ტექსტოლოგიური ხასიათის კომენტარებისათვის აუცილებელი მასალა (სპ. ნეჰადან ნიშნავს „დადებას“, „გადადებას“, „შენახვას“; არაა საჭირო წვალება გამოთქმისა „რას არა, დაკარგულია“).

საერთოდ, გასათვალისწინებელია არა მარტო რუსთველის თანადროული მახლობელი აღმოსავლეთი, არც უფრო შორს და მოგვიანებით გახედვა აწყენდა საქმეს. გიორგი წერეთლის უკანასკნელმა გამოკვლევამ ნათელჰყო, რომ რუსთველის შაირთან დაკავშირებით ჯერ კიდევ რიგი საკითხებისა გასარკვევია. მისი აღმოსავლური პარალელები არსად ჩანდა, ორიგინალური ქართული წარმოშობა ეჭვს არ იწვევს. მაგრამ პირადად ჩვენთვის სრულ მოულოდნელობას წარმოადგენდა ანალოგიური სალექსო ფორმის არსებობა XVI ს. მალაიურ კლასიკურ პოეზიაში, თანაც იდენტური სახელწოდებით „შაირი“. სპეციალისტები მის წარმოშობას ინდონეზიაში ისლამის გავრცელებასა და კერძოდ, სპარსული პოეზიის გავლენას უკავშირებენ (მუსამათის ტიპის ფორმებს, რაც დიდი ეპიკური ტილოებისათვის ნაკლებ სარწმუნო ჩანს). ვფიქრობთ, ქართული მასალის მოხმობა აუცილებელი იქნება. ვინ იცის, რუსთველის ლექსი გაიჭრა ასე შორს ტარიელივით!...

ივანე ჯავახიშვილს კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული საკითხის ამგვარად დაყენების აუცილებლობა. შემთხვევითი არ იყო ის ერთსუ-

ლოვანი აღტაცება, რომელიც გამოიწვია სპეციალისტებში მისმა მოსხენებამ 1937 წლის საიუბილეო სხდომაზე. აკად. ვლადიმერ შიშმარი-ოვი ასე იწყებს თავის სიტყვას: „მე თუ თქვენს პატივცემულ თავმჯდომარეს სიტყვა ვთხოვე რამდენიმე მოკლე შენიშვნისათვის, მხოლოდ იმ მიზეზის გამო, რომ დასავლეთევროპის ლიტერატურის სპეციალისტი, რომელიც ლიტერატურული პროცესის თეორიას იკვლევს, გვერდს ვერ აუვლის ივ. ჯავახიშვილის კაპიტალურ მოხსენებას. ეს მოხსენება უდიდესი ყურადღებითა და უზარმაზარი სიამოვნებით მოვისმინე. გასაოცარია მისი სტრუქტურის სიმწყობრე და დიდოსტატობა, რომლითაც დროის მცირე მონაკვეთში მან მოგვცა ნათელი, ზუსტი სურათი და ამავე დროს მსმენელებში აღძრა დიდი ინტერესი ამ რთული საკითხისადმი... ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრებანი ძალიან ბევრს იძლევა საკითხის ამგვარი დაყენებისათვის. ჩვენ გვაქვს დასავლეთევროპული ლიტერატურის რიგი ძეგლები, რომლებიც ევროპულ-აზიური სამყაროს მეორე ნაპირზე ავლენენ შეხების მრავალ წერტილს, რომელთა უგულებელყოფა არ შეიძლება. შემდეგ, დიდ როლს ასრულებს გარკვეული ნაციონალური გარემო, სიტუაცია, ადგილობრივი პირობები, მაგრამ ფაქტია, თუ შევადარებთ მოცემული ქვეყნის ლიტერატურას სხვა ქვეყნებისას, აღმოჩნდება, რომ ადგილი აქვს ძალზე საინტერესო პარალელებს (როგორც შორეულ დასავლეთში, ისე შორეულ აღმოსავლეთში)“ (ციტირებულია ს. ჯორბენაძის წიგნის მიხედვით: აკადემიის დაწესებულებები და თბილისის უნივერსიტეტი. დოკუმენტები და ფაქტები, 1974, 150—151 (რუს. ენაზე).

არც ის ფაქტი გახლდათ შემთხვევითი, რომ თავისი უკანასკნელი მოხსენება 1940 წლის 18 ნოემბრის საბედისწერო სადამოს ივანე ჯავახიშვილმა ამ საკითხებს მიუძღვნა. სამწუხაროდ, მოხსენების ტექსტი სრული არ არის (გამოქვეყნდა პირველად ილ. აბულაძისა და ალ. ბარამიძის მიერ შედგენილ კრებულში 1956 წ. სათაურით: „ქართული ფილოლოგიისა და ძველი ქართული მხატვრული ეპოსის ისტორიის ამოცანები“). აქ უმთავრესად მიმოხილულია სამი ძეგლის — „ამირანდარეჯანიანის“, „ვისრამიანისა“ და „შანანის“ — ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა და წამოჭრილია უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემები, რომელთა სრულყოფილი ანალიზი ავტორს აღარ დასცალდა. ესენია, პირველ ყოვლისა, „ამირანდარეჯანიანის“ ქართული დახასიათება და ამ ძეგლის დათარიღების ცდა;

„ეისრამიანის“ თარგმანის ხასიათი (უმთავრესად ალ. ბარამიძის გამოკვლევებში წარმოდგენილი მასალის მიხედვით) და ზოგი ტექსტოლოგიური დაკვირვება: სპარსული და ქართული „შაჰნამეს“ ურთიერთობა. აქ დასმული მრავალი საკითხი შემდგომმა კვლევა-ძიებამ დაადასტურა თუ დააზუსტა.

მოსხენებაში ივანე ჯავახიშვილმა საკმაოდ მკაცრი შეფასება მისცა ქართულ ფილოლოგიას: „მართალი რომ ითქვას, ჩვენ ქართული ფილოლოგია ჯერ არც კი მოგვეპოვება“ (გვ. 74). დღეს ბევრი რამ გაკეთდა ამ მხრივ, საგანგებო კომისია ადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიურ ტექსტს, გამოიცა „ამირანდარეჯანიანის“, „ეისრამიანის“ კრიტიკული ტექსტები, დამთავრდა „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების პუბლიკაცია. მაგრამ ჯერ კიდევ რჩება ამ და სხვა, განსაკუთრებით, სპარსულიდან ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული ძეგლების ფილოლოგიური და მხატვრული შესწავლის თვალსაზრისით გამოსაკვლევი. ჯერ კიდევ რჩება განუხორციელებელი ივანე ჯავახიშვილის მიერ შედგენილი გეგმა ვრცელი ნაშრომისა: „ქართული სიტყვიერებისა და მწერლობის ისტორიის პრობლემისათვის“ (პირველად გამოქვეყნდა ზემოხსენებულ კრებულში). გასაოცარია ამ სიტყვაძიური გეგმის ზუსტი და ფართო მასშტაბი და გულდასაწყვეტი, რომ ის მხოლოდ ერთგვერდიან გეგმად რჩება. მეორე და მესამე პუნქტად აქ იკითხება: „ეისრამიანისა და შაჰნამეს ე. წ. ქართული თარგმანების ნამდვილი რაობა. ამ საკითხის ასე მარტივად განხილვა არ შეიძლება. შეცდომის ორი მიზეზი: ქართული ფილოლოგიის უქონლობა და ავტორიტეტის ძლიერი ზეგავლენა, კვლევა საკუთარ გაუბედაობასთან ერთად. უნდა წინასწარ გამორკვეული იყოს მაშინდელი მწერლების, ავტორებისა და მთარგმნელების შეხედულება თხზულების ორიგინალობისა და თარგმანის შესახებ. გამოჩენილ ქართველ ფილოლოგოსების დაკვირვება უნდა იყოს გათვალისწინებული: ეფთჳმე და გიორგი მთაწმიდელების, ეფრემ მცირის, იოვანე პეტრიწის, არსენ იყალთოელის, არსენი ბერისა და სხვ. მსჯელობა და კამათი თარგმნის სხვადასხვა წესისა და თარგმანის დედნისაგან არსებითი განსხვავების სხვადასხვა მიზეზის შესახებ. შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები და ზედმიწევნითი თარგმანის საკითხი ქართულ ძველ მწერლობაში. ამირანდარეჯანიანისა და ეისრამიანის პოეტური ენა და სტილისტიკა“ (გვ. 57.)

ამგვარად, ივანე ჯავახიშვილი უშუალოდ იკვლევდა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ძირითად საკითხებს კლა-

სიკური და ნაწილობრივ, აღორძინების ხანისათვის, სახავედა რიგ დღე-საც აქტუალურ პრობლემებს. შედარებით ნაკლებად ეხება იგი XVI—XVIII სს. -ში განსაკუთრებული გაცხოველებით გაშლილ მუშაობას ამ დარგში, უმთავრესად იმის გამო, რომ არ დასცალდა საქართველოს ისტორიის ამ მონაკვეთის მისთვის ჩვეული სიღრმით შესწავლა. ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტული მონახაზები მაინც შეიცავენ საგულისხმოდ დაკვირვებებს ამ მხრივ. აი რა გონებამახვილურად არის ახსნილი ის ფაქტი, რომ გამანადგურებელ ლაშქრობათა და თითქმის სამსაუკუნოვანი დუმილის შემდეგ ქართული საერო მწერლობის აღორძინება უშუალოდ დაუკავშირდა ფირდოუსის „შაჰნამეს“: „შაჰ-აბასის მიერ საქართველოს აოხრება იმ მხრივად იყო საშინელი, რომ მისმა სიმკაცრემ შემოდგომის რთვილის სუსხივით დაჰკრა გამოღვიძებულ ყაზართული მხატვრული მწერლობის გეგილს. სწორედ ამ დროს იწყებოდა ხანგრძლივ მიძინებული ქართული გონებრივი შემოქმედების მოსულიერება. ერთი მხრით სეფევიან სპარსეთის პოეტური აღორძინების ზეგავლენით, მეორე მხრით თვით ქართული ძველი მხატვრული სიტყვიერების მიმბაძველობითა და შესწავლით დაიწყო ეს აღორძინების ხანა. როგორც პირველადაც, ეხლა ფირდოუსის უკვდავი ქმნილების ქართულად გადმოთარგმნას შეუდგნენ. ძველი თარგმანი მტრების მრავალგზის შემოსევის დროს დაიკარგა. სპარსული საგმირო თქმულებები ქართველობას იმთავითვე შეთვისებული ჰქონდა. მის რაინდულ სულს და მისწრაფებას სპარსთა საგმირო პოეზია საუცხოვოდ ენათესაებოდა და იმდენად შეესისხლხორცა, რომ თავისადაც კი ეჩვენებოდა“ (ტ. IV, გვ. 342).

ივანე ჯავახიშვილის ამ დაკვირვებას შესანიშნავად ეხმაურება „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების ერთ-ერთი ნუსხის გადამწერის სიტყვები:

„ჰოი, მკითხველნო, ამ წიგნს ნუ დასცინებთ! თუმცა ვინ გულისხმიერად წაიკითხოთ, ჰოოთმცა ამის შინა ძველი ზნეობა და ზოგადი ჩვეულება ძველთა ქართველთა და გმირულნი მოთხრობანი, რომლითაცა ძველნი ქართველნი შთამომავლობათა ანდაზად დაუდებდიან და ამით მათ შორის სიმხნესა და ახოვანსა სულსა განადვიძებდიან და სასიბრძნოცა მრავალი იპოება“.

ივანე ჯავახიშვილს აღორძინების ხანის სპარსულ-ქართული უროიერთობის სხვა მომენტებიც აინტერესებდა. მოკლე, მაგრამ მკაფიო

დახასიათება მისცა მან თეიმურაზ მეფისა და მისი ქართველი თანამედროვეების მოღვაწეობას ამ მხრივ (ტ. IV, გვ. 343). როგორც ვარლამ დონდუასადმი მიწერილი ერთი წერილიდან ჩანს, მას აინტერესებდა „ბახთიარნამეც“: „დიდად პატივცემულო ბ-ნო ვარლამ! თქვენი მეორე წერილი და ბახტიარ-ნამე მივიღე და ორივესათვის გულითად მადლობას მოგახსენებთ. მხოლოდ ბერტელსს რომ ფასი არ აუღია, უხერხულად ვგრძნობ თავს ერთგვარი ზარალის მიყენების გამო. მაინცდაშინც მადლობის მოხსენება მმართვებს. მე კი მისი მამის სახელი არ ვიცი (მისი სახელი წიგნზე სპარსულად სწერია და ევგენი ჰრქმე-ვია), რომ წერილობით მადლობა შეეუთვალთ არც მისამართი მაქვს. ბოდიშს ვიხდი ამოდენა. შეწუხებისათვის, მაგრამ მაინც უნდა გთხო-ვოთ, ორივე ღია წერილით მაცნობეთ“ („მნათობი“, 1968, № 9, გვ. 136).

დასასრულ, ორიოდე სიტყვა იმ უდიდესი როლის შესახებ, რომელიც ივანე ჯავახიშვილს მიუძღვის ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის, კერძოდ კი ირანისტიკის დაფუძნება-განვითარების საქმეში. ჯერ კიდევ 1918 წლის 18 ივნისს მიღებულ თბილისის უნივერსიტეტის გამგეობის მოხსენებით ბარათში იკითხება: „ჩვეულებრივ სალექციო საგნებს გარდა განზრახულია აგრეთვე ქართულ-სპარსულისა, ბერძნულ-ქართულისა, სომხურ-ქართულისა და თურქულ-ქართულის მწერლობისა და ისტორიის ლექციები“ (საისტორიო მოამბე, № 21—22, 1967, გვ. 348). იმავე წელს თავის მოხსენებაში სიბრძნისმეტყვე-ლების ფაკულტეტის მომავალ სამოქმედო გეგმის შესახებ ივანე ჯავახიშვილი წერს: „მახლობელ და შორეულ ერების ენისა, მწერლობისა და ისტორიის შესწავლა ჩვენივე ენისა, მწერლობისა და წარსულის მეცნიერული შესწავლისათვისაც აუცილებლად საჭირო. აქამდის ისე იყო საქმე მოწყობილი, რომ მხოლოდ რუსეთში, პეტერბურგის უნივერსიტეტში არსებობდა ფაკულტეტი, რომელსაც მიზნად მთელი აღმოსავლეთის მეცნიერული შესწავლა ჰქონდა დასახული. უცხოეთში, მხოლოდ ორგან არის აღმოსავლეთ ენების სასწავლებელი, ბერლინსა და პარიზში, მაგრამ ორთავეს უმთავრესად პრაქტიკული და არა სამეცნიერო მიზანი აქვთ. ისე კი დასავლეთ ევროპაში, სხვადასხვა უნივერსიტეტებში, მხოლოდ თითო-ორთა სხვადასხვა დარგის წარმომადგენელი ჰყავთ, ერთად კი ორიენტალისტიები არსად არის თავმოყრილნი“ (სმ. გვ. 356). აი როგორ დიდებულ მიზანს ისახავდა ივანე ჯავახიშვილი და არ იშურებდა ძალღონეს ამ მიზნის

განსახორციელებლად, არ იღლებოდა მისი აუცილებლობის დასაბუთებით. 1925 წ. იგი მოახსენებს საქართველოს განათლების სახალხო კომისარს: „ქართველმა მოღვაწემ თავის მეზობლების სომხების, თურქების, სპარსელების ენა და ისტორია, მწერლობა და კულტურაც უნდა იცოდეს, მათთან კულტურულ-ეკონომიური ურთიერთობა ქართველებისათვის ბუნებრივი და აუცილებელიც არის. ერთა შორის სოლიდარობაც ამ ერთა გულისნადების, მათი ენისა და მწერლობის ცოდნის გარეშე შეუძლებელია“ (სმ. გვ. 480).

ამიტომ იყო, რომ თბილისის უნივერსიტეტის გახსნის პირველი დღეებიდანვე იკითხება სპარსული ენა და მწერლობა (იუსტინე აბულაძე), არაბული (ა. შანიძე), სომხური (ლ. მელიქსეთ-ბეგი), ოსმალური (ჯელალ მემარნიშვილი, თაჰსინ ხიმშიაშვილი). 1919 წ. ირანში, ქ. რეშთში პარტახტიანი სახადისაგან გარდაიცვალა სილიბისტროლომია, რომელიც გაგზავნილი იყო „სპარსული ენის საფუძვლიანი შესწავლისა და სპარსული ლიტერატურის ქართულთან დამოკიდებულების გამოკვლევის მიზნით“, როგორც ეს აღნიშნულია „ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ათი წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში“ (1928, გვ. 77). ამავე წელს სპარსული ენის კათედრასთან პროფესორობისათვის მოსამზადებლად დატოვებულ იქნა იური (გიორგი) მარი, 1926 წ. — სერგი ჯიქია, 1927 წ. — გიორგი წერეთელი. იმავე წელს „ოსმალეთში მივლინება მიეცა უნივერსიტეტთან დატოვებულ ს. ჯიქიას“ (იქვე). 1919 წ. სტამბოლში ივანე ჯავახიშვილი იძენს წიგნების დიდ კოლექციას უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკისათვის. 1928 წ. ნიკო მარი წერს მას ლაიბციგიდან: „ეულერსის ლექსიკონი და საზოგადოდ სპარსული და არაბულის შესახებ თუ რამ შეეძელი, შეუკვეთე კიდევაც წიგნთსავაჭროში, გიორგისთვის ვგზავნი, იმედია კარგად არის. დედა მისი ძალიან ელტვის და უნახულობას სწუხს“ (სმ. გვ. 485). ამავე წელს უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის აღმოსავლური ფონდი პირველად იქნა გამოყოფილი და აღწერილი ს. ჯიქიას, გ. წერეთლის, ნ. ბერძენიშვილისა და ს. ჩხენკელის მიერ აკაკი შანიძის მეთვალყურეობით. 1920 წელს დაიბეჭდა უნივერსიტეტის გამომცემლობის მიერ გიორგი ახვლედიანის „ძველი ინდური გრამატიკა“, ლ. მელიქსეთ-ბეგის „ძველი სომხური ქრესტომათია“. წარმოდგენილი იყო დასაბეჭდად თ. ხიმშიაშვილის „ოსმალური ენის სახელმძღვანელო“ და მ. წერეთლის „ასურული ენის გრამატიკა“...

ასეთი იყო პირველი ნაბიჯები ქართული ორიენტალისტიკისა, თანდათან რომ მტკიცდებოდნენ, და ეს განმტკიცება ისევ და ისევ ივანე ჯავახიშვილის სახელს უკავშირდებოდა. თუ როგორ განიცდიდა იგი ყოველი ქართველი ირანისტიკის ბედს, კარგად იგრძნობა ვარლამ დონდუასადმი მიწერილი კიდევ ერთი წერილიდან: „გაგებული გექმნებათ საწყალი იური მარის გარდაცვალების ამბავი. საშწუხაროა, რომ ასეთი ნიჭიერი ჭაბუკი ასე უდროვოთ დადუმდა და ვერ მოასწრო თავისი ზრახვებისა და დაწყებული მთავარი ნაშრომების გამოქვეყნება. უბედური მისი დედა, რომელსაც ამ სიბერის დროს ამოღენა მწუხარება არგუნა უღმობელმა ბედმა. გული მიკვდება, რომ მე, რომელიც თავის დროზე ასე დაახლოებული ვიყავი, მას შემდგომ მომხდარი ამბების გამო, ჩუმი, გულში ჩაკლული თანაგრძნობის გარდა, არაფერი დამრჩენია!“ („მნათობი“. 1968, № 9, გვ. 137).

...თავისი სამეცნიერო გზის დასაწყისში, სრულიად ახალგაზრდა ივანე ჯავახიშვილმა განაცხადა: „ის მეცნიერი რომელიც მეცნიერების წინაშე თავის მოვალეობას პირნათლად აასრულებს, ის, უეჭველია, იმავ დროს ქართველ საზოგადოებასაც სარგებლობას მოუტანს“ („მამულიშვილობა და მეცნიერება“, გვ. 9). ივანე ჯავახიშვილმა პირნათლად აასრულა მეცნიერების წინაშე თავისი მოვალეობა და მით თავის სამშობლოს უდიდესი, განუზომელი სარგებლობა მოუტანა.

1976.

ლავით კოზიძე — ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ

ურთიარობათა მკვლევარი

ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი ვარლამ დონდუა ერთგან წერდა: „ალსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ნიკო მარის ნაშრომებით იწყება ქართული ირანისტიკის ისტორია“ (კრებ. „ენა და აზროვნება“, 1937, გვ. 240). მართლაც, ნიკო მარმა სწორედ რომ მეცნიერული საფუძველი ჩაუყარა ქართულ ირანისტიკას, სპარსული ენის, მწერლობის, განსაკუთრებით კი ქართულ-სპარსული ენობრივი და ლიტერატურული კონტაქტების შესწავლას (სხვა საქმეა, რომ ზოგჯერ უმდიდრესი ირანული სამყაროთი ზედმეტ გატაცებას შედეგად მცდარი დასკვნები მოჰყვებოდა).

მანამდე, ვახტანგ მეექვსედან მოკიდებული, თეიმურაზ ბაგრატიონის, მარი ბროსეს, დავით ჩუბინაშვილის, მოსე ჯანაშვილის, ალექსანდრე ხახანაშვილის და სხვა ქართველ მკვლევართა ნაშრომებში გვაქვს ცალკეული საინტერესო დაკვირვება ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების საკითხებზე, ზოგი ქართული ვერსიის გამოქვეყნების ცდა, მაგრამ სახელგანთქმული პეტერბურგის ორიენტალისტური სკოლის აღზრდილმა, მშობლიური ქართული მწერლობის შესანიშნავმა - მცოდნემ ნიკო მარმა სულ სხვა, ივანე ჯავახიშვილის თქმით, ევროპული დონის სიმალღემდე აიყვანა ამ პრობლემათა კვლევა.

ახალგაზრდა ნიკო მარის პირველივე სამეცნიერო ნაშრომები მიეძღვნა „შაჰნამეს“ ქართულ ვერსიებს, „ამირანდარეჯანიანს“, „ვისრამიანს“ და აღორძინების ეპოქაში შექმნილ აღმოსავლური ყაიდის მთელ რიგ ძეგლებს. სამწუხაროდ, მას აღარ გაუგრძელებია ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის შესწავლა. ჯერ იყო და იძულებით ჩამოაშორეს ქართულ ფილოლოგიას, ხოლო შემდგომ სხვა პრობლემათა კვლევამ გაიტაცა, თუმცა ზოგჯერ, დროდადრო, სქოლიოში და ისიც გაკვრით ნ. მარს მოცემული აქვს უაღრესად საინტერესო, გასაოცარი სიმახვილის დაკვირვებანი ჩვენთვის საგულისხმო საკითხებთან დაკავშირებით.

ნიკო მარის ეს საქმიანობა წარმატებით გააგრძელეს მისმა ღირსეულმა მოწაფეებმა, კერძოდ, საინტერესო დაკვირვებანი მოეპოვება ამ მხრივ ივ. ჯავახიშვილს და უდროოდ გარდაცვლილ იური მარს. მაგრამ პირველ რიგში აქ მინც იუსტინე აბულაძე უნდა მოვიხსენიოთ. 1916 წელს მის მიერ „შაჰნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიების“ პირველი ტომის გამოქვეყნება ნამდვილ მეცნიერულ გმირობას წარმოადგენდა, პირველად გამომზეურდა ქართული ვერსიების ძირითადი ბირთვის — „როსტომიანის“ — მეცნიერულად მომზადებული, ვარიანტებიანი ტექსტი, რომელსაც წინ უძღოდა საინტერესო შესავალი და ერთვოდა ვრცელი ლექსიკონი.

არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ესტაფეტა დიდი წარმატებით გააგრძელა სწორედ იუსტ. აბულაძის ორმა მოწაფემ — ალექსანდრე ბარამიძემ და დავით კობიძემ. ორივე თითქმის თანატოლი იყო, მაგრამ გარკვეულ მიზეზთა გამო ალ. ბარამიძემ მთელი ათეული წლით უფრო ადრე დაიწყო სამეცნიერო და პედაგოგიური მოღვაწეობა და ამდენად დ. კობიძე მისი საქმიანობის ერთგვარ გამგრძელებლად გვე-

ვლინება. მოგონებათა წიგნში „როცა ახალი ცხოვრება იწყებოდა“ (თბ., 1977, მეორე გამოცემა) დ. კობიძე წერს: „მოხდა ისე, რომ 1938 სასწავლო წელს კათედრამ და ფილოლოგიის ფაკულტეტის სამეცნიერო საბჭომ კვლავ განაახლა „ქართულ-სპარსულ ლიტერატურათა ურთიერთობის კურსი“. აღნიშნული კურსის წაკითხვა ჩვენ მოგვანდეს. წინათ მას პროფ. ალ. ბარამიძე კითხულობდა. იგი მის მიერვე იყო შემოღებული“ (გვ. 156).

ამ დროისათვის დ. კობიძეს, სპარსული გამოთქმა რომ ვინმართ, წუთისოფლის ცივიც და ცხელიც გასინჯული ჰქონდა და ასპირანტურის კურსდამთავრებულს — საკანდიდატო დისერტაციაც დაცული. ეს ნაშრომი შეეხებოდა ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველ საუკუნეებს, როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს, „ფირდოუსის წინა პერიოდს“ (იგი ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა 1946 წელს, როგორც I ნაკვეთი, ხოლო მოგვიანებით, 1975 წელს შევიდა „სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში“). მახსოვს, რა კმაყოფილებით იგონებდა ბატონი იუსტინე, თუ როგორ მოიწონეს ნაშრომი ლენინგრადში იოსებ ორბელმა და კამილა ტრევერმაო.

ამ შრომის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენდა მეორე ნაკვეთი — „საგმირო ეპოსი“, რაც უმთავრესად ფირდოუსისა და მისი „შაჰნამეს“ კვლევას გულისხმობდა. ზემოთ მოტანილ ნაწყვეტს „მოგონებებიდან“ დ. კობიძე ასე აგრძელებს: „მომდევნო წლიდან კურსს შინაარსი და სახელწოდებაც შევეცვალე, ფირდოუსის „შაჰ-ნამესა“ და მის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ქართული ვერსიებით შემოვიფარგლე. მას სპარსული ლიტერატურის სპეციალური კურსი ეუწოდე. სათანადო პროგრამაც კი დავებეჭდე. აღნიშნულ კურსსაც ღიღი გულისყურითა და მონდომებით ვეკიდებოდი. ამან შემამალებინა შემდეგში საკმაოდ ვრცელი გამოკვლევის დაწერა, როგორცაა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“. აღნიშნული გამოკვლევა ჩვენი სადოქტორო დისერტაცია გახლავთ, რომლის დაცვა უნივერსიტეტის დიდი სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე... 1946 წლის 4 ნოემბერს ჩატარდა. ოფიციალურ ოპონენტებად პროფესორები ი. აბულაძე, კ. კეკელიძე და ალ. ბარამიძე გახლდათ“ (გვ. 158).

ესეც დამახასიათებელია, რადგან სამივე დასახელებულ პირს დიდი ღვაწლი სწორედ „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების შესწავლა-გამოქვეყნებაში მიუძღოდა. ამ დროისათვის უკვე გამოცემული იყო მე-

ორე ვეება ტომი „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიებისა იუსტ. აბულაძის, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძისა და აკ. შანიძის რედაქციით. ეს მდიდრულად გაფორმებული გამოცემა ფირდოუსის ათასწლოვან იუბილეს მიეძღვნა (1934). მიუხედავად ამისა, ჯერ კიდევ დიდძალი მასალა იყო დარჩენილი ხელნაწერთა სახით. ზოგი ამათგანი აღმოჩენილი და აღწერილი კი იყო, მაგრამ საჭიროებდა წყაროებთან მიმართებით შესწავლასა და დანარჩენ ვერსიათა შორის ადგილის მიკუთვნებას. ასე მაგალითად, თავის ერთერთ პირველ ნაშრომში სრულიად ახალგაზრდა ალ. ბარამიძემ შეისწავლა მის მიერ აღმოჩენილი ქართული პროზაული ვერსია, რომელსაც პირობით „ფერიდუნ და ზოაქის ამბავი“ უწოდა (დაიბეჭდა 1927 წელს, გადმოიბეჭდა 1973 წ. „ნარკვევების“ VII ტომში). დ. კობიძემ გამოარკვია, რომ ამ ვერსიის წყაროს წარმოადგენდა სპარსული პროზაული „საამნამე“. ანალოგიური კვლევა-ძიებისათვის კი აუცილებელი იყო სპარსულ-ქართული როგორც ნაბეჭდი, ისე ხელნაწერი მასალის ზედმიწევნით ცოდნა და მასში გარკვევის აღმოჩენა.

დ. კობიძის მონოგრაფია „შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“ გამოქვეყნდა 1959 წელს (256 გვ. + 20 გვ. რუს. რეზ.) წიგნი ძირითადად ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველში შესწავლილია ლექსითი ვერსიები („როსტომიანი“, რომელშიც ამბავი გადმოცემულია ზაალის შობიდან გომთასფის გარდაცვალებამდე; „ზააქიანი“, რომელშიც აღწერილია ზააქ-ფრიდონის ამბები; და „უთრუთიან-სააქიანი“, რომელშიც ამბავი მოთხრობილია გაიუმართის მეფობიდან ზაალის დაბადებამდე), მეორეში კი — პროზითი ვერსიები („ფრიდონიანი“, სადაც წარმოდგენილია ზააქის, ფრიდონისა და მანუჩარის თავგადასავალი; „უთრუთიან-საამიანი“, რომელშიც გადმოცემულია ამბავი გაიუმართის გამეფებიდან ზაალის შობამდე, ე. ი. იგივე, რაც ლექსით ვერსიაში; და „წიგნი საამ ფალაენისა“, სადაც თხრობა იწყება ჯემშიდის გამეფებით და მოტანილია ზაალ-როდაბეს ეპიზოდამდე). დამატებაში განხილულია „ბაამიანი“ და მისი სპარსული წყარო „ბაჰმანამე“.

ამ ფუნდამენტურ ნაშრომში არა მარტო შეჯამებულია წარსული კვლევის შედეგები, არამედ წარმოდგენილია სრულიად ახალი დაკვირვებანი ქართული ვერსიების ერთმანეთთან და სპარსულ წყაროებთან მიმართებაზე. მიღებული დასკვნები უყოყმანოდაა მიღებული როგორც ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში, ისე ზოგად ირანის-

ტიკაში და შაჰნამელოგიაში (თუმცა აქვე უნდა ითქვას, ზოგჯერ მათი გაუთვალისწინებლობა იწვევს მცდარ მსჯელობას ქართული ვერსიების შესახებ რუსულ და ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში). განსაკუთრებით საინტერესოა დ. კობიძის დაკვირვებანი ქართული ვერსიების მხატვრულ თავისებურებებზე. რაც მას საფუძველს აძლევს ასეთი ზოგადი დასკვნისათვის: „ქართველი მწერლები თავისებურ გააზრებას აძლევენ სპარსულ თხზულებებში ამოკითხულ ამბებს, საკუთარი გემოვნებისა და მხატვრული აღლოს მიხედვით ამუშავებენ მათ და, ამრიგად, ისინი იმავე უფლებით უნდა ჩაითვალოს დამოუკიდებელ ავტორებად, რა უფლებითაც აღმოსავლეთის ხალხთა სხვა პოეტები (მირ ალიშერ ნავოი და სხვები), რომლებიც სპარსული წყაროებიდან მომდინარე ამბებს თავიანთ მშობლიურ ენაზე ამბობდნენ, ითვლებიან ავტორებად და არა მთარგმნელებად“ (გვ. 30). აქ უნებლიედ გამახსენდა ნიკო მარის ტერმინი „ავტორ-მთარგმნელი“, „ვისრამიანის“ შემქმნელის მისამართით თქმული.

„შაჰნამეს“ ქართულ ვერსიებთან დაკავშირებით კიდევ ერთ მომენტზე უნდა შევჩერდეთ. ამ მონოგრაფიაში დ. კობიძემ დააყენა მნიშვნელოვანი საკითხი: „მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ვერსიები ხშირად „შაჰნამეს“ გვიანდელ და ინტერპოლირებულ ხელნაწერებს ეყრდნობიან, მიუხედავად ქართული ვერსიების დამოუკიდებელი მხატვრული თავისებურებებისა, მათ მაინც დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ ფირდოუსის პოემის აკადემიური ტექსტის დადგენისას“. სათანადო თუმცადა, მცირერიცხოვანი მაგრამ შთამბეჭდავი მაგალითების შემდეგ დ. კობიძე ასკვნის: „ქართულმა ტექსტმა, რომელსაც, მდიდარი პოეტური ფერების გამოყენებისა და აგრეთვე შინაარსობლივი მსვლელობის თვალსაზრისითაც, ზოგჯერ უპირატესობა აქვს სპარსულთან, თავის მხრივ, საგრძნობი როლი უნდა შეასრულოს „შაჰნამეს“ სპარსული ტექსტის საბოლოო დადგენაში“ (გვ. 113). ე. წ. მოსკოვური ტექსტის დადგენისას, აგრეთვე სხვა გამოცემების მომზადებისას, წარმატებით იყენებდნენ XIII ს. არაბულ შემოკლებულ პროზაულ თარგმანს საკონტროლოდ. სამწუხაროდ, ქართულ ვერსიებს ჯერ ანალოგიური როლი არ შეუსრულებიათ.

დ. კობიძე არ შემოფარგლულა „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების მხოლოდ თეორიული კვლევით. მრავალწლიანი შრომის შედეგად (მე თვით ვარ მოწმე და ზოგჯერ მონაწილე, ლაბორანტად ყოფნისას, მისი ექსპედიციებისა გორსა თუ ქუთაისში ხელნაწერთა მოსამიებლად) მან

მოამზადა და 1974 წელს გამოაქვეყნა ამ ვერსიების III ტომი, რითაც დაასრულა საუკუნის დასაწყისში მისი მასწავლებლის იუსტ. აბულაძის მიერ დაწყებული საქმე. ამ ტომში შევიდა მანამდე გამოუქვეყნებელი ოთხი თხზულება: „უთრუთიან-საამიანის“ პოეტური და პროზაული რედაქციები „წიგნი საამ ფალავანისა“ და „ბაამიანი“. ტომს წამძღვარებული აქვს ამ ვერსიების შესახებ ვრცელი გამოკვლევა და დართული აქვს დიდი გულმოდგინებით შედგენილი ლექსიკონი. აღსანიშნავია, რომ „შაჰნამეს“ ქართულ ვერსიებთან დაკავშირებული მთელი ეს მასალა შევიდა მის მიერ შედგენილ, მაგრამ, სამწუხაროდ, მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულ „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის“ I ტომში (1983).

მანამდე კი, 1969 წელს დ. კობიძემ გამოსცა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურულ ურთიერთობათა“ II ტომი, რომელშიც თავი მოუყარა თავის ადრინდელ ჯერ კიდევ ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტში თანამშრომლობის დროინდელ ნაშრომებს „ამირანდარეჯანიანის“, „ბახთიარნამეს“, „ბარამგურიანის“, „მეფეთა სალაროს“, „რუსუდანიანის“, „ჩარდავრიშანიანის“, „იოსებზილიხანიანის“, „ყაბუსნამეს“, „ქილილა და დამანას“ შესახებ. აქვეა ვრცელი და საყურადღებო ნარკვევები „რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა“, „ჯამი და ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი“, „თეიმურაზის ლიტერატურული წყაროების ძიების გზაზე“, „ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან“ და სხვ. განსაკუთრებით საინტერესოა წერილი „ვისრამიანის საკითხები“, რომელიც უფრო ადრე თსუ შრომებში დაიბეჭდა 1965 წ. (ტ. 116). აღსანიშნავია, რომ ადრე დ. კობიძე რატომღაც გვერდს უვლიდა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის თვალსაზრისით ამ პირველხარისხოვან ძეგლს. მხოლოდ ერთი პატარა რეცენზია დაუწერა მან 1938 წ. გამოცემულ ტექსტს („მნათობი“, 1949, № 3), რომელიც უმთავრესად იუსტ. აბულაძის ამავე გამოცემისადმი მიძღვნილი წერილის პასუხს უფრო წარმოადგენს (ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს რეცენზია მას შემდგომ რატომღაც თავის ტომეულებში აღარ შეუტანია, ისევე, როგორც ზოგი სხვა საინტერესო წერილი, მაგ. იური მარინეზამი განჯელის შესახებ, „საბჭ. ხელოვნება“, 1940, № 1). მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მისმა მოწაფეებმა 1962 წ. გამოაქვეყნეს „ვისრამია-

ნის“ ახალი გამოცემა (ტექსტი, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი), მიუბრუნდა ამ ძეგლს დ. კობიძე და როგორც ითქვა, დაწერა უაღრესად საინტერესო მრავალმხრივ საყურადღებო, თუმცა ზოგ საკითხში, სადავო, ნაშრომი შემდგომშიც არა ერთი წერილი გამოაქვეყნა მან „ვისრამიანთან“ დაკავშირებით.

1978 წ. გამოქვეყნდა „ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა“ III ტომი, რომელიც მოცულობით თუმცა წინა ტომებთან შედარებით მომცროა, მაგრამ შეიცავს არანაკლებ მნიშვნელოვან წერილებს („რუსთაველისა და ნიჟამის, შემოქმედების საკითხები“; „ივანე ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობა“, „კვლავ ვისრამიანის საკითხები“; „ზოგიერთი პოეტიკური ტერმინის განმარტებისათვის“; „ისევე ბახთიარნამეს ქართული ვერსიების შესახებ“; „ქართულ-სპარსული ხალხური პროზის შესწავლის საკითხები“ და სხვ.). ზოგი ამ წერილთაგან ადრე იყო ცნობილი, ზოგიც პირველად გამოქვეყნდა. ცხადია, ამ მცირე და სქემატურ მიმოხილვაში ვერ შევჩერდები ყოველ მათგანზე დაწვრილებით. ერთი რამ კი უდავოა: დავით კობიძის ნარკვევების სამი ტომი იძლევა უფლებას, რომ იგი ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის პირველხარისხოვან მკვლევარად ვაღიაროთ, ისინი გვაძლევენ სრულ საფუძველს, რომ მომავალში შეიქმნას ამ ურთიერთობის ამსახველი მეცნიერული ისტორია. „როგორც ვხედავთ, კლასიკური და ალორბინების პერიოდის ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული მხატვრული ძეგლების შესწავლის თვალსაზრისით არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი საკითხი, რომელსაც მკვლევარი არ შეხებოდეს და სათანადო მასალის ანალიზის საფუძველზე საკუთარი აზრი არ გამოეთქვას. კლასიკური სპარსული ენისა და ლიტერატურის შესანიშნავმა ცოდნამ ამ სფეროში მისი დიდი წარმატებანი განაპირობა“, — ასე წერდა დ. კობიძე ერთ-ერთ თავის უკანასკნელ ნაშრომში აღ. ბარამიძის შესახებ („ალექსანდრე ბარამიძე და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხები“, საიუბილეო კრებული, 1974, გვ. 129). ეს სიტყვები თავისუფლად შეიძლება ითქვას თვით ამ წერილის ავტორის დავით კობიძის შესახებ.

დასასრულ, კიდევ ერთი გარემოება. ამავე წერილში ბატონი დავითი წერდა: „ქართული მეცნიერების გადაუდებელ ამოცანად გვესახება ჩვენამდე მოღწეული თარგმანების კრიტიკულ გამოცემათა განხორციელება, რაც მათ შესწავლას გააადვილებს“ (გვ. 137). უნდა

ითქვას, რომ მისი მრავალრიცხოვანი მოწაფეები, რომელთა შერჩევის გასაოცარი ალლო გააჩნდა მკვლევარს. წარმატებით აგრძელებენ ამ საქმეს და ახორციელებენ დასახულ ამოცანას: შესწავლილია ან ამჟამად იმყოფება კვლევის პროცესში „შაჰნამეს“ ცალკეული ეპიზოდი (ზაალი და რუდაბე, ზააქიანი, ბაამიანი), „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ბახთიარნამე“, „იოსებზილიხანიანი“, „ხოსროვშირინიანი“, „ლეილმაჯუნიაანი“, „ბარამგურიანი“, „ჩარდაფრიშიანი“, „მირიანი“, „სეილანიანი“, სპარსული რომანული ეპოსი, ნიზამის შემოქმედება, ქართულ-სპარსული პოეტიკისა და ფოლკლორის საკითხები და მრავალი სხვა.

ამ შესწავლის პროცესში კიდევ უფრო წარმოჩინდება დავით კობიძის ღვაწლი, უკეთ გაირკვევა, რაშია ის მართალი და სად მცდარი. მას ზოგჯერ რთული ურთიერთობა ჰქონდა თავის კოლეგებთან. მოწაფეებთან, მაგრამ დროებითმა წყენამ ვერ უნდა დაფაროს მარადოსიკეთე, ცალკეულმა შეცოდებამ — საერთო ჭეშმარიტება. ეს მომენტები, როგორც ჩანს, მასაც აწუხებდა. შემთხვევით არ მთავრდება დავით კობიძის „მოგონებები“ ასეთი სიტყვებით: „ჩვენ ხომ მუდმივი არსებანი არა ვართ; მოდით, ვიფიქროთ არა იმაზე, თუ როგორ ვაწვალთ და ვტანჯთ ერთმანეთი, არამედ იმაზე, თუ როგორ და რა საშუალებით დავეხმაროთ ერთმანეთს, რომ ტვირთი შეგვიმსუბუქდეს და „გზა გაგვიადვილდეს!“

1986.

„სიბრძნე სიბრუნისას“ ორი არაქის აღმოსავლური პარალელი *

ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული იგავ-არაქების კრებულთა სამშობლოდ ინდოეთი ითვლება¹. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ჩვენთვის კარგად ნაცნობი „ქილილა და დამანას“ წინაპარი, თითქმის ორიათასი წლის წინათ შექმნილი „პანჩატანტრა“ („ხუთწიგნედი“). ეს იყო საოცრად პოპულარული, ჭეშმარიტად სახალხო წიგნი. კათოლიკე მისიონერი-ჟ. დიუბუა, რომელმაც ოცდაათ წელზე მეტი გაატარა

1. პ. გრინცერი, ძველინდური პროზა, მოსკოვი, 1963 (რუსულ ენაზე).

ინდოეთში და 1826 წ. გამოაქვეყნა ამ ძეგლის ფრანგული კომპილაცია, წინასიტყვაობაში აღნიშნავდა, რომ „პანჩატანტრას“ კითხულობს ყველა ფენის წარმომადგენელი და წერა-კითხვის უცოდინარ ინდოელებშიც კი. არ მოიძებნება არც ერთი, ვინც არ იცოდეს მისი შინაარსიო². ამ პოპულარობაზე მეტყველებს ათეულობით სანსკრიტული ვერსია, აგრეთვე „პანჩატანტრას“ ქარგისა და მოდელის მიხედვით აგებული მრავალი ძეგლი: „პიტოპადეშა“ („ბრძნული დარიგება“, დაახლ. IX—X სს.), „ვეტალპანჩავინშატი“ („ვეტალას ოცდახუთი არაკი“, დაახლ. V—VII სს.), „შუკასაპტატი“ („თუთიყუშის სამოცდაათი არაკი“, დაახლ. V—VII სს.) და სხვ. საკმარისია ითქვას, რომ არსებობს მხოლოდ „პანჩატანტრასა“ და მისგან მომდინარე არაბულ-სპარსული „ქილილა და დამანას“ ორასამდე თარგმანი სამოცზე მეტ აღმოსავლურ და დასავლურ ენაზე. არანაკლებ ერცეულებოდა სხვა ძეგლები (მაგ. „შუკასაპტატი“ და მისგან მომდინარე „თუთინამე“).

რა განაპირობებდა ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული ინდური კრებულების ასეთ დიდ პოპულარობასა და გაერცეულების უსაზღვრო დიპაზონს უმთავრესად ინდოეთიდან ირანული (საშუაღსპარსული) და არაბული სამყაროს 'გავლის გზით მთელ მსოფლიოში? პირველ ყოვლისა, ეს იყო ფორმალური მხარე: ჩარჩოსებრი კომპოზიცია (ზოგჯერ ერთ დიდ ჩარჩოში ჩასმული იყო უფრო მომცრო ჩარჩოები) შესაძლებლობას იძლეოდა ჭრელი და მრავალფეროვანი ჩანართი იგავ-არაკების ორგანული გაერთიანება-დაკავშირებისა როგორც ერთმანეთთან, ისე მთლიანად ჩარჩოსთან. ეს გარემოება აადვილებდა ამ უნარის თხზულებათა ადაპტაციას ნებისმიერ დროსა და ნებისმიერ კულტურულ გარემოცვაში. მათი თარგმნა-გადაკეთებისას ადვილი იყო საილუსტრაციო მასალის შენაცვლება ადგილობრივი ფოლკლორული თუ ლიტერატურული ნიმუშებით. უფრო მეტი, ხშირად ამ მოდელის მიხედვით იგებოდა სრულიად ახალი, ორიგინალური თხზულება (მაგ. არაბული „ათასერთი ღამე“, „სინდბადნამე“, რომელთა პროტოტიპები ფალაურ მწერლობაში ივარაუდება; ესპანური „გრაფი ლუკანორი“, იტალიური „დეკამერონი“, ქართული „სიბრძნე სიცრუისა“ და ა. შ. თვით ჩვენ დრომდე).

2 პ. გ რ ი ნ ც ე რ ი, ინდური ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული ამბავი როგორც შუასაუკუნეების მასობრივი ლიტერატურა (კრებ. აღმოსავლურ ლიტერატურათა კლასიკური ძეგლები), მოსკოვი, 1985, 31 (რუსულ ენაზე).

მაგრამ კომპოზიციურ თავისებურებასთან ერთად ამ ტიპის კრებულთა მასობრივობას განაპირობებდა მათი შინაარსის მიმზიდველობა, ხელმისაწვდომი სიმარტივე და სიბრძნე, პრაქტიკული ღირსება. აქ გაერთიანებულ იგავ-არაკეთა უმრავლესობა ფოლკლორული წარმოშობისა იყო, მაგრამ ჟანრის თვალსაზრისით ისინი უკვე ატარებენ წმინდა ლიტერატურული დამუშავების ნიშნებს, ზღაპარი, მითი, ლეგენდა განიცდის სტილისტურ და თემატურ სახეცვლილებას, კარგავს ზღაპრულ ატმოსფეროს, იძენს ზუსტ გეოგრაფიულ თუ ისტორიულ მისამართებს. მისი სიუჟეტი დაბაბულია, კვანძის გახსნა კი — მოულოდნელი და გონებაშახვილური. ამავე დროს ის აუცილებლად გაჟღერებული უნდა იყოს დიდაქტიკური განწყობით³.

ეს დიდაქტიკური განწყობა თანაბრად ახასიათებს როგორც ჩარჩოს, ისე საილუსტრაციო არაკების უმრავლესობას. მაშინაც კი, როცა არაკები მხოლოდ მკითხველის გასართობადაა მოტანილი, მათ ეკისრებათ გარკვეული პრაქტიკული დანიშნულება (თუნდაც ინფორმაციის სახისა). ამასთან დაკავშირებით ხაზი უნდა გაესვას შემდეგ გარემოებას: ხშირად ერთ კრებულში თავმოყრილი არაკები ერთმანეთის საწინააღმდეგო დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა, ზნეობრაუი თვალსაზრისით არაერთგვაროვანია. დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ასეთ დროს მათ განლაგებას, სიუჟეტურ ჩარჩოსთან კავშირს. ამ თვალსაზრისით აღრიდანვე ჩამოყალიბდა რამდენიმე ტიპის კრებული: საუკეთესო შემთხვევაში ჩარჩო და საილუსტრაციო მასალა მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს, სიუჟეტის განვითარება დამოკიდებულია მასალის დიდოსტატურ შერჩევა-მონაცვლეობაზე. უმეტეს შემთხვევაში ეს ჩარჩო შესუსტებულია და მხოლოდ ფორმალურად აერთიანებს ნებისმიერ თავმოყრილ იგავ-არაკებს. დაბოლოს, არც თუ იშვიათია გასართობ ნიმუშთა შეკრება ყოველგვარი ჩარჩოს გარეშე, უკეთეს შემთხვევაში თემატურად (სიუჟეტისათვის, სიძუნწისათვის, სიყვარულისათვის და ა. შ.). მაგრამ ნებისმიერი ტიპის კრებულში წამყვან რგოლს წარმოადგენს საილუსტრაციოდ შერჩეული მასალა, ცალკეული არაკი, მისი დამუშავების დონე და წარმოთქმის ადგილი. ამდენად, ყოველი არაკი წარმოადგენს ჩარჩოიანი კრებულის შემდგენლის (ანონიმისა თუ ავტორის) კუთვნილებას და, შეიძლება ითქვას, ქმნილებას,

რადგან თვით მისი შერჩევის აქტი, თხრობის ხერხები აუცილებლად გულისხმობენ შემოქმედებით მიდგომასა და სუბიექტურ ელემენტს¹.

ამდენად, ამა თუ იმ კრებულის მონოგრაფიული განხილვისას საჭიროა არა მხოლოდ ჩარჩოს, არამედ ყოველი საილუსტრაციო არაკის შედარებითი შესწავლა, მისი წყაროებისა თუ პარალელების დადგენა არა მარტო ტიპოლოგიური თუ გენეტური კავშირების გამოვლენის მიზნით, არამედ ყოველი მათგანის ინდივიდუალურ თავისებურებათა და ღირსებათა წარმოსაჩენად².

ყოველივე ზემოთქმული შესანიშნავად მოერგება სულხან-საბა ორბელიანის სახელგანთქმულ თხზულებას „სიბრძნე სიცრუისას“. სავსებით სამართლიანად აღნიშნა ლიანა კეკელიძემ: „სულხან-საბა ორბელიანმა ქართულ მწერლობაში დაამკვიდრა იგავ-არაკული ჟანრი. მანამდე იგავ-არაკი ორი სახით გვხვდებოდა: ან სხვა ჟანრში შემავალ ნაწყვეტად, როგორც ამა თუ იმ დებულების არგუმენტირების ან ილუსტრირების საშუალებად, ან თარგმნილი კრებულების სახით („სიბრძნე ბალავარისა“, „ქილილა და დამანა“ და სხვ.). მართალია, ამგვარ იგავ-არაკს არ აკლდა ჟანრისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები და მხატვრული ოსტატობა, მაგრამ ჩვენს სინამდვილეში იგი, როგორც დამოუკიდებელი ლიტერატურული ჟანრი, მხოლოდ „სიბრძნე სიცრუისას“ შემდეგ არსებობს“³.

¹ აქ უპირველესად, იგულისხმება ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული იგავ-არაკების კრებული ამასთან, სულხან-საბა ორბელიანმა მოგვცა ჩარჩოსა და საილუსტრაციო არაკების იდეალური შერწყმა, როდესაც სიუჟეტური დინამიკა ეითარდება სწორედ იგავ-არაკების ელვისებური მონაცვლეობით და ამავე დროს არ კარგავს დამოუკიდებელ ინტერესს. ამ მხრივ საყურადღებოა რევაზ პარამიძის ექსპერიმენტი, როდესაც მან საილუსტრაციო მასალა გამოაცალა „სიბრძნე სიცრუისას“ და

¹ ს. ო ლ დ ე ნ ბ უ რ გ ი, მონეტიალუ ზღაპრები, „ვისტოკი“, № 4, 1924 (რუს. ენ.).

² ამ მხრივ სანიშნოა ირანელი მეფეევარის ბ ა ლ ი ო ზ ზ ა მ ა ნ ფ უ რ უ ზ ა ნ - ც ა რ ი ს მონოგრაფია ჯალალედინ რუმის „მესნევიში“ ჩართული იგავ-არაკებს აღმოსავლური წყაროების შესახებ (თეირანი, 1955).

³ ლ ი ა ნ ა კ ე კ ე ლ ი ძ ე, „სიბრძნე სიცრუისა“, როგორც იგავ-არაკული ჟანრის თხზულება და მისი ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხები (კრებ.: ძველი ქართული ლიტერატურა, XI—XVII), თბ., 1977, 123.

მხოლოდ შიშველი, თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე ჩარჩო წარმოადგინა⁷. აქ კიდევ ერთხელ გამოჩნდა მტკიცე კავშირი ჩარჩოსა და არაკებს შორის.

მაგრამ ვიდრე უშუალოდ „სიბრძნე სიცრუისას“ ჩვენთვის საინტერესო არაკებსა და მათ პარალელებს შევეხებოდეთ, მოკლედ უნდა განვიხილოთ ერთი საკითხი: რამდენად ზუსტია ვახტანგ მეექვსის ცნობა, რომ „ქილილა და დამანას“ ძველი ქართული თარგმანიდან რამდენიმე არაკი „ქართლის ცხოვრებაშია“ ჩართული. ამ საკითხის ირგვლივ მთელი ლიტერატურა შეიქმნა. დაწერილებით განიხილა ავილიანა კეკელიძემ საგანგებო ნაშრომში „იგავ-არაკი“ ძველ ქართულ მწერლობაში⁸. ახლახან შეეხო მას გ. წულაია მის მიერ რუსულად თარგმნილი ჯუანშერის „ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისას“ წინასიტყვაობაში⁹. საქმე ეხება „ქილილა და დამანას“ არაკს „ქორის ბარტყი და ყორანი“, რომლის პარალელი, მართლაც, გვხვდება ჯუანშერის თხზულებაში სინდთა მეფის არაკის სახით, რომელსაც იგი ვახტანგ გორგასალს უყვება. ოღონდ აქვე უნდა ითქვას, რომ სხვაობა მათ შორის მაინც საგრძნობია („ქილილა და დამანას“ მიხედვით ვრცლად, შიგნართული დამატებითი არაკების მეშვეობით მოთხრობილია, როგორ გაზარდა ყორანმა ბუდიდან გადმოვარდნილი ქორის ბარტყი (ქულა), რომელიც მისი გამზრდელის ფრთებქვეშ ყოფნას აღარ მოისურვებს, გაფრინდება, ჯერ კაკებს და ღურაჯებს დაერევა, შემდეგ კი სამეფო მონადირის თანამდებობასაც მიიღებს... სინდთა მეფის მიხედვით, ყვავი არწივის მიერ დაგლეჯილ ქორს წააწყდება, მოუვლის, მოარჩენს, ეს უკანასკნელი კი მის მიერ მორთმეულ კალიასა და გველს აღარ დასჯერდება და თვით ყვავს შეჭამს, მით ძალას მოიკრებს და ნადირობას დაიწყებს...). ლ. კეკელიძის დასკვნით, „ქილილა და დამანას“ და სინდთა მეფის არაკს ერთი და იგივე სიუჟეტური ქარგა აქვთ, მაგრამ იგრძნობა, რომ ჯუანშერს არაკი შემოქმედებითად გადაუმუშავებია“¹⁰.

7 რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ქართული მწერლობის შესწავლისათვის, თბ., 1986, 99—128.

8 კ რ ე ბ., „ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები“, VII—VIII, თბ., 1976.

9 ჯუანშერ ჯუანშერიანი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, თარგმანი, შესავალი, შენიშვნები გ. წულაიასი, თბ., 1986, 32 (რუსულ ენაზე).

10 ლ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, იგავ-არაკი ძველ ქართულ მწერლობაში..., 55.

ჯერ ერთი, ძნელია ითქვას, რომ მათ ერთი სიუჟეტური ქარკა აქვთ, აქ უფრო საერთო წყარო უნდა ვივარაუდოთ. რაც შეეხება ჯუანშერის მიერ შემოქმედებით გადამუშავებას, უნდა ითქვას შემდეგი: მაგალი თოდუამ უარყო ამ არაკის წარმომავლობა ჯუანშერის ტექსტში „ქილილა და დამანდან“ იმ დამაფიქრებელი საბუთით, რომ პირველად ეს არაკი გვხვდება XV ს. ვაჟ ქაშეფის მიერ შედგენილ ვერსიაში „ანვარე სოჰილი“. მანამდე, არც არაბულ (მუყაფასეულ) და არც სპარსულ (ნასრალაჰისეულ) ვერსიებში იგი არა გვაქვსო¹¹. გონება მახვილური პასუხი მოუძებნა ამ არგუმენტს ლ. კეკელიძემ: „...საგულისხმოა, რომ „ვისრამიანის“ ქართულ რედაქციაში გამოყენებულია „ქილილა და დამანას“ ამ იგავ-არაკის სიუჟეტი. აი, ნაწყვეტი ტექსტიდან: რამინი გულოს დაუკავშირდა, ვისიმ შეიტყო ამის შესახებ და რამინის დამკარგავი მწარედ მოთქვამს: „მე კელად მიჩნდა ქორისა ზრდა და დავება, გავზარდე ერთი მართუე ათასითა ნებიერობითა. რა იკაპოეტა, ახალი ნაკრტენი მოიწყო, ალაღდა და აფრინდა, კა კა ბ თ ა ღ ე ე ნ ა და იწყო. მე ჩემთვის მონადირე მეგონა, ანაზღად ესრე წამივიდა, რომელ ჰაერთა შიგან უჩინო მექმნა, აწ დამაშურალ ვარ ღეენით და დაკარგულისა ძებნითა“. აქ ზუსტი დამთხვევა გვაქვს: ყვავმა (ამ შემთხვევაში ვისი თავის თავს ყვავს ადარებს) გაზარდა ქორის მართვე; როდესაც გაიზარდა, ფრთები დაისხა, კაბებს დაუწყო ღეენა. არ არის მხოლოდ ბოლო ნაწილი, როდესაც ქორი სამეფო ფრინველი გახდა. ყოველივე ეს საბუთს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ყოფილა რომელიღაც დღეისათვის უცნობი რედაქცია „ქილილა და დამანასი“, რომელშიაც აღნიშნული იგავ-არაკი აღრევე შეუტანიათ, და არა მე-15 საუკუნეში; აქედან კი სხვა ხალხთა ენაზედაც გამხდარა ცნობილი“¹².

მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ ეს იგავი არ წარმოადგენს „ვისრამიანის“ ქართული რედაქციის კუთვნილებას, იგი აქ გადმოვიდა „ვის. ო. რამინის“ სპარსული ტექსტიდან, სადაც უფრო სრული სახითაა წარმოდგენილი დეტალების თვალსაზრისით;

„მე ქორის აღზრდა მომესურვილა,
 ვზრდიდი ერთ ქორს ასი ნაზობით.

¹¹ მაგალი თოდუა, „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია, თბ., 1967, 79-80.

¹² ლ. კეკელიძე, იგავ-არაკი ძველ ქართულ მწერლობაში... 56-57.

დღისით მყავდა იგი ვერცხლის ხელზე [დასმული].
 ღამით მხოლოდ ბალიშზე ვასვენებდი.
 როდესაც დასცივდა დედისაგან თანდაყოლილი ბუმბული,
 სხვა ფრთები ამოუვიდა და გაფრინდა.
 ისწავლა ჩემი ხელიდან აფრენა,
 თავის ნებაზე კაკების გამოღეწება.
 ასე მეგონა, ისწავლიდა ნადირობას,
 იქნებოდა ჩემი ნუგეშისმცემელი.
 უეცრად გამისხლტა ხელიდან,
 ღრუბლებში თვალს მიეფარა...“¹³

ამ იგავის გაჩენის ასახსნელად „ვის ო რამინის“ სპარსულ (და აქედან ქართულ) ტექსტში არ არის აუცილებელი უცნობი „ქილილა და დამანას“ (მით უფრო მისი ქართული რედაქციის) არსებობა კლასიკურ პერიოდში. ასევე, ჯუანშერსაც პქონდა, როგორც ჩანს, რაღაც სხვა წყარო სინდთა მეფის არაკის შესაქმნელად¹⁴.

ახლა კი კვლავ სულხან-საბა ორბელიანის თხზულებასა და მის არაკებს დავუბრუნდეთ. „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკების წყაროებთან დაკავშირებით გამოთქმულია მრავალი საყურადღებო მოსაზრება. ამ არაკების პირველი მეცნიერ-კომენტატორი და მთარგმნელი ალექსანდრე ცაგარელი ნაწარმოების გეგმას თვლიდა ორიგინალურად, არაკების ნაწილს ფოლკლორული, ნაწილს უცხოური გზით შემოსულად, ოღონდ ეს უკანასკნელი უძველესი, ზეპირგადმოცემების დროინდელად მიაჩნდა¹⁵.

კორნელი კეკელიძე თხზულების ქარგას „ბალავარიანის“, „ქილილა და დამანას“, „თიმსარიანის“ ჩარჩოს უახლოვეს, ხოლო „რაც შეეხება იგავ-არაკებს, არცერთი მათგანი საბას მოგონილი ან უცხო კრებულიდან ამოღებული არ უნდა იყოს, ისინი ამოღებულია, მართლაც ხალხური წიაღიდან“¹⁶,

ფრთხილად უდგება ამ საკითხს ალექსანდრე ბარამიძე, რომელიც თუმცა ძალაში ტოვებს ფოლკლორულ წყაროს, როგორც ძირითადად,

¹³ ვის ო რამინ, მ. თოღუას და ა. გვახარიას რედაქციით, თეირანი, 1970, 374 (სპარსულ ენაზე).

¹⁴ გ. წულაია, ჯუანშერ ჯუანშერიანი და მისი ისტორიული ნაშრომი (შესავალი რუსული თარგმანისა „ცხოვრება ვახტანგ გორგასანისა“).³³

¹⁵ Книга мудрости и лжи, СПб, 1878, VI.

¹⁶ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, თბ., 1952, 351.

ამავე დროს არ გამორიცხავს უცხოურ წყაროებს: „სულხანს შეეძლო ესარგებლა მწიგნობრული წყაროებითაც, მაგრამ ქართულ ენაზე არსებული წყაროებით“.¹⁷ ამ უკანასკნელ მოსაზრებასთან დაკავშირებით ჩვენ გვქონდა შემთხვევა საბას არაკის „უბედური დიდვაჭრის“ წყაროდ მიგვეთითებინა „ბახთიარნამეს“ ვახტანგისდროინდელი ქართული თარგმანის „ბედუკუდმართი ვაჭრის ამბავი“.

მაგრამ, ვიმეორებთ, აუცილებელი არ არის ყოველთვის კონტაქტური კავშირის ძიება, თანაც მხოლოდ ქართულ ენაზე არსებული წყაროების მიხედვით, რადგან ტიპოლოგიური პარალელებიც საყურადღებოა სულხან-საბა ორბელიანის დიდოსტატობის ნათელსაყოფად. ამ მხრივ საინტერესო დაკვირვებანი აქვთ წარმოდგენილი ნიუო მარს, ზურაბ ავალიშვილს, ილია აბულაძეს, - სოლომონ იორდანიშვილს, გერონტი ქიქოძეს, აკაკი გაწერელიას, ქსენია სიხარულიძეს, რევაზ ბარამიძეს. სულ ახლახან ვრცელი წერილი „სიბრძნე სიცრუისას“ მიმართებას შუსაუქუნეების სომხურ იგავ-არაკების კრებულებთან მიუძღვნა გიგლა ბარამიძემ¹⁸. ჩვენი ცდაც ამ მიმართულებით გადადგმულ მოკრძალებულ ნაბიჯს წარმოადგენს.

XII საუკუნის ცნობილი აზერბაიჯანელი სპარსულენოვანი პოეტის ნიზამი განჯელის პირველი პოემა „მახზან-ულ-ასრარ“ („საიღუმლოებათა საგანძური“) წარმოადგენს დიდაქტიკური ენარის საყურადღებო ძეგლს. მას არ გააჩნია ერთიანი ჩარჩო, იგი შედგება ოცი თავისაგან, რომლებიც ეძღვნება სამართლიანობას, სიბერეს, სოფლის გაუტანლობას და სხვ. ყოველ მათგანში ჩართულია საილუსტრაციო არაკები. ნიზამი ალეგორიულად მოუწოდებს შირვანის შაჰებს, რომელთა მმართველობის დროს მოუხდა მას მოღვაწეობა, სამართლიანობისა და სიკეთისაკენ. ამ პოემაში გვხვდება ორი არაკი, რომელთა ანალოგიები წარმოდგენილია „სიბრძნე სიცრუისაში“. საინტერესოა, რომ ერთ-ერთი მათგანის მოქმედება სწორედ შირვანში იშლება (პირობითი სათაურია „უსამართლო შირვან-შაჰ“). ნიზამისთან ანუ შირვანი და მისი ვეზირი ნადირობისას ჭოტების საუბარს შეესწრებიან. ვეზირი უხსნის, ქალის პატრონი ნანგრევებს ითხოვს სასიძოს მშობლისაგან.

¹⁷ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1953, 262.

¹⁸ გ. ბარამიძე, მხითარ გოშის, ვარდან აიგეციისა და სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკთა ურთიერთმიმართებისათვის, „კრიტიკა“, № 5, 1986, 88-98.

ეგ არ არის ძნელი, თუ ჩვენი შაპი დილხანს იმეფებს, ათასობით გა-
პარტახებულ სოფელს მოგართმევთ, - პასუხობს სასიძოს მშობელი,
ამას მოსდევს ანუშირვანის ვრცელი მონანიება და გამოსწორება. სა-
ბას არაკის ქარგა იდენტურია ნიზამისა, ოღონდ დამატებულია საინ-
ტერესო დეტალი მოჩივარი კაცისა, რომელმაც ფრინველთა და მხეც-
თა ენის ცოდნა დაიბრალა და მით გადარჩა სიკვდილს, ვეზირმაც თი-
თქოს მისგან ისწავლა ეს ენა და სინამდვილეში შაპს თავისი მოსაზ-
რება წაუყენა ჭოტების საუბრის საბაბით. აღსანიშნავია, აგრეთვე,
რომ ორივეგან ქალის პატრონები ითხოვენ პირის სანახავს აღმოსავ-
ლური ადათის მიხედვით¹⁹.

ამჯერად უფრო მეორე არაკი გვანტერესებს (პირობითი სათაუ-
რია „მეფე და დალაქი“): „ინდოთ მეფე აბანოს იბანებოდა და
დალაქი თავსა პარსაედა. რა ყელთან სამართებელი მიიღო,
მეფეს უთხრა: შენი ასული შემრთეო. გაუკვირდა მეფეა
და მიცემას დაჰპირდა. გამოვიდა აბანოდამ, ვაზირთა ჰკითხა, ვით
შემომდგა ქალის თხოვო? მათ მოახსენეს: ფერხი სალაროსა
ზედა სდგმია და მას უთქმევინებიაო. მოთხარეს აბანოს ძირი და სულ
ოქროთა და ვერცხლითა საუსე იყო“ (თხზულებანი, I, 63).

ნიზამის პოემის მეცხრამეტე თავში იკითხება არაკი „პარუნ-არ-
რაშიდი და დალაქი“:

ერთხელ შუალამისას პარუნ-არ-რაშიდმა თანამეცხედრეს აქცია ზურგი,
მოსახეენებლად აბანოს მიაშურა.

დალაქმა თავის პარსუა რომ დაუწყო,
თმა მოაცილა და სადარდებელი გაუჩინა:

¹⁹ როგორც ს. იორდანიშვილმა მიუთითა, ამ არაკის პარალელი ვგვხვდება XIII ს. სირიელი მწერლის აბულფარაჯ ბარ-ებრის „გასართობ იგავ-არაკთა წიგნში“ (სიბრძნე სიცრუისა, აღ. ცაგარელი თარგმანი, ს. იორდანიშვილის რედაქცია, წინასიტყვაობა და შენიშვნები, თბ., 1939, 201 (რუსულ ენაზე); შდრ. აბულფარაჯი, გასართობ იგავ-არაკთა წიგნი, მოსკოვი, 1957, 117 (რუსულ ენაზე). ერთი ბეითი ნიზამის არაკიდან ანდაზის სახით შეტანილი იქნა მ. ლაფაროვისა და ე. გორდლევსკის სპარსული ანდაზების კრებულში და იქვეა წარმოდგენილი ამ არაკის მოკლე შინაარსი გარკვეული ვარიანტული სხვაობით (მეფე მაჰმუდ ლაზნელია, მისმა ევზირმა ფრინველთა ენა იცის და ა. შ.). იხ. მ. ლაფაროვი და ე. გორდლევსკი, სპარსული ანდაზები, ტრანსკრიფცია, თარგმანი და შენიშვნები, „დრევენოსტი ვოსტოჩნიი“, IV, მოსკოვი, 1913, 18-19 (რუსულ ენაზე).

— „შენ კარვად უწყვი ჩემი ოსტატობა.
გამომარჩიე დღესეე ჩიწი სიძეობით.
გაეცი ბრძანება დაუყოვნებლივ.
რათა შენი ქალიშვილი ჩემი საცოლე გახდეს!“
ხალიფას გუნება აემღერა და აუღუღდა,
შემდეგ სირცხვილმა თავი შეაკაეებინა.
თქვა: ალბათ სიტხისგან გონება დაუბნელდა,
ჩემმა ნახვამ ჭკუაზე გადააცდინა.
გონდაკარგულმა წამორიშა ასეთი სისულელე,
სხვა შემთხვევაში როგორ გამიბედავდა ასეთ ოსოვნას!
მეორე დღეს კვლავ გამოსცადა დალაქი,
ღირეშზე იგივე სიქა აღიბეჭდა (ე. ო. იგივე განმეორდა).
რამდენჯერმე მოუწყო ასეთი გამოცდა,
დალაქს არ შეუტულია თავისი პირობა.
როდესაც ვეღარ გაერკვა პარუნი ამ ბნელ საქმეში,
ვეზირთა ვეზირს უამბო ყოველივე.
დალაქის ყალამს მოსწყდა ეს უხეშობა,
გამოარკვიე, რა ამბავია ჩემს თავს.
როგორ იფიქრა ჩემი სიძეობა,
როგორ იყადრა ეს უზრდელობა,
ყოველთვის ბედისწერასავეთ მომეველინება,
ქვას მესერის მეც და ჩემს გეარსაც.
ენის ნაცვლად ხანჯალი აქვს და ხელში სამართებელი,
თავი ორ მახვილს შუა მაქვს ვაგლახად მოქცეული.
ვეზირმა მიუგო: შეუნდე ეს საქციელი,
იქნებ შეხი განძზე უღვას?!
როდესაც კვლავ თავზე დაგადგება ის საცოდავი,
უბრძანე, ადგილი გამოიცვალოს.
თუ ისევე ისეთი დარჩა, თავი მოკვეთე,
თუ არა და ის პირველი ადგილი მოთხარე.
როგორც კი დალაქმა ადგილი იცვალა,
მისი გუნება მყის გამოიცვალა.
სიტყვაძუნწი შეიქნა და ბაგეშეკერილი,
თვალეზდახრილი და ზრდილობიანი.
ვიდრე ფეხი განძზე ედგა.
მეფური იერი სახეზე ეხატა.
როგორც კი ფეხი განძს ვადაუცდა,
თავი კვლავ სადალაქოში იგრძნო.
სწრაფად მოთხარეს ის ადგილი, სადაც იდრე იდგა,
მის ფეხქვეშ დიდძალი განძი იპოვეს.

ვისაც ფეხი განძზე უდგას,
რაც მოადგება ენაზე, ყველაფერს იტყვის...20

როგორც ვხედავთ, საერთოა ქარგა, მოქმედი პირები, მოქმედების ადგილი, დასკვნა. განსხვავებაა საბას გასაოცარ ლაკონიზმში და ნიზამის მრავალსიტყვაობაში, რაც სტილის სხვაობითაა გაპირობებული.

მაგრამ საინტერესო ის გახლავთ, რომ ეს არაკი აღმოჩნდა ნიზამიზე უფრო აღრინდელ წყაროში, სახელგანთქმული პოეტის ომარ ხაიამის პროზით დაწერილ ისტორიულ ტრაქტატში „ნავრუზნამე“ („საახალწლო წიგნი“), რომელშიც აღწერილია ნავრუზთან დაკავშირებული ხალხური წარმოდგენები. იგი შედგება თავებისაგან: „ოქროსათვის“, „მახვილისათვის“, „მშვილდისრისათვის“, „ცხენისათვის“, „ღვინისათვის“ და ა. შ. თავები ილუსტრირებულია იგავ-არაკებით. ჩვენთვის საგულისხმო არაკი გვხვდება თავში „ოქროსათვის“, სადაც აღწერილია ამ კეთილშობილი ლითონის ძალა: ჰექაიათი. ერთხელ ნუშინრავანმა იხმო ბაღში და ლ ა ქ ი, რათა მისთვის თავი გადაეპარსა, როდესაც დალაქმა მას თავზე ხელი დაადო; უთხრა: — „თუ შენს ასულს ცოლად შემერთავ, კვისრის ქვეყანაზე ზრუნვისაგან გაგათავისუფლებო“. ნუშინრავანმა გაიფიქრა, ეს კაცუნა რას ბედავსო, საშინლად გაუკვირდა, მაგრამ სამართებლის შიშით ვერაფერი შეხედა და მიუგო: — „სიამონებით, ოღონდ ჯერ გამპარსეო“. როდესაც დალაქმა ის გაპარსა და წავიდა, იხმო ბუზურჯმიძრი და ყველაფერი უამბო. ვ ე ზ ი რ მ ა ბრძანა დალაქის მოყვანა და ჰკითხა, მბრძანებელს რომ პარსავდი, რა უთხარიო? არაფერიო, მიუგო დალაქმა. მაშინ ვეზირმა გაათხრევეინა ის ადგილი, სადაც დალაქი იდგა, მეფეს რომ პარსავდა. იქ იმდენი განძი აღმოჩნდა, დათვლა არ შეიძლებოდა. ბუზურჯმიძრმა მოახსენა: მეფეთმეფეო, ის სიტყვები დალაქს ამ განძმა ათქმევეინა, რადგან არაბულად უთქვამთ: ვისაც ფეხქვეშ განძი ეგულება, უფრო მეტს ითხოვს, ვიდრე იმსახურებსო“²¹.

როგორც ჩანს, ეს არაკი გავრცელებული ყოფილა მახლობელ აღმოსავლეთში. საბასეული დამუშავება ღირსეულ ადგილს იმკვიდრებს

20 ნ ი ზ ა მ ი განჯავი, მახზან-ულ-ასრარ, ბაქო, 1960, 234—236 (სპარსულ ენაზე).

21 ო მ ა რ ხ ა ი ა მ ი, ტრაქტატები, თარგმნა ბ. როზენფელდმა, მოსკოვი, 1961, 198 (რუსულ ენაზე). აქვეა მოთავსებული „ნავრუზნამე“ სპარსული ტექსტის ფოტოპირი.

მის სხვადასხვა ვარიანტებს შორის (დეტალების მხრივ ის უფრო ახლოსაა ნიზამისთან).

მეორე არაკი (პირობითი სათაური „მეფე და მხატვარი“), რომლის აღმოსავლური პარალელი გვინდა აქ მოვიხმოთ, შემდეგი შინაარსისაა: „მეფე ლავდიკისა²² იყო ბრმა ცალის თვალითა. ჰყვა მხატვარი ხელოვანი და მიზეზსა ეძებდა მის მხატვრისასა. უბრძანა: — მინდა მსგავსი ჩემი სახე დამისატო! თქვა გულსა შინა მხატვარმან: — აჰა, მოვიდა დღე აღსასრულისა ჩემისაო. თუ ბრმა დავხატო, მომკლავს, ვით მკადრეო, და თუცა ორთვალი, მომკლავს, ოდეს არს მსგავსი ჩემო? მოიპოვა ესე ღონე: დახატა ირემი და მეფესა ხელთ თოფი მისცა, ბრმა თვალი დაუხუჭა და მიართვა მეფესა. ამ საქმეს მიზეზი ვერა ჰპოვა და მორჩა მხატვარი იგი“ (თხზულებანი, I, გვ. 23).

ამ არაკის პარალელი სრულიად მოულოდნელად აღმოჩნდა XVI ს. ირანელი კალიგრაფის ყაზი აჰმადის ტრაქტატში, რომელიც მიეკლენა ცნობილ მხატვრებსა და კალიგრაფებს. აქ დეტალურად არის აღწერილი არაბული დამწერლობის სხვადასხვა სტილი და ხელნაწერთა მინიატურებით შემკობის ოსტატობა. ტრაქტატი უხვად არის დამშვენებული ლექსით თუ პროზით გაწყობილი არაკებითა და შესანიშნავი მინიატურებით — ილუსტრაციებით. ჩვენთვის საინტერესო არაკი მოთავსებულია დასკვნით ნაწილში. აქვე უნდა ითქვას, რომ მოსკოვური ხელნაწერი, საიდანაც შესრულდა რუსული თარგმანი, დეფექტურია. დაზიანებულ ადგილებს შორის მოხვდა განსახილველი არაკიც, მაგრამ შინაარსის აღდგენა სიძნელეს არ წარმოადგენს, მით უმეტეს, რომ არაკი დასურათებულია: მინიატურაზე გამოსახულია ცალთვალმობოხუჭული მეფე მშვილდისრით ხელში, მუხლმოყრილი მხატვარი, მხლებლები, უკანა პლანზე სურათში სურათია დახოცილი ირმებით.²³ არაკი გალექსილია:

22 ლავდიკია, ლაოდია — რამდენიმე ქალაქის სახელწოდებაა აღმოსავლეთში (შდრ. ს. იორდანიშვილი; ქალაქი ფრიგიაში; აგრეთვე — ირანისა და ინდოეთის საზღვარზე, თეირანის სამხრეთ-აღმოსავლეთით; „სიბრძნე სიცრუისა“, 1938, 102).

23 ყაზი-აჰმადი, ტრაქტატი კალიგრაფებისა და მხატვრების შესახებ, თარგმანა, შესავალი და შენიშვნები ბ. ზასოღერიძისა, მოსკოვ-ლენინგრადი, 1947, 136 (რუსულ ენაზე).

ყაზი აჰმადის „ტრაქტატს“ განსაკუთრებული ბედი აღმოაჩნდა. ბ. ზახოღერის თარგმანის გამოქვეყნების შემდეგ ამ ძეგლით დაინტერესდა ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე ვ. მინორსკი. მან მოიძია „ტრაქტატის“ რამდენიმე ახალი ნუსხა, თავისთავად აგრეთვე ლეფეიტური, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში ისინი ავსებდნენ მოსკოვური ხელნაწერის ლაკუნებს. ასე მოხდა, კერძოდ, ჩვენთვის საინტერესო არაკთან დაკავშირებით: „მაგალითად მოთხრობა, რომელიც მოთავსებულია რუსული თარგმანის 179—180 გვერდებზე, ბუნდოვანი რჩებოდა, ვიდრე არ შეივსო E ხელნაწერის ჩანართებით (იგულისხმება ნუსხა, რომელიც ეკუთვნოდა ვ. მინორსკის მოწაფეს კ. ედვარდს — ა. გ.). შაჰის საყვარელი მხატვრის მოშურნეს სურს მისი დალუპვა. შაჰი ცალი თვალით ელამი იყო და მოშურნემ იფიქრა, მისი საყვარელი მხატვრის მიერ დახატული ზუსტი პორტრეტი რომ იხილოს, განურისხდებოდ. მოშურნემ დაარწმუნა შაჰი, დაახატინე შენი თავიო, მაგრამ მოხერხებულმა მხატვარმა შაჰს ხელში მშვილდ-ისარი მისცა მიზანში სასროლად. ამისათვის კი შაჰს ცალი თვალი მოუხუჭა, რითაც დამალა მისი ფიზიკური ნაკლი“²⁸.

აი ეს სიუჟეტი დაამუშავა დიდოსტატურად სულხან-საბა ორბელიანმა. მან სულ ამოიღო მოშურნეს დეტალი (მეფე თავად ეძებს მიზეზს მხატვრის წასახდენად), დაუმატა სრულიად ბუნებრივი განსჯა მხატვრისა გამოუვალი მდგომარეობის გამო და გაიმეორა გონებამახვილური გადაწყვეტა საკითხისა (ოღონდ ისარი შეცვალა თოფით).

ფიქრობთ, ანალოგიური ძიებანი უნდა გაგრძელდეს.

1986.

„ამა წიგნსა ულეველსა“

.. ირანის უძველესი მხარე — ხორასანი მრავალი ისტორიული ძეგლითაა განთქმული. მათ შორის ერთია საგანგებოდ გამორჩეული. „წმინდა ქალაქ“ მეშჰედის ჩრდილოეთით, ნახევარი საათის სავალზე, ტრიალ მინდორში მდუმარედ ამართულა ძველი ტუსის ნანგრევები.

²⁸ ვ. მინორსკი, ყაზი აჰმად ყუმის ტრაქტატი კალიგრაფთა შესახებ და მისი შესწავლა, კრებ. „მასხლობელი და შუა აღმოსავლეთი“, მოსკოვი, 1962, 84 (რუსულ ენაზე).

თიხის ვეება გალავანი ალაგ-ალაგ ჩამოქცეულა. შორეული ლურჯი მთების ფონზე მოულოდნელად იკვეთება უზარმაზარი თეთრი მარ-მარილოს მავზოლეუმი. ფრანგი არქიტექტორის ანრი გოდარის მიერ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძრის თარგზე აგებულ შენობას გარს წარმტაცი წალკოტი არტყია. შადრევანთა ხმაურს კიპარისების ჩუმი შრიალი და ფრინველთა სტეენა ერთვის. გადამწვარი ტრამალისა და ფქვილივით გაცრილი მტვრით მოფენილი გზის შემდგომ თავს მართ-ლაც სამოთხეში იგრძნობს კაცი. აქ არის ჰაქიმ აბულყასემ ფირდოუსის საუკუნო განსასვენებელი. მიწისქვეშა ვრცელ და გრილ დარბაზში მდებარე საფლავს სულ მუდამ ხალხი არტყია გარს, მოდიან მთელი ოჯახები, დედაწულიანად, რათა მოწიწებით ემთხვიონ კუთხეებში უკ-ვე გადაცვეთილ საფლავის ლოდს. დარბაზის კედლებს „შაჰნამეს“ თემებზე მარმარილოში ნაკვეთი ბარელიეფები ამშვენებს. შუაში ფირდოუსის წინასწარმეტყველური სტრიქონებია ამოჭრილი:

მკვიდრად ნაგები დარბაზები გაპარტახდება,
მათ გააოხრებს წვიმები და მზის მხურვალეობა.
ლექსით ავაგე სრა-სასახლე ისე მაღალი,
ვერას დააკლებს მას ვერც წვიმა, ვერც ქარიშხალი.
ამ წიგნის ფურცლებს გადაუღის მრავალთ ცხოვრება,
ვისაც გონი აქვს, ის მარადის ემახსოვრება!

* * *

ორმოცდაათი ოდე წლის წინ მთელმა მსოფლიომ აღნიშნა უდიდესი ირანელი პოეტის აბულყასემ ფირდოუსის დაბადების 1000 წლისთავი, ეს იყო საერთოდ პოეტისა და მისი უკვდავი ქმნილების პირველი საერ-თაშორისო აღიარება.

ვინ იყო ფირდოუსი ან რას წარმოადგენდა მისი თხზულება, რომელსაც მოგვიანებით ქართულმა მთარგმნელმა მოსწრებულად უწო-და „უღვეელი წიგნი“?

ჩვენ მისი ნამდვილი სახელიც კი არ ვიცით: საპატიო წოდება „აბულყასემი“ ნიშნავს „მამა ყასემისა“, „ფირდოუსი“ კი — „სამოთ-ხელს“. იგი დაბადებულა 932—940 წლებს შორის (სავარაუდებელია, 934 წელს), ხორასნის მხარეს, ქალაქ ტუსის მახლობლად, სოფელ ბაჟში. მამამ, ხელმოკლე დეჰყანმა (მიწისმფლობელმა) მაინც იმდენი მოახერხა, რომ შვილს ბრწყინვალე განათლება მიაღებინა. შემთხვე-

ვით არ იქცა ფირდოუსის განუყრელ ეპითეტად „ჰაქიმ“ (ბრძენი). ჭაბუკობიდანვე გაიტაცა ფირდოუსი სამშობლოს გარდასულმა დიდებამ, რომელსაც არაბთა შემოსევამ ჩაუქრო შარავანდელი. მაგრამ უცხოენოვან სამოსელში გახვეულ მშობლიურ მწერლობას არ შეუწყვეტია არსებობა. საუკუნეზე მეტი იყო, რაც ახალსპარსულ (ფარსიდარი) ენაზე იწერებოდა რუდაქის, შაჰიდ ბალხელის, დაყიყის უკუდავი სტრიქონები. წარმოშობით ირანელმა იზნ ალ-მუკაფამ („ძემ ხეობრისა“) არაბულად თარგმნა ირანელ მეფეთა ისტორია „ხვატაინამაკ“ (უფალთა წიგნი), აგრეთვე სხვა ფალაური (საშუალსპარსული) ძეგლები, მათ შორის „ქილილა და დამანა“. მწიგნობრული წყაროები და ზეპირი გადმოცემები დაედო საფუძვლად ფირდოუსის გრანდიოზულ პოეტურ ეპოპეას — „შაჰნამეს“ („მეფეთა წიგნი“ ანუ „წიგნა მეფეთა შესახებ“).

მხოლოდ ორმოც წელს მიღწეულმა დაბრძენებულმა პოეტმა გაბედა ჭაბუკობისდროინდელი ოცნების განხორციელება, რასაც თითქმის ოცდაათი წელი მოანდომა. დღეები დღეებს მისდევდა, ბეითი (ორსტრიქონედი, გართიმული მრჩობლედი) — ბეითს, ფირდოუსი ხშირად უჩივის გაჭირვებას, უბედურებას (მოწიფული ვაჟის დატირება):

ღვინო მოიტა, ვაჰ რა ცოტა დრო დავგრჩენია,
ასე ყოფილა, ეს საწუთრო ვის შერჩენია?!
მოვიდა სეტყვა სიკვდილივით, სიკვდილს რას ეტყვი?
უუჭი ცხოვრება რაღად მინდა ასე დასეტყვილს!

როგორც იქნა გასრულდა პოემა, მაგრამ მისი დასასრული დაემთხვა დიდ ისტორიულ ძვრებს — ირანელ სამანიანთა მმართველობა შეცვალა ფანატიკოს მაჰმუდ ლაზნელის დიქტატურამ (988—1030). გარკვეული პოლიტიკური მოსაზრებების გამო, მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა თხზულება, რომელშიც ისლამამდელი ირანის წარსული დიდებოა იყო შექებული. გულგატეხილი ფირდოუსი გარდაიცვალა 1020—1025 წლებს შორის. ღრმად მოხუცებული პოეტი მშობლიურ ტუსში მიაბარეს მიწას... ეს ძუნწი ცნობები უმთავრესად ამოკრებილია თვით „შაჰნამედან“.

ფირდოუსისა და მისი პოემის შესახებ ლეგენდები საკმაოდ აღრეჩნდება. მათი ნაწილი შემორჩა სხვადასხვა ისტორიულ თუ ლიტერატურულ წყაროებს. უძველესი ანონიმური თხზულება „თარიხე სისტან“ („სისტანის ისტორია“), რომლის ერთი ნაწილი XI ს-ში დაიწერა, ასე

გადმოგვეცემს პოეტისა და მეფის შეტაკებას: როსტომის ამბავი იმ ამბავთა რიგს განეკუთვნება, რომელიც აბულყასემ ფირდოუსიმ „შაჰნამეში“ გალექსა და შაჰ მაჰმუდის სახელს მიუძღვნა და რამდენიმე დღეს უკითხავდა. მაჰმუდმა ბრძანა: მთელი „შაჰნამე“ დიდი არაფერია, საკუთრივ როსტომის თქმულების გარდა, ოღონდ როსტომის მსგავსი ჩემს ლაშქარში ათასამდე კაცი მეგულებათ. აბულ-ყასემმა მოახსენა: დღეგრძელი იყოს უფლის სიტოცხლე, არ ვიცი, რამდენია მის ლაშქარში როსტომის მსგავსი ვაჟაკი, მაგრამ ერთი რამ კი ნამდვილად ვიცი, რომ მაღალ ღმერთს არ შეუქმნია თავისთვის ისეთი მონა, როგორც როსტომი იყო. ეს თქვა, მიწას ემთხვია და წავიდა. შაჰმაჰმუდმა ვაზირს პკითხა: ამ კაცუნამ ვგონებ გაბედა და მატყუარა მიწოდო?! ვაზირმა პკადრა: უნდა დავსაჯოთო! რამდენი არ ეძებეს, კვალს ვერსად მიაგნეს, ფირდოუსიმ მიატოვა ღაზნა, წყალში ჩაყარა მთელი თავისი ნაშრომი და გადაიკარგა, ვიდრე უცხოეთში არ მიიცივალა...

უფრო ვრცელი და ლამაზი ლეგენდა დაუცავს XII ს. მწერალს ნიზამი არუზი სამარყანდელს თავის პროზაულ მემუარებში „ჩაპარ მაყალე“ („ოთხი განსჯა“): ბრძენი აბულყასემ ფირდოუსი ტუსის მახლობლად გაშლილი მდიდარი სოფლის ბაჟის მიწისმფლობელი იყო. ჰყავდა ასული, რომლის ნიშითვის შესაძენად გალექსა „შაჰნამე“. ოცდახუთი წელი შეაღია პოეტმა ამ წიგნს, სიტყვით ზეტას მისწვდა, მსგავსი რამ არც აჯამთა (სპარსელთა), არც არაბთა მწერლობაში არ არსებობს. რა დაასრულა ფირდოუსიმ „შაჰნამე“, მეგობართა შეწევნით წარუდგინა იგი ღაზნაში სულთან მაჰმუდს. მაგრამ მეშურნენი აუმხებდნენ პოეტს. მაჰმუდი მალემრწმენი იყო. ამიტომაც სამარცხვინოდ მცირე ჯილდო — ოცი ათასი დირჰემი (ვერცხლის წვრილი ფული) მიუგდო პოეტს. ჯილდო რომ მიუვიდა, ფირდოუსი აბანოში განისვენებდა და ლუდით გულს იგრილებდა. შეურაცხყოფილმა მგოსანმა მექისესა და მელუდეს გაუყო თანხა და იმავე ღამეს ჰერათს გადაიხვეწა, რადგან კარგად იცოდა მაჰმუდის შურისძიების ძალა. ექვს თვეს იმალებოდა იქ ფირდოუსი, ვიდრე მაჰმუდის მსტოვრებმა არ შეწყვიტეს მისი ძებნა, შემდეგ შინ შეიარა, წაიღო „შაჰნამეს“ მეორე ნუსხა და ტაბარისტანს შეაფარა თავი. ამჯერად მან მაზანდარანის მმართველს უძღვნა პოემა, მაჰმუდი კი საგანგებოდ შეთხზული სატირით მიწასთან გაასწორა. მაგრამ შეშინდა ვასალი, ღიჯი იყო მაჰმუდის შიში. მან ფირდოუსის შესთავაზა: მე მოვაწონებ სულთანს „შაჰ

ნამეს“, სატირაში ასი ათას ღირებულ მოგვემ, ოღონდ მოესპოთო... ნიშაბურში ამირ მუიზისაგან მსმენია, — განაგრძობს ნიშამი არუნი,— აბდარეზაყს ტუსში უთქვამს მისთვის, რომ ერთხელ მაჰმუდი ინდოეთის ლაშქრობიდან ღაზნას ბრუნდებოდა. გზად ერთ გამაგრებულ ციხეს წააწყდა და მისი აღება მოისურვა კაცი მიუგზავნა მოსალაპარაკებლად, სვალ პასუხი მომართიო. მეორე დღეს ტახტზე რომ აბრძანდა და ხელმარჯვენე ვაზირმაც თავისი აღვილი დაიკაე, დაბრუნდა შიკრიკი. სულთანმა ჰკითხა ვაზირს, პასუხი როგორიაო. ვაზირმა ფირდოუსის სიტყვებით მოახსენა:

თუკი პასუხი არ იქნება დღეს სასურველი,
მე, აფრასიაბ, აგერ გურზი და ბრძოლის ველი!

როდესაც აღტაცებულმა მაჰმუდმა შეიტყო, რომ ეს ვაჟაკური სიტყვები უბედური ფირდოუსის წიგნიდან არისო, მოინანია აღრინდელი სიმკაცრე და ვაზირს უბრძანა, ღაზნას რომ ჩავალთ, თითო ბეითში თითო ღინარი (ოქროს მონეტა) უბოძეთო პოეტს. სამოცი ათასა ოქროს ფულით დატვირთული სამეფო ქარავანი ღინჯი ნაბიჯით გაუყვა გზას ფირდოუსის სამშობლოსაკენ. მაგრამ როდესაც აქლემებმა პოეტის ქალაქის ერთ კარიბჭეს მიაღწიეს, მეორე ალაყფიდან ფირდოუსის ცხედარი გაჰქონდათ ქალაქგარეთ, სასაფლაოზე, აყვავებული ხეების ჩრდილში დასაკრძალად. მისმა ქალიშვილმა არ მიიღო ნაგვიანევი წყალობა და სულთნის მიერ ბოძებული ოქრო ხანაგათა, ქარვასლათა და ხიდების მშენებლობას შესწირა, ისინი დღესაც ამშვენებენო ნიშაბურისა და მარავის გზებს ტუსის სანახებამდე, — ამთავრებს თხრობას ნიშამი არუნი სამარყანდელი.

მოგვიანებით მეტ-ნაკლები სისრულით იმეორებენ ამ ლეგენდას სხვა წყაროები (იგი გალექსეს კიდეც პ. ჰინემ, ვ. უუკოვსკიმ და სხვებმა), ურთავენ ცნობებს ფირდოუსის ღაზნაში ჩასვლისა და კარის პოეტებთან გააქეპრების თაობაზე, მოხუცი პოეტის მიერ მეორე პოემის „იუსუფისა და ზელიხას“ დაწერის შესახებ და ა. შ. დღეს ძნელია ჭეშმარიტისა და გამოგონილის გარჩევა ამ ლეგენდებში. როგორც ირანისტებმა კ. ჩაიკინმა და ი. მარმა გაარკვიეს, მაჰმუდის სათროეული ვრცელი სატირა ფირდოუსის არ უნდა ეკუთვნოდეს. იგი მოგვიანებით არის შედგენილი „შაჰნამედან“ ამოკრებილი ბეითების მეშვეობით. ასევე საეჭვოა ფირდოუსისადმი მიწერილი მეორე პოემის ავტორობა, რადგან მასში გაუფასურებულია „შაჰნამეს“ ღირსება. არ ვიცით,

შეადგინა თუ არა პოეტმა თავისი ლირიკული ლექსების „ღივანი“ („კრებული“), რომლის ფრაგმენტებიც დამოწმებულია შუასაუკუნეების სხვადასხვა წყაროში. ერთი რამ კი ცხადია, მთელი თავისი უზარმაზარი პოეტური პოტენცია ფირდოუსიმ ერთადერთ შედეგს— „შაჰნამეს“ შეაღია.

* * *

„შაჰნამე“ წარმოადგენს უზარმაზარ, 120 ათას სტრიქონიან ეპოპეას, რომელშიც მხატვრულად აისახა მთელი ირანელი ერის ისტორიის უმაგალითოდ ვრცელი მონაკვეთი მითოლოგიური ეპოქიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის VII ს-მდე, პირველი ადამიანის, ღმერთკაც გაიომართის ცხოვრებიდან არაბთა შემოსევამდე, მოცულობისა და მოკლენათა აღწერის სივრცის მხრივ მას ვერ შეედრება მსოფლიო მწერლობის ვერც ერთი ანალოგიური ჟანრის თხზულება, თვით პომპროსის პოემების ჩათვლით, რომელნიც ელინთა წინარე ისტორიის მსოფლოდ ცალკეულ ეპიზოდებს მოიცავენ.

პირობითად „შაჰნამე“ სამ არათანაბარ მონაკვეთად შეიძლება დაიყოს: მითოლოგიური, საგმირო და ისტორიული. პირველ ორ მონაკვეთში აღწერილია გაიომართის, პუშანგის, თაჰმურასის, ჯამშიდის, ზოჰაქის, ფერიდუნის, მანუჩაჰრის, ქაი-ქავუსისა და სხვათა მეფობა. მათ დროს ჩნდებიან და იბრძვიან, უყვართ და დროს ატარებენ სახელოვანი ფალავნები, რომელთა შორის ერთია საგანგებოდ გამორჩეული — ირანელი ხალხის უსაყვარლესი გმირი როსტომი (როსთამი). მანუჩაჰრის ძის ნოზარის (ნოდარის) მეფობისას თავი იჩინა ირანელთა მოსისხლე მტრის, თურანის სამეფოს ბოროტმა ძალამ აფრასიაბის სახით, რომელიც დროდადრო აწიოკებდა ირანს. მაგრამ ყოველთვის, მძიმე და გადამწყვეტ წუთებში, ირანელთა იმედად და მხსნელად, თურანელთა რისხვად გამოჩნდებოდა სიკეთის სიმბოლო — მთასავით ვაჟკაცი, მძიმე გურზითა და უგრძესი მშვილდ-ისრით შეიარაღებული, ფიცხელ რაშზე ამხედრებული როსტომი, რომლის პირგამეხებულ იერს ასე უხდებოდა ჯაჰანად ვეფხის ტყაყი.

ისტორიული ნაწილი წარმოადგენს სასანელ მეფეთა შედარებით მშრალ ქრონიკას უკანასკნელ იეზდიგერდ მესამემდე, რომელსაც არაბებმა მოუღეს ბოლო. ბუნებრივია, ისტორიული სინამდვილე ერთგვარად ზღუდავდა ფირდოუსის პოეტურ ფანტაზიას. ზოგი ჩვენამდე მოღ-

წეული ფალაური და არაბული წყაროს შედარებითი შესწავლა მოწმობს, რომ ფირდოუსი ხშირად თითქმის ზუსტად მისდევს მათ. ამ ნაწილს ახალისებს და ამრავალფეროვნებს იმ თქმულებებისა და ლეგენდების ჩართვა, რომელნიც ამა თუ იმ მეფეს უკავშირდებოდა (ასეთია, მაგალითად, ნადირობისა და ლხინის ტრფიალის — ბაჰრამ-გურის სახელთან დაკავშირებული ისტორია).

მთელი სიძნელე ამ ზღვა მასალის კომპოზიციურად მწყობრ მთლიანობად ასხმაში მდგომარეობდა. სამივე მონაკვეთს აერთიანებს სამეფო დინასტიების ქრონოლოგიური მონაცვლეობა (სულ ორმოცდაათი დინასტიაა წარმოდგენილი). ხშირად ამა ეუ იმ მეფის სახელი მხოლოდ გარკვეულ ეპიზოდთა ჩართვის საბაბია, აბრაა მხოლოდ, რომლის იქით სულ სხვა მოქმედ პირთა თავგადასავალია მოთხრობილი. გაოცებას იწვევს ამ ეპიზოდების სიუხვე და მრავალფეროვნება. რად ღირს თუნდაც ზაალისა და რუდაბეს, როსტომისა და სოჰრაბის (ზურაბის), სიაუშისა და სუდაბეს, ბეჟანისა და მანიყეს, როსტომისა და ისფანდიარის, ბაჰრამგურისა და აზადეს, ხოსროვისა და შირინის და სხვა უფრო ნაკლებად ცნობილი ეპიზოდები! ყოველი მათგანი დამოუკიდებელი სარაინდო თუ სამიჯნურო რომანის პირველსახეს წარმოადგენს.

„შაჰნამე“ ხანგრძლივი ფიქრისა და შრომის ნაყოფია. შესაძლებელია, რომ ფირდოუსი ჯერ ცალკეულ დასთანებს (სათავგადასავლო ციკლებს) თხზავდა და შემდეგ აერთიანებდა მათ. დამახასიათებელია, რომ ყოველ დიდ ციკლს აქვს თავისი შინაგანი კომპოზიცია (შესავალი, ამბის განვითარება, დასკვნა), რომლის აუცილებელი ლოგიკური დასასრული (სიკვდილი, განთავისუფლება გამეფება) იწვევს შემდგომი ციკლის გაგრძელების აუცილებლობას. ყოველ შემთხვევაში, ეს გარემოება უწყობდა ხელს დაწერის შემდგომ ცალკეული მონაკვეთების სულ მალე გავრცელებას. მაგრამ აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორის ერთიანი პოზიცია დიდოსტატურად უკავშირებს ერთმანეთს ამ ქრონოლოგიური ჯაჭვის რგოლებს. ყოველ მათგანს უხილავად აერთიანებს საგმირო ეპოსისათვის დამახასიათებელი ხერხები და თავისებურებანი. თავისუფლებისათვის მებრძოლი და კაცთმოყვარული სულისკვეთება.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს სულისკვეთება ზუსტად დაემთხვა ფირდოუსის თანადროულ პოლიტიკურ ვითარებას. IX საუკუნის ბოლოს უმაღლეს წერტილს მიაღწია ირანულმა ეროვნული თვითგამორკვევის

ტენდენციამ, არაბთა უღლის გადაგდებისაკენ რომ იყო მიმართული. დეჰყანთა წრეში ვრცელდებოდა ძველი თქმულებები და ლეგენდები. ფალაური. და არაბული წყაროები დაედო საფუძვლად პროზაულ „შაჰნამეს“. ფირდოუსიმდეც იყო მთელი რიგი ცდა ახალსპარსულ ენაზე ეპოსის შექმნისა. პოეტმა დაყიყიმ დაიწყო კიდევ „შაჰნამეს“ გალექსვა, მაგრამ მსახურის მახვილმა განგმირა ჭაბუკი და ვერ დაასრულა განზრახული საქმე (მის მიერ გალექსილი ნაწილი ფირდოუსიმ შეიტანა თავის თხზულებაში სათანადო მითითებით) ეს პროცესი ბრწყინვალედ დააგვირგვინა ფირდოუსიმ. როგორც ითქვა, მან არა მარტო წერილობითი წყაროები გამოიყენა და შეაესო ისინი ისლამამდელი მასალით (მაგ., სოღდური თქმულებანი როსტომის შესახებ), არამედ უხვად ისარგებლა ზეპირგადმოცემებით და ყოველივე ეს გადაადნო საკუთარი პოეტური ფანტაზიის დარჯაკში.

„შაჰნამე“ მესნევის ფორმითაა დაწერილი, ერთმანეთთან შერითმული ორსტრიქონიანი ბეითებით. გრძელ და მოკლე მარცვალთა კანონზომიერ მონაცვლეობაზე დამყარებული თერთმეტმარცვლიანი პოეტური საზომი (მოთეყარები), რომელიც თავისი წარმოშობით ირანული ჩანს და მხოლოდ გარეგნულად განიცდის არაბული არუზის გავლენას, შესანიშნავად მოერგო პოემის გმირულ ჟღერადობას. უვრცელესი ტექსტის მოსალოდნელი მონოტონურობა პოეტმა აიცდინა დახვეწილი ოსტატობისა და მიუწვდომელი უბრალოების წყალობით. მისი პოეტური ხერხები მდიდარია და ორიგინალური (ახალი და მოულოდნელი შედარებები, ნათელი მეტაფორები, ლაკონიზმი, ფსიქოლოგიზმი) განსაკუთრებით აღსანიშნავია „შაჰნამეს“ ლექსის მუსიკალობა, ძალდაუტანებელი ალიტერაციული პოლიფონიურობა, რომელიც ბუნებრივად ახალისებს თხრობას. ფირდოუსის პოემაში უხვად არის ჩაქსოვილი უამრავი დიდაქტიკური რჩევა-დარიგება, აფორიზმად ჩამოსხმული სიბრძნე. იგი აფრთხილებს მეფეებს — ბოროტსა და უსამართლო მბრძანებელს ქვეყანა დაუცარიელდებო; ამხნევეს სამშობლოს კეთილდღეობისათვის მებრძოლ მეომრებს — სახელოვანი სიკვდილი უკეთესია ტყვეობაში შერცხვენილ სიცოცხლეზეო; ანუგეშებს მაშვრალს — შენი ნახელავით მიწა მშვენდებაო.

დიდი ადგილი ეთმობა „შაჰნამეში“ ლხინისა და ბრძოლის აღწერას („ბაზმ ო რაზმ“). ღვინისადმი დამოკიდებულებაში მქლავნდება ფირდოუსის ჭეშმარიტი, ისლამამდელი სულისკვეთება („როდესაც სულს მწარე სიტყვის ჟანგი მოეკიდება, მას მხოლოდ ძველი ღვინო

თუ ჩამორეცხავს, როდესაც კაცს სიბერე მოეპარება, ძველი ღვინო დაუბრუნებს სიჭაბუკეს, ღვინოს გამოაქვს სააშკარაოზე ჭეშმარიტი ბუნება, ღვინოა გასაღები ჩაკეტილი გულისა“ და ა. შ.) ღვინოს სვამენ წითელს, ლალისფერს ან ქარვისფერს, იგი უნდა იყოს დაძველებული, სურნელოვანი, ზოგჯერ ურევან მუშქს, ამბრას, წყალს. სვამენ ბროლის ან იაგუნდის თასებით, პურობის შემდეგ, უმთავრესად ღამით, ბრძოლის წინ და ბრძოლის შემდგომ, საზეიმო დღეებში (დაბადება, ქორწინება, ტახტზე ასვლა), განშორების უამს. ღვინის სმას თავისი წესი აქვს: პირველად მეფის სადღეგრძელო უნდა შესვან, შემდეგ მეგობრებისა, გარკვეულია სადღეგრძელოთა რიტუალი („ეს სახლი — შენი სახლია, მასპინძელი კი — შენი სტუმარია“), დაცულია უფროს-უმცროსობის წესი, სვამენ კაცებიც და ქალებიც, ზოგჯერ ერთად, უმეტესად კი ცალ-ცალკე. ღვინის სმასთან განუყრელია ცეკვა-სამღერა, მუსიკალური თანხლება, საგმირო ამბავთა თხრობა. ღვინის სმის წესებს ჭაბუკობიდანვე სწავლობენ, რათა ყველამ იცოდეს. სად, როგორ, ვისთან და რამდენი უნდა დალიოს. ბაპრამ-გურთან დაკავშირებით ფირდოუსის მოაქვს ერთი ასეთი არაკი: ერთხელ მეფის სტუმარი ისე გამოთვრა, რომ გზაში ჩაეძინა და ყვავემა თვალები ამოკორტნა. შეწუხებულმა ბაპრამ-გურმა ღვინის სმა აკრძალა. დაიტანჯა ხალხი. ამ დროს ერთმა დედაბერმა შეიღს ცოლი შერთო. მორიდებული ნეფე დედოფალს თვალს ვერ უსწორებდა, ვერ ეკარებოდა. დედამ გასამხნეველად მას გადამალული ღვინო შეასვა. ჭაბუკი ისე გათამამდა, რომ მეფის სამხეცედან გამოქცეულ ლომს ზურგზე მოექცა (ლომი მაძლარი იყო, დასძენს ირონიულად პოეტი). ამის შემდეგ კვლავ დართეს ხალხს ნება — სვით ღვინო, ოღონდ ზომიერად, ისე, რომ ლომს ზემოდან მოექცეთ და არა ქვემოდანო...

ღრმად ეროვნულ შინაარსთან შერწყმულმა პოეტურმა ოსტატობამ განაპირობა „შაჰნამეს“ უკვდავება. დიდია ფირდოუსის როლი მშობლიური სპარსული და საერთოდ აღმოსავლური კლასიკური მწერლობის განვითარებაში. სახელგანთქმულმა პოეტებმა განიცადეს მისი გავლენა, უხვად ისარგებლეს მისი სიუჟეტებითა თუ მხატვრული ხერხებით. სულ მალე „შაჰნამეს“ დაწერის შემდეგ შეიქმნა მთელი ციკლი მიბაძვა-გაგრძელებებისა („გერშასფნამე“, „ბარზუნამე“, „საჰნამე“, „შაჰრიარნამე“ და სხვ.) რომელთაგან ზოგი უშუალოდ ფირდოუსის ტექსტშიც შეიჭრა.

უკვე XV საუკუნეში იგრძნეს ტექსტის დადგენისა და გადამწერთა შეცდომებისაგან განწმენდის საჭიროება. სისხლისმსმელ თემურს, თითქოს მისი ცოდვების მომნანიედ, მეცნიერი შვილთაშვილები შეეძინა. ერთ-ერთი მათგანის, ბაისუნყარ-მირზას ბრძანებით, რამდენიმე ძველი ნუსხის შეჯგერების გზით შედგენილ იქნა პირველი ე. წ. კრიტიკული ტექსტი. მომდევნო საუკუნეებში შეიქმნა ამ ვრცელი ეპოსის შემოკლებული რედაქციები (როგორც პოეტური, ისე პროზაული) ჯერ შაჰ-ჯეჰანის (XVII ს.), შემდეგ ფათჰალი-შაჰის (XIX ს.) კარზე. „შაჰნამეს“ ტექსტის შესწავლას აძნელებდა ირანისა და მთელი მახლობელი აღმოსავლეთის სხვადასხვა კუთხეში გაბნეული ხელნაწერების დიდი რაოდენობა, რომლებიც საგრძნობლად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან შედგენილობითა და ვარიანტული წაკითხვებით.

* * *

მიუხედავად აღმოსავლეთში საარაკო პოპულარობისა, ევროპელებმა ფირდოუსი საკმაოდ გვიან გაიცნეს. XVIII საუკუნის ბოლოს და XIX საუკუნის დასაწყისში ინგლისელმა მეცნიერებმა ოსტ-ინდოეთის კომპანიის სახსრებით სელი მოჰკიდეს „შაჰნამეს“ შესწავლას. გამოიცა რამდენიმე ფრაგმენტი პარალელური თარგმანებით. არაბული და სპარსული ენის პროფესორმა მ. ლამსდენმა ოცდაშვიდი ნუსხის საფუძველზე მოამზადა ტექსტის ორი ტომი, რომელთაგან მხოლოდ პირველის გამოცემა მოასწრო 1811 წელს (1814 წ. მეორე ტომი გამოაქვეყნა მისმა კოლეგამ ჯ. ატკინსონმა). შემდეგი ნაბიჯი გადადგა სამხედრო თარგმანმა, სპარსულ მწერლობაში გაწაფულმა ტ. მაკანმა, რომელმაც ინდოელი რაჯა ჰაიდარის შემწეობით 1829 წ. გამოსცა მის მიერ დადგენილი ტექსტი ოთხ ტომად. რაც მთავარია, მან მოახერხა მნიშვნელოვანი ჩანართებისა და ყალბი ადგილების გამოყოფა (მათ შორის „ბარზუნამესი“), რაც დამატების სახით დაურთო მეოთხე ტომს.

„შაჰნამემ“ ევროპის სხვა ქვეყნების ყურადღებაც მიიპყრო. აღმოსავლეთმცოდნეები ხშირად პოლიტიკურ მოღვაწეთა მეკვლეებად გვევლინებოდნენ იმ ეპოქაში. ოსტ-ინდოეთის კომპანიის კონკურენტმა ნაპოლეონის მთავრობამ ოფიციალურად დაავალა ახალგაზრდა ფრანგ მკვლევარს ე. მოლს „შაჰნამეს“ სრული ტექსტისა და პარალელური თარგმანის მომზადება. ამ დიდ ამოცანას ერთი ადამიანის სი-

ცოცხლე არ ეყო. თითქმის ორმოცი წელი (1838—1876) შეაღია თავდადებულმა მეცნიერმა შვიდი დიდტანიანი ტომის გამოცემას (უკანასკნელი ტომი 1878 წ. გამოაქვეყნა მისმა მოწაფემ ბარბიე დემენარმა). მოლის დამსახურება უპირატესად ტექსტის კიდევ უფრო გაცხრილვაში მდგომარეობდა. მან დამატებით გამოჰყო ჩანართი ციკლები („გერმანოფანე“), მოგვცა მეცნიერულად ზუსტი პროზაული თარგმანი, გამოცემას დაურთო ვრცელი და საყურადღებო წინასიტყვაობა (პარიზი, ტ. 1, 1838).

1877—1879 წლებში გერმანელმა მკვლევარმა ი. ვულერსმა ერთმანეთს შეუჯერა კალკუტისა და პარიზის გამოცემები, გაითვალისწინა ადრე გამოთქმული კრიტიკული შენიშვნები (მაგ., ე. მოლის პირველ ტომს ვრცელი წერილი უძღვნა ცნობილმა გერმანელმა ორიენტალისტმა ფ. რიუკერტმა) და ამის საფუძველზე დადგინილი ტექსტის ორი ტომი გამოაქვეყნა კიდევ (მესამე მისი სიკვდილის შემდეგ გამოსცა ს. ლანდაურმა). პარალელურად ი. ვულერსმა შეადგინა „შაჰნამეს“ სპარსულ-ლათინური ლექსიკონი. -

ეს უკანასკნელი გამოცემა საფუძველად დაედო თეირანის საიუბილეო ანტომეულს, რომელიც მოამზადა ირანელმა პროფესორმა საილ ნაფისიმ. მან ზოგი რამ გონებამახვილურად გაასწორა, მაგრამ კრიტიკულ ტექსტზე მუშაობა დღესაც გრძელდება. სამართლიანად წერდა საიუბილეო დღეებში ერთი მკვლევარი, რომ ფირდოუსის სახელს უკვდავყოფს არა გრანდიოზული მავზოლეუმი, რომელიც იმხანად აიგო პოეტის გაპარტახებულ საფლავზე, არამედ „შაჰნამეს“ მეცნიერული ტექსტის დადგენა.

ამ ამოცანის გადაწყვეტას დიდად შეუწყო ხელი გერმანელმა ირანისტმა ფ. ვოლფმა. ოცი წლის განმავლობაში მუშაობდა იგი „შაჰნამეს“ “ სიმფონია-ლექსიკონის შედგენაზე. მან ბარათებზე ამოწერა ამ უზარმაზარი პოემის მთელი ლექსიკა; ამასთან, სიტყვას ყოველ კონტექსტში თან ახლდა გერმანული თარგმანი; მითითებული იყო სხვადასხვა გამოცემის მიხედვით თავი, გვერდი და ბეითი. ეს უნიკალური ნაშრომი გამოქვეყნდა ბერლინში 1935 წელს. ანტიფაშისტური განწყობისათვის ფ. ვოლფს ღვენა დაუწყეს. გამოაქვეყნეს აკადემიიდან, უნივერსიტეტიდან. ათასი წლის შემდეგ ევროპის შუაგულში დატრიალდა შუა საუკუნეთა აღმოსავლური დესპოტიზმისათვის ჩვეული ტრაგედია. პოეტის ბედი გაიზიარა მისმა მკვლევარმა. საშინელი გაჭირვების მიუხედავად, იგი განაგრძობდა „შაჰნამეს“ კრიტიკულ ტექს-

ტზე მუშაობას. 1945 წლის დასაწყისში განადგურების გარდაუვალი-
ბით გაცოფებული ფაშისტები დაერივნენ ყველა საეჭვო პირს. ბერლი-
ნის ქუჩებში დაეხეტებოდა მკვლევარი, თავს აფარებდა ნაცნობ-მეგობ-
რებს და მუდამ თან დაჰქონდა დაუმთავრებელი ნაშრომი. ფ. ვოლფი
შეიპყრეს და მოკლეს, მაგრამ მან მოასწრო თავისი განძის მიწაში ჩა-
მარხვა...

იუბილეს შემდგომ წლებში „შაჰნამე“ რამდენჯერმე გამოიცა
ირანში, მაგრამ არცერთი მათგანი არ იყო კრიტიკული. უკანასკნელ
ხანებში განხორციელებულ სხვა გამოცემათაგან აღსანიშნავია მოს-
კოვის ცხრატომეული და ღუშანბეს ათტომეული, რომელნიც საგან-
გებო კომისიებმა მოამზადეს. მოსკოვის გამოცემა, რომლის თეორიუ-
ლი საფუძვლები ცნობილმა ირანისტმა ე. ბერტელსმა შეამზადა, ემუა-
რება უძველეს ნუსხებს (მათ შორის ლონდონისას — XIII ს. და
ლენინგრადისას — XIV ს.) და, რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა,
საკონტროლოდ იყენებს უძველეს არაბულ თარგმანს (ბუნდარისას —
XIII ს.). ამჟამად მიმდინარეობს მუშაობა მეორე გამოცემის მომზა-
დებასა და სიტყვიანზე.

* * *

ქართველები ადრევე უნდა გასცნობოდნენ ფირდოუსის პოემას.
საყარაულოა, რომ კლასიკურ ეპოქაში იგი ქართულად თარგმნეს კიდეც.
ერთი რამ ფაქტია: ამ ეპოქის რიგ ორიგინალურ ქართულ ძეგლებში
ისე ხშირად იხსენიება „შაჰნამეს“ გმირთა სახელები, რომ, ცხადია,
მკითხველისათვის ისინი კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი (იხ. „ვეფ-
ხისტყაოსანი“, „თამარიანი“, „აბდულმესიანი“, „ისტორიანი და აზმანი
შარაფანდელთანი“ და სხვ.). ერთი მცირე დეტალი ნათლად ამჟღავ-
ნებს, რა ოსტატურად იყენებს რუსთველი „შაჰნამეს“ გმირთა სა-
ხეებს.

სამ წელიწადს ძებნა ავთანდილმა ტარიელი, მაგრამ მის კვალსაც
ვერ მიავნო კლდე-ღრეში მოხეტილად რაინდი ნადირობით ირჩენდა
თავს:

თუცა მხეტქმნილი ავთანდილ გულამოსკენით და კენეწითა,
ვერცუა ჳამა მოუნდის ადამის ტომთა წესითა,
ისრითა მოკლის ნადირი როსტომის მკლავუგრძესითა,
შაჰისა პირსა გარდახდა, ცეცხლი დააგზო კვესითა.

როსტომის გახსენება აქ შემთხვევითი არ არის. რამდენჯერმეა აღწერილი „შაჰნამეში“ მარტოღმარტო მოხეტიალე როსტომის ვახ-შამი, რომელიც ისრით განგმირული კანჯრის მწვადისგან შედგებოდა. ამავე დროს, როსტომის ისარი განთქმული იყო თავისი სიგრძით. ფირდოუსი საგანგებოდ უსვამს სახს, აშქაბუსის სხეულიდან ამოძრობილმა ისარმა მნახველთა გაცემა გამოიწვია, რადგან შუბზე უფრო გრძელი იყო! ავთანდილმაც ნადირი მოკლა როსტომის მკლავუგრძესა (ე. ი. მკლავზე გრძელი, ძალიან გრძელი) ისრით.

XII საუკუნის ქართულ თარგმანს, თუკი ასეთი არსებობდა, ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამჟამად ხელთა გვაქვს XV—XVIII საუკუნეებში შემუშავებული ქართული ვერსიები, რომელთაც უდიდესი პოპულარობა მოიპოვეს მთელ საქართველოში.

ქართულ ენაზე არსებობს როგორც ლექსითი, ისე პროზაული ვერსიები. ლექსითი ვერსიებია: 1. „როსტომიანი“, რომელშიც ამბავი გადმოცემულია ზაალის დაბადებიდან გოშთასფის გარდაცვალებამდე (ზოგჯერ ამ სათაურის ქვეშ გაერთიანებულია ყველა ქართული ვერსია); 2. „ზააქიანი“ — აქ გალექსილია ზააქისა და ფერიდუნის (ფრიდონის) თავგადასავალი; 3. „უთრუთიან-საამიანი“ — აღწერილია ამბავი გაიომართის მეფობიდან ზაალის შობამდე. პროზაული ვერსიებია: 1. „ფრიდონიანი“, რომელშიც მოთხრობილია ზააქის, ფერიდუნისა და მანუჩაპრის ისტორია; 2. „უთრუთიან-საამიანი“, სადაც გადმოცემულია ამბავი გაიომართის მეფობიდან ზაალის შობამდე; 3. „წიგნი საამ ფალავნისა“ — მოიცავს ამბავს ჯამშიდის მეფობიდან ზაალისა და რუდაბეს ეპიზოდამდე; 4. „ბაამიანი“ — აღწერილია ბაამანის ბრძოლა როსტომის შთაშობაელებთან.

„შაჰნამეს“ ქართულ ვერსიებს რამდენიმე საყურადღებო ნაშრომი უძღვნა ნიკო მარმა, რომელიც სტუდენტობის წლებიდან დაინტერესდა ამ ძეგლით. მათ შესწავლას მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა იუსტინე აბულაძემ „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების პირველი ტომის გამოქვეყნებით (1916 წ.). განსაკუთრებით დიდია ამ მხრივ ალექსანდრე ბარამიძის ღვაწლი. მან პირველმა აღმოაჩინა ზოგი ახალი ქართული ვერსია, სისტემაში მოიყვანა ისინი, გაარკვია და დააზუსტა მთარგმნელთა ენაობა. აღსანიშნავია პირველი მონოგრაფია ფირდოუსის შესახებ, რომელიც მასვე ეკუთვნის და საიუბილეო თარიღს მიეძღვნა (ფირდოუსი და მისი „შაჰ-ნამე“, 1934 წ.), ამავე წელს ა. შანიძის, იუსტ. აბულაძის, კ. კეკელიძის, პ. ინგოროყვასა და ალ. ბარამიძის რედაქცი-

ით გამოქვეყნდა „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების მეორე ტომი. ეს საქმე გააგრძელა და წარმატებით დააგვირგვინა დავით კობიძემ. ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებს მან საგანგებო მონოგრაფია მიუძღვნა (1959 წ.), ხოლო 1974 წელს გამოაქვეყნა ქართული ვერსიების უკანასკნელი, მესამე ტომი.

„შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების ცენტრალური ნაწილია „როსტომიანი“, ანუ როსტომის სახელთან დაკავშირებული ეპიზოდები. ეს ბუნებრივია, რადგან როსტომი ფირდოუსის უსაყვარლესი გმირია და მას უძღვნა პოეტმა თავისი თხზულების უმეტესი და უკეთესი ნაწილი. „როსტომიანი“ უმთავრესად ორი პირის ნახელავია: ძირითადი ნაწილი გაულექსავს, ჩანს, დაზიანებული პროზაული თარგმანის მიხედვით, სერაპიონ სოგრატის ძე საბაშვილს, დასასრული — ხოსროვ თურმანიძეს. მათ შესახებ ცნობებს თვით ქართულ ტექსტში ვპოულობთ:

ამ როსტომთა გამლექსავი სოგრატის ძე საბას შვილი,
მხატვარია ხელოვანი, ლექსულევი, სიტყვატკბილი..

საბაშვილს კედელაურადაც იხსენიებენ ქართული წყაროები. იგი მოღვაწეობდა XV საუკუნის მიწურულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში. როგორც ითქვა, მას ხელთ უნდა ჰქონოდა პროზაული თარგმანი, ოღონდ იქ, სადაც ქართულ ტექსტს აკლდა, იგი უშუალოდ სპარსულ წყაროს მიმართავდა:

ამა წიგნსა უღვევლსა, — გრძელად უთქვამს კაცსა ბრძენსა,
თავი-ბოლო ნაკული აქვს, რაც რომ უთქვამს ენას ჩვენსა,
ცოტა რამე მე ვარჩიევ, — საკითხავად მოგაღხენსა,
რაც აკლია, ვინც ათავოთ, — სამოთხე ხედეს სულსა თქვენსა.

ორიგინალთან სიახლოვის თვალსაზრისით „როსტომიანი“ მეტნაკლებდნ სხვადასხვაობას ამჟღავნებს, მაგრამ ძირითადი სიუჟეტური ხაზი ყველგან დაცულია. ზოგჯერ კი, განსაკუთრებით, როცა მთარგმნელი უშუალოდ სპარსულ ტექსტს მიმართავს, იგი საკმაოდ ზუსტად გადმოგვცემს დედანს. ასეთ შემთხვევაში ქართულ თარგმანს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრივ სპარსული ტექსტის შესწავლისათვის.

„როსტომიანის“ მეორე მთარგმნელი ასე გვაცნობს თავის თავს:

კურთხეულმც არის უფალი, ყოელის მპყრობელი ზესია,
მე ხოსროვ თურმანისძემან ამბავი ვპოვე ესია,

უცხო, ტურფა და ლამაზი სპარსულად იყო ესია,
პატრონმან ჩემმან მიბრძანა, ქართულად წერე ესია.

ხოსროვ თურმანის ძე მოღვაწეობდა სვიმონ I კარზე XVI საუკუნის მეორე ნახევარში, იგი, როგორც მისი სიტყვებიდან ჩანს და თარგმანის შესწავლით ირკვევა, უშუალოდ სპარსულ ტექსტს იყენებდა. მან არა მარტო დაასრულა „როსტომიანი“, არამედ წინა, საბაშვილისეულ ნაწილშიც ჩაურთო ზოგი რამ.

„როსტომიანის“ გარდა, როგორც ითქვა, ვეაქვს ცალკეული დამოუკიდებელი ძეგლები, რომელნიც ან უშუალოდ „შაჰნამეს“, ან მის მიმბაძველებს უკავშირდება. მაგალითად, „ზაჰიანი“ გაულექსავს XVII საუკუნის პირველ ნახევარში მდივანმწიგნობარს მამუკა თავაქარაშვილს, რომელსაც აგრეთვე ზოგი პროზაული ვერსია გადაუნუსხავს. „უთრუთიან-საჰიანი“ გაულექსავს ბარძიმ ვაჩნაძეს. გარკვეული როლი ქართული ვერსიების შემუშავებაში შეასრულა ცნობილმა ისტორიკოსმა ფარსადან გორგიჯანიძემ.

მთელი ეს ლიტერატურული მასალა შეუერთდა მდიდარ ფოლკლორულ წყაროს, გაჩნდა ხალხური ვერსიები „როსტომიანისა“. როსტომის სახელი ამირანივით მოედო მთელ საქართველოს და უამრავი ზღაპრისა თუ ლეგენდის საფუძვლად იქცა. ხალხის ფანტაზიამ როსტომი ეროვნულ გმირად აქცია. მისი მკლავეუგრძესი ისრით ქართველი არა მარტო ნადირს ხოცავდა, მტერსაც უგმირავდა გულს. შესანიშნავია და საგულისხმო ხალხურ ვერსიებში შექმნილი სახე: როსტომის სიკვდილის შემდეგ მისი ფეხი მდინარეზე ხიდად იდო და ხალხი ზეჟ გადი-გამოდოდაო. ასე აქცია ხალხმა ეს ზვიადი რაინდი თავის შვილად, სიკვდილის შემდეგაც რომ ხალხის სამსახურს ვერ შეეღია.

აქ უნდა ვეძიოთ მიზეზი სიყვარულისა, რომლითაც „შაჰნამეს“ ლიტერატურული და ხალხური ვერსიები სარგებლობდნენ ჩვენში (მარტო ის რად ღირს, რომ ვანის ქვაბის XV ს. წარწერებს შორის „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების სტრიქონები იკითხება მეოხად გამწარებული სულასა) და რომელიც ვერ გაიგო პატრი ბერნარდემ, როდესაც XVII საუკუნის დასასრულს საქართველოდან რომს აუწყებდა: „ქართველები თუმცა ძლიერ გონიერნი და კაცთმოყვარენი არიან..., მაგრამ იზიდავთ ბეჟანიანის, ბარამიანის, როსტომიანის და მათი მსგავსი წიგნების კითხვა“. ქართველებს სწორედ რომ ამ ძეგლებში მხატვრულად ასახული გონიერება, მიჯნურობა, სამშობლოს სიყვარული, გმირობა და კეთილშობილება იზიდავდა და არა სისხლისღვრა და კაცთმოძულეობა. ის, რასაც ვერ მიუხვდა უცხოელი მისიონერი, შესანიშნავად ესმოდა „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების ერთ-ერთი ხელნაწერის

გადამწერს: „პოი, მკითხველნო, ამ წიგნს ნუ დასცინებთ! თუმცა ვინ გულისსმიერად წაიკითხოთ, ჰპოთმცა ამის შინა ძველი ზნეობა და ზოგადი ჩვეულება ძველთა ქართველთა და გმირულნი მოთხრობანი, რომლითაცა ძველნი ქართველნი შთამომავლობათა ანდაზად დაუდებ-დიან და ამით მათ შორის სიმზნესა და ახოვანსა სულსა განაღვიძებ-დიან და სასიბრძნოცა მრავალი იპოება“.

ქართველი გადამწერის სიტყვები საოცრად ეხმაურება იმ სპარსელ სწავლულთა აზრს, რომელთაც XV საუკუნეში შეადგინეს ე. წ. ბაი-სუნყარისეული რედაქცია და რომლის წინასიტყვაობაში ეკითხ-ლობთ: „ცნობილია, რამდენად ჭარბობს „შაჰნამეს“ სახელი სსვა დანარჩენი წიგნების სახელს. ისეთ ქვეყნებშიც კი, სადაც სპარსულად მცირედ უბნობენ, მაგალითად, მისრეთში (ეგვიპტეში), სირიაში, მცირე აზიასა და თურქესტანში მრავლად იპოვება „შაჰნამეს“ ხელნაწერები. რაც შეეხება ხორასანს, ფარსს, ორივე ერაყს, ინდოსტანს,—აქ სოფელიც კი არ დაიძებნება, „შაჰნამეს“ ნუსხები რომ არ იყოს გავრცელებული. 400 წელი გავიდა ამ წიგნის შექმნიდან, მას კი კვლავ დაუღალავად იწერენ და ამრავლებენ. არც გასაკვირია, რადგან როდესაც ნებისმი-ერი შემთხვევის გამო კარგი და შესაფერი სტრიქონების მოხმობა სურთ, მათ ყოველთვის პოულობენ „შაჰნამეში“.

ამ სიტყვების გამოვლენა თავისუფლად შეიძლება დღესაც, „შაჰნამეს“ დაწერიდან 1000 წლის შემდეგ, ვინ იცის, რამდენ ათას წელს გაუძლებს დროის გამოცდას ეს წიგნი!

1986

ქართულ-სპარსული ლიტერატურის ურთიერთობის სათავეებთან

გეოგრაფიული მდებარეობის გამო საქართველო ისტორიულად, პოლიტიკურად, ეკონომიურად და კულტურულად უძველესი დროიდან-ვე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ირანულ სამყაროსთან. ეს კავშირი ნათლად აისახა ენაში, მატერიალური კულტურის ძეგლებში, ისტორი-ულ და ლიტერატურულ წყაროებში. სამწუხაროდ, უძველესი ვითარე-ბის ამსახველ წყაროებს ჩვენამდე არ მოუღწევია და მხოლოდ ფრაგ-მენტების მიხედვით შეიძლება გავაღვენოთ თვალი ამ ურთიერთობის ნაკვალევს.

ირანელ ხალხთაგან ყველაზე ადრეული ისტორიული ურთიერთობა ქართველებს მიდიელებთან ჰქონდათ. ჯერ კიდევ VII—VI საუკუნეებში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, როდესაც მიდიელებმა დაამხეს ურარტუს სამეფო, ბრძოლებში სკვითებთან ერთად მონაწილეობდნენ ამიერკავკასიის ტომებიც¹. მოგვიანებით ამ ურთიერთობის კვალი ენაში აისახა, რაც შესანიშნავად ნათელყო მზია ანდრონიკაშვილმა: „უეჭველია, ამ დროისათვის ცხოველი პოლიტიკური და ენობრივი ურთიერთობაა საგულვეტელი მიდიელებსა და ქართველ ტომებს შორისაც, რომ ქართველები (იბერიელები) მიდიელებთან გარკვეულ კულტურულ ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ, ამას მოწმობს თუნდაც სტრაბონის ცნობა იმის შესახებ, რომ იბერიელები მიდიურად იყვნენ გამოწყობილი“...²

პირველ რიგში მ. ანდრონიკაშვილს მოჰყავს საკუთარი სახელები— „ფარნავაზ“ და „არტავაზ“³. ორივე ეს სახელი დამოწმებულია ქართულ საისტორიო წყაროებში: ფარნავაზი, როგორც პირველი ქართველი მეფე, ფარნავაზიანთა დინასტიის დამაარსებელი, „დედულად სპარსი ასპანელი“⁴, ხოლო არტავაზი, ერთ შემთხვევაში, როგორც სომეხთა მეფის ძე,⁵ ხოლო მეორე შემთხვევაში, როგორც ძე საურმაგ სპასპეტისა, ვახტანგ გორგასალის ძუძუმტე, კლარჯეთის ერისთავი⁶.

მაგრამ აქ საგულისხმო მხოლოდ ამ სახელთა დამოწმება კი არ არის, არამედ მათი დაკავშირება რაღაც ირანულ ეპიკურ ტრადიციებთან. ფარნავაზის სახელთანაა დაკავშირებული არმაზის კერპის, როგორც მაზდეანობის სიმბოლოს, აგება: „და ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა და მიერიტვან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთვის“⁷. მ. ანდ-

¹ გ. მელიქიშვილი, ძველი საქართველოს ისტორიისათვის, თბ., 1959 (რუსულ ენაზე).

² მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966, 12.

³ იქვე, 13—16.

⁴ ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყელა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, 20.

⁵ იქვე, 49.

⁶ იქვე, 156.

⁷ იქვე, 25.

რონიკაშვილის აზრით, „არმაზი“ წარმოადგენს სწორედ ძველი ირანული ღვთაების „აპურამაზდას“ (უფალი ბრძენი) გადმოცემას.⁸ რაც შეეხება „ფარნავაზს“, ამ სახელის პირველი ნაწილი თითქოს ეჭვს არ იწვევს: ეს უნდა იყოს „ფარნაპ“ (ბრწყინვალეობა, ღიღობა), მეორე ნაწილად მკვლევარი ვარაუდობს ფორმას „ვაზდაკ“ (მზრდელი),⁹ თუმცა იქვე უთითებს ვ. აბაევის მოსაზრებას, რომლის მიხედვით, „ვაზ“ შეიძლება დაუკავშირდეს ძველ ირანულ ფორმას „ვაჩაპ“ (სიტყვა). მაშინ „ფარნავაზ“ იქნებოდა არა „ღიღობის მზრდელი, ბრწყინვალე“, არამედ ის, „ვისაც, ბრწყინვალე, მაღლიანი სიტყვა აქვს, მკვერმეტყველი“.¹⁰ ასეა თუ ისე, მაინც არა ჩანს კავშირი „არმაზსა“ და „ფარნავაზს“ შორის, რაზედაც ასე დაბეჯითებით მიგვანიშნებს საისტორიო წყარო: „... რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“.¹¹

კიდევ უფრო საინტერესოა ამ მხრივ „არტავაზი“, რომელსაც უკავშირებენ ძველ ირანულ სახელს „არტავაზდაკ“ (სიმართლის მზრდელი).¹²

ძველ სომხურ მითოლოგიაში ცნობილი იყო თქმულება არტავაზდის შესახებ. ეზნიკის მიხედვით, არტავაზდ გმირი ვეშაპებმა ჯაჭვით დააბეს მთებში. მოვა დრო და ეს კეთილი უფლისწული თავს დაიხსნის, დაიპყრობს მთელ ქვეყანას და მოსპობს ბოროტ მარებსო (გველებს, გველუშაპებს). მაგრამ შემდგომში მოხდა ამ მითის ტრანსფორმაცია, იგი შეერია ფერიდუნის მიერ დაბოროტად აუღაპაკის მითს, რომელმაც იმპლავრა და სულ მალე „არტავაზდი“ შეცვალა „ვიშაპ-აუღაპაკმა“.¹³

როგორც ჩანს, „არტავაზდ||არტავაზის“ ეს უკანასკნელი გავება ცნობილი იყო საქართველოშიც. სევანეთში დღესაც მაღალ მთაზე მყოფ

8 მ. ანდრონიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., 26 (შდრ. კ. ქეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 527: „დღეს უკვე გარკვეულია, რომ „არმაზი“ არ არის ირანული ორმუხდი, ამ სახელით ცნობილი ყოფილა ხეთური მთვარის ღვთაება“. მითითებულია ჯ. ფურიანის, ა. ბოლტუნოვას და მ. თარხნიშვილის ნაშრომები.

9 იქვე, 16.

10 ვ. აბაევი, ოსური ენა და ფოლკლორი, I, მ—ლ, 1949, 209 (რუს. ენაზე).

11 ხომ არ შეიძლება ძალზე ძვრთხილად დაუკავშიროთ მეორე ნაწილი — „ვაზ“ — „ვაზდას? მაშინ გვექნებოდა „ფარნავაზდა“ (ღიღობელი, ბრწყინვალე ბრძენი) და ეს სახელი დაუკავშირდებოდა „არმაზ-აპურამაზდას“.

12 მ. ანდრონიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., 14.

13 მ. აბელიანი, ძველი სომხური ლიტერატურის ისტორია, I, ერევანი, 1948,

55 (რუს. ენაზე).

არტავაზთან გაგზავნით ემუქრებიან ურჩ ქალებსა და ბავშვებს. მაგრამ განსაკუთრებით საგულისხმოა „ზოპაქის“ (ძვ. აეი—დაპაკა) შენაცვლება „არტავაზით“ ქართულ „ვისრამიანში“. გორგანის მიხედვით, განრისხებული მობადი უწყრება ძიძას, რომელმაც ვერაფერი გაიგო კოშკში ჩაკეტილი ვისის გაპარვის შესახებ:

ძიძას უთხრა: ჩემს ვისს რა უყავი,
ამ დაკეტილ კარებში ვით გააპარე?
რადგან აპრიმანი თქვენ გზას გაჩვენებთ,
დახშულად კარს თქვენ ვინ შეგინახავთ?
ჩემი კარი დაბეჭდილია და ვისი ბორკილთაგან ხსნილი,
ნუთუ ამაღამ დომბავანდს¹⁴ მიაშურა?
რისთვის წავიდა, ის ხომ თავადაა სახელმწიფოველი,
ზოპაქის მსგავსი მას ათასი მსახური ჰყავს.¹⁵

ქართულ „ვისრამიანში“ ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი: „ძიძასა ეგრე უბრძანა: რა უყავ ვისი? ესე კარი და სარკმელი ყუელა ესრე შენახულია, რომელ ფრინველიცა ვერსით გავა, იგი რა ქმნილა? და თუ არტავაზსათანა სწავლად წასრულა, თუით ესე არ უნდოდა მას, ათასისა არტავაზისებრი მოწაფე ბედითად უჩსო!“¹⁶

ლევენდა ფერიდუნის მიერ ზოპაქის მიჯაჭვისა დამავეანდის მთაზე კარგად იყო ცნობილი და გავრცელებული ამიერკავკასიაში. სომეხ ისტორიკოს მოვსეს ხორენაცის (V—VII სს.) თავის „სომხეთის ისტორიაში“ დაუცავს მოკლე ქარგა თქმულებისა ბიურასპ (არქ. ბევრასპა) აუდაპაკისა და პრუდენის (ფერიდუნის) შესახებ. აქვე ხორენაცი იძლევა ბიურასპის, ერთი შეხედვით, უჩვეულო დახასიათებას: მას სურდაო, რომ ადამიანის ცხოვრება არ ყოფილიყო სხვებისათვის დაფარული, ამბობდა, არვის არ უნდა გააჩნდესო საკუთრება, ყველაფერი საერთო უნდა იყოსო.¹⁷

14 არქაულო ფორმა ირანის უმაღლესი მთის — დამავეანდის სახელწოდებისა, რომელსაც მრავალი ლევენდა უკავშირდება.

15 ფ ა ხ რ ა დ დ ი ნ ა ს ა დ გ ო რ გ ა ნ ი, ვის ო რ ა მ ი ნ, თეპრან, 1970, 291 (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს მ. თოღუამ და ა. გვახარიამ, რედაქტორი კ. აინი) (სპარს. ენაზე).

16 ვისრამიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთეს ა. გვახარიამ და მ. თოღუამ, რედაქტორი გ. წერეთელი, თბ. 1962, 169.

17 მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, თარგმნა ა. აბდალაძემ, თბ., 1984, 97—98.

აქედან გამომდინარე, საინტერესო, თუმცა ჰიპოთეტურ დასკვნას ვეთავაზობს ბ. ჩუკასზიანი: ხომ არ არსებობდა ძველად ისტორიული პირი, სახელად დაპაკი, რომელიც ღარიბთა და უპოვართა ინტერესებს იცავდა? სახელის გასატყობად გაბატონებულმა ფენამ მიაწერა მას ბოროტი თვისებები, დაუკავშირა იგი აპრიმანს და ეპითეტად მის სახელს დაუმატა „აჟი“ (გველი).¹⁸

მართლაც, გასაკვირია, როგორ იქცა — „არტავაზდაკ“ (სიმართლის მზრდელი) ბოროტების სიმბოლოდ, ბევრასფი აუდაპაკის პარალელურ ფორმად როგორც სომხურ, ისე ქართულ წყაროებში.

ბევრასფის შესახებ არსებული ლეგენდა მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ აისახა „ქართლის ცხოვრებაში“. ლეონტი მროველს მთელი ციტატა აქვს წარმოდგენილი, ამასთან, თითქოს წყაროც არის დამოწმებული: „ხოლო მიერთგან განძლიერდეს სპარსნი მიერ მზისა აღმოსავლითგან, ნათესაენი ნებროთისნი და გამოჩნდა ნათესავთა შორის ნებროთისთა კაცი ერთი გმირი, რომლისა სახელი აფრიღონ, „რომელმან შეკრა ჯაჭვითა ბევრასფი, გუელთა უფალი, და დააბა მთასა ზედა, რომელ არს კაცთ შეუვალიო“. ესევეთარი წერილ არს ცხოვრებასა სპარსთასა“...¹⁹

უფრო მეტიც, ლეგენდიდან აღებული ეს ციტატა პავლე ინგორტყვამ აღადგინა. როგორც გართმული სალექსო ტაეპი (მესნევის ტიპისა): „ამ ეპოქის ქართული საერო მხატვრული მწერლობის ფართე დიაპაზონი შესაძლოა წარმოვიდგინოთ იმის მიხედვით, რომ მე-6—7 საუკუნეთა საზღვარზე ქართულს ენაზე. არსებულა ისეთი კაპიტალური ძეგლი, როგორც იყო ირანული ეპოსის განთქმული კრებული „ხვატიანამაკი“, „უფალთა წიგნი“ (ციკლი ფრიღონითგან ვაჰამანამდე). აღსანიშნავია ამასთან, რომ „უფალთა წიგნის“ ქართული ვერსია, როგორც ირკვევა, შეიცავდა არა მხოლოდ პროზაულს მოთხრობას, როგორც ეს ფაალაურს ღედანში იყო, არამედ იგი ნაწილობრივ ლექსადაც ყოფილა დამუშავებული. „უფალთა წიგნი“—ს ჩვენ ღრომდე მოღწეულს ექსცერპტში, რომელიც დაუტავს ძველ ქართველ ავტორს ლეონტი მროველს, შერჩენილა ტექსტი, დაწერილი რითმიანი ლექსით, დაბალი შაირის მეტრით. მოგვეყავს ციტატა „უფალთა წიგნიდან“,

18 ბ. ჩუკასზიანი, სომხურ-ირანული ლიტერატურული ურთიერთობანი V—XVIII საუკუნეებში, ერევანი, 1962, 13 (რუს. ენაზე).

19 ქართლის ცხოვრება, I, 12—13.

რომელიც ეხება ირანული ეპოსის გმირს ფრიდონს, და რომლის შესახებ ეპოსში ნათქვამია:

რომელმან შეკრა ჯაჭვითა ბევრასფი გუელთა უფალი,
და დაბა მთასა რაჲს. ზედა, რომელ არს კაცთ-შეუვალი.

აქ უმეტესად მოცემულია იგივე სალექსო ფორმა დაბალი შაირისა, რაც ბევრად უფრო გვიან გამოიყენა შოთა რუსთაველმა²⁰ აღსანიშნავია, რომ შემდგომში პ. ინგოროყვამ აღდგენილი სიტყვა „რაჲს“, რითაც მან შეავსო ნაკლები მარცვალი, შეცვალა სიტყვით „მას“ („დაბა მთასა მას ზედა“)²¹.

ლეონტი მროველის ამ ცნობასთან დაკავშირებით ორი მომენტი იქცევა ჩვენს ყურადღებას:

1) „ხოლო მიერთვან განძლიერდეს სპარსნი მიერ მზისა აღმოსავლითგან...“! ვფიქრობთ, ეს ხაზგასმული სიტყვები არ არის ჩვეულებრივი გამოთქმა, იგი უნდა აღნიშნავდეს კონკრეტულ მხარეს და წარმოადგენდეს კალკს, სიტყვასიტყვით თარგმანს სპარსული შესიტყვებისა — „ხორასან“, რომელიც ერთდროულად ნიშნავს „ხორასანს“ (გეოგრაფ. მხარე) და „აღმოსავლეთს“, „მხარეს, საიდანაც მზე ამოდის“, „მზის“ (ხორ) „ამოსავალს“ (ასან), რაც თავისთავად წარმოადგენს ირანის ამ უძველესი კუთხის სახელწოდების ფალაურ ეტიმოლოგიას.

ამ მხრივ საინტერესო მონაცემებია შემონახული „ვისრამიანში“. გორგანის ტექსტში ერთგან იკითხება:

ვისაც ფალაური ენა გაეგება,
ხორასანი ის (აღვილია), საიდანაც მზე ამოდის.
„მზე ამოდის“ (ხორ ასად) ფალაურად ნიშნავს „მზე ამოდის“.
ერაყსა და ფარსში (ერაყისა და ფარსისათვის) მზე იქიდან ამოდის.
„ხორასანი“ ნიშნავს მზის ამოსვლას“ (ამომავალ მზეს),
რადგან იქიდან მოეშურება მზე ირანისაკენ.²²

20 პავლე ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, „რუსთაველის კრებული“, ტფ., 1938, 7—8.

21 ასეა წარმოდგენილი ტექსტი „ქართლის ცხოვრების“ უკანასკნელი გამოცემის სკოლიოში (გვ. 13). არაფერია თქმული, ხომ არ გულისხმობს აღდგენის ავტორი რაიმე გეოგრაფიულ ცნებას (ვთქვათ, მას—ის მთა)?

22 „ვის ო რამინ“, თეპრან, 1970, 176.

„ვისრამიანის“ ქართველ მთარგმნელს განსხვავებულად გაუგია ეს ადგილი: „ხორასანი ფალაურითა ენითა ჰამოსა და მომცემსა ქუეყანასა ჰქუიან. ერაყისა და სრულისა სპარსეთისა საჯამადი სპარსეთით და ხორასანით მოვა“.²³ როგორც ვხედავთ, მთარგმნელმა „ხორ“, რაც ამ შემთხვევაში იგივე „ხორშეღია“ და „მზეს“ ნიშნავს, გაიგო როგორც „საჯამადი“, ამ შეცდომას რეალური საფუძველი გააჩნია („ხორ“, „ხორეშ“ ნიშნავს „საჯამელს, ხორაგს“). ყოველ შემთხვევაში, თუ ე. ბერტელსი „ვის ო რამინის“ ამ ადგილს ისევე თარგმნის²⁴, როგორც ჩვენ, ი. ბრაგინსკის იგი ისევე ესმის, როგორც ქართველ მთარგმნელს.²⁵

საინტერესოა, რომ ანალოგიური სიტყვათათამაში სხვაგანაც გვხვდება „ვისრამიანში“, ოღონდ ამჯერად მთარგმნელს ის სწორად აქვს გადმოღებული, რადგან სპარსულ ტექსტში გვაქვს სრული ფორმა „მზისა“ (ხორშედ); „შენთუის ხორასნით ორი მზე გამოსულა-თქო“. ორ მზეში ერთი ნამდვილი მზე იგულისხმება, ხორასნით ე. ი. აღმოსავლეთით რომ ამოდის, მეორე მზე კი ვისია, რომელიც ხორასნიდან ბრუნდება²⁶.

მთელი ეს ექსკურსი²⁷ დაგვჭირდა იმისათვის, რათა ნათელი გამხდარიყო ლეონტი მროველის გამოთქმის საფუძველი: „მზისა აღმოსავლიოვან“ გულისხმობს „ხორასანს“ და ქართველი ისტორიკოსისათვის ცნობილი ყოფილა მისი ფალაური ეტიმოლოგია.

2) აფთრიღონის (იგივე ფერიღუნი) შესახებ მოყვანილ ფრაგმენტში ნათქვამია, რომ მან „შეკრა ჯაჭვითა ბევრასფი, გ უ ე ლ თ ა უ ფ ა ლ ი“... ვფიქრობთ, რომ არც ეს საზგასმული ეპითეტი ბევრასფისა უნდა იყოს შემთხვევითი, მხოლოდ შინაარსიდან გამომდინარე განმარტება. როგორც ირკვევა, თვით „ბევრასფია“ ზოჰაქის (ძვ. აჟი-დაჰაკას) ეპითეტი და ნიშნავს „მრავალცხენიანს, 10.000 ცხენის მფლობელს... ქართული ფორმა, როგორც ჩანს, ნასესხებია ფალაურიდან და

23 „ვისრამიანი“, თბ., 1962, 108.

24 ე. ბერტელსი, სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორია, მოსკოვი, 1960, 276 (რუს. ენაზე).

25 ი. ბრაგინსკი, ტაჯიკური ხალხური პოეზიის ისტორიიდან, მოსკოვი, 1956, 304 (რუს. ენაზე).

26 ვისრამიანი, თბ., 1962, 490.

27 უფრო დაწვრილებით იხ. გ. გიუნაშვილი, ფილოლოგიური შენიშვნები, თბ., 1978, (რუს. ენაზე); ა. გეახარია, მ. თოდუა, ერთი რეცენზიის გამო, „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია), № 3, 1979 (რუს. ენაზე).

არა „შაჰნამედან“²⁸, მაგრამ ქართულ წყაროში არა ჩანს იმ პირის სახელი, რომელსაც ეს ეპითეტი „ბევრასფი“ მიემართება, არსად იხსენიება „აჟი-დაჰაკი“. ხომ არ წარმოადგენს მის თარგმანს ქართული „გუელთა უფალი“? „აჟი“, მართლაც, ნიშნავს „გველს, ურჩხულს“ (შდრ. „აჟი ვიშაპა“, რომლის სიტყვისიტყვეთი თარგმანია ქართული „გველ-ვეშაპი“. თავის მხრივ „ვიშაპა“ ნიშნავს „შხამის მნთხვეულს“).

ამრიგად, „გუელთა უფალის“ პირველი ნაწილი ზუსტად შეესატყვისება „აჟი-დაჰაკას“ პირველ ნაწილს. დასადგენია მეორე კომპონენტის — „დაჰაკას“ — მნიშვნელობა²⁹. ქართული წყაროების მიხედვით იგი შეეფარდება „უფალს“, ხოლო მთელი გამოთქმა „ბევრასფი აჟი-დაჰაკა“ გაგებულია და თარგმნილი, როგორც „ბევრასფი გუელთა უფალი“ (მძიმე მათ შორის საჭიროა არაა).

ერთი სიტყვით, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ორივე ამ გამოთქმას („მზისა აღმოსავლითგან“ და „ბევრასფი გუელთა უფალი“) საფუძველი გააჩნდა იმ სპარსულ წყაროში, რომელიც ლეონტი მროველს გამოუყენებია (სულ ერთია, იქნებოდა ეს უშუალოდ ფალაური ქრონიკა თუ მისი არაბული ან ახალსპარსული გადმოღება-დამუშავება). ცხადია, ზოგად ასპექტში არც ზეპირი ლეგენდებია გამოსარიცხი. ამ თვალსაზრისით სავსებით მართებულად მიგვაჩნია მზია ანდრონიკაშვილის მოსაზრება:

„ჩვენი ფიქრით, ლეონტი მროველი რამდენიმე წყაროთი სარგებლობდა. მას გამოუყენებული აქვს როგორც საშ. სპ. „ხვატიანმაკ“-ის არაბული ან ახალი სპარსული თარგმანი, ისე ირანული ნაციონალური ეპოსის საქართველოში გავრცელებული თქმულებანი ზეპირგადმოცემების სახით, ასეთი მოსაზრებისათვის საფუძველს იძლევა ლეონტი მროველის ძეგლში დადასტურებული ირანული პირის სახელები, გან-

28 მ. ანდრონიკაშვილი, დასახ. ნაშრომი, 450.

29 ვ. ტოპოროვი „დაჰაკას“ განმარტავს, როგორც „გველი ცეცხლოვანი...“ ანალები, XVI, 3, 1977, 45 (რუს. ენაზე); მ. მაირპოფერის აზრით, იმ ნიშნავს „ღამდღუჯელ გველს“, ირანული საკუთარი სახელები, ვენა, 1977, 34 (გერმ. ენაზე); თ. ჩხეიძეს ლექსიკონში ასე აქვს ახსნილი: დაჰაკ — დრაკონი, ავ. დაჰაკა — თურანელი ემირი, არღამირ ჰაჰაკის საქმეთა წიგნი, თბ., 1975, 89; მ. ბოლოიუბოვის საგანგებო დაკვირვებით, „აჟი“-ს (გველი, დრაკონი) დაემატა „დაჰა“ (უცხო, ბოროტი კაცი), მათი ერთიანობა კი შეამაგრა სუფიქსმა და მიეიღო „აჟი-დაჰაკა“ (კაცი-გველშაპი), რომელსაც შემდეგ ბუნებრივად შეენაცვლა „შაჰაჰი“, „ქისმენიე პამიატნიე ი პრობლემი კულტური ნაროლოე ვოსტოკა“, III, ლენინგრადი, 1982, 76 (რუს. ენაზე).

საკუთრებით ირანული ეპოსის ძირითადი პერსონაჟების სახელები, რომლებიც სხვადასხვა ფორმით არიან წარმოდგენილი. ერთ შემთხვევაში ეს სახელები თავისი ფონეტიკური ფორმით უახლოვდებიან საშუალო სპარსულსა და უძველეს პართულ ფორმებს, ხოლო მეტწილ შემთხვევაში არაბული და ახალი სპარსული ფორმით არიან წარმოდგენილი, თუმცა ამ შემთხვევაშიაც ისინი მთელ რიგ თავისებურებებს ამჟღავნებენ „შაჰ-ნამესა“ და მის ქართულ ვერსიებში დადასტურებულ საკუთარ სახელებთან შედარებით“³⁰.

დასასრულ, კიდევ ერთი საკითხის შესახებ: რა დროიდან შეეძლოთ ქართველებს VIII—IX საუკუნეების მიჯნაზე ჩასახული ახალი სპარსული მწერლობის გაცნობა? ეს რომ ძალიან ადრე, უკვე IX ს. მეორე ნახევარში ყოფილა შესაძლებელი, მოწმობს ერთი მცირე, მაგრამ მნიშვნელოვანი დეტალი, რომელიც ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის მკვლევართათვის ერთგვარად მივიწყებული ჩანს. ვგულისხმობთ ცნობილ საისტორიო ქრონიკებში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ჩართულ ერთ მთლიან გამართულ ფრაზას ფარსი-დარი ენაზე.

„ნინოს ცხოვრების“ ის ადგილი, სადაც აღწერილია კერპთა დაქცევა, ასეა წარმოდგენილი შატბერდულ და ჭელიშურ ნუსხებში:

„... და მეყს მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი და მოილო სეტყუა ლიტრისა სწორი მას ადგილსა ოდენ, და დაღუნა კერპნი იგი, და დაფქენა და დააწულინა, და დაარღვენა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და შთაყარა იგი კლდესა, რომელსა იგი თქუნცა ჰხედვედით ანუ არა...“

„... მეყსეულად მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი მცირე და მოილო სეტყუა ლიტრისა სწორი მას ოდენ ადგ (ი)ლსა, და დაღუნა კერპნი იგი, და ფქენა და დააწულინა, და დაარღვენა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და ჩაყ(ა)რნა კლდესა მას, რომელსა თუაღნი თქუნენი ხედვიდეს (...).“³¹.

30 მ. ანდრონიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., 149.

31 ამ ადგილს გამოცემაში შემდეგი შენიშვნა ახლავს: „აქ ტექსტი ნაკლუდევიანი ჩანს, ბუნებრივი არაა ვაგრაჲლება“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, I (V—X სს.) თბ., 1963, 121—122). იგივე სქოლიო ვაჟქს „შატბერდის კრებულის“ ახალ გამოცემაში (გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979 335—336: „აქ ტექსტს უნდა აკლდეს“. ეს გარემოება ძველის პირველ გამოცემელმა ე. თაყაიშვილმა ცალკე აღნიშნა და სცადა მისი შევსება „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით (ქართული მატთანეების წყაროები, სამი ქრონიკა, ტფ., 1903). ვფიქრობთ, აქ ტექსტს არაფერი აკლია, მეფის რეპლიკა ახ. სპარსულ ენაზე საკვებდით ბუნებრივად და თავის ადგილზე ჩანს ჩართული მოხრობელის (ნინოს) მიმართვის საბასუხოდ. ამას ჩართული ფრაზის მომდევნო თხრობაც ადასტურებს.

და თქუა მეფემან ცრემლით:
„მმ, მმ, რა ათ მებოა, ხო-
ჯათ სთაბანუბ რასულ
ფსარზად“, ხოლო თარგმანებაა ესე
არს: „მართლსა იტყუ, ბედნიერო
დედოფალო და მოციქულო ძისა
ღმრთისაო“.

და ვითარცა დასცხრა რისხვამ იგი,
გამოვედ კლდისა მისგან ნაპარლსა და
ვპოვე თუალი იგი ბივრიტი“..

ამ ადგილმა ტექსტის გამოქვეყნებისთანავე მიიპყრო ნიკო მარის
ყურადღება. მხოლოდ შატბერდული ნუსხისა და იქვე დართული ქარ-
თული თარგმანის მიხედვით მან ზუსტად აღადგინა ახალსპარსული
ფრაზა, ამასთანავე გამოიყენა ეს ფაქტი თვით ძეგლის დასათარიღებ-
ლად.³²

ნ. მარის აღდგენას მხარი დაუჭირა ზოგი სიტყვის შედარებით გა-
მართული ფორმით წარმოდგენამ უფრო გვიან აღმოჩენილ ჰელიშურ
ნუსხაში (თუმცა აქ, რატომღაც, ქართული თარგმანი გამოტოვებულია
და მიწერილია ნეიტრალური „სხუამ ენამ“): „რამთ“-ის ნაცვლად
„რასათ“ („ა — მეტობით; სწორია — რასთ“); „ხოჯათ სთა“-ს ნა-
ცვლად „ხაჯას თა“ („ს“ თავის ადგილზეა; სწორია — „ხოჯასთა“,
ან „ხაჯასთა“); „ფსარ“-ის ნაცვლად სწორი „ფასარ“. თუმცა ისიც უნდა
ითქვას, რომ ზოგი ფორმა აქ უფრო დამახინჯებულია („უმებ“; „აჯდ“).
„მებოა“-დან კანონზომიერია სპარსული „მეგოი||მიგოი“-ს აღდგენა,
რადგან „ბ“სა და „გ“-ს აღრევა ბუნებრივია (გრძელი „ი“ კი ქართულ-
ში „ე“-დ გადმოდის). „ბ—გ“ ამ ორ რედაქციაშიც კი მონაცვლეობენ
(„ბანუბ|ბანოგ“). ცოტა საძნელო ჩანს „ბანუ“-ზე დართულ ამ

და თქუა მეფემან: „მე, მე, ესრე
რასათუმებ ხაჯას თაბა-
ნოგ რასოლ ფასარჯჯ
(სხუამ ენამ)“.

და ვითარცა დასცხრა რისხვამ იგი,
გამოვედ კლდისა მისგან ნაპარლსა
და ვპოვე თუალი იგი ბივრიტი“..

32 ნ. მარის, კვართი უფლისა სომეხთა, ქართველთა და სირიელთა მწიგნობრულ
ლევანდებში, ვ. როზენის მოწაფეთა წერილების კრებული, სანკტ-პეტერბურგი, 1897,
12 (რუს. ენაზე). აღდგენა-გასწორება მიიღეს ე. თაყაიშვილმა, ივ. ჯავახიშვილმა,
ქ. კეკელიძემ. მიუხედავად ამისა, უკანასკნელ გამოცემებში იგი გათვალისწინებული
არაა და ტექსტი კვლავ დამახინჯებული სახით იბეჭდება, ყოველგვარი შენიშვნას
გარეშე.

„ბ—გ“—დან კავშირ „ვა“-ს (ქართ. „და“) მიღება, მაგრამ მის აღდგენას მხარს უჭერს ქართული თარგმანი. გონებამახვილურია „ზად“—იდან „იზად“—ის მიღება, რასაც მხარს უჭერს როგორც ქართული თარგმანი, ისე იმ ეპოქის სპარსული პოეზიის მონაცემები. როგორც ეს ჯერ კიდევ ე. ბერტელსმა აღნიშნა, „ღმერთის“ აღსანიშნავად ამ დროს გვხვდება სწორედ ეს ძველი ირანული ფორმა (ალაჰი საერთოდ არ იხმარება)³³.

ამრიგად, „ნინოს ცხოვრების“ ამ რედაქციებში ჩართული ახალსპარსული ფრაზა ასეთი სახით შეიძლება წარმოვიდგინოთ: „რ ა ს თ მ ე გ ო ი ხ ო ჯ ა ს თ ა ბ ა ნ უ ე ა რ ა ს უ ლ ე ფ ა ს ა რ ე ი ზ ა დ“— „მართალს ამბობ, ბედნიერო ბანოვანო და მოციქულო ძისა ღმრთისაო!“

IX საუკუნეში ქართველმა ავტორმა IV საუკუნის ვითარების აღწერისას ისტორიული სიტუაციის შესაბამისად მეფე სპარსულად აამეტყველა, ოღონდ არა ფალაურ, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, არამედ ახალსპარსულ, ფარსი-დარი ენაზე, რომელსაც ის თავისუფლად ფლობდა. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ფარსი-დარიზე VIII—IX სს. არაბულ წყაროებში მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტებია ჩვენამდე მოღწეული³⁴, ამ ფაქტს არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრივ სპარსული ფილოლოგიისა და ენის ისტორიისათვის (ზუსტი ქართული ტრანსკრიპციის გამო). მთავარი მაინც ის არის, რომ ქართულ-სპარსული კულტურულ-ისტორიული კონტაქტები დაიწყო არა XII საუკუნეში, როდესაც უმაღლეს საფეხურს აღწევს ქართული საერო მწერლობა (ითარგმნება „ვისრამიანი“, იწერება „ამირანდარეჯანიანი“ და თვით „ვეფხისტყაოსანი“), არამედ გაცილებით ადრე, IX—X საუკუნეებში.

33 ე. ბერტელსი, სპარსული პოეზია ბუხარაში, X ს., მოსკოვი-ლენინგრადი, 1935, 49 (რუს. ენაზე).

34 ი. მარი, აკად. ვ. ბარტოლდის მივიწყებული შენიშვნა, რუს. აკად. მოამბე, 1934 (რუს. ენაზე).

დასასრულ, უნდა აღვნიშნო, რომ ჩვენგან დამოუკიდებლად ამ ფაქტს სათანადო ყურადღება მიაქცია ცნობილმა ქართველმა მედი-ევისტმა, აღმოსავლეთის ისტორიის დიდმა სპეციალისტმა ვ. გაბაშვი-ლმა: „არ შეიძლება ყურადღება არ მიიქციოს ახალი სპარსულის და-დასტურებამ „შატბერდის კრებულში“ (X ს). მისი მნიშვნელობა ჩვენ-თვის გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ ახალმა სპარსულმა სახელმწიფო და სალიტერატურო ენის ადგილი დაიკავა IX—X სს. ეს კი იმის უტყუარ მოწმობას წარმოადგენს, თუ რა სწრაფად ვრცელდებოდა აღმოსავლეთის ახალი მოვლენები საქართველოში“.³⁵

1987.

³⁵ ვ. გაბაშვილი, საქართველო და აღმოსავლეთი (V—X სს.), კრებ.: „სა-ქართველო და აღმოსავლეთი“, თბ., 1984, 23.

ს ა რ რ ე ჯ ი

ავტორისაგან	3
ნიშამი და საქართველო	5
სადეჟე პედაიათი	13
„სიბრძნე სიცრუისას“ ერთი არაჟის შესახებ	17
რუდაჟის პოეტიჟა	27
ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგიერთი საჟიოხი აკად. კ. კეჟელიძის შრომებში	64
ერთი მხარე „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციისა	79
„იოსებზილიხანიანის“ ანონიმური ვერსიის ლექსიკოლოგიური საჟიოხები	84
„იოსებზილიხანიანის“ აღმოსავლური ვერსიები	94
თეიმურაზის „იოსებზილიხანიანის“ წყაროს საჟიოხისათვის	111
შინაგანი რითმის ისტორიიდან	124
„ვეფხისტყაოსანი“ და „იოსებზილიხანიანი“	134
„ბარამგულანდამიანი“	145
ალიშერ ნაჟის უცნობი ქართული თარგმანი — „მ ი რ ი ა ნ ი“	173
„ვისრამიანის“ ლექსიჟის საჟიოხები	186
იუსტინე აბულაძე — „ვისრამიანის“ მჟეღეჟარი	192
სპარსული „ბალაჟარიანის“ თბილისური ნუსხა	199
ივ. ჟაჟახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგი საჟიოხი	206
დავით კობიჟე — ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა მჟეღეჟარი	219
„სიბრძნე სიცრუისას“ ორი არაჟის აღმოსავლური პარალელი	226
„ამა წიგნსა უღეჟელსა“	239
ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის სათაჟეღებთან	254

CONTENTS

Preface	3
Nizami and Georgia	5
Sadeq Hedayat	13
About one fable of "The Book of the Wisdom of Lies"	17
Rudagi's poetics	27
Some questions of Georgian-Oriental contacts in the works of Acad. K. Kekelidze	64
One aspect of the composition of "The Book of the Wisdom of Lies"	79
Lexicological questions of an anonymous version of the "Iosebzi- khaniani"	84
The Oriental versions of "Iosef o Zelikha"	94
Towards the source of Teimuraz's "Iosebzikhaniani"	111
On the history of internal rhyme	124
"The Knight in the Panther's Skin" and the anonymous version of the "Iosebzikhaniani"	134
The "Baramgulandamiani"	145
An unknown Georgian translation of Alisher Navoi	169
The "Miriani" ("Mehr o Mah")	173
Questions of the vocabulary of the "Visramiani" (dostakan)	186
Iustine Abuladze—researcher of the „Visramiani“	192
The Tbilisi MS of the Persian "Balavariani" ("The Story of Balahvar and Bodasaph")	199
Ivane Javakhishvili and some questions of Georgian-Persian literary contacts	206
David Kobidze—researcher of Georgian-Persian literary contacts . .	219
Oriental parallels of two fables of "The Book of the Wisdom of Lies"	226
"This book never-ending" („Shahname“)	239
At the sources of Georgian-Persian literary contacts	254

СО Д Е Р Ж А Н И Е

От автора	3
Низами и Грузия	5
Садек Хедаят	13
Об одной притче из «Мудрости вымысла» Сулхан-Саба Орбелиани	17
Поэтика Рудаки	27
Некоторые вопросы грузинско-восточных литературных связей в трудах акад. К. С. Кекелидзе	64
Одна особенность композиции «Мудрости вымысла»	79
Лексикологические вопросы анонимной грузинской версии «Иосеб- злilhаннани»	84
Восточные версии «Юсуф о Зелиха»	94
Об источнике поэмы «Иосебзлilhаннани» Теймураза I	111
Из истории внутренней рифмы	124
«Витязь в барсовой шкуре» Руставели и анонимная грузинская вер- сия «Иосебзлilhаннани»	134
«Барамгуландамани»	145
Неизвестный грузинский перевод притчи Алишера Навои	169
Грузинская версия «Мириани» и ее вновь установленный источник «Мехр о Мах»	173
Из лексики «Висрамнани» (достакани)	186
Ю. И. Абуладзе — исследователь «Висрамнани»	192
Неизвестная тбилисская рукопись «Повести о Балахваре и Будасафе»	199
Акад. И. А. Джавахишвили и некоторые вопросы грузинско-пер- сидских литературных связей	206
Проф. Д. И. Кобидзе — исследователь грузинско-персидских лите- ратурных связей	219
Восточные параллели притч «Мудрости вымысла» в поэмах Низами и трактате Кази Ахмада	226
«Эта книга бесконечная...» («Шахнаме»)	239
У истоков грузинско-персидских литературных связей	254

فهرست

۳	دیباچه
۵	نظامی گنجوی و گرجستان
۱۳	صادق هدایت
۱۷	در بارهٔ یک تمثیل از «حکمت دروغ» تألیف سولخان - سابا اوربه لیانی
۲۷	صنایع بدیعی رودکی مسائل روابط ادبی گرجی و شرقی در آثار اکادمیسین کورنلی
۶۴	که که لیدزه
۷۹	ویژگی ترکیب «حکمت دروغ»
۸۴	مسائل لغت شناسی در روایت گرجی «یوسف و زلیخا»
۹۴	روایات شرقی «یوسف و زلیخا»
۱۱۱	در بارهٔ منبع «یوسف و زلیخا» تألیف به زبان گرجی تهمورث اول
۱۲۴	از تاریخ قافیه داخلی
۱۳۴	منظومهٔ «پلنگینه پوش» روستاولی و روایت گرجی «یوسف و زلیخا»
۱۴۵	روایات فارسی و گرجی داستان «بهرام و گالندام»
۱۲۹	ترجمهٔ ناشناختهٔ گرجی تمثیل میر علیشیر نوائی
۱۷۳	روایت گرجی «میریانی» و منبع فارسی آن داستان «مهر و ماه»
۱۷۶	مسائل لغت شناسی «ویس و رامین» و ترجمهٔ گرجی آن «ویسرامیانی»
۱۹۲	یوستینه ابولادزه - پژوهشگر «ویسرامیانی»
۱۹۹	نسخه خطی ناشناخته تقلیسی «داستان بلوهر و بوداسف»
۲۰۶	ایوانه جاواخیشویلی و چند موضوع روابط ادبی گرجی و فارسی
۲۱۹	داوید کوییدزه - پژوهشگر روابط ادبی گرجی و فارسی
	حکایات مساوی دو تمثیل «حکمت دروغ» در آثار نظامی گنجوی
۲۲۶	و رسالهٔ قاضی احمد
۲۳۹	«این کتاب بی نهایت...» («شاه نامهٔ فردوسی»)
۲۵۴	مبدأ روابط ادبی گرجی و فارسی

Александр Акакневич Гвахария

О ЧЕРКИ
ИЗ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКО-ПЕРСИДСКИХ
ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ

I

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 1995

გამომცემლობის რედაქტორი მ. ინასარიძე
მხატვარი თ. შირვაშილი
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე
ტექნიკური თ. ფორცხელანი
კორექტორი ე. წერეთელი.

ხელმოწერილია დასაბუჯდად 4.12.95

საბუჯდი ქალაქი 60X84/16. პირობითი ნაბუჯდი თაბახი 17.
სააღრ.-საგამომც. თაბახი 13,74. ტირაჟი 300. შუკუთა 346

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 380028, თბილისი,
ი. ჭავჭავაძის პრ. 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა, 380028, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პრ., 1.