

დავით კობიძე

ქართულ-სპარსული
ლიტერატურული
ურთიერთობანი

II

8 Γ 14 84 (Иран)
899.962.1.09 + 891.55
კ 646

77

წიგნში თავმოყრილია სხვადასხვა დროს დაწერილი ნაშრომები, რომლებშიც განხილულია სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკვანძო საკითხები („ვეფხისტყაოსანი“ და სპარსული ლიტერატურა, „ვისრამიანის“ საკითხები, ჭამი და ქართული მწერლობა, ქართულ-სპარსული პოეტიკური ურთიერთობა და სხვ.).

წიგნი განკუთვნილია ფილოლოგებისათვის, იგი დიდ დახმარებას გაუწევს სპარსული და ქართული ლიტერატურის ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველს.

რედაქტორი ალ. ზვანაგია

წინასიტყვაობა

ეს წიგნი წარმოადგენს მეორე ტომს ჩვენი შრომისა ქართულ-სპარსულ ლიტერატურათა ურთიერთობის შესახებ. პირველი ტომი (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები) 1959 წელს გამოსცა თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ.

მეორე ტომში გაერთიანებული მასალების დიდი ნაწილი სხვადასხვა დროს იბეჭდებოდა სამეცნიერო გამოცემებსა და ჟურნალ-გაზეთებში; მათ იყენებდნენ და ახლაც იყენებენ როგორც ქართველი, ისე სხვა ქვეყნის მეცნიერები. ამ კრებულში ზოგიერთი მათგანი გაფართოებული სახით ქვეყნდება, მაგრამ დებულებებში ცვლილებები არაა შეტანილი.

ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხების კვლევა სპარსული ლიტერატურის ისტორიის კვლევასთან ერთად ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის საკითხების ღრმად შესწავლასაც გულისხმობს. ამიტომ იგი ქართველ საზოგადოებრიობაში ყოველთვის დიდ ინტერესს იწვევს. ცნობილი ქართველი მეცნიერები — ნ. მარი, იუსტ. აბულაძე, ალ. ბარამიძე და სხვები აღნიშნულ საკითხებს დიდი წარმატებით იკვლევდნენ. მათ მეტად საყურადღებო შედეგებიც მიიღეს. მაგრამ წინ მეცნიერული კვლევა-ძიების კვლავ დიდი გზაა გასაფლელი. ჯერ კიდევ შეუსწავლელია მთელი რიგი ძეგლების ლიტერატურული წყაროები; შეუსწავლელია ქართული თარგმანების ლექსიკა და პოეტური მეტყველება დედნებთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით. ნათარგმნი ძეგლების ლექსიკის ნამდვილი მეცნიერული შესწავლა მათი დედნებთან შედარების გზითაა შესაძლებელი; იგი დიდ მასალას მოგვცემს ქართული და სპარსული სიტყვების მნიშვნელობათა გამორკვევისა და შესწავლის თვალსაზრისით.

საუკუნეთა გრძელ მანძილზე ქართველი ხალხის ირანელ ხალხთან ურთიერთობაში სპარსული ლიტერატურისა და კულტურის ქართულზე გავლენასთან ერთად სპარსულზე ქართული მწერლობისა და კულტურის გავლენაც ჩანს. საკითხს ამ მიმართულებით იკვლევდნენ და მას საინტერესო ნაშრომებიც მიუძღვნეს ცნობილმა ქართველმა ირანისტებმა გიორგი (იური) მარმა და ვლადიმერ ფუთურიძემ. ჩვენი ვალია მათ მიერ დაწყებული დიდებული საქმე გავაღრმავოთ და განვაერთაოთ.

ვისრამიანის საკითხები

ა) საკითხის დასმა

რუსთველის ეპოქის დიდმნიშვნელოვანი ძეგლის ვისრამიანის საკითხებით მუდამ იყო და არის დაინტერესებული ქართველი საზოგადოებრიობა. იგი უყვარდა და უყვარს მას მშობლიური ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შექმნილი ძეგლების თანაბრად. ამ სიყვარულით გამოატარა ქართველმა ხალხმა ომებით აფორიაქებულ თუ წყნარი შემოქმედებითი შრომით აღსავსე საუკუნეებში ვისისა და რამინის წიგნი, რომელშიც უდიდესი პოეტური ძალითაა დახატული ამ ორის, ერთმანეთის შესაფერისა და ღირსის სამიჯნურო თავგადასავალი.

ვისრამიანი ითარგმნა არა იმიტომ, რომ ქართული ფეოდალური საზოგადოება ზოგ საერთოს პოულობდა მასში, ყოველ შემთხვევაში იგი არ წარმოადგენდა მისთვის ზიანის მომტან თხზულებას, არამედ იმიტომ, რომ ვისრამიანში ძალიან ღრმად, შეიძლება ითქვას, არანაკლებ, ვიდრე ნიზამის თხზულებებში, გადმოცემულია სიყვარულის გრძნობა. იგი აღწერილია დიდი პოეტური ნიჭითა და გაქანებით. საქმე ის კი არ არის, თუ საბოლოოდ რას ემსახურება ეს გრძნობა, — ერთი მხრივ, მწარე განცდანი და სისხლის ცრემლების ფრქვევა, მეორე მხრივ, სიხარული და ნეტარება, — ემსახურება ის ზნეობრივად ამაღლებულ სიყვარულს თუ დაბალ მისწრაფებას, არამედ ის, თუ როგორაა გადმოცემული ეს გრძნობები, სასიყვარულო განცდანი და მიჯნურთა ერთმანეთისადმი სწრაფვა. ვისრამიანი ამ თვალსაზრისით, როგორც ითქვა, დიდი შემოქმედებითი ძალითაა დაწერილი. ქართველ მკითხველს იგი სწორედ ამ თვალსაზრისით აინტერესებდა. ვისისა და რამინის სასიყვარულო გრძნობებისა და განცდების მალალმატერულმა გადმოცემამ მოხიბლა და შეაყვარა ქართველ ხალხს ეს თხზულება. ამ ხნის განმავლობაში ვისისა და რამინის წიგნისადმი სიყვარული და ინტერესი კი არ შენეებულა, პირიქით, იგი უფრო გაიზარდა.

ვისრამიანის მეცნიერული კვლევა დაიწყო ნ. მარის წერილით „К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую“, რომელიც გასული საუკუნის ბოლო წლებში დაიბეჭდა.¹ იქიდან მოყოლებული ქართველი მეცნიერები (იუსტინე აბულაძე, ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, ივ. ლოლაშვილი, ალ. გვახარია, მ. თოდუა და სხვ.) იკვლევდნენ ვისრამიანთან დაკავშირებულ საკითხებს. ძირითადად ესაა ქართული ტექსტის დადგენის,

¹ Журнал Министерства Народного Просвещения. III, 1897, გვ. 223—227.

მისი სპარსულთან დამოკიდებულების და ლექსიკის საკითხები. მიუხედავად იმისა, რომ ვისრამიანის შესწავლისათვის ბევრი რამ გაკეთდა, ჯერ მაინც ვერ ვიტყვით, რომ შესწავლილია ვისრამიანის მთარგმნელის მეთოდი და სავსებით ნათელი წარმოდგენა გვაქვს იმ გზებსა და საშუალებებზე, რომელთაც ის იყენებდა. ვერ ვიტყვით აგრეთვე, რომ ტექსტი საბოლოოდ დადგენილია და ამ მხრივ არაფერია გასაკეთებელი. ვერც იმას ვიტყვით, რომ მისი ლექსიკა შესწავლილია და ყველა სიტყვის მნიშვნელობა გამოკვლეული. წინ კვლავ დიდი ამოცანები დგას. ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ მათ გადაწყვეტას. ამჯერად გვსურს მხოლოდ ტექსტის ზოგიერთი ადგილის გასწორების და რამდენიმე სიტყვის მნიშვნელობის გარკვევის შესახებ ვისაუბროთ.

ბ) ვისრამიანის ლექსითი ვერსიის შესახებ

ხშირად გვევიწყდება, რომ ქართულად ვისრამიანის პროზაული ვერსიის გვერდით ლექსითი ვერსიაც არსებობს, შემუშავებული ქართული ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების პერიოდის მრავალმხრივ საინტერესო წარმომადგენლის არჩილის (1647—1713) მიერ. იგი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ალ. ბარამიძეს, არ წარმოადგენს პროზაული რედაქციის სიტყვასიტყვით გალექსილ თხზულებას.¹ მიუხედავად იმისა, რომ პოეტი „თავისუფლად და თავისებურად ამუშავებს მასალას“, იგი საერთოდ მაინც „არ შორდება დედნის შინაარსულ მონაცემს, არ არღვევს სიუჟეტურ წყობას და თანმიმდევრად მიჰყვება ამბის განვითარებას“.² სწორედ ამის გამო ლექსითი რედაქცია და მისი მონაცემები დღემდე ინარჩუნებს მნიშვნელობას პროზაული ვერსიის ზოგიერთი საკითხის გარკვევის თვალსაზრისით. შეიძლება აღინიშნოს, რომ იგი ამ მხრივ ჯერ კიდევ სათანადოდ შესწავლილი არ არის. ამის ცხადსაყოფად ორი-ორღე მაგალითის წარმოდგენით დავკმაყოფილდეთ:

ა) ვისრამიანში³ გვხვდება სიტყვა ს ა გ მ რ ო ბ ა :

ათისა თოთისაგან ერთისა თვისა ოდენი ს ა გ მ რ ო ბ ა არა გამოვა, არც ათისისა მასკულაისაგან ერთისა შხისა სინათლეო (გვ. 39, 26—27).

მეოთხე გამოცემის ლექსიკონში ეს სიტყვა არაა განმარტებული. პროფ. იუსტინე აბულაძე (მეორე გამოცემის ლექსიკონი) მას ასე განმარტავს: სარგებელი, ხეირი, სარგებლობა. მეხუთე გამოცემის ლექსიკონში (ალ. გვახარია, მ. თოდუა) იუსტინე აბულაძის განმარტებაა გაზიარებული (სარგებლობა, ხეირი). საბას „სიტყვის კონაში“ იგი არაა შეტანილი. კლასიკური ხანის ძეგლებში აღნიშნული სიტყვა გავრცელებული არ ჩანს. ვეფხისტყაოსანში⁴ კი გვხვდება:

აჲ გამოჩნდების სახმრობა ჩემი შენისა გრძნებისა (1269, 1).

იუსტინე აბულაძის (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, 1951 წ.) იგი განმარტებული აქვს როგორც სარგებლიანობა, გამოსადეგობა, სარგებლობა. აქაი წინიძეს (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, 1957 წ.) — როგორც: გამოსადეგი იყოს.

¹ ალ. ბარამიძე. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II. თბილისი, 1940, გვ. 211.

² იქვე.

³ ესარგებლობთ მეოთხე გამოცემით, რომელიც ალ. გვახარია და მ. თოდუა ს რედაქციით დაიბეჭდა. თბილისი, 1962.

⁴ ესარგებლობთ ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით გამოცემული ტექსტი, თბილისი, 1957.

სოლომონ იორდანიშვილი ვისრამიანის ზემოწარმოდგენილ ადგილს ასე თარგმნის: Десять пальцев не могут оказать такую помощь, как одна голова; так тысячи звезд не дадут света одного солнца.¹

ცხადია, რომ მთარგმნელს სიტყვა საჭმრობა გაუგია, როგორც დაბმარება (покошь). ნ. მარს აღნიშნული სიტყვა უთარგმნია, როგორც пригодность (გამოსადეგობა, ვარგისობა): Из десятка пальцев не выходит пригодности столько, сколько от одной головы, от тысячи звезд — света одного солнца.²

ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება შევამოწმოთ, ვისრამიანის მთარგმნელს რომელი სპარსული სიტყვის ნაცვლად აქვს გამოყენებული სიტყვა³ საჭმრობა. სპარსულ ტექსტში ვკითხულობთ:

ز صد انگشت ناید کار یک سر

نه از سید ستاره نور یک خور

ასი თითისაგან არა გამოვა საქმე ერთისა თავისა,
არც სამისისა ვარსკვლავისაგან სინათლე ერთისა მზისა (გვ. 31).

ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა ის კი არ არის, რომ მთარგმნელს „ასი თითი“ „ათ თითად“, ხოლო „სამისი ვარსკვლავი“ „ათას ვარსკვლავად“ შეუცვლია, რაც უფრო ბუნებრივი ჩანს, არამედ ის, რომ სპარსული კარ (ქარ — საქმე, შრომა, მუშაობა) სიტყვის საბადლოდ სიტყვა საჭმრობაა გამოყენებული. ეს, ჩვენი აზრით, იმას ნიშნავს, რომ მთარგმნელს შეიძლება საჭმრობა საქმის მნიშვნელობით ესმის.

საინტერესოა ის არის, რომ არჩილის გალექსილ ტექსტში⁴ პროზაული ვერსიის სათანადო ადგილი ასე გამოიყურება:

ათს თითს თავისა ერთისა საქმე არ შეუძლია,
არც მზესთან მრავალს ვარსკვლავსა სინათლე გაუძლია (147, 2—3).

საყურადღებოა ის არის, რომ არჩილთან საჭმრობა სიტყვის ნაცვლად გვხვდება სპარსულ ტექსტში წარმოდგენილი ქარ სიტყვის თარგმანი საქმე. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არჩილის დედანში — ქართულ პროზაულ ხელნაწერში, რომელსაც იგი ლექსავდა, ამ ადგილას საქმე ეწერა, — ასეც ყოფილიყო იგი მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ ტექსტში, ხოლო შემდეგ რომელიმე გადამწერს მისი სურვილისამებრ ის საჭმრობად შეეცვალა. საფიქრებელი ისიცაა, რომ არჩილს ვისიმე დაბმარებით სპარსული ტექსტისათვის მიემართა და ამის ნიადაგზე საჭმრობის ნაცვლად საქმე აერჩია, ან, შესაძლებელია, პოეტს სიტყვა საჭმრობა ესმოდა საქმის მნიშვნელობით და ლექსშიც ეს უკანასკნელი შეტანა. ყოველ შემთხვევაში არჩილის ვერსია ერთადერთი ქართული წყაროა, სადაც საჭმრობის საბადლოდ საქმე გვხვდება და მით მეტი ნათელი ეფინება ვისრამიანის სათანადო ადგილის გაგებას. ნათქვამის მიხედვით იგი ასე გაიგება:

¹ Висраманн (Вис и Рамнн), перевод с древнегрузинского С. Иорданши-
вицки, Тбилиси, 1960, გვ. 12.

² Из грузино-персидских литературных связей (Записки Коллегии Востоковедов,
т. 1), Ленинград, 1925, გვ. 125.

³ ვარგებლობა მ. მამაჯუბის განოცემით. თეირანი, 1959.

⁴ არჩილიანი, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. ტფი-
ლისი, 1936.

ათისა თითისაგან ერთისა თავისა ოდენი საქმე (მუშაობა, შრომა) არა გამოვა-სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ათი თითი იმდენს ვერ გააკეთებს, რამდენსაც ერთი თავი. მაშასადამე, საქმრობას საქმის მნიშვნელობაც ქჷონია.

ვეფხისტყაოსნის საქმრობა კი უფრო გამოსაღებობის, სარგებლობის მნიშვნელობით არის ნახმარი, როგორც საიმისო ლექსიკონებშია (ი. აბულაძე, ა. შა-ნიძე) განმარტებული.

ბ) ალ. გვახარიაძე და მ. თოდუამ საესებით სამართლიანად შეცვალეს წინა გამოცემებში არსებული წაკითხვა „საწუთრო ასრე ნასკუთია შეჰკრავს“ წაკითხვით: „საწუთრო ასრე ნასკუთა შეჰკრავს“ (გვ. 37). ამაზე მათ მიუთითა № 96 ხელნაწერის წაკითხვამ ნასკუთა (ვარიანტებში რატომღაც არაა შეტანილი) და სპარსულმა ტექსტმა (გვ. 27). მათ ამ გასწორებისათვის უეჭველად გამოადგებოდათ არჩილის ვერსიაც, სადაც ვკითხულობთ:

საწუთროს საქმის სიშხობლეს ეერაჲენ ეერ მისწუთებთან,
ნასკუთს შეჰკრავს, ავად დახლათეს, არაჲის მოუთხნებთან (119, 1—2).

გ) ვახეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (1964, №№ 37, 43) გამოკვეყნდა ლამარა მემარნიშვილის, ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას წერილები, რომლებშიც. ძირითადად, ვისრამიანის ერთ შეუსაბამობას ეხება. სახელდობრ, მოაბადის ძმის ზარდის მოციქულად მოსვლას ვისისა და ვიროს ქორწილის ეამს და ტექსტში მის მიერ ვიროს ნახვის გადმოუტეგლობის საკითხს. შეუსაბამობა ის არის, როგორც ზემოდასახელებული ავტორები აღნიშნავენ, რომ ვირო, ზარდის მოსვლისას, სანადიროდ არის წასული. მათ ერთმანეთი არ უნახავთ. მიუხედავად ამისა, ზარდი უკან დაბრუნებისას მოაბადს მოახსენებს (გვ. 45—46); ვისის გუერდით სხუა ვინმე ზის და მისგან სხუა ვინმე გაიხარებსო (იგულისხმება ვირო).

აღნიშნული შეუსაბამობა აქ მოხსენიებულ ავტორებზე უფრო აღრე შეუნიშნავს ვისრამიანის გამაღეჰსა პოეტს არჩილს, რომელმაც საქმის ვითარება, შეიძლება მისი წყაროს საფუძველზედაც, სხვაგვარად წარმოგვიდგინა.

სპარსული და ქართული ტრადიციული ტექსტების მიხედვით, შაჰრო მიიღებს მოაბადის წიგნს, გაეცნობა მის შინაარსს და მოიწყენს. ვისი დაინახავს ათროლოებულ და გაყვითლებულ დედას და მას წყრომით ეუბნება: ნეტარ აგეთი რა წაგეკიდა, რომელ ფერი და გული აღარ გიცს (გვ. 44,3; სპ. გვ. 37). არჩილით კი ვისის ნაცვლად აქ გამოყვანილია კვიროსი (იგივე ვირო):

ევიროს დედა დარჯილი ნახა, თქვა. თუ: რა მისჰირდა?
რა ცნა მანც ეს ამბავი, საქნულად მუეე გაუეკირდა;
უთხრა: დედავ. ასე ქნილი საქმე ქუეუად არა ღირდა,
უძობელის გათხოება შენგან კიდევ სხუას ვის სჰირდა (175).

დედასთან გასაუბრების შემდეგ კვიროსი მოციქულ ზარდს შეუძახებს:

მერმე ზარდის შეუძახა: გვითხარ შენი ვინაობა,
ან სით მოხუალ, ან სახელად რა გქვს, გვარად ვინაობ ა?
ქორწილის ღროს ახალ ნორჩთა ცუდის სიტყვით ვინ აობა?
რად გწადიან დაგვამწარო დღე-კითილი. სვიანობა? (176).

ზარდი თავის ვინაობას გამოამჟღავნებს. ვისის ესმა მოციქულის თქმული და წყრება:

ძმოს უთხრა: ვის ევადროს, ეს აქ იყოს მოხდომილად,
ცხენს იჯღეს და ჩვენს წინ იღვეს, სიტყვა რამ თქვას დაქადილად?

ვისი არც ერთ სიტყვასაც არ ეუბნება ზარდს. ის მხოლოდ ძიძას გაესაუბრა. კვლავ კვიროსი ეუბნება ზარდს:

კვიროს უთხრა: მომდარომა არის შენი გამოგზავნი,
ვერა ხელავ ქორწილია, სმა და ლხინი მულამ მხანი?
აწ ჩამოხე, ლხინი ნახე, თორ წინ გიძე შენი გხანი,
წალი აგრე პირ-შეკრული, ეგებ იყო რამაზანი (181).

ამის შემდეგ შინაარსის მსვლელობის თვალსაზრისით აღარ იწვევს უხერხულობას მოაბადთან თქმული ზარდის სიტყვები:

ღარბაზი ენახე. შეემოთ ცისაგან არ უარეა,
ვით ვარსკვლავნი სხდეს ცა წმიდას და შუა იგო მთვარეა;
კვიროს მეფე ჯდა და ესი უვირო რამე არეა,
შისა ჯობნისა დასტურად იგინი მუუარეა (190).

წარმოდგენილი მაგალითებით, ვთქვამთ, დასტურდება, რომ ვისრამიანის ლექსითი ვერსია არ არის სათანადოდ შესწავლილი. დღემდე ამ თხზულების შესახებ (მხედველობაში მაქვს სპარსული და ქართული ტექსტების ურთიერთობის საკითხების კვლევა) მხოლოდ ერთი წერილია დაბეჭდილი¹. ბუნებრივია, მისი ავტორი ი. კალაძე ყველა საკითხს ვერ განიხილავდა. საკიროა ამ მიმართულებით მუშაობა კვლავ გაგრძელდეს.

გ) სპარსულ-ქართული ტექსტების ვითარება

ვეუსაბამობანი, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ახასიათებს როგორც სპარსულ. ისე ქართულ რედაქციას. ისინი განდნენ დაღუპული თუ ჩაუარდნილი ადგილების შედეგად. შეუძლებელია, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ გორგანის ხელიდან გამოსულ ტექსტში ვისისა და რამინის ამბავი დაწყებულიყო პირდაპირ წვეულების აღწერით და შაჰრიაზი მოაბადის დახასიათება მხოლოდ ოთხი სტრიქონით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ან როგორ შეიძლებოდა პოეტ გორგანის დაეშვა დიდი გაუგებრობა თუ უცნაურობა და მოაბადის მიერ გამართულ ლხინში მოეწვია რამინი და ვისი² (ისინი ხომ ჯერ დაბადებული არ იყვნენ), როგორც ამას ადგილი აქვს ჩვენამდე მოღწეულ სპარსულ ტექსტში.

ქართულში სხვაგვარი ვითარება გვაქვს. მოაბადის დახასიათებლად უფრო მეტია ნათქვამი და მის წვეულებაშიც არსად ჩანან ვისი, ვირო და რამინი. ცხადია, ქართულის დედანი უფრო სანდო ტექსტი ყოფილა. დროთა განმავლობაში სპარსულ ტექსტში ცვლილებები მომხდარა გადამწერლებისა და ინტერპოლატორების მეოხებით: ზოგი ადგილი დაკარგულა, ზოგიც ზედმეტი გაჩენილა. კერძოდ, ამ შემთხვევაში ტექსტის გადამწერს სცოდნია ვისრამიანის შინაარსი და მან ვერ წარმოიდგინა მოაბადის მიერ გადახდილი სანოვრუხო

¹ ი. კალაძე, ვისრამიანის პოეტური რედაქციის შესახებ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 99, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია. III, გვ. 127-144.

² ვ. მინორსკის აზრით (გვ. 408), აქ მოხსენიებული ფეროიისი (پری و یس) და შირინი (شیرین) შაჰროს უფროსი ასულები უნდა იყვნენ. ესარგებლობთ ვ. მინორსკის შრომის საპარსული თარგმანით, რომელიც მაჰჯუბის გამოცემას ეერთვის: و یس و رامین داستان عاشقانه یاری

ლხინი ვისისა და რამინის დასწრების გარეშე, მაგრამ მხედველობიდან გამორჩა ის უხერხულობა, რაც მათი მოწვევით წარმოიშვა.

ქართულ ტექსტს, როგორც ეს კარგად აჩვენებს ვისრამიანის მკვლევრებმა ალ. გვახარამ და მ. თოდუამ¹, შემოუნახავს მთელი რიგი ადგილები, რომლებიც ყოველგვარი ექვის გარეშე ქართულის დედანში არსებული და დღევანდელ სპარსულ ტექსტებში კი აღარ ჩანს. ამავე დროს ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულის დედანსაც მოუსწრია ზოგიერთი ადგილის შეცვლა-გადამახინჯება. ნ. მარს, როგორც მისი პირველი წერილიდან ჩანს, შეუმჩნეველი არ დარჩენია ქართული ტექსტის ხარვეზები და შეუსაბამობანი. მკვლევარს ამის მიზეზად, ყოველგვარი ექვის გარეშე, მიაჩნდა ქართველი მთარგმნელის ხელში არსებული სპარსული ტექსტი, რომელიც მისივე მართებული აზრით, არ იყო იდეალური².

ორიოდე მაგალითი ამის ცხადსაყოფად: XV საუკუნის მოღვაწეს, სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოს დოვლეთშაჰს მის ცნობილ თხზულებაში — „პოეტების მიმოხილვა“ (თაჰქერათ უშ-შუარა) ვისო რამინის სალექსო საზომის ნიმუშად მოყვანილი აქვს ერთადერთი ბეითი:

از آن گویند آرش را کمان گیر
که از آمل بمر و انداخت او تیر

არაშს იმისთვის ეტყვიან (უწოდებენ) მშვილდოსანს,
რომ ამულითა მარავს ისარი გამოუგდია³.

ქართულ ტექსტში (გვ. 216) ამის საბადლოდ ვკითხულობთ:

არაშს ამისთვის აქებენ, რომელ სარავითა მარავს
ისარი გამოუგდია და მას მით ჯეანგირო ჰქვიან.

მ. მაჭუბის გამოცემაში ზემოწარმოდგენილი ბეითი ასე გამოიყურება (გვ. 273):

اگر خواند آرش را کمانگیر
که از ساری بمر و انداخت یک تیر

თუ უწოდებენ (ეძახიან) არაშს მშვილდოსანს,
(იმისათვის. რომ) სარიდან მარავს ერთი ისარი გამოუგდია.

ქალკუტის (გვ. 280) და თეირანის (მ. მინოვის, გვ. 360) ტექსტები ამ ბეითის ვარიანტულ სხვაობას არ გვაძლევს. ქართული ტექსტის ზემოწარმოდგენილი ადგილი ვისრამიანის გამოცემებში მოცემულ ვარიანტს უფრო უდგება. ამის მიხედვითაც, ისევე როგორც ქართულში, არაშს სარიდან (იგივე სარავი) მარავს გამოუგდია ისარი და არა ამულიდან, როგორც დოვლეთშაჰის შიერ მოტანილი ბეითი ირწმუნება. მართალია, ამულიცა და სარი-სარავი ორივე მაზანდარანის ქალაქებია და რომელიმე ნუსხაში შეიძლება ერთის ნაცვლად მეორე ყოფილიყო ჩაწერილი, მაგრამ ვარიანტული განსხვავება მარტო ამით

¹ ვისრამიანის მეოთხე გამოცემაზე (თბილისი, 1962) დართული გამოკვლევა.

² К вопросу о знании персидской литературы на грузинском языке. გვ. 230.

³ ეთარგებლობთ ე. გ. ბრაუნის გამოცემით: The Tadhkiratu'sh-Shuara of Dawlatshah. London — Leide, 1901. გვ. 60.

არ ამოიწურება. ნაცვლად სიტყვებისა *گر خوانند از آن* ვაჩენილია *خوشت* ან პირიქით. აგრეთვე *او-ს* ნაცვლად *یک*. ამ ბეითის ვარიანტულ სხვაობათა საფუძველზეც კი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, თუ რაოდენი ცვლილებები უნდა განეცადა მთელ სპარსულ ტექსტს, მისი რამდენი ადგილი დალუპულა და რამდენი გადასხვაფერებულა, სანამ ის ჩვენამდე მოაღწევდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ვისრამიანის და მისი ავტორის შესახებ უკვე XV საუკუნეში საკმაოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონიათ. დოვლეთშაჰი, მაგალითად, მის ავტორად ჯერ არუზი სამარყანდელს ასახელებს (გვ. 60), შემდეგ კი ნიზამი განჯელს (გვ. 130). შეიძლება ამ გარემოებამ მკითხველს ვისრამიანის ვერსიების არსებობა აფიქრებინოს, მაგრამ დოვლეთშაჰის მიერ წარმოდგენილი ადგილი, როგორც ვნახეთ, გორგანელის თხზულებაში იკითხება და სხვა ვერსიის არსებობა არაფრით არ არის სავარაუდებელი.

საინტერესოა, რომ იმავე საუკუნის მოღვაწე, აღმოსავლური პოეზიის დიდი წარმომადგენელი აბდ-ორ-რაჰმან ჯამი (1414—1492) იცნობს ვისრამიანს და მის ავტორსაც. მის თხზულებაში, როპელსაც „ბეჰარესთან“ ეწოდება (დაწერილია 1487 წ.), ვისრამიანიდან სანიმუშოდ წარმოდგენილია რვა ბეითი¹ (16 სტრიქონი):

خوشت این نکه از گیتی شناسان
که باشد جنگ بر نظاره آسان (1)

مرا آن طشت زرین نیست در خور
که دشمن خون من بیند بدو در (2)

باشد مارا بچه بجز مار (3)

نیارد شاخ بد جز تخم بد بار
باشد خوش سفر در تن درستی (4)

نکر تا چون بود در رنج و سستی
گل و نرگس نکو باشد بدیدن (5)

ولیکن تلخ باشد در چشیدن
گناه بوده بر مردم نهفتن (6)

بسی نیکو تر از نابوده گفتن
مثال بادشه چون آتش آمد (7)

بطبع آتش همیشه سرکش آمد
اگر بازور پیل و طبع شیری (8)

مکن با آتش سوزان دلیری

¹ ესარგებლობთ 1285 წლის ლითოგრაფიული გამოცემით (= 1906 წელს) და საქ. მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის P-627 ხელნაწერთ.

- კარგია ეს მოხდენილი აზრი ქვეყნის მცოდნეთაგან (ნათქვამი):
- მკვრეტელთათვის ომი აღვილია.
- ჩემთვის ის ოქროს ტაშტი არ არის გამოსადეგი, რომელშიც დუშმანი ჩემს სისხლს დაინახავს.
- გველს გველის წიწილი ევოლება და მწარე ტოტი მწარე ნაყოფს მოისხამს.
- არ იქნება სასიამოვნო მოგზაურობა ჯანმრთელისათვის,
- ნახე, როგორ შეწუხდება ის ჯაფითა და უძღურებით. ვარდი და ნარგისი კარგია სანახაუდ.
- მაგრამ მწარეა გასასინჯად.
- არსებულის შესახებ ცოდვა ხალხს დაუმალე უმჯობესია, ვიდრე არ არსებულზე ელაპარაკო მუფე აუცხლსა ჰკავს, ცეცხლი კი—ბუნებით მუდამ ურჩი და ქედუხრელია.
- სპილოს ძალა და ლომის ბუნება რომ გქონდეს.
- ნუ იქმნევი უცხოთაგან გულოვნებას.

ვისრამიანის სპარსულ გამოცემებში და აქედან ქართულ ტექსტში ჩვენ ნხოლოდ პირველი, მეორე, მესამე, მეხუთე და მერვე ბეითის დაძებნა შევძელით. აქედან პირველი და მესამე ბეითის ზოგი სიტყვა ვარიანტს იძლევა. მაგალითად, ნაცვლად გამოთქმისა (პირველი ბეითი): *خوشست ابن نکتہ* ყველა გამოცემაში (კალკუტ. გვ. 117, თეირანისა: მინოვისა, გვ. 169, მაჰჯუბისა, გვ. 127) იკითხება *مگر شنیدی*

ამ წაკითხვას უჭერს მხარს ქართული ტექსტი (გვ. 107): ნუთუ მეცნიერთა კაცთაგან არა გასმია, რომელ მკვრეტელთა ომი არ ეძნელების?

აგრეთვე, მეორე ბეითის სიტყვას *بند* ზოგი გამოცემა ცვლის სიტყვით *دگر* (მაჰჯუბი, 128). თარგმანშია: მე იგი ოქროისა ტაშტი არად დიდებდად მიჩს, რომელსა შიგან მტერი ჩემსა სისხლსა დალურიდეს (გვ. 107). მესამე ბეითის პირველი სტრიქონი ყველა გამოცემაში (კალკ., გვ. 156, თეირანის: მინოვისა, გვ. 218, მაჰჯუბისა, გვ. 163) ასეა წარმოდგენილი: *نگ و برگت نکو باشد ز دیند*, ხოლო ამავე ბეითში ნაცვლად სიტყვისა *در چشیدن* კალკუტის ტექსტი (გვ. 156) კითხულობს: *از چشیدن*

აქ ნაჩვენები მესამე ბეითი სპარსულში მოსდევს ბეითს:

*تو چون زیا درختی آبداری
شکفته نغمه در باغ بهاری*

შენ როგორც მშენიერი ხე ხარ,
გაზაფხულის ბაღში წარმტაცად აყვავებული.

ქართულში (გვ. 132) გადმოღებულია მთელი კონტექსტი: შენ მას ხესა ჰკავ, რომელ მშენიერი იყოს შესახედავად და ნაყოფი მისი სიმწარითა პირსა არ ჩაიშუებოდეს (ეუბნება მოაბადი ვისს).

დანარჩენი მეხუთე და მერვე ბეითები სპარსულ ტექსტში (კალკ., გვ. 164, თეირანის: მინოვისა, გვ. 218, მაჰჯუბისა, გვ. 164) უცვლელადაა წარმოდგენილი.

აღნიშნული ბეითები ქართულში (გვ. 133) ასეა გადმოცემული: ჯელმწიფე და ცეცხლი დია შეუპოვარია. თუ პილოისა ძალი გქონდეს და შემართება ლომისა, დამწუხელისა ცეცხლისათვის ნუცა ეგრე ატულოვნობ.

როგორც აღინიშნა, ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში „ბეპარესთანში“

შემორჩენილი რვა ბეითიდან მხოლოდ ხუთი აღმოჩნდა. დანარჩენი კი, ჩანს, დაკარგულა. ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმაზე მეტყველებს, რომ სპარსულ ტექსტს ადგილები აკლია და ალაგ-ალაგ საკმაო ცვლილებებიც განუცდია.

საინტერესო ისაა, რომ „ბექარესთანში“ დატული ყველა ბეითი სენტენცია — აფორიზმია. ეს გარემოება ექვს იწვევს იმ მხრივ, რომ ჯამი ამ შემთხვევაში სხვა, დღემდე ჩვენთვის უცნობი, წყაროთი უნდა სარგებლობდეს. ვიდრე უშუალოდ ვისრამიანის ტექსტით.

თავისთავად საყურადღებოა, რომ „ბექარესთანს“ შემოუნახავს ადგილები ვისრამიანიდან, მაგრამ ქართული ვერსიის მკვლევართათვის ის უფრო საყურადღებოა, რომ ჯამის თხზულება მის ავტორს იცნობს ფახრ ჯორჯანელად (فخر جرجانی) და არა ფახრ გორჯანელად (فخر گرگانی). ეს გარემოება იმაზე მიგვითითებს, რომ ქართული ვერსიის დედანში ვისრამიანის ავტორი ასევე უნდა ყოფილიყო დასახელებული, ასევე გადმოუტანია იგი მთარგმნელს და ასევე იცნობს მას საუკუნეთა განმავლობაში ქართველი საზოგადოება. ამიტომ ჩვენ უფლება არა გვაქვს ვითქვითოთ, რომ იგი ქართული რედაქციის მიერაა შემუშავებული. ჩანს, ქართული რედაქცია, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობენ, კი არ უწოდებს მას ჯორჯანელს, არამედ ამას სპარსულშიც აქონია ადგილი.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ლენინგრადის ხელნაწერში (საჯ. ბიბლ. № 182). როგორც ეს აღნიშნული აქვს ნ. მარს (К вопросу о восточных персидских литературных и рукописных. გვ. 229), ფახტურის ნაცვლად გვხვდება წაკითხვა ფახურ, რაც უფრო ახლოა სპარსულ ფახრთან. ჯერ, როგორც ჩანს, გვექონია ფახურ ჯორჯანელი, შემდეგ კი იგი გადაკეთებულა ფახტურ ჯორჯანელად. ეს უკანასკნელი, შედარებით უფრო არასწორი, ვიდრე ფახურ ჯორჯანელი, დამკვიდრდა ჩვენს მხატვრულ და სამეცნიერო ლიტერატურაში. გვაქვს ფახტურიც: ფახტურ გამოჩნდა ბასრელი, მაქებრად რამინ-ვისისად (თეიმურაზ I, იოსებ-ზილიხანიანი. გვ. 27, 1).

დავუბრუნდეთ ზემოწარმოდგენილ ადგილს. საკითხავია, საიდან გაჩნდა აქ ჯეანგირი (ჯეჰანგირ — ქვეყნის მპყრობელი), როცა ასეთი სიტყვა წარმოდგენილ ბეითში არ იკითხება. იუსტინე აბულაძე (II გამოცემის ლექსიკონი) სიტყვის ჯეანგირის განმარტებისას შემდეგს შენიშნავს: დედანში გვაქვს ქემანგირ — მშვილდოსანი. შეიძლება ეს ადგილი ჩვენს ძეგლში დაზიანებული იყოს და მისი აღდგენის დროს მიღებულ იქნა ჯეანგირი ქემანგირის ნაცვლად.

ფეიქრობთ, ჯეანგირის აქ გაჩენას სხვაგვარი, უფრო მართებული ახსნა დაეძებნება. ჩვენი აზრით, იგი ქართული ტექსტის აღდგენის დროს კი არაა წილებული ქემანგირის ნაცვლად, არამედ ამ შეცვლას თვით სპარსულ ტექსტში უნდა აქონოდა ადგილი. საქმე ის არის, რომ სიტყვა სან (მშვილდი), რომელიც ამ ბეითშია წარმოდგენილი, ორთოგრაფიულად ძალიან ჰგავს სან სიტყვას (ხელნაწერის მიხედვით, ბეჭდურით სან), რაც იმავეს ნიშნავს, რასაც ჯეჰან (ქვეყანა). შევნიშნავთ აქვე, რომ ვისრამიანში ჯეჰანის ნაცვლად უპირატესად გეჰან იხმარება.

გადამწერს, როგორც ჩანს, ნაცვლად ქემანგირისა (کمان گیر — მშვილდოსანი) შეცდომით ქეჰანგირ (کهن گیر იგივე სან — ქვეყნის მპყრობი) შეუტანია, — ეპითეტი, რაც არაა არ მიუდგება. მთარგმნელს შეეძლო გეჰანგირი ჯეჰანგირად გადმოეღო, ან, რაც უფრო სარწმუნოა, თვით სპარსულ ტექ-

სტრი ჰქონოდა ამ შეცვლას ადგილი. მაშასადამე, ქართულში ჯგენგირი სპარსულ ტექსტში დაშვებული შეცდომის ნიადაგზეა გაჩენილი.

აღ. გვახარიასა და მ. თოდუას შენიშნული აქვთ ის გარემოება, რომ აქ ქართული ტექსტი گران گير -ის (მშვილდოსანი) ნაცვლად گران گير -ს (ქვეყნის მპყრობელი) კითხულობს და ის იმ წაკითხვათა რიგში აქვთ შეტანილი, რომელთაც სპარსული ტექსტის დადგენისათვის აქვთ მნიშვნელობა (გვ. 531). ჩვენი აზრით, სპარსული ტექსტის „ქამანგირი“ უფრო სწორი წაკითხვაა, ვიდრე ქართულს „ჯეპანგირი“. მცდარ წაკითხვას კი, ცხადია, უპირატესობას ვერ მივანიჭებთ.

კიდევ ერთი მაგალითი. სპარსულში იკითხება:

بحال زار گریان بر جوانی
برینہ دل ز جان و زندگانی

სიერმისა ნიადაგ მტირალსა.

გული მოეყვითა (მოეწყვითა) სულისა და სიხარულისაგან (გვ. 70).

თარგმანში გვაქვს: ნიადაგ მტირალი, ავსა ყოფასა შინა, თ ა ვ ი ს ა ს ა ხ ლ ი ს ა და სიყმისა ვერ გამახარებელი (65, 21—22). თუ აქ ხელნაწერის გადამწერის შეცდომა არ არის დაშვებული (სიტყვის „სულისა“-ს ნაცვლად „სახლისა“ გადაწერილი), მაშინ იგი სპარსული خان (ხან — სახლი) სიტყვის თარგმანს წარმოადგენს, რაც შეიძლება წერტილის არასწორად დასმის ნიადაგზე ყოფილიყო მიღებული.

საქმე ის არის, რომ სპარსული ტექსტის შეუსაბამობათა და მცდარი წაკითხვების გარეშე ქართულში შეინიშნება ადგილების ჩავარდნა, რაც შინა-არისს მსგელობის თვალსაზრისით დაბრკოლებას ქმნის:

ა) ჯერ კიდევ ნ. მარმა შენიშნა¹, რომ ქართულ ტექსტში თავდაპირველად უფრო სრულად და გარკვეულად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი შაჰროს პასუხი მოაბადისადმი (სიყვარულის უარის თქმაზეა ლაპარაკი). წინააღმდეგ შემთხვევაში არ შეიძლება ქართულს ფრაზა: აწ რათგან გული დამიბნელე და უიმედო მყავ, ბარე შენისა გუარისაგან ნუ კიდევან-მიქმ; ასული შენი შემრთე, რომელ ნაყოფი თესლისაებრ იქმნას, და ასული შენი შენებრვე არს (გვ. 36).

ქართული ტექსტიდან არ ჩანს, თუ რით დაუბნელა გული და უიმედო გახდა მოაბადი შაჰრომ. სპარსულით კი, მოაბადმა შაჰროს სიყვარული სთხოვა. შაჰრომ უარით უპასუხა. ამან დაუბნელა გული მოაბადს.

ბ) ვისი ერთ-ერთ საუბარში ეუბნება რამინს: მას უბედურსა დედას ჰგავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და იგიცა ბრმა (გვ. 248). გაუგებარია, რა აზრი აქვს ამ შედარებას. ამ ადგილას უეჭველად იქნებოდა ახსნა იმისა, თუ რა ნაკლი ახასიათებს ბრმა ასულის დედას, ან რატომ ჰგავს მას რამინი, მაგრამ, როგორც ჩანს, ყველაფერი ეს დაკარგულა.

გ) ქართულ ტექსტში იკითხება: რა შაჰი მოაბად კარგითა ეტლითა შემოქცეული ქოისტანით მარავს ქალაქს მივიდა, კოშკსა ზედა² ჯდა, ვითა სო-

¹ Из грузинско-персидских литературных связей (Записки Коллегии Восточников, т. I). Ленинград. 1925, стр. 133.

² დაბეჭდილია: კოშკთა ზედა.

ლომონ და ბალაქ, და თამაშად მუნიტ უქვერეტდა ველთა, ბაღთა და ვენაქთა ან-
წუანებულთა და აყუავენებულთა (გვ. 108).

მკითხველის ჩათვიქრება არ შეიძლება არ განიონიეროს იმან, თუ როგორ
ნეიძლება შაჰი მოაბად (ერთი პიროვნება) კოშკსა ზედა იჯდეს, ეთა სოლო-
მონ და ბალაქ (ორი პიროვნება). მართალია, იქვე ირკვევა, რომ მოაბადის
გვერდით ზის ვისი, რომელიც ბალყისზეა შედარებული (ვისრანინით ბალაქ):
და სიცილითა და ლალობითა ვისის ეგრე უთხრა: ნახენ ველნი და ვენაქნი შუ-
ენიან შენისა პირასებრ (გვ. 108). მაგრამ საქმე ის არის, მთარგმნელი ამ
ადგილს ასე წარმოადგენდა? რა თქმა უნდა, არა. ჩანს, ქართულ ტექსტს აქ
დაუჟარგავს ზოგიერთი სიტყვა, შეიძლება წინადადებაც კი, ამასი, — შენიშნავდა
ნ. მარი, — პრაღი მიუძღვის გადამწერლებს და არა ქართული თარგმანის „რე-
დაქტორსო“¹.

განა ჩავარდნილი ადგილები არ შეინიშნება, — როგორც ეს ნითითებული
აქვს ალ. ბარამიძეს², — ვისის მიერ რამინისადმი მიწერილი წიგნების ქართულ
თარგმანებში? როგორ ვიფიქროთ, მთარგმნელი, რომელმაც მთელი სისრულით
გადმოიტანა პირველი (ქართულით მეორე) წიგნი, ასე შეგვეცა და დაჩეხდა
სხვა, განსაკუთრებით ბოლო, წიგნებს? რა თქმა უნდა, არა. მთარგმნელს, რო-
მელიც დიდი გულისყურით მიჰყვება სპარსულ ტექსტს და ზოგჯერ ხელიდან
არ უშვებს წვრილმანებსაც კი. შეუძლებელია შემოკლებინა ტექსტის ეს ნა-
წილი, სადაც რამინისადმი ვისის სიყვარულისა და მიჯნურობის განცდებია
აღწერილი.

აღნიშნული ადგილები და მრავალი სხვაც, რომელთა აღნუსხვა შორს
წაგვიყვანდა, დაიღუპა ტექსტის გადამწერლების უყურადღებობით, მათი სიჩქა-
რით და საქმისადმი არაბეჯითი დამოკიდებულების შედეგად. ამ გარემოებამ
ხელი არ უნდა შეგვიშალოს სპარსული და ქართული ტექსტების ურთიერთ-
დამოკიდებულების საკითხების კვლევისას. არ უნდა მივაწეროთ მთარგმნელს
ის, რაც მას არ გაუკეთებია, არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს იგი თავისუფლად
მოქმედებდეს და მისი სურვილის მიხედვით კვეცდეს ან აფართოებდეს ტექსტს.
პირიქით, სპარსულ და ქართულ ტექსტებზე მუშაობის შედეგად იმ დასკვნამდე
მივღვივართ, რომ ვისრამიანი უნდა ყოფილიყო უფრო სრული და ზედმიწევნითი
თარგმანი სპარსული ტექსტისა, რასაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. მთარგმნელს
უნდა შემოკლებინა შესავალი და ბოლო ნაწილები სპარსული ტექსტისა. ამ
შემოკლებას კი თავისი მიზეზები გააჩნდა. მთარგმნელი დიდი ნიჭითა და სის-
რულით გადმოსცემს სწორედ იმ ნაწილებს, სადაც ვისისა და რამინის სამიჯ-
ნურო განცდებია აღწერილი და, ბუნებრივია, ამ მიზნით შეზღუდული, ამოკ-
ლებს შესავალს, საიდანაც მას ამბის დასაწყისისათვის აუცილებელი ადგილები
ამოუკრებია, — რომანის ბოლო თავებს, რომლებიც სამიჯნურო გრძნობების
გადმოცემას მოკლებულია და ისწრაფვის ამბის დასასრულისაკენ.

მთარგმნელი ფიქრობდა (და არც შემცდარა), რომ ის დიდ კულტურულ
საქმეს აკეთებდა: ერთი ხალხის (ირანელების) ლიტერატურულ თხზულებას
აქნობდა მეორე ხალხს (ქართველებს). მას, ჩანს, დიდი მთარგმნელობითი სკოლა
პქონია განვლილი, ღრმად დაუფლებული ყოფილა სპარსულ, არაბულ და ქარ-

¹ К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую. вв. 232.

² ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I. თბილისი,
1945, გვ. 94.

თულ ენებს. ვისრამიანი არ შეიძლება მისი პირველი თარგმანი იყოს. იგი გამოცდილი. აღმოსავლურ და ქართულ ყოფა-ცხოვრებაში ღრმად ჩახედული და მთარგმნელობით საქმიანობაში დიდად გაწაფული პირის ნახელავია.

დ) ქართული თარგმანის რაობა

ყველა მკვლევარი, ვინც კი ვისრამიანის ქართული რედაქციით დაინტერესებულა, აღნიშნავს იმას, რომ იგი სპარსულის თარგმანს წარმოადგენს¹. ამის შესახებ ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს. მაგრამ, როცა მკვლევრები მთარგმნელის მეთოდის შესახებ მსჯელობენ, მაშინ მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობა იჩენს თავს. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ვისრამიანი ზედმიწევნითი თარგმანია, ზოგსაც ის თავისუფალ თუ საქმაოდ თავისუფალ თარგმანად მიაჩნია.

ისინი, ვინც ფიქრობენ, რომ ვისრამიანი ზედმიწევნითი თარგმანია, გამოდიან იქიდან, რომ თარგმანში ძნელად დაიძებნება ისეთი ადგილი, რომელსაც ამა თუ იმ სახით თავისი შესატყვისი სპარსულში არ გააჩნდეს (ან არ გააჩნდა). განსხვავებანი, ფიქრობენ ისინი, გამოწვეულია ქამთა ვითარებაში ტექსტის დაზიანებით, მთარგმნელის თავისებური შემოქმედებითი მეთოდის გამოყენებით, რაც საბოლოოდ მაინც ვისრამიანის საერთო განწყობილებისა და მისი ავტორის პოეტური აზროვნების არეში რჩება.

ისინი კი, ვისაც ქართული ტექსტი თავისუფალ თუ საქმაოდ თავისუფალ თარგმანად მიაჩნიათ, ძირითადად ემყარებიან მთარგმნელის მიერ დაშვებულ გადახვევებს და მას მხატვრული თარგმანის ფარგლების გადალახვად თვლიან.

ახლა საკითხი ასე შეიძლება დაისვას: გვაქვს თუ არა ჩვენ ვისრამიანის ქართული თარგმანი იმ სახით, რა სახითაც სპარსული ტექსტი იმ დროისათვის არსებობდა, ან რა სახითაც მას ჩვენამდე მოუღწევია? პასუხი ერთია: არა გვაქვს. მას აქლია, როგორც ეს არაერთხელ აღინიშნა სამეცნიერო ლიტერატურაში, შესავალი და დასასრული ნაწილები, რომელთაც სიუჟეტთან არავითარი კავშირი არა აქვთ, რის გადმოთარგმნასაც ქართველი მთარგმნელები საერთოდ ერიდებოდნენ, შემოკლებული სახითაა წარმოდგენილი ამბის წინა და ბოლო ნაწილები — გარემოება, რასაც, წინააღმდეგ ვისრამიანის ზოგიერთ მკვლევართა განცხადებისა, გადახვევებად ვერ გავიგებთ.

ყოველივე აღნიშნულის მიუხედავად, გვაქვს დიდი ხელოვანი მოღვაწის მიერ შესრულებული თარგმანი, რომელშიც გადმოცემულია ყველაფერი ის, რაც აუცილებელია ვისისა და რამიანის სიყვარულის, მათი გრძნობებისა და განცდების გადმოსაცემად. ქართული ტექსტი, მიუხედავად იმისა, რომ მას დროაღარა ცვლილებები განუცდია, ზოგი ადგილი დაღუპულა და ზოგიც გადასხვაფერებულა, მთელ რიგ შემთხვევებში მაინც ინარჩუნებს უპირატესობას ჩვენთვის ცნობილ სპარსულ ტექსტებზე. ეს უპირატესობა, როგორც არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, გამოიხატება სპარსულში გადამახინჯებული ან გამქრალი ადგილების შეპოხანებით.

¹ გამონაკლისად ჩაითვლება ალ. ხახანაშვილი, რომელსაც ქართული ფალაჯრი რედაქციიდან მომდინარე მიაჩნია (მომბე, 1896, № 6, გვ 71—86). მის მიერ წამოყენებული მოსაზრებანი შენიღბული დამაჯერებლობით უკუაგდო ნ. მარმა (К вопросу о правильности перепечатки и исправлений на грузинскую. გვ. 223—27). მან ალ. ხახანაშვილის დებულებას „ძალიან გლავა აღმოსავლური ზღაპარი უწოდა“ (Очень плохо восточная сказка).

ისინი ცალკეული ბეითების გასასწორებლად და აღსადგენად გამოდგება — გარემოება, რაც შესანიშნავი მეცნიერული ალლოთი და გონებამახვილობით მიგნებული ბევრი მაგალითის საფუძველზე ცხადყვეს ალექსანდრე გვახარამ და მაგალი თოდუამ¹.

რამდენიმე წლის წინათ ჩვენ ვწერდით: ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი სპარსულიდან მომდინარე ნაწარმოებთა წყაროების ძიებისა და მათი ლიტერატურული ბუნების შესწავლის თვალსაზრისით. მაგრამ ღრმა კვლევა-ძიებისათვის საჭიროა გვექონდეს ამ თხზულებათა ტექსტების მეცნიერული გამოცემანი.

სიმართლე რომ ვთქვათ, ამ ძეგლების ღრმა, ფილოლოგიური ანალიზი ჯერ დაწყებულიც არ არის. ის, რაც გაკეთებულა, ან რაც დღეს კეთდება, მომაველი დიდი მუშაობის მოსამზადებელ საფეხურს წარმოადგენს.

სპარსულიდან მომდინარე ძეგლებს (ვისრამიანს, შაჰ-ნამეს ქართულ ვერსიებს და სხვ.) დიდი მნიშვნელობა აქვთ თვით სპარსული ლიტერატურისა და ენის შესწავლის თვალსაზრისით. ამ მნიშვნელობათა გამოსავლენად კი ცოტაა გაკეთებული. დღემდე არავის უცდია, მაგალითად, ვისრამიანის ქართული და სპარსული ვერსიების ერთმანეთთან შედარებისა და ანალიზის საფუძველზე გაერკვია ქართული ტექსტის ღირებულება და მნიშვნელობა თვით სპარსული ვერსიის შესწავლისა და ტექსტის დადგენის თვალსაზრისით. ქართული ვერსია ამ მხრივ მეტად საინტერესო და უხე მასალას იძლევა.

ამასთან შეინიშნება ისიც, რომ ქართულ ტექსტს საკმაო რაოდენობით შემოუნახავს სპარსულ სიტყვათა ისეთი მნიშვნელობანი, რომელთა მიგნება დღეს ლექსიკონების ავტორებსა და კლასიკური ხანის სპარსულ ტექსტებზე მომუშავეთ უძნელდებათ. ამ სიტყვათა და მათ მნიშვნელობათა გამოვლინებას, უეჭველია, ღირებულება ექნება სპარსული ენისა და მისი ისტორიის შესწავლისათვის.

ვისრამიანის კვლევა უმთავრესად მიმდინარეობს სპარსულის მოშველიებით ქართული ტექსტის მცდარი წაკითხვების გასწორებისათვის, რაც თავისთავად აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს, მაგრამ ამავე ღროს სავსებით უგულვებელყოფილია საკითხის მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე — ქართული ტექსტის მოშველიება სპარსულის დადგენის საქმეში და საერთოდ მისი მნიშვნელობის გარკვევა ირანული კულტურისა და სულიერი სამყაროს შესწავლას თვალსაზრისითაც².

აქ დასახული სამუშაო გეგმიდან ბევრი რამ გაკეთდა, კერძოდ, ვისრამიანის შესწავლის თვალსაზრისით. ქართული რედაქციის ბევრი მცდარი წაკითხვა გასწორდა და თითქმის ამომწურავად გაირკვა მისი მნიშვნელობა სპარსული ტექსტისათვის. ახლა საჭიროა მუშაობა დავიწყვით ქართული და სპარსული მასალების საფუძველზე სპარსული „ვისრა რამინის“ ტექსტის დადგენასათვის. მის გამოცემაზე ოცნებობდა იუსტინე აბულაძე³, მის გამოცემას ფიქ

¹ ნარკვევი: „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანის მნიშვნელობა სპარსული ტექსტისათვის.

² დავით კობიძე. შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი 1959, გვ. 255-256.

³ დავით კობიძე. იუსტინე აბულაძის ცხადება და მოღვაწეობა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108. აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, IV, თბილისი, 1964, გვ. 16-17.

ობენ ალ. ვეახარია და მ. თოდუა, მის გამოსვლას მოელიან ირანელი მეცნიერები¹ და იგი განუხორციელებელი არ უნდა დარჩეს.

ვ) ქართული რედაქციის მნიშვნელობის შესახებ

ექვი არაა, ქართული რედაქცია დიდ დახმარებას გაგვიწევს ვარიანტული წაკითხვების შერჩევისა და ამა თუ იმ ადგილის დადგენის საქმეში.

წარმოვადგინოთ ორიოდ მაგალითი:

ა) მოაბადს ესმა ვისის და ვიროს დაქორწინების ამბავი. იგი მეტად შეკირვებულია. გადაწყვიტა ვიროზზედ საომრად გაემართოს. ქართულში ეკითხულობთ: და უქმნა მასვე წამსა მწიგნობარნი და გულისაგან ნაღვლისაებრი სიტყუა ამოყარა (გვ. 47.)

ამის საბადლოდ თეირანულ გამოცემაში (მაჭუები, გვ. 43, მინოვი, გვ. 57) იკითხება:

ديرش را همانگه پيش خود خواند

سخنهای چو زر از دل بر افشاند

მწიგნობარნი იხმო მასვე წამსა

და გულიდან ოქროსაებრი სიტყუები ამოყარა.

საქმე ის არის, რომ შინაარსის თვალსაზრისით ქართულის წაკითხვა „ნაღვლისაებრი სიტყუა“ უფრო გამართლებულია, ვიდრე „ოქროსაებრი სიტყუები“. მოაბადის გულს, რომელიც საგონებლისა ცეცხლით იწვოდა, ნაღვლისაებრი სიტყვის ამოყრა უფრო უდგება, ვიდრე ოქროსაებრისა. ჩანს, მთარგმნელის ტექსტში ნაცვლად სიტყვისა زر (ზარ — ოქრო) ყოფილა زهر (ზაჰრ — შხამი, მწუხარება, ნაღველი). სწორედ ასევე კითხულობს ამ ადგილს კალკუტის ტექსტი (გვ. 36):

سخنهای چو زهر از دل بر افشاند

გულისაგან ნაღვლისაებრი სიტყუები ამოყარა.

ცხადია, უპირატესობა ამ წაკითხვას უნდა მიეცეს და სპარსული ტექსტის მომავალ გამოცემაში ზემოწარმოდგენილი ბეითი იმ სახით უნდა დაიბეჭდოს, როგორც ამას ქართული და კალკუტის რედაქციები ითხოვენ:

ديرش را همانگه پيش خود خواند

سخنهای چو زهر از دل بر افشاند

უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულში სპარსული „მწიგნობარის“ (ديرش) ნაცვლად „მწიგნობარნი“ იკითხება. S — 17 ხელნაწერში ამ ადგილას „მწიგნობარსა“ იკითხება. მართალია, ვისრამიანის ტექსტისათვის შეუფერებელია გამოთქმა: უხმო მწიგნობარსა, მაგრამ მისთვის უცხო არაა უქმო მწიგნობარი: მასვე წამსა უქმო მწიგნობარი (58, 4), იქმო მწიგნობარი; იქმო მიშქინ, მისი მწიგნობარი და სხვ. (203, 2). ამით ის მინდა ვთქვა, რომ მთარგმნელის ხელი-

¹ سعيد نفیسی روابط ادبی گرجستان و ایران (თსუ შრომები, ტ. 108, 1964, გვ. 57)

დან გამოსულ ტექსტში იქნებ აქაც სპარსულის კვალობაზე - უქმო მწიგნობარი¹ იკითხებოდა და არა - უქმო მწიგნობარნი* (წითიფელზე ბელნაწერში ხომ ის მხოლოდობით რიცხვში დგას).

ბ) ქართულში გამოიჯნურებულ რანინზეა ნათქვანი:

ყოველთა დილათა ია კრიფის და მისისა თმისა ნაკულად გულსა ზედან დაიდვის (გვ. 72).

იგულისხმება ვისის თმა. სპარსულში (ნაპჯუბა, გვ. 80, მინოვი, გვ. 106) ამის შესაღარი ბეითი ასეთია:

بفته برچندی هر سادای

یاد زلف او بر باد نادی

ყოველთა დილათა იას კრფდის

და მის თმისა ხაღინისათვის (მოსაკონებლად) წინაგვის (სხვეულია).

ია არ არის ისეთი ზონის ყვავილი, რომ მისი თმისებრ დახვევა იყოს შესაძლებელი. ქართული ტექსტის მიხედვით რანინმა ..ია იმეტომ კრიფის, რომ ვისისა თმისა ნაცულად გულსა დაიდვის*. ვფიქრობთ, ქართული ტექსტის წაკითხვა სჯობს. ყოველ შემთხვევაში ვარიანტები მსჯელობას იწვევს. ქართულის დედანში ნაცულად სიტყვებისა *یاد باد* (ქარსა გაატანდის, თუ წინაედის), უნდა გვექონოდა *یاد باد* (გულსა ზედან დაიდვის). სწორედ ასევე კითხულობს ამ ადგილს კალკუტური ტექსტი (გვ. 69):

یاد زلف او بر باد نادی

მისი თმის მოსაკონებლად გულსა ზედან დაიდვის.

ცხადია, ამ წაკითხვას უნდა მიეცეს უპირატესობა, იგი ასე უნდა შევიდეს სპარსული ტექსტის ახალ გამოცემაში, რადგანაც მას კალკუტურ ტექსტთან ერთად მხარს უჭერს უძველესი ტექსტი — დედანი ქართული რედაქციისა.

ამ ორიოდე მაგალითით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება ქართული ტექსტის მნიშვნელობა სპარსულის დადგენისათვის. ქართველმა მეცნიერებმა ბევრი გააკეთეს ვისრამიანის თავისებურებათა გამოსავლინებლად. ჩატარებული დიდი მუშაობის შედეგად ჩვენ დღეს, ძირითადად, უკვე გვაქვს წარმოდგენა ქართული რედაქციის თავისებურებებზე, მის მონაცემებზე, მაგრამ როგორ, რა საზონითა და თვალსაზრისით გამოვიყენოთ ის სპარსული ტექსტის დაქადგენად, ეს ღრმა დაფიქრებას და ხანგრძლივ მუშაობას მოითხოვს.

ამავე დროს, როგორც ამას ქართული ვერსიის მკვლევრები აღნიშნავენ, არც სპარსულ ტექსტს აქვს დღეს ნაკლები მნიშვნელობა ქართულის გასამართავად. ამ მხრივ გაწეულია დიდი შრომა, რის შედეგადაც უდავოდ აღდგენილია ან გასწორებული ქართული ტექსტის ბევრი ადგილი და სიტყვა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც გვინდა ზოგ რამეზე შევიჩეროთ ყურადღება.

¹ გვ. 80. *یاد باد* — ნიშნავს ქარის გატანებას. განიავებას, აგროფე იღვას, აწანას.

ვ) გასწორებებისათვის

1. ვისრამიანის ტექსტის დადგენისათვის, როგორც ეს აღიარებულია ტექსტის გამოცემათა რედაქტორების (ალ. ბარამიძე, ალ. გვახარია, მ. თოდუა) მიერ, საჭიროა ხელნაწერების კრიტიკული შესწავლა. ვარიანტების შერჩევისას, ცხადია, უპირატესობა უნდა მიეცეს ისეთს, რომელსაც სპარსული ტექსტი ემხრობა. მაგრამ სპარსული ტექსტის გამოყენების შემთხვევაში საჭიროა დავიცვათ დიდი სიფრთხილე: არ უნდა გაგვიტაცოს სპარსულმა და არ უნდა დავივიწყოთ ქართული; უნდა გვახსოვდეს ის გარემოება, რომ ქართული ტექსტის დედანი ჯერ აღმოჩენილი არ არის და არსებულ ტექსტთან¹ დამოკიდებულების თვალსაზრისით ქართულის გადახვევები ყოველთვის არ ნიშნავს დედნის სათანადო ადგილების თავისუფალ თარგმანს.

ყოველივე ამასთან მკვლევართა ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ტექსტში რაიმე ცვლილებების შეტანა უნდა ეთანხმებოდეს მთარგმნელის საერთო მეთოდს და არ შეიძლება ის გამართლებულად ჩაითვალოს იმ შემთხვევაში, თუ მხოლოდ სპარსული ტექსტის მონაცემებს ემყარება.

შეინიშნება ერთი საინტერესო გარემოება: მთარგმნელი თუ ერთ შემთხვევაში სპარსული ტექსტის ამა თუ იმ ადგილს დიდი სისწორით თარგმნის, სრული სახით გადმოაქვს მისი შედარება-მეტაფორებიც, მეორე შემთხვევაში, როცა მას საქმე აქვს მსგავს ადგილთან, იგი უკვე აღარ ემორჩილება სპარსულს და იმეორებს ერთხელე სპარსული ტექსტის საფუძველზე შემუშავებულ ფრაზას, სიტყვას თუ შედარება-მეტაფორას. ამ მიზეზით ჩვენ არა გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ მთარგმნელმა ტექსტი ვერ გაიგო, დაამახინჯა ის და სპარსულში მოცემული ადგილის ნაცვლად სხვა წინადადება წარმოადგინა. ეს გარემოება არ უნდა გვაძლევდეს ბიძგს სპარსულის მიხედვით ვასწოროთ ქართული, არ გავითვალისწინოთ მთარგმნელის ბუნება, მისი ლიტერატურული გემოვნება და აქედან კი ვისრამიანის მთელი ტექსტის ხასიათი. წარმოვადგინოთ საამისო მაგალითი: ვისი და რამინი ერთმანეთს შეხვდნენ და ჩაეკონენ. სპარსულში ეს სურათი ასეა დახატული:

بم آمیخته شد مشک و عنبر

او هفته ماه شد یوسته باخور

ერთმანეთს შეეხილა მუშკი და ამბრი,
ორი კვირის (საუხე) მთვარე მზეს შეუერთდა² (გვ. 211).

ქართულ თარგმანში იკითხება:

მზე და მთვარე ერთგან შეიყარნეს, მუშკი და ამბარი
ერთგან შეიზილნეს (გვ. 168).

წარმოდგენილი სპარსული ბეითის უკეთესი თარგმანი არ შეიძლება არსებობდეს.

ავილოთ ახლა მეორე შემთხვევა. ტექსტი ისევ ვისისა და რამინის შეყარას ეხება:

¹ მკვლევრები შეცდომით უწოდებენ მას დედანს ან ორიგინალს.

² ასე კითხულობს ყველა გამოცემა.

چو بر دز رفت بام دز چنان بود
 که ماه و زهره را باهم قرآن بود
 بیک جام اندر آمد شیر با ممل
 یک باغ اندر آمد سوسن و گل
 بهم آمیخته شد زر و گوهر
 چو اندر هم سرشته مشک و عنبر

(რამინი), როცა ციხეს გავიდა, ციხისა აივანი იმას ჰგავდა, თითქოს მთვარისა და ვენერას ერთად შეყრა მოხდა, თითქოს ერთ ჯამში რძე და ღვინო ერთმანეთს გაერია და ერთ ბაღში ვარდი და სოსანი ერთად შეყრილიყო. ერთმანეთს შეერია ოქრო და მარგალიტი, ვითა ერთმანეთს შეზღვილი მუში და ამბარი¹ (გვ. 185).

თარგმანში ვკითხულობთ:

რა ციხესა ზე გავიდა, მზე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს და ერთმანეთსა ასრე მოეხუიენეს, ვითა ერთითა ჭიქითა სძე და ღვინო, ოქრო და მარგალიტი ერთგან გაერია, მუში და ამბარი ერთგან² შეეზილა (გვ. 149).

აქ ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ ვენერას ნაცვლად მზეა გამოყვანილი და ზუსტად იგივეა განმეორებული, რაც პირველ შემთხვევაში (მზე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს). მთარგმნელი, ჩანს, აღარ ემორჩილება სპარსულს და მისთვის ერთხელაც არჩეულ შედარებას იმეორებს. ამით, რა თქმა უნდა, იგი არ შორდება სათარგმნი ძეგლის საერთო განწყობილებას, მისი პოეტური მეტყველების არეს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ მთარგმნელი გაურბის პლანეტების (ზუალის, ასპიროზის და სხვათა) დასახელებას, სამაგიეროდ, როგორც აღნიშნა ნ. მარმაჰ, მზის კულტს აძლიერებს (ამის მაგალითი ბევრია), თუ ეს უკანასკნელი სხვა დროს, ვეფხისტყაოსნის გაველენის შედეგად არ გაჩნდა ქართულ ვისრამიანში.

ალ. ბარამიძე მეოთხე გამოცემისადმი მიძღვნილ ნარკვევში (ვისრამიანის ახალი გამოცემის გამო)³ სხვა გასწორებათა შორის ჩვენი მსჯელობისათვის ძალიან საყურადღებო გასწორებასაც ეხება. საქმე შემდეგში მდგომარეობს. მეორე გამოცემაში იკითხება:

წავალ, ღრუბელთა ვეუბნები: შენ იგი არ ხარ,
 რომელ ჩემისა ვისისა თმათა მსახობდი (გვ. 155).

იგი ვისის ბედით დამწუხრებულ მის დედას — შაპროს ეკუთვნის. ტექსტის გამომცემლებს, როგორც შენიშნავს ალ. ბარამიძე, ეს შედარება (ღრუბელი — თმა) არ მოეწონათ. ისინი წერენ: იგი მეტისმეტად ნაძალადევიყო (გვ. 392). ასეთი რამ სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილზეც აღარ აღმოჩნდა და ამჯობინეს ამ ადგილის შესწორება სპარსულის მიხედვით, სადაც წერია:

¹ ასეა ყველა გამოცემაში.

² გამოცემაშია: ერთად.

³ Из грузино-персидских явт. сшазси, გვ. 126.

⁴ მაცნე, 1964. 3, გვ. 159—183.

روم بابر گویم تو همائی
که چون گفتار و بسم در فشانی

წავალ. ღრუბელსა ეყვავი (ერუბნები) შენ იგი ხარ.
რომელ ჩემი ვისის სიტყვათა მ:გავსად მარგალიტს აფრქვევ (გვ. 203).

სპარსული ბეითის მეორე სტრიქონში ნახმარია სიტყვა گفتار, რაც სიტყვას, საუბარს ნიშნავს. რედაქციას ის გაუგია თქმის მნიშვნელობით და გამოუყენებია თითქოს დამახინჯებული თმათა სიტყვის აღსადგენად: თმათა სიტყვა თ/ქუ/მათა სიტყვად გადაუქეთებიათ.

მკვლევარი ალ. ბარამიძე კითხულობს: როგორ შეიძლება ღრუბელი წეუ-დარდეს ვისის თქმასო (გვ. 168). შენიშნავს იმასაც, რომ სპარსულში ვისის სიტყვები მარგალიტის ფრქვევასთანაა შედარებული და არა ღრუბელთან და წარმოდგენილი გასწორება უმართებულოდ მიაჩნია.

მართლაც, ასეთი გასწორებით ის ვერ მივიღეთ, რაც სპარსულშია და ქართულში ნახმარი შედარება-მეტაფორა (ღრუბელი — თმა) კი დავკარგეთ. რედაქციის ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ტექსტში თმის ღრუბელთან შედარება არაა იშვიათი. ასე, მაგალითად, ვისისა და რამინის ამბის დასაწყისშივე, მოაბადის წვეულების აღწერისას, გვაქვს თმის ღრუბელთან შედარება:

სპარსულით:

جو ابر بته دود مشک سوزان
برنگ و بوی زلف دلفروزان

ქართულით:

დაკუზივეს ალვა. მუშკი და ამბარი და მათ სურნელთა ეგზომ დიდი კუაბლ შეიქონი,
ვითა ღრუბელი და ფერი—ვითა მათ ხათუნთა თმა (გვ. 35).

სპარსულით:

جو ابر تیره زلف نبدارش
بابر اندر چو زهره گوشوارش

ვითა შავი ღრუბელი, დაგრეხილი მისი თმა
და ღრუბელში (თმაში), ვითა ვენერა—საყურენი (გვ. 29).

ნათქვამია ვისის სილამაზის აღწერაში, რაც ქართულში დაკარგული ჩანს. აგრეთვე, სპარსულ ტექსტში (გვ. 245) გულ-ვარდის სიტურფე ასეა გადმოცემული:

جو ابری دید زلف مشکبارش
بابر اندر ستاره گوشوارش

(რამინი.), ვითა ღრუბელი დაინახა მისი მუშკისმფრქვეველი თმა,
ღრუბელსა შინა კი ვარსკვლავნი — მისი საყურენი.

ქართულით:

რა რაინი უშიშად თავისა საყუთარსა ესუთსა სჭურტდა და
უკლებსა, რომელ თმანი ღრუბელად უჩნდეს, რომლისაგან

მაგალითების წარმოდგენა კმარა. ჩანს, რომ სპარსული და ქართული ტექსტებისათვის თმის ღრუბელთან შედარება უცხო არ ყოფილა და იგი საერთოდ ნაძალადევად არ ჩაითვლება¹. ცხადია, ტექსტის ეს ადგილი ისე უნდა დარჩეს, როგორც წინა გამოცემებშია წარმოდგენილი. მაგრამ მაინც, როგორ უნდა ავხსნათ მთარგმნელის „გადახვევა“ ტექსტიდან. არ შეეძლო მას ეს ადგილი ეთარგმნა ქართულად? რა თქმა უნდა, შეეძლო, მაგრამ, როგორც აღვჩევ აღნიშნეთ, იგი ამ შემთხვევაშიც მისთვის არჩეული მეთოდით ხელმძღვანელობს, ამჯობინებს არ გააყვეს სპარსულ ტექსტს და აქაც ის შედარება მოიმარჯვოს, რაც მას აღრევე, იმავე სპარსული ტექსტის კვალობაზე, აურჩევია და გამოუყენებია.

ჩვენ ვფიქრობთ, ვისრამიანის ტექსტზე მუშაობისას მთარგმნელის ეს საინტერესო ხერხიც უნდა გავითვალისწინოთ. ჩვენ უფლება არ გვაქვს გადავუტაროთ მას გზა და ვათქმევინოთ ის, რაც არ უთქვამს.

II. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის გამოცემებში (და არა მარტო ვისრამიანის, არამედ კლასიკური ხანის სხვა ძეგლების გამოცემებშიც) სასვენი ნიშნები ზოგჯერ სულ არაა გამოყენებული, ან ის არასწორად იწმარება. მეოთხე და მეხუთე გამოცემის ავტორებმა პირველად მიაქციეს ყურადღება ამ თვალსაზრისით სპარსული ტექსტის გამოყენების საქმეს. სპარსული ტექსტი ზოგჯერ გვიკარნახებს, თუ სად უნდა დაისვას ესა თუ ის სასვენი ნიშანი. მაგრამ ზოგჯერ სპარსული ტექსტის გამოყენების გარეშეც ცხადი ხდება, რომ ტექსტში პუნქტუაცია არაა წესრიგში მოყვანილი. მოგვაქვს მაგალითები:

ა) ტექსტში იკითხება (გვ. 51, 7—9):

შუბები შანფურსა ჰგუნდა, მწუაღისა ნაცულად კაცი ვგის და მიწა სისხლან. მღირსობითა საწნეხელსა.

ჩვენი აზრით, სჯობს, აქ სასვენი ნიშნები გამოვიყენოთ:

შუბები შანფურსა ჰგუნდა. მწუაღისა ნაცულად კაცი ვგის, და მიწა, სისხლანა მღირსობითა, —საწნეხელსა.

ბ) აგრეთვე ტექსტში ვკითხულობთ (გვ. 78, 13—15):

აწ თუთ ძნელად დარეჯილა. სამარტოისა და ღარბობისაგან მოწყუდილი და თავისა ქუყანისაგან მოშორებული.

ამ სიტყვებს ეუბნება ძიძა-რამინს ვისის შესახებ. სასვენი ნიშანი მოსდევს სიტყვას „დარეჯილა“. ამის მიხედვით სიტყვა „მოწყუდილი“ სიმარტოესა და ღარბობას უკავშირდება. ნამდვილად კი იგი დაკავშირებულია „თავისა ქუყანისაგან“ და სიტყვის მოშორებულის სინონიმადან ნახმარი. ცხადია, შიშვე უნდა გადაადგილდეს:

აწ თუთ ძნელად დარეჯილა სიმარტოისა და ღარბობისაგან, მოწყუდილი და თავისა ქუყანისაგან მოშორებული.

გ) გამოცემაში ვკითხულობთ (გვ. 84):

ღიაცო გლას იმედის მოლოღნითა დნების, ვითა თოვლი მზისაგან, სიყუარულსა შიგან. ვითა ნადირი, ღაკოდლი იქნების: არცა დადგების და არცა გაქცევა შეუძლია.

¹ საინტერესოა აღინიშნოს, რომ თმის ღრუბელთან შედარება თანამედროვე პოეზიაშიც გვხვდება. ისილთ არეფის (1882—1934) ღივანი (ბერლინი, 1923, გვ. 196, 230 და სხვ.).

ასეთი წაკითხვით გამოდის, თითქოს დიაცი სიყვარულსა შიგან დაკო-
დილი იქნებდის, ვითა ნადირი. ტექსტის აზრი, ჩვენი ფიქრით, ასეთია: სიყვა-
რულში გაბმული დიაცი ჰგავს დაკოდელ ნადირს, რომელიც „არცა დადგების
და არცა გაქცევა შეუძლია“.

შიშე უნდა გადაადგილდეს:

აიკუარულსა შიგან, ვითა ნადირი დაკოდელი, იქნების.

დ) მოაბადი შესივლებს დელას რამინის მოქმედების შესახებ (გვ. 114,
31 — 32):

ვით მივიღენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა ქუეყანასა ზელა? ამის უარესი რა ეგების?
სპარსულში (გვ. 137) ვკითხულობთ:

یکی زن چون بود با دو برادر
چه باشد در جهان زین تنگ بدتر

ერთი დიაცი ვით იქნება ორ ძმასთან (ორ ძმას ერთი დიაცი
ვით ვეყოლება), რა იქნება ქუეყანაზე ამ აუგზე (ძრახვაზე) უარესი?

ცხადია, ქართულში კითხვის ნიშანი უნდა გადაადგილდეს:

ვით მივიღენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა, ქუეყანასა
ზელა ამის უარესი რა ეგების?!

წარმოდგენილი მაგალითები იმას ადასტურებს, რომ პუნქტუაციის თვალ-
საზრისით ვისრამიანის მთელი ტექსტი გადასინჯვას საჭიროებს. ჩანს, მთარგ-
მნელს სწორად, სრულყოფილად გადმოუტანია სპარსული ტექსტის ესა თუ ის
ადგილი, მაგრამ დღემდე ჩვენ იგი თურმე კარგად არ გვესმის.

III. თარგმანში იკითხება: არა რომელსა ქუეყანასა არის შენი ჯუფთი და
სწორი ჩემისა ძისა ვიროსაგან კიდე (40, 22—24).

ეუბნება შაჰრო ვისს.

ზოგ ხელნაწერს (ლენინგრადის აზიის ხალხთა ინსტიტუტის, საქართვე-
ლოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის წერა-კითხვის ფონდის
№ 3702 და № 80 ხელნაწერებს) შემოუნახავს წაკითხვა: შენისა ძმისა ვირო-
საგან კიდე.

არჩილი, რომელიც, შესაძლებელია, რამდენიმე ხელნაწერით ხელმძღვანე-
ლობდა, შემოწარმოდგენილ ადგილს ასე ლექსავს:

არვინ ვიცი ხელმწიფეთგან შენს საჯუფთად მოსახმარი,
ჩემის ძისგან, შენის ძმისგან, შენთვის იყო შესაწყნარი (154, 2—3).

საქმე ისაა, რომ არჩილთან ორივე ვარიანტია წარმოდგენილი. სპარსულ
ტექსტში იკითხება:

در ایران نیست جفتی با تو همسر
مگر و برو که هست خود برادر

ირანს არ არის შენი ჯუფთი და სწორი
შენისა ძმისა ვიროსაგან კიდე (გვ. 32).

როგორც ჩანს, თარგმანში ყოფილა: შენისა ძმისა. შემდეგ გადამწერს
ძმის ნაცვლად შეცდომით ძისა დაუწერია და მიუღია: შენისა ძისა. მაგრამ
ასეთი წაკითხვა უაზრობას ქმნიდა, რადგან ვირო შაჰროს (ვისის დედის) ძე

ბუკ და არა ვისისა. უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად შენისა ჩემისად გადაუქეთებიათ და მიუღიათ: ჩემისა ძისა. ზოგიერთი ქართული ხელნაწერისა და სპარსული ტექსტის მონაცემების საფუძველზე შეიძლება ტექსტი ასე გაი-
მართოს:

არა რომელსა ქუეყანასა არის შენი ჯუფთი და სწორი შენისა ძმისა
ვიროსაგან კიდე.

IV. ვისის შესახებ რამინი ამბობს (გვ. 62):

ნუთუ რა მიჯნურობისა კაშნიგი ნახოს,

არ უწყალოდ ამპარტავან მექმნასო.

უწყალოდ ამპარტავანი ნიშნავს შეუბრალებლად ამპარტავანს. იგი ბუნ-
ლოვან გამოთქმად ჩანს.

სპარსულში იკითხება (გვ. 66):

مگر چون حسرت عشق آزمودی
چنین حیار و گردنکش بودی

მაგრამ, თუ სიყვარულისა სუედა განიცადოს,

(ჩემს მიმართ) ასეთი უწყალო და ამპარტავანი არ იყვის (იქნებოდის).

ჩანს, თარგმანში პირველად ყოფილა: უწყალო და ამპარტავან მექმნასო.
ღრთთა ვითარებაში კავშირი „და“ შეერთებია წინა სიტყვას და ამის ნიადაგზე
გაჩენილა არ უწყალო და ამპარტავან. შემდეგ კი — არ უწყალოდ ამპარ-
ტავან.

უნდა აღდგეს პირვანდელი წაკითხვა:

ნუთუ რა მიჯნურობისა კაშნიგი ნახოს,

არ უწყალო და ამპარტავან მექმნასო.

V. ვისი არ ეთახმება ძიძას რამინის სიყვარულზე და მასთან საუბრისას
სხვათა შორის ამბობს: (გვ. 84):

ღიაცი...

ზოგჯერ სახლეულთაგან შეშიდებოს. ზოგჯერ ქმრისაგან, ზოგჯერ ღნების მათია შიშის.
და სირცხვილისაგან, ამა საწუთროსა—შიში და მოყენება, და საუქუნოსა—რისხვა ღმრთისა!

ამ აღგილას სიტყვა ზოგჯერ სამჯერაა ნახმარი. პირველში იგულისხმება
სახლეულთაგან შეშინება, მეორეში — ქმრისაგან, მესამეში, თუ ასეთ წაკითხვას
გავიზიარებთ, იგულისხმება მათი, ე. ი. სახლეულთა და ქმრის შიში და სირ-
ცხვილი. მაგრამ საქმე ის არის, აქ სიტყვაში „მათისა“ სახლეულნი და
ქმარი რომ იგულისხმებოდეს, მაშინ სიტყვა ზოგჯერ მესამედ არ იქნებოდა
გამოყენებული, იგი სხვა სიტყვით შეიცვლებოდა. მესამედ ნახმარ სიტყვაში
ზოგჯერ უმჯობესად იგულისხმება მესამე ვილაც, რომლის შიშისა და სირცხვი-
ლისაგან ღიაცი ღნების.

ვარიანტები, თუ იგი სწორადაა ამოწერილი, ღუმს. მიემართოთ სპარ-
სულს. აქ იკითხება (გვ. 98):

گهی ترسد زشوی و گه زخوشان
گهی کاهد ز بیم و شرم یزدان

ზოგჯერ ქმრისა ეშინია და ზოგჯერ თავისიანებისა.

ზოგჯერ ღნება ღმრთის შიშისა და სირცხვილისაგან.

ცხადია, რომ მესამე ვილაც, რომლის შიშითა და სირცხვილით დაიკადნება, ყოფილა ღმერთი. მთარგმნელს ის ასედაც უთარგმნია (ღმრთისა). შემდეგ კი ქარაგმის გადასვლის ან კუდად ამოკითხვის გამო გაჩენილა მათისა. ძველი წაკითხვა უნდა აღდგეს:

დაიკა...

ზოგჯერ სასულუააგან შეშინდების. ზოგჯერ ქრისაგან,
ზოგჯერ უნების ღმრთისა შიშისა და სირცხვილისაგან.

მომდევნო წინადადება — ამა საწუთროსა — შიში და მოყენება, და საუკუნოსა — რისხვა ღმრთისა, — სადაც შეჯამებაა წინანათქვამისა, საესებით ამართლებს ამ გასწორებას.

VI. ვირო შეაგონებს ვისს. რამინზე აუგს ეუბნება (გვ. 105, 32—33):

რინს...

საბურტულესა შიგან რა უც ჩაგისაგან და ძალისაგან კიდე?

სიტყვა ძალი აქ სიმის მნიშვნელობით არ შეიძლება იყოს ნახმარი. ჩანგი უძალოდ წარმოუდგენელია. ჩანგის გვერდით მისი საკრავის მსგავსად დასახელება არაბუნებრივი ჩანს. შეენიშნაეთ აქვე, რომ მთარგმნელს ყველგან მთელი ტექსტის მანძილზე ძალი გამოყენებული აქვს სპარსული *زیر* (ზირ — ძალი, სიმი) სიტყვის საბადლოდ. მაგალითად, სპარსული სტრიქონი (გვ. 319) *نوی او زیر تارگمان‌ش* (გვ. 249) ასეა გადმოცემული: ახალი გმა ძუელისა ძალისაგან ჩამოიკრვის და სხვ. არც ერთი შემთხვევა არ დაიძებნება სხვა რომელიმე სიტყვის ძალად გადმოთარგმნისა.

წარმოდგენილი ფრაზის საპირისპიროდ სპარსულ ტექსტში იკითხება (გვ. 125):

بگنجش درچه دارد مرد گنجور
بجز رود و سرود و چنگ و طنبور

მას საპურტულესა შიგან რა უც კაცსა მექურტულესა
გარდა ვილინოსი და სიმღერისა, ჩანგისა და ტამბურისა?

წარმოდგენილ ბეითში ჩანგის გვერდით ტამბურია დასახელებული; ახლა ვიკითხოთ, თარგმანში საერთოდ რომელი სიტყვაა ტამბურს შეფარდებული? ამ მხრივ წარმოებული დაკვირვებით ირკვევა, რომ ტამბური ყველგან ორ ძალადაა გადმოთარგმნილი. მწყურალი მოაბადი ეუბნება ვისს (გვ. 196):

نه او پیش تو گیرد چنگ و طنبور
نه تو با او نشینی مست و مخمور

არა ის (რამინი) შენს წინა აილეს ჩანგსა და ტამბურსა,
არა შენ მასთან დაჯდება მთურალი.

ქართულში ამას უღრის (გვ. 157):

არცა მან შენსა წინა ორძალსა და ჩანგსა სცეს და
მას შენ გვერდით დაუჯდე მთურალი სიუჟარულითა

აქ ორძალი ტამბურს შეესატყვისება. მთელი ტექსტის ფარგლებში არ არის

შენთხვევა, რომ ტამბური სხვა სიტყვით იყოს გადმოთარგმნილი. მაშასადამე, თარგმანში აღრევე ყოფილა: ჩანგისაგან და ორძალისაგან კიდე.

უნდა გასწორდეს:

ჩანის...

საქრქულესა შიგან რა ეს ჩანგისაგან და [ორ]ძალისაგან კიდე.

VII. ვისი ეუბნება ძიძას (გვ. 107):

ნე¹ ქუეითი ვარ და შენ ცხენოსანი, შენი ცხენი მალია და ველი — ვაკე, ჩემი ქირი და მაშურალობა არ იცი.

აქ გაუგებრობას ის იწვევს, თუ რა კავშირი აქვს ცხენის სიმაღლეს იმასთან, რომ ველი ანუ დიდი მინდორი (საბა) ვაკეა. ველი ვაკეა, ამას რა განმარტება უნდა, იგი ხომ მთაგორიან ადგილს არ ეწოდება.

ვარიანტები აქაც ღუშს. ჩვენამდე მოღწეულ სპარსულ ტექსტში ამ ადგილის შესატყვისად შემდეგს ვკითხულობთ (გვ. 127):

منم همجون پاده تو سواری

زرنج رغن آگاهی نداری

მე ვარ, ვთა ეუეითი და შენ ცხენოსანი.

სიარულის ქირი არ იცი (სიტყვისიტყვით:

სიარულის სიძნელის შესატყვისობა არა გ-ქვს) ¹.

ვისრამიანის დედანში, შესაძლებელია, ეს ბეითი სხვაგვარი სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ან მთარგმნელს იგი რამდენადმე შეეცვალა კიდეც. როგორაც არ უნდა გაეიგოთ, ქართული ტექსტის მიხედვით, თუ მას სწორად წაგიკითხავთ, ცხენის სიმაღლე და ვაკე ერთმანეთს უკავშირდება. საქმე ის არის, რომ აქ სიტყვა ველი ი უეპველად სავალი სიტყვის ბოლო ნაწილიდან (ვალი) არის მიღებული; როგორც ჩანს, სავალს დაუკარგავს თავსართი სა და დარჩენილი ვალი მომდევნო სიტყვის (ვაკე) გავლენით ველად გადაუქეთებიათ. აქედან გაჩენილა არასწორი წაკითხვა: შენი ცხენი მალია და ველი — ვაკე. სიტყვა სავალი ვისრამიანში იხმარება: ორისა თვისა სავალი (გვ. 144) და სხვ.

თავდაპირველი წაკითხვა უნდა აღდგეს:

მე ქუეითი ვარ და შენ ცხენოსანი. შენი ცხენი მალია და

სავალი—ვაკე, ჩემი ქირი და მაშურალობა არ იცი.

VIII. ვისი ერთ-ერთ საუბრისას რამინს ეტყვის (გვ. 248):

მას უბედურსა დედასა ჰვავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და იგიცა ბრმა. გაუგებარია, რით ემსგავსება რამინი იმ უბედურ დედას, რომელსაც ბრმა ასული ჰყავს, ან რა აქვს ასეთ დედას საძრახი. ქართულ ტექსტს აკლია სწორედ ის ნაწილი, რისთვისაც ეს მაგალითია მოყვანილი.

სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 318-319):

نوی چون مادری کش طالعی شور

یکی فرزند بودش و آن یکی کور

بدیده کوری دختر نیند

همی داماد بی آهو گزیند

¹ ასეა ყველა გამოცემაში.

უნ იმ მღაწე ბედისა (უბედურო) დედასა ჰგავ.
რომელსაც ერთი ასული ესუა და იგიცა ბრმა.
თვალით ასულის სიბრმავეს ვერა ხედავდა
და სიძესა კი უნაკლოსა (უაუგოსა) ეძიებდა.

აქ აზრი ნათელია. გასაგებია, რომ რამინი შედარებულია ისეთ ბრმა ასულის დედას, რომელიც ვერ ხედავს ასულის ნაკლს და მისთვის უმიზეზო საქმროს დაეძებს.

მთარგმნელს შეუძლებელია ამ მაგალითის პირველი ნახევარი ეთარგმნა და მეორე კი უთარგმნელად დაეტოვებია. ჩვენამდე, ჩანს, მხოლოდ მისმა ნაწილმა მოაღწია. მაგრამ, ჩვენდა სასიხარულოდ, ქართული ტექსტის სხვა ადგილას სრული სახით შემონახულა აქ წარმოდგენილი მაგალითი. ახლა რამინი ეუბნება ვისს (გვ. 266):

მას მოჰპელსა ჰვავ, რომელ ასული ბრმა ესუა, მისსა სიბრმესა
ვერა პხედვიდა და სიძესა გუარიანსა და უმიზეზოსა ეძებდა.

ქართული ტექსტი შეესატყვისება სპარსულს, რომელშიც ზემოწარმოდგენილ სპარსულ ტექსტთან შედარებით წინა ბეითის ვარიანტული სხვაობა გვაქვს (გვ. 341):

بدان زن مانی ای ماه سمنبر
که باشد در کنارش کور دختر
بدیده کوری دختر نیند
همی داماد بی آهو گزیند

იმ დიაცსა ჰვავ, მკერდისამანო მთვარეო,
რომელსაც ბრმა ასული ჰყავს.
თვალით ასულის სიბრმავეს ვერა ხედავს
და სიძეს კი უაუგოსა ეძებს.

მეორე ბეითი უცვლელადაა განმეორებული. მე ვფიქრობ, არ იქნება დანაშაული, თუ პირველ შემთხვევაში ტექსტს ამ ადგილის მიხედვით აღვადგენთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მთარგმნელის სიტყვებს გავიმეორებთ იქ, სადაც გადამწერლების მეოხებით იგი დაიკარგა. გასწორება ასეთ სახეს მიიღებს:

მას უბედურსა დედასა ჰვავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და
იგიცა ბრმა, მისსა სიბრმესა ვერა პხედვიდა და სიძესა გუარი-
ანსა და უმიზეზოსა ეძებდა.

IX. ტრადიციულად მომდინარე და უკვე დიდი ხნით დამკვიდრებულ წაკითხვებს, თუნდაც ისინი მთარგმნელის კალამს არ ეკუთვნოდეს, აღარაფერი ეშველება. მათი გასწორება, თუ ისინი აზრს არ აბუნდოვნებს, საჭირო არ არის.

დღეს უკვე ვიცით, მაგალითად, რომ თარგმანში ჯეონის ნაცვლად მტკვრის შემოტანა მთარგმნელს არ ეკუთვნის. ამის შესახებ თავის დროზე დაეჭვდნენ, მარი. მას იგი გადამწერლების ნახელავად უფრო მიაჩნია, ვიდრე მთარგმნელისა¹.

ტექსტობრივი შედარება ცხადყოფს ზემოვამოთქმული აზრის კეშმარიტებას. მაგალითისათვის ავიღოთ სპარსული ბეითი (გვ. 69):

¹ В вопросе... გვ. 234; На грузино-персидских... გვ. 136.

بگریه داشتہ را کرد حیون
بموہ کوهہارا کرد ہامون

ტირილითა ველნი (მინდორნი) ჯეონად შექმნა
და მოთქმითა მთანი—ეკეთ (უღაბნოდ).

თარგმანში იგი ასეა გადმოღებული:

ტირილითა მინდორი მტკურად შექმნა
და მოთქმითა მთა გააუკა (გვ. 65).

ჩანს, რომ ჯეონი მტკვრადაა შეცვლილი. მაგრამ ყოველთვის ასე არ ხდება. ზოგჯერ ჯეონი ქართულ ტექსტშიც თავის ადგილზე დგას. მაგალითად, სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 180):

چه طوفانست گوی بر روانم
که حیون می رود از دیدگانم

რა წარღვნაა (რა ქარიშხალია) ჩემს თავზე (სულზე) მიბნარ,
ჯეონი მდის თვალთაგან.

ქართულში ამის საბადლოდ წერია:

ნოეს რღუნობისა ღრუბელსა ჰგავს ჩემი თავი, ამით ომელ
ჯეონისებრ მდინდრად მდის თუალთა ცრემლი (გვ. 145).

ბეითის პირველი სტრიქონი სხვაგვარადაა გააზრებული, თუ ამას დედან-
შიც არ ჰქონდა ადგილი. ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ ქართულში
ჯეონი მტკვრად არაა შეცვლილი. იგი ჯეონად დარჩა.

სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 166):

اگر هر قطره ای صد رود گنتی
از ان آتش یکی اخگر نکشتی

თუმცა ყოველი ცუარი ას მდინარედ ქცეულიყო,
იმ ცეცხლის ერთ ნაკვერჩხალსაც ვერ ჩააქრობდა!

თარგმანშია:

თუმცა ცისა თუითო ცუარი ას-ას ჯეონისა ოდნად შექმნილიყო,
მისისა ცეცხლისა ნაბერწყალსა ვერ დაშრებდა (გვ. 134).

აქ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ სპარსულში ჯეონი არ არის
ნახსენები, ქართულში კი ასეთი გვხვდება. ადრინდელ გამოცემებში ამ ადგილას
მტკუარი იკითხებოდა. მეოთხე გამოცემის რედაქტორებს იგი ერთი ხელ-
ნაწერის მიხედვით ჯეონად გადაუყეთებიათ. შესაძლებელია მთარგმნელს ასი
მდინარე ჯეონად გადმოელო, რადგან იგი საზოგადოდ მდინარესაც აღნიშნავს
და არა მხოლოდ ამუ-დარიას. მაგრამ ვარაუდებით ხომ ტექსტს ვერ შევცვლით.
რედაქტორები აცხადებენ: ხელნაწერს (S—96) აქ მტკურის ნაცვლად ორი-
გინალის შესატყვისი ჯეონი შემორჩენიაო (გვ. 371). ეს არ არის მართალი.

¹ კალკუტური ტექსტი აქ ვარიანტს გვაძლევს: یکی زان آتش مهرش نکشتی

სპარსულში ასი მდინარე (صد) იკითხება და არა ჯეონი. იქნებ სჯობდეს, ასეთ საცილობელ შემთხვევაში ისევე მტკუარს დაუფრუნდეთ?

ტექსტის გადამწერს, ჩანს, ყველგან ვერ მოუხერხებია (ზოგან ამას გეოგრაფიული ვარემოებანიც შეუშლიდა ხელს) ჯეონის მტკვრად გადაკეთება, მაგრამ ჩვენ ახლა უდავოდ არა გვაქვს უფლება მტკვარი ჯეონად ვაქციოთ, თუ ამას სპარსულის კვალობაზე რომელიმე ქართული ხელნაწერი არ მოითხოვს. ამბავი უროს, ჩვენი აზრით, აუცილებლად უნდა გასწორდეს გადამწერის შეცდომები, რაც შენიშნულია და რაც აზრის გაუგებრობას იწვევს. მაგალითად, ქართულ ტექსტში სპარსული სიტყვის ديار (დაბირ — მწერალი) საბადლოდ მწიგნობარია გამოყენებული. ერთ ადგილას კი იგი მოწიგნარის (წიგნის, წერილას დამტარებლის, შიკრიკის) ნაცვლადაა ნახმარი:

ჩა წიგნი თიხისა მივიდა ეთისა დედას თანა და ცნა ასულისა
კება და გასრულა, მწიგნობარსა ოქროსს. თაჯი მისცა და სხუა
საქონელი დიადი (გვ. 35).

სპარსულში (გვ. 31) აქ მწიგნობარის შესატყვისად ڪو (თაქი — შიკრიკი) იკითხება. ცხადია, გადამწერს ამ შემთხვევაში მოწიგნარის ნაცვლად შეცდომით მწიგნობარი დაუწერია, რაც შინაარსს არ ეთანხმება. იგი, თუნდაც ამას დღემდე ცნობილი არც ერთი ხელნაწერი არ ეთანხმებოდეს, მოწიგნარად უნდა გასწორდეს, გარემოება, რასაც ქართული ტექსტის შინაარსთან ერთად სპარსულიც გვიკარნახებს. არჩილიც ამასვე უქერს მხარს: ამბის მიმტანსა მრავალი უბოძა, ვით ემართლების (148, 4). ასეთი შეცდომების ტექსტში დატოვება უაზრო ფილოლოგიური ჯიუტობა იქნებოდა.

X. ახლა განსაკუთრებულ ყურადღებას ვითხოვთ, ქართულ ტექსტში იკითხება:

ჩა ვისმან სიყვარულით შეასცდა რაშინს, საწუთრობისა ზეინ-
კალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჯანგი აღმოჰყოცა, თუცა
კირი და გულის ტკივილი დიდად ენახა, სიყვარულსა შიგან
ერთგან დიადიცა გაიხარნეს. მასვე კუირასა ერთგან შეიყარნეს,
რომელ უნებელი არსით ქარი ეცა (გვ. 98—99).

სპარსულ-ქართულ ტექსტებზე მომუშავე არ შეიძლება არ ჩააფიქროს იმ გარემოებამ, რომ აქ, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავდა პროფ. თუსტინე აბულაძე, ზედმეტად არის ჩაჩხირული სიტყვა ზეინკალი (გვ. 98).

სპარსულში იკითხება:

اگرچه درد دل بسیار بردند
بدرد اندر خوشی بسیار کردند
چو وس از مهر رامین ییخشود
زمانه زنگ کین از دلش بزدود
در ان هفته بیکدیگر رسیدند
چنان کز هیچ کس رنجی نندیدند

თუმცა გულის ტკივილი დიდად ენახათ,
კირსა შიგან დიადიცა გაიხარნეს.
ჩა ვისმან სიყვარულით რამინზე წყალობა მოიღო (მეიბრალა ის),
საწუთრომ მტერობისა ჯანგი მისი გულისაგან აღმოხოცა;

ქართული ტექსტი შესანიშნავად გადმოსცემს სპარსულის აზრს. მხარს უჭერს წაკითხვის უფრო მარჯვე ვარიანტს: ნაცვლად „ქირსა იგიან“ (ارى ايد) კითხულობს „სიყვარულსა შიგან“ (بوصلى ايد), როგორც კალკუტური ტექსტი (გვ. 106) და სხვ., მაგრამ არსად ჩანს ზეინკალი. ვისის გულისათვის ჯანგი ზეინკალს, თუ „საწუთროს ზეინკალს“ კი არ ამოუხოცავს, არაჰედ საწუთროს.

სპარსულად ზეინკალის აღსანიშნავად ხმარობენ სიტყვებს: ჩილინგარ (چيلنگر), აჰენგარ (آهنگ) და სხვ., მაგრამ არც ერთი მათგანი, როგორც ვნახეთ, სპარსულის სათანადო ადგილას არ იკითხება.

იუსტინე აბულაძემ დაამტკიცა ამ სიტყვის ზედმეტობა და ისიც, რომ მას თავდაპირველად ტექსტში არ უნდა ჰქონოდა ადგილი (გვ. 98). მან სცადა ზეინკალის აქ გაჩენის მიზეზებიც აეხსნა. მოვისმინოთ მისი მსჯელობა:

ყოფილა თავდაპირველად ზუსტი ქართული თარგმანი, თითქოს სტრიქონქვეშა, რომლის გვერდითაც მეორე სვეტად ყოფილა შესატყვისი სპარსული ტექსტი.

.. რესტავრატორს მოუნდომებია ამ ჩვენთვის საინტერესო ფრაზის შეჯერება, რომელიც თავდაპირველ ზუსტ თარგმანში ამ სახით უნდა ყოფილიყო: „საწუთრომან მისისა გულისაგან მტერობისა ჯანგი აღმოჰოცა“ და, რა გაუგონია მისი შესატყვისი სპარსული ფრაზა: „ზემანა ზანგი ქინ აზ დილეშ ბაზალდე“, მას ამ ფრაზის მეორე და მესამე სიტყვა „ზენგი ქინ“, რაც არის იგივე „ჯანგი მტერობისა“, რომელიც ქართული თარგმანით ზუსტად არის გადმოცემული. დაუმსგავსებია ქართული ზეინკალისათვის და, ამნაირად, სიტყვა-მახვილ რესტავრატორს შეუქმნია ამ ფრაზის საკუთარი ახალი რედაქცია: „საწუთროისა ზეინკალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჯანგი აღმოჰოცა“.

..ეს მოსაზრებდო, — განაგრძობს ი. აბულაძე, — იძლევა იმის წარმოდგენას, თუ როგორ ჰრყენდა სპარსულის არმცოდნე ქართველი რესტავრატორი და როგორ აწორებდა იგი თავის დედანს თავდაპირველ ზუსტ თარგმანს“ (გვ. 98).

იუსტინე აბულაძის მსჯელობაში მართალი ის არის, რომ ზეინკალის გაჩენა მართლაც სპარსულ სიტყვებთან „ზენგი ქინთანა“ დაკავშირებული, მაგრამ არა იმგვარად, როგორც ეს მან წარმოიდგინა. ჩვენს პატარა ნაშრომში (ფილოლოგიური შენიშვნები, მნათობი, 1949, № 3, გვ. 184—188) შესაძლებლობა გვქონდა შევხებოდით ამ საკითხს და, ვფიქრობთ, სიტყვა ზეინკალის ამ კონტექსტში გაჩენის მიზეზიც სწორად აეხსენით, მაგრამ იგი, ჩანს, გაუგებარი აღმოჩნდა ზოგი მკვლევრისათვის.

გასაოცარია, რომ ალექსანდრე გვახარიამ და მაგალი თოდუამ ფრაზა „საწუთროისა ზეინკალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჯანგი აღმოჰოცა“, სადაც სიტყვა ზეინკალმან, როგორც აღნიშნა ი. აბულაძემ, სრულიად უადგილოდაა ჩაიხიჩული, იდიომატურ თუ პოეტურ სახედ მიიღეს და იგი უცვლელად გადმოღებულად მიიჩნიეს. ისინი ეხებიან მთარგმნელის დამოკიდებულებას იდიომებისა და პოეტური სახეებისადმი და შემდეგს წერენ: თუ ცალკერძ მას უცვლელად გადმოაქვს გამოთქმა („საწუთროისა ზეინკალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჯანგი აღმოჰოცა“), სხვაგან იგი ოსტატურად უფლის

მას გვერდს (I¹ გამოცემა, გვ. 306, I² გამოცემა, გვ. XII¹); საინტერესოა ვიკოდეთ, რა დინამიკის მათ სპარსულში „საწუთროსა ზეინკალის“ შესატყვისი, რაც თურმე მთარგმნელს „უცვლელად“ გადმოუტანია?

განვავრძობთ მსჯელობა. სპარსულიდან ნათარგმნ თხზულებებში, არც ისე იშვიათად, ადგილი აქვს შემდეგ მოვლენას: მთარგმნელი წარმოადგენს სათარგმნ სიტყვას და მის გვერდით იმავე სიტყვის თარგმანს. ამ გარემოებას შეუძლია შეცდომაში შეიყვანოს გამოუცდელი მკითხველი, ვერ შეძლოს ერთმანეთისაგან უცხოური და ქართული სიტყვის განცალკევება. მაგალითად, „სელიანიანში“ (ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი, იოანე ბატონიშვილის კოლექცია № 19, ფ. 4) იკითხება: ხელმწიფემან თავისი ქალი გულბუ ასმანიცა ციხეში გაგზავნა.

აქ ყურადღებას იპყრობს სიტყვა ასმანიცა. იგი ორი სიტყვისაგან შედგება: ასმანისაგან და ცისაგან. ასმან (آسمان) სპარსული სიტყვაა და ცას ნიშნავს. ციხეს, ცხადია, ეს სახელი სიმალის გამო ჰქონია მიკუთვნებული. მთარგმნელს დაუტოვებია ამ შემთხვევაში ციხის სახელი ასმან და მის გვერდით წარმოუდგენია მისივე თარგმანი ცა. მივიღეთ ასმანი-ცა.

თეიმურაზ პირველის „იოსებზილიხანიანში“ ვკითხულობთ:

მან ხათუნნი წაიტანა, გეჯტ-სასეროდ წაეყარა (124, 1).

სიტყვა გეშთ (گشت) სეირნობას ნიშნავს. პოეტს, ჩანს, თან მისი თარგმანიც მოუცია (გეშტ — სასეროდ). ამავე პოემაში გვხვდება აგრეთვე სტრიქონი:

მისრ-ევიბტეს წაეყანეს მალთის მორქმად გასამდიდრათ (47, 4).

საკვამ ისაა, რომ მისრ (مسر) ეგვიპტეს ნიშნავს და იგი თარგმანთან ერთად არის წარმოდგენილი (მისრ — ეგვიპტე). ზოგჯერ ამგვარად შედგენილი სიტყვები და სახელები ვრცელდებოდა და საკმაოდ ფეხს იკიდებდა როგორც ლიტერატურულ, ისე ხალხურ თხზულებებში.

ჩვენს „ეთერიანში“, მაგალითად, გვხვდება სახელი „შერელომი“. იგი ზოგ ვარიანტში მურმანის ნაცვალადა გამოყვანილი¹. საინტერესოა, რომ ამ სახელის სხვადასხვა ვარიანტები გვაქვს. ხევსურულ „ეთერიანში“ შერელომი გვხვდება:

შინ არ არი შერელომი

პრთა იალგეთისასა (გვ. 170).

ფშაურ ვარიანტში კი — შერელომა: შერელომა ლაშქარში წავიდა (გვ. 164). რაქულში შერელომი გვაქვს: შერელომი კიდე ეუბნებოდა (გვ. 208), ხევში კი — შარალომი: შარალომი კი მშენიერ ეთერთან დროს განცხრომითა ატარებს (გვ. 174).

თუმურში შერელომი იკითხება:

შერელო დაქორწილება,

ამ უცხო ქვეყანაშია (გვ. 181).

ქართულურში კი შარამბალა: შარამბალა იმით შუა ჩაწოლილა (გვ. 73).

დღეს ჩვენ იმის თვალის მიდევნების შესაძლებლობა რომ არ გვქონოდა, თუ სხვადასხვა კუთხეში როგორ შეცვლილა სახელი შერელომი, ძნელად თუ ვისმეს დაარწმუნებდით, რომ შარამბალა შერელომის ვარიანტია.

რას ნიშნავს შერელომი. შერელომი ნიშნავს: ლომი + ლომი. შერ (شیر)

¹ ვარაუდობთ წიგნით: ხალხური სიტყვიერება, IV, მიხეილ ჩიქოვანის რედაქციით, თბილისი, 1954.

სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს ლომს. სპარსულ სიტყვას თან ახლავს თარგმანი და მივიღეთ შერელომი, შერელომა და სხვ.

„ეთერიანის“ თავდაპირველი ვარიანტისათვის ეს სახელი უეჭველად უცნობი იყო. ის შემდეგ მიუმატეს.

ასეთი მოვლენები (სპარსულ სიტყვასთან ერთად მისი თარგმანის წარმოდგენა), როგორც ითქვა, შეინიშნება სპარსულიდან ნათარგმნ თითქმის ყველა თხზულებაში მიუხედავად მათი გადმოთარგმნის სხვადასხვა დროისა.

ახლა საკითხავია: გვაქვს თუ არა ჩვენ ეისრამიანში ასეთი შემთხვევები? გვაქვს. ერთ ადგილას (გვ. 40) იკითხება:

შენი მამა—ველმწიფე ხუასროვი და შენი დედა—ველმწიფე
დელოფალი გუარიანი.

აქ ყურადღებას ის გარემოება იქცევს, რომ სიტყვა ხუასროვი საკუთარ სახელად კი არაა ნახმარი (ვისის მამას ყარან ერქვა და არა ხუასროვი), არამედ ხელმწიფის მნიშვნელობით:

ترا خسرو پدر بانوت مادر

ندانم درخورت شوی بکشور

შენი მამა ხელმწიფე და დედა—დელოფალი,
არ ვიცი, მიწასა ზედა შენი შესაფერი ქმარი (გვ. 32).

ჩანს, რომ ქართულ ტექსტში მეორე „ველმწიფე“ ზედმეტია (სჯობს: დედა — დელოფალი გუარიანი), მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის ისაა საინტერესო, რომ წარმოდგენილია თარგმანი და სპარსული სიტყვა ხოსროვ (خرو), რაც ხელმწიფეს ნიშნავს (ველმწიფე — ხუასროვი).

ეს არ არის ერთადერთი მაგალითი ვისრამიანში. მისი მსგავსი კიდევ დაიძებნება. ნათქვამიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ საანალიზო ტექსტში უნდა გვექნოდეს სპარსული სიტყვები „ზანგი ქენ“ (ძველი წაკითხვით) და მისი თარგმანი „მტერობისა ჯანგი“: ზანგი ქენ — მტერობისა ჯანგი. მაშინ მთელი ფრაზა ასე წარმოგვიდგება: საწუთრომან მისისა გულისაგან ზანგი ქენ — მტერობისა ჯანგი აღმოვოცა. — ასეც უნდა ყოფილიყო პირველ ტექსტში. დროთა განმავლობაში ზანგი ქენ გაუგებარი გამხდარა გადამწერთათვის. იგი ზეინკალად გადაკეთებულა და ამის ნიადაგზე წარმოშობილა ყალბი გამოთქმა: „საწუთროისა ზეინკალი“.

ახლა, განვდევნით თუ არა ტექსტიდან უადგილოდ ჩაჩხირულ ზეინკალს, ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა მეთოდითა და თვალსაზრისით მივუდგებით ტექსტის დადგენის საკითხს.

XI. ვისრამიანის ქართული ტექსტის ერთი ადგილის გამართვის სადავო საგნად მაბადა-მოაბადის საკითხი გადაიქცა.

მოაბადი მოადგება აშქაფუთიდეგანს — ციხეს, სადაც რამინი და ვისი ნებიერობენ. რამინი გაეყრება მიჯნურს და შეჭარბებული ასე მოთქვამს (გვ. 194):

همانا دلبرا حالم ندانی
چنانم در فراقت ای دلارام
که چون تلخست بی تو زندگانی
که بر من می بگرید کبک در دام

که زیبا منمند و دل فگارم وز احوال تو آگاهی ندارم
 ندانم چه نهب آمد برویت چه سختی دید جان مهرجویت
 مرا شاید که باشد درد و آزار مبادا مر ترا خود هیچ نیار

აღბთ, ჩემი მდგომარეობა არ იყო, გულის წამლებო,
 თუ ვით მწარეა უშენოდ ჩემი სიცოცხლე.
 ისეთ დღეში ვარ შენგან განშორებული, სატრფოვ,
 რომ ჩემს ბედზე მახეში გაბმული კაჟებიც კი ატარდება,
 რადგან ვარ დამწუხრებული და გულწყლული.
 შენი მდგომარეობის ამბავი არ ვიცი,
 არ ვიცი, რა საშინელება დაგემართა.
 რა უბედურება ნახა შენმა სიყვარულის მძებნელმა სულმა!
 მე ვარ ღირსი დარდისა და მწუხარებისა,
 ნუ იქნას (იყოს) შენთვის რაიმე ჭირი!

ეს ადგილი ქართულ რედაქციაში ასეთ წარმოდგენილი (მოგვაქვს პირველი გამოცემის მიხედვით):

არ იყო გულისა წამლებო, თუ რას ყოფას შიგან ვარ და ანუ უშენოდ სიცოცხლე ვით გავსოვი! მე მახესა დაბმულსა კაჟასაცა ვებარლები, შენისა სიშორისათვის შეჭირვებული. თუ რა ჭირი გინახავს, მოაბად,—შენ ლხინი გმართებს და სისარული! (გვ. 205).

რამინის ეს სიტყვები მიმართულია ვისისადმი. დაკვირვებული მკითხველის ყურადღება არ შეიძლება არ მიიპყროს იმ გარემოებას, რომ აქ სრულიად უადგილოდ არის ნახსენები მოაბად. სპარსულ ტექსტში კი, როგორც ხედავთ, ამ ადგილას იკითხება „მაბადა“ (ნუ იყოს, ნუ იქნას). ამან ჩააფიქრა ვისრამინის მეორე გამოცემის ავტორები (ალ. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა და კ. კეკელიძე). ამის შესახებ უფიქრია იუსტინე აბულაძეს, ამაზე იმსჯელებს მეოთხე გამოცემის შესწავრებმაც (ალ. გვახარია, მ. თოდუა).

მეორე გამოცემის რედაქცია (გვ. XI—XII) ფიქრობს, რომ შესაძლებელია, თვითონ სპარსულ დედანში იყო სიტყვა წარყვნილი, ანდა მთარგმნელს შეცდომით ამოეკითხოს ის, რადგანაც „მაბადა“ (مابدا) ძლიერ მიაგავს სიტყვა „მოაბადს“ წოდებით ბრუნვაში (موبدا). აღნიშნულმა რედაქციამ საჭიროდ ჩათვალა ეთარგმნა სიტყვა „მაბადა“ და სპარსული ტექსტის მიხედვით ის ჩაესვა ქართულში „მოაბადის“ ნაცვლად. „მაბადა“ რედაქციამ თარგმნა როგორც: ნუ იყოფინ. ამრიგად, საანალიზო ადგილმა ასეთი სახე მიიღო:

თუ რა ჭირა გინახავს, — ნუ იყოფინ, — შენ ლხინი გმართებს და სისარული.

იუსტინე აბულაძე¹ დაეთანხმა რედაქციას იმაში, რომ აქ უადგილოა „მოაბად“. მისი აზრითაც „მოაბადის“ აქ გაჩენა „არის სპარსული დედნის „მაბადა“-ს ... ცუდად წაკითხვის შედეგი“ (გვ. 99). მაშასადამე (ასე გამოდის ავტორის მსჯელობიდან), მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ ტექსტშივე ყოფილა მოაბად და არა მ ა ბ ა დ ა. მაგრამ იქვე პროფ. იუსტ. აბულაძის მიერ გამოთქმულია ამ მოსაზრებისაგან განსხვავებული მოსაზრება ქართული ტექსტის ამ ადგილას მოაბადის გაჩენის თაობაზე.

თავდაპირველ ზუსტად მთარგმნელს, იუსტინე აბულაძის აზრით, უთარგ-

¹ ვისრამინი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, XXIII ნ. 1946, გვ. 87 — 100.

მწელად გადმოუტანია სიტყვა „მაბადა“. ამის საფუძველს, მკვლევრის აზრით, მას აძლევდა ის გარემოება, რომ „მთარგმნელი საქართველოს ისეთი პროვინციიდან ყოფილა, სადაც ინმარებოდა ეს სპარსული სიტყვა „მაბადა“ ნახესხები სიტყვის სახით“ (გვ. 99). შემდეგ ის შეცდომით გადაუჭრებიათ „მოაბადალ“.

იუსტინე აბულაძე იწუნებს მაბადა სიტყვის თარგმანს — ნუ იყოფინ, თვითონ თარგმნის მას მოცემული კონტექსტისათვის და იძლევა ტექსტის გასწორების ცდას: ნუმცა ოდეს იყო, ანდა: ნულარაოდეს გექნების (შეკირვება), შენ ლხინი გამართებს და სიხარული! ... (გვ. 99) — იმ შემთხვევისათვის, თუ ამ სიტყვის გადმოთარგმნის გზით მოცემული ადგილის გასწორებას დავადგებით.

ვისრამიანის ახალი გამოცემის ავტორებმა (ალ. გვახარია და მ. თოდუამ), იუსტ. აბულაძის ახსნით, გაბათილებულად მიიჩნიეს მეორე გამოცემის რედაქციის მოსაზრება და ტექსტში აღადგინეს ვითონც მოაბადალ გადაკეთებული მაბადა: [არ ვიცო], თუ რა კირი გინახავს, — მაბადა! — შენ ლხინი გამართებს და სიხარული (გვ. 156).

ყველას თავისი აზრი და ტექსტის გაგების უნარი აქვს, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ მაბადა ამ ადგილისათვის ისევე შეუფერებელი და უადგილოა, როგორც მოაბადა. იგი დაკავშირებული არ ჩანს არც წინა და არც მომდევნო წინადადებებთან და მათ შორის, ყოველგვარ შინაარსმოკლებული, ცივ ქვესავით ძეგს. ეს იმ შემთხვევაში, როცა სპარსულში ის შესაფერისად არის გამოყენებული და თავის ფუნქციასაც კარგად ასრულებს.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იუსტ. აბულაძე არ ემხრობოდა მაბადას შემოტანას და წინააღმდეგ ალ. ბარამიძის მიერ ახალ ნარკვევში¹ გამოთქმული აზრისა (გვ. 171) არც ჩაუბრუნებია ის ქართულ ტექსტში. მან მხოლოდ შესაძლებლად მიიჩნია თავდაპირველ ტექსტში მისი არსებობა, საიდანაც, მისი აზრით, შემდეგ მოაბად წარმოდგა, მაგრამ მისი აღდგენის აუცილებლობა საჭიროდ არ დაუჩინა.

არაერთე, წინააღმდეგ ალ. გვახარიას და მ. თოდუას მიერ გამოთქმული აზრისა (გვ. 387), იუსტ. აბულაძე ქართული ტექსტისათვის არც მის თარგმნას ვარაუდობდა. მან, მართალია, თარგმნა ის, როგორც ზევით გვაქვს ნაჩვენები, მაგრამ არა ტექსტის აღნიშნული ადგილის დადგენის, არამედ მეორე გამოცემის რედაქციის კრიტიკისა და გამოთქმის „ნუ იყოფინ“-ის უკუგდების მიზნით. მაშასადამე, საბოლოოდ რას ემხრობა იუსტინე აბულაძე?

მის წერილში აღნიშნულია, რომ როცა „მაბადა“ გადაკეთდა „მოაბადალ“ და ამ ადგილის თავისებურად გააზრება მოხდა, ამის შემდეგ იგი „თანდათან განმტკიცდა, რადგან აზრი აქ თავისებურ გარკვეულ სახეს ლებულობსო“ (გვ. 99). ამის შემდეგ ი. აბულაძეს მოაქვს ტექსტის ეს ადგილი მის მიერვე შესწორებული სახით და შენიშნავს: მე დიდი ხნიდან მქონდა ეს ადგილი შესწორებული ამ სახით, რადგან განზრახული მქონდა ძეგლის ტექსტის გამოცემის (გვ. 100, სქოლიო). მოგვაქვს ეს ადგილი მისივე კომენტარებით იმის ცხადსაყოფად, თუ რა სახით უნდოდა მკვლევარს მისი დაბეჭდვა მთელი ტექსტის გამოცემის შემთხვევაში:

მე მახესა დაბმულსა კაკაბსაცა ვებრალეები შენისა სიშორისათვის შეკირვებული (იგულისხმებ სატრფოვ! ... მრავალ წერტილს ესვამთ პაუზისათვის) თუ

¹ ვისრამიანის ახალი გამოცემის გამო, მაცნე. 1964, 3, გვ. 159 — 183.

რა კირი გინახავს, მოაბად (აწ ამიერიდან, შეეცება ჩენია, ი. ა.), შენ ლხინი ვმართებს და სიხარული! (ე. ო. ჩემი ჩამოშორებით, მოაბად, შენ ლხინი ვმართებს და სიხარული!).

აქედან ჩანს, რომ იუსტ. აბულადეს ტექსტში შეაქვეს ორი-სამი სიტყვა (სატრფოვ, აწ, ამიერიდან), ხოლო მოაბადს კი ხელუხლებლად ტოვებს, თუმცა მას კარგად ესმის, რომ ის „აქ უადგილოა“.

ახლად გამოცემული ტექსტის რედაქციამ მიიღო იუსტინე აბულადის მოსაზრება ნაბადა-ს მთარგმნელისეულ სიტყვად მიჩნევის შესახებ და ტექსტშიც, როგორც აღვნიშნეთ, შემოიტანა ის.

იუსტ. აბულადის აზრით, მთარგმნელმა, როგორც აღვნიშნეთ, არ თარგმნა ნაბადა ინიტომ, რომ ის ნასესხები სიტყვის სახით იხმარებოდა საქართველოს იმ პროვინციაში, საიდანაც მთარგმნელი ყოფილა, ხოლო ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას ფიქრით, მთარგმნელის „დროს ალბათ იხმარებოდა ქართულში ეს სიტყვა (ანდა იქნებ თვითონ ცდილობდა მის შემოტანას ქართულში)“.

თუ ეს ასეა, მაშინ საკითხავია, მთარგმნელმა რატომ მხოლოდ ამ ადგილას დატოვა უთარგმნელად ეს სიტყვა? იგი სპარსულში ხომ სხვაგანაც იხმარება და ქართულის შესაფერ კონტექსტშიც წარმოდგენილია მისი თარგმანები. რატომ არც ერთ ლიტერატურულ ან ფოლკლორულ ძეგლში არ არის ის გამოყენებული, თუ მას ჩვენში ოდესმე გავრცელება ჰქონდა!

მართალია, ქართულ ტექსტში, როგორც ამის შესახებ ზემოთ გვაქვს აღნიშნული, უთარგმნელადაა დატოვებული ზოგი სიტყვა, ზოგ მათგანს თარგმანიც ახლავს გვერდით, მაგრამ ყველა ისინი სახელებია და არც ერთი შემთხვევა არ არის ზმნური ფორმების უთარგმნელად დატოვებისა.

ყოველივე ეს იმას გვაფიქრებინებს, რომ ქართულის დედანი ამ ადგილს მცდარად, ნაბადს ნაცვლად მოაბადს კითხულობდა, როგორც ამას ერთ მომენტად მეორე გამოცემის რედაქციაც ვარაუდობდა, და ამის გამო მთარგმნელსაც, რომელიც ასეთ შემთხვევებში დიდი სიზუსტით მიჰყვება დედანს, აღარ შეუცვლია ის¹.

განა, ქართულ ტექსტში მართა ამ ადგილასაა დაშვებული შეცდომა თუ შეუსაბამობა, რაც მთარგმნელის ბრალი კი არ არის, არამედ მის განკარგულებაში მყოფი სპარსული დედნისა, რომელიც, როგორც იტყოდა ნ. მარი, „არ იყო იდეალური“.

როგორ მოვიქცეთ ამ შემთხვევაში? ჩენი აზრით, ტექსტში ან მოაბად უნდა დაეტოვოთ, როგორც ამას ყველა ხელნაწერი მოითხოვს, და გაუქმდეს მას სათანადო კომენტარი, ან უნდა ვთარგმნოთ სიტყვა „ნაბადა“ და ის ჩავსვათ მოაბადის ნაცვლად. ამ უკანასკნელ გზას დაადგა მეორე გამოცემის რედაქცია, მაგრამ მან თარგმანისათვის, როგორც ეს სწორად შენიშნა ი. აბულადემ, გამოიყენა ვისრამიანის ტექსტისათვის სრულიად უცნობი გამოთქმა

¹ შეიძლება ვეთხრან: გრაფიკულად შეუძლებელია **ا** (ნაბადა) სიტყვის ნაცვლად გადაწერის **ا** (მოაბადა) დაწერა.

ჩენი აზრით, გადაწერილი შეცდა არა იმაში, რომ მან ასო **ب**-ს (**ب**) მოხაზულობის ნაცვლად **و** (**و**) გამოიყენა, არამედ იმაში, რომ მან **ا** სიტყვის მავიერად, მისი ხშირი ხმარების გამო, **ا** დაწერა, თუმცა შეუძლებლად არც ის მიგვაჩნია, რომ გადაწერის აღნიშნულ სიტყვათა მსგავსების ნიადაგზე აქ გრაფიკული აღრევა მოსვლიდა.

(ნუ იყოფინ). ასეთი არჩევანის დროს აჯობებდა, რედაქციას შეესწავლა ვის-
რამიანის ტექსტიდან მზადა სიტყვის გადმოთარგმნის ყველა შემთხვევა და
ერთი მათგანი მიეყენებია წარმოდგენილი ადგილისათვის. ასეთი შემთხვევები
კი გვაქვს. ასე, მაგალითად, შაჰროსადმი მიმართულ წერილში ნათქვამია:
(გვ. 36):

مباد آن زن که بینه روی ایشان
که گیرد ناستوده خوی ایشان

თარგმანშია:

ღმერთმან ნუ რომელსა ღიაცსა უჩუენოს მაგათი პირი,
რომელ მათივე ავი 'ნე არ ასწაულონ (გვ. 43).

სიტყვა *مباد* მზადა, საპირობის შემთხვევაში შეიძლება დაიწეროს, რო-
გორც *مباد* და გამოთქვას, როგორც მზადა. ასეთი შემთხვევა გვაქვს აქაც.
ის ლექსის ზომის დაცვისთვისაა გამოწვეული.

ამ თარგმანში მზადა (იგივე მზადა) სიტყვას შეესატყვისება *ღმერთმან*
ნუ. ყურადღებას იქცევს ვარიანტი (გვ. 621): *ნუ ჰყოს ღმერთმან*.

აგრეთვე, შეწუხებული მოაზადის მიერ წარმოთქმულ ძიძის გინებაში ვკი-
თხულობთ (გვ. 123):

مبادا کس که ایشان را بنذیرد
وز ایشان دوست جوید دایه گیرد

თარგმანში გვაქვს:

ვაგლახ მას, ვინცა მიუნდოს მუნებურსა, ანუ ძეილი
ვინ გააზრდევინოს (გვ. 103—104).

აქ გამოთქმა „მზადა“ ვაგლახ სიტყვას უდრის.

სპარსული ტექსტის მიხედვით რამინი წყრომით გაეყრება ვისს და მის
გულში ამბობს (გვ. 231):

مبادا کس که از زن مهر جوید
که از شوره یابان گل نروید

თარგმანში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

ნუმცა ვინ ეძებს ღიაცისაგან მოწყალებასა,
ნუმცა ვინ სთესავს მლაშესა ველსა ზედა ვარდსა (გვ. 182).

აქ გამოთქმა „მზადა“ გადმოცემულია სიტყვით *ნუმცა*.
გულმტკივნეული რამინი ვისს ასე ეტყვის (გვ. 340):

مبادا آنکه در خواری نداند
ز نادانی دران خواری بماند

თარგმანში ამის საბადლოდ იკითხება:

ვაი მას კაცსა, რომელი თავისა უპატიობასა ვერ წეიგნებდეს,
სირვენიოთა გაბედითდეს (გვ. 265).

აქ „მზადა“ სიტყვას ვაი ეტოლება და სხვ.

ამ ამოწერილი ადგილებიდან ჩანს, რომ ვისრამიანის ტექსტში „მაბადა“ სიტყვის გადმოთარგმნის შემდეგი ვარიანტები გვაქვს: ნუ ჰყოს ღმერთმან, ღმერთმან ნუ, ვაგლახ, ნუმცა, ვაი.

ჩვენი აზრით, ამ სიტყვებიდან ერთ-ერთი უნდა ყოფილიყო შერჩეული მაბადას ნაცვლად ქართულ ტექსტში ჩასასმელად, თუ ამ გზას დავადგებოდით, და არა „ნუ იყოფინ“.

ტექსტში მოაბადის დატოვება, როგორც ამას ყველა მკვლევარი აღნიშნავს, გაუგებრობას იწვევს; მაგრამ მის ნაცვლად სპარსული „მაბადა“ სიტყვის ჩასმაც საქმეს ვერ შევლის.

„მაბადა“ მთარგმნელის შემოტანილი არ არის. დედანში მის ნაცვლად შეცდომით მოაბად ყოფილა და ასევე გადმოსულა ქართულშიც.

ამგვარად, სჯობს, ტექსტი ასე შესწორდეს: [არ ვიცი], თუ რა ჰქირი გინახავს, ვაგლახ მე, შენ ლხინი გმართებს და სიხარული!

ზ) ლექსიკის შესახებ

ვისრამიანის ტექსტს ეტყობა სხვათა ხელი. ენობრივი თვალსაზრისით ისეთი განსხვავებაა ვისრამიანის ნაწილებს შორის, რომ იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ტექსტის ადრინდელი თარგმანი მთლიანი სახით აღარ შემონახულა და სხვას უკისრია მისი შევსება. ყოველ შემთხვევაში მთელი ტექსტის ფარგლებში ერთნაირი ტერმინები და ენობრივი ფორმები არაა გამოყენებული. ასე, მაგალითად, მთარგმნელს სარე (سر) სიტყვის შესატყვისად გამოყენებული აქვს ნაძვი და სარო; გვიან გვხვდება კვიპაროზიც. საკითხავია, თუ მთარგმნელისათვის ცნობილი იყო ეს ტერმინი, როგორ მოხდა, რომ ტექსტის უდიდესი ნაწილის თარგმნისას ერთხელაც არ გამოიყენა ის?

ტექსტში დღევანდელი მოდი სიტყვის ნაცვლად იხმარება მოედ (მოედ, რომელ თავისა კერძი სიხარულისა ნაწილი ავიღოთ დღეს, 151, 9) ან მოე (მოე ითაო, შეზიბრალე მე, 165, 19), რაც ქართული ვერსიის შექმნის ეპოქისათვის სავსებით კანონზომიერ ფორმებად ჩანს. მაგრამ ტექსტში აქა-იქ თავი უჩენია მოდი ფორმასაც (მოდი, რომელ ესრე ჰამოდ ვიყენეთ აქათგან, 218, 12). ცხადია, რომ ეს უკანასკნელი ფორმა არ ეკუთვნის მთარგმნელს. იგი სხვის მიერაა შეტანილი.

ვისრამიანში საკმაოდ გვხვდება ისეთი ადგილები, რომელთა გაგება კომენტარის გარეშე მკითხველს გაუძნელდება. მაგალითად, ძიძა ერთგან ასე მიმართავს რამინს: რამინ, ჰამოო სახელო, ვისი, ვითა შენი სახელი, არ დაამდებისო (77, 26).

ფეთქრობთ, ყველასათვის არ იქნება გასაგები, რა აზრი ღვეს ამ შედარებაში, ან როგორ შეიძლება დაამდეს ვისი, ვითა სახელი რამინ. საქმე ის არის, რომ რამ, რამინ აგრეთვე ნიშნავს დაამებულს, მშვიდს და სხვ. სპარსული ბეითი (გვ. 87):

مراو را گفت راما نيك ناما

نگرداد همجو نامت ويس راما

სავსებით გასაგებია სპარსულის მცოდნეთათვის, მაგრამ მისი სიტყვისიტყვითი თარგმანი, რაც ვისრამიანში გვაქვს, არა მგონია ნათელი იყოს ქართველი

მკითხველისათვის, თუ მას იქვე არ განემარტა რამ — რამინის მნიშვნელობა და შედარების აზრი.

აგრეთვე, ვისი გამოკითხავს მოაბადის მოციქულს (მის ძმასა და ვაზირს) ვინაობას. ზარდი უპასუხებს და თან დასძენს: სახელად ზარდი მქვიანო (გვ. 44). გაფიცებული ვისი ეუბნება: ყუითელმცა არს, ვის გამოუგზავნი-ხარო ეგზომ საყუირველი და მაგალითი.

სპარსულის მცოდნეთათვის გასაგებია, რატომ ირჩევს ვისი ყუითელს და არა სხვა (შავს, ლურჯს) ფერს. საქმე ისაა, რომ სიტყვა ზარდ (زر) ყუითელს ნიშნავს. ზარდი, მაშასადამე, პასუხობს: სახელად ზარდი (ყუითელი) მქვიანო. ამასთან დაკავშირებით დასწყევლის ვისი მოაბადს: ყუითელმცა არს, ვის გამოუგზავნიხარო. მაგრამ ყველაფერი ეს ასე გასაგები არ იქნება ქართ-ველი მკითხველისათვის, თუ მას მაშინვე არ განემარტა ზარდის მნიშვნელობა და შედარების აზრი.

სამისო მაგალითები კიდევ დაიძებნება. ამით ის მინდა აღვნიშნო, რომ ვისრამიანის ტექსტს საერთოდ ესაქიროება ვრცელი კომენტარები. კარგი იქ-ნება, თუ ახალი გამოცემა ასეთი სახით განხორციელდება.

დიდი ყურადღება უნდა მივაქციოთ ვისრამიანის ენის ფორმებს. უნდა ვიცოდეთ, შეიძლებოდა თუ არა ვისრამიანის გადმოთარგმნის დროს ხმარე-ბული ყოფილიყო ესა თუ ის სიტყვა, ესა თუ ის ფორმა. ეს საკითხი ღრმა კვლევა-ძიებას ითხოვს.

ნათარგმნი თხზულების ტექსტის დადგენისათვის, მისი შესწავლისათვის, დიდი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე იმის დადგენას, თუ მთარგმნელი რა შინა-არსს, რა მნიშვნელობას დებს ამა თუ იმ სიტყვაში, რა აზრით ხმარობს ის მათ; ირკვევა რომ, ვისრამიანი და მისი ლექსიკა ამ მხრივ კარგად შესწავლილი არ არის.

ასეთი მუშაობა თუ კვლევა-ძიების ჩატარება საჭიროა არა მარტო სპარ-სულიდან ნათარგმნ ძეგლებზე, არამედ სხვა ენებიდან (ბერძნული, არაბული, სომხური, თურქული) ნათარგმნ ძეგლებზეც. სხვა მხრივ, ჩვენი აზრით, შეუძლე-ბელია კარგად გვესმოდეს ამა თუ იმ თხზულებაში გამოყენებულ სიტყვათა აზრი და მნიშვნელობანი. ნათარგმნი თხზულებაში წარმოდგენილი სიტყვების შესატყვისი მათ დედნებში დაიძებნება. ასეთი სახის მუშაობის ჩატარება მათ შესწავლასაც შეუწყობს ხელს. ამავე დროს იგი მოგვცემს დიდ მასალას ვრცელი ლექსიკონების შესადგენად. კერძოდ, სპარსულ-ქართული ლექსიკონის შესად-გენად საჭირო იქნება ამ თვალსაზრისით შევისწავლოთ ვისრამიანი, შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები და მისი ციკლის ყველა ქართული თხზულება, აგრეთვე ბახთიარ-ნამეს, სინდბად-ნამეს, ქილილა და დამანას ქართული ვერსიები და სხვა თხზულებები, რომლებიც სპარსულიდანაა გადმოთარგმნილი.

ვისრამიანზე ჩატარებული მუშაობა საინტერესო შედეგს გვაძლევს.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ მთარგმნელს მთელი რიგი სპარ-სული და არაბული სიტყვები, როგორცაა, მაგალითად, სრა, პაემანი. თათ-ბირი, ჯუფთი, ძაბუნი, მეემანი და მრავალი სხვა უთარგმნელად დაუტოვებია. შესაძლებელია, ბევრი მათგანი გავრცელებული ყოფილიყო ვისრამიანის გადმო-თარგმნამდე და, მაშასადამე, გასაგები ქართული მკითხველისათვის. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით ზოგიერთი სიტყვის მიმართ, რომელთა შემოსვლა ჩვენში XVI—XVII საუკუნეებზე ადრე არაა სავარაუდებელი. მაგალითად, სიტყვა ფა-

რანდა (اندرا მურინავი, ფრთოსანი), რაც ვისრამიანში, როგორც ამას აღნიშნავენ ალ. გვახარია და მ. თოდუა, ფაიქის (შიკრიკის) სინონიმიდაა გამოყენებული და მის პარალელურად იხმარება, კლასიკური ხანის ძეგლებში არ ვვხვდებით და იგი, ეტყობა, ალორძინების პერიოდის ნახელავია. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში სიტყვა ფარანდა არსად შიკრიკის მნიშვნელობით არაა გამოყენებული.

ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე სიტყვა მუხაერი. იგი ქართულში მხოლოდ ერთხელ იხმარება:

შემოვიდა ზამთარი, მთისა სიცივე. ორნივე მიჯნურნი ყმანი კელმწიფენი მუხაერსა შიგან იყენიან (114, 15—16).

იგი წარმოადგენს შემდეგი სპარსული ბეითის თარგმანს:

زمان بود و سرمای کھتان
دو عاشق مست و خرم در شبان

ზამთარი იყო და მთისა სიცივე,
ორნი მიჯნურნი მთურალნი (ნეტარებით) და მხიარულნი იყენენ
საწოლ ოთახში (გვ. 137).

ჩანს, რომ სპარსულის შესადარ ადგილას სიტყვა მუხაერი (مخير — მოხა-
ჯარ) არ იკითხება. იგი ნიშნავს თავისუფალს არჩევანში, ე. ი. ვისი და რამინი
საწოლ ოთახში (დარბაზში), რაცა სურდათ იმას აკეთებდნენ. იგი აქ, როგორც
იუსტ. აბულაძის ლექსიკონშია განმარტებული, განცხრომის, ნებიერობის
მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ და კარგად გამოხატავს ვისისა და რამინის
განწყობილებას. ჩანს, სიტყვა მარჯვედაა გამოყენებული. ეს კი მხოლოდ სპარ-
სული და არაბული ენების ღრმა მცოდნეს შეეძლო.

ნათქვამით ირკვევა, რომ ქართულ ტექსტში აქა-იქ გვხვდება ისეთი სპარ-
სულ-არაბული სიტყვები, რომლებიც სპარსულის სათანადო ადგილებზე არ
დაიძებნება. მაგრამ ამავე დროს გვხვდება ისეთებიც, რომლებიც თავისი ადგილ-
მდებარეობით სპარსულს ემთხვევა. მოგვაქვს მაგალითები:

ა) ჯუფთი (جفت — ჯუფთ: წყვილი, სწორი).

ქართულით:

არა რომელსა ქუეყანასა არის შენი ჯუფთი და სწორი
ვიროსაგან კიდე (40, 22—24).

სპარსულით:

درايران نيست جفتی بانو همسر
مگر و پرو که هست خود برادر

ირანს არ არის შენი ჯუფთი და სწორი
შენისა ძმისა ვიროსაგან კიდე (გვ. 32).

ბ) ძაბუნი (ذبون — ზაბუნ: დაძლეული, დატყვევებული; უმნიშვნელო,
საზიზღარი, საძაგელი).

ქართულით:

ვიაცი. რაზონცა ფრთხილი და გონიერი იყოს, ეგრეცა ჰამოსა
კაცისა. ენითა ძაბუნი იქნების (43, 8—9).

სპარსულით:

زن ار چه زیرک و هشیار باشد
زیون مرد خوش گفتار باشد

დიდი. რაც არ უნდა მოხერხებული და გონიერი იყოს,
ტკბილ-მოუბარი კაცის ძაბუნია (დატყუებული) იქნების (გვ. 36).

გ) ზენაარი (زینهار — ზენაპარ: აღთქმა, ფიცი, პირობა, სიფრ-
თხილე, უშიშროება, მფარველობა და სხვ.)

ქართულით:

მუწერა ყოველს ყოველთა ქელმწიფეთა და ღიფებელთა წიგნთ, და შესწივლა შიკრი-
საგან, ვითა ოჯელი დაავდო შიკრომან და ზენაარი გატყუა (გვ. 47).

სპარსულით:

ز شهر و با همه شاهان گله کرد
که بی دین چون شد و زینهار چون خورد

შაჰროს შესახებ ყოველთა ხელმწიფეთა შესწივლ-
ვითა ურჯულს გახდა და ვითა ზენაარი გატყუა (გვ. 43).

აღარ ვაგრძელებთ. ამ მაგალითებით ჩანს, რომ ქართულში გამოყენებული
სიტყვები ჯ უ ფ თ ი, ძ ა ბ უ ნ ი და ზ ე ნ ა ა რ ი ემთხვევა სპარსულის სათანადო
ადგილებს. ასეთი ვითარება გახლავთ მთელი ტექსტის ფარგლებში, გარდა
ისეთი შემთხვევებისა, რაზედაც ზემოთ ვთქვით (ფარანდა და სხვ.).

შაჰ-ნამეს ქართულ ვერსიებშიც გვაქვს სპარსულ-არაბული სიტყვები გა-
ნოყენებული (ანდერძი, ანჯამანი, არამი, არიფი, არმალანი და მრავალი სხვ.),
მაგრამ შესატყვის ადგილებზე რომელიმე მათგანი იშვიათად თუ დაიძებნება.
ვისრამიანი ამ მხრივ სპარსულიდან ნათარგმნ თითქმის ყველა თხზულებისაგან
განსხვავდება.

ზევით აღინიშნა, რომ ტექსტის შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს
იმის დადგენას, თუ ქართულში ხმარებულ ცალკეულ სიტყვებსა და გამოთქ-
მებს რა შეესატყვისება სპარსულში და რა მნიშვნელობითაა ისინი ქართულში
წარმოდგენილი. აქვე სანიმუშოდ წარმოვადგენთ ცალკეული სიტყვებისა და
ფრაზების თარგმანებს:

- آيينه [აბინე] მინა, ბროლი. სპ. 53, ქ. 54: ჭიქა.
- ارزان [არზან] ღირსეული. სპ. 32, ქ. 40: ხანდომი.
- آزادگان [აზადეგან] თავისუფალნი. სპ. 47, ქ. 50: დიდებულნი.
- نبيل [ბოლბოლ, ბულბულ] ბულბული. სპ. 80, ქ. 72: იადონი.
- بوستان [ბუსთან, ბოსთან] ხეხილთა ბაღი, ბაღია, ბოსტანი. სპ. 82, ქ. 73:
წალკოტი, აგრეთვე სპ. 128, ქ. 108: ბოსტანი.
- بیابان [ბიბან] უწყლონი, უდაბნო. სპ. 67, ქ. 62: ხმელი მინდორი.
- بولاد [ფულად, ფოლად] ფოლადი. სპ. 45, ქ. 49: ბასრი.
- پیغام [ფეილამ, ფეიამ] ამბავი, წერილი, მიმართვა. სპ. 51, ქ. 53: შეთ-
ვლილობა.
- تیمار [თიმარ] მწუხარება, დარდი. სპ. 49, ქ. 51: ხიშიშილი.

- چاد [ჩაპ] ორმო, ქა. სპ. 199, ქ. 160: დილეგი.
- چراغ [ჩერალი, ჩირალ] სანათი, ლამპარი, ჩირალდანი. სპ. 71, ქ. 66: ზეთისა ბაზმა.
- چوشن [ჯაეშან] ჯაეშანი. სპ. 102, ქ. 87: იალმაგი.
- چوگان [ჩოვეგან] ჩოვანი. სპ. 76, ქ. 69: ყვანჭი.
- خارا [ხარა] سنگ خارا [სანგე ხარა] გრანიტი. სპ. 107, 194, ქ. 91, 157: ტინი კლდე.
- خندگ [ხაღანგ] თეთრი არყის ხე, Populus alba, რისგანაც ისარს აკეთებენ. სპ. 46, ქ. 49: ქორაფი.
- خنجر [ხანჯარ] ხანჯალი. სპ. 50, ქ. 51: ჯრმალი. აგრეთვე: სპ. 220, ქ. 174: დანა.
- خوار [ხარ] საზიზლარი, საძაგელი, მდაბალი, უმნიშვნელო. სპ. 74, ქ. 66: უპატო.
- خوش [ხუშ, ხოშ] სასიამოვნო, სასიხარულო. სპ. 36, ქ. 43: ჰამო.
- دروغ [დურულ] ტყუილი. სპ. 134, ქ. 112: ბიჭობა, მაგალითობა.
- دزد [დოზდ] ქურდი. სპ. 66, ქ. 62: მპარავი.
- دل [დელ, დილ] გული. სპ. 84, ქ. 75: სასისხლე (მხოლოდ ერთგან).
- رنگ [რანგ] ფერი, ელვარება, ეშმაკობა, სიცრუე, ანგარება. სპ. 27, ქ. 37: მუხთლობა.
- سخت [სახთ] განსაკუთრებით, დიდად, მეტისმეტად. სპ. 36, ქ. 42: დია, فراوان (ბევრი, დიდძალი, მრავალი), სპ. 36, ქ. 42: დია. აგრეთვე بيار (ბევრი, ძალიან), სპ. 42, ქ. 46: დია.
- سوراخ [სურახ] ხვრელი, სორო, ნახვრეტი. სპ. 11, ქ. 94: საკმეღი.
- شعشاد [შეშად, შიმშად] წიფელა, ბზა, კავკასიური პალმა. სპ. 81, ქ. 73: ნაძვი: აგრეთვე, სპ. 143, ქ. 118: ბზა.
- شوخی [შუხი] ეშმაკობა, უტიფრობა, თავხედობა, კეკლუცობა. სპ. 97, ქ. 83: ლამაზობა.
- صرع [სარც] ბნელა, ავიზნე, ეპილეფსია. სპ. 68, ქ. 62: მტერი (მტერიანი).
- عتیب [ეთიბ, ეთაბ] საყვედური, გაკიცხვა. სპ. 332, ქ. 268: ნაზი.
- طبل [თაბლ] დოლი, ბარაბანი, დაფი. სპ. 332, ქ. 259: დუმბული.
- طنبور [თამბურ] ტამბური, მუსიკალური ინსტრუმენტი. სპ. 80, ქ. 72: ორძალი.
- غم [ყამ, ლამ] მწუხარება, სეედა, დარდი. სპ. 42, ქ. 47: შეპირება.
- فرجام [ფარჯამ] დასასრული, ბოლო. სპ. 34, ქ. 41: ბოლოსა ეამსა.
- گرد [გარდ] ირგვლივ, გარშემო. სპ. 47, ქ. 50: შიღამო.
- گلستان [გოლესთან. გულისთან] ვარდნარი. სპ. 68, ქ. 64: წალკოტი.
- گنبد [გუმბად] გუმბათი, კამარა, თალი. მეტ.: ცა, ბედი. სპ. 117, ქ. 99: დარბაზი, ხახლი.
- گنج [განჯ] განძი. სპ. 52, ქ. 53: საჭურჭლე.
- گورستان [გურესთან] სასაფლაო. სპ. 123, ქ. 103: ხამაროიანი.

- گیا [გია] ბალახი. სპ. 178, ქ. 143: თივა.
- انلا [ლალე] ტულიბი, ტიტა. სპ. 81, ქ. 73: ყაყაჩო.
- مبادا [მაბადა] ნუ იყოს, ნუ იქნას. სპ. გვ. 340 مبادا ქ. 215: ვაი მახ
კაცხა. სპ. 123, ქ. 103; სპ. 231, ქ. 182: ვაგლახ, ნუმცა, ნუ ჰყოხ
ღმერთმან (ვარიანტები 621. 43 გვერდისათვის. სპ. 36).
- مستان [მეიესთან] სამიკიტნო, სახამარო, საღვინეთი. სპ. 48, ქ. 51: ხაწ-
ნეხელი.
- مهر [მეჰრ] სიყვარული, მეგობრობა, წყალობა, შებრალება. სპ. 227,
ქ. 179: შეგულილი.
აგრეთვე نشاط [ნეშათ, ნიშათ] სიხარული. სპ. 248, ქ. 194: შეგულილი.
აგრეთვე ما [ვაჟა] ერთგულება. სპ. 305, ქ. 238: შეგულილი.
- نابکار [ნაბეკარ] არამზადა, უსაქმური; უვარგისი. სპ. 31, ქ. 39: სნეული.
- ناستان [ნასაზა] შეუწყობელი, შეუთანხმებელი, უხამსი. სპ. 41, ქ. 46: შე-
უწონებელი.
- هرگز [ჰარგეზ] არასოდეს. ნურასოდეს, თავისდღეში, ოდესმე. სპ. 140,
ქ. 116: ყოლა.
- همیشه [ჰემიშე] ზუღამ, ყოველთვის. სპ. 26, ქ. 36: მიწყით.

გ ა მ ო თ ქ მ ე ბ ი :

- ابر خروشان [აბრე ხორუშან] ღრუბელი მქუხარე. სპ. 186, ქ. 136: ღრუ-
ბელი ქუხილიანი.
- اسب تازی [ასბე თაზი] არაბული ცხენი. სპ. 59, ქ. 59: ტაიკი. ცხენი.
- بیابا سرو [ბებალა სარე] სიმაღლით სარო. სპ. 52, ქ. 53: ნაკვთად ნაძვი.
- بجان تو [ბე ჯანე თო] შენი სულით, შენი სიცოცხლით. სპ. 27, ქ. 36:
შენმან მზემან.
- بد نام [ბად ნამ] ცუდი სახელისა. სპ. 99, ქ. 85: მოყივნებული.
- بزم دامادی [ბაზმე დამადი] ღვინო სიძობისა. სპ. 36, ქ. 44: ქორწილი.
- بگفت خوش [ბე გოფთე ხუშ] სასიამოვნო, სასიხარულო სიტყვითა. სპ. 36,
ქ. 43: ჰამოითა სიტყვითა.
- بیاد روی او [ბე იადე რუიე უ] მისი სახის მოსაგონრად. სპ. 79, ქ. 72:
მისიხა პირისა მიმგავსებისათვის.
- بیاد زلف او [ბე იადე ზოლფე უ] მისი ზილფის მოსაგონრად. სპ. 80, ქ. 72:
მისიხა თმისა ნაცვლად.
- خری در گل [ხარი დარ გელ] ვირი ტალახში. სპ. 35, ქ. 42: ვირი ტა-
ლახსა შიგან. აგრეთვე: სპ. 227, ქ. 178: ვირი ლამსა შიგან.
- خوی بد [ხოი ბად] ავი ბასიათი, ავი ბუნება. სპ. 54, ქ. 54: აცნობობა.
- در زمان [დარ ზამან] დროზე. სპ. 50, ქ. 51: მახვე წამსა.
- دل ریش [დელრიშ] დაქრილი გულში. გადატ. გულნატკენი, ნაწყენი, შე-
ყვარებული. სპ. 50, ქ. 52: გულმტკივნეული.

اندان بدنان بر سوند [დანდან ბე დანდან ბარ სუდან] კბილის კბილზე ხეხვა.

სპ. 42, ქ. 47: კბილთა ღრქენა.

ما دو هفته ماه [დო ჰაფთე მაჰ] ორი კვირისა მთვარე. სპ. 69, ქ. 65: გავსე-
ბული მთვარე.

زن فريبي [ზან ფარიბი] ქალის მატყუებელი. სპ. 36, ქ. 43: დედათა
მალარებელი

شهر آرای [შეჰარარი] ქვეყნის მომწყობი, მომკაზმველი, გამამშვენეი-
რებელი. სპ. 31, ქ. 25: ქვეყნისა დამამშვენებელი.

شير كينه دار [შირე ქინედარ] ლომი სიძულვილის მქონებელი, ლომი
ღვარძლიანი, გაბოროტებული. სპ. 96, ქ. 83: ლომი გამწყ-
ურალი.

قباي لاله گون [ყაბაიე ლალეგუნ] კაბა ტიტისა მსგავსი (წითელი ფერის).
სპ. 232, ქ. 183: კაბა ლაფანჩი.

نب از گشته تار بسته [ნაბ აზ გჷთე თარ ბესთე] ბაგე სიტყვისაგან შეკრული.
სპ. 37, ქ. 43: ენა დაბმული.

مهر و دوستي [მეჰრო დუსთი] სიყვარული და მეგობრობა. სპ. 35, ქ. 42:
სიყვარული და მზახობა.

სრული და ნათელი სურათის დასახატავად საქირო იქნება მთელი ტექ-
სტის ფარგლებში ასეთი მუშაობის ჩატარება და ამა თუ იმ სიტყვისა და გა-
მოთქმის ყველა კონტექსტში ამოწერა სპარსულთან შეფარდებით. მუშაობისას
გასათვალისწინებელი იქნება ის მეთოდიც, რომლის შესახებაც ჩვენ ზევით ვი-
საუბრეთ. იგი თავს იჩენს ცალკეული სიტყვებისა და გამოთქმების გადმოღე-
ბის დროსაც. ამიტომ ჩვენ როდი შეგვიძლია ვითქვათ, რომ ესა თუ ის სი-
ტყვა და გამოთქმა ყოველთვის სპარსულის თარგმანს წარმოადგენს და არაეი-
თარ შეცვლას არ ექნება ადგილი. წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ
მთარგმნელი ზოგჯერ თვითონ ცვლის მასალას. მაგალითად, ტ ი ტ ა ს მაგი-
ვრად ყ ა ყ ა ჩ ი ს შემოიტანას ამჯობინებს და სხვ., მაგრამ საერთოდ არ შეიძ-
ლება ითქვას, რომ იგი (სიტყვები და გამოთქმები) შორდება სპარსულ სიტყვათა
მნიშვნელობასა და გამოთქმათა შინაარსს.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ენამ არ იცის სიტყვები:
ბ უ ლ ბ უ ლ ი (იადონი), განძი (საქურტლე), ზი ლ ფ ი (თმა), მინა (ქიქა),
ტ ა მ ბ ტ უ რ ი (ორძალი), ჩოგანი (ყვანჭი), ჯ ა ვ შ ა ნ ი (იალმაგი).

ამათგან ვეფხისტყაოსანში გვხვდება: ბულბული, განძი, მინა, ჩოგანი,
ჯავშანი.

ვისრამიანი და ვეფხისტყაოსანი ერთი ეპოქის ძეგლებია. ვისრამიანი
(გგულისხმობთ ქართულ რედაქციას) რამდენიმე ათეული წლით მაინც უსწრებს
დიდი რუსთველის ქნნილებას. მათ შორის ბერია საერთო ლექსიკის,
ცალკეული გამოთქმებისა და სხვა ენობრივი მონაცემების თვალსაზრისით.
ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი ვისრამიანის მთარ-
გმნელსა დასესხებული. საერთო ენობრივი მოვლენები ერთსა და იმავე ეპოქის
ორ ლიტერატურულ ძეგლში, სხვადასხვა წყაროებისა და გზების საშუალებით,
ერთმანეთის ნაცნობობისა და გაელენის გარეშე შეიძლება წარმოიშვას.

საკითხი: იცნობდა თუ არა რუსთველი ვისრამიანის ქართულ თარგმანს,

არც ისე ადვილად გადასაწყვეტია, როგორც ეს, შეიძლება, პირველად, მუნაობის დაწყებისას გვეჩვენოს. ამაზე ახლა არ ვიმსჯელებთ. როგორადაც არ უნდა ვიფიქროთ, ერთი რამ ცხადია: ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის, როგორც ერთ ეპოქაში წარმოშობილი თხზულებების, ლექსიკის საკითხების კვლევა ერთმანეთს უკავშირდება.

ვისრამიანი, როგორც ვიცით, თარგმანია. მისი ლექსიკა თავს იჩენს როგორც რუსთველის ეპოქის, ისე აღორძინების პერიოდის პროზაულ და პოეტურ ნაწარმოებებში. იგი ქართული ენის დიდი ძეგლია. მასში ასახულია ჩვენი მშობლიური ენის განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი. ცხადია, იგი შესწავლილ უნდა იქნეს მორფოლოგიის, სინტაქსისა და ლექსიკის თვალსაზრისით. ეს შესწავლა, ბუნებრივია, დაგვეხმარება ამ ეპოქის სხვა ძეგლთა ენის ბუნების გარკვევის, ქართული ენის ლექსიკისა და ისტორიის შესწავლის საქმეშიც.

სამწუხაროდ, ამ დიდმნიშვნელოვანი თხზულების ენის შესახებ დღემდე არ დაწერილა არც ერთი მეცნიერული გამოკვლევა, არც ერთი წერილიც კი, იმ შემთხვევაში, როცა მას (ვისრამიანის ენის შესწავლას) შეუძლია ნათელი მოჭფინოს კლასიკური ხანის ძეგლებისა და მათ შორის ვეფხისტყაოსნის ენის გაგების ზოგიერთ საკითხსაც კი.

ვისრამიანის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის, გამოცემებისა და ლექსიკონების გაცნობა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული თხზულების ლექსიკა ჯერ კიდევ კარგად არ არის შესწავლილი და ამ მხრივ ბევრია გასაკეთებელი. ნათარგმნი თხზულების შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გაგებას, თუ მთარგმნელი რა შინაარსსა და მნიშვნელობას დებს ამა თუ იმ სიტყვაში, რა აზრით ხმარობს ის მათ. ამ საქმეში უდიდესი როლი უნდა შეასრულოს სპარსულმა ტექსტმა: უნდა გაირკვეს თარგმანში ხმარებული ესა თუ ის ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა რომელი სპარსული სიტყვის საბადლოდაა ნახმარი და რა მნიშვნელობები გააჩნია მას.

ვისრამიანის სპარსულ-ქართულ ტექსტებზე ასეთი ხასიათის კვლევა-ძიების შედეგად გამოვლინდა ზოგიერთი სიტყვის ისეთი მნიშვნელობა, რაც ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის არსებულ ლექსიკონებში არაა აღნიშნული და ტექსტის სათანადო ადგილებსაც ის უფრო უდგება, ვიდრე არსებული განმარტებანი. აქ ზოგიერთი სიტყვა განვიხილოთ:

ბ ა ს რ ი

სიტყვა ბასრი გვხვდება ვისრამიანში, ვეფხისტყაოსანსა და სხვა ძეგლებშიც. დღევანდელი მისი მნიშვნელობა ასეთია: მეტად მკრელი, მახვილი, მკვეთრი და სხვ. კლასიკური ხანის ძეგლებში ის ფოლადს აღნიშნავს. წარმოშობით, ჩანს, უკავშირდება ქალაქ ბასრას (ამჟამად ერაყის ტერიტორიაში შედის), რომელიც განთქმული იყო სპილენძისა და ფოლადის წარმოებით.

ვისრამიანში (გვ. 143) იკითხება:

اگر تیغ تو از بولد کردند

نه شمشیر من از شمشاد کردند

წარმოდგენილი ბეითი თარგმანში ასეა გადმოცემული:

თუ შენი ქრამი ბასრი არის, არცა ჩემია ძისა (გვ. 116).

როგორც ჩანს, ტექსტის ეს ადგილი ზოგისათვის გაუგებარია. ის შეცდომით გაიგო, მაგალითად, ვისკამიანის ისეთმა დაკვირვებულმა მკვლევარმა, როგორც ს. იორდანიშვილი იყო. მის თარგმანში ზემოწარმოდგენილი ადგილი ასეა გადმოცემული: *Есть меч твой остей, — мой меч тоже не на остей* (გვ. 38). ცხადია, მთარგმნელს „ბასრი“ გაუგია, როგორც მკრელი, ხოლო „ბზისა“ როგორც ნათესაობითი ბრუნვა სიტყვისა „ბზე“.

ს. იორდანიშვილი კარგად ფლობდა სპარსულ ენას. თარგმანზე მუშაობისას იგი სარგებლობდა სპარსული ტექსტებითაც; მაგრამ, როგორც ჩანს, სპარსულში ქართული ტექსტის ამა თუ იმ ადგილის ბუნდოვანებისა და გაუგებრობის შემზავვევაში იხედებოდა. აღნიშნული ადგილი მისთვის ნათელი აღნიშნულა და ის აღარ შეუმოწმებია სპარსულით, სადაც აღნიშნული ადგილის საბადლოდ იკითხება: თუ შენი ხმალი ფოლადისაგან გააკეთეს, არცა ჩემი ხმალი ვაკეთეს ბზისაგან. სპარსულ ტექსტში ბასრის საპირისპიროდ გვხვდება ფოლად, ხოლო ბზისა — შემშად. ცხადია, მთარგმნელს სიტყვა „ფოლად“ ბასრად გადმოუღია და „შემშად“ ბზად. შეიძლება აღინიშნოს, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ მის საბადლოდ ნაძვს იყენებს (სპ. გვ. 81, ქ. 73). ერთხელ ვალსამოის ხედ არის გადმოღებული (სპ. გვ. 201, ქ. გვ. 161), რაც იუსტინე აბულაძის განმარტებით. ბალსამის ხეს ნიშნავს. საბას ჩვენებით ღებსა იტყვიან ერთსა, რომლისა მონაკვეთისაგან ჩამოეწვეთების“. სიტყვა ბალსან ანუ ბალსან სპარსულია, რაც ბალზამის ხეს ნიშნავს.

ზოგიერთი ლექსიკონის განმარტებით შემშად წითელას ნიშნავს. ეს განმარტება ზოგჯერ კლასიკურ პოეზიაში გამოყენებულ შედარებას არ უდგება.

ჩანს, სიტყვა ბასრი ფოლადს ნიშნავს. ხმალი ბასრი — ხმალი ფოლადი იგუგია, რაც ხმალი ფოლადისა. სიტყვა „ბზისა“ კი, როგორც გამოირკვა, ნათესაობითი ბრუნვა ყოფილა სიტყვისა ბზა და არა ბზესი. წარმოდგენილი ადგილი ასე გაიგება: თუ შენი ხმალი ფოლადი არის, არცა ჩემია ბზისა (ე. ი. ხისა). ყოვლად შეუძლებელია, აქ ფოლადს ბზე (ჩალა, დაკეპილი ჩალა) დავუპირისპიროთ. ჩალისაგან რა ხმალი უნდა გაკეთდეს!

ვეფხისტყაოსნის ენამ სიტყვები ბზა, ნაძვი, რაც ვისკამიანში შემშადის საბადლოდაა გამოყენებული, არ იცის. ლამაზი ტანადობისა და სიმალის აღსანიშნავად პოემაში გამოყენებულია სარო, კენარი და სხვა მისთანანი.

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვა ბასრი და ბასრისა: ჩემი გაჰკვეთს ხორცსა მათსა ხრმალი ბასრი, შუბი ახე (439, 3). აქ ხრმალი ბასრი ნიშნავს ფოლადის ხმალს და არა მკრელ ხმალს. ფოლადის ხმალი, თავისთავად იგულისხმება, მკრელია. ამიტომ მიეცა სიტყვა ბასრს შემდგომ საუკუნეებში მკრელის მნიშვნელობა. რუსთველი მალალი მხატვრული სტილის პოეტია და მას გაუწელებლობდა ეთქვა: ჩემი მკრელი ხრმალი გასჭრის, გაჰკვეთს მათ ხორცსაო. პოემაში წარმოდგენილი კონტექსტი — ჩემი გაჰკვეთს ხორცსა მათსა ხრმალი ბასრი — ნიშნავს: ჩემი ფოლადის ხმალი გასჭრის მათსა ხორცსაო.

აგრეთვე, ვეფხისტყაოსანში ვკითხულობთ:

ჯაჲ-მეზარადი, აღმასი ხრმალი ბასრისა მკრელი (1368, 2).

აქაც „ხრმალი ბასრისა“ ნიშნავს ფოლადის ხმალს და არა ბასრულ ხმალს.

იუსტინე აბულაძეს ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონში ეს ადგილი აქვს მითითებული და მას ასე განმარტავს: ფოლადივით მკრელი. აქაკი შანიძე კი ორ ადგილს უთითებს და ამ სიტყვების (ბასრი, ბასრისა) ასეთ განმარტებას იძ-

ლევა: ბასრა ქალაქია სპარსეთის ყურის ახლოს; ბასრისა 1368, 2 ან ბასრი 439, 3 ბასრული, მეტად ფხიანი, კარგად მკრელი.

მკვლევარმა კარგად შენიშნა, რომ რუსთველთან ბასრი და ბასრისა ერთი და იგივე მნიშვნელობით იხმარება, მაგრამ მათი ახსნა-განმარტება მთლად დამაჯერებელი არ უნდა იყოს.

ვისრამიანშივე ვკითხულობთ: ორთავე ლაშქართა ერთმანერთსა შეუტევეს, თუ სოქუა, ორნი მთანი ბაქსრისანი ერთმანერთსა შეეტყანესო (გვ. 49). სპარსულ ტექსტში (გვ. 46) ორნი მთანი ბასრისანის საბადლოდ დუ სუჟე ფოლად (ორნი მთანი ფოლადისანი) იკითხება. ეჭვი არაა, რომ ბასრისა ნიშნავს ფოლადისას და არა ბასრულს. საბას განმარტებითაც ბასრი არის ფოლადი რკინა.

ცხოველთა და საგანთა სადაურობის აღსანიშნავად „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება ჩვეულებრივი ფორმები. მაგალითად, არაბული წარმოშობის აღსანიშნავად გამოყენებულია სიტყვა არაბული: მსტაიქსა არაბულსა, ქვენაბამსა, ნასუქალსა (55, 2); ხატაურისათვის—ხატაური: კვლა ხატაური მრავალი, სხვა სტავრა, სხვა ატლასია (471, 2); ხვარაზმულისათვის—ხვარაზმული: კაცსა და ცხენსა ემოსა აბჯარი ხვარაზმულია (1567, 3) და სხვა მისთანანი.

ეჭვი არ არის, თუ რუსთველს ამ შემთხვევაში სურდა ხმლის სადაურობა გამოეხატა და იგი ბასრულად მიაჩნდა, მის ეს ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე შეეძლო განოეხატა სიტყვით ბასრული, ისევე, როგორც „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი (ბასრული ქარავანი) და აღორძინების ხანის მწერლები და პოეტები გამოხატავენ (ბასრელი, ბასრული).

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ პოემაში წარმოდგენილი სიტყვები გაბასრვა (სხვა მოყვარე თვალსა ჩემსა გაკიცხულა, გაბასრულა, 862, 4), გაბასრული (მან მითხრა, თუ: რას ვიტყვოდი მოცთომილი, გაბასრული, 632, 2) ნიშნავს, როგორც ეს განმარტებულია ლექსიკონებში (იუსტ. აბულაძე, აკაკი შანიძე), შერცხვენას, გაკიცხულს, როგორც ძველ ქართულში და არავითარი კავშირი არა აქვს ბასრ სიტყვასთან.

შეიძლება გვითხრან: სხვადასხვა ტექსტში ერთსა და იმავე სიტყვას ზოგჯერ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს და შეიძლება ვისრამიანის ლექსიკური მონაცემები ყოველთვის არ მიუღებდა ვეფხისტყაოსანს. მართალია. მეტი თქმაც შეიძლება. არათუ სხვადასხვა, არამედ ერთსა და იმავე ტექსტშიც კი ერთი და იგივე სიტყვა შესაბამისი კონტექსტის მიხედვით სულ სხვადასხვა, ზოგჯერ ერთმანეთის საწინააღმდეგო მნიშვნელობით იხმარება. მაგრამ, როდესაც ჩვენ ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობის თვალსაზრისით ვისრამიანის ფარგლებს ვშორდებით და ვეფხისტყაოსნის საზღვრებში შევდივართ, ამა თუ იმ სიტყვის ხმარების გამონაკლისი შემთხვევები (მათ მნიშვნელობათა თვალსაზრისით) კი არა გვაქვს მხედველობაში, არამედ ეს საერთო სიტყვები, რომლებიც რუსთველის ეპოქის სხვა ძეგლებშიც იხმარება და რომელთაც, ჩვენი აზრით, ერთნაირი მნიშვნელობანი გააჩნია. ვისრამიანის მონაცემების საფუძველზე, ფიქრობთ. მეტი სიცხადე შეიტანება ვეფხისტყაოსნის ზოგ სიტყვათა გაგებაში.

ღ ი ა

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით დია სიტყვის მნიშვნელობები ასეთია: დიდად, ძალიან, მეტად, ბევრჯერ; ხშირად, დიახ, დიხაც.

ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონები ამ სიტყვას ასე განმარტავენ: ბევრჯერ, ხშირად, დიახ, ძალიან, მეტად (იუსტ. აბულაძე): ძალიან, მეტად, დიდად (აკაკი შანიძე).

ვისრამიანის ტექსტის მიხედვით დია სიტყვას აქვს ბევრის, დიდძალის, მრავლის მნიშვნელობა და სპარსულ فراوان (ფარავან: მრავალი, ბევრი. დიდძალი) სიტყვას შეესაბამება.

მაგალითად, სპარსული ბეითი (გვ. 36):

بدين دختر که زادی سخت شادم
بديروشان فراوان چیز دادم

ამით, რომ ქალი შობე, დიდად მოხარული ვარ.
გლახებს (დავიხმებს) მრავალი რამ ვუბოძე.

ასეა გადმოთარგმნილი (გვ. 42):

აწ მე დია მოხარულად ვარ, რომელ შენ ქალი შობე.
დია საქონელი გამიქემა გლახათათვის.

ამ წინადადებაში პირველი დია სპარსული سخت (სახტ: განსაკუთრებით, დიდად, მეტისმეტად) სიტყვის, ხოლო მეორე (فراوان) ფარავან სიტყვის საბადლოდაა ნახმარი. ზოგჯერ დია بيار (ბესიარ: ბევრი, ძალიან) სიტყვას შეესატყვისება: شنيده نیز بياری نرفته (გვ. 42: მოსმენილიც ბევრი დამიმალავს) თარგმანში ასეა გადმოცემული: ნასმენი თქუენგან დია დამიმალავსო (გვ. 46).

ჩანს, დია სიტყვას მთარგმნელი ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ა) ბევრი, დიდძალი, მრავალი, ბ) დიდად, ძალიან, მეტისმეტად.

დია გვხვდება ვეფხისტყაოსანში:

დია გასცა საბოძვარი, ყველა ღარბას შემოხადა (119, 3).

მაგრამ პოემაში გამოყენებულ ამ სიტყვას ზოგჯერ ბევრის, დიდძალის მნიშვნელობა უფრო უდგება, ვიდრე სხვა რამ (დია გასცა საბოძვარი ნიშნავს: ბევრი, დიდძალი საბოძვარი გასცა). დია სიტყვას მრავალის, დიდძალის, ბევრის მნიშვნელობაც ჰქონია. ვახტანგიც გვასწავლის: დია ბევრსა ქვიანო.

ი ა დ ო ნ ი

იადონი, როგორც ჩანს, კლასიკურ ტექსტებში იხმარება სპარსული ბულბულის (بلبل) შემოსვლამდე და მის დამკვიდრებამდე. ბულბულმა საბოლოოდ მაინც ვერ განდევნა ბერძნული იადონი (aedon). გვაქვს აგრეთვე მისი სინონიმები: ყარანა, მეუშალია. გურიაში გაიდონას ეძახიან.

იადონს იცნობს ვეფხისტყაოსანი (გასაყრელად მეძნელები, იადონსა ვითა ვარდი, 66, 2), იცნობს ბულბულსაც (აქვს მიჯნურობა ამისი, ვითა ბულბულსა ვარდისა, 82, 3). ვისრამიანში სპარსული ბულბულის საბადლოდ ყველგან იადონი გვხვდება. მაგალითად, სტრიქონი:

که بلبل را ز شاخ اندر فگندی

ბულბულს ტოტიდან (შტოსაგან) ჩამოაგდებდა ხოლმე (გვ. 80).

ასეა გადმოთარგმნილი: იადონსაცა შტოსაგან ჩამოაგდებდის (გვ. 72). ერთ-
გან ბულბული გადმოთარგმნილია მეტათორულად: ვარდისა მიჯნური (გვ. 35).
ჩანს, ვისრამიანმა სიტყვა ბულბული არ იცის.

ი ა ლ მ ა გ ი

ვისრამიანის ტექსტი არ იცნობს სიტყვა ჯავშანს. მის ნაცვლად ყველგან
იალმაგი გვხვდება. მაგალითად, სტრიქონი — *بهر اندر بوش از صبر جوش* — მიჯ-
ნურობაში ჩაიცვი მოთმინების ჯავშანი (გვ. 102), ასეა გადმოთარგმნილი: მიჯ-
ნურობასა შიგან თმობისა იალმაგი ჩაიციუ ტანსა (გვ. 87).

ვეფხისტყაოსანი სიტყვა ი ა ლ მ ა გ ს არ იცნობს. მის საბადლოდ ჯავშანი
გვხვდება: ღვექაზმენით საომრად ჯაქვ-ჯავშანი თა, ქაფითა (441, 2).

ლ ა მ ა ზ ი, ლ ა მ ა ზ ი ბ ა

ლ ა მ ა ზ ი არაბული სიტყვაა *لا* (ლამაზ). ის ნიშნავს ცილისმწამებელს,
მლანძღველს, მძაგებელს, მაყიენებელს; სპარსულში იხმარება, მაგრამ იშვიათად:
მაგალითად, ისეთი ვრცელი თბზულებისათვის, როგორც შაჰ-ნამეა, იგი უც-
ნობია. ის უცნობია ვისრამიანის სპარსული ტექსტისათვისაც, მაგრამ ნაცნობია
ქართული ვერსიისათვის და, ვფიქრობთ, არ იქნება ინტერესმოკლებული
აღინიშნოს, რომ აქ იგი მისი არაბული მნიშვნელობებითაც იხმარება.

იუსტ. აბულაძეს (ვისრამიანის ლექსიკონი) სწორად აქვს აღნიშნული
მისი მნიშვნელობა: მაყიენებელი, ყბადამღები, მათრეველი; თვალთმაქცობა,
სინაცუთურე. მასვე შენიშნული აქვს ისიც, რომ ქართულ ტექსტში სიტყვას „შე-
ნარჩუნებული აქვს არაბულის ნიუანსი“.

სპარსულ ტექსტში იკითხება (გვ. 97):

اگر تو مادری من دختر تو
وگر تو مهتری من کهنر تو
مرا شوخی و بی شرمی ماموز
که بی شرمی زنان را بد کند روز

თუ შენ (ჩემი) დედა ხარ და მე—შენი ასელი,
შენ უფროსი ხარ და მე—უმცროსი,
მე უტიფრობასა და უსირცხვილობას ნუ მასწავლი.
რადგან უსირცხვილობა ქალთა ერთ დღეს აეს დამართებს.

თარგმანში გვაქვს (გვ. 83, 27—30):

თუ შენ ჩემი დედა ხარ და მე შენი ასელი.
და შენ უხუცესი ხარ და მე—უმრწამისი,
მე ლამაზობასა და უსირცხვილობასა ნუ მასწავლი.
მით რომელ დედათა უწრფელობა მოაყიენებს.

ჩანს, რომ აქ ლამაზობა სპარსული *شوخی* (შუხი: ეშმაკობა, უტიფრობა,
კადნიერება, თავხედობა, კეკლუცობა, კომწილობა) სიტყვის საბადლოდაა გა-
მოყენებული.

IV და V გამოცემის ავტორები სწორად განმარტავენ ლამაზობას. მათი
ჩვენებით, ის ეშმაკობას, სიჭრელეს უდრის. სპარსულში მას (ქაშში) შეესატყვი-
ებაო ზოგჯერ.

საქირო იქნება ლამაზობის მნიშვნელობის გაფართოება. შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ლამაზი, ლამაზობა გვხვდება ვეფხისტყაოსანში, მაგრამ დღევანდელი, ჩვეულებრივი გაგებით:

აკახახეს მისელა ჩემი, ტურფისა და ლამაზისა (474, 4).
ყოველნი სწორად დაიწყებთ კაზმასა, ლამაზობასა (1121, 3).

ამიტომ მისი განმარტება საქიროდ არ უცენიათ ლექსიკონის ავტორებს.

აქვე საქიროდ მიგვაჩნია, ზოგი რამ აღენიშნოთ სიტყვა ქაშში ს შესახებ. ის სპარსულ ვისრამიანში რამდენჯერმეა ნახმარი. სპარსული ლექსიკონების ავტორები (მათ შორის ბორჰანიც) მას განმარტავენ როგორც სიკარგეს, სილამაზეს, სიმშვენიერეს. მაგრამ ვისრამიანის ქართული ტექსტის მონაცემების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მას ეშმაკობის, უტიფრობისა და სხვა მისთანათა მნიშვნელობანი გააჩნია. ტექსტის მთარგმნელი მას ზოგჯერ ლამაზობად თარგმნის. მაგალითად, ამ სპარსულ სტრიქონში *سختی ناکرده است* გამოყენებულ ქაშში სიტყვას ქართულ თარგმანში ლამაზობა შეესატყვისება: შენ იგივე და იგივე საუბარი არ დაგელევის და ლამაზობა (გვ. 260, 5). აგრეთვე ზოგჯერ ის ნებიერობადაა გადმოთარგმნილი:

چه جای این سخنها درازست
چه وقت این همه کشتی و نازست

თარგმანში: არა ეამია ეგეთისა საუბრისა და არაა ეამი ნაზობისა და ნებიერობისა (გვ. 260, 4—5).

აქ სპარსული ქაშში ვო ნაზ-ის საბადლოდ გამოყენებულია ნებიერობა და ნაზობა. გამოდის, რომ ქაშშის შესატყვისად ნებიერობაა შერჩეული. ნებიერობა კი ნებაზე მყოფს (საბა), კირვეულს, უკადრისს, ამაყს (იუსტინე აბულაძე), თავის ნებაზე მავალს (აკაკი შანიძე) ნიშნავს.

ერთ ადგილას აღნიშნულ სიტყვას დიდის გემობა შეეფარდება. მაგალითად, სპარსული ბეითი (გვ. 239):

زخوبی همچو باغ نو بهاری
ز کشتی چون گوزن مرغزاری

მშენებით, ვითა ბალი გაზაფხულისა,
სიკარგით, ვითა წალკოტისა ირემი.

თარგმანში ასეა წარმოდგენილი:

ქვეყანა მშენებითა—გაზაფხულისა წალკოტისა,
და დიდის გემობითა—მარტორქასა (გვ. 188, 9).

აქ ქაშში სიტყვის საბადლოდაა დიდის გემო. სხვა შემთხვევაშიც ის დიდის გემოდ არის გადათარგმნილი (სპ. გვ. 272, ქ. 214, 26-27). ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სპარსული ქაშში სიტყვისაგან, რომელიც ვისრამიანის სპარსულ-ქართული ტექსტების მიხედვით ნიშნავს აგრეთვე ნებიერობას, ამპარტავენობას, სიამაყეს, წარმომდგარაიყოს ქართული ქუში, ქუშობა, რომელიც საბას, განმარტებით ნიშნავს მწყურალის მსგავსობას, რათა ადვილად სიტყვა ვერ შეჭკადროს კაცმან?

უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა „ქაშში“ ზოგჯერ გადმოთარგმნილია იმ მნიშვნელობითაც, რასაც მას დღევანდელი სპარსული ლექსიკონები აძლევენ. მაგალითად, სპარსულში იკითხება (გვ. 211):

گرفته گل از یشان زب و خوشی
چنان چون تازه نرگس ناز و کشی

წაუღია მათგან ვარდსაშენ და ლამაზი,
რსევე, როგორც ახალ ნარგის სინაზე და სიმშვენიერ.

თარგმანშია: ვარდი მათგან ითხოვდა სურნელობასა და ნარგისი — სანდომობასა (გვ. 168, 25—26). ცხადია, ნაზ ო ქაშში სანდომობადაა გაგებული. სანდომი კი ვისრამიანში ტურფის, სანატრელის, ღირსეულის და სხვა მისთანათა მნიშვნელობით იხმარება. აღნიშნული იმაზე მიგვითითებს, რომ, როგორც ჩანს, მას უფრო ფართო მნიშვნელობა ჰქონია.

ერთგან ასეთი წაკითხვა გვხვდება: სანდო სანდომსა შეერთო და შეეკვედრო (გვ. 40, 27—28). იგი წარმოადგენს შემდეგი სტრიქონის თარგმანს (გვ. 32): که ارزانی بارزانی سپارم — ღირსეული (ღირსი) ღირსეულს ჩაებაბარო. არზანი ნიშნავს ღირსს. ცხადია, სანდო ამ შემთხვევაში ღირსეულს შეესატყვისება. ამასთან დაკავშირებით ხომ არ იქნება შესაძლებელი ქართულ ტექსტში წაუიკითხოთ: სანდომი სანდომსა შეერთო და შეეკვედრო (გვ. 40, 27—28). თუმცა, იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ზოგ შემთხვევაში სანდო სანდომს ეთანატოლება თავისი მნიშვნელობით.

არ გვავიწყდება, რომ ვისრამიანში ლამაზი იმ მნიშვნელობითაც იხმარება, როგორც ის დღეს ჩვენ გვესმის:

მოვიდა შენი მიწით საგონებელი ლამაზი კელმწიფე (გვ. 241, 24—25).

მაშასადამე, სიტყვა ლამაზი, ლამაზობა ვისრამიანში იხმარება როგორც ეშმაკობის, უტიფრობის, კადნიერების, თავხედობის, ასევე კეკლუცობის, კომწიობისა და ლამაზის მნიშვნელობითაც.

ლ ა მ ი

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანში گل (გელ, გილ: ტალახი, თიხა, მტვერი, მიწა) სიტყვის საბადლოდ ორი ტერმინია გამოყენებული: ტალახი და ლამი. მაგალითად, სპარსული სტრიქონის (გვ. 35) چو بی کرده خری — საბადლოდ იკითხება: ვითა მოკართული ვირი ტალახსა შიგან ... დარჩა (გვ. 42, 14); ჩანს, რომ გელ სიტყვა ტალახადაა გადმოღებული. ის ტექსტის შინაარსსაც კარგად უდგება.

სპარსულში (გვ. 166) იკითხება: دو پای اندر گل تیمار ماند

თარგმანშია: მუგლამდი ლამსა შიგან ვეფლაო (გვ. 134, 31—32).

აქ კი გელ სიტყვა ლამადაა გადმოცემული.

აგრეთვე სპარსულში იკითხება:

چو بشنید این سخن رامین بیدل
نو گفتی چون خری شد ماند در گل

თარგმანშია:

რამინ რა შეგონება...

მოსმინა, მისისა უგულობისაებრ ლამსა შიგარ დაფლულსა.

მოკართულსა ვირსა დაემსგავსა და უღონო იქმნა (გვ. 176, 10—12).

აქაც, ცხადია, რომ ლამი გელს უდრის. მაშასადამე, ლამს ტალახის, ლაფის მნიშვნელობაც ჰქონია. ლამს სწორად განმარტავს იუსტინე აბულაძე (ვისრამიანის ლექსიკონში): ლაფი, ტალახი, ტლაპო. ხოლო საბას განმარტებით, ლამი არის შავი ლია, ლია კი — საფლობი ტალახი.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში სიტყვა ლამისათვის ეს მნიშვნელობა არაა აღნიშნული, საჭიროა კი იყო.

ლამი გვხვდება ვეფხისტყაოსანშიც, მაგრამ სხვა მნიშვნელობით: მუნ მეცა მივალ, ცრემლისა მიწად სად გამდის ლამი სად (885, 4). იგი აქ, როგორც განმარტავს იუსტ. აბულაძე, ღვარს ნიშნავს. შეადარეთ გამოთქმა „ცრემლისა ღვარი“: ცრემლისა ღვარსა მოეცვა პირი, ელვათა მკრთომელი (521, 4) და სხვ.

მ ი ღ ა მ ო

სიტყვა მიღამო კლასიკური ხანის ტექსტებში საკმაოდ გავრცელებული ჩანს. იგი გვხვდება ვისრამიანსა და ვეფხისტყაოსანშიც. საბას განმარტებით მისი მნიშვნელობაა: აქათ იქითი.

ვისრამიანის მთარგმნელი სიტყვა მიღამოს იყენებს სპარსული გარდ (ირ-გვლივ, გარშემო, გარემო და სხვ.) სიტყვის გადმოსაცემად. თარგმანში იკითხება: უარანისა მიღამოსა მოკლეს სხუა დიდებული ჭაბუკი ასოცდაათი ვიროსი (გვ. 50). მიღამოს საპირისპიროდ სპარსულ ტექსტში (გვ. 47) იკითხება სიტყვა გარდ. ჩანს, რომ მას მიღამო ეტოლება. ზოგჯერ სიტყვა გარდ გარეშემო-დ არის თარგმნილი: მას გარეშემო დიოდეს სისხლისა ლუარნი (გვ. 50). ამ წინადადებიდან გარეშემო-ს სპარსულ ტექსტში (გვ. 47) აგრეთვე გარდ შეესაბამება. მაშასადამე, ვისრამიანში სიტყვა მიღამოს ირგვლივ და გარშემო სიტყვების მნიშვნელობაც აქვს. ზოგჯერ ის, რა თქმა უნდა, აღნიშნავს აქეთ-იქითსაც: შეკირვებისა ზღუასა შიგან ჩამრჩუალ იყავ და მისი ღელვა მი-და-მო გავდებდა (გვ. 217) და სხვ. სპარსულში ამ მი-და-მოს შესატყვისი არა აქვს. იგი მთარგმნელის მიერაა შემოტანილი. წარმოდგენილი ადგილის საბადლოდ აქ იკითხება: შენ ჩემი განშორებისა ზღვაში ჩამრჩეალ იყავ (და) მწუხარებისა ტალღისაგან დიდი ტანჯვა განიცადე (გვ. 275).

როგორც ვნახეთ, მიღამო აქეთ-იქითის მნიშვნელობით ვისრამიანის ტექსტს ყოველთვის არ უდგება. ზოგჯერ იგი არ უდგება აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის ტექსტსაც. მაგალითად, ამ სტრიქონებში:

ველარ გაესწრნეს, გარდუხდა მგერთა მი და მო მღეწელი,

არღარჩა კაცი ცოცხალი მუნ მისგან დაუფრეწელი (1043, 3—4),

სადაც ლაპარაკია ავთანდილის გმირობაზე მეკობრეებთან ომში, გამოთქმა „მტერთა მი და მო მღეწელი“ ნიშნავს მტერთა ირგვლივ, გარეშემო და არა „აქეთ იქით მღეწელს“, როგორც ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონებშია განმარტებული. ამ შემთხვევაში, ცხადია, სიტყვა ერთად უნდა დაიწეროს (მიღამო) და არა დაყოფით (მი და მო). აქვე შევნიშნავთ, რომ იუსტინე აბულაძეს სიტყვა მიღამოსათვის (ვისრამიანის ლექსიკონი) მიგნებული აქვს აგრეთვე მისი

მნიშვნელობა გარემო, მაგრამ ვეფხისტყაოსნის ტექსტისათვის კი ის აღარ გამოუყენებია.

მ ტ ე რ ი ა ნ ი, მ ტ ე რ ლ ა ც ე მ შ უ ლ ი

სპარსული ტექსტისა და აქედან ქართულის მიხედვითაც, რამინს ვისის სახის ერთი ნახვით მოედვა მიჯნურობისა ცეცხლი გულსა, დაუწვა ტვინი და გონება წაუღო. ცხენისაგან ჩამოიპკრა, დაიბნიდა და დიდხანს უსულლო-ქმნილო უქპუოდ იღევა. სახე გაუყვითლდა, ბაგეები გაულურჯდა, სიცოცხლის იმედო დაკარგა.

რამინის ამ მდგომარეობის შესახებ სპარსულ ტექსტში ნათქვამია:

جان آمد گمان هر خردمند
که او را باد صرع از پای افکند

ასე ეგონა ყველა გონიერს,
რომ ის ბნელისა ქარმა დასცაო (გვ. 66).

თარგმანში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული: ყუელასა ასრე ეგონა, უღო-ნიოდ მ ტ ე რ ი ა ნ ი იყო რამინ და აწ მტერმან დასცაო (გვ. 62). ქართულში აქ მ ტ ე რ ი სპარსულ-არაბული სარც (ბნედა, ავიზნე, ეპილეფსია) სიტყვის მნიშვნელობითაა გამოყენებული. აქედან გამომდინარე მ ტ ე რ ი ა ნ ი ნიშნავს ბნედიანს, ავზნიანს, ეპილეფსიით შეპყრობილს.

სპარსულში ერთგან, როგორც ეს აღნიშნული აქვთ ვისრამიანის ტექსტის ახალი გამოცემის ავტორებს — ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას, ქართული მტერიანის საპირისპიროდ გამოყენებულია ფრაზა: დიე ზად მარდ (ეშმაპორეული კაცი):

بجست از خواب همچون ديو زد مرد
یکی آء از دل نادان بر آورد

გაელუიდა და, ვითა ეშმაპორეულმა კაცმა,
ერთი ოხერა უცნობო გულიდან ამოიღო (გვ. 307).

თარგმანში იკითხება: გაელუიდა და, ვითა მ ტ ე რ ი ა ნ მ ა ნ, დაიხანნა (გვ. 240). უნდა აღინიშნოს, რომ აქ დიე ზად მარდ (ეშმაპორეული) არ უდრის მტერიანს. იგი აქ მთარგმნელის მიერაა შემოტანილი და არ წარმოადგენს ეშმაპორეულის თარგმანს. მთარგმნელი ამ შემთხვევაში მისთვის ერთხელაც არჩეული ტერმინით (მტერიანი) სარგებლობს (სხვაგანაც დაიძებნება საამისო მაგალითები) და ეშმაპორეულს მტერიანი მიუსადაგა. მისი აზრით, კონტექსტს სიტყვა მტერიანი უფრო შეეხამება, ვიდრე ეშმაპორეული. ამ გარემოებათა გამო, ამ სიტყვის არც ნ. მარისეული (ნec), არც ი. აბულაძისეული (შმაგი, გახელებული, ეშმაკეული, შდრ. ვტლ. მტერდაცემული — ეშმაკისაგან შეპყრობილი და გადაარეული, გიჟი) განმარტებანი არ შეესაბამება სინამდვილეს.

მტერიანი, როგორც აღინიშნა, ნიშნავს ბნედიანს, ავზნიანს, ეპილეფსიით დასნეულებულს და არა შმაგსა და ეშმაპორეულს. ამავე დროს ერთმანეთში არ უნდა აეურითოთ მტერიანი და მტერდაცემული. მათ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ.

სიტყვა მტერიანი უცნობია ვეფხისტყაოსნისათვის, მტერდაცემულა კი—
ნაცნობი. ტარიელი უამბობს ავთანდილს თავის გამიჯნურების ამბავს:

ასნათ ფაოლავსა აზიღნა, გარე ვღეგ მოფარდაგულსა,
ქალსა შევხედენ. ლახუარი მეცა ცნობასა და გულსა.

დურაჯნი მიესკენ, გაეილე სხვა ვერა გზალა თაეისა,
დავეცი. დაბნდი, წამიხდა ძალი მხართა და მკლავისა.

მე პასუხი ვერა გაკეცი, ვითა შმაგი. შევეკრთი დია,
კელა დავეცი დაბნედილი, გულსა სისბლა გარდმეთხია.

სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომკვიდიან.
მათ ხელოა აქონდა მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან;

მტერ-დაცემული ვეგონე. არ ვეცი, რას ჩამხვიდიან,
სამ დღემდის კეყავ უსულოდ, თეცხლნი უშრეტნი მწეიდიან (გვ. 74—75).

რამინი და ტარიელი, ჩანს, ერთნაირ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, როცა
მათ (რამინმა ვისი, ხოლო ტარიელმა ნესტან-დარეჯანი) გულთა დამატყვევე-
ბელი არსებანი დაინახეს: ძალი დაკარგეს, დაბნდნენ და უსულოდ დაეცნენ.

ერთი წუთით მიუღებრუნდეთ სპარსულ ტექსტს. იქ ნათქვამია, რომ ეგო-
ნათ რამინი თითქოს „ბნედისა ქარმა დასცაო“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ,
რამინს თითქოს ბნედის ქარი დაეცა (დაეტაქა) და ის ძირს დასცაო. ქართულ
ტექსტში სურათი უფროა განმარტებული: ეგონათ რამინი მტერიანი (ბნე-
დიანი) იყო და აწ (ახლა) მტერმან (ბნედამ) დასცაო. ბნედის ქარის თუ მტე-
რის დაცემა, ჩანს, ავადმყოფობის შეტევას გულისხმობს. აქედან გამომდინარე,
მტერდაცემული ნიშნავს სნეულების შეტევის მდგომარეობაში მყოფს. შეიძ-
ლება ესა თუ ის ადამიანი, როგორც ეს საერთოდ ხდება, მტერიანი იყოს
(ბნედა, ავიზნე სჭირდეს), მაგრამ არ იყოს მტერდაცემული (ავადმყოფობის
შეტევის მდგომარეობაში მყოფი). ტარიელის სიტყვები „მტერ-დაცემული ვე-
გონე“ ნიშნავს არა იმას, რომ მუყრთა და მულიმთა ტარიელი ავიზნით დას-
ნეულებული ეგონათ საზოგადოდ, არამედ იმას, რომ ტარიელს თითქოს ავმა-
ზნემ შეუტია, ბნედისა ქარი დაეცა, სნეულების შეტევის მდგომარეობაში იმ-
ყოფება.

მაშასადამე, მტერიანი და მტერდაცემული ერთმანეთისაგან განსხვავდება.
მათ სხვადასხვა მნიშვნელობა გააჩნიათ. ეს კი ვერ არის შენიშნული ვისრამი-
ანისა და ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონთა ავტორების მიერ.

ნ ა ზ ი

საინტერესოა „ვისრამიანში“ სიტყვა ნ ა ზ ი ს ა და ნ ა ზ ო ბ ი ს მნიშვნელო-
ბა. იუსტ. აბულაძის ლექსიკონში ნაზი გაიგივებულია ნაზობასთან და მისი მნიშ-
ვნელობა ასეა განმარტებული: ფერება, ალერსი.

აღ. გვახარია და მ. თოდუა ნ ა ზ ო ბ ა ს განმარტავენ როგორც განაზებას,
ამპარტავნობას. მაგრამ ტექსტში დაიძებნება მთელი რიგი ადგილები, რო-
მელთაჲ აღნიშნული განმარტებანი არ უდგება. მაგალითად, ერთგან შემდეგს
ვკითხულობთ:

კიდევანობა უჭიროდ არ ეგების და არცა ზიჯნურობა — უნაზო (გვ. 268, 4). ლექსიკონებში წარმოდგენილ განმარტებათა მიხედვით გამოდის, რომ კიდევანობა, ე. ი. სატრფოსაგან განშორება უჭიროდ არ შეიძლება და არც მიჯნურობაა ალერსის, მოფერების, განაზებისა და ამპარტავენობის გარეშე შესაძლებელი. თითქოს ყველაფერი გასაგებია, მაგრამ საკითხავია, დიდი პოეტრი გორგანი ან მისი მთარგმნელი, იტყოდნენ იმას, რომ მიჯნურობა უალერსოდ არ ეგებისო? მაშინ როგორ დაუკავშირდებოდა ერთმანეთს კიდევანობა და მიჯნურობა? კონტექსტით ჩანს, რომ — უჭიროდ“ და „უნაზო (დ)“ სიტყვებში რაღაც საერთოა. მივმართოთ სპარსულ ტექსტს. წარმოდგენილი ადგილის საბადლოდ იკითხება (გვ. 343):

باشد هیچ هجری بی نیی

چنان چون هیچ عشقی بی غیبی

არ იქნება განშორება საშინელების (უბედურების) გარეშე,
ისე, როგორც მიჯნურობა — საყვედურის (გაკიცხვის) გარეშე.

ჩანს, კიდევანობა და მიჯნურობა ერთმანეთს იმით უკავშირდება, რომ არც ერთი მათგანია შესაძლებელი უბედურებისა და გაკიცხვის გარეშე. ვისრამიანის ზემოწარმოდგენილ კონტექსტში ნ ა ზ ი (უნაზო) მოფერებისა და ალერსის მნიშვნელობით კი არაა ნახმარი, არამედ საყვედურისა და გაკიცხვის მნიშვნელობით. საინტერესოა, რომ სიტყვა ნაზი აქ არაბული عتیب ‘عتاب’ (ეთიბ, ეთაბ — საყვედური, გაკიცხვა და სხვ.) სიტყვის საბადლოდაა გამოყენებული. ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში გვხვდება საერთოდ სიტყვა ნაზი (ناز), მაგრამ იგი ზოგჯერ خشم (ხაშმ: წყრომა, რისხვა, მრისხანება) სიტყვის სინონიმად გვევლინება. ასე, მაგალითად, სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 323):

وزان پس چون تو خشم و ناز کردی

زبد مهری دری نو باز کردی

ამ ადგილს ქართული ტექსტი ასე გადმოსცემს:

მერმე, რა შენ გამიწუერ. ეუბნობა დაიწყე და
მტრობისა ახალი კარი გააღე, წაეღე (252 5).

აქ გაწყრომასა და კუშტობის დაწყებას ناز کردی შეესაბამება. ჩანს, რომ ნაზ კუშტობას (მრისხანებას, წყრომას) უდრის.

კიდევ ერთი მაგალითი (გვ. 323):

برقم تا نینم خشم و نازت

ببردم کبک مهر از پیش بازت

თარგმანშია:

წაეღე, რომელ არამცა მექურტა შენისა წყრომისა და ნაზობისაგან, წაიღე სიყუარულისა კაცები შენისა ნაზისა ქორისა შიშითა (გვ. 252, 7).

აქაც ცხადია, რომ ნაზი, ნაზობა, წყრომის სინონიმად გამოდის და გამოთქმა „ნაზი ქორი“ მრისხანე ქორს ნიშნავს და არა „ალერსიან ქორს“.

საინტერესოა აგრეთვე ადგილი: ვის შეუყვარდების ესეთი მოყუარე, რომელ ერთსა სიტყუასა ნაზსა ვერა გაუძლებდეს? (გვ. 263, 6). აქაც (და ამგვარი მაგალითების წარმოდგენა კიდევ შეიძლება) ნაზი ნიშნავს საყვედურს, წყრომას და სხვა მისთანებს. ერთსა სიტყუასა ნაზსა, ნიშნავს — ერთსა სიტყუასა წყრომისა, საყვედურისა და სხვ. თორემ ალერსიან სიტყვას რა გაძლება უნდა!

სპარსული ლექსიკონები ამ სიტყვას ისე განმარტავენ, როგორც ეს ნაჩვენები აქვთ ვისრამიანის ქართული ტექსტის ლექსიკონების ავტორებს (იუსტინე აბულაძე, ალ. გვახარია და მ. თოდუა). ცნობილი ლექსიკოგრაფის ეუ-ლერსის ჩვენებით, სიტყვა *زاد* (ნაზ) *عزاد* (ეთაბ) სიტყვის ოპონენტი. საინტერესო სწორედ ის არის, რომ ვისრამიანის ქართულ ტექსტში, როგორც ვნახეთ, ეთაბის საბადლოდ ნაზია გამოყენებული და სპარსულ ტექსტში ნახმარი ნაზის ნაცვლადაც, როცა იგი საყვედურის, წყრომის მნიშვნელობითაა გამოყენებული, კვლავ ნაზი იხმარება. ჩვენ არ გვინდა მხედველობიდან გამოგვრჩეს ის გარემოებაც, რომ ნაზი როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ტექსტში ჩვეულებრივი, დღევანდელი გაგებითაც იხმარება. მაგალითად, სპარსული ბეითი (გვ. 118):

جو بشنید این سخن و بس بری زاد

بشرم و ناز و کشی پاسخش داد

როცა მოსმინა ეს სიტყვა ვისმა ფერიის შობილმა,
მას სირცხვილით, ნაზად და ლამაზად პასუხა მისცა.

თარგმანში ასეა გადმოცემული:

რა საუბარი ვისსა ესმა, სირცხვილითა, ნელად და ლამაზად ნაზი პასუხი გამოსცა (გვ. 100).

სადავო არაა, რომ ორივე ტექსტში ნაზი ნაზის გაგებითაა ნახმარი. როგორც ჩანს, ნაზ სიტყვას ძველად სხვა მნიშვნელობებიც ჰქონია და შემდეგ იგი თანდათან დავიწროებულა. ვისრამიანის სპარსულ და ქართულ ტექსტებს მისი ორმხრივი მნიშვნელობა შემოუნახავს: ა) ნაზი: ალერსი, მოფერება, ნაზი — ჩვეულებრივი გაგებით და ბ) ნაზი, როგორც: მრისხანება, წყრომა, საყვედური — წინააღმდეგ დღევანდელი გაგებისა.

ჩვენს ყურადღებას ისევე იპყრობს გამოთქმა „მიჯნურობა უნაზო“. იგი გვხვდება სხვა ადგილასაც: რად ჯამს მიჯნურობა უნაზო (263, 1). სპარსულის მიხედვით თითქოს უნდა გექონოდა მიჯნურობა უნაზოდ (*بی عشیتي* — უსაყვედუროდ, უწყრომლად და სხვ.), მაგრამ, ჩანს, კონტექსტი „მიჯნურობა უნაზო“ გადმოსცემს იმავეს, რასაც სპარსული *عشیتي بی عشیتي* ამიტომ, ვფიქრობთ, არაა საჭირო „უნაზო“ „უნაზოდ“ შევცვალოთ. ამასთან დაკავშირებით უქველად არაა საჭირო, როგორც ამას აღნიშნავს ალექსანდრე ბარამიძე (მაცნე, 3, გვ. 162 -- 163), კონტექსტში — ხუზისტანელი ძიძა და ბრმა გუშაგად სწორია, — თიძა თიძად გადაეკეთოთ, როგორც ამას სპარსული ტექსტი კარნახობს, რადგანაც აზრი ისედაც ნათელია და ამავე დროს მთარგმნელს ასეთი წყობა ახასიათებს.

ს ა ს თ ა უ ლ ი, ბ ა ლ ი შ ი

სასთაული საბას განმარტებით ბამზის ბალიშია. ვისრამიანში ყველგან *السلي* (ბალინ: სასთაული, სასთუმალი) სიტყვის საბადლოდ სასთაული გვხვდება. მა-

გალითად, სპარსული სტრიქონი — از آب دیدگان تر کرده باین — თვალთა წყლით სასთაული დაესოვლა (გვ. 93), ასეა გადმოთარგმნილი: ცრემლთაგან სასთაული დაესოვლა (გვ. 80) და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულში გვაქვს აგრეთვე სიტყვა *بالی* (ბალიშ, ბალეშ — ბალიში). ბორპანი ბალინ სიტყვას განმარტავს როგორც ბალიშს. ვისრამიანმა ბალიში არ იცის. თარგმანში მხოლოდ სასთაულია გამოყენებული.

ვეფხისტყაოსანში ბალიში რამდენჯერმე გვხვდება: მას ბალიში შემოგედო, მზისა შექსა სჯობდა მეტად (409, 3) და სხვ., სასთაული კი მხოლოდ ერთხელ:

არად უნდის საბურავი, არცა წოლა სკებნოთა,

. . .

მკლავი მისი სასთაულად მიიღვის და მიწვის მითა (1142).

(მდრ. ვისრ.: ველმწიფესა ნანებიერებსა შართქუნად მიწა ჰქონდა და სასთაულად მისივე მკლავი, 125, 8).

ყ ვ ა ნ ჰ ი

სიტყვა *ყ ვ ა ნ ჰ ი* ვისრამიანში გვხვდება იგი ყველგან სპარსული ჩოგნის (*جوگان*) საბადლოდ იხმარება. მაგალითად, სპარსული ბეითი

جو جوگان زی پیروزی چنان زد
که گوش از زمین بر آسمان زد

(მოაბადი) როცა ჩოგანსა ჰკრავდა, ისე მარჯვედ ჰკრავდა,
რომ ბურთი მიწიდან ცას მოსწვდებოდა (გვ. 76).

თარგმანში ასეა გადმოცემული:

მოაბადმა ... რა უვანეი ბურთსა ჰკრის,
მის უვანჰისაგან ბურთი ცად გავიდის (გვ. 69, 6).

საბას განმარტებით *ყ ვ ა ნ ჰ ი* საბურთალი ჩოგანია. ასევე სწორადაა ის განმარტებული ვისრამიანის ლექსიკონებში. ყვანჰი ვერ გავრცელდა. კლასიკური ხანის ძეგლებში, ვეფხისტყაოსანშიც კი, მის ნაცვლად ჩოგანი იხმარება:

ხელმარჯვედ სცემლეს ჩოგანსა, იხმაროს დიდი გვირობა (14, 4)

აღორძინების პერიოდის პოეტი არჩილი იცნობს ამ სიტყვას:

ბურთს ყვანჰი ჰკრის, ცას აწვდენდა საწუთროსა ხელის მყრელი (400, 4).

ყ ო ლ ა

სიტყვა *ყოლა* კლასიკური პერიოდის ძეგლებში გვხვდება. ვისრამიანის ლექსიკონების ავტორები (იუსტ. აბულაძე, აღ. გვახარია და მ. თოდუა) მას განმარტავენ როგორც: სავესებით, სრულიად, სრულებით. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონებში (იუსტ. აბულაძე, ავ. შანიძე) იგი ასეა ახსნილი: სრულიად, სრულებით, ყოვლად. საბას აღნიშნული სიტყვა მოცემული აქვს ფორმით *ყოლე* და მიწერილი აქვს განმარტება: სრულიადსავით. სიტყვა ამ ფორმითაც გვხვდება უმეტესად აღორძინების ხანის ძეგლებში: ტაიჭს მოახლტა უჭელოდ, ყოლე არ ნახა კირია (როსტომიანი, 5586, 3).

ვისრამიანში გვხვდება სიტყვა ყოლა: თუმცა მუნ დამხუდარ ვიყავ, მოაბალ ყოლა ვერ წაიყვანდა ვისსაო (გვ. 116). სპარსულ ტექსტში ამის შესაბარ ადგილას იკითხება:

اگر من بودمی در کشور ماه
نبردی ویس را هرگز نهشاه

მე რომ ეყოფილიყავი მაის ქვეყანაში.
მაინშაჰი ვერ ასოდეს ვერ წაიყვანდა ვისსაო (გვ. 140).

ქართული სიტყვა ყოლა სპარსული პარგეზ (არასოდეს, არასდროს, თავისი-ღღემში, ვერასოდეს, ოდესმე და სხვ.) სიტყვის საბადლოდაა გამოყენებული. მაშასადამე, ყოლა ვერ წაიყვანდა ვისსაო, ნიშნავს: ვერასდროს ვერ წაიყვანდა ვისსაო.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულში პარგეზ სიტყვას დიდ უმრავლეს შემთხვევაში უარყოფის ნაწილაკი მიაცილებს. ასევე ითქმის ქართულში ყოლა სიტყვის შესახებაც. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვისრამიანში ან სხვა ძეგლში გამოყენებული სიტყვა ყოლა არ შეიძლება „სრულიად“, „სავსებით“ და სხვა ამგვარი მნიშვნელობით იყოს ნახმარი, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ლექსიკონებში წარმოდგენილი ამ სიტყვის განმარტებანი ყოველთვის ტექსტს არ უდგება. როგორც ჩანს, მას უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ჩვენ გვესმის. ავიღოთ, მაგალითად, ადგილი ვეფხისტყაოსნიდან:

მოშირე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი,
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი (15, 1—2).

ყოლა სიტყვის არსებული განმარტებების მიხედვით მეორე სტრიქონი ასე უნდა გავიგოთ: თავი სრულიად (სავსებით, ყოვლად) ნუ ჰგონია კარგ მელექსეთა სწორიო. ვისრამიანის ქართული ტექსტის სპარსულთან შედარების შედეგად მიღებული მონაცემების საფუძველზე ვეფხისტყაოსნის შემოწარმოდგენილი ადგილი ასე გაიგება: მოშირე არ ეწოდება მას, ვისაც სადმე ერთი, ორი (ლექსი) უთქვამს, მას თავი ნუ რასოდეს ნუ ჰგონია კარგ მელექსეთა სწორიო. ჩვენი აზრით, შემოწარმოდგენილ ადგილს ასეთი გაგება უფრო დაშვებდა. საჭირო იქნება ყოლა სიტყვის იმ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, რომელსაც ჩვენ მივუთითებთ, რუსთველის პოემის, აგრეთვე სხვა თხზულებათა სათანადო ადგილების გადასინჯვა.

შ ე გ უ ი ლ ი

სიტყვა შეგუილი ვისრამიანში რამდენჯერმე გვხვდება. ვეფხისტყაოსანში ის არ არის გამოყენებული. საბა იცნობს ფორმას შეგუილი და განმარტავს მას: შეჩვევასავით. მაგრამ ასეთი განმარტება ვისრამიანის შეგუილს არ მიუდგება. იუსტინე აბულაძის განმარტებით (ვისრამიანის ლექსიკონი) მისი მნიშვნელობები ასეთია: შეჩვეული, შენათვისები, შეგუებული; შეჩვევა, შეგუება, შეთვისება, სათნოება.

აღ. გვახარიაძე და მ. თოდუამ მართებულად შეასწორეს ამ სიტყვის გაგება. მათი განმარტებით შეგუილი სიყვარულს ნიშნავს. ოლონდ საჭიროა გაფართოვდეს ამ სიტყვის მნიშვნელობა:

სპარსულში იკითხება:

من از تو مهرچون امید دارم

მე შენგან სიყვარულისა იმედი ვით მექნეს (გვ. 227).

თარგმანში გვაქვს:

ჩემსა შეგუილსა რად მოველი (გვ. 179, 31).

აქ ქართული შეგუილი სპარსულ **مهر** (მეჭრ: სიყვარული, მეგობრობა, წყალობა, შებრალება) სიტყვას უდრის.

აგრეთვე სპარსულში ეკითხულობთ:

از او ديدم نشاط و كامگاری

მისგან სიხარული და ნებისყოფლობა მინახეს (გვ. 243).

თარგმანშია:

ამისგან შეგუილი და ნებისყოფლობა მინახეს (გვ. 194, 28)

აქ შეგუილი **نشاط** (ნეშათ, ნიშათ: ნიშატი, სიხარული, გახარება) სიტყვას საბადლოდ გამოდის.

კიდევ, სპარსულში წერია:

زسر گیرم وفا و مهربانی
کم در کار مهت زندگانی

თვიდან დაეიწყებ ერთგულებასა და მეგობრობას.

შენს სიყვარულში გაელევ სიოცხლეს (გვ. 305).

თარგმანშია:

აწ თავითგან დაეიწყებ შენსა შეგუილსა და სამსახურსა (გვ. 238, 12).

ფეთქრობთ, აქ შეგუილი **وفا** (ვაფა: ერთგულება, სიმტკიცე) სიტყვას უდრის. ნათქვამის მიხედვით შეგუილის მნიშვნელობა იქნება: სიყვარული, მეგობრობა, ერთგულება, სიხარული. შეადარეთ გამოთქმა: შეგუილი, სიყუარული და სიხარული დაეიწყით (გვ. 238, 25).

ხ ა ნ ჯ ა ლ ი

ხანჯალი ანუ ხანჯარი (ორივე ფორმაა დადასტურებული ქართულ ძეგლებში) სპარსულ-არაბული სიტყვაა (**خنجر** — ხანჯარ). მას არ იცნობს ვისრამიანის ქართული ტექსტი, არც ვეფხისტყაოსანი. ქართულ ტექსტში ხანჯარის შესატყვისად ხრმალი გვევლინება. მაგალითად, სპარსული ბეითი:

هنوزش بود خون آلود خنجر
هنوزش بود کرد آلود بیکر

ჯერ კიდევ მისი ხანჯალი სისხლიანი იყო
და სასე—მტერიანი (გვ. 50).

ასეა გადმოთარგმნილი:

ჯერეთ პირი ოფლიანი და მტუერიანი ედგა და ქრმალი
მისი სისხლიანი ქარქუსა არა ჩაეგო (გვ. 51, 34).

ჩანს, რომ ხანჯარ ხრპლადაა გადმოღებული. აქა-იქ ხანჯარი დანადაც არის გადმოთარგმნილი. მაგალითად, ბეთით:

یفگندش بدان تاسر یرد

بخنجر جای مهرش را یرد

დასცა ის, რათა თავი მოკვეთოს,

ხანჯლით სიყვარულისა ადგილი (გული) დაუფლითოს (გვ. 221).

ასეა გადმოთარგმნილი:

ქუე დაღუ, თავის მოკუეთასა პლამობდა და სადაცა ეგზომ ძნელი

სიყვარული სჭირს, მის ადგილისა დანი თა გამოკუეთასა (174, 19).

აქ ხანჯარი დანადაა გადმოცემული. საბას განმარტებით ხანჯალი სხვათა ენაა, საგვერდული მახვილია; ქართულად სატევეარი ჰქვია. საქმე ისაა, რომ სატევეარის ქართულობაც სადავოა. სპარსულში გვაქვს სიტყვა ساطس სათურ, რომელიც შეიძლება წაეიკითხოთ აგრეთვე როგორც სათევეარ. იგი დიდ დანას ნიშნავს. წარმოშობით არაბულია. შესაძლებელია სიტყვის საწყისი ნაწილი ხა ქართველებმა გავისაზრეთ, როგორც თავსართი და გვეგონია, რომ სიტყვა სატევეარი ტევეასთან, შეტევეასთან არის დაკავშირებული. შესაძლებელია ასეც იყოს, მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, საჭირო იქნება ტექსტების გადასინჯვა — დადგენა იმისა, თუ რა დროიდანაა სიტყვა სატევეარი ჩვენს ძეგლებში გამოყენებული. ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნისათვის იგი ისევე უცნობია, როგორც ხანჯალი.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ქართული რედაქცია რატომღაც თავს არიდებს პლანეტების (ასპიროზის, ზუალის და სხვათა) დასახელებას. პლანეტებიდან ქართულში მხოლოდ მუშთარი (იუპიტერი) იხსენიება: შუენოდეს ერთგან, ვითა მთუარე და მუშთარი (გვ. 136). სპარსულშიც ამ ადგილას „მუშთარი“ იკითხება (გვ. 168), სხვა პლანეტების შესატყვისად ხანცაა გამოყენებული, ხან კი მზე. ასე, მაგალითად, პლანეტა სატურნის შესატყვისის სპარსული სიტყვა „ქაივან“ ცადაა გადმოთარგმნილი: მუტრიბთა მღერა და ხმა ცად გაიწევის (სპ. გვ. 38, ქართ. გვ. 44), ხოლო ვენერას შესატყვისის სპარსულ-არაბული „ზოპრე“ კი—მზედ: მზე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს (სპ. 185, ქართ. 149).

ვეფხისტყაოსანში კი, როგორც ვიცით, პლანეტების მთელი სამყაროა წარმოდგენილი. გვხვდება ასპიროზი (ვენერა), მარიხი (მარსი), მუშთარი (იუპიტერი), ოტარიდი (პერკური) და სხვ. ამათგან ტერმინების გამოყენების თვალსაზრისით ვისრამიანისათვის მხოლოდ „მუშთარია“ ცნობილი.

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მთარგმნელისათვის, გარდა მუშთარისა, ცნობილი არ იყო სხვა ტერმინები, რომელთა გამოყენება ქართულში იმ დროისათვის მოსახერხებელი იქნებოდა. სამაგიეროდ, როგორც ეს შენიშნული აქვს ნ. მარს, ვისრამიანის ქართულ ვერსიაში სპარსულთან შედარებით მზის კულტია გააღიერებული, თუ ეს აქ, შემდეგ, ქართველი მესოტბეებისა და რუთაველის თხულებების გავლენის შედეგად არ გაჩნდა.

ქართველი მთარგმნელი, როგორც ჩანს, ყოველმხრივ ცდილობდა მისი თარგმანი (ვისრამიანი) ქართული ზნეჩვეულებების, კულტურისა და მსოფლმხედველობისათვის მრესადაგებინა.

ინტერესს იწვევს ისიც, რომ ვისრამიანი არ იცნობს მთელ რიგ სიტყვებს, რომლებიც როგორც კლასიკური, ისე ალორძინების პერიოდის ძეგლებში საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჩანს. გასაკვირია, მაგალითად, ის გარემოება, რომ ვისრამიანმა არ იცის სიტყვა ბულბული, რაც სათანადო სპარსულ ტექსტში ხშირად გამოყენებული. ბულბულის შესატყვისად ვისრამიანში ყველგან ბერძნული იადონი გვაქვს. ერთგან იგი, როგორც შენიშნული აქვს ნ. მარსაც, მეტაფორულადაა გადმოთარგმნილი: ვარდისა მიჯნური (გვ. 35). სიტყვა ბულბული გვხვდება სხვა ძეგლებში და აგრეთვე ვეფხისტყაოსანშიც: თუ ყვავი ვარდსა იშოვნის, თავი ბულბული ძგონია (1254,4). ვეფხისტყაოსანი იცნობს იადონსაც: იადონი მაშინ მოკედეს, ოდეს ვარდმან იდამქნაროს (767,2).

ვისრამიანის ენისათვის უცხოა აგრეთვე სპარსული სიტყვა შინა. მას აგრეთვე აბგინე ეწოდება, რაც ყველგან ქიქადაა თარგმნილი. სიტყვა ქიქა ზოგჯერ სპარსული სიტყვის ჯამის საბადლოდაც იხმარება. შინა გვხვდება ვეფხისტყაოსანში, თუ იგი ვისრამიანისათვის უცნობია: ნარგისნი ქუხან, ცრემლსა წვიმს, ჩარცხის ბროლსა და შინასა (975,4).

ვისრამიანი არ იცნობს სიტყვა ჩოგანს, რაც მთელი ტექსტის მანძილზე ყვანქად არის თარგმნილი. სიტყვა ყვანქი, როგორც ჩანს, ვერ გავრცელდა. კლასიკური ხანის ძეგლებში, ვეფხისტყაოსანშიც კი, მის ნაცვლად სპარსული ჩოგანი იხმარება: ხელმარჯვედ სცემდეს ჩოგანსა (14,4). ალორძინების ხანის პოეტებიდან არჩილი იცნობს ამ სიტყვას: ბურთს ყვანქი ჰკრცს (ვისრამიანი, 400,4).

ვისრამიანი არ იცნობს აგრეთვე სიტყვა ჯაეშანსაც. იგი ყველგან იალმაგად არის თარგმნილი. ვეფხისტყაოსანი, პირიქით, სიტყვა იალმაგს არ იცნობს. იგი მის ნაცვლად ჯაეშანის ხმარებას ამჯობინებს: დაწეკაშმენით საომრად ჯაქე-ჯაეშანითა, ქაფითა (441,2). ვისრამიანი არ იცნობს აგრეთვე სიტყვა მულლაზარს (სპარსული მარყზარ, მარლზარ. მრავლობითი: მარყზარან), რაც ბალახიან ადგილს, მინდორს ნიშნავს. პოეტები მას ზოგჯერ წალკოტის მნიშვნელობითაც ხმარობენ.

აღნიშნული სიტყვა „თამარიანი“ გვხვდება ფორმით მულლაზარი: ლაწვი მწყაზარი—ა, მულლაზარი (3,2), „როსტომიანი“ კი — მულყაზარი: მულყაზარს ვარდი არისა (2745,2. ვარიანტები).

იგი საკმაო ცვლილებებანაყადი ფორმით ვეფხისტყაოსანშიც გვხვდება: შოასენენს: ესე გზაა მულლაზანზარს მიმავალი (973,1). აქ იგი ქალაქის სახელია.

ვისრამიანში, როგორც ითქვა, აღნიშნული სიტყვა არ გვხვდება. მის საბადლოდ წალკოტი, ან მინდორია გამოყენებული. იგულისხმება ვარდ-ყვავილებით დაფარული მინდორი, თორემ სიტყვა მინდორი ზოგჯერ სპარსული ბიბაანის (უდაბნოს) შესატყვისადაც გვხვდება.

აღნიშნული გარემოებანი, ჩვენი აზრით, იმაზე მიგვითითებს, რომ ვისრამიანი ოდენსა და ვეფხისტყაოსანზე გაცილებით ადრეა თარგმნილი, როცა ქართულ სალიტერატურო ენაში სპარსული ლექსიკა ჯერ კიდევ გაძლიერებული არ იყო. ამით ის კლასიკური ხანის ძეგლებთან შედარებით თითქოს განცალკევებით დგას.

ბუნებრივია დასმის კითხვა: სად ითარგმნა ვისრამიანი? სად დაიწერა

გენიალური ვეფხისტყაოსანი? ხომ არ ცხოვრობდნენ ვისრამიანის მთარგმნელი და რუსთველი ტერიტორიულად ერთმანეთისაგან საკმაოდ დაშორებულ ქვეყნებში? ვისრამიანის მთარგმნელი, გვაპატიონ და ვიტყვი, კარგად არ უნდა იცნობდეს მისი დროის ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურასა და მასში გამოყენებულ ტერმინოლოგიას, კარგად არ უნდა იყოს მისი დროის ქართული ლიტერატურული ცხოვრების ფერხულში ჩაბმული, იმ შემთხვევაში, როცა რუსთველის შემოქმედებაში ქართული ყოფისა და გარემოს დიდი სუნთქვა აგრძნობა. ვეფხისტყაოსნის ავტორი, უეჭველია, იქ იდგა და ქმნიდა მის უკვდავ აოენას, სადაც ქართული ლიტერატურული და მეცნიერული ცხოვრება დულდა. სადაც ქართული კულტურის მთავარი ძარღვი სცემდა.

ნათქვამით თანდათან ისახება გზა ლექსიკის თვალსაზრისით ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ერთმანეთისაგან გამოიჯენისა, მაგრამ მაინც შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ამ ორი შესანიშნავი თხზულების ენას არ გააჩნდეს საერთო ლექსიკური მონაცემები და ენობრივი ფორმები, რისი შესწავლაც ცალ-ცალკე, ერთმანეთისგან მოწყვეტილად, შეუძლებელი ხდება.

ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ლექსიკის კვლევა გვარწმუნებს იმაში, რომ ამ ორ თხზულებას შორის ბევრ საერთოსთან ერთად მნიშვნელოვანი განსხვავებაც არსებობს. შეინიშნება ის გარემოებაც, რომ მთელი რიგი სიტყვების გამოყენების თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანი¹ შორდება ვისრამიანს². ასე, მაგალითად, აღნიშნულ პოემაში მოხმობილი სიტყვები, როგორცაა: ა რ მ ა ღ ა ნ ი (სახუქარი). ა რ ღ ა ე ა ნ ი (წითელი ხე, არღვანის ფერი — წითელი ფერი), ბ ა ლ ი შ ი. ბ უ ლ ბ უ ლ ი, მ ი ნ ა, მ ტ ე რ-ღ ა ე ე მ უ ლ ი (ავადმყოფობის — ავიზნის შეტევის მდგომარეობაში მყოფი), მ უ ჯ ა მ ა რ ი (საცეცხლური. სასაქმეველი). ჩ ო გ ა ნ ი. შ ი მ შ ე რ ი (ხმალი) და აგრეთვე პლანეტების სახელები: ა ს პ ი რ ო ზ ი (ვენერა), ზ უ ა ლ ი (სატურნი), ო ტ ა რ ი დ ა (მერკური) და სხვ. — უცნობია ვისრამიანისათვის.

სამაგიეროდ ვისრამიანში გამოყენებული მთელი რიგი სიტყვები, როგორცაა. მაგალითად: ა მ პ ა რ ტ ა ვ ა ნ ი, ა რ ყ ი, ბ ზ ა, დ ი დ ი ს გ ე მ ო (კუშტი ამაყი), ი ა ლ ქ ა ნ ი. კ ვ ი პ ა რ ო ზ ი, მ ა გ ა ლ ი თ ო ბ ა (სიცრუე, ეშმაკობა). მ დ ე ლ ო, მ თ ი ე ბ ი, მ ო ე, მ ო ე დ, მ ტ ე რ ი ა ნ ი (ბნელიანი), ნ ა ძ ვ ი, შ ე გ უ ი ლ ი, წ ა ლ კ ო ტ ი და სხვ. არ გვხვდება ვეფხისტყაოსანში.

რასაკვირველია, სავალდებულო არაა და ვერც ვერაინ მოსთხოვს ერთი ეპოქის ორ ავტორს ერთნაირი სიტყვებით ილაპარაკონ და ერთნაირი მხატვრული სახეებით იაზროვნონ, მაგრამ მაინც დამაფიქრებელია ვისრამიანის მხრივ ზოგიერთ სიტყვათა (როგორცაა, მაგალითად, ბულბული და სხვ.) გამოყენებლობა.

ამაზე უფრო საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი საერთო სიტყვაც კი ზოგჯერ სულ სხვადასხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი.

¹ ესრეველობით აღ. ბარამიძის კ. კეკელიძის და ა. შანიძის მიერ გამოცემული ტექსტით. თბილისი, 1957.

² ესრეველობით აღ. ლექსანდრე გვახარიას და მაგალი თოდუას მიერ გამოცემული ტექსტით. თბილისი, 1962.

ავიღოთ, მაგალითად, სიტყვა „ლამაზობა“. იგი გვხვდება ვისრამიანსა („დააგდე სიკრელე შენი და ლამაზობა“, გვ. 98) და ვეფხისტყაოსანშიც („ყოველნი სწორად დავიწყებთ კაზმასა, ლამაზობასა“, 1121,3). იუსტ. აბულაძის მართებული განმარტებით (ვისრამიანის ლექსიკონი). ლამაზი (لَمِيز) არაბული სიტყვაა და ნიშნავს მაყიენებელს, ყბადამღებს, მათრეველს. მისივე დაკვირვებით ვისრამიანში ეს სიტყვა ზოგჯერ არაბული ნიუანსითაა გამოყენებული. მაგალითად, ზემოწარმოდგენილი ადგილი „დააგდე სიკრელე შენი და ლამაზობა“ მკვლევარს ასე აქვს განმარტებული: დააგდე შენი სიკრტე და ცბიერება (თვალთმაქცობა, მომაყიენებელი, გამლანძღველი საქციელი).

ვეფხისტყაოსანში კი ლამაზობა უეჭველად არ ნიშნავს სიკრტეს. გამლანძღვად საქციელს და სხვა მისთანებს. ფაქტმანი უამბობს აეთანდროს.

...დღესა მას ნეტობო...

ყოველნი სწორად დავიწყებთ კაზმასა. ლამაზობასა.
დიდსა შეიქმნ მუფთვი პურობა-დარბაზობასა (1121).

აქ ნათლად ჩანს, რომ სიტყვა ლამაზობა კაზმას, ე. ი. გამწვანებასა და ეკელტუცობას უკავშირდება. ცხადია, მას არაფერი საერთო არა აქვს ვისრამიანში არსებულ ანაგე სიტყვის ზემონახევენებ მნიშვნელობებთან.

ვეფხისტყაოსანშივე გვხვდება სიტყვა სალამაზოდ („რა გათენდა, წვეკაზმა მისთა მკვრეტთა სალამაზოდ“, 141,3), რომელიც განმარტა აკაკი წინაძემ: რომ ლამაზად ეჩვენოს. მოხიბლოს შვენებით (ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონი). ჩანს, არც ამ სიტყვას აქვს რაიმე საერთო მათრეველობასა და მაყიენებლობასთან.

ავიღოთ ახლა სიტყვები ნაზი და ნაზობა. იუსტ. აბულაძეს (ვისრამიანის ლექსიკონი) აღნიშნული სიტყვები განმარტებული აქვს როგორც ფერება, ალერსი, ხოლო ა. გვახარიასა და მ. თოდუას მხოლოდ ნაზობა აქვთ შეტანილი ლექსიკონში და მას განმარტავენ როგორც განაზებას, ამპარტავენობას. მაგრამ აღნიშნულ სიტყვებთან დაკავშირებული მასალების შესწავლით გამოირკვეა, რომ მათ უფრო ფართო მნიშვნელობა ჰქონია და ვისრამიანში ისინი, ზოგჯერ, არათუ ფერების, ალერსისა და ამპარტავენობის, არამედ მრისხანების, წყრომის, საყვედურისა და გაკიცხვის მნიშვნელობითაც იხმარება.

ქართულში იკითხება:

მერმე, რა შენ გამიწყურ. კუშტობა დაიწვე
და მტერობისა ახალი კარი გააღე, წავედ (გვ. 252,5).

გაწყრომასა და კუშტობის დაწყებას საპარსულ ტექსტში (გვ. 323) ფრაზა ناز كردی შესაბამედა. ჩანს, რომ სიტყვა „ნაზ“ „ნაშ“ (خشم რისხვა, მრისხანება, წყრომა, მძინევარება) სიტყვის სინონიმად გამოდის.

ვისრამიანშივე იკითხება:

წავედ, რომელ არამცა მეჭურბთა შენისა წყრომისა
და ნაზობისა გან, წავიდე სიყუარულისა კაკაბი შენისა
ნაზისა ქორისა შიშითა (გვ. 252).

აქ წყრომა უდრის ნაზობას და „ნაზი ქორი“ გამწყრალ, მრისხანე ქორს ნიშნავს და არა „ალერსიან ქორს“.

საინტერესო ისაა, რომ ვისრამიანში სიტყვა ნაზი არაბული ეთაბ, ეთან-
(عتاب; საყვედური, გაკიცხვა და სხვ.) სიტყვის საბადლოდ იხმარება. აქედან.
უნაზო უღრის გამოთქმას: ბ ი ე თ ა ბ ი . (باعتبي).

ქართულში ვკითხულობთ:

კიდეგანობა უჭიროდ არ ეგების
და არცა მიჯნურობა — უნაზო (გვ. 268,4).

ამ წინადადებაში „მიჯნურობა უნაზო“ უალერსო ან უამპარტავნო მიჯნუ-
რობას კი არ ნიშნავს, არამედ უსაყვედურო მიჯნურობას (სპ. ტექ. გვ. 343).
ტექსტის აზრი ასეთია: კიდეგანობა უჭიროდ არ ეგების და არცა მიჯნურობაა
საყვედურისა და გაკიცხვის გარეშე შესაძლებელი.

სიტყვა ნაზი ვეფხისტყაოსანშიც გვხვდება („ყმა წავიდა ლალი, ნაზი,
ნაღვიძები, ძილ-ნაკრთობი“, 720,2), აგრეთვე უნაზობაც („რა გიამბო ქება
მისი, რა სიტურთე, რა უნაზობა!“ 1136,1), მაგრამ ისინი აქ ჩვეულებრივი.
დღევანდელი გაგებით იხმარება.

ვეფხისტყაოსანთან შედარებით ვისრამიანი, როგორც აღინიშნა, საგრძნობ
განსხვავებასა თუ თავისებურებას ამჟღავნებს. იგი უფრო ძველია, ვიდრე ვე-
ფხისტყაოსანი, რომელიც როგორც იდეების, ისე ენობრივი ფორმებისა და ლექ-
სიკის თვალსაზრისით ახალი დროის სურნელებას აფრქვევს.

დიდი ხანია, რაც ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსანის ლექსიკას იკვლევენ. მას
ბევრი მკვლევარი შეხებია. მათი შრომის შედეგად ბევრი სიტყვაა ახსნილი და
განმარტებული. მაგრამ ჯერ კიდევ ვერ ვიტყვით, რომ ამ ორი დიდმნიშვნელო-
ვანი ძეგლის ლექსიკა საბოლოოდ შესწავლილია და ყოველი ადგილი — ნათელი
და გასაგები. წინ კვლავ დიდი მუშაობაა ჩასატარებელი.

ჩვენ ზოგიერთ სიტყვას შევეხებით.

მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი

სიტყვა მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი სპარსულია. იგი წარმოითქმის როგორც მარყ-
ზარ (مرغزار). მარყ სიტყვას დართული აქვს რისამე სიუხვის, სიმრავლის აღ-
მნიშვნელი სუფიქსი ზარ (زار). არსებობს ამ სიტყვის მრავლობითი ფორმა —
მარყზარან (مرغزاران).

ქართულში ამ სიტყვის სხვადასხვა ფორმა გვხვდება. ასე, მაგალითად, თა-
მარიანში გვაქვს მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი: „დაწვი მწყაზარი — ა, მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი!
უგავს ელობა კრონოს ციერსა“ (3,2); როსტომიანში — მ უ ლ ყ ა ზ ა რ ი:
„მკერდ-მკლავი სპილოს მიუგავს, მ უ ლ ყ ა ზ ა რ ს ვარდი არისა“ (2745,2, ვა-
რიანტი); მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი: „მას უკანით მულღაზარში მოსრულ იყენეს მისნი
ქალნი“ (1379,2 ვარიანტი); მ უ ლ დ ა ნ ზ ა რ ი: „ეხენი ვარდის საკრეფად
მ უ ლ დ ა ნ ზ ა რ ს იარებიან“ (1310,3). ამ სიტყვის ასეთივე ფორმა გვხვდება
ბარამგურიანშიც: „მას გარეშე ტურფად შეენის ბაღი, ბაღა, მ უ ლ დ ა ნ ზ ა -
რ ი“ (177,2). გვაქვს ვარიანტები: მურყანზარი, მურაყანზარი. აღნიშნულ სიტყ-
ვას იცნობს აგრეთვე რუსულენიანი: „ზმა მისი მ უ ლ დ ა ნ ზ ა რ შ ი იადონის
ყოფილისა უამე არი“ (გვ. 146, 30—31) და სხვა ძეგლებიც.

აქ წარმოდგენილი ფორმებიდან სპარსულ წარმოთქმასთან ყველაზე ახლოა
მ უ ლ ყ ა ზ ა რ (როსტომიანი), მაგრამ იგი, ჩანს, ვერ გავრცელდა.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ აღნიშნული სიტყვა მულღაზარი თუ მარყზარი ვეფხისტყაოსანში გვხვდება საკმაოდ ცვლილებაგანაცადა ფორმით — მულღაზანი: „მივიდეს, სადა ქალაქი დიდი მულღაზანი“ (1460,1).

რას ნიშნავს სიტყვა მარყზარ, რომელსაც ქართულში სხვადასხვა ფორმა (მულყაზარი, მულღაზარი, მულღანზარი, მურყაზნარი, მურაყაზნარი, მულღაზანზარი) აქვს მიღებული?

მარყ სიტყვა, რომელიც საფუძვლად უდევს მარყზარ სიტყვას. ნიშნავს ბალახს; ბორჰანი შენიშნავს, რომ იგი ბალახის ისეთი სახეობათაგანია, რომელსაც პირუტყვენი გატაცებით ძოვენო¹. მაშასადამე, მარყზარ (ზარ, როგორც აღვნიშნეთ სუფიქსია) ისეთ ადგილს ეწოდება, სადაც ბევრი ბალახია ამოსული. აქვე შეგნიშნავთ, რომ მარყზარის მნიშვნელობა მარტო ბალახიანი ადგილის გამოხატვით არ განისაზღვრება. იგი თავისი მნიშვნელობით იგივეა, რაც სიტყვა საბზეზარ (سبز زار): ამწვანებული, აყვავებული მდელო, კორდი, მინდორი, სავარდე ანუ ვარდნარი, ყვავილნარი. იხმარება აგრეთვე ქალის, ბალის, წალკოტისა და სამოთხის მნიშვნელობითაც.

ნ. მარის განმარტებით², მულღაზარი მდელოს, კორდს, ყვავილნარს ნიშნავს. იუსტ. აბულაძის აზრით³, მულღანზარი ფრინველით მდიდარი ადგილი, ბალი, წალკოტი. ამ სიტყვის ასეთსავე ახსნას გვაძლევს იგი შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების როგორც პირველ, ისე მეორე ნაწილისათვის შედგენილ ლექსიკონებში: مرغزار — მურგზარ — ბალი, ფრინველით მდიდარი ადგილი.

ნ. მარმა თავის დროზე უარყო ამ სიტყვის ფრინველთან დაკავშირება და ვეფხისტყაოსნის მულღაზარზარი წაიკითხა როგორც მულღაზარ-შარი (مرغزار شاری), მდელოების ქალაქი⁴.

იუსტ. აბულაძემ ვეფხისტყაოსნის 1914 წლის გამოცემისათვის გაიზიარა ამ სიტყვის ნ. მარისეული ახსნა. მაგრამ შემდეგ კი, როგორც ვნახეთ, ისევ მის მიერვე მოცემულ ადრინდელ განმარტებას დაუბრუნდა.

აქვე უნდა შეგნიშნოთ ისიც, რომ იუსტ. აბულაძე ადრევე, 1909 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში⁵, მულღაზარ-ზარის უკანასკნელ ზარ-ს სუფიქსად მიიჩნევს და მას განმარტავს როგორც მულღაზაროვანს. ამ განმარტებას მხარი დაუჭირა გ. ნახუცრიშვილმა⁶.

უნდა შეგნიშნოთ, რომ ასეთი წარმოება (სუფიქს „ზარ“-ზე „ზარ“-ის მიმატება) უცნობია სპარსული ენისათვის.

გაუგებარია, თუ რატომ უარყვეს ნ. მარის წაიკითხვა მულღაზარშარი (მდე-

¹ განმარტებითი ლექსიკონი, ვსარგებლობთ მ. მონის გამოცემით. თეირანი, 1951—56.

² Н. Я. Марр, Древнегрузинские одонисцы: ТР, IV, СПб., 1902, II, Заняствованные слова.

³ XII საუკ. ქართული მწერლობის ხასიათი და რუსთველის ვეფხისტყაოსანი: ძველი საქართველო, ტ. I, ტფილისი, 1909, გვ. 92, 184.

⁴ Н. Я. Марр, Вступительные и заключительные строфы „Витязя в барсовой коже“: ТР, XII, СПб., 1910, გვ. XVI.

⁵ XII საუკ. ქართული მწერლობის ხასიათი და რუსთველის ვეფხისტყაოსანი.

⁶ გ. ნახუცრიშვილი, „ბარამ-გურაიანის“ ზოგიერთი ადგილის განმარტებისათვის: თბილისის უცხო ენათა ინსტიტუტის შრომები, ტ. 2, 1959, გვ. 263.

ლოების ქალაქი. აჯობებდა ბაღთა ქალაქი). იმისათვის ხომ არა, რომ შარ (შაპრ) უცხო სიტყვაა? განა მულაზარ ქართულია? ხომ გვაქვს პოემებში მეორე ქალაქის სახელწოდება — გულანშარო, რაც ვარდთა ქალაქს ნიშნავს?

მულაზანზარი თუ მულაზარზარი, როგორც აღინიშნა, გაუმართლებელი ფორმაა. იგი არ შეიძლება ვეფხისტყაოსნის ავტორის ხელიდან იყოს გამოსული. პოემის ტექსტში მისი ამ სახით დატოვება ყოველად გაუმართლებელია.

სიტყვა მულაზარის საბას განმარტებით სი ა ე არ დ ე ა . კ . კეკელიძის მიხედვით (შვიდი მთიების ლექსიკონი) იგი ბ ა დ ს ნიშნავს. ი. ქავთარაძე (ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილი ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის 11 ნაწილის ლექსიკონი) მას ვ ა რ დ ი ა ნ შ ი ნ დ ო რ ა დ განმარტავს.

ყველა აქ. და აგრეთვე ზემოთაც, ჩამოთვლილი მნიშვნელობანი სწორია და სათანადო კონტექსტისათვის გამოსადეგი. ისიც გვინდა დავსძინოთ, რომ მულაზარის შესაძლებელია აგრეთვე ბუჩქნარისა და წარაფის (წვრილი ტყის) მნიშვნელობაც ჰქონდეს. ყოველ შემთხვევაში იგი ზოგჯერ კანჯართა, ირემთა და ღორთა საწყობად აღილსაც ეწოდება.

იუსტ. აბულაძის მხრივ აღნიშნული სიტყვის ფრინველთან დაკავშირება ორი მიზეზითაა გამოწვეული: ა) სიტყვა მარყზარ ჩვენში მულაზარის (მულაზანზარის) ფორმით დამკვიდრებულა და, ბუნებრივია, პირველი შეხედვით კაცი იფიქრებს მისი პირველი ნაწილი მულდ სპარსული მურყ, მორყ (ფრინველი) სიტყვის ქართული ვარიანტი ხომ არ არისო; ბ) ცნობილ ლექსიკოგრაფ ი. ცენკერს წარმოდგენილ აქვს მურგზარ (murgzar) სიტყვის შემდეგი განმარტებანი: *1. Vogel - Ort* (ღრინველთა ადგილი), *Ort mit Bäumen oder Gesträuch* (ადგილი ხეებით ნ ბუჩქებით დაფარული), *Gebüsch* (ჩირაგვნარი), *Lieholz* (ქალა, პატარა ტყე. წარაფი).

ამ განმარტებებმა, ვფიქრობთ, შეცდომაში შეიყვანეს იუსტ. აბულაძე და აღნიშნული სიტყვის მის ახსნაში ცენკერის ლექსიკონიდან შეიჭრა „ფრინველით მდიდარი ადგილი“.

იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ამ ფორმით (მურყზარ) სიტყვას არ იცნობს ისეთი დიდი მოცულობის თხზულება როგორცაა შაპ-ნამე¹; არც ვისრამიანი; იგი ზორჰანის განმარტებით ლექსიკონშიც არაა წარმოდგენილი და დღემდე არ ვიცით, თუ საიდან მოხვდა ის ი. ცენკერის ლექსიკონში.

ი. ცენკერი იქვე იძლევა მარყზარ სიტყვის განმარტებასაც: *Wiese* (მდელო), *Aue* (მინდორი), *Anger* (რაცა, შამბზარი და სხვ.).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ქართულ ტექსტში ეს სიტყვა არ გვხვდება. სპარსულში კი იგი წარმოდგენილია როგორც მარყზარის, ასევე მარყზარანის (მრავლობითი რიცხვი) ფორმით².

საჭიროა ვიცოდეთ, თუ რა სიტყვით გადმოგვიცემს მთარგმნელი აღნიშნულ ტერმინს.

სპარსულში ვკითხულობთ:

¹ *Dictionnaire turc—arabe—persan, Leipzig, 1866—1876.*

² საყურადღებოა, რომ როსტომიანის მულაზარის შესატყვისი სპარსულში (ველურსი, გვ. 156—157) გოლესთანია (საყარდ). როდაბეს გამოგზავნილი გოგონები ვარდებს ქალაში. წყაროების ნაპირებზე კრეფენ.

³ ვსარგებლობთ მ. მაჭუბის რედაქციით გამოცემული ტექსტით, თეირანი, 1959.

چوگوری بودم اندر مرغزاران

ندیده دام و داس دام داران

ვითა ერთი კანჭარი (გური) ვიყავ მარყუარებში.
არა მენახა ბადე და ცელი მონადირეთა (გვ. 261).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

კანჭარსა ვკვუანდი. მინდორად მავლსა.
ყუელასაგან გაუღუნელსა არა რომლისა მონადირისა
პირი მენახა (გვ. 205).

ცხადია, რომ აქ „მარყუარანს“ მინდორადაა გადმოცემული.
სპარსულშია:

کهی چون رنگ بود در کوهساران
کهی چون شیر بود در مرغزاران

ხან ვითა არნი (გარეული თხა) იყო მთებში.
ხან ვითა ლომი — მარყუარებში (გვ. 152).

თარგმანში გვაქვს:

ზოგჯერ არნისებერ მთათა და კლდეთა ზედა იარებოღს.
ზოგჯერ ლომისებერ ლერწამთა და ტევრთა შიგან
იარებოდის (გვ. 124—125).

აქ „მარყუარანს“ ლერწამნი და ტევრნი შეესატყვისება.
სპარსულში ვკითხულობთ:

بناز و خنده آن بت روی را گفت
جهان بنگر که چون روی تو بشکفت
نگه کن دشت مرو و مرغزارش
همی دون بوستان و رودبارش

სინაზითა და სიცილით იმ კერპსახიანს უთხრა:
შეხედე კვეყანას, ვითა შენი პირი აყვავებულა!
შეხედე მარავის ველსა და მარყუარს.
აგრეთვე ბუსთანსა და წყაროებით დაფარულ ადგილს (გვ. 128).

ეს ადგილი ქართულში შემდეგნაირადაა გადმოცემული:

სიცილითა და ლაღობითა ვისის ეგრე უთხრა:
ნახენ. ეელნი და ვენაკნი შუენიან შენისა პირისებერ.
წყალი და მიწა. ბოსტანი. სათობნი. ველნი და წალკოტნი.
მთა და ბარი მარავესა ღმერთსა, ვითა ვღემი. შუეშქიან (გვ. 108).

ამ თარგმანში მარყუარი ვენახს ეტოლება. ვენახი კი ვისრამიანის მიხედვით
ზოგჯერ, მართალია, ვაზებიან ადგილს (ზვარს) ეწოდება, მაგრამ უმეტეს შემ-
თხვევაში ბაღის აღმნიშვნელად იხმარება.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ვისრამიანის მიხედვით მარყუარ სიტყვის ქართული შე-

სატყვისებია: მინდორი, ვენახი (ბაღი, წაღვოტი), ლერწამი და ტევრი. იგი, ცხადია, მხოლოდ მდებარე, კორდად ან ყვავილნარად არ გაიგება. ყოველ შემთხვევაში კლასიკურ სპარსულში, როგორც ვნახეთ (სხვა ადგილებიცაა ამის დამადასტურებელი), მარჯნარ ლომთა და სხვა გარეულ ცხოველთა ადგილსამყოფელსაც (შესაძლოა ჩირგვნარს, ხევნარსა და ტყესაც) აღნიშნავს.

ფიქრობთ, შესაძლებელი ხდება ი. ცენკერის მიერ მოცემული, ორგვარად გახშიანებული ამ ერთი სიტყვის მნიშვნელობათა შეერთება, მისი ფრინველთან დაკავშირების გარეშე.

საინტერესო ის არის, რომ მარჯნარ (ქართ. მულღაზარი) ზოგჯერ მინდორად არის გადმოთარგმნილი. ასეთ შემთხვევაში მთარგმნელს უეჭველად მხედველობაში აქვს ამწვანებული, აყვავებული მინდორი, მაგრამ ჩვენ რა უნდა წარმოვიდგინოთ მაშინ, როცა იგივე მთარგმნელი უდაბნოსაც მინდორად თარგმნის. ასე, მაგალითად, სპარსული ბეითი:

میان بادیه جیحون برانی
ز روی سنگ لاله بشکفانی

უდაბნოში ქვონი აღინო,
ქვაზე ყაყაჩო (ტიტა) აყვავო (გვ. 88).

ქართულში ასეა მოცემული:

მინდორთა შიგან მტკუარი აღინო,
ქვისაგან ნაყოფი ამოიყენო! (გვ. 77).

ნათლად ჩანს, რომ აქ მინდორს სიტყვა ბაღე (უდაბნო) შეესატყვისება. სპარსულში იკითხება:

کمی چون دیو بود اندر یاسان
کمی چون مار بود اندر نیستان

ხან, ვითა დევი (ეშმა), იყო უდაბნოში,
ხან, ვითა გველი, იყო ლელიანში (გვ. 152).

ქართულში ეს ადგილი ასეა გადათარგმნილი:

ზოგჯერ გარე-თხისაებრ მინდორთა შიგან იყვის,
ზოგჯერ გუელისაებრ ქურელთა შიგან იყვის (გვ. 125).

(ცხადია, სიტყვა ბაზბან (უდაბნო) მინდორადაა გადმოცემული. სიტყვა დევ-ის ნაცვლად თხა იკითხება. ქართულის დედანში, საფიქრებელია, رنڭ (რანგ: გარეული თხა ან ცხვარი, არნი) ყოფილიყო; ნეისთან (ლელიანი) მთარგმნელს შეეძლო ხერელად შეეცვალა, მაგრამ ამჟამად ჩვენ ის გვინტერესებს, რომ აქაც უდაბნო მინდორადაა გადმოტანილი.

ზოგჯერ მთარგმნელი ცდილობს მკითხველს გააგებინოს, რომ მის მიერ გამოყენებულ მინდორში უდაბნო, სიცხისაგან გადამწვარი ადგილი იგულისხმება და არა ბალახითა და ვარდ-ყვავილებით დაფარული მიწა, და ამ მიზნით მინდორს ამხსნელ-სიტყვას მიაშველებს ხოლმე. ასე, მაგალითად, ერთგან სიტყვა ბაზბანის (სპ. 67) შესატყვისად ქართულში „ხმელი მინდორი“ (გვ. 62) გვხვდება. გვაქვს

¹ ქონის ნ.ცვლად ქართულში აქ მტკუარი იკითხება.

აგრეთვე „უდაბური მინდორიც“ (გვ. 235), მაგრამ, ჩანს, ასეთი ახსნა ყოველთვის არ ზერხდება და მკითხველს შეიძლება გაუძნელდეს იმის გამოცნობა, მინდორ სიტყვაში როდის მულღაზარი (ვარდნარი) იგულისხმება და როდის — უდაბნო.

სიტყვა მინდორი ვეფხისტყაოსანშიც გვხვდება; მაგრამ, ვფიქრობთ, ყოველთვის არაა ადვილი მისი მნიშვნელობის გამოცნობა. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონის ავტორებს დღემდე საჭიროდ არ უცვნიათ აღნიშნული სიტყვის განმარტება, რადგანაც ის ყველასათვის გასაგებ სიტყვადაა მიჩნეული.

ვისრამიანის მაგალითზე ჩვენ ვნახეთ, რომ მინდორი სხვადასხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი. ვფიქრობთ, რომ ვეფხისტყაოსანშიც არ უნდა იყოს იგი ყოველთვის ერთი მნიშვნელობით გამოყენებული.

მაგალითად, ამ სტრიქონებში:

მ ა მ ნ დ ო რ ს ა დაეშარა, გზა თვალთა გამოსახა,
თვესა ერთსა სულიერი კაცი არსად არ ენახა,
მხეცი იყენეს საშინელნი, მაგრა არა შეუზახა (194).
ოდენ ხელი მხეთთა თანა ირების მინდორს, ტირსა (698,4).

მინდორი უქველად უდაბნოს მნიშვნელობითაა ნახმარი. ვეფხისტყაოსანში ალაგ-ალაგ მინდორს სიტყვა ველი ცვლის:

ვისთა გესმის, გაიგონეთ, მით გაპრიღვარ ხელი ე ე ლ ა დ (928,2).

ვისრამიანშიც გვაქვს შემთხვევები, როცა ველი უდაბნოს მნიშვნელობით გვხვდება. ასე, მაგალითად, სპარსული ბეითი:

مادا کس که از زن مهرجوید
که از شوره بیابان کل نروید

ნუ იქნას, რომ ვინმემ ქალისაგან სიყვარული ეძიოს,
მლაშე უდაბნოში ვარდი არ აღიზრდება (გვ. 231).

ასეა გადმოთარგმნილი:

ნუშეა ვინ ეძებს დიაცისაგან მოწყალებასა,
ნუშეა ვინ სთესავს მლაშესა ე ე ლ ს ა ზედა ვარდსა (გვ. 182).

ცხადია, რომ თარგმანში უდაბნოს ველი ეტოლება.

შემდეგი დროის პოეტებიც მიჯნურთა გასაქრელ ადგილს, რუსთველის მსგავსად, ზოგჯერ ველს უწოდებენ:

ტარიელს დავესახებო, ე ე ლ ს ა ვიქ ხშირად ბნელასა (312,2),

ვკითხულობთ უცნობი ავტორის იოსებზილიხანთანში. თეიმურაზის ლეილმაჯ-ნუნთანშიც მაჯნუნის შესახებ ნათქვამია:

ე ე ლ ა დ გაიჭრა, ფრინველნი თაუზელა დაიბუღარა (68,3).

ვეფხისტყაოსანში არ გვხვდება სიტყვა უდაბნო. უდაბურიც მხოლოდ ერთხელაა გამოყენებული (უდაბურნი და უგზონი, უცხონი რამე არენი, 1330,3).

დიდი ლექსიკოგრაფი საბა სიტყვა მინდორის შესახებაც ჩაფიქრებულა. მისი განმარტებით იგი ე ე ლ ი ა უ მ ც რ ო ს ი, მაგრამ როგორ შევათავსოთ მინდორის ასეთი განმარტება რუსთველის სიტყვებთან:

გამოჩნდა მუნით მინდორი, სავალი დღისა შეიღისა (184,2).

ცხადია, შვიდი დღის სავალი მინდორი უპიროსი ველი არ უნდა იყოს. საბა ველის განმარტებასაც გვთავაზობს. იგი. მისი ახსნის მიხედვით, დიდი მინდორია. ამ განმარტებებს. ჩვენი აზრით, დაზუსტება ესაჭიროება.

ირკვევა. რომ მინდორი და ველი ვეფხისტყაოსანშიც, ისევე როგორც ვისრამიანში, ენაცვლება ერთმანეთს და ორივე სიტყვა ზოგჯერ უდაბნოს მნიშვნელობითაა გამოყენებული.

გავიხსენოთ, რომ მინდორი ვისრამიანში მულაზარის გაგებითაც იხმარება.

მ ი ჯ ა

ვისრამიანში ჭიქა სიტყვას. როგორც ეს აღნიშნულია ლექსიკონებში (იუსტ. აბულაძე, აღ. გვახარია და მ. თოდუა), ორი მნიშვნელობა აქვს. იგი აქ გვხვდება როგორც სასმისის, ისე შუშის მნიშვნელობით: იმ შემთხვევაში, როცა ჭიქა სასმისის (ფიალის, თასის) მნიშვნელობითაა გამოყენებული, მაშინ ის სპარსულ ჯამ (چام: ჯამ, თასი, ფიალა) სიტყვის თარგმანს წარმოადგენს.

მაგალითად, სპარსულში იკითხება:

يار ای وِس جام خسروا نی
در و می چون رخانت ارغوانی

მომართე, ვისო, სახელმწიფო ჯამი.

რომელშიც ლეინო, ვითა შენი ღაწვი, არღანისფერი დგას

(გვ. 151).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

მიბოძე. ვისო. ბროლისა კელითა საქელმწიფო ჭიქა.

რომელსა შიგან ლეინო შენისა ღაწვისებრ დგას (გვ. 123).

ჩანს, რომ სპარსული ტექსტის ამ ადგილას ჯამ სიტყვას სასმისის მნიშვნელობა აქვს და ქართულში მას ჭიქა შეესატყვისება.

ასეთი მაგალითები, სადაც ჯამი (სასმისი) ჭიქადაა გადმოთარგმნილი, საკმაო რაოდენობით დაიძებნება და ის არავითარ დავას არ იწვევს. მაგრამ ამავე დროს უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ქართულ ტექსტში გამოყენებული ჭიქა ყოველთვის ჯამის შესატყვისი არ არის. იგი ზოგჯერ სპარსულ სიტყვას აბგინეს (آبگینه: მინა, შუშა, ბროლი, სარკე, ემალი და სხვ.) შეესატყვისება. ასეთ შემთხვევებში სიტყვა ჭიქა არა სასმისის, არამედ მხოლოდ მინისა და შუშის მნიშვნელობით იხმარება.

სპარსულში ვკითხულობთ:

نیونند با هم مهر و کینه
که کین آهن بود مهر آبگینه

სიყვარულა და მტრობა ერთად არ შეკავშირდება,

რადგან მტრობა რკინაა და სიყვარული კი — მინა (გვ. 53).

თარგმანშია:

მოყურობა [და მტრობა] ერთმანეთსა არ გაერკვის

რით რომელ ერთი ჭიქა არის და ერთი — რკინა (გვ. 54).

ცხადია, რომ აქ სიტყვაჲ ჭიქა მინის. შუშის მნიშვნელობითა ნახმარი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ქართულ ტექსტში გვხვდება სიტყვა ჭამი. რომელიც სპარსული ჭამის საბადლოდაა გამოყენებული. მაგალითად, სპარსულში წერია:

کهر صد جام در پایش نشانند
بگاہ زر نگارش بر نشانند

ასი ჭამი გოპარი (თულ-მარგალიტი) მის ფეხთან დაყარეს.
ის ოქროს ტახტზე დასვეს (242).

ამის საბადლოდ ქართულში ვკითხულობთ:

ასი ჭამი თულ-მარგალიტითა საესე რამინის ფერქითა თანა
დაყარეს,

ოქროსა ტახტსა ზედა დასვეს (გვ. 190).

გვაქვს საინტერესო შემთხვევა: სპარსულში გვხვდება სიტყვა ქასე (كاس: თასი, ფიალა), რომელიც ქართულში ჭამადაა გადმოთარგმნილი. მაგალითად, სპარსულში ვკითხულობთ:

هران گاهی که با ایشان خورد نان
همه ز رینه خواهد کاسه و خوان

მაშინ, როცა მათთან პურსა ჭამს.
მთლად ოქროს თასსა და სუფრასა ითხოვს (გვ. 31).

თარგმანში გვაქვს:

რა პურისა ჭამისა ემი იყო. ემსა და უემოსა
ოქროსა ჭამ-ტახტათა მოიხოვნს (გვ. 39).

ცხადია, რომ ქასე სიტყვას ქართულში ჭამი ეტოლება.

აქვე უნდა შევნიშნოთ. რომ სპარსულ ჭამ სიტყვან ფიალისა და სასმისის გარდა სხვა მნიშვნელობაც აქვს. იგი აღნიშნავს აგრეთვე მინას, შუშას (თეთრსა და ფერადს), სარკეს. მასსადაამე. მას ზოგ შემთხვევაში შეუძლია გამოხატოს ის, რასაც სიტყვა აბგიწე გამოხატავს. როგორც ჩანს, მთარგმნელს კარგად ესმის არ ორი სიტყვის (აბგიწე-ჭამ) მნიშვნელობა და, შეიძლება, ამიტომაც ორივეს ჭიქად თარგმნის: ჭიქა — სასმისის, ფიალის მნიშვნელობით და ჭიქა — მინის, შუშის მნიშვნელობით.

აღვნიშნავთ, რომ ვისრამიანისათვის უცნობია სიტყვა მინა. საბას განმარტებით მინა ჭიქა არს ფერადი. ელვარედ შემზადებული ილეკროთა ზედა, მხატვრულად ქმნად შემზადებული. საბას აგრეთვე მინა განმარტებული აქვს როგორც ჭიქის საღვინე.

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვები ჭიქა, ჭამი და მინაც, მაგრამ მათ ერთნაირი მნიშვნელობა არა აქვთ. მაგალითად, სიტყვა ჭიქა ვეფხისტყაოსანში ყოველთვის პურობასთან, სმა-ჭამასთან არის დაკავშირებული და მხოლოდ სასმისის მნიშვნელობითაა გამოყენებული:

ღღე ერთ გარდახდა; პურობა, სმა-ჭამა იყო. ხილობა (56.1).

თეთოთ აივსეს ჭიქები. მიულენ ქევეთა წყნარითა (59.2);
კვლა შესვეს და კვლა აივსნეს სხვა ფარჩნი და სხვა ჭიქანი
(1166.2).

ამ მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ ვეფხისტყაოსანში სიტყვა ჭიქა სასმისად, და არა შუშისა და მინის მნიშვნელობითაა გამოყენებული, როგორც ამას ზოგჯერ ვისრამიანში აქვს ადგილი.

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა ჭამიც აგრეთვე პურობასთან იხსენიება:

შეიქმნა სმა და პურობა, მსგავსი მაიისა ძალისა;

სხვა გახარება ასეთი არს უნახავი თვალისა!

ჭამი და ჭიქა — ყველაი ფეროზისა და ლალისა (483).

დაიწყეს მორთმა პურისა ლაშქართა მის მესავსისა (1550,1),

იაგუნდისა ჭამებთ იყვის, ლალისა ჭიქები (1551,1).

მაგრამ მას აქ ჭიქის მაგივრობა არა აქვს დაკისრებული, არც მის სინონიმად იხმარება. მართალია, სიტყვა ჭამის გამოყენებაც პურობასთან, სმა-ჭამასთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ვეფხისტყაოსნის მიხედვით მას არსად ღვინით არ ავსებენ როგორც ჭიქას. ეს გარემოება იმას ვვაფიქრებინებს, რომ იგი აქ შეიძლება, როგორც იუსტ. აბულაძე განმარტავს, წარმოდგენდეს ჭურჭელს შეჭამადისათვის.

ჭამი ერთგან ისეთი ჭურჭლის მნიშვნელობითაც გვხვდება, რომელშიც საჩუქრად მისართმევ თვალ-მარგალიტებს ათავსებენ (ასმათს მივართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჭამითა, 385,1. შეადარეთ ვისრამიანი: ასი ჭამი თვალ-მარგალიტითა საესე რამინის ფერხთა თანა დაყარეს, გვ. 190).

როგორც ზემოწარმოდგენილი მაგალითებით ვრწმუნდებით, ვეფხისტყაოსნის ჭამი ფეროზის, ლალის, ოქროსა და იაგუნდისაგანაა გაკეთებული და არა ხისაგან, როგორც ეს შეცდომითაა განმარტებული ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონში: ხის საინი, ანუ მათლაფა; ხის პაწია თეფში შეჭამადისათვის (იუსტ. აბულაძე).

როგორც კლასიკური, ისე შემდგომი ხანის სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში ღვინის სასმისს ძირითადად სიტყვა ჭამი გამოხატავს. ვისრამიანის ქართულ რედაქციაში და აგრეთვე ვეფხისტყაოსანში კი მას, როგორც ვნახეთ, ღვინის სასმისის მნიშვნელობა არა აქვს. რუსთველის პოემაში ღვინის სასმისის აღსანიშნავად სიტყვა ჭიქაა მომარჩეველი. ვისრამიანში კი, როგორც ზემოთ ითქვა, ჭიქას ორი მნიშვნელობა აქვს: ა) ჭიქა—ღვინის სასმისი; ბ) ჭიქა—მინა, შუშა.

ქართული ლიტერატურის აღორძინების პერიოდის თხზულებებში სიტყვა ჭამი ღვინის სასმისის მნიშვნელობითაც გვხვდება:

ღღესა ერთსა ბროლის ჭამით ღვინოს სმიდეს

სავარდესა (როსტომიანი, 1839,1).

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვა მინა, მაგრამ ის არსად ჭიქის საღვინის (საბა) მნიშვნელობით არ იხმარება:

ბროლ-ბაღაშსა აშვენებდა ზოგან მინა, ზოგან სათი (1011,4),

ნარგისნი ქუხან. ცრემლსა წვიმს, ჩარცხის ბროლსა და მინასა

(975,4) და სხვ.

ჩანს, სიტყვა მინა პოემაში შედარების ან მეტაფორის საგანია და ძირითადად მშვენებისა და სილამაზის გამოხატვას ემსახურება.

ერთსახე

ვისრამიანსა და ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვა ერთსახე, რომლის მნიშვნელობა ჭერ კიდევ მთლად დაზუსტებული არ უნდა იყოს. ვისრამიანის

ლექსიკონებში იგი განმარტებულია როგორც: ერთნაირად, ან ერთნაირი, ერთგვარი. საკ. ერთის სახის (იუსტ. აბულაძე); ერთთავად, სავსებით (ა. გვახარია, მ. თოდუა).

ვისრამიანში სიტყვა ერთსახე უფრო ხშირადაა გამოყენებული, ვიდრე ვეფხისტყაოსანში, სადაც იგი მხოლოდ ორჯერ იკითხება:

მას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთსახესა
(231.4);

ავთანდილსცა ცრემლი წასდის წამწამთავან ერთსახე, წა
(659.3).

ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონებში სიტყვა ერთსახე შემდეგნაირადაა ახსნილი 231-ე სტროფისათვის: ერთგვარი, იმავე სახის, ერთი სახის, იგივე; 659-ე სტროფისათვის კი: სულ ერთნაირი, უწყვეტი; მუდამ, მუდმივი, გამუდმებით, განუწყვეტლივ (იუსტ. აბულაძე); 231-ე სტროფისათვის: ერთგვარი, ერთნაირი; 659-ე სტროფისათვის: მცირე, ცოტა (გურ. ერთახე) (აკაკი შანიძე).

ვფიქრობთ, ერთსახის მნიშვნელობათა გასარკვევად რამდენადმე დახმარებას გაგვიწევს იმის შესწავლა, თუ რა ლექსიკური მონაცემები გვხვდება ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის ერთსახის საბადლოდ, ან შინაარსობრივად რა კონტექსტის გადმოცემისას იყენებს მას მთარგმნელი.

სპარსულში ვკითხულობთ:

شکار مرد باشد زن بهرسان

بگیرد مرد اورا سخت آسان

კაცის ნადირი ღიატია,
ყოველნაირად (ყოველგვარი ხერხით) კაცი მას ძალიან ადვილად
შეიპყრობს (გვ. 98)

მთარგმანშია:

მაშაცისა ნადირი მიწყით ღიატია,
ერთსახე ადრე შეიპყრობს და ადვილად (გვ. 84).

იქ, ჩანს, რომ ერთსახე სპარსული ბეჰარსან (بهرسان: ყოველნაირად, ყოველგვარად, ყოველგვარი ხერხით) სიტყვის საბადლოდაა მოხმობილი. სპარსულში წერია:

جوکار من چنین آشفته ماندست

همیشه چشم بستم خفته ماندست

როცა ჩემი საქმე ასე (ამ სახით, ამგვარად, ამნაირად, ამრიგად)
შფოთად ყოფილა,
მიწყვი ჩემისა ბედისა თვალსა სძინებია (გვ. 229).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

ჩემი საქმე ერთსახე შფოთად ყოფილა.
აქამდის ბედსა ჩემსა თურე სძინებია (გვ. 180).

ამ ადგილას, როგორც ვხედავთ, ერთსახე სპარსული ჩენინ (چنین: ასე, ამსახით, ამგვარად და სხვ.) სიტყვის საბადლოდ გვხვდება.

სპარსულში ნათქვამია:

جو ماهی پنج و شش گرد جهان گشت تتش یکباره ست و نانوان گشت

მოაბ:დმ. რა (როცა) ხუთი ქვენი თვე ქვეყანაზე იხეტიალა.
მისი ტანი მთლად (სრულიად, სრულებით, სავსებით, ერთბაშად)
დასუსტდა და დაუძღურდა (გვ. 154).

ქართული ტექსტი ამ ბეითს ასე გადმოგვცემს:

რა მოაბად ექვსი თვე იარა ქვეყანათა შიგან,
ერთსახე დასაწულდა და დასწულდა (გვ. 126).

ამ მაგალითიდან ნათლად ჩანს, რომ სპარსული სიტყვა ექვბარე (یکبار: ერთბაშად, სრულიად, სავსებით, მთლად, მთლიანად, ერთნაირად) ერთსახედაა გადმოთარგმნილი.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტექსტის ზოგ ადგილას გამოყენებულ სიტყვა ერთსახეს სპარსულში შესატყვისი არ დაეძებნა.

წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ ვისრამიანის ერთსახეს შემდეგა მნიშვნელობანი გააჩნია: ყოველნაირად, ყოველგვარად, ყოველგვარი ხერხით (همه‌سان); ამ სახით, ამგვარად, ამნაირად, ამრიგად (چنین), მთლად, მთლიანად ერთნაირად, ერთბაშად, სრულიად, სრულებით, სავსებით (یکبار).

ახლა ვნახოთ, რას უნდა ნიშნავდეს ვეფხისტყაოსანში სიტყვა ერთსახე. პირველად იგი შემდეგ ვითარებაში გამოყენებული: ავთანდილი მიაგნებს ტარიელის სადგომს (ქვაბს). გადაწყვეტს შეიპყროს ასმათი, რომ იმ ყმის ამბავი ათქმევიწიოს. მიღის ქვაბთან. იქიდან ქალი გამოიჭრება გულ-მდულარე და ცრემლ-დასრმული. ეგონა: ტარიელი დაბრუნდა, მაგრამ მაშინვე მიხვდა, რომ სხვა ვინმეა. სწრაფად გაიქცა, ზახილით მიმართა კლდესა და ხესა. ავთანდილი მივარდება მას და დაიჭერს. ქალი კვლავ იზახის და მის ზახილს კლდენი ხმას სცემენ:

ვერ იცნა, — სახე არ ჰგანდა მისი მის ყმისა სახესა, —
ფიცხლა გაიქცა. მიმართა ზახილით კლდესა და ხესა;
უმა გარდაიჭრა. დაბა, ვითა კაცები მახესა;
ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთსახესა (231).

რას უნდა ნიშნავდეს აქ ერთსახე ზახილი? მაგრამ ჯერ თვით ზახილის მნიშვნელობა ჩდება გასარკვევი. საბას განმარტებით ზახილი არის მაღალი კმიაწობაი. ვეფხისტყაოსანში ზახილი არ არის მხოლოდ ძახილი. იგი აქ ზოგჯერ (და არა ყოველთვის) ტირილის, მოთქმისა და კვიილის მნიშვნელობითაც არის ნახმარი, როგორც ამას პოემის ტექსტის შესანიშნავი მცოდნე იუსტ. აბულაძე განმარტავს (ძახილი, კვიილი).

მოგვაქვს ამის დამადასტურებელი ადგილები:

იზახილის და წამ-წამ იყრის გულსა ლოდი, თავსა კეტო,
ცალ-კერმ ზის და პირსა იხოყს ქალი მისი შენამკვერეთი (269, 3, 4).

ეს სტრიქონები ტარიელზეა ნათქვამი. ის ასმათთან ერთად ქვაბში იმყოფება, ძილი და მოსვენება დაკარგული აქვს. გულსა ლოდს იცემს და თავსა კეტს: ტირის. მოთქვამს, ყვირის. აქ ზახილი უეჭველად ტირილის და მოთქმა-ყვირლის მნიშვნელობითაა ნახმარი, თორემ შეუძლებელია კაცი გულზე ქვას იცემდეს, თავში კეტს და ვინმეს ეძახდეს.

ასეთივე მნიშვნელობითაა სიტყვა ზახილი ამ სტრიქონებშიც:

თავსა იცემდეს. იზახდეს. ტირს მგტად გულ-თიცხელია (1623.3).

იზახდიან. მოთქმიდან. მოსცემუიან კლდენი ხმ.სა (227.3).

ქვაბი ჩაელეს და წვიფეს ზახილით ცრემლთა მდენანი (944.1).

ამ მხრივ საინტერესოა ვისრამიანის მონაცემებიც. სპარსულში კეთილ-
ლობა:

گهی بر دل گریست کلاه بر جفت

خروشان روز و شب با دل همی گفت

ხან გულისათვის ტიროდა და ხან ჩუფთისათვის.

ყვირილი ღღე და ღმ გულსა ეუბნებოდა (გვ. 132).

ქართულში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

ზოგჯერ მოყურისათვის იზახდის და ზოგჯერ გულისათვის ტიროდის,
ღღე და ღამე გულსა ეუბნებოდა (გვ. 111).

საინტერესოა ის არის. რომ აქ სიტყვები „იზახდის“ და „ტიროდის“ ერთი და
იგივე „გერსტ“ (گرت: ტიროდა, გოდება, კვნესადა) სიტყვის თარგმანს
წარმოადგენს (იგი აქ გრისტი-ის მნიშვნელობითაა ნახსარი). მთარგმნელს,
ცხადია, ზახილი და ტირილი ერთნაირად ესმის.

სპარსულში წერია:

بالم نابلد کوه با من

خوردتا جاودان اندوه بامن

აქტირდები (აქქითინდები. აკნესადები). რომ მთაც ატირდეს ჩემთან ერთად,
და ჩემთანავე იგვიძის მწუხარება შაოდილი (გვ. 198).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

დავიზახებ ასეთსა. რომელ კლდეთაც შევებრალო
და ჩემთანავე შევირებულნი იზახდნენ (გვ. 159).

აქ სიტყვები დავიზახებ. იზახდნენ — სპარსული სიტყვების — ბენლამ, ბე-
ნლად-ის (ინფინიტივი — ნალდან: კვნესა, გოდება, ქვითინი, ტირილი, კვი-
ლი) შესატყვისადაა გაგებული და. ცხადია, ძახილს. როგორც ღღეს ჩვენ გვესმის,
კი არ ნიშნავს, არამედ ის ტირილს, კვილსა და კვნესა-გოდებას გამოხატავს.

ერთგან ზახილი სპარსულ თერაყ (طراق: ტაკანი. ქეჟა, აურზაური, დიდა
ხმაური, ბზარი) სიტყვის საბადლოდ გვხვდება: „მაშინვე გულმან თრთოლა და-
უწყო და ზახილი“ (გვ. 195). შეიძლება იგი აქაც კვნესის ან აურზაურისა და
მოუხვენრობის მნიშვნელობით იყოს გამოყენებული და არა ძახილს, ხმა-მადლა
გვირილს ან ხმის მისაწვდენ კვილს (იუსტ. აბულაძე) გამოხატავდეს.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ზახილი ვეფხისტყაოსანში ძახილის (ხმააღ-
ლა ხმობის) მნიშვნელობით არ იყოს გამოყენებული. მაგალითად, ამ სტრიქონში:
„ეძებს, უზახის, უყვივის ღღეებრ ღამეთა მთეველი“ (864,2), სიტყვა უზახის,
როგორც ამას აკ. შანიძე განმარტავს (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი). ნიშნავს
უძახის და სხვ.

საანალიზო სტრიქონში („ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთ-
სახესა“) სიტყვა ზახილი, ვეფქრობთ, კვნესა-ტირილის მნიშვნელობით კი არ იზ-

მარება, არამედ იგი აქ კვილის, ხმამაღლა ძახილს გამოხატავს. იქვეა ნათქვამი: ტარიელს ვისმე უზახდაო (232,3); მოვიგონოთ აგრეთვე, რომ ავთანდილი ეხვეწება მას: ნუ ჰყივი აგრე ხმიანიო (233,4).

დავუბრუნდეთ სიტყვა ერთსახეს. იგი ერთ შემთხვევაში ზახილთანაა დაკავშირებული (ზახილსა მუნ ერთ-სახესა), ხოლო მეორე შემთხვევაში ცრემლის წადენასთან (ცრემლი წასდის ერთ-სახე, წა).

ყველა იმ მკვლევართაგან, რომელნიც ამ სიტყვის განმარტებას ცდილან (მ. ჭანაშვილი, ვ. ბერიძე და სხვ.), ცალკე უნდა გამოიყოს იუსტ. აბულაძე, რომელმაც სიტყვა ერთსახის და აქედან ვეფხისტყაოსნის ზემოწარმოდგენილი ადგილების სწორი და ნათელი განმარტება წარმოდგინა.

მკვლევარმა სიტყვა ზახილთან „ერთ-სახე ზახილის“ განმარტებაც მოგვცა. ესაა: სულ ერთნაირი და განუწყვეტელი ზახილი. მაშასადამე, სტრიქონი: ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთ-სახესა — იუსტ. აბულაძის განმარტების მიხედვით ნიშნავს: ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა განუწყვეტელსა. აგრეთვე იუსტ. აბულაძის მიერ „ერთსახის“ განმარტებათა საფუძველზე (სულ ერთნაირი, უწყვეტი; მუდამ, მუდმივი, გამუდმებით, განუწყვეტელივ) მეორე სტრიქონი — ავთანდილსცა ცრემლი წასდის წამწამთაგან ერთ-სახე, წა — ასე გაიგება: ავთანდილს წამწამთაგან განუწყვეტლივ ცრემლი წასდის.

ამ ბოლო დროს ვეფხისტყაოსნის „ერთ-სახეს“ შალვა ლლონტი შეეხო. მისი აზრითაც, პოემის სათანადო ადგილები — 231-ე სტროფის მე-4 ტაეპი, ასე უნდა გაეიგოთ: ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა განუწყვეტელსა (შეუწყვეტელსა), ხოლო 659-ე სტროფის მე-3 ტაეპი კი ასე: ავთანდილს წამწამთაგან განუწყვეტლად ცრემლი წასდის (გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, № 34).

ვისრამიანის მასალები გვიჩვენებს, რომ ერთსახეს მთლიანის, ერთიანის (აქედან: გაბმულის, მიყოლებულის, განუყოფელის) მნიშვნელობაც აქვს. ნათქვამით ცხადია, რომ სიტყვა ერთ-სახე არ უკავშირდება გურულ ერცახეს (ერთი ცახე, ერთცახე, ერცახე) და მას არსად, არც რუსთველამდელ (იოანე პეტრიწის შრომები და სხვ.) და არც რუსთველის ეპოქის ძეგლებში არ ჰქონია ასეთი მნიშვნელობა, როგორცაა მ ც ი რ ე, ც ო ტ ა.

ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ერთსახე არ არის ძველ ძეგლებში წარმოდგენილ ამ სიტყვის მნიშვნელობებს დაშორებული.

ჩვენ ვამთავრებთ შენიშვნებს ვისრამიანის ლექსიკაზე. კვლავ ვიმეორებთ: იმის ცოდნას, თუ სპარსულ ამა თუ იმ სიტყვას (ტერმინს) რას უყენებდა მთარგმნელი, რომელი სიტყვებით გადმოჰქონდა მას ისინი ქართულად, ღიდი მნიშვნელობა აქვს. იგი დაგვიხმარება იმის გასარკვევად, თუ რა შინაარსი და მნიშვნელობა დევს ამა თუ იმ სიტყვაში. ეს კი, ცხადია, ხელს შეუწყობს როგორც რუსთველის ეპოქის, ისე მომდევნო ხანების ტექსტების გაგების, ქართული ენის ისტორიისა და ლექსიკის შესწავლის საქმესაც.

თ) „ვეფხის“ საკითხი

აქვე მინდა ორიოდ სიტყვა „ვეფხის“ შესახებაც მოგახსენოთ. ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავიხსენოთ გიორგი ნადირაძის სიტყვები: შეიძლება სადავოდ ჩათვალოს ვინმემ ვეფხის მნიშვნელობა მეთორმეტე საუკუნის ქართულში¹.

¹ რუსთველის ესთეტიკა, თბილისი, 1958, გვ. 397.

მართლაც, უკვე ატყდა დავა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული რუსთველის მიერ გამოყენებული ტერმინი „ვეფხი“¹. „ვეფხის“ ნაცვლად, ვეფხისტყაოსნის უცხო ენებზე (კერძოდ, ინგლისურად) თარგმნისას, ხომ არ აჯობებდა „ჯიქი“ გვეხმარა?²

ქართული კლასიკური ხანის ძეგლებში ტერმინების „ვეფხისა“ და „ჯიქის“ გარკვევა, ამ ორ ცხოველს შორის საერთო და განმასხვავებელი ნიშნების დადგენა ზოოლოგებს მივანდოთ, თუმცა ამ საქმეში ზოგჯერ თურმე ისინიც სცდებიან. ასე, მაგალითად, ზემოდასახელებული წერილის (ტერმინი „ვეფხის“ სწორი გაგებისათვის) ავტორებს მიხეილ მამულაშვილსა და ალექსანდრე ქუთათელაძეს აღნიშნული აქვთ, რომ ზოოლოგი ი. ჩხიკვიშვილი შემცდარა და საქართველოში, სოფელ ლელობის მახლობლად მოკლული ჯიქი ვეფხვად მიუჩნევია³.

სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებშიც გვხვდება ისეთი გმირები, რომლებიც სამოსად გარეული ცხოველის ტყავს ატარებენ. კერძოდ, „შაჰ-ნამეში“ ნათქვამია, რომ პირველი მეფე ქეიუმარსი ვეფხის ტყავს ატარებდა. ვეფხის ტყავს, როგორც ეს ცნობილია, ატარებდა აგრეთვე იმავე თხზულების უდიდესი გმირი როსტომიც. აქვე შეგვიხსნავთ, რომ რუსთველის ვეფხის ტყავს, როგორც ეს უკვე აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, დანიშნულების მხრივ არავითარი საერთო არა აქვს „შაჰ-ნამეს“ ავტორის ფირდოუსის ვეფხის ტყავთან.

კითხვა ისმის: რა ტერმინია გამოყენებული იმ ცხოველის აღსანიშნავად, რომლის ტყავსაც „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი გმირი ატარებდა? თხზულების სათანადო ადგილებზე (ვულერსი, გვ. 14, 153) გვხვდება სიტყვა ფალანგ (فانگ), რომელსაც სანდო ლექსიკონები ვულერსის⁴, გაფაროვის⁵, მილერისა⁶ და სხვ. განმარტავენ, როგორც ლეოპარდს (Leopardus pardus), რუსულად: барс, леопард, пантера. ამავე დროს, სპარსულ ლექსიკონებში „ტიგრის“ შესატყვისად წარმოდგენილია სიტყვა „ბაბრ“ (ببر).

მაგრამ უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ მოიპოვება ლექსიკონები, რომლებიც ზემოდასახელებულ ლექსიკონებთან შედარებით ნაჩვენები სიტყვების განსხვავებულ ახსნა-განმარტებას გვაძლევენ.

ასე, მაგალითად, ცენკერის ლექსიკონის ჩვენებით⁷, „ფალანგ“ „ლეოპარდ-

¹ იხ. ვახუთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (1965 წ. № 34) მოთავსებული მიხეილ მამულაშვილისა და ალექსანდრე ქუთათელაძის წერილი: ტერმინი „ვეფხის“ სწორი გაგებისათვის.

² იხ. იმავე ვახუთში (№ 28) გაზოგადებული ნ. ყიასაშვილის წერილი: „ვეფხი თუ ჯიქი“, „რაცინდი“ თუ „ვეომარო?“ ავტორის ცნობებით, თუ აქ რაიმე გაუგებრობას ადგილი არა აქვს, ქალის ვეფხთან შედარებას (ასე განუცხადებია მისთვის სტივენსონს, რომელიც ვეფხისტყაოსნის პროზაულ თარგმანზე მუშაობს) ინგლისელი მკითხველი მეტად არაეცთვითურა შედარებად მიიჩნევს.

³ იხ. ი. ჩხიკვიშვილი, ლელობის მახლობლად მოკლული ვეფხი, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, II, 1923 — 1925.

⁴ Lexicon persico — latinum, Bonnae, 1855 — 1864.

⁵ Мирза Абдулла Гаффаров, Персидско-русский словарь, Москва, 1914 — 1927.

⁶ Б. В. Миллер, Персидско-русский словарь, Москва, 1953.

⁷ Dictionnaire turc-arabe-persan, Leipzig, 1866 — 1876.

საც¹ ნიშნავს და „ტიგრსაც“ (Tigris, tigris), ბაბრ კი — მხოლოდ ლეოპარდს. ი. ნიშნავს მისი შედგენილი სპარსულ-რუსულ-აზერბაიჯანული მოკლე ლექსიკონის მიხედვით² „ფალანგის“ რუსული შესატყვისი „ლეოპარდი“ და „ტიგრი“ (леопард, тигр) იქნება, ხოლო „ბაბრისა“ (აზერბაიჯანულად ბაბირ) კა — „ბარსა“ (барс). მ. ვ. რაპინისა და ლ. ვ. უსპენსკაიას რედაქციით გამო-სულ ტაჯიკურ-რუსულ ლექსიკონში³ „ბაბრ“ „ლეოპარდადა“ გაგებული, ხოლო „ფალანგ“ — „ბარსად“ და „ლეოპარდად“ (барс; леопард). ამ ლექსიკონში „ტიგ-რისათვის“ ადგილი აღარ დარჩენილა.

ა. ფ. დეპოთისა და ნ. ნ. ერშოვის რედაქციით გამოცემულ რუსულ-ტა-ჯიკურ ლექსიკონის მიხედვით⁴ „ტიგრ“ (тигр) „ბაბრია“, ხოლო „ლეოპარდ“ (леопард) „ბარს“ (барс) კი — „ფალანგი“.

აღსანიშნავია, რომ ზოგ ლექსიკონში (ველერსის, ცენკერის) მოცემუ-ლია „ფალანგ-სიტყვის არაბული და თურქული შესატყვისები. ასე, მაგალი-თად, არაბულისათვის წარმოდგენილია სიტყვა „ნიმრუნ“, იგივე „ნამირუნ“ (نمر). რაც ხ. კ. ბარანოვის არაბულ-რუსულ ლექსიკონში⁵ განმარტებულია როგორც „ტიგრი“, „ლეოპარდი“ (тигр, леопард), — თურქულისათვის კი — „ყაჟღან“ (kajlan — قاجان), რომელიც დ. ა. მაგაზანიკის თურქულ-რუსული ლექსიკონის მიხედვით⁶ „ლეოპარდს“ (леопард) ნიშნავს⁷.

საბასთან და ვახტანგთანაც ბაბრი ჯიქია. იუსტინე აბულაძეს „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების პირველ ტომში ის ჯიქად აქვს განმარტებული, ხოლო ნეორეში — ჯიქადაც და ვეფხვადაც.

ამ მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ ზოგ ლექსიკონის ავტორს გაიგი-ვებული აქვს, ან ერთმანეთში ერევა, „ფალანგი“ და „ბაბრი“, „ლეოპარდი“ და „ტიგრი“. ეს არევა, როგორც ვხედავთ, არ არის მხოლოდ დ. ჩუბინაშვი-ლისა და მის შემდეგ დროს შედგენილი ლექსიკონებისათვის დამახასიათებელი, იგი, ჩანს, ქართულ და რუსულ მასალებს შორდება და ვეფხვის გაგებისათვის სერიოზული დავის საფუძველს ქმნის.

შესაიღებელია, ზოგ ხალხთა ენაც მნიშვნელობის მხრივ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებდეს ამ ორ სიტყვას და მათ (ხან ერთსა და ხან მეორეს) ერთი და იგივე, ან ორი, ერთმანეთის მსგავსი ცხოველის აღსანიშნავად იყენებდეს. მაგ-რამ ჩვენთვის საინტერესო ისაა, თუ რუსთველის მოღვაწეობის ხანაში ქარ-თველებს რომელი მათგანი (ფალანგი თუ ბაბრი) ესმოდათ ვეფხვად.

სათანადო მასალების შესწავლა იმას არკვევს, რომ ფალანგი ხალხიანი ცხოველია, — ასეცაა მისი სურათი წარმოდგენილი ცნობილი ბორჰანის მიერ შედგენილ ენციკლოპედიასა⁸ და სპარსულ სახელმძღვანელოებში, — ხოლო ბაბრი — ზოლებიანი.

¹ Краткий персидско-русско-азербайджанский словарь, Баку, 1945.

² Таджикско-русский словарь под редакцией М. В. Рахмни и Л. В. Успен-ского II, Москва, 1954.

³ Русско-таджикский словарь под редакцией А. П. Дехоти и Н. Н. Ершова, Москва, 1949.

⁴ Арабско-русский словарь, Москва, 1957.

⁵ Турецко-русский словарь, Москва, 1945.

⁶ დღემდე არ ვიცოდით, თუ საქართველოში გავრცელებული სახელი ყაჟღან (გვხვდება ლ. ფალანგი) თურქულს იყო დასესხებული და ქართულ „ვეფხვისა“ და „ვეფხოს“ უდრიდა.

⁷ ესარგებლობთ თეირანში 1951—1956 წლებში გამოცემული ტექსტით.

ახლა საკითხი ასე დგას: ანათვან რომელია ვეფხვი და რომელი ჯიქი? კარგი სპეციალისტების აზრით ხალხიანი ვეფხვია, რომლის ტყავი სწორადაა დახატული „ვეფხისტყაოსნის“ შესანიშნავი ილუსტრატორის მიხაი ზიჩის მიერ, ხოლო ზოლებიანი — ჯიქი, როგორსაც ამას ვეფხვის მაგივრად რუსთველის პოემის შემდგეი დროის ნხატვრები ხატავენ¹. მაშასადამე, ფალანგ (ЛЕШАНГА, НАРЦ) ვეფხვი ყოფილა, ხოლო ბაბრ (БАБР) — ჯიქი.

აქედან ცხადი ხდება, რომ „შაპ-ნამეს“ გმირი, მეფე ქეიუმარსი ვეფხვის ტყავს იცვამდა და არა ჯიქისას. მას ეწოდება „ფალანგინე“ (فالننگ) და არა „ბაბრინე“ (ببرینہ). აგრეთვე იმ ცხოველს, რომლის ტყავსაც როსტომი იცვამდა და ბრძოლად გადიოდა, ეწოდება ფალანგ (فالننگ) — ერთი სამოსი აქვს ვეფხვის ტყავისა) და არა ბაბრ.

არ მავიწყდება, რომ როსტომი ამ სამოსს „ბაბრაბიანს“ ეწოდებდა, მას ბრძოლის დროს იცვამდა და გაძლგობის თვალსაზრისით ხაფთანსა და ჯავ-შანზე შალა აყენებდა (ველერსის გამოცემა, გვ. 953). მაგრამ „ბაბრაბიანი“ არც ერთ სპარსულ ლექსიკონში ჯიქის ტყავად არ არის განმარტებული. მას როსტომი ეწოდებდა „ფალანგის“ ტყავს. ფირდოუსიც გვაფრთხილებს, რომ როსტომის სამოსი „ფალანგის“ ტყავისა იყო.

ახლად შესრულებულ „შაპ-ნამეს“ რუსულ თარგმანში (ჯერ მხოლოდ სამი ტომია დაბეჭდილი) „ფალანგი“ „ბარსადა“ გადათარგმნილი (გვ. 23).

ვეფხისტყაოსნისა და ქართული კულტურის დიდი მკვლევარი ნ. მარი „ვეფხს“ „ბარსად“ თარგმნიდა. აქედან წარმოდგა ვეფხისტყაოსნის სათაურის მარისეული თარგმანი: ВѢТХЪ ВЪ НАРЦОВОМЪ ПЕРУ.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას გვაწოდის პროფ. შ. ძიძიგური. ნ. მარის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისადმი მიძღვნილ მის წიგნში (თბილისი, 1965, გვ. 60) მოთხრობილია, რომ ტარტუს უნივერსიტეტის (ესტონეთი) ქართველ სტუდენტებს, რომელნიც ვეფხისტყაოსნის შესწავლით ყოფილან დაინტერესებულნი, 1912 წელს საგანგებო წერილი მიუწერიათ ნ. მარისათვის რუსთველის პოემის სათაურის რუსულად თარგმნის შესახებ. მათი აზრით, „ბარს“ ჯიქს ნიშნავდა და საპიროდ მიიჩნევდნენ მის „ტიგრად“ შეცვლას. მარს ეს წინადადება მისაღებად მიუჩნევია (ასეც მიუწერია წრის ხელმძღვანელობისათვის), მაგრამ მის შემდეგდროინდელ ნაშრომებში „ვეფხი“ მაინც „ბარსად“ დარჩა. როგორც ჩანს, გადაიფიქრა.

ეს ფაქტი იმას მოწმობს, რომ ქართველ საზოგადოებას დიდი ხანია აღელვებს რუსთველის „ვეფხის“ გავების და მისი სხვა ენებზე გადათარგმნის საკითხი.

აქვე დავსძენ იმასაც, რომ ცნობილმა ირანისტმა ი. მარმა რუსთველის პოემის სათაური — „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულად თარგმნა როგორც „ფალანგინეფუშ“ (فالننگینہ فوش) — კაცი, რომელსაც ვეფხის ტყავი აცვია, ვეფხის ტყა-

¹ ეს გარემოებანი ჩვენ იმას გვაფიქრებინებს, რომ ინგლისელ მეცნიერს სტივენსონს, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ქართულ გამოცემებს იცნობს, ჭალის ვეფხვთან შედარება კი არ უნდა მიანდეს არავითარტიპურად, არამედ მისი შედარება ჯიქთან, რაც ვეფხვის ნაცვლად გამოცემებშია დახატული.

ვის მცემელი) და ამ თარგმანს სპარსული ენისა და ლიტერატურის სპეციალისტებს შორის დღემდე არაერთი ექვი არ აღუძრავს¹.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ რუსთველის შემოქმედების ჩინებულ მკვლევარს დოქტორ ვ. ნოზაძეს თავის შტუდიებში ვეფხისტყაოსნის „ვეფხის“ სწორი გაგება აქვს მოცემული.

ვფიქრობთ, ყოველივე ამის შემდეგ თავისთავად საინტერესოა, თუ როგორაა ეს საკითხი წარმოდგენილი რუსთველის ეპოქის ძეგლში—ვისრამიანში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქართულ რედაქციაში გამოყენებულ „ვეფხს“ სპარსულში რომელი ტერმინი (თუ ტერმინები) შეესაბამება.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ვისრამიანში ვაეკაცობისა და გულადობის დასაღარებლად უპირატესად ლომია გამოყენებული, ხოლო სიმარდისა და სიმკვირცხლისათვის—ვეფხი.

აღნიშნულ თხზულებაში „ვეფხი“ რამდენჯერმე იკითხება:

I. ძალად და გულად ვითა ლომი, სიფიცხედ ვეფხისაგანცა უფიცხესი (რამინზეა ნათქვამი, გვ. 38).

ქართულში ხუზისტანს ვისისთან ერთად რამინის აღზრდისა და დავაეკაცების შესახებ უფრო ვრცელადაა ნათქვამი, ვიდრე თანამედროვე სპარსულ ტექსტებში, ამიტომ წარმოდგენილი ადგილის შესატყვისი არ დაიძებნება.

II. გულთანნი... მათაა შიგან ფიცხელისა ვეფხისაებრ იყვნეს (მოაბდისა და ვიროს ომში მონაწილეებზეა ნათქვამი, გვ. 49).

სპარსულში ამის შესატყვისია:

بکوه اندر سواران جون پلنگان

მთასა შიგან მხედარნი, ვითა ვეფხნი (გვ. 45). აქ ფალანგ ვეფხადაა გაგებული.

III. მოაბად განალამცა შეატყუა, ვითა ვეფხი საგებელთაგან აიჭრა (გვ. 136).

სპარსულში ამის საბადლოდ ვკითხულობთ:

بجست از خواب شاهنشاه جون پير

შაჰინშაჰი, ვითა ბაბრი, საწოლიდან აიჭრა (გვ. 168). აქ, როგორც ხედავთ, სპარსული ბაბრის საბადლოდ ვეფხი გვევლინება.

IV. თუ... ველთა თივა ჳრმალია, ქუიშა—ლომი და ვეფხი (გვ. 143).

სპარსულში იკითხება:

گيا بر داشت اگر شمشير باشد

وگر ريشكش چو پير و شير باشد

თუ ბალახი (თივა) ველად ხმალია

და ქვიშა მისი ბაბრი და ლომი (გვ. 176).

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულ სიტყვა შირს (شير) აქვს ბაბრის (ჯი-ქის) მნიშვნელობაც. აქ შედარებისათვის ორივეა გამოყენებული.

¹ ი. მარს შერვინ ბავენდის თანამშრომლობით ვეფხისტყაოსნის პირველი ორი თავი გამოუცია. იგი დაბეჭდილია ვ. ფუთურიძის კრესტომათიაში: Начальная хрестоматия персидского языка, Москва-Ленинград, 1935, გვ. 52—54.

აქაც, ჩანს, რომ სპარსულის ბაბრს ვეფხი შესაბამება.

V. მოკიდა რამინ და ზე გავიდა ვეფხის საგანცა უკისკასედ (გვ. 149).

სპარსულში ამის შესატყვისი არა გვაქვს. ეს შედარება აქ მთარგმნელის თუ რედაქტორის მიერ უნდა იყოს შეტანილი. სპარსულში ვისის მიერ დაგრეხილ და ციხიდან დაბლა დაშვებულ სტავრაზე რამინის მოკიდება და კლდეზე გასვლა შევარდნის სისწრაფეზეა შედარებული:

بروبر رفت رامین همچو شاهین

რამინი, ვითა შევარდნი, მასზე გავიდა (გვ. 185).

ქართულში, ცოტა ზევით, ეს შედარებაცაა გამოყენებული: რამინ... ვითა შევარდნი, კლდესა ზედა გავიდა (გვ. 148).

VI. რამინ... ვეფხისა ჰგუნდა სიფიცხითა და მიქირება არად უჩნდა (გვ. 152).

სპარსულში გვაქვს:

بلنگی بود گفنی جفت جوان

იტყოდი (თოქოს) ჯუფთისა მამებარი ერთი ვეფხის იყო (გვ. 189).

VII. თაგუნიცა ვეფხთაებრ მძლავრობენ და თევზნი ვეშაპთაებრ მექუშვიან (გვ. 184).

სპარსულში ნათქვამია:

بلنگ من شدت آهو بصحرا

نهنگ من شدت ماهی بدریا

ველისა კანჯარი ვეფხად მექცა
და ზღვისა თევზი ვეშაპად (გვ. 234).

აქაც ფალანგის საბადლოდ ვეფხია წარმოდგენილი.

VIII. ნადირობასა შიგან ლომისა და ვეფხისათუის მიწყით ჳრმალი ხელთა ჰქონდის და ნადირთათვის ისარ-მშვილდი, ეგრე შინამყოფთა—ხელთა ქიქა (გვ. 187).

სპარსულის შესადარად ადგილზე მხოლოდ ლომი (ლომები) გვხვდება:

کهی شیران گرفتند از نستان

کهی جام نید اندر گلستان

ხან ლომებზე ნადირობდნენ ლელთანსა,

ხან ვარდნარში ისხდნენ და ხელთა ლეინისა ჯამი უყრათ (გვ. 237).

ჩანს, ქართულში ვეფხვი მთარგმნელის მიერაა შემოტანილი.

IX. ზარდი გულოანი და ფიცხელი იყო, აიქრა და შემოჰფრინდა, ვითა ვეფხი, რამინს (გვ. 289).

სპარსულში ზარდი შედარებულია სპილოზე და არა ვეფხვზე:

چو پیل مست با رامین بر آویخت

მთრალი პილო ვითა რამინს შემოჰფრინდა (გვ. 357).

სპარსულში იქვე რამინი ვეფხესაა შედარებული. ნათქვამია:

چو خفته کش بلنگ آید ببالین
ببالین برادر رفت رامین

მძინარეს ვითა ვეფხი მიეძარეს,
ასევე რამინ მძინარესა ძმასა ზედა მივიდა.

ქართულში ეს შედარება აღარ ჩანს. აქ ვეფხზე, როგორც ვნახეთ, ზარდია შედარებული.

როგორც ვხედავთ, ქართულ რედაქციაში ტერმინი „ვეფხის“ გამოყენების ამ ცხრა შემთხვევიდან ოთხი (პირველი, მეხუთე, მერვე და მეცხრე) თანამედროვე სპარსულ ტექსტებში არ დაიძენა. ორ (მესამე და მეოთხე) შემთხვევაში კი „ვეფხის“ შესატყვისად „ბაბრ“ გვხვდება, ხოლო დანარჩენ სამ (მეორე, მეექვსე და მეშვიდე) შემთხვევაში კი — „ფალანგ“.

გამოდის, რომ მთარგმნელი „ბაბრსა“ და „ფალანგს“ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებს, ორივეს „ვეფხად“ თარგმნის. მაგრამ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ, როგორც ამას ბევრი სხვა მაგალითიც ადასტურებს, საკუთარი ლიტერატურული გემოვნების მხედველით ცვლის ამა თუ იმ სიტყვასა და მხატვრულ სახეს. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ამ შემთხვევაშიც ასე მოიქცა: ქართველი მკითხველისათვის ამა თუ იმ გმირის მოქმედების ვეფხეთან შედარება უფრო გასაგებად და ბუნებრივად მიიჩნია, ვიდრე ჯაქთან, რომელიც საქართველოს ფაუნისათვის უცხოა. ქართულში ვეფხეთან შედარების გაძლიერებაც, ჩვენი აზრით, ამით უნდა აიხსნას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ შემდეგ დროს (XVI — XVII საუკუნეებში) გადმოთარგმნილ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში სხვადასხვა ადგილას წარმოდგენილ სიტყვა ვეფხეს — თუ შესატყვისის დაძებნა შესაძლებელი გახდა — სპარსულში ფალანგ შეესაბამება. მაგალითად, პროზაულ ტექსტში¹ ეკითხულობთ: ფიცხლად გაგულსებულმან მიმართა და ვეფხი ვითა შეეკიდნეს (გვ. 434).

სპარსულში შესაღარ ადგილას იკითხება:

همی چون بلنگان بر آویختند

ვითა ვეფხი შეეკიდნეს (ეულერსი, გვ. 121).

ჩანს, რომ ფალანგ ვეფხეადაა გაგებული და გადმოღებული.

შეიძლება დავასკვნათ: ვეფხისტყაოსნის ავტორს სიტყვა „ვეფხის“ ხმარებისას უქვეყლად ის ცხოველი ჰყავს მხედველობაში, რომელსაც ირანელები „ფალანგს“ ეძახიან. „ფალანგი“ კი, როგორც აღინიშნა, ხალებიანი ცხოველია, რომელსაც, როგორც XII საუკუნის, ისე მომდევნო ხანის ქართველები სწორად, „ვეფხად“ თარგმნიან.

o) ვის თ რამინის წყაროებისა და ლიტერატურული რაობის შესახებ

აქვე, ერთგვარი თეზისების სახით, გვინდა „ვის თ რამინის“ წყაროებისა და ლიტერატურული რაობის შესახებ ჩვენი მოსაზრებანი ჩამოვყალიბოთ. იმედს

¹ დაბეჭდილია აღ. ბარამიძის მიერ (შაჰ-ნამე, ქართული ვერსიები, II, 1934, გვ. 369—445).

არ ვკარგავთ, რომ აღნიშნულ საკითხებს კვლავ დაეუბრუნდებით და მაშინ უფრო
ერცლად მოვისაუბრებთ.

ფახრ ედ-დინ გორგანის პოემა „ვის ო რამინი“ სპარსული რომანტიკული
ეპოსის განვითარების თვალსაზრისით უეჭველად დიდ მოვლენას წარმოადგენს.
იგი სიყვარულისა და მეგობრობის დიდი სიმღერაა. მასში გატარებული აზრის
მიხედვით ოჯახის შექმნის საფუძველი ნამდვილი სიყვარულია. თუ ქეშმარიტი
სიყვარული არ არსებობს, მაშინ ოჯახიც არ არსებობს. სიყვარული და მე-
გობრობა მაშინ იზიჟმებს, თუ ღირსეული ღირსეულსა და სწორი სწორს და-
უმეგობრდება და შეიყვარებს.

ვისი წავიდა ბუნებრივი გზით. ამის გამო მას არ შეიძლება რაიმე ბრალი
დაედოთ. მთელი სიცოცხლის მანძილზე მოაბადის ტყვეობაში ყოფნას, რო-
მელიც ამ სიტყვის ქეშმარიტი მნიშვნელობით მისი ნამდვილი ქმარი არც იყო,
ამჯობინებს რამინის სიყვარულს, რის ნიადაგზეც საბოლოოდ ტკბილი და სა-
ამო ოჯახი შეიქმნა. მიზეზი რამინის გამარჯვებისა და მოაბადის დამარცხე-
ბისა ძირითადად ისაა, რომ პირველი ვისის შესაფერია და მეორე — არა.

ამასთან „ვის ო რამინი“ დედისადმი უდიდეს მოკრძალებასა და სიყვა-
რულს გვასწავლის წინააღმდეგ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გმი-
რებისა, რომლებიც ზოგჯერ საკუთარ დედებს თავის მოკვეთით ემუქრებიან.
„ვის ო რამინის“ გმირი მოაბადი კი, რომელსაც ჯერ კიდევ მკლავში ძალა
აქვს და ხმლის მოქნევაც ემარჯვება, რომელსაც სხვადასხვა ქვეყნის მეფენი
ემორჩილებიან, მოხუცი დედის რჩევა-დარიგების უსიტყვო შემსრულებელია.

ბევრი, ძალიან ბევრი სასარგებლო აზრია ჩაქსოვილი „ვის ო რამინში“,
რომლის სიუჟეტი უეჭველად ძალიან შორეულ წარსულშია შემუშავებული; იგი
ძალიან ღრმა შინაარსს შეიცავს, პოეტური შესრულების თვალსაზრისითაც მა-
ღალი სტილის ქმნილებაა და მისი სატირულ თხზულებად გამოცხადება დიდ
გაუგებრობას წარმოადგენს.

„ვის ო რამინმა“, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატუ-
რაში, გავლენაში მოიქცია რომანტიკული ეპოსის ისეთი დიდი წარმომადგე-
ნელი, როგორც ნიზამი განჯელია. ეს გავლენა ძირითადად გამოიხატება
ნიზამის ზოგიერთი პოემის („ხოსროვ ო შირინ“, „ლეილი ვო მეჯნუნ“) ცალ-
კეული ეპიზოდების შემუშავებაში, პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მე-
ტყველების ნათესაობაში.

ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ნიზამი გორგანის მიმ-
ბაძველი და მისი გამგრძელებელია. სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოსები
საესებით სამართლიანად ხედავენ ნიზამის შემოქმედებაში რომანტიკული ეპო-
სის მწვერვალს, მაგრამ თუ მაინც შეიძლება ლაპარაკი ნიზამიზე „ვის ო რა-
მინის“ ავტორის გავლენის ცალკეული მომენტების შესახებ, ეს ბუნებრივი
ჩანს. ამა თუ იმ ეპოსის დიდ წარმომადგენელს ყოველთვის ჰყავს წინამორბე-
დები, რომელთა გარეშე ძნელადაა საფიქრებელი დიდი შემოქმედის დაბადება.
შეუძლებელია, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ „შაჰ-ნამეს“ ავტორი ფირდოუსი
იქნებოდა ასე დიდი შემოქმედი, რომ მას წინ არ უსწრებდეს რუდაქის, აბუ
შექურის, დაყიყის და სხვა პოეტების ნამოღვაწარი. ასევე, ნიზამი განჯელს წინ
უსწრებს ფახრ ედ-დინ გორგანი და ანსარი — რომანტიკული პოემების ავტო-
რები, რომლებთანაც ამ ეპოსის შემდეგი დროის წარმომადგენელს (ამ შენთ-
ხვევაში ნიზამის), ბუნებრივია, ზოგი რამ საერთო გააჩნია.

ანსარის პოემებს ჩვენამდე არ მოუღწევია და შემთხვევით გადაჩენილი ცალკეული ბეითების ნიადაგზე ძნელია მათ შესახებ მსჯელობა. გორგანის თხზულებას, მართალია, მოუღწევია ჩვენამდე, მაგრამ არა იმ სახით, როგორც ის ავტორის ხელიდან ყოფილა გამოსული. პოემის ზოგი ადგილი დაღუპულა უამთა ვითარებაში, ზოგიც გადასხვაფერებულა და აქა-იქ ჩანართებიც გაჩენილა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის შინაარსობრივად მაინც სრულყოფილი სახით გამოიყურება და მხატვრულობის თვალსაზრისით დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს.

გორგანის პოემა, როგორც ჩანს, იმთავითვე არ ყოფილა ფართოდ გავრცელებული, თორემ ხელნაწერთა მეტი რაოდენობა იქნებოდა შემონახული; მის ავტორზედაც, როგორც ზევით აღინიშნა, ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონიათ.

აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ჩვენამდე მოღწეული სპარსული ტექსტები ბუნდოვან და გაურკვეველ ცნობებს გვაწვდიან „ვის ო რამინის“ წყაროსა თუ წყაროების შესახებ—თითქოს არსებობდა ფალაური ტექსტის სპარსული პროზაული თარგმანი, რაც გორგანის წყაროს წარმოდგენდა და სხვ.

ქართული ტექსტის მონაცემების საფუძველზე კი შეიძლება დავასკვნათ, რომ არავითარი პროზაული თარგმანი არ არსებობდა და გორგანის უშუალოდ ფალაურიდან უთარგმნია პოემა (გვ. 34).

ქართული რედაქცია (XII საუკ.) ძველ ტექსტს ემყარება და, ცხადია, მისი ცნობები უფრო სარწმუნოა, ვიდრე ახალი ტექსტებისა. მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ვერსიას თანამედროვე სპარსულ რედაქციებთან შედარებით მთელ რიგ შემთხვევებში დიდი უპირატესობა გააჩნია, სპარსულში გამკრალი ადგილების აღდგენისა და გადამახინჯებული ბეითების გასწორების თვალსაზრისით, იგი მაინც არ არის უნაკლო: მასშიც გვხვდება ხარვეზები და გაუგებრობანი, რაც, ნ. მარის მართებული აზრით, გამოწვეულია არა მთარგმნელის უყურადღებობით, არამედ მის განკარგულებაში მყოფი ტექსტის ნაკლოვანებებით.

„ვის ო რამინის“ ქართული თარგმანი უეჭველად ადრევეა შესრულებული. იგი ათეული წლებით წინ უსწრებს რუსთველის ვეფხისტყაოსანს და, ცხადია, XII საუკუნის პირველ ნახევარს ვერ გადაშორდება. და თუ ქართული ტექსტის დეფექტების ნაწილი მაინც მისი დედნის (სპარსული რედაქციის) ნაკლოვანებებითაა გამოწვეული, ეს იმას ნიშნავს, რომ სპარსული ტექსტის წარყვნა ადრევე დაწყებულია.

თუ გორგანი, ერთი მხრივ, საგრძნობ გავლენას ახდენს რომანტიკული ჟანრის განვითარებაზე, მეორე მხრივ, თვით განიცდის ადრინდელი ხანის პოეტთა შემოქმედების გავლენას. ეს, ძირითადად, გამოიხატება ცალკეული პოეტური გამოთქმებისა და შედარება-მეტაფორების გამოყენებაში.

გორგანი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობს მის წინა დროის სპარსულ მწერლობას და მით სარგებლობს კიდევც. ასე, მაგალითად, „ვის ო რამინის“ კითხვისას, სადაც ძიძა ქვეყნის ცვალებადობის შესახებ ლაპარაკობს (მაჰჯუბი, გვ. 100), არ შეიძლება არ მოგაგონდეთ რუდაქის სიბერის ელეგიის სტრიქონები¹ (გამოცემა ს. ნათისისა, თეირანი, 1940, გვ. 978).

¹ გორგანი: ბესა ვეირან ქე გარდღე ქახ ო აივან
ბესა მეიდან ქე გარდღე ბალ ო ბუსთან
და სხვ.

რუდაქით: ბესა შექესთე ბიაბან ქე ბალე ხერამ ბულ
ვე ბალე ხერამ გაშთ ან ქოჯა ბიაბან ბულ
და სხვ.

„ვის ო რამინის“ ავტორს, რომელიც დიდი პოეტური კულტურის მატარებელია, შეუძლებელია წინ არ უსწრებდეს მთელი რიგი სამიჯნურო-სატრფიალო ხასიათის თხზულებები, რომელთაც ჩვენამდე არ მოუღწევია.

სპარსული რომანტიკული ჟანრის განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინა აგრეთვე ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულმა (ზალისა და როდაბეს, როსთემისა და თეჰმინეს, ბიჟანისა და მანიყეს, გოშთასთისა და ქეთეონის, ხოსროვისა და შირინის) სამიჯნურო ეპიზოდებმა.

აქ მოხსენიებულ ქალთა სახელებიდან „ვის ო რამინის“ სპარსულ-ქართულ ტექსტებში მხოლოდ შირინი იკითხება ხოსროვთან ერთად (მაჰჯუბი, გვ. 110, 353, ქართ. გვ. 276), მაგრამ ისეთ კონტექსტში, რომ მით ძალიან ძნელია გაიკვეეს წყარო, თუ საიდანაა ის ამოღებული. „შაჰ-ნამეში“ მოხსენიებულ მიჯნურთა სხვა წყვილს გორგანი არ ასახელებს.

„ვის ო რამინში“ დაიძებნება ზოგი ადგილი, რომელნიც შედარება-მეტაფორების თვალსაზრისით ფირდოუსის პოემასთანაც პოულობენ საერთოს, მაგრამ მაინც ძნელად დასაჯერებელი ხდება, რომ „ვის ო რამინის“ ავტორი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ იცნობდეს და მით სარგებლობდეს.

საქმე ის არის, რომ გორგანის პოემაში ჩვენ გვხვდება ირანული საგმირო ეპოსის გმირთა სახელები (პუშანგი, ჯემშიდი, ბიჟანი და ზოჰაქი, შესავალ ნაწილში მოხსენიებულია აგრეთვე როსთემიც), მაგრამ არა იმ სახით, რა სახითაც „შაჰ-ნამეშია“ წარმოდგენილი.

მაგალითად, ჯემშიდი აქ იხსენიება როგორც დევთა შემკვრელი (ჩონ ჯემშიდ დივანრა ბებენდი, მაჰჯუბი, გვ. 40). ამ ეპითეტით „შაჰ-ნამე“ იცნობს ჯემშიდის მამას თაჰმურასს (დივ ბანდი), რომელმაც საბოლოოდ გაანადგურა და დიომონა დევთა ლაშქარი. ჯემშიდის მეფობის დროს არც ერთი ომი არ მომხდარა დევებთან, ისინი უკვე დამონებული იყვნენ თაჰმურასის მიერ. ჯემშიდი მათ საალმშენებლო საქმეებზე იყენებს. მაშასადამე, „დევთა შემკვრელი“ თუ „დამტყვევებელი“ თაჰმურასისა და არა ჯემშიდი. „შაჰ-ნამეს“ მცოდნეს არ შეიძლება ისინი ერთმანეთში არეოდა.

„ვის ო რამინის“ მონაცემებით ჯემშიდს ვეზირიც ჰყავს, რომელიც მეფეს რჩევა-დარიგებას აძლევს (სპარს. გვ. 327, ქართ. გვ. 256). „შაჰ-ნამეში“ ამის მსგავსი არაფერი იკითხება. საინტერესოა აგრეთვე ქართული ვერსიის ცნობა (გვ. 327), რომლის მიხედვით ჯემშიდი ადამის აქეთ მეხუთე ხელმწიფედ არის გამოცხადებული. „შაჰ-ნამეთი“ კი ის მეოთხე ხელმწიფეა: ქეიუმარს, პუშენგ, თაჰმურას, ჯემშიდი. მეხუთე ხელმწიფედ კი ზოჰაქია გამოყვანილი.

ზოჰაქი „ვის ო რამინშიც“ იხსენიება (სპარს. გვ. 213, 321) ძველი ირანული თქმულებებისა და წყაროების კვალობაზე, როგორც მზაკვრობისა და ჯადოქრობის განმასახიერებელი არსება. ქართული რედაქცია არ იცნობს ზოჰაქს. მის ნაცვლად აქ იხსენიება არტავაზ (გვ. 169). იგი, როგორც ამას განმარტავს იუსტინე აბულაძე („ვის ო რამინის“ ლექსიკონი), სომხური და ქართული წყაროებისა და ლეგენდების მიხედვით გრძნეულებისა და კუდიანების უფროსია. ვინ იცის, იქნებ ქართულის დედანში აქდაჰაქ (სახელის ზოჰაქის ფალაური ფორმა) ეწერა და მთარგმნელმა ან გადამწერმა ის მისთვის უფრო ნაცნობი სახელით — არტავაზით შეცვალა.

ქართულის დედანში რომ შესაძლებელია ზოგიერთი სახელი მაინც ძველი ფორმით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ამას ადასტურებს თანამედროვე სპარ-

სულ ტექსტში მოხსენიებული ბიჯანის (გვ. 175) ნაცვლად ქართულში ვეჯანის არსებობა (გვ. 141). იგი ხომ, როგორც ამას აღნიშნავს ბორჰანი, სახელი ბიჯანის ძველისძველი ფორმაა (გამოცემა მ. მოინისა, გვ. 336). ვეჯანი ქართულში ძველთაგანვე ყოფილა გავრცელებული, გვხვდება VI საუკუნის აგიოგრაფიული ხასიათის ძეგლშიც (მარტილოზაჲ ვესტატი მცხეთელისაჲ), და, მაშასადამე, იმდროინდელი ქართველი მკითხველისათვის უფრო გასაგები.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულ ტექსტში ვაქეაცობისა და სიმამაციის დასადარებლად ბიჯანია წარმოდგენილი და არა როსთემი. ქართულში, სხვა ადგილას, როსთემი ანუ როსტომი იხსენიება (გვ. 83), მაგრამ ის უეჭველად შემდეგ დროსაა გაჩენილი და სპარსულ დედანზე დამოკიდებული არ ჩანს.

თავისთავად ისმის კითხვა, ხომ არაა ყველაფერი ეს გამოწვეული იმით, რომ პოეტი გორჯანი ერთგული რჩება მისი წყაროსადმი — „ვის ო რამინის“ ფალაური ვერსიისადმი, რომლის ავტორს თუ შემკრებელს როსთემის საგმირო თქმულებებზე, რომლებიც უფრო გვიანაა შემუშავებული, არ შეიძლებოდა წარმოდგენა ჰქონოდა.

შესაძლებელია ისიც ვიფიქროთ, რომ „ვის ო რამინის“ დაწერის დროს (XI საუკუნის შუა წლები) ფირდოუსის წიგნი, რომლის უკანასკნელ რედაქციას 1010 — 1011 წლით ათარიღებენ, ჯერ კიდევ არ იყო ხალხში გასული და გავრცელებული. მაგრამ ირანული ეპოსის გმირებს კი სხვადასხვა წყაროებით იცნობდნენ და მათზე გარკვეული წარმოდგენაც ჰქონდათ შემუშავებული.

საკმარისია მოვიგონოთ ფირდოუსის წინააღმდეგი პოეტი რუდაქი, რომლის ნაწერებში ჩვენ გვხვდება ირანული ეპოსის გმირთა სახელები (სამი, როსთემი, ისტენდიარი და სხვ.) იმავე ეპითეტებით, როგორც ეს ფირდოუსის „შაჰ-ნამესათვის“ არის ცნობილი. რუდაქი ფირდოუსის თხზულებით ვერ ისარგებლებდა, მაგრამ, ჩანს, მანამდე არსებობდა თქმულებებისა და წერილობითი ძეგლების სახით სათანადო წყაროები, რომელთა საშუალებით ხალხი იცნობდა მის საყვარელ გმირებსა და მასთან დაკავშირებულ ეპიზოდებს.

ფირდოუსი თვითონ მოგვითხრობს ერთი ასეთი წიგნის არსებობაზე, რომელშიც მეფეთა ამბები ყოფილა მოთხრობილი და რომელიც მას მერვში ვინმე აზადსერვთან უნახავს. პოეტს აღნიშნული პირისაგან მოუსმენია როსთემის საგმირო ეპიზოდებიც (Vullers, III, 1729). შესაძლებელია, ეს სხვა წიგნი იყო და არა მისი წინამორბედის დაყიყის წყარო, რომელიც ტუსელი ფეოდალის აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ აბდერ რეზაქის (გარდ. 962) თაოსნობით ყოფილა შედგენილი. ცხადია, „ვის ო რამინის“ ავტორს როსთემი, რომელიც პოემის შესავალში იხსენიება, „შაჰ-ნამემდე“ არსებული წყაროებითაც შეიძლებოდა ცოდნოდა.

საერთოდ ცნობილია, რომ X საუკუნეში დაყიყისა და ფირდოუსის გარდა სხვა პოეტები და მწერლებიც მუშაობდნენ მეფეთა წიგნის შედგენაზე.

„შაჰ-ნამესა“ და „ვის ო რამინის“ ერთმანეთთან შედარება არა მარტო მოკმედ პირთა სახელებისა და გეოგრაფიული ნომენკლატურის, არამედ პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების თვალსაზრისით უეჭველად საინტერესო შედეგებს მოგვცემდა იმის გასარკვევად, თუ როგორი დამოკიდებულება არსებობს ამ ორ დიდმნიშვნელოვან თხზულებას შორის, იცნობდა თუ არა გორჯანი ფირდოუსის შემოკმედებას და მისი რა სახის გავლენა განიცადა. „ვის ო რამინის“ ქართულ და სპარსულ ვერსიებში ირანულ მითიურ

გმირთა შესახებ მეტისმეტად ძუნწი ცნობებია წარმოდგენილი. მაგრამ მისი გათვალისწინებითაც, ფეიქრობთ, ცხადი ხდება ის გარემოება, რომ გორგანი არ სარგებლობს ფირდოუსის „შამ-ნამეთი“, შეიძლება არც კი იცნობდა მას.

ვისრამიანის დიდი ლიტერატურული და ისტორიული მნიშვნელობა თავის დროზე ვერ იქნა გაგებული. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (ნ. ხანაშვილი, კ. კეკელიძე და სხვ.) გაბატონდა რ. შტაკელბერგის შეხედულება, რის მიხედვითაც პომეის გმირები ცბიერები და გაიძვერები არიან¹. რუსი ირანისტებიც (ე. ბერტელსი, ი. ბრაგინსკი) რ. შტაკელბერგის მიერ მოცემულ აღნიშნული თხზულების დახასიათების ფარგლებს ვერ გაშორდნენ.

მკვლევრებმა რატომღაც დაივიწყეს კაცობრიობის განვითარების ისტორია და ვისრამიანს მხოლოდ თანამედროვეობის ლიტერატურული და ზნეობრივი თვალებით შეხედეს.

განა ვინმესთვის საეჭვო და დაუჯერებელია ის ამბავი, რომ თქმულება ვის-რამიანის შესახებ შორეული წარსულიდან მომდინარეობს?² მას გაუვლია საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების სხვადასხვა საფეხური და ლიტერატურულად VI საუკუნის ირანის ფეოდალურ სამყაროში ჩამოყალიბებულა.

როცა ვის-რამიანის სიუჟეტის პირველ სახეზეა საუბარი, ჩვენ ის არ უნდა წარმოგვიდგეს უკვე ყოველმხრივ ჩამოყალიბებულ ამბად, მოქმედი გმირებითა და პოეტური სახეებით. პირველად უნდა გვქონოდა ძალიან მოკლე თქმულება, რომელშიც, ჩვენი აზრით, გადმოცემული უნდა ყოფილიყო მზისა და მთვარის სიყვარულის ამბავი, როგორც ეს შეეძლო წარმოედგინა იმ ადამიანთა წრეს, რომელთაც ბუნების მარტივ მოვლენებზედაც ჯერ კიდევ გარკვეული წარმოდგენა არ გააჩნდათ.

თქმულებას გზადგზა, როგორც ჩანს, შემატებია გაზაფხულისა და ზამთრის ბრძოლის სურათები, რითაც ყველა ხალხის ზეპირსიტყვაობა მდიდარია. რომანს საამისო კვალი დღემდე შემორჩენია.

რით უნდა აიხსნას, მაგალითად, ის გარემოება, რომ გამიჯნურებული რამიანი ხშირად თოვლში დგას და სიცივით შეწუხებული, სატრფოს თანაგრძნობასა და შეელას ევედრება.

ვ. მინორსკის აზრით, გორგანის პომეის ერთი საკვირველი სცენათაგანი მიჯნურთა თოვლსა და სიცივეში დგომა და წვალებაა. ეს ირანული გარემოსათვის მოულოდნელიაო, შენიშნავს მკვლევარი, მაგრამ მას მაინც დასაშვებად მიაჩნია ეს მოვლენა პართთა ქვეყნის ჩრდილოეთ ნაწილს დაუკავშიროს (გვ. 440) და არა ზამთრისა და გაზაფხულის ბრძოლას, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, აღრევე შეკრილა ვის-რამიანის თქმულებაში და ჩვენამდე ამ სახით მოღწეულა.

შემთხვევით მოვლენად არც ის გარემოება შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ჩვენი რომანის მთავარი გმირის სახელი რამ, იგივე რამა (სანსკრიტული რამა, რაც მშვენიერს, ლამაზს ნიშნავს) ძველისძველი ინდური მითოლოგიის სხვადასხვა გმირთა სახელად გამოდის. სპეციალისტების აზრით, არსებული მასალების

¹ იხ. P. P. Штакельберг, Несколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин“, Древности Восточныя, т. II, в. I, Москва, 1896, გვ. 16.

² ნ. მარის აზრით, მისი პირვანდელი სახე შეიძლება ქართველებშიც არსებულიყო. ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათ-მეცნიერების მიხედვით. მნათობი, 1925 № 4 (12), 5-6 (13-14), გვ. 309.

მიხედვით შეუძლებელია რამასთან დაკავშირებული მითის უძველესი ფორმის აღდგენა. ამასთან ცნობილია ისიც, რომ რამა ინდოეთის ზოგ კუთხეში დღემდე საკულტო საგანია. იგი ერთ-ერთი ღვთაების სახელს წარმოადგენს.

ი. ბრაგინსკის ცნობებით სახელი „ვის“ ავესტიკის ენაზე აღნიშნავს „სოფლის თემს“, ხოლო „რამ“ — „მესაქონლეობის ღმერთს“¹.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვის-რამინის თქმულების პირველადი სახე ინდოეთსა და ირანში იყოს წარმოშობილი და არა სხვაგან. მისი სამშობლო კვლავ საძებარი ვახლავთ.

ყოველივე ეს იმას აჩვენებს, თუ როგორაა შემონახული პოემაში შორეული თქმულების კვალი, მისი ანარეკლები.

გ. იმედაშვილმა ძალიან საყურადღებო გამოკვლევა დაწერა ვისრამინისა და ტრისტან-იზოლდას ჟრთიერთობის საკითხებზე. ამ ორი თხზულების კვლევა მან სამართლიანად მიიჩნია არა მხოლოდ ლიტერატურის ისტორიის, არამედ ზოგად კულტურის, რელიგიათა ისტორიის, სოციოლოგიის, მითოლოგიის, ფოლკლორის, ძველი აღმოსავლეთის და ანტიკური დასავლეთის ისტორიის, საშუალო საუკუნეთა ევროპის ხალხთა, ახალი ირანის, ბოლოს ქართველებისა და კავკასიის სხვა ერების ისტორიის კვლევის პრობლემადაც².

ერთი იმ საინტერესო საკითხთაგანი, რომელიც ვისრამინშია ასახული, ჩვენი აზრით, ოჯახის წარმოშობა და მასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობანი ვახლავთ.

მოაბადი მომხრეა და მოწადინებული ოჯახი შექმნას. მან პირველად შაპროს სთხოვა ხელი, შემდეგ კი მისი ასული ვისი შეირთო, რომლის ნამდვილი ქმარი, როგორც ვიცით, ის არასდროს არ ყოფილა. ამასთან მოაბადისა და ვისის დაწყვილებას საგრძნობლად შეუშალა ხელი იმ გარემოებამ, რომ ვისი გაზაფხულივით აყვავებული, ჯანღონით სავსე ყმაწვილი ქალია და მოაბადი კი მოხუცი, ყოველ შემთხვევაში ვისისთვის უღირსი და შეუფერებელი. ამ გარემოებამ რამინს სამოქმედო გზა გაუხსნა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების იმ საფეხურზე, როცა მრავალკოლიანობა და მრავალქმრიანობა იყო გაბატონებული, არ უნდა არსებულიყო მაინცდამაინც გარჩევა იმისა, ბერი ყრმასთან ცხოვრობდა თუ ბერთან. ბერის მოქმედება (ყრმასთან დაკავშირების შემთხვევაში) არ უნდა გამხდარიყო გაკიცხვის საგანი. მაგრამ დგება ხანა, როცა საზოგადოება სოციალური ძალების თანდათან განვითარების შედეგად კერძო ოჯახების შექმნის აუცილებლობაზე გადადის და ამისათვის სათანადო პირობების დაცვას მოითხოვს. ერთი ამ პირობათაგანი, რომლის დაცვაც ოჯახის შექმნისათვის აუცილებელი ხდება, ვახლავთ ის, რასაც რამინი დარიგების მიზნით მოაბადს ეუბნება:

ჟარესი საქმე შენი და ვისისი ესე არის, რომელ შენ ბერი ხარ და იგი ყრმა. თუ ცოლსა შეირთავ, სხვა ვინმე შეირთე: ყრმისათვის ყრმა თქმულა და ბერისათვის ბერი (გვ. 56).

ეს აზრი იმდენად მტკიცედაა გატარებული რომანში, რომ მან მოაბადის

¹ Н. С. Брагинский, О „самой безнравственной“ поэме и ее смысле, ვის ორამინის რუსული პოეტური თარგმანის წინასიტყვაობა, მოსკოვი, 1963, გვ. 16.

² ვაიოხ იმედაშვილი, ვისრამინისა და ტრისტან-იზოლდას ჟრთიერთობისათვის, ნათლობი, 1942. № 1, გვ. 132.

„მამაცობის შეკერაც“ კი გამოიწვია — გარემოება, რასაც მისი სრული დამარცხება მოჰყვა.

ვინ არის შაპრო? იგი დიდი გვარის (ჯიმშედ მეფის) შთამომავალია. მოაბადნა და სხვებმაც იციან, რომ მას ბევრი შვილი ჰყავს. იციან ისიც, რომ ეს შვილები სხვადასხვა კაცის შექმნილია (მრავალქმრიანობა), მაგრამ ამ გარემოებას ხელი არ შეუშლია შაპროსათვის, რომ იგი სამეფო წრეებში დიდად დაფასებული ყოფილიყო და მოაბადნს მისთვის დედოფლობა ეთხოვა.

ჩანს, შაპროს ბევრი ქმარი ჰყოლია, მაგრამ გამორიცხული როდია შესაძლებლობა, რომ ეს მამაკაცები, რომელთა სახელები ჩვენ არ ვიცით გარდა ყარანისა (ვისის და ვიროს მამისა), სხვა ქალებსაც ქმრობდნენ (მრავალყოლიანობა).

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ იყო საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ისეთი საფეხური, როცა „არა მარტო ერთ მამაკაცს მრავალ დედაკაცთან ჰქონდა სქესობრივი ურთიერთობა, არამედ ერთ დედაკაცსაც მრავალ მამაკაცთან და ეს სრულიად არ ბღალავდა ზნე-ჩვეულებას. თავისი გაქრობის შემდეგ ამ ზნე-ჩვეულებამ კვალი დატოვა იმ სახით, რომ ქალი იძულებული იყო ინდივიდუალური ცოლ-ქმრობის უფლება შეეძინა იმით, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში სხვა მამაკაცებს უნდა დანებებოდა“¹.

ასეთ ვითარებაში, ცხადია, დედას უნდა მისცემოდა დიდი უპირატესობა და წარმოშობაც კანონიერად დედის ხაზით უნდა ეცნოთ. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ პოემა არ გვაცნობს მოაბადნისა და რამინის მამის ვინაობას. მისთვის ამ შემთხვევაში მთავარი მათი დედაა (მოაბად და რამინ ერთისა დედისაგან იყვნენ), თითქოს არაფერი დაშავდებოდა იმით, რომ ისინი სხვადასხვა მამისაგან ყოფილიყვნენ შექმნილი, რადგან დედა ერთია.

ჩვენ ვიცით აგრეთვე, რომ რამინისა და მოაბადნის მამას სხვა ცოლიც ჰყოლია. დედა ზარდისი (ამათი ძმისა) სხუა იყო და ჰინდოსა იტყოდეს ზარდისა დედულად (გვ. 126).

რომანის გმირები ვისი და გული ერთქმრიანობის, ანუ ოჯახის შექმნის მომხრენი არიან. აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ გულის ეპიზოდი რომანში შემთხვევით შემოტანილად არ ჩაითვლება. მას რამინის გარდაქმნისა და სწორ (ერთცოლიანობის) გზაზე დაყენებისათვის უდავოდ მნიშვნელობა აქვს.

ჩვეულებრივ ყოვლად უმსგავსობად და ყოვლად გაუმართლებლად თვლიან ენსრამიანში გადმოცემულ დისა (ვისი) და ძმის (ვირო) შეუღლების ამბავს. მაგრამ ყურადღებას არ აქცევენ იმ მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ მათი შეუღლება, როგორც ჩვენ დღეს გვესმის, არ მომხდარა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დასა და ძმას შორის სქესობრივი კავშირის დაქვერა არ განხორციელებულა. თქმულებამ თუ რომანმა აიცილინა ეს გზა. იგი, მაშასადამე, ასახავს იმ მომენტს, როცა ადამიანთა გარკვეული წრეები უკვე გმობს დასა და ძმას შორის სქესობრივ კავშირს, მათ შეუღლებას.

ისე კი ძველი ქვეყნების დინასტიათა ისტორიაში, შეიძლება სამეფო მემკვიდრეობის შენარჩუნების მიზნით, ძმის დაზე დაქორწინების ბევრი ფაქტი დასტურდებოდა. ეს მოვლენა კი, რომელიც დღეს საშინელებად და უმსგავსობად ჩანს, ბუნებრივი იყო აღრინდელი თაობებისათვის.

¹ ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, 1953' გვ. 13.

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ „არა მარტო და-ძმა იყო თავდაპირველად ცოლ-ქმარი, არამედ სქესობრივი ურთიერთობა მშობლებსა და შვილებს შორის მრავალ ხალხში ამჟამადაც ნებადართულია“¹.

ისტორიულად დადასტურებულია აგრეთვე ისიც, რომ რამდენიმე ძმას შეეძლოთ ერთი ცოლი ჰყოლოდათ, რაც მრავალქმრიანობის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს.

მოაბადის მეულედ ვისი ითვლება. მისმა ძმამ რამინმა ეს იცის, მაგრამ მაინც განაგრძობს მასთან სამიჯნურო ურთიერთობას. მოაბადმაც იცის, რომ ვისი და რამინი სატრფონი არიან, ამის შესახებ დედასთანაც ჩივის: ვით მივიდნენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა, ქუეყანასა ზედა ამის უარესი რა ეგებისო (გვ. 114), მაგრამ მაინც ეგუება ამას.

მოაბადის სიტყვებიდან ჩანს, რომ საზოგადოებრივ შეგნებაში უკვე იღვიძებენ აზრი იმის შესახებ, რომ ძმებს არ შეიძლება ჰყავდეთ ერთი ცოლი, მაგრამ იგი სავსებით დამკვიდრებული არ ჩანს.

ყოველივე აღნიშნულის მიხედვით, ვფიქრობთ, აშკარა ხდება ის გარემოება, რომ თქმულებას გაუვლია და აუსახავს შორეული წარსულის ის საფეხური, როცა საზოგადოებაში ერთცოლიანობის, ოჯახის შექმნის იდეა იმარჯვებს. ამის საუცხოო მაგალითია თვითონ რამინი, რომელიც, როგორც ამას აღნიშნავს მკვლევარი გ. იმედაშვილი, მხატვრულად სრულყოფილ ტიპს წარმოადგენს. მისი პიროვნება ისტორიულად განსაზღვრული, გარკვეული საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის ანარეკლია (გვ. 146).

რომანში ნათლად ჩანს მისი მთავარი გმირის რამინის მიერ განვლილი ცხოვრების გზა, ნათლად ჩანს, თუ ჩანგისა და ორძალის, ლეინისა და ქალეზის მოტრფილად რამინი როგორ გარდაიქმნა ნამდვილ გულისხმიერ, ოჯახის, ცოლ-შვილისა და ხალხის მოსიყვარულე ადამიანად: ბრჭობისა ჟამსა მას წინაშე სწორად იყვის ჯელმწიფე და მთხოელი, მდიდარი და გლახა. სწორად უკრძებდის სამართალსა შიგან ძლიერსა და უძლურსა (გვ. 295).

ვისრამიანის შესწავლა იმას ღაღადებს, რომ მისი სახით ჩვენ ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის მსოფლიო მნიშვნელობის მრავალმხრივ საყურადღებო ძეგლი გვაქვს. რაც დრო გადის, ეს უფრო და უფრო გასაგები ხდება ქართველმა ირანისტებმა ალ. ვეახარიამ და მ. თოდუამ „ვის ო რამინი“ სწორი დახასიათება მოგვცეს და მით უკუაგდეს ჩვენში გაბატონებული რ. შტაელებერგის შეხედულება, რომლის არსი ზევით იყო წარმოდგენილი. მათი აზრით, „ვის ო რამინი“ სპარსული სატრფიალო პოეზიის შედევრია... ესაა ხატოვანი ლექსით გაწყობილი წარმტაცი ამბავი ვისისა და რამინის სიყვარულისა, პირველი ძეგლი, რომელმაც გზა გაუკაფა სატრფიალო ეპოსის ახალ სპარსულ ლიტერატურაში, თითქმის ერთადერთი კლასიკური პოემა ამავე ლიტერატურისა, რომელმაც არა მისტიკურ, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა“ (გვ. 5).

„ვის ო რამინის“ კვლევა ამ მიმართულებითაც უნდა გაძლიერდეს. უნდა გამოვლინდეს ის გავლენები, რასაც ამ თხზულების მდიდარი პოეტური სამყარო ახდენს შემდეგი დროის ძეგლებზე, რომ ამით სპარსული ლიტერატურისათვის „ვის ო რამინის“ ეროვნული ბუნებრიობა ცხადი გახდეს და ის შემთხვევით მოვლენად მიჩნეული არ იქნეს.

¹ ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, გვ. 45.

რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა

სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის ფესვებს შორეულ წარსულში მივყავართ. აღმოსავლეთმცოდნე მეცნიერების მიერ დამტკიცებულია, რომ ქართველები „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიების წარმოშობამდე ცნობდნენ ირანული ეპოსის გმირთა სახელებს. მაგალითად, სახელი სპანდიატ (ფირდოუსით ის ფენდიარ) ჩვენში უძველესი დროიდან იხმარებოდა.

ქველ სპარსულში იგი გვხვდება ფორმით სპანდოდატა. ხოლო „ქართლის ცხოვრებაში“ როგორც სპანდატა (მარიამისეული ვარიანტი).

როგორც ჩანს, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე მომუშავე პოეტებმა ეს ფორმა ამჟობინეს (ძველ ნაწილებში გვხვდება „სანდიატ“, ხოლო უფრო გვიანდელში — „ისფანდიარ“).

სახელი ბარზუ, ბორზო ანუ ბურზო გვხვდება აგიოგრაფიული ხასიათის ძეგლში „მარტილობაი და მოთმინებაი წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაი“ (VI საუკ.). ძველი ქართული ძეგლების საშუალებით („ქართლის ცხოვრება“ და სხვ.) მოაღწია ჩვენამდე აღმოსავლეთის ხალხებისათვის ცნობილი გმირის ბივერასპის ანუ აჟი-დაპაკის (ფირდოუსით „ზაჰაქ“ ანუ „ზოჰაქ“) სახელმა.

„შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთ გმირთა სახელები (როსტომი, თემინე, საამი-ზაალი და სხვ.) კლასიკური პერიოდის (X—XII საუკ.) ქართულ მხატვრულ ძეგლებშიც გვხვდება. კლასიკურ პერიოდში ქართულად გადათარგმნილი იყო შესანიშნავი სპარსული თხზულებები, როგორცაა, მაგალითად, „ვისრამიანი“, „შაჰ-ნამე“, „ქილილა და დამანა“ და სხვ., მაგრამ ამ თარგმანთაგან ჩვენამდე მხოლოდ გორგანის „ვისრამიანმა“ მოაღწია. ცნობილია, რომ ამ ნაწარმოების ქართულმა რედაქციამ მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეასრულოს სპარსული ტექსტის დადგენის საქმეში.

დიდი ქართველი მეცნიერი, ქართველი ხალხის ისტორიის მკვლევარი ივანე ჯავახიშვილი კლასიკური პერიოდის სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის შესახებ ამბობდა, რომ „სპარსულს პოეზიას დიდი გავლენა ჰქონდა ქართველებზე და მისი საგმირო და სააშუკო სიტყვიერება ქართველობას უყვარდა და შეჰხაროდა იმგვარადვე, როგორც თვით სპარსელები შეჰხაროდნენ. თუმცა „შაჰ-ნამე“ (როსტომიანი) ფირდოუსისა, „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ლეილა-მაჟნუნისანი“ სპარსული მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანე ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ, მათთვისაც ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი იყო... პოეზია და კულტურა ქართველ-სპარსთა სულიერს ერთობასა ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“¹.

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, თბილისი, 1948, გვ. 305.

ქართული და სპარსული ლიტერატურის ერთმანეთთან ასეთმა მიახლოებამ ხელი შეუწყო ზოგიერთ მეცნიერთა მხრივ ისეთი შეხედულებების შემუშავებას, რომ თითქოს „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური თხზულება კი არაა, არამედ ოგი ერთ-ერთი სპარსული ნაწარმოების თარგმანს წარმოადგენს. ამ შეხედულებების მომხრე ქართველი მეცნიერები ირანულ სამყაროში დიდი ხნის განმავლობაში ეძებდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ „დედანს“, მაგრამ ასეთის მოპოვება მათ ვერ შეძლეს.

პირველი ქართველი მეცნიერი იყო ვახტანგ VI (XVII—XVIII სს.), პოემის ტექსტის გამომცემელი, სპარსული ენისა და ლიტერატურის მცოდნე, რომელმაც რუსთველის წყაროების დიდი ხნის ძიების შემდეგ განაცხადა: სპარსში ასეთი ამბავი არ არისო.

ვახტანგის შემდეგ რუსთველის პოემის სიუჟეტის კვლევასთან დაკავშირებით ირანულ სამყაროს სწავლობდნენ დიდი ქართველი მეცნიერები ნ. მარი და იუსტ. აბულაძე. ისინი მრავალი წლის განმავლობაში გულდასმით იკვლევდნენ სპარსული ლიტერატურის განვითარების თვითულ პერიოდს, მაგრამ რუსთველის პოემის მსგავსი თხზულების გამოვლენა მათაც ვერ მოახერხეს.

მართალია, „ვეფხისტყაოსანში“ არაბთა, ინდოელთა და აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა ცხოვრება აღწერილი, მოქმედი გმირები ისლამის რელიგიას აღიარებენ, მაგრამ ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ პოემის ავტორის მსოფლმხედველობა ისლამის იდეოლოგიაზეა დაფუძნებული და ამიტომ მისი თხზულება ქრისტიანი პოეტის ორიგინალურ ქმნილებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ჩვენამდე არმოდწეულ, რომელიღაც სპარსული ნაწარმოების თარგმანს.

„ვეფხისტყაოსნის“ იდეოლოგიური და მხატვრული მონაცემების ღრმა შესწავლა იმაზე მეტყველებს, რომ მისი ავტორის სახით ჩვენ გვყავს დიდი ნაციონალური პოეტი, რომლის ნაწარმოებში თამარის დროის (XII საუკ.) ისტორიული მოვლენები და ქართველი ხალხის ცხოვრება ალგეორიულადაა ასახული. რუსთველის პოემა ქართული პოეზიის მიღწევათა შეჯამებაა. იგი ქართული ლიტერატურის, კულტურისა და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების იმ ხანგრძლივი პროცესის დაგვირგვინებას წარმოადგენს, რომლის საწყისებს შორეულ წარსულში მივყავართ.

რუსთველს უეჭველად თავისი ეპოქის მეცნიერების სწვადანსვა დარგის ხელოვნების და ლიტერატურის ღრმა ცოდნა ჰქონდა. იგი ფლობდა ბერძნულს, ლათინურს, სპარსულს, არაბულს და სხვა იმ დროის კულტურულ ხალხთა ენებს; თავისთავად ცხადია, დედნებში ეცნობოდა ისეთი გენიალური პოეტების თხზულებებს, როგორცაა ჰომეროსი, ფირდოუსი, გორგანი, ნიზამი და სხვ.

რუსთველის მხრივ სპარსული ლიტერატურის ნაცნობობაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ მის პოემაში სპარსული ლიტერატურული თხზულებების გმირები იხსენიება; მაგალითად, ფირდოუსის „შაჰ-ნამედან“ მოხსენიებულია როსტომი, ნიზამის „ლეილმაჯნუნიანიდან“ ყაისი (კაენ), გორგანის „ვის ო რამინიდან“ ვისი და რამინი და უცნობი ავტორის „სალამანიდან“ სალამანი.

XI—XII საუკუნეებში, როცა ქართული მეცნიერება და ლიტერატურა უჩვეულო ძალით აყვავდა, დასაშვებია ზემოჩამოთვლილ ნაწარმოებთა ქართული თარგმანების არსებობა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ რუსთველი, როგორც ეს გაშიკრევა „ვისრამინის“ ქართული ვერსიის სათანადო ადგილების „ვეფ-

ხისტყაოსანთან“ შედარების შედეგად, სპარსული თხზულებების დედნებით სარგებლობდა და არა მათი თარგმანებით.

რუსთველის შემოქმედების ყოველმხრივი შესწავლისათვის საჭიროა გამოვირკვიოთ ყველა საკითხი, რომელნიც კი „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულ ლიტერატურასთან კავშირს ეხება. ჩვენ უნდა შევისწავლოთ და განვიხილოთ არა მხოლოდ რუსთველის ეპოქამდე ან რუსთველის ეპოქაში შექმნილი სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებები, არამედ ის თხზულებებიც, რომლებიც ირანელმა პოეტებმა და მწერლებმა რუსთველის შემდეგ ხანაში შექმნეს. ჩვენ როგორც რუსთველის შემოქმედებაზე სპარსული პოეზიის გავლენის, ასევე ირანელ პოეტებზე რუსთველის პოეზიის შებრუნებული გავლენის საკითხის შესწავლაც გვინტერესებს.

როგორც ცნობილია, საქართველო დიდი ხნის განმავლობაში ირანთან მჭიდრო კავშირში იმყოფებოდა. ძნელად საფიქრებელია, რომ ირანელი პოეტები არ იცნობდნენ ქართულ ლიტერატურას და მისი უდიდესი წარმომადგენლის რუსთველის ქმნილებას.

კლასიკური პერიოდის სახელოვან ირანელ პოეტთა შორის პოეტური აზროვნების, მხატვრული სახეების, შედარება-მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით რუსთველს უფრო მისი უფროსი თანამედროვე ნიჰამი უდგება. ნიჰამი, რომელმაც საქართველოს მეზობელ შარვანში ბრწყინვალე პოემები შექმნა.

ქართველი პოეტები მუდამ იყვნენ ნიჰამის შემოქმედებით დაინტერესებულნი. ნიჰამის გმირთა სახელები ჩვენ რუსთველის პოემის გარდა, ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის სხვა ძეგლებშიც (თამარიანი და სხვ.) გვხვდება. რაც შეეხება ქართული ლიტერატურის „ხელახალი აღორძინების“ პერიოდის (XVI—XVII საუკ.) პოეტებს, ისინი (მაგალითად, ნ. ციციშვილი — „ბარამგურიანის“ ქართული ვერსიის ავტორი და სხვ.) იცნობენ ნიჰამის, მისი თხზულებების დედნებს კითხულობენ და მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებიან.

რუსთველი, როგორც ეს დაამტკიცა კ. კეკელიძემ, იცნობდა ნიჰამის პოემას „ლეილმეჯნუნიანს“¹. მას, როგორც ჩანს, ნიჰამის მეორე პოემა „ხოსრო-შირინიანიც“ უნდა სცოდნოდა. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ორივე პოემაში ზოგიერთი მოტივებისა და ეპიზოდების მსგავსება (მაგ. ნიჰამისთან ხოსროვ ფარეიზის აღზრდის აღწერა და რუსთველთან — ტარიელისა; შაფურის მიერ ხოსროვის დარიცხვა და ავთანდილის მიერ — ტარიელისა) და აგრეთვე ორივე პოეტის მიერ გამოყენებული ზოგიერთი პოეტური ხერხის სიახლოვე.

სამეცნიერო ლიტერატურაში თანდათან გროვდება მასალები, რითაც ქართველ და შარვანელ პოეტთა შორის გაჭიბრებათა არსებობა დასტურდება. ნიჰამის თანამედროვე შარვანელი პოეტი ხაყანი ქართულ ენას ფლობდა². თვით ნიჰამი კარგად იცნობდა საქართველოს. იგი თავის თხზულებებში საქართველოს „ა ბ ხ ა ზ ი ს“ სახელწოდებით იხსენიებს.

საინტერესოა, რომ პოემის „ხოსროვ ო შირინის“ დასკვნით ნაწილებში, სადაც ნიჰამი მისი მტრებისა და მეტოქეთა შესახებ ლაპარაკობს, ერთი რომე-

¹ Руставели и Низами Гянджеви, Труды Тбилисского госуниверситета, 1936, т. V, стр. 157—178.

² ამის შესახებ იხ. Ю. Н. Марр, К вопросу о позднейших толкованиях Хагани (Хагани, Низами, Руставели), 1935, стр. 7—14.

ლღაც ქრისტიანი პოეტი იხსენება¹. ვინ უნდა იყოს ნიზამის მიერ მოხსენიებული ქრისტიანი პოეტი. თუ არა ერთი რომელიმე ქართველი პოეტთაგანი, თანაირს კარს მებოტბე — ჩახრუხადე. შავთელი ან შეიძლება იმ დროისათვის ახალგაზრდა რუსთველი. რომელიც, უეპველია. „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერამდე ცნობილი პოეტი იქნებოდა.

რუსთველისა და ნიზამის ლიტერატურული სიახლოვისა და ერთმანეთთან ნაცნობობის დამადასტურებელი ფაქტები კიდევ შეიძლება აღინიშნოს, მაგრამ მთავარი ის არის. რომ ეს ორი მხატვრული სიტყვის შესანიშნავი ოსტატი ერთმანეთისაგან დიდად განსხვავებულ მსოფლმხედველობის ნიადაგზე დგანან, რაც მათ მხატვრულ აზროვნებასა და გამომსახველობითი ხერხების გამოყენებაში ვლინდება.

ნიზამი ქვეყნის მისტერიურ გაგებათა ტყვეა და იმითმაც მის გმირებს თავისუფლად მოქმედება არ ძალუძთ: მისი მაჯნუნი ლეილის სიყვარულის ტყვეა. იგი მაჯნუნის წარმოდგენაში ნამდვილი ღვთაებაა, მისთვის მიუწვდომელი არება.

რუსთველის გმირებს ერთმანეთი უყვართ, ისინი ერთმანეთისაკენ ისწრაფვიან. ყოველგვარ სიძნელეს სძლევენ და საბოლოოდ მიზანს აღწევენ. რუსთველი ნიზამისთან შედარებით უფრო მტკიცედ დგას რეალიზმის საფუძველზე, ის უფრო რეალისტიკა, ვიდრე იდეალისტი თავისი დროისა.

რუსთველი არ არის პოეტი განუხორციელებელი, ზეციური სიყვარულისა. იგი აღამიანური, მიწიერი სიყვარულისა და ხალხთა მეგობრობის მომღერალია; ამიტომ მისი პოემა ჩვენი პლანეტის კულტურული ხალხების საყვარელი ნაწარმოები გახდა.

რუსთველისათვის მთავარი სიუჟეტის განვითარებაა, პოეტი თითქოს ამბის გადმოცემას იჩქარის, პოემაში ვერ იპოვიოთ ვერც ერთ შედარებასა და მეტაფორას. რომელიც პოეტური გართობისათვის იყოს გამოყენებული. რუსთველის თვითეული მხატვრული ხერხი თხრობის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს იმ შემთხვევაში, როცა აღმოსავლეთის პოეტთა თხზულებებში შედარებამეტაფორები. მეტ წილად, პოეტურ გართობას ემსახურება და არა სიუჟეტის განვითარებას. ამიტომ ამ თხზულებებში შეიძლება მთელი რიგი ადგილების გამოტოვება, გარემოება, რაც რუსთველის პოემაში არ მოხერხდება და სიუჟეტის განვითარება არავითარ დაბრკოლებას არ განიცდის.

მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში ძნელია მოიპოვოთ მეორე პოეტი, რომელსაც ასე მარჯვედ შეძლებოდეს სიუჟეტის განვითარება როგორც რუსთველს. „ვეფხისტყაოსანში“ თვითეული ეპიზოდი ისეა დამუშავებული, რომ მისი გაცნობის შემდეგ მკითხველი ვერასგზით ვერ შეძლებს მომდევნო ეპიზოდის შინაარსის ელემენტების გამოცნობასაც კი; ეპიზოდები ერთმანეთთან უხილავი ძაფებითა დაკავშირებული და ყოველივე ეს ისე მარჯვედ, დიდი გემოვნებითა და შემოქმედებითი ნიჭითაა გაკეთებული, რომ ამ თვალსაზრისით რუსთველს ვერც ბერძენი და ვერც აღმოსავლეთის პოეტები შეედრებიან, რომელთა თხზულებების შინაარსი დასაწყისი ეპიზოდების შესწავლისთანავე ადვილად გამოსაცნობია.

¹ ვ. დასთერდის გამოცემა, გვ. 444.

Корни персидско-грузинских литературных связей уходят в глубь веков. Учеными-востоковедами доказано, что грузины знали имена многих героев иранского эпоса задолго до возникновения грузинских версий «Книги царей»; например, имя «Спандиат» (по Фирдоуси «Исфендиар») с древнейших времен вошло в наш обиход.

В древнеперсидском языке оно встречается в форме «Спандодата», а в «Летописи Грузии» (XI в.) — «Спандата».

Очевидно, поэты, работавшие над грузинскими версиями «Книги царей», предпочли именно эту форму (в древних частях встречается «Спандиат», а в более поздних — «Исфандиар»).

Имя «Барзу», «Борзо» или «Бурзо» встречается в памятнике агнографического характера — «Мученичество Евстафия Мцхетского» (VI в.). Из древних грузинских памятников («Летопись Грузии» и др.) дошло до нас имя «Бивераспа» или «Ажи-Дахака» (по Фирдоуси «Захак» или «Зохак») — известного древнего героя восточного эпоса.

Некоторые имена из «Шах-наме» (Ростом, Техмине, Сам, Заль и др.) встречаются в грузинских художественных памятниках классического периода (X—XII вв.).

В классический период на грузинский язык были переведены замечательные персидские произведения «Вис о Рамин», «Шах-наме», «Калила ве Димна» и др., однако до нас дошел только перевод поэмы Горгани — «Вис о Рамин». Известно, что грузинская редакция этой поэмы должна сыграть большую роль в деле установления персидского текста.

Великий грузинский ученый, исследователь истории грузинского народа акад. И. А. Джавахишвили, касаясь вопросов персидско-грузинских литературных связей классического периода, говорил, что «персидская поэзия имела большое влияние на грузинскую, и они (грузины) так любили ее, как сами иранцы... поэзия и культура создавали единство духовной жизни между грузинами и иранцами и вместо вражды развивали любовь»¹.

Так как такое сближение грузинской и персидской литератур было доказано, то у ряда ученых сложилось мнение, что поэма Руставели «Витязь в барсовой шкуре» (بیتگینه پوش) является не оригинальным произведением, а переводом одного из персидских произведений.

Исходя из этого, ученые долго искали «персидский оригинал» поэмы Руставели, но не смогли найти.

Первый грузинский ученый Вахтанг VI (XVII—XVIII вв.), издатель текста поэмы, знающий персидский язык и литературу, после долголетних поисков источников Руставели заявил, что в Иране ни в устной, ни в письменной литературе их нет.

После Вахтанга в связи с сюжетом поэмы Руставели персидской литературой занимались крупные ученые Н. Я. Марр и Ю. И. Абуладзе. Они в продолжении многих лет тщательно исследовали каждый период развития персидской литературы, но сочинения, похожего на поэму Руставели, им выявить не удалось. Правда, в поэме «Витязь в барсовой шкуре» описана жизнь арабских, индийских и других восточных народов, действующие лица исповедуют религию ислама, но все это еще не означает того, что мировоззрение автора поэмы основано на идеоло-

¹ И. Джавахишвили, История грузинского народа, т. II, Тбилиси, 1948, стр. 306 (на грузинском языке).

гии ислама и поэтому его произведение является не оригинальным творением поэта-христианина, а переводом какого-то, до нас не дошедшего персидского произведения.

Глубокое изучение идеологической и художественной сторон поэмы говорит о том, что ее написал национальный поэт, аллегорический отразивший исторические явления в жизни грузинского народа эпохи царицы Тамары (XII в.). Поэма является суммированием достижений грузинской поэзии, — завершением того длительного процесса развития грузинской литературы, культуры и философской мысли, истоки которого теряются в глубокой древности.

Великий грузинский поэт Руставели несомненно имел глубокие знания в разных отраслях науки, искусства и литературы своей эпохи, владел греческим, латинским, персидским, арабским и другими языками культурных народов того времени и, само собой разумеется, в оригинале читал произведения таких гениальных поэтов, какими являются Гомер, Фирдоуси, Горгани, Низами и др.

О знакомстве Руставели с персидской литературой говорит тот факт, что в его поэме упоминаются герои из персидских литературных сочинений; например, из «Шах-наме» Фирдоуси упомянут Рустем, из «Лейли во Меджнуна» Низами—Кайс, из «Вис о Рамина» Горгани—Вис и Рамин, а из поэмы неизвестного автора «Саламан», которая была создана до Руставели на основе арабского перевода Ибн Исхака — Саламан.

В XI—XII веках, когда с необычайной силой расцвела грузинская наука и литература, можно допустить существование грузинских переводов вышеуказанных произведений, но дело в том, что Руставели, как это выяснилось сравнением грузинской версии «Вис о Рамина» с текстом поэмы «Витязь в барсовой шкуре», пользовался оригиналами персидских сочинений, а не их переводами.

Для всестороннего изучения творчества Руставели необходимо выяснить все вопросы, касающиеся связи поэмы «Витязь в барсовой шкуре» с персидской литературой; мы должны рассмотреть персидские литературные произведения, возникшие не только до эпохи, или же в эпоху Руставели, но и произведения, созданные персидскими поэтами после Руставели. Нас интересует как вопрос влияния персидской поэзии на творчество Руставели, так и вопрос обратного влияния поэзии Руставели на персидских поэтов.

Как известно, Грузия долго находилась в тесной связи с Ираном. Трудно допустить, чтобы персидские поэты не были знакомы с грузинской литературой и не знали великого творения Руставели.

Из славных персидских поэтов классического периода с точки зрения поэтического мышления, применения художественных образов, сравнений и метафор, к Руставели более подходит его старший современник Низами, создавший свои блестящие творения в Шарване, в соседстве с Грузией.

Творчество Низами для грузинских поэтов всегда представляло большой интерес. Имена героев Низами встречаются не только в поэме Руставели, но и в других литературных памятниках классического периода грузинской литературы (в «Тамарнани» и др.), а что касается поэтов эпохи «Нового Возрождения» грузинской литературы (XVI—XVII вв.), то они (например, Н. Цицишвили — автор грузинской версии поэмы «Бахрам-Гур» и др.) знают Низами, читают оригиналы его произведений и находятся под влиянием его творчества.

Руставели, как это доказал акад. К. С. Кекелидзе, был знаком с поэмой Низами — «Лейли и Меджнун». Поэту, по-видимому, была известна и другая поэма Низами — «Хосров о Ширин». В пользу этого соображения говорит сходство некоторых мотивов и эпизодов обеих поэм (напр., описание воспитания Хосрова Парвиза у Низами и описание воспитания Таризеля у Руставели; наставление Шапуром Хосрова и Автагидлом Таризеля); а также близость некоторых поэтических приемов обоих поэтов.

В научной литературе постепенно накапливаются материалы, подтверждающие наличие соперничества между грузинскими и шарванскими поэтами. Шарванский поэт, современник Низами, Хакани владел грузинским языком¹. Низами хорошо знал Грузию, и часто писал о ней в своих произведениях (под именем «Абхаз»).

Интересно, что в заключительных частях поэмы «Хосров о Ширин», где Низами говорит о своих врагах и соперниках, упоминается один христианин-поэт (Издание V. Dastgerdi, 444). Этим поэтом христианином мог быть один из грузинских одописцев эпохи царицы Тамары — Чахрухадзе, Шавтели или же сам Руставели, который до создания своей знаменитой поэмы «Витязь в барсовой шкуре», вне всякого сомнения, пользовался славой известного поэта.

Несмотря на литературную близость, Низами и Руставели, эти два замечательных мастера художественного слова, стоят на почве сильно отличающегося друг от друга мировоззрения, что и выявляется в их художественном мышлении и в приемах изобразительных средств.

Низами — пленник мистического понимания мира и потому его герои не могут свободно действовать. Его Меджнун — пленник любви к Лейле, она представляется Меджнуну настоящей богиней, недостижимым существом.

Герои Руставели любят друг друга, они стремятся друг к другу, преодолевают всякие трудности и наконец достигают цели. Руставели, по сравнению с Низами, более твердо стоит на почве реализма, у него более материалистический взгляд на окружающий мир. Руставели не является поэтом неосуществимой небесной любви; он певец человеческой земной любви и дружбы народов; поэтому его поэма стала любимым произведением для всех культурных народов нашей планеты.

Для Руставели главным является развитие сюжета: в поэме нет ни одного художественного сравнения, ни одной метафоры, которые не были бы подчинены задаче точной передачи повествования. Каждый художественный прием является органической частью повествования, в то время, как в произведениях восточных поэтов сравнения и метафоры в большинстве случаев даются не для развития сюжета, а для орнаментации. Поэтому в этих сочинениях можно пропустить ряд мест, чего нельзя сделать в поэме Руставели, — где развитие сюжета не терпит пропусков.

В истории мировой литературы трудно найти другого поэта, который так умело смог бы развивать сюжет, как Руставели.

¹ Руставели и Низами Гянджеви, Труды Тбилисского государственного университета, т. V, 1936, стр. 157—178.

² См. об этом Ю. Н. Марр. К вопросу о позднейших толкованиях Хакани (Хакани, Низами, Руставели), 1935, стр. 7—14.

В поэме «Витязь в барсовой шкуре» каждый эпизод разработан так, что после ознакомления с ним читатель никак не сможет угадать даже элементы содержания последующего. Эпизоды связаны между собой невидимыми нитями и все это проделано так мастерски, с таким большим вкусом и талантом, что в этом отношении с Руставели нельзя сравнивать ни греческих, ни восточных поэтов, содержание сочинений которых нетрудно угадать после ознакомления с начальными эпизодами.

ამირანდარეჯანიანის საღაშროვისათვის

სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შექმნილი ნაწარმოებები უდიდეს გავლენას ახდენდნენ აღმოსავლეთის ლიტერატურის განვითარებაზე. ქართულ, თურქ, უზბეკ და სხვა ხალხთა ლიტერატურაში არა ერთი და ორი ნაწარმოებია, რომელიც სპარსული ლიტერატურის ამა თუ იმ ძეგლის გადმოღება-გადმოკეთებას წარმოადგენს.

სხვადასხვა ხალხთა მწერლებსა და პოეტებს არა მხოლოდ თარგმანებისა და გადმოკეთების სახით გადმოაქვთ სპარსული ლიტერატურის ესა თუ ის ძეგლი, არამედ ისინი სპარსული ლიტერატურის მიბაძვითაც ქმნიან მთელ რიგ ნაწარმოებებს.

აღმოსავლურ ლიტერატურაში განა ერთი და ორა ვერსია მოიპოვება ფირდოუსის უკვდავი „შაჰ-ნამესი“, ან რომელიმე მისი მიმბაძველ-გამგრძელებლის ნაწარმოებისა? განა ერთსა და ორ ვერსიას იცნობს აღმოსავლური ლიტერატურა სპარსული „ხოსროვ-შირინიანის“ ან „ლეილმაჯნუნიანისას“?

სპარსული საგმირო და რომანტიკული ხასიათის ნაწარმოებთა გმირები ძველი დროიდანვე ცნობილია ჩვენშიც. ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლები — „თამარიანი“, „აბდულ-მესიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“ და აგრეთვე საისტორიო ხასიათის მთელი რიგი თხზულებები — შირად იხსენიებენ სპარსულ როგორც საგმირო („შაჰ-ნამესა“ და სხვა). ისე სამიჯნურო ნაწარმოებების („ვისრამიანის“ „ლეილმაჯნუნიანის“, „ვამეყ და აზრას“, „შადბეჰ და აინოლ ჰაიათისა“ და სხვა) გმირებს, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ ეს ნაწარმოებები და გმირები კარგად ცნობილი ყოფილა ჩვენი ხალხისათვის.

საყურადღებოა, რომ „აბდულ-მესიანიში“ (თუ შეიძლება, რომ ამ ნაწარმოებს ეს სახელი ეწოდოს) „შაჰ-ნამეს“ გმირებთან ერთად იხსენიება სპარსული ლიტერატურის XI საუკუნის საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოების „გერშასფ-ნამეს“ გმირი „უთრუთიც“.

შესაძლებელია, იმ ეპოქაში, როცა „აბდულ-მესიანი“ იწერებოდა, ჩვენში იცნობდნენ სპარსული ლიტერატურის ამ ძეგლსაც. მაგრამ საფიქრებელია ისიც, რომ ქართველი პოეტი — შავთელი იცნობდა „შაჰ-ნამეს“ ისეთ ვერსიას, რომელშიც შესული იქნებოდა ნაწილები „გერშასფ-ნამედან“ (როგორც ეს ხდება ჩვეულებრივ) და მათ შორის უთრუთის შესახები ეპიზოდებიც. ცხადაა, ფირდოუსის თხზულების ასეთნაირად შემუშავებული ვერსიიდან პოეტს შეეძლო „შაჰ-ნამეს“ გმირებთან ერთად ამოეღო უთრუთიც.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოებაც, რომ ქართულ საისტორიო წყაროებში უძველესი ფორმებით გვხვდებიან ირანული საგმირო თქმულებების გმირთა სახელები, რაც შემდეგ ზოგი მათგანის წაკითხვა დაახლოებით ისეთივე ფორმით დაუცავს „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებსაც.

ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულებაში გვხვდება:

„რაოდენათმე წელიწადთა აღმოვიდა ძე სპარსთა ვაშთა: შიშისა სახელით: სპან: და: ტარვალ“ (მარიამისეული ვარიანტი, გვ. 13).

ძეგლის გამომცემელი ე. თაყაიშვილი ფიქრობს, რომ აქ სახელის „ვაშთა-შიშ“-ის ნაცვლად წაიკითხოს „ვაშტაშაბ“ და „სპანდატა“-ს ნაცვლად „სპან-ლიატ“¹.

ე. თაყაიშვილი პირველ შემთხვევაში სწორად იქცევა, რადგან ფორმა „ვაშტაშაბ“ უფრო ახლოა ამ სახელის ძველ ირანულ ფორმასთან *Vištāspa*², ხოლო მეორე სახელისათვის ჩვენ ძეგლში წარმოდგენილ წაკითხვას ვამჯობინებდით, რადგანაც იგი უფრო ახლოა ამ სახელის ძველ ირანულ წაკითხვასთან *Spontōdātā*³, ვინემ „ქართლის ცხოვრების“ ზოგ ვარიანტში და აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში წარმოდგენილი წაკითხვა ამ სახელისა — სპან-ლიატ.

ქართულ საისტორიო წყაროებში რომ სპარსული საგმირო თქმულებების ზოგ გმირთა სახელები წარმოდგენილია უძველესი ირანული და აგრეთვე ფალაური ფორმებითაც, იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენში უძველესი დროიდანვე სტოქონიათ ირანული თქმულებები, რომლებიც, ცხადია, საკმაო გავლენას ახდენდა ქართული ლიტერატურისა და ფოლკლორის განვითარებაზე.

„შაჰ-ნამე“ სპარსულ რედაქციაში წარმოდგენილი ზოგი თქმულება რომ ჩვენში გაცილებით ადრე ყოფილა შემოსული, ვინემ „შაჰ-ნამე“ გაფორმდებოდა ახალ სპარსულ ენაზე, ამას ნათლად ადასტურებს თრითინოს ამბავი, რომელიც ჩვენში ძველად ყოფილა გავრცელებული და ჩაწერილია როგორც ქართული თქმულება.

წარმოშობის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, იგი ირანულია და არა ქართული. მასში გადმოცემულ ამბავს დროთა ვითარებაში შეიძლება „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ ზაქის ეპიზოდისა და დართვოდეს ზოგი რამ და შეიძლება იგი რამდენიმედ შეცვლილიყოს კიდევ, მაგრამ თრითინოს შესახები ლეგენდა ატარებს ისეთ უცილობელ ელემენტებს, რომ იგი სასაინანთა დროის ირანიდან და შეიძლება უფრო ადრინდელ ეპოქიდანაც მომდინარეობდეს ჩვენში.

სხვა რომ არა იყოს რა „ფრიდონის“ „თრითინოდ“ გადმოცემაც ამ მხრივ საგულისხმო; საშუალო ირანულ (ფალაურ) წყაროებში ფრიდონს ეწოდება „თრაეთონა“, აქედან უფრო გვიან წარმოადგა „ფრიდუნა“⁴, ახალ სპარსულ მწერლობაში კი ჩვენ გვაქვს „ფერიდუნ“ ან „აფერიდუნ“.

ლეონტი მროველის ნაწარმოებში წარმოდგენილ გოლიათთა რკენანი და ბუმბერაზთა ომები ძლიერ ჩამოკავს „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ საბრძოლო ეპიზოდებს, როგორც ეს აღნიშნული აქვს აკადემიკოს კ. კეკელიძეს⁵. მაგრამ ამავე დროს ამ ნაწარმოებებში — „ამირანდარეჯანიანსა“ და ლე-

¹ იხ. გვ. 13, შენიშვნა პირველი.

² იხ. Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1473.

³ იქვე, 1622.

⁴ R. Roth, *Die Sage von Feridun in Indien und Iran* (ZDMG, 6. II, 1895-1896, 218.)

⁵ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1941, გვ. 217.

ონტი პროველის საისტორიო თხზულებაში — წარმოდგენილი ომები ძლიერ მოგვაგონებენ „შაჰ-ნამეში“ და აგრეთვე ირანულ სხვა საგმირო-ეპიკურ ნაწარმოებებში აღწერილ ფალავანთა რქენასა და ომებს.

ირანული საგმირო ეპოსი მძლავრ გავლენას ახდენს, ერთი მხრივ, ლეონტი პროველის შემოქმედებაზე, რომელიც ამბავთა განვითარებაში იყენებს ირანულ თქმულებებს — სულ ერთია; სარგებლობს იგი ამ ამბების ახალი სპარსული თუ აღრინდელი რედაქციით, და, მეორე მხრივ, „ამირანდარეჟანიანის“ ავტორზე, რომლის ნაწარმოებს აგრეთვე მძლავრად აჩნია ირანული საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებების გავლენათა კვალი.

„ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ ვახტანგ მეფის ცხოვრების აღწერილობაში გვხვდება ომი ოვსთა ფალავნის ბაყათარისა და ვახტანგისა; ეს გმირი (ბაყარ, ბაყთარ, ბაყათარ) არ არის უცხო ირანული თქმულებებისათვის და, კერძოდ, „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ ბაჰრამ ჩუბინის შესახები ეპიზოდებისათვისაც კი.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილია ბაჰრამ ჩუბინისა და ბაყათარის ბრძოლის ეპიზოდები. ბაყათორ (სპარსული რედაქციები სხვადასხვაგვარად კითხულობენ ამ სახელს. გვხვდება: ბაყათორ, ბაყათურე, ბაყათორ და სხვა) ყოველ დილით მოდის ხაყან ჩინთან, მისგან მოითხოვს განძს და იმუქრება; ხაყან ჩინს ეხმარება ბაჰრამ ჩუბინი. იმართება ომი ბაჰრამ ჩუბინისა და ბაყათორს შორის:

„...როცა ღამემ შავი კალთები შეიკეცა და შავი მთიდან დილის რიქრავი ამობრწყინდა, მოვიდა ბაყათორ საომარ ხაფთანიტ მოკაზმული და ხელთა ეპყრა ინდური ხმალი; ბაჰრამი, როცა გაიგო ბაყათორის მოსვლა, ზე აღიმართა და თვითონაც მოირთო სამეფო ჭაფუხანით. ... როცა ბაყათორ გავიდა საბრძოლო მოედანზე, ველისა მტვერი ღრუბლებსა გარია.

...ახსენა ქვეყნისა შემოქმედი, მოიმარჯვა მშვილდი და დაიწყო ტყორცნა ისრისა; როცა ბაყათორ დაიქანცა ისრის სროლით: შესტყორცნა მას რკინისა ელვარე ისარი მამაცმა მხედარმა ბაჰრამმა და მოარტყა წელსა ზედა.

ბაყათორ დააწმუნდა, რომ ის დამარცხდა, დაიქეპა და გაშორდა ბრძოლისა ადგალს. მას მიადახა ბაჰრამმა: „ეი, ომისა მძებნელო, შენ სიტყვა მითხარ. ახლა დადექ და პასუხი ისმინე.

გადაუტრიალდა ბაყათორს ცრემლებით სავსე ორივე თვალი“¹.

ამგვარად იღუპება იგი ბაჰრამთან ბრძოლაში. სახელი ბაყათორ ან ბაყათურე რომ ქართულში შეიძლება გადმოვიდეს როგორც ბაყათორ ან ბაყათურე და აქედან მივიღოთ ბაყთარ, ან ბაყათარ ამის ყოველგვარი შესაძლებლობა არსებობს.

„შაჰ-ნამეში“ შემონახულ ბაჰრამ ჩუბინისა და ბაყათორის შორის მომხდარი ბრძოლისა და ჩვენს საისტორიო წყაროებში გადმოცემულ ვახტანგ გორგასარისა და ოვსთა ფალავნის ბაყათარის ომის აღწერაშიც შეინიშნება საერთო ზახები; შესაძლებელია, რომ ბაჰრამ ჩუბინისა და ბაყათორის ომის შესახები

¹ „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ბაჰრამისა და ბაყათორის ბრძოლის შესახები ეპიზოდებიდან თარგმნილი ამ ადგილების ორიგინალის დასადგენად ვხელმძღვანელობდით „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის თეირანის ლითოგრაფიული გამოცემით და აგრეთვე საქ. მუზ. მუსლი-მანური ფონდის ხელნაწერით № 163.

ირანული თქმულება გავლენას ახდენდა ვახტანგისა და ბაყათარის ომის შესახებ ქართული თქმულების შემუშავებაზე.

ჯუანშერისა თუ ლეონტი მროველის მიერ აღწერილ ვახტანგის ცხოვრებას, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, „ბევრგან ზღაპრული ხასიათი აქვს“¹, იგი „იმგვარ დაუჯერებელ ცნობებით არის აღსავსე, რომ ზღაპარს უფრო მიაგავს, ვინემ ნამდვილ ისტორიას“². კ. კეკელიძის საგულისხმო შეხედულებით, ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულებასა (მკვლევრის აზრით, ვახტანგის ცხოვრების აღწერაც ლეონტი მროველს ეკუთვნის) და „ამირანდარეჯანიანში“ „ჩვენ გვაქვს ქართული ხალხური თქმულებები“³.

როგორც ცალკეული ფალაენების რკენათა პოეტური გაფორმების, ისე ცალკეული მხატვრული ფერებისა და შედარებების თვალსაზრისით, „ამირანდარეჯანიანსა“ და „შაპ-ნამეში“ შეიძლება ბევრი საერთო დაიძებნოს და ეს არც მოულოდნელია, რადგან ორივე ნაწარმოები საგმირო ხასიათისაა და როგორც „ამირანდარეჯანიანში“, ისე „შაპ-ნამეშიც“ საქმე გვაქვს ფალაენებისა და გოლიათების როგორც ერთმანეთთან შეტაკებების, ისე ამ ფალაენებისა და გოლიათების ვეშაპების, დევებისა და ჯადოქრების წინააღმდეგ ბრძოლის ეპიზოდებთან. თუ „შაპ-ნამეში“ უძლეველ გმირ როსტომთან ერთად გამოვლინებულია მთელი რიგი გმირები: ზაალი, საამი, ისფენდიაჩი და სხვა, თავის მხრივ, „ამირანდარეჯანიანში“ უძლეველ გმირ ამირანთან ერთად ნაჩვენებია სახელოვანი ქაბუცი — გოლიათები ბადრი იამანისძის, სეფე დავლეს. შუე-ქაბუციისა და სხვათა სახით.

საყურადღებოა, რომ „ამირანდარეჯანიანში“ ზოგ გმირებს ისეთი სახელიც კი ეწოდება, როგორც „შაპ-ნამეშიც“ გვხვდება. მაგალითად „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის სახელი „სავარსამისძე“ შესაძლებელია წარმომდგარიყოს ირანული თქმულებების გმირის საამის სახელიდან („შაპ-ნამეშ“ აცის ასეთი ფორმა: სოვარ სამ ან სამე სოვარ — მხედარი საამი).

აგრეთვე „ამირანდარეჯანიანში“ მოხსენიებულ სახელ „ქაბარ ქავისძე“-ში ჩვენ გვაქვს „შაპ-ნამესა“ და საერთოდ ირანული საგმირო ეპოსის გმირის „ქავას“ სახელიც, მაგრამ უფრო საყურადღებო ის გარემოებაა, რომ „ამირანდარეჯანიანსა“ და ირანულ საგმირო ეპიკურ ნაწარმოებებს („შაპ-ნამესა“, „ბარზუ-ნამესა“, „გერშასფ-ნამესა“ და სხვ.) შორის გვაქვს სიუჟეტურ-ფაბულური ხასიათის შეხვედრებიც.

1. „ამირანდარეჯანიანი“ — ინდოთ მეფე აბესალომი და მისი მხლებელნი ნადირობის დროს იპოვიან ქურციკს, რომელსაც „რქანი ესხნეს ოქროსა ფერნი, თვალნი და კლიკნი შავნი და მუტელი თეთრი და ზურგი წითელი, ვითა ძოწეული“⁴.

მეფე მოინდომებს მის შეპყრობას. მხლებლებს უბრძანებს: ყოველმა კაცმა ცხენებით შეუტყვეთო და სიკვდილს ეკრძალებითო. შეუტყვეს, სდიეს ვიდრე მწუხრამდის, მაგრამ ვერ მიეწივნენ; ერთსა კლდიანსა ადგილსა ქურცი-

¹ ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1924, გვ.191..

² იქვე, 189.

³ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 219.

⁴ ადგილი მოგვაქვს სარგის კაკაბაძის რედაქტორობით გამოსული ტექსტის მიხედვით, თბილისი, 1939, გვ. 3.

კი უჩინო იქმნა. ამ უკაცურ ადგილსა აბესალომს¹, დაინახავს ერთ ქვეთიკრის სახლს, რომელშიც ნახეს „ცალკერძ დაწერილინი ჭაბუქნი სამნი და მათ შუა სახე ქალისა, რომელ კაცისა თვალსა ეგვათი არა უნახავს რა“. მეფე დაიღრეკს. შეპირებება შეექნება ამ ამბის უცნობობისათვის.

მკვლევარმა კ. კეკელიძემ თავის დროზე მართებულად შენიშნა, რომ ამ ეპიზოდს საერთო აქვს „ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოცემულ ფარნაეაზის ირემზე ნადირობის ამბავთან¹. ნადირობის დროს ქურციკის პოვნა, დადევნება და ქურციკის უჩინოდ გარდაქცევა და სხვა მისთანანი ახასიათებს სპარსულ ლიტერატურულ ნაწარმოებებსაც.

„შაჰ-ნამეს“ გამგრძელების XI საუკუნის ნაწარმოებში — „ბარზუ-ნამეში“ შემდეგი ადგილი გვხვდება:

„ამაზედ, როცა გმირი ბარზუ გზად გამოვიდა,
ველზე გამოჩნდა თვალწარმტაცი ხედი ქურციკი,
რომელმაც სწრაფად, მომხიბლავად მთელი ის ველი
გადააქროლა გაზაფხულის ნიაჟ-ქარივით.
ტანად, ვით სპილო და გულ-მყერდი მთლად მოქარგული,
ნახატი, როგორც ტურფა ბალი გაზაფხულისა.
შეხედა ბარზუმ ერთი სწრაფად და გაიფიქრა:
ქვეყნად ამგვარი ქურციკი ხომ არვის უნახავს,
უნდა შევიპყრო ის საგდებლით დაუყოვნებლივ
და გაუფგავნო შაჰს შემღებულს და სამართლიანს;
როდესაც მეფე დაინახავს ამგვარ საჩუქარს,
იგრძნობს სიამეს, აღამაღლებს ჩემსა ღირსებას;
ლაშქარს უბრძანა: აბა ყველა ჩქარა. ერთთავად
გაიქცით და დაატყვევეთ იგი ქურციკი,
მასზე არაეინ არ იხმაროს ბასრი მახვილი,
მხოლოდ საგდებლით და უენებლად უნდა შევიპყროთ.
მისმა მხედრებმა ყოველი მხრით აფრინვეს ცხენნი,
გზა შეუღობეს იმ ზეად ქურციკს, გზა გასაქცევი;
მოეწყუნენ ირგვლივ საგდებლითა იგი მხედრები,
რათა შეიპყრონ თვალწარმტაცი იგი ქურციკი;
მაგრამ ქურციკი ელვასავით, როგორც ფრთოსანი.
ყოველგვარ ტყორცნას საგდებლისას გაექცოდა;
სამი დღე ასე ერთ ადგილას ხტოდნენ. დარბოდნენ,
ცხენები ერთობ დაქანცეს და თვით დაიქანცნენ,
მეოთხე დღეს კი, როცა მალლით მზე ამოტურდა,
გაუჩინარდა მშვენიერი იგი ქურციკი,
ამაზე ბარზუ დარჩა მეტად განციფერებული“².

და სხვ.

როგორც ხედავთ, აქ აბესალომისა და ბარზუს მოქმედებას შორის არავითარი განსხვავება არ არის და ქურციკის, რომლის ცოცხლად შეპყრობის სურვილით გატაცებულია ორივე გმირი, აღწერილობაც კი ერთმანეთს უახლოვდება; უფრო მოგვიანო ეპოქის (XIV—XV საუკ.) აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ გამგრძელების საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებში — „საამ-ნამეშიც“ გვხვდება

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. II, 1924, გვ. 56 — 57.

² ამ ადგილის გადმოღებისათვის გამოყენებული გვაქვს აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ლენინგრადი) „შაჰ-ნამეს“ C 51 ხელნაწერსა და თეიარანის (1307 წ. პიჯრით) ლით. გამოცემაში წარმოდგენილი „ბარზუ-ნამე“.

ამის მაგვარი ეპიზოდი: ფალაენი საამი მანუჩარ მეფისაგან გამოითხოვს რამდენიმე ხნით სანადიროდ წასვლის ნებართვას, რაზედაც მას მანუჩარი თანხმობას უცხადებს.

ნადირობის დროს საამი წააწყდება ქურციკს; იგი დიდხანს სდევს მას; ბოლოს ქურციკი უჩინო ხდება, საამი დაინახავს სახლს, რომელშიდაც ის შედის და იპოვის ხაყან ჩინის ასულის ფერიდუზტის სურათს, რომლითაც იგი დაინტერესდება¹.

თავისთავად ცხადია, „საამ-ნამე“, როგორც გვიანდელი დროის ნაწარმოები, ვერაერთარ გავლენას ვერ მოახდენდა „ამირანდარეჯანიანზე“, რომელიც უეჭველად უფრო ადრინდელი ხანის თხზულებაა, მაგრამ თუ ჩვენ მაგალითისათვის ვიყენებთ შემდეგი დროის ნაწარმოებებსაც, ამით გვინდა ნაწილობრივ მაინც გავარკვიოთ სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი და გვიანდელი ძეგლების ურთიერთდამოკიდებულებანი, სპარსული მწერლობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, დიდი ხნიდან არსებული ლიტერატურული ტრადიციების საერთო ხასიათის გამოვლინების მიზნითაც, რომ ამით ჩვენ თვალწინ „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსულ ლიტერატურულ ნაწარმოებებთან დამოკიდებულების უფრო ფართო სურათი გაიშალოს.

ერთი სიტყვით, „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილი აბესალომისა და ქურციკის მაგვარი ეპიზოდები არ არის უცხო სპარსული ლიტერატურის როგორც ადრინდელი, ისე მოგვიანო ხანის ძეგლებისათვის.

2. ნოსარ ნისრელს ეუბნება ორპირი კაცი — „აქა ორნი ფრინველნი არიან უზომოდ დიდნი და ღონე მათისა ომისა არა არისო“.

ნოსარ ნისრელი ხმლით ჰკლავს ფრინველს, ვითა კატას; „იყო საზომი მის ფრინველისა სპილოსა ოდენი“. ორპირი კაცი გაკვირვებულაა ნოსარ ნისრელის გმირობით და ამბობს: „ნეტარ ჰაბუყი ამისებრი არსცაო?“.

ნოსარ ნისრელის მოქმედება მოკვავაგონებს „შაჰ-ნამეს“² გმირის ისტენდიარის მოქმედებას.

თურანისაკენ მიმავალ ისტენდიარს ეუბნება გორგსარი, რომ მთის წვერზე ერთი ფრინველია, რომელსაც სიმურღს ეძახიანო; იგი მთის ოდენა და ძლიერებით სავსე; კლანჭებით იტაცებს სპილოს, ნიანგსა და ვეფხსო. გამოჩნდება იგი საშინელი ფრინველი, ვითა ღრუბელი შავი. მისი ჩრდილით მზე დაბნელდება, ისტენდიარი მივარდება და ხმლით მოკლავს მას. ამ საგმირო საქმისათვის ისტენდიარს ქება შეასხეს.

3. ამირან დარეჯანისძე ბადრი იამანისძისა და ნოსარ ნისრელის გამოსახსნელად მიღია მხლებლებითურთ. მათ შეხვდებათ ვეშაპები. ამირანი კლავს ორ ვეშაპს, ხოლო მესამე ჩანთქავს მას და გაიქცევა. ამირანი დაშნებით მუცელს დაუჭრის ვეშაპს და თავისუფლდება; აგრეთვე, როცა ამირანი მიღის წალკოტის განთავისუფლების მიზნით მუნეკებ ჯამასარის მიერ შექმნილი თილისმის დასარღვევად, იმართება ბრძოლა ამირანსა და ვეშაპს შორის. ვეშაპს სურს ჩანთქას ამირანი. იგი ხიშტს ჰკრავს აშკომობილსა პირსა ვეშაპისასა და ხმალსაც დააღეწს ზედა.

¹ ამ ნარკვევისათვის ჩვენ ვიყენებთ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ხელნაწერებში ჩართულ „საამ-ნამეს“ როგორც ლექსით (ლენინგრ. საქ. ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС 231), ისე პროზაულ (საქ. ნუხეუმის მუსლიმანური ფონდის ხელნაწერი № 462) ვერსიას.

² ვიყენებთ ვ უ ლ ე რ ს ის ა და აგრეთვე ლით. გამოცემებს.

ვეშაპი ამირანს ჩაუნთქავს ორივე ფეხს. იგი ამოიღებს მოგვისაგან დაშნას, ჰკრავს აშკობილსა ყიასა და მით თავისუფლდება. საბოლოოდ ამირანი კლავს ვეშაპს.

უნდა ითქვას, რომ საერთოდ „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილი გმირების ბრძოლები დევებთან და ვეშაპებთან ჩამოჰკავეთ ირანულ საგმირო ხასიათის ნაწარმოებთა გმირების ომებს „პაჩიდან ცეცხლის მფრქვეველ ვეშაპებთან“ და დევებთან.

„შაპ-ნამეს“ გმირები როსტომი, გომათაფი, ისფენდიარი და სხვ. ებრძვიან ვეშაპებს, დევებს და ამ ბრძოლების აღწერას ამ ნაწარმოებში ცალკე თავებიც აქვს დათმობილი.

აგრეთვე „ბარზუ-ნამესა“ და „გერშასფ-ნამეში“¹ არა ერთი და ორი ეპიზოდია წარმოდგენილი, რომელშიც ასახულია ამ ნაწარმოებების გმირთა ომები დევებსა და ვეშაპებთან.

რა თქმა უნდა, ამ თვალსაზრისით საერთოობა მოსალოდნელია, რადგან საქმე გვაქვს საგმირო ხასიათის ნაწარმოებებთან, მაგრამ საქმე ის არის, რომ „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ გმირთა ომები ვეშაპებთან გარეგნული გაფორმებითაც ახლოს დგას ირანულ საგმირო ეპიკური ხასიათის თხზულებებთან და მათ შორის „შაპ-ნამესთანაც“.

„შაპ-ნამეს“ გმირი ისფენდიარი საბრძოლველად მიემგზავრება ვეშაპთან, რომლის თვლები „ელავდნენ, ვითა სისხლისა წყარონი და მის ყბებიდან გამოდიოდა ცეცხლი. პირი დაედო მსგავსად შავი გამოქვაბულისა“. ვეშაპი ჩაუნთქავს ისფენდიარს ცხენებსა და ურემს. ვეშაპს ყბებში მახვილები გაეჩრება და პირიდან წამოვა სისხლი, ვითა ზღვა. ისფენდიარი გამოდის ზანდუქიდან და ხმლით თავს გაუჩიხს ვეშაპს.

ვეშაპისაგან გამოვა კვამლი შხამისა, რომლის სუნი ისფენდიარს ცნობას დაუკარგავს.

მოიგონეთ „ამირანდარეჯანიანის“ ადგილი: „მერე მას ვეშაპსა ჰკრა და იგიცა წმინდად გაჰკვეთა. ეგეთი სიმყარლის სუნი დადგა, რომელ კაცი დაბნდებოდა, ეგეთი სისხლის ღვარი გაუშვა. კაცი გაკურდებოდა“.

რაც შეეხება „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ ტილისმათა ამბავს, მსგავსი შემთხვევები გვაქვს ჩვენ „გერშასფ-ნამესა“ და „საამ-ნამეშიც“, სადაც ესა თუ ის გმირი ამა თუ იმ მიზნის მისაღწევად ეომება ტილისმით შექმნილ ვეშაპებს, დევებს და სხვა სახის სიძნელეებს.

4. ნოსარ ნისრელისა და ბადრი იამანისძის ძებნად გასულ ამირან დარეჯანისძეს მოაცდუნებს დიაცი. ეს მოცდუნება შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: ამირანი და მისი მხლებლები შეხვდებიან მტირალ დიაცს. შეკითხვაზე „თუ რა გჭირსო“, დიაცი უპასუხებს „ლომი ბადრი იამანისძისთვის ესტირიო“; დედაკაცი სადილის მირთმევას პირდება მათ. მიჰყვებიან დიაცს. იგი მიდის კლდის ძირსა. კარს უქუ აღებს და შედის; შიგ შეჰყავს ამირან დარეჯანისძე, დიდ ლოდს კარსა მოაგორვებს. ამირან დარეჯანისძის მხლებლები გარეთ რჩებიან.

„ამირანდარეჯანიანში“ ჩვენ გვაქვს აგრეთვე ამის მსგავსი ეპიზოდი მზექაბუჯისა და ბერი დიაცისა. ბერი დიაცი მიიწვევს მზექაბუჯსა და მის მხლებ-

¹ ვსარგებლობთ ლენინგრადის საქ. ბიბლიოთეკის ПНС 333, ПНС 331, საქ. მუზეუმის ნუსლიმანური ფონდის № 620 ხელნაწერებში წარმოდგენილ „გერშასფ-ნამეს“ ვერსიებით.

ლებს: „მამკრალნი ხართ და პური ბძანეთო. პურის ჭამის დროს მზექაბუჯის მუხთლად მოსაკლავად შემოვა ორი ხმალამოწვდილი კაცი, მაგრამ მზექაბუჯის მხლებლები კლავენ მათ. ამის დანახვაზე დიაცი ზე ავარდება და იწყებს ყივილს. მის ყივილზე იწყებს მოდენას ლაშქარი, რომელსაც „დილითგან ვიდრე მწუხრამდის“ ებრძვიან მზექაბუჯი და მისი მხლებლები. დორათი კლავს დიაცს. ლაშქარი გაიქცევა. „მადლი უბრძანა მზე-ჭაბუქმან დორათს: „ძმაო, კურთხეულმცაზარ, რომელ იმა დიაციასგან გვიხსენო“.

ირანული საგმირო ნაწარმოებებიც იცნობენ ამის მსგავს ეპიზოდებს. ასე, მაგალითად, „შაჰ-ნამეში“ — მაზანდარანს მიმავალი როსტომი, რომელიც სხვათა შორის მრავალ საგმირო საქმეს გარდაიხდის, უდაბნოში წააწყდება წყაროს, რომლის ნაპირზე ის დანახავს გაშლილ სუფრას, მოკაზმულს ღვინით სახე. ოქროს ჯამბით, პურით, შემწვარი ბატკნითა და სხვა საჭმელებით; როსტომი ჩამოდის ცხენიდან, რომ მას შეექცეს. როსტომს გვერდით მიუჯდება ლამაზად მორთული ქალი „სახით მსგავსი ვაზაფხულისა“. როსტომი შეაქებს მას და მადლობას შესწირავს ღმერთს. ღვთის ხსენებაზე ქალის სახე შეიცვლება, გაშვდება. როსტომი საგდებლით დაატყვევებს და კლავს მას. ასეთივეა „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ისფენდიარისა და ჯადოქალის შესახები ეპიზოდიც.

„ბარზუ-ნამეში“ წარმოდგენილია საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი მზაკვარი ქალის სუსან მესაკრავისა, რომელიც მოხერხებით მოაცილუნებს ირანელ ფალავნებს და ატყვევებს მათ.

ირანულ საგმირო ნაწარმოებებში წარმოდგენილ ასეთი სახის ეპიზოდებს, ვფიქრობთ, აქვთ საერთო „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ ქალად ქცეულ დევისა და ამირანის, მზექაბუჯისა და ბერი დიაცი ეპიზოდებთან.

5. ამირან დარეჯანისძეს სიზმრად მოეველინება ვინმე დიაცი და ეუბნება: „ამირან-დარეჯანისძეო, შენისა ჭაბუქობისგან პირი არ არის, თუ მზე ქვეყანასა ზედა იყოს და შენ იგი არა ნახოო“.

ამირანი ყურს არ მიაპყრობს, რადგანაც ეშმაკური რამე ჰგონია. დიაცი მრავალჯერ მიდის სიზმარში ამირანთან. უკანასკნელად იგი ეუბნება:

ამირან, ჩემი სიტყვა არა მოისმინე; აწ მის ქალისა სახე, რომელსა ვიტყვოდი, კედელსა ზედა დამიწერია, გაიღვიძე და ნახე; თუ მტყუოს სიკეკლუცი, იცოდი, ყველასა ვსტყუოო. როცა ეღვიძება ამირანს, კედელზე ხედავს ეტრათითა დაკრულ ქალისა სახეს, „რომლისა უმშვენიერესი არა ინახვოდა“.

ყოველივე ეს საკმაო ვახდა ამირანის გამიჯნურებისათვის. იგი მტკიცე გარდაწყვეტილებით ამბობს: „დასტურ ანუ გავიღებ გზასა მისსა და ანუ კვლა მისსა ძებნასა შიგან მოვიკლავ თავსაო“.

სპარსულ მწერლობაში ბევრია ისეთი ნაწარმოები, რომლის გმირები ამირან დარეჯანისძის მსგავსად სურათის ხილვით ან ამა თუ იმ ქალის სილამაზის სიტყვიერი აღწერის ნიადაგზე მიჯნურდებიან.

ნიზამის „ხოსროვ-შირინით“ მეფისწული ხოსრო ფარავიზი გამიჯნურდა იმით. რომ მას აზბად მოუყვა ყმა შაფური სომხეთის მეფე-ქალის მოჰინ ბანუსა (შემირა სემირამიდა) და მისი ძმისწულის ულამაზესი შირინის შესახებ.

მეორე მხრივ კი, შირინი გამიჯნურდა ხოსრო ფარავიზზე საუცხოო ხელოვანის, იმავ შაფურის მიერ დამზადებულ ხოსროს სურათების ხილვით. ამას დაუმატეთ გამოცდილი შაფურის ენატკბილობა. შირინთან მის მიერ ხოსრო ფარავიზის აღწერა, რამაც ერთიორად გააძლიერა შირინის გულში ხოსროსადმი

ტრფობა, რის გამოც იგი იძულებული გახდა ხოსროსთან შეყრის სურვილით გატაცებული, ქარივით ჩქარი შებღიზით გამოქცეოდა მის აღმზრდელ მოპინ ბანუს და მადანიისაკენ გაქანებულიყო.

„ხოსრო-შირინიანის“ უფრო მოგვიანო, დეკლევსიეულ ვერსიაში (XIII საუკ.) შაფური ხოსროს შირინის სურათს უჩვენებს და შემდეგ, როცა ხოსროს სურათის პატრონის სილამაზე გაიტაცებს, მოუყვება შირინის ამბავს.

გვიანდელ ნაწარმოებში, „საამ-ნამეში“ ფალავანი საამი ნადირობისას წააწყდება ხაყან ჩინის ასულის ფერიდუხტის სურათს, მიჯნურდება მასზე, მიდის მის შესაყარად და დევებთან, ჯადოქრებთან, ვეშაპებთან მრავალი ომის გარდახდის შემდეგ, „ამირანდარეჯანიანის“ ენით რომ ვთქვათ, „გამოიყვანს“ მას.

ასე რომ, სურათით გმირის დაინტერესება, მასზე გამიჯნურება და ამის მსგავსი სხვა მხატვრული ხერხები, ცნობილია სპარსული ლიტერატურის როგორც ადრინდელი, ისე შემდეგი ეპოქების მხატვრული ნაწარმოებებისათვისაც.

6. „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთან სახელოვან ქაბუკ სეფე დავლესთან მოდიან კაცნი ინდოეთის ნაპირისანი და მოახსენებენ, რომ „ჩვენ ამისათვის მოსრულ ვართ თქვენსა წინაშე, რომე სიკეთე და ქაბუკობა გვასმია შენი. ქვეყანასა ჩვენსა მარტორქა მოსრულა და ქვეყანა ჩვენი აუოხრებია ეგრე, რომელ კართა ქალაქისათა ველარა გამოვალთ. ამისათვის მოსრულ ვართ და ესე არის აჯა ჩვენი შენსა წინაშე, რომელმცა ენახეთ ქაბუკობა შენი“.

სეფე დავლე მიდის მათ დასახმარებლად. მას აჩვენებენ იმ მხეცს, „რომელ სამისა სპილოსა ოდენი იყო“. სეფე დავლე ეომება მარტორქას. ჰკრავს ხიშტს მკერდსა, ამოიღებს ხმალს, ჰკრავს ზურგსა და ვითა კატას, შუაზე გასწყვეტს. სეფე დავლეს მოეგებება წინ „ყოველი ქვეყანა“, შეასხამენ ქებას და უძღვნიან ურიცხვს.

მსგავსი ეპიზოდები სპარსულ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებშიც იცის.

„შაპ-ნამეთი“ ირანელთა მეფის ხოსროს წინაშე მოდიან სომხები და მოახსენებენ მას, რომ მათი ქვეყანა ააოხრეს გარეულმა ტახებმა, რომლებიც „ეშვებითა და სისხოთი სპილოებს გვანან“. სომხები მოითხოვენ დახმარებას.

მათ დასახმარებლად მიდის ფალავანი ბეჟანი, რომელიც ბრძოლით ანადგურებს ტახებს.

„გერშასფ-ნამეს“ ვერსიებშიც გვხვდება ეპიზოდი, რომელშიც გადმოცემულია ზააქისა და გერშასფის წინაშე შორეული მხრიდან კაცების მოსვლა დახმარების სათხოვნელად; მათ მიერ ახლად გამოჩენილი, წყალს დაპატრონებული, ქვეყნის ამოხრებელი ვეშაპის ამბის თხრობა, გერშასფის წასვლა, მის მიერ ვეშაპის მოკვლა, იმ ქვეყნის მცხოვრებთაგან გერშასფისადმი ქების შესხმა და სხვ.

„საამ-ნამეს“ ზოგ ვერსიაშიც გვხვდება ჩვენ საცხებით ასეთივე სახის ეპიზოდი (აქ იგი, შესაძლებელია, „გერშასფ-ნამეს“ გავლენითაც გაჩნდა), რომელშიც მოთხრობილია ვეშაპის გამოჩენა და დახმარების სათხოვნელად ფრილონისა და საამის წინაშე კაცების მოსვლა, საამის მიერ ვეშაპის მოკვლა და სხვ.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „ფრილონი-ანად“ დასათაურებული სპარსული ნაწარმოების ქართულ ვერსიაშიც, რომელშიც გვხვდება ირანული საგმირო ნაწარმოებების, მათ შორის

„გერმანფ-ნამეს“ და „საამ-ნამეს“ მთელი რიგი ადგილები, აგრეთვე წარმოდგენილია ეს ეპიზოდიკ¹.

7. სეფე დავლე, როცა მზღებლებითურთ ქენთა მეფის ასულის გამოსაყვანად მიდის, მრავალი ბრძოლის გარდახდის შემდეგ წააწყდება ბნელეთით მოცულ ქვეყანას; ეს სიბნელე გამოწვეულია ერთი საზარო, დიდი ტანის კაცი. რომელიც „ქდა და ხმალი ეპყრა ხელთ“. იმართება ომი, ბოლოს სეფე დავლე შეპყვიულებს: „მე გავანათლო შენგან დაბნელებული ქვეყანაო“. ჰკრავს ხმალა და თავს გაავლებინებს, რის შემდეგაც ადვილად გაიკვლევენ გზას.

ეს ეპიზოდი რამდენიმედ ჩამოჰგავს „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ ბაზურ თურქის ეპიზოდს.

თურანელთა მხარეზეა ჯადოქრობაში მეტად დახელოვნებული ბაზური, რომელიც თურანელთა ლაშქრის უფროსის დავალებით ადის მთის მწვერვალზე და ირანელთა ჯარის საწინააღმდეგოდ მოჰყავს ქარი და თოვლი, რაც ძლიერ უშლის ხელს ირანელთა ჯარის საბრძოლო მოქმედებას. ირანელთა მხრიდან მთაზე ადის ფალაეანი როამი და ებრძვის ჯაღოს — ბაზურ თურქს. ჯაღოს დამარცხების შემდეგ ამოიქრება ძლიერი ქარი, რომელიც წაიღებს შავი ღრუბლების სახით ქვეყნად ჩამოწოლილ სიბნელეს. „ჰავა გახდება ისევ ისეთი, როგორც წინათ იყო; გამოჩნდება მოცინარი მზე და ლაქვარდი ცა“.

8. „შაჰ-ნამეს“ გმირებს, როცა ისინი მიდიან რაიმე მიზნის მისაღწევად, წინ ეღობებიან დაახლოებით ისეთივე სახის სიძნელენი, როგორც „ამირან-დარეჯანიანის“ გმირებს, რომლებიც ვაქეაცობისა და ჰაბუეობის გზით თრგუნავენ ყოველგვარ დაბრკოლებას.

ქაუს მეფის საშველად მაზანდარანს გამგზავრებულ როსტომს მრავალი სიძნელენი გადაეღობება წინ, მაგრამ მაინც იმარჯვებს. გზად იგი კლავს ვეშაჰს, ჯადოქალს, დევებს და სხვ.

ასეთსავე სახის საგმირო საქმეებს გარდაიხდის დების გამოსახსნელად არჯასფის საწინააღმდეგოდ თურანს გამგზავრებული ისფენდიარი, რომელიც გზაში კლავს მგლებს, ლომებს, ვეშაჰს, ჯადოქალს, სიმურღს და სხვ.

ამ ეპიზოდებში გადმოცემული ამბები ჩამოჰგავენ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების ბადრი იამანისძის, სეფე დავლეს, მზეჰაბუეისა და ამირან დარეჯანისძის საგმირო საქმეებს, რომელთაც ისინი გარდაიხდიან გზად მიმავალნი ამა თუ იმ მეფის ასულის გამოსხსნისათვის.

9. „ამირანდარეჯანიანი“ — ბლდადელ ამირ მუმლს ჰყავს სამი ძე. არც ერთ მათგანს არა ჰყავს ცოლი. აბრამ ვაზირთ უხუცესი და აქერ ეჯიბთ უხუცესი მოახსენებენ ბლდადელ ამირ მუმლს, რომ „შვილნი თქვენნი ესეთნი ნაყოფნი არიან, რომე მათებრნი არავის უნახვან, მოწიფულნი არიან და ერთსაცა მათგანსა ცოლი არ უვის და ესე დიდად სამძიმარი არის თქვენთა სამეფოთა შიგან“.

ბლდადელი ამირ მუმლი მადლობას მოახსენებს მათ ერთგულებისათვის და თან დასძენს: „ვერ მიპოვნიან სიკეთისა შესატყვისინი ცოლნი მათთვის. ვიცე, რომე მექენებიან ბერძენთა მეფისა ასული და ხაზართა მეფისა ასული და არა არიან შესატყვისინი შვილთა ჩემთანი“.

გადაწყვეტენ მიმართონ ამირან დარეჯანისძეს, რადგან „მას უვლიან ქვე-

¹ იხ. „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების პირველი ტომი, გვ. 187 — 201.

ყანანი ჭრავალნი და კარგად იცის ამბავნი უცხოთა ქვეყანათანი და ნუთუ მან იცოდეს და ანუ ასმიოდეს, თუ ქვეყანასა ზედა სად არიან ქალნი შევნიერნი“.

ამირან დარეჯანისძე თავის მხრივ მოახსენებს ამირ მუმლს, რომ არც მას ეგულება მის ძეთა შესატყვისნი ქალნი და დასძენს: „რომელსაც ქვეყანას შე-
მიჩვენოთ, არ შევიწყალოთ თავი ჩენი, ანუ მოვკლათ და ანუ აღვისრულო
საწადელი თქვენიო“.

ერთი სიტყვით, ეძებდა ბაღდადელი ამირ მუმლი კაცსა ეგეთსა, რომელმცა
ესწავლა საცოლე შეილთა მისთათვის და ვერა ჰპოვა“.

უბრძანებს აბრამ ვაზირთა უხუცესსა და აჯერ ეჭიბთა უხუცესსა, რათა
ისინი წავიდნენ მის ძეთა შესადარ ქალთა საძებრად.

აბრამ ვაზირთა უხუცესი და აჯერ ეჭიბთა უხუცესი წავიდნენ და დიდხანს
ეძიეს ამირ მუმლის ძეთა შესატყვისნი ქალნი. ბოლოს, ვინმე აბუ ტალიბის
საშუალებით გაიგებენ, რომ „არს ქვეყანა დიდი და მას ქვეყანასა მნათობთა
ქვეყანა ჰქვიან. მუნ არს ასფაან მეფე დიდი და არიან შეიდნი ასულნი მისნი
შვილთა მნათობთა სახელსა ზედა, რომე არ ითქმის სიკეთე მათი კაცისა ენათა,
ვინ თვით არ ნახეს“.

აბუ ტალიბი მოჰყავთ ბაღდადელ ამირ მუმლთან, რომელსაც აგრეთვე
მოახსენებს, „სიკეთესა და სიდიდეს მის მნათობთა ქვეყნისასა“.

მნათობთა ქვეყნიდან ასულთა გამოსაყვანად მიდის ამირან დარეჯანისძე,
რომელიც ბუმბერაზებთან ბრძოლების გარდახდის შემდეგ მართლაც გამოიყ-
ვანს ასულებს ბაღდადელ ამირ მუმლის ძეთათვის.

„შაჰ-ნამეთი“ ირანის მეფეს ფერიდუნს ჰყავს სამი ძე: სალმი, თური და
ირეჯი. ისინი იყვნენ „სიმაღლით, ვითა სარო, და სახით, ვითა გაზაფხული“. არც
ერთ მათგანს არა ჰყავს ცოლი. მეფემ მოიხმო მის სახელდებულთაგან ერთი
უკეთესთაგანი, რომელსაც სახელად ერქვა ჯუნდალ და უთხრა „ამოარჩიე სამი
ასული დიდებულთა შთამომავალი, სილამაზით შესატყვისნი ჩემთა ძეთანიო“.

ჯუნდალი მიდის საძებნად. მიმოიარა მხარეები ირანისა, მაგრამ ვერსად
პოვა ფერიდუნის ძეთა შესადარი ასულნი. ბოლოს, იამანში იპოვის შაჰის
სამ ასულს, როგორსაც ფერიდუნი ეძებდა მის ვაჟთათვის. იმავე ჯუნდალის
ცდითა და მოხერხებით იამანის შაჰის ასულები ხდებიან ცოლები ფერიდუ-
ნის ვაჟებისა.

არის შედარებით უფრო მოგვიანო ხანის, „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით შექმნილი
ნაწარმოებები, რომელთა მიხედვითაც ფერიდუნი მის ძეთა საცოლეთა ძებნად
გზავნის სახელოვან ფალავან საამს, რომლის ჯაფითაც ფერიდუნის ძენი ხდე-
ბიან პატრონი იამანეთის მეფის ასულებისა.

ასეთივე სახის ეპიზოდი შემოუნახავს „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველთაგანის ნა-
წარმოების („ფერიდონიანის“) ქართულ პროზაულ და ლექსით ვერსიებსაც.

10. „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილი სამიჯნურო ეპიზოდებიც ბევრს
საერთოს პოულობენ ირანულ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებში წარ-
მოდგენილ შესადარ ეპიზოდებთან.

„ამირანდარეჯანიანის“ თითქმის ყველა მთავარ გმირს ჰყავს სატრფო, რომ-
ლის გამოსაყვანად მიემართება იგი. ასე, მაგალითად, ომებისა და სახელის მაძე-
ბარ ბაღრი იამანისძესთან მოდის ვინმე ბერი კაცი არაბი და მოახსენებს: „ზღვა-
თა მეფისა ასულისა გამოყვანებად წადი და მუნ მოგხვდების ქაბუკნი არა
ერთნი და ორნი, განა მრავალნი დიდად მარცხნი და საბრძოლველნი“.

მიდის ბადრი იამანისძე ზღვათა მეფის ასულის გამოსახსნელად და სანამ ზღვათა მეფემდე მიაღწევს, მრავალ ომს გარდაიხდის. ზღვათა მეფე მას შემდეგ ხდება თანახმა, ბადრი იამანისძეს მიათხოვოს ასული. როცა ბადრი მის ორ ბუმბერაზს სჯობნის. ზღვათა მეფის ასული წინააღმდეგია მამის სურვილისა და მოითხოვს, რომ ბადრი იამანისძე შეებას მესამე ფალავანსაც „და თუ აჯობოს. — ეუბნება ასული მამას. — დემორჩილდე ბრძანებასა თქვენსა“.

ბადრი ამარცხებს მესამე ფალავანსაც. შემდეგ იმართება ქორწილი.

ამირან დარეჯანისძე გამიჯნურდა ხვარაშან ქალის სურათის ხილვით და ძღვენი ვინმე დაცისაგან მოსმენილი ხვარაშან ქალის შესახებ სიტყვებით. იგი მრავალი ომის გარდახდის შემდეგ ხდება ოსტარას მეფის ასულის ხვარაშან ქალის ქმარი. სეფე დავლე მიდის ქენთა მეფის ასულის გამოსაყვანად. გზად იგი მრავალ სიძნელესა და დაბრკოლებას გადალახავს. ეომება ქენთა მეფის ლაშქარსაც. ჰკლავს სასიძოდ მოყვანილ არაბთა მეფის ძეს. იმარცხებს ქენთა მეფის ბუმბერაზ როსაბზე; ყოველივე ამის შემდეგ ქენთა მეფე თანხმდება, რომ მისი ასული მიათხოვოს სეფე დავლეს, რომელსაც ეუბნება: „შენ დღეთგან შეილი ხარ ჩემი და მე მშობელი შენით. მით რომელ ვინათგან ესეთი ქაბუჯობა მოგცა ღმერთმან, შენ ხარ დღესითგან მკვიდრი სამეფოსა ჩემისაო“.

ასეთივეა მზექაბუჯის სატრფიალო ეპიზოდიც. ხაზართა მეფის ასულის წასაყვანად მოსულან ქველნი და გოლიათნი; ეს ამბავი გაიგო მზექაბუჯმაც: „აწ მათგან რომელიცა სჯობდეს, ასულსა მისსა ცოლად შერთავს იგი ხაზართა მეფე და სამეფოსა მისსა მისცემსო“. მზექაბუჯიც იქითკენ მიეშურება. იმართება გოლიათთა ომი. იმარცხებს მზექაბუჯი. ხაზართა მეფის ასულის შესახებ მზექაბუჯს მოახსენებენ, რომ „მოიბარეს წუხელის და მის გრძნელთა ქვეყანასა წაიყვანესო, რომელ არცა მისვლა ეგების და არცა გამოყვანა, თუ ყოველნი გმირნი გოლიათნიცა ერთგან შეკრბენო; აწ ვინცა წახვალთ გამოსაყვანებლად, ნება თქვენიაო“.

მიდის მზექაბუჯი მხლებლებითურთ; მრავალ საგმირო საქმეს გარდაიხდის და გამოიხსნის ხაზართა მეფის ასულს; ამის შემდეგ ხაზართა მეფემ „შერთო ასული მისი ცოლად მზექაბუჯსა და დაადგა სამეფო გვირგვინი თავსა მისსა“.

როგორც ჩანს, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირებისათვის მიზნის მისაღწევად — უხილავად შეყვარებული ამა თუ იმ მეფის ასულის გამოსაყვანად აუცილებელია ვაჟკაცობა, გმირობა, სიძნელეთა და დაბრკოლებათა გადალახვა, როგორც ეს სპარსულ საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებებში ხდება.

„გერშასფ-ნამეში“ წარმოდგენილია გერშასფისა და რომის კეისრის ასულის სატრფიალო ეპიზოდი, რომელიც უდავოდ „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებული გომთასფისა და რომის კეისრის ასულის ქეთონის სამიჯნურო ეპიზოდის გავლენითაა შეთხზული. ამ ეპიზოდის მიხედვით გერშასფი გაიგებს რა რომის კეისრის ასულის სილამაზეს, მიემგზავრება სასიძოდ და სანამ რომამდე მიაღწევს, ომებს გარდაიხდის; იგი სძლევს ყოველგვარ დაბრკოლებას და მოჰყავს კეისრის ასული. უკან გამობრუნებულს ისევ საგმირო საქმეების გარდახდა მოუხდება.

გერშასფისა და რომის კეისრის ასულის ეპიზოდი შესაძლებელია წარმოდგენილი იყო ნიზამი განჭელის „ჰათთ ფეიქარის“ მიზაძვით შექმნილ რომელიმე სპარსულ ნაწარმოებშიც. ამას ის გარემოებაც გვაფიქრებინებს, რომ „შვიდი მთიების“ („ბარამგურიანის“) ქართულ ვერსიაში მეხუთე ნოველად სწორედ

ისეთივე სახითაა წარმოდგენილი გერმანიის სამიჯნურო ეპიზოდი, როგორც ამას „გერმანი-ნამეში“ ხვდებით. და უფრო საფიქრებელია, რომ „შეიდი მთების“ ქართული ვერსიის ამ ეპიზოდს საფუძვლად ედო არა უშუალოდ „გერმანი-ნამეს“ ეპიზოდი, არამედ „ჰაფთ ფეიქარის“ ისეთი ვერსია, რომელშიც, ცხადია, ასეთივე ეპიზოდი უნდა არსებულობდა.

„შაჰ-ნამეში“ გვაქვს „ამირანდარეჯანიანის“ სამიჯნურო ეპიზოდების მსგავსი ამბები. „შაჰ-ნამეს“ გმირებიც „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების მსგავსად იხიბლებიან, მიჯნურდებიან განაგონი ამბებით. ასე. მაგალითად, ზაალის როლამზე გამიჯნურებისათვის საკმარისი გახდა, რომ ერთ დიდებულთაგანს მისთვის ქაბულისტანის შაჰის მეჭრების ასულის სილამაზე აღეწერა, რის შედეგადაც ზაალმა „დაკარგა მოსვენება“.

ზაალისავე მდგომარეობაში ვარდება როდამი, როცა მამა უამბობს მას ზაალის გარეგნობისა და ფალანგობის შესახებ.

ბეიანს შეუყვარდება მანითე გურგენისაგან ნათქვამით. ქეთონი სიზმარში ხედავს გომთასფს და იხიბლება მით. თექმინე როსტომზე მიჯნურდება როსტომის შესახები საგმირო ამბების მოსმენით.

„შაჰ-ნამეს“ გმირები, ამ ნაწარმოების რომანტიკული ეპიზოდების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ. „ამირანდარეჯანიანის“ გმირებზე უფრო ადვილად აღწევენ მიზანს. ისიც აშკარაა, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი უმთავრესად რომანულ ეპიზოდებს იყენებს ამ თუ იმ პირის ქაბუცობისა და გმირობის გამოსავლინებელ საშუალებად (ეს ასეა, სხვათა შორის, როგორც ადრინდელ, ისე მოგვიანო ხანის სპარსულ საგმირო-რომანული ხასიათის ზოგ ნაწარმოებშიც). როცა ფირდოუსისათვის, რომლის ნაწარმოები უმთავრესად საგმირო საქმეების მხატვრულ ფორმებში ვადმოცემას წარმოადგენს, რომანული ეპიზოდები „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორის მსგავსად გმირის ეაყაცობის გამოვლინებისათვის არ არის გამოყენებული.

ფირდოუსისთან რომანული ეპიზოდები თითქოს საგმირო საქმეების დამატებებს წარმოადგენენ. რომლებიც ვარდის ფოთლების მსგავსად მიძობნეულია მთელ ნაწარმოებში და მასში მეტი სითბო და სიხალისე შეაქვთ. მაგრამ არის ისეთი შემთხვევებიც, როცა ესა თუ ის მეფე სასიძოსაგან მოითხოვს საგმირო საქმეების გარდახდას „ამირანდარეჯანიანის“ ზოგი რომანული ეპიზოდის მოტივის მსგავსად.

ასე. მაგალითად, რომის კეისარი მირიანს, რომელიც ასულს სთხოვს მას, შეუთვლის: „მან, ვინც ჩემს სიძობას ეძებს, ისეთი დიდი საქმე უნდა გარდაიხადოს, რომ დიდებულთა შორის ყველაზე ძლიერ ფალანგს მას ეძახდნენო“ და თავის მხრივ, იძლევა დავალებას, რომ მირიანმა — სასიძოდ მოსულმა ქაბუცმა — უნდა მოკლას ფასყუნის ტყეში დაბუდებული მგელი, რომელიც სპილოს მსგავსია და ტანად, ვითა ეშაპი, რომლის მახლობლად ვერ გაივლის ვერც ხედი ლომი, ვეფხვი და ვერც გულოვანი ქაბუცი.

აგრეთვე რომის კეისარი მეორე ასულის მთხოვნელ აპრანისაგანაც მოითხოვს საგმირო საქმის გარდახდას და აძლევს დავალებას, რომ მოკლას მთისა ეშაპი, რომლისგანაც ყოველწლიურად ქვეყანა წიოყდება.

ყოველივე ეს მოგვაგონებს „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ სასიძოდ მოსულ ბადრი იამანისძისადმი ზღვათა მეფის მიერ შეთვლილ პასუხს: „შვილო ბადრი, დიდი ქირა გინახავს ზღვათა ზედა, დიდი ომი გარდავიხდიან, რომელ

არავის უქნა ნაქმარნი ეგეთნი და მე სიძე ეგეთი ჰაბუცი მინდა, აწ გაასრულე ჰაბუცობა შენი. კაცნი არიან ჩემნი სამნი და, თუ დააჯერენ იგინი, მაშინ-ღა ხარ სიძე ჩემი“.

ერთი სიტყვით, სასიძოდ მოსულ ჰაბუციასთვის საგმირო საქმეების გარდახდის მოთხოვნას, „ამირანდარეჯანიანის“ მსგავსად, სპარსულ სხვა საგმირო ნაწარმოებებთან ერთად ზოგ შემთხვევაში „შაჰ-ნამეც“ ითვალისწინებს.

მიუხედავად იმისა, რომ „შაჰ-ნამე“ და „ამირანდარეჯანიანი“ სულ სხვადასხვა თემაზე აგებული ნაწარმოებებია („შაჰ-ნამეში“, მისი ლეგენდარული ნაწილების მიხედვით ვმსჯელობთ, ასახულია გვარტომური შეუსაბამობისა და შუღლის ნიადაგზე წარმოებული ირან-თურანის ომი, „ამირანდარეჯანიანში“ კი მოცემულია გმირთა მიერ ჰაბუცობისა და სახელისათვის საგმირო საქმეების გარდახდა, რაც უმთავრესად დაკავშირებულია რომელიმე მეფის ასულის გამოსხსნასთან, ან რომელიმე პირისადმი, დაჩაგრულისადმი დახმარების აღმოჩენასთან), მათ შორის, როგორც ეს დავინახეთ, მაინც შეინიშნება ლიტერატურული შეხვედრები — სიუჟეტის გაშლის, მოტივებისა და ალაგ-ალაგ ამა თუ იმ ეპიზოდის გარეგნული მხატვრული გაფორმების მხრივაც, რითაც „ამირანდარეჯანიანი“ ნაწილობრივ შინაგანი ხასიათითაც კი „შაჰ-ნამესთან“ ერთად მჭიდროდ უკავშირდება სპარსულ საგმირო-ეპიკურ და საგმირო-რომანული ხასიათის მთელ რიგ ნაწარმოებებს და ყოველივე ამით ცხადი ზდება სპარსული მწერლობის უღარესად დიდი მნიშვნელობა როგორც ამ თხზულების, ისე ჩვენს საისტორიო წყაროებში გადმოცემულ გოლიათთა და ბუმბერაზთა ომების, როგორც ქართული თქმულებების წარმოშობა-ჩამოყალიბების საქმეში.

„ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი, როგორც აქ წარმოდგენილი პარალელუბიდანაც ნათლად ჩანს, სპარსულ საგმირო თქმულებებისა და ნაწარმოებების მძლავრ გავლენას განიცდის; იგი უმთავრესად სპარსული ლიტერატურული ტრადიციების რკალშია მომწყვდეული და, ვინ იცის, იქნებ მისი თხზულება — „ამირანდარეჯანიანი“ რომელიმე სპარსული საგმირო-ეპიკური ხასიათის დიღა ნაწარმოების ნაწილებსაც კი წარმოადგენდეს.

საგულისხმოა, რომ ნ. მარი „ამირანდარეჯანიანს“ სპარსულიდან მომდინარე ნაწარმოებად თვლიდა და საკიროდ მიაჩნდა მისი ორიგინალის ძებნა სპარსულ ლიტერატურაში¹.

აღ. ბარამიძის გამოკვლევით² უდავოდ წინ წავიდა „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების კვლევის საქმე. ამ ნაწარმოების სადაურობის გარკვევის მიზნით მკვლევრის მიერ შესწავლილ იქნა სპარსული საგმირო რომანის „ყისაჰ ჰამზას“³ ერთი ვერსია და გამოტანილ იქნა დასკვნა:

„ეს ორი დიამეტრალურად განსხვავებული თხზულებაა როგორც შინაარსეულ-იდეურად, ისე ფორმალურ-არქიტექტონური ნაგებობით“ (გვ. 45).

მაგრამ ამით მაინც არ შეიძლება „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ყისაჰ ჰამზას“ ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი საბოლოოდ გარკვეულად ჩაითვა-

¹ იხ. Н. Марр, Персидская национальная тенденция в грузинском романе „Амирандареджаниани“ (ЖМНП, 1895, იენისის თვისა, გვ. 363).

² იხ. აღ. ბარამიძე, „ამირანდარეჯანიანი“, ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, 1932, გვ. 28—30.

³ ვიცავთ ქართულ წყაროებში დაცულ წაითხვას.

ლოს, რადგანაც აღმოსავლურ ლიტერატურაში მოიპოვება „ყისაჲ ჰამზას“ სხვა ვერსიები და აგრეთვე ამ ვერსიების მიბაძვით შექმნილი ნაწარმოებები, რომელთა შესწავლასაც „ყისაჲ ჰამზას“ სხვა ვერსიების შესწავლასთან ერთად „ამირანდარეჯანიანის“ სადაურობის კვლევისათვის უდავოდ დიდი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს.

ხელნაწერების სახით მთელი დედამიწის ზურგზე მიმოხეულია ჯერ კიდევ შეუსწავლელი, სპარსული საგმირო ეპიკური ნაწარმოებების როგორც პროზაული, ისე ლექსითი ვერსიები და შემდგომმა კვლევა-ძიებამ შესაძლოა რამ ახალიც დაგვანახოს „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების საქმეში.

შესწავლილი მასალების შეჯამებიდან თუ გამოვალთ, საკითხი ასედაც შეიძლება დაისვას:

ჩაბრძოლ არ შეიძლება, რომ „ამირანდარეჯანიანი“, ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ეს შესანიშნავი ძეგლი, წარმოშობილიყო ქართულ ნიადაგზედაც¹, რომელსაც, შესაძლებელია, წინ უსწრებდეს ინდურ-არაბული და შეიძლება ირანული გზით ჩვენში შემოსული და შემდეგ დროთა ვითარებაში ცვლილება-განაცადი „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა შესახები თქმულებები.

„ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა სახელების ეტიმოლოგიური ძიებანი, რაც ჩვენ ნაწილობრივ მოვახდინეთ, იძლევა იმის უცილობელ რწმუნებას, რომ ისინი (გმირთა სახელები), წარმოდგენენ რა მნათობებისა და ღვთაებათა სახელებს, ირანულ საგმირო ნაწარმოებების („შაჰ-ნამეს“, „გერშასფ-ნამესა“ და სხვ.) გმირების წარმოშობის ეპოქას უნდა ეკუთვნოდნენ.

„ამირანდარეჯანიანის“ გმირის სახელი „აბესალომ“ უნდა მომდინარეობდეს „აბესალან“ სიტყვისაგან. გვხვდება ამ სიტყვის სხვა ფორმებიც: „აბსალ“ (როგორც ცნობილია, იგი სპარსული ნაწარმოების გმირის სახელიცაა) და „აბსალან“.

ქართულ ხალხურ გამოთქმაში სახელი „აბესალომ“ გამოითქმის აგრეთვე როგორც „აბესალონ“ და სხვ. (შეადარეთ სპარსული „აბესალან“). სიტყვები — „აბესალან“, „აბსალან“, „აბსალ“ სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლებში აღნიშნავენ „ბაღს“, „ყვავილნარს“.

თუ ჩაუტყვირდებით „აბსალ“ სიტყვის შედგენილობას, საიდანაც შემდეგ მიღებულია „აბსალან“ და „აბესალან“; ცხადი გახდება, რომ აქ გვაქვს წყლის („აბ“) და წლის („სალ“ ზოგ დიალექტში გამოითქმის „სოლ“) აღმნიშვნელი სიტყვების შეერთება (აბ + სალ).

ამ სიტყვის სხვა ფორმებისათვის („აბესალან“, „აბსალან“) წლის აღმნიშვნელი სიტყვა („სალ“) აღებულია მრავლობით რიცხვში „სალან“.

პირდაპირ რომ ვთარგმნოთ, „აბსალ“ იქნება „წყალი წლისა“, „აბესალან“ ან „აბსალან“ კი — „წყალი წლისანი“.

რომაულ ენას „სოლ“ (იგივე „სალ“) შემოუნახავს, როგორც მზის აღმნიშვნელი სიტყვა. აგრეთვე მზის აღმნიშვნელი რუსული სიტყვის (солнце) შემადგენელ ნაწილიდანაც გვევლინება სპარსულში წლის, ხოლო რომაულში

¹ როგორც ამას კ. კეკელიძე ფიქრობს. იხ. მისი გამოკვლევა „ამირანდარეჯანიანი“, წიგნში „ქართული ლიტ. ისტორია“, ტ. II, მეორე გამოცემა, თბილისი, 1941, გვ. 64 — 89.

მზის აღმნიშვნელი სიტყვა — „sol“: როგორც ჩანს. შორეული წარსულიდან მომდინარე, გარკვეული ტომებისათვის თავის დროზე მზისა და ამავე დროს, ცხადია, ღვთაების აღმნიშვნელი სიტყვა „სოლ“ ზოგ ხალხს მისი, შეიძლება, პირვანდელი მნიშვნელობითაც შემოუნახავს. სიტყვის „ნბსალის“, საიდანაც წარმომდგარია „ნბესსლომ“ ან „ნბესსლონ“, პირველი ნაწილი „ნბ“ აგრეთვე მზის აღმნიშვნელ „აფ“ სიტყვას უკავშირდება (აბ→აფ): ახლანდელს სპარსულში მზის აღმნიშვნელ სხვა სიტყვებთან ერთად გვხვდება აგრეთვე „ნბთნბ“ (აფ+თბ=მზე+სინათლე, ელვარება, ბრწყინვალეობა).

სპარსულში გვაქვს აგრეთვე სიტყვა „ნბთნბ“. რაც, თავის მხრივ, სინათლეა. ბრწყინვალეობას აღნიშნავს. ყოველივე ამასთანაა დაკავშირებული უძველეს ხანაში წარმოშობილი ინდურ-არიული ტომების ღვთაებათა სახელები. ერთი მათგანის სახელია „თრიითა“¹. თრიითა არის ძე „აფთიისი“. „აფთია“, „აბთია“ ნიშნავს წყლის უფალს (მფლობელს). ინდურ-არიულ და ირანული ტომების ღვთაებათა (და შეიძლება მნათობების) სახელები თანდათან სხვადასხვაგვარ გაფორმებასა და მნიშვნელობას იღებენ.

„აფთია“ (აბთია) გვაქვს „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ რედაქციაში ფორმით „აბ-თინ“, რომელიც ფერიდუნის (იგივე „თრიითას“) მამად გვევლინება. ირანული საგმირო ეპოსის გმირთაგანი ფერიდუნის სახელი ინდურ-არიულ ტომებში შემუშავებული ღვთაების სახელიდან „თრიითა“-დან მომდინარეობს, რომელიც საშუალო ირანულ (ფალაურ) წყაროებში გაბგერებულია როგორც „თრაეთონა“. უფრო გვიანდელში „ფრედუნა“ და ახალ სპარსულში — „ფერიდუნ“ ან როგორც „ნფერიდუნ“.

იგივე სახელი („თრიითა“) საფუძვლად დასდებია ირანული საგმირო ეპოსის მეორე გმირის „უთრუთის“ წარმოშობას, რომლის სახელიც სპარსულ-ქართულ წყაროებში გვხვდება ფორმით „თრიითა“, „ითრიით“, „ფათრათ“ და სხვ.

ახლა, ვფიქრობთ, აშკარა ღნდა იყოს, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის „აბან“ (ქამანისძის) სახელის ძირები და მნიშვნელობა უახლოვდება „შაჰ-ნამეს“ გმირის „აბთინის“ სახელს, რომელიც ინდურ-არიულ ტომებში წარმოშობილი წყლის ღვთაების სახელიდან, „აფთია“-დან მომდინარეობს.

სიტყვა „ნბნან“ წარმოადგენს მრავლობით ფორმას სიტყვისას „ნბ“, რაც წყალს ნიშნავს. „ნბნან“-წყალნი (შეადარეთ ქართული „აბან“-ო). „ბორჰანე ყათის“ განმარტებით სიტყვა „ნბნან“ სახელია თვის, აგრეთვე იმ დღესასწაულის, რომელსაც ირანელები იხდიან ლეგენდარული მეფის „ზავის“ მიერ აფრასიობის დამარცხების აღსანიშნავად. აგრეთვე ძველი გადმოცემების თანახმად ძველ ირანში ხანგრძლივი (რვა წლის) გვალვის შემდეგ მოსული წვიმის დღესასწაულადაც აღიარებულა „ნბნან“ (წყალნი), რაც, ცხადია, წვიმის ღვთაებასთანაა დაკავშირებული და თავისი მნიშვნელობის მხრივ, უეჭველია, იმავე საფუძველზეა წარმოშობილი, რაზედაც „შაჰ-ნამეს“ გმირის „აბთინის“ სახელი.

აქვე მოვიგონოთ ქართულში ხმარებული სიტყვა, „ავდარი“ ან „აბდარი“, რომელიც წვიმიანი ტაროსის აღმნიშვნელად გამოდის. მისი პირველი ნაწილი „ავ“ (სპარსულ დიალექტებშიც სიტყვა „ნბ“ გამოითქმის როგორც „ნვ“) ან

¹ იხ. R. Roth, Die Sage von Feridun in Indien und Iran, ZDMG, ტ. 11, რეველი II, გვ. 225.

„აბ“ წარმოადგენს წყლის სახელს. „ავდარი“ ან „აბდარი“ ნიშნავს წყლიან, წვიმიან დარს. ამ სიტყვის („აბდარის“) მეორე ნაწილი „დარი“, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს სინათლისა და მზიანი ამინდის განმასახიერებელი ძველი წარმართული ღვთაების სახელწოდებას.

შესაძლებელია, უფრო ღრმა ძიებამ ისიც დაადასტუროს. რომ ქართული „აბდარი“, როგორც წყლის, წვიმის ღვთაების აღმნიშვნელი სიტყვა, უფრო ძველი წარმოშობისა იყოს და სხვა ხალხებში იგი (აბდარ) ბგერათა შესუსტება-შერბილების ნიადაგზე გაფორმებულიყო როგორც „აბთია“, „აფთია“ და სხვ.

ჯერ კიდევ დაუმთავრებელი ძიების შედეგად ისეთ დასკვნამდე მივდივით, რომ „აბთინ“, „აბესალომ“, „აბან“ ძველ ეპოქაში, აღმოსავლეთის ხალხების ყოფა-ცხოვრების განვითარების ერთსა და იმავე საფეხურზე წარმოშობილი და ერთსა და იმავე წრეში მოტრიალე სახელებია.

საგულისხმოა, რომ ქართული თქმულების „აბესალომ და ეთერის“ გმირთა ზოგი სახელი ვარსკვლავის სახელიცაა¹.

ნ. მარს, მისთვის ჩვეულებრივი ღრმა მეცნიერული კვლევა-ძიებას შედეგად, მრავალგზის შეუნიშნავს, რომ საქვეყნოდ ცნობილი როგორც საგმირო, ისე საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებების გმირები მნათობთა და ღვთაებათა სახელებს წარმოადგენენ.

სპარსულ-არაბულ ენებს დღემდე შემოუნახავთ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის „ბადრის“ მნიშვნელობის ახსნაც. აქ „ბადრ“სავსე, სრულ მთვარეს ნიშნავს.

ამ ნაწარმოების ერთი გმირთაგანი ხომ აშკარად ატარებს მზის სახელს (მზეჭაბუკი)². შემთხვევითი კი არაა, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ შემოუნახავს მთელი თავი სათაურით „მნათობთა ამბავი“. დიახ, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირები მნათობთა (ანუ ღვთაებათა) სახელებისაგან წარმოდგებიან და მათი გაჩენა-წარმოშობა უძველეს ხანაში უნდა მომხდარიყო. ვინ იცის, შესაძლებელია, ირანული საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებების („შაჰ-ნამესა“ და სხვ.) და „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების წარმოშობას ერთი საფუძველიც კი გააჩნდა, საიდანაც ამ გმირთა შესახები თქმულებები სხვადასხვა ხალხებში. სხვადასხვა სოციალურ პირობებში. სხვადასხვაგვარად განვითარდნენ და ჩამოყალიბდნენ.

ჯერჯერობით აქ შევჩერდეთ.

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ «АМИРАНДАРЕДЖАНИАНИ»

Резюме

Изучение грузинского средневекового романа «Амирандареджаниани» с точки зрения его взаимоотношений с героическими и романтическими памятниками персидской литературы классического периода

¹ იხ. К. Д. Дондуа, Абесалом и Этер („Тристан и Исольтა“, Труды Института языка и мышления, Ленинград, 1932, გვ. 177).

² შევნიშნავთ, რომ სპარსულ ნაწარმოებებში გვაქვს შემთხვევები, როცა მზე (ხურმუნდ) გამოდის როგორც ასულის, ისე ქაბუკის სახელად.

(«Шах-наме», «Барзу-наме», «Гершасп-наме», «Хосров и Ширин» и др.) показало, что между ними существует тесная связь, проявляющаяся в наличии сходных мотивов и эпизодов.

Автор «Амирандареджаннани» несомненно находится под сильным влиянием персидских литературных памятников, и потому его роман нам представляется произведением, не выходящим за рамки персидских литературных традиций.

Это не значит, однако, что грузинский текст является переводом персидского оригинала; надо полагать, что сказания о героях «Амирандареджаннани» и персидские произведения восходят к одному источнику, они распространялись среди разных народов и по-разному оформлялись в разных социальных условиях.

Литературному оформлению «Амирандареджаннани» предшествовали сказания об его героях, проникшие в нашу страну, по-видимому, из Ирана; этими причинами обусловлена близость нашего романа с рядом персидских литературных памятников.

ბახთიარ-ნამეს ქართული პერსიების შესახებ

ქართულად, როგორც ცნობილია, „ბახთიარ-ნამეს“ ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული, პროზაული ვერსია არსებობს.

პირველი (ვახტანგ მეფის დროს გადმოთარგმნილი), როგორც ეს აღნიშნულია ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში, მომდინარეობს სპარსული ხალხური ვერსიიდან, ხოლო მეორე (სულხანიშვილის მიერ გადმოღებული) — ირანელი პოეტის ფანაპის (ქართ. ფანაჲ) მიერ გაღეჭილი ტექსტიდან¹.

სპარსული ლიტერატურის მეკლევართა მიერ დღემდე გადაუჭრელი საკითხი, თუ რომელ ენაზე (არაბულზე თუ სპარსულზე) უნდა ყოფილიყო შეთხზული „ბახთიარ-ნამეს“ პირველადი ვერსია — საერთო სათავე სხვადასხვა აღმოსავლურ ენაზე არსებული ვერსიებისა.

ჩვენ ამჟამად ამ საინტერესო და ამავე დროს მეტად რთული საკითხის გადაჭრას კი არ ვისახავთ მიზნად, არამედ გვინდა გავარკვიოთ „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ადგილი სპარსულ ვერსიებს შორის და მათი მნიშვნელობა უძველესი ვერსიის საერთო სახის აღდგენისა და მისი ლიტერატურული სადაურობის ძიებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის გადაჭრაში.

„ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსია (ვახტანგის დროისა) იმავე შინაარსითა და თანმიმდევრობით გადმოსცემს ყველა არაკს, როგორც ეს სპარსულ ხალხურ ვერსიებშია წარმოდგენილი. ქართული ტექსტი, მართალია, ძლიერ ახლო დგას ე. ე. ბერტელსის მიერ გამოცემულ ტექსტთან², ხშირია ცალკეული ადგილების სიტყვისიტყვითი დამთხვევებიც, მაგრამ ქართულის ზოგიერთი გადახვევა³, რაც, უეჭველია, მთარგმნელის თვითნებობით არაა გამოწვეული, იმას გვაფიქრებინებს, რომ ქართულ ტექსტს საფუძვლად უღევს აღნიშნული გამოცემისაგან მცირედად განსხვავებული ტექსტი.

„ბახთიარ-ნამეს“ სპარსული ხალხური ვერსიები (რომელთა ჯგუფს ვახტანგის დროის ქართული ვერსიაც მიეკუთვნება) შეიცავენ ათ კარს (ანუ ათ თავს). ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული თხზულების ხალ-

¹ „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ მოცემული აქვთ ცნობები აკად. კ. კე-კელიძეს (ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 414 — 415); ალ. ხახანაშვილს (Очерки по истории грузинской словесности, вып. 3-й, Москва, 1901, გვ. 181 — 182), ალ. ბარამიძეს (ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, გვ. 102—104) და ტრ. რუხაძეს (ქართული ეპოსი „გარდამავალი ხანის“ ლიტერატურაში, თბილისი, 1939, გვ. 217—235); უკანასკნელი შედარებით ვრცელ ცნობებს იძლევა ფანაპის თხზულების ქართული რედაქციის შესახებ.

² Бахтиар-наме, Персидский текст и словарь, Ленинград, 1926.

³ თუნდაც ვეზირის ასულის სილაძის მხატვრული და შედარებით ვრცელი აღწერა რასაც სპარსულში ვერ ვხვდებით, და სხვა მისთანანი.

ხურ ვერსიაში თითქოს ათი არაკი იყოს წარმოდგენილი. აქ ჩვენ მხოლოდ ცხრა არაკი გვაქვს.

სპარსულის პირველ კარში, ისევე როგორც ქართულში, გადმოცემულია ბახთიარის თავდადასავალი. რაც, რა თქმა უნდა, არ შედის იმ არაკთა რიცხვში, რომელთაც ბახთიარი უამბობს აჯამის მეფეს აზადბახს.

მეორე კარში (ორივე ვერსიაში) წარმოდგენილია პირველი არაკი (უბედური ვაჭრისა). მესამეში—მეორე არაკი (ჰალაბის ხელმწიფისა) და ასე შემდეგ.

ასე რომ, უკანასკნელ მეთე თავში ჩვენ გვაქვს მეცხრე არაკი (ჰიჯაზ ხელმწიფისა) და ტექსტიც ამაზე თავდება.

მართალია, ქართული ტექსტის შესავალში იკითხება: „ბრძენთა ამისთვის უთქვამთ ესე ათნი არაკნი და ფილოსოფოსნიც ემოწმებიან მათგან თქმულის ყურის მიპყრობას“¹ და სხვ. მაგრამ აქ, გამოთქმაში „ათნი არაკნი“, გადმომღები თუ რედაქტორი ქართული ტექსტისა თხზულებაში შემავალ ყოველ თავს არაკად გულისხმობს, რაც აშკარად ჩანს იქვე (ფ. 59ა) წარმოდგენილ დასათაურებიდან, საიდანაც ცხადი ჭდება, რომ „კარი პირველი ბახთიარისა—თუ რა წაეკიდა“ გაგებულია პირველ არაკად; მეორე კარში წარმოდგენილი პირველი არაკი „უბედურის ვაჭრის თავს გარდასული“ — მეორე არაკად და ამის გამო უკანასკნელი, ე. ი. მეცხრე არაკი ჰიჯაზ ხელმწიფისა (წარმოდგენილი მეთე თავში) გაგებულია მეთე არაკად. შიგ ტექსტში წარმოდგენილი დასათაურებით ნათელი ხდება საქმის ნამდვილი ვითარება. აქ პირველი არაკი, გადმოცემულია რა მეორე კარში, შემდეგი სათაურის ქვეშ იკითხება: „კარი მეორე და არაკი პირველი — უბედურის ვაჭრის თავს გარდასული“ და ასე შემდეგ.

ასე რომ, ვახტანგის დროის „ბახთიარ-ნამეს“ ქართულ ტექსტში, სპარსული ხალხური ვერსიების შესაბამისად. ცხრა არაკი გვაქვს წარმოდგენილი².

სპარსული ხალხური ვერსია (ამ შემთხვევაში ვსარგებლობთ ბერტელის მიერ გამოცემული ტექსტით) შემდგენიარად თავდება: „ხელმწიფემა თქვა: „ამ სამეფოს ბახთიარს ვაძლევ“ და იგი თავის ოთხ ბალიშზე დასვა.

„იყოს იგი ღვთით კურთხეული“ — თქვეს მონა-მოსამსახურეთა და ბახთიარს შესაფრქვეველი იმდენი შეაფრქვეეს, რომ ქალაქის მათხოვრებიც გამდიდრდნენ.

ეს სიტყვა ბახთიარის იადგარად დარჩა, რათა ფადიშაჰებმა განუსჯელად, უსამართლოდ სისხლი არ დაღვარონ“³.

¹ ხელნაწერი A — 1787. ფ. 59ა.

² თხზულებაში ბახთიარის სამტროდ ათი ვეზირი მოქმედებს, ამის გამო „ბახთიარ-ნამეს“ „ათევირიანსაც“ უწოდებენ. პირველ დღეს (ბახთიარს რომ ცილი დასწამეს) ვეზირთა შთაგუნებით პირველი. ანუ, როგორც ქართული ტექსტი (ხალხური ვერსია) უწოდებს მას, უტუცსი, თაეი ვეზირი მოქმედებს, რასაც შედეგად მოჰყვება ბახთიარის საპყრობილეში გავზაენა; მეორე დღეს მოქმედებს მეორე ვეზირი, რომელიც ხელმწიფესთან გამოცხადდება და უჩრვეს ბახთიარის სიკვდილით დასჯას; მეორე ვეზირის გამოჩენას მოჰყვება ბახთიარის მიერ პირველი არაკის თხოვა ხელმწიფის წინაშე, მესამე ვეზირისას კი მეორე არაკისა და ასე შემდეგ; ასე რომ, ბახთიარის მიერ მეცხრე არაკის მბობა (ხალხურ ვერსიებში) მეთე ვეზირის გამოჩენასთან არის დაკავშირებული.

³ E. Э. Бертельс, Бахтиар-наме, Персидский текст и словарь, Ленинград. 1926, გვ. 50.

ხალხური ვერსიიდან გადმოღებული ქართული ტექსტია დასასრულს კა შემდეგი იკითხება:

„კელმწიფემან ბახთიარს კელი მოჰკიდა და დედას მიგვარა და უამბო: ბახთიარ ჩვენი შვილი ყოფილა ქირმანისა გზაზედან რომე¹ ღ-თსა შევედრეთ, შენ უბრალოდ მასმენდი. დედამაც აკოცა და სირცხვილელი ბოდისს იხდიდა; მათთვის ის დღე იყო, რომე² იაკობ იოსებს შექეყარა. ბახთიარ დედას მოახსენა: რა შეგცოდე ეგეთი, რომე³ შვილის სისხლში ერეოდი და მე მომაყუენე? დედა მდულრად ატირდა და მოახსენა: მე რა მერგების, შვილო, ვეზირთა გიყვეს.

კელმწიფემან შეცოდების წილ ტახტა და კელმწიფობა ბახთიარს დაულოცა და თვით და ცოლი მისი ერთსა უალსა მთაში წავიდნენ. ღ-თსა მადლობდენ; ბახთიარი კელმწიფობდა. მამისა ვეზირთა ათთავეს თავი მოჰკვეთა. ვეზირობა ფარხოსროვს მისცა; მათი ქცევა და სამართალი ქვეყანაზედ გაისმა“ (ფ. 99ბ).

აქედან აშკარაა, რომ ქართული ტექსტა, რომელშიც სრულადაა გადმოცემული „ბახთიარ-ნამეს“ ხალხურ ვერსიებში შესული არაკები, საერთო შინაარსობრივი თვალსაზრისითაც დასრულებულია.

ხელნაწერის უკანასკნელი გვერდის (99ბ) დასასრულს მიწერილი სიტყვა „კეთილი“, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მომდევნო სტრიქონი იწყებოდა ამ სიტყვით („კეთილი“), იმის მაუწყებლად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ ტექსტს აკლია თხზულების დასკვნითი ნაწილის მხოლოდ ერთი ან ორი წინადადება⁴, თორემ ბახთიარის გამეფების შემდეგ აშბავს სპარსული ვერსიები არ აგრძელებენ და იგი (ამბის გაგრძელება) ქართულშიც არ არის მოსალოდნელი.

„ბახთიარ-ნამეს“ მეორე ვერსია (სულხანიშვილის მიერ გადმოღებული), როგორც ეს უკვე მთარგმნელის წინასიტყვაობაში წარმოდგენილი ცნობების საფუძველზეა აღნიშნული მკვლევრების (კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის და ტრ. რუხაძის) მიერ, მომდინარეობს, როგორც ვთქვიით. ფანაჰის (Panahi) მიერ გალექსილი ვერსიიდან⁵.

აღნიშნული ვერსიის ქართული თარგმანის წინასიტყვაობაში წარმოდგენილი ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის ცნობები, რომლებიც, უმთავრესად, პოეტის (ქართული ვერსიის სპარსული წყაროს ავტორის) ფანაჰის ცხოვრების მომენტებს შეეხება, წარმოადგენს ძვირფას ცნობებს სპარსული ლიტერატურის მკვლევრებისათვის.

აღმოსავლეთმცოდნეებისათვის ფანაჰის მიერ გალექსილი „ბახთიარ-ნამეს“ არსებობა ცნობილი გახდა ირანისტის ე. ე. ბერტელსის მიერ 1929 წელს გამოქვეყნებული გამოკვლევით⁶, ე. ი. ასი წლის შემდეგ ფანაჰისეული ქართული ვერსიის გაჩენისა.

¹ ტექსტში: რომენ.

² ტექსტში: რომენ.

³ ტექსტში: რომენ.

⁴ ბერტელსის მიერ გამოცემულ ტექსტთან შედარებით ქართულის დასასრული, როგორც ენახეთ, უფრო ვრცელია.

⁵ ფანაჰის ვერსია ქართულად ითარგმნა 1828 წელს.

⁶ E. Э. Бертельс, Новая версия Бахтиар-наме, Известия Акад. наук СССР, 1929, № 4, 249—276.

„ბახთიარ-ნამეს“ ფანაპის ვერსიის არსებობის შესახებ არ ჰქონდა არავითარი ცნობა ირანული კულტურისა და ლიტერატურის დიდ მკვლევარს თ. ნომელდესს. რომელმაც „ბახთიარ-ნამეს“ ვერსიების შესახებ შესანიშნავი გამოკვლევა დაწერა¹.

სპარსულ წყაროებში, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ბერტელსს (გვ.251), გვხვდება ამ ფსევდონიმის (ფანაპი) მატარებელ პოეტთა შესახებ ცნობები. მაგრამ არსად არაფერია ნათქვამი „ბახთიარ-ნამეს“ გამლექსავი ფანაპის შესახებ.

„ბახთიარ-ნამეს“ ლექსითი ვერსიის ხელნაწერში (იგი აღმოჩნდა ყოფ. სააზიო მუზ. ხელნაწერთა შორის) წარმოდგენილი ცნობების შესწავლით ბერტელსმა გამოარკვია, რომ პოეტი ფანაპი ცხოვრობდა მე-15 საუკუნეში ჯაჰან შაჰის (1437 — 1467) დროს; პოემა დაუწერია 1447 წელს. მკვლევარი გულისხმობს, რომ ამ ჩერჯებობით ერთადერთ ხელნაწერს აკლია მთელი თავი „საბაბე ნეზმე ქეთაბ“ (მიზეზი წიგნის გალექსვისა), რომელსაც უნდა მოეცა საინტერესო ცნობები თვით ავტორის შესახებ (250—251). ფანაპისეულ „ბახთიარ-ნამეს“ ქართულ ვერსიას კი პოეტის შესახები ცნობები შემოუნახავს სწორედ იმ თავიდან, რომელიც სპარსულ ხელნაწერს აკლია. აქ პოეტ ფანაპის შესახებ შემდეგი ცნობები გვხვდება:

ფანაპი პირველად თვისსა მამულსა² შინა ყოფილა მოწაფედ ერთის ფრიად ზრდილსა და მეცნიერისა, რომლის სახელი მაჰმადი ყოფილა, დროის მიმოქცევისა და სიყმაწვილისა გამო იგი თვის მოძღვარსა და მამულს განშორებულა. წასულა ქალაქ ვეისის ყარანს. იქ დამდგარა ერთსა წელსა. იქიდან იგი გამგზავრებულა მაშადის (ე. ი. წმინდანთა) ქალაქს ბაღდადს, „რათა ბაღდადისა ხალიფისაგან მოეპოვნა უმეტესი პატივი და შექმნილიყო ქონებისა მექონედ“, მაგრამ რადგანაც „მისგანცა ვერა რაამდ მოეპოვებინეს ესრეთი პატივი და კეთილობაჲ, მოსრულა ქალაქის ქალაქს³, სადაც განუტარებია რაოდენიმე დროჲ კეთილობად და განცხრომად“; აქ მას შეუძენია მეგობრები და მათ რიცხვთაგან სამნი ძმანიცა (ქამალი, იოსები და ამუქალანთარი), რომელთაგან უმეტესად სიყვარული ჰქონია იოსებისადმი. ამ იოსებს უთქვამს ფანაპიათვის, რომელ „მაქვს რა წიგნი ერთი, რომელიც არს ათი თავი“ და უთხოვია მისთვის „რათა წიგნი ესე ბახთიარ-ნამა ისტორიულად შეთხზული, მიეღო შრომაჲ, შეეთხზა ლექსად სპარსულსა ენასა ზედა“ და მათი (მეგობრების) სახელები „შესავალსა მის წიგნისასა თვითო-თვითოდ გამოეცხადებინა“. ფანაპის აღუსრულებია თხოვნა მეგობრისა „და შეუთხზავს წიგნი იგი ლექსად და მათიცა სახელები განუცხადებია“⁴.

ქართული ვერსია ავსებს ირანისტიკაში პოეტ ფანაპის შესახებ დღემდე მოპოვებულ ცნობებს და, ამავე დროს, თუმცა შეკუმშულად, მაგრამ მაინც, იძლევა ზოგს მრავალმხრივ დამაფიქრებელ ცნობას „ბახთიარ-ნამეს“ ფანაპისეული სპარსული ვერსიის წყაროს შესახებაც.

¹ Th. Nöldke, Über die Texte des Buches von den zehn Veziren, besonders über eine alte persische Recension desselben, ZDMG, 45, s. 97—143.

² არაა აღნიშნული თუ რა ეწოდებოდა ამ „მამულს“.

³ ეს. ვფიქრობთ, ქალაქი ქაშანი, რომელიც ჯაჰან შაჰის მფლობელობაში შედიოდა ქალაქ ყუმთან ერთად.

⁴ სპარსულს ცენტრალური არქივის სიძველეთა ფონდის ხელნაწერი, № 367, ფ. 3ა—5ა.

ფანაპის ვერსია მე-15 საუკუნის ძეგლია¹; მისი წყარო კი გაცილებით ადრინდელი ხანისა ჩანს, რის გამოც ფანაპის „ბახთიარ-ნამე“, განსხვავდება რა დღემდე ცნობილ სპარსული ვერსიებისაგან, შემცველია ზოგი ისეთი თავისებურებისა, რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია „ბახთიარ-ნამეს“ უძველესი ვერსიის საერთო სახის აღდგენასთან დაკავშირებული ძიების დროს.

ფანაპისეული ქართული ვერსია კი, ტოვებს რა სიტყვასიტყვით შესრულებული თარგმანის შთაბეჭდილებას, ჩვენი აზრით, მომდინარეობს გაცილებით უფრო სანდო ტექსტიდან, ვინემ ბერტელსის მიერ განხილული ხელნაწერია, რის გამოც იგი, გარდა იმისა, რომ, როგორც ვნახეთ, იძლევა თვით სპარსული ლექსითი ვერსიის ავტორის ფანაპის შესახებ ისეთი ხასიათის ცნობებს, რომლებიც ხელმოუწვდომელია (სანამ უნაყოლო სპარსული ტექსტი არ აღმოჩნდება) ქართულის არმცოდნე ირანისტებისათვის, შემცველია ზოგი მნიშვნელოვანი თავისებურებისა და, ამრიგად, თვალსაჩინო ადგილს იკავებს „ბახთიარ-ნამეს“ ვერსიების ერთმანეთთან დამოკიდებულების საკითხის კვლევაში.

აღნიშნული თხზულების სხვადასხვა ვერსიების ერთმანეთთან დამოკიდებულების გარკვევისათვის საანალიზოდ მიმართავენ დადბინის შესახებ არაკს, რადგან თ. ნოელდეკეს მიერ დღემდე ცნობილ სპარსულ ვერსიებს შორის ყველაზე უძველესი ვერსიიდან² ლეიდენის 1296 წლის ხელნაწერიდან (L) სანიმუშოდ ეს არაკია წარმოდგენილი.

ფანაპისეული ქართული ვერსია, როგორც ითქვა, სპარსულის სიტყვასიტყვითი თარგმანის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რამდენადაც ეს ირკვევა დადბინის შესახები არაკის ბერტელსის მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტთან შედარებით³, მაგრამ არ შეიძლება ზოგ შემთხვევაში მაინც არ ვუსაყვედუროთ მის გადმოშობებ სულხანოვს თუ სულხანიშვილს, რომელსაც ყურადღება არ გაუმახვილებია ზოგ აუცილებელ გარემოებაზე.

ქართულში იკითხება: „გარნა ოდეს ქელმწიფე წარუგზავნიდა კაცსა, მაშინ იგი მისცემდა ყოველთვის პასუხსა: მე ვარ ლოცვასა შინა შემოქმედისა ჩემისა და არა მაქვს ფიქრი ქმრისა“ და სხვა.

აქ ეს ისეა ნათქვამი, თითქოს ასულთან კაცის წარგზავნა ხელმწიფე დადბინს შეეხებოდეს, როცა სპარსულით იგი შეეხება ვეზირის ასულის მოსურნე ემირებს⁴.

სპარსულით (ეს საყურადღებო გარემოებაა) ვეზირის ასული ქალწულად რჩება მეორედ გათხოვებამდე⁵, რადგანაც პირველი ქმარი დადბინი, მამინვე (დარ ან მოდდეთ), ვეზირის ასულის მემცხედრედ გამოცხადებისთანავე მიემგზავრება სხვაგან.

ქართულში, თუ მთარგმნელის ტექსტში ეს ადგილი შელახული არ იყო,

¹ იგი შეიცავს ათ არაკს; საყურადღებოა, რომ აქ. მსგავსად არაბული ვერსიებისა, გვხვდება ბახტ-აზმას შესახები არაკი, რომელიც დღემდე აღმოჩენილ სხვა სპარსულ ვერსიებში (და არც ათასერთლამიანის რეინპარდტის ტექსტში) არ ჩანს. ქართული ცნობების მიხედვით ფანაპის წყაროშიც ათი არაკი („ათი თავი“) ყოფილა მოთავსებული.

² რომლის ავტორი და ავრეთვე დაწერის თარიღი დღემდე უცნობია.

³ გამოქვეყნებულია მხოლოდ დადბინის შესახები არაკი (გვ. 260 — 266)

⁴ სიტყვა „მირ“ მთარგმნელს ხელმწიფედ გადმოუღია, რაც ქართული ტექსტის ამ სტრიქონებში ერთგვარ ბუნდოვანებას იწვევს.

⁵ ბერტელსის აზრით, ეს ასე უნდა ყოფილიყო თხზულების პირველად ვერსიაში.

„დარ ან მოდღეთ“-ის (იმავე დროს. მაშინვე) ნაცვლად იკითხება „შემდგომად ამისსა“. დაახლოებით ისე. როგორც ლეიდენის ხელნაწერში, რის გამოც აღარ იქმნება შთაბეჭდილება ვეზირის ასულის ქალწულად დატოვებისა.

მთარგმნელს სიტყვების — „შაპ“-ის. „სულთან“-ის, „შაჰინშაჰ“-ის გადმოღებისათვის ერთი სიტყვა: ხელმწიფე აქვს გამოყენებული: ამიტომ აღარ მოჩანს უფლებრივი განსხვავება დადბინსა და იმ შაჰინშაჰს შორის, რომელმაც დადბინს მიერ დასჯილი (უდაბნოში გაძევებული) ასული ვეზირისა შეირთო, დადბინი და მისი ვეზირი ქარდანი კი სასტიკად დასაჯა.

L-ში განსხვავება უფრო მკვეთრადაა წარმოდგენილი, ვინემ ფანაპის ევრაიაში. აქ დადბინსა და მისი ვეზირის დამსჯელი მეფეთ-მეფე (Khusrawi Khusrawan) უმალესი ხელისუფლების მატარებლად გამოდის: მათ ლაშქართა შორის ომი კი არ იმართება (როგორც ფანაპის ვერსიით). არამედ იგი (Khusrawi Khusrawan) ბრძანებს, რომ მასთან გამოცხადდეს დადბინი მისი ვეზირითურთ, როგორც ვასალურ მდგომარეობაში მყოფი ხელქვეითი; ეს ასეც ხდება. ნოელდეკესა და ბერტელსის აზრით. ეს მომენტი პირვეანდელი ვერსიის დამახასიათებელ ნიშნად უნდა ჩაითვალოს.

ვახტანგის დროის ქართულ ვერსიაში (G₁) მეფეს სახელი არა აქვს. L-ში და ფანაპისეულ სპარსულ ვერსიაში (P) მას ეწოდება „დადბინ“: ფანაპისეულ ქართულ ვერსიაში (G₂) კი — „დადაბინ“. სპარსულ ხალხურ ვერსიებში — კაზიმისკისა და ოუზლის (Kaz.—Ous.) ტექსტში და აგრეთვე ბერტელსის მიერ გამოცემულშიც (B) ეს სახელი გვხვდება ფორმით „დადგარ“.

L-ით იგი მეფობს თაბარისტანს, G₁, G₂, P, Kaz—Ous. და B კი სახელწოდებას არ აძლევენ იმ ადგილს, სადაც იგი მბრძანებლობს. G₁-ში კაცი. რომელზედაც ბოროტმა ვეზირმა მეფესთან ქადარის ასული დააბეზლა, მეზღაპრედაა გამოყვანილი. როცა სხვა ვერსიები მას იცნობენ მზარეულად (L, P, G₂), აღმზრდელად (Kaz.—Ous.) ან მონად (B). სპარსულ ხალხურ ვერსიებში და აგრეთვე L-ში მას ეწოდება „პირ“; ეს სახელი უცნობია G₁-სა და G₂-სათვის.

G₂-ში კვერცხების გაგზავნის ეპიზოდი არ არის; იგი P-ში კი გვხვდება. G₂-ში არ იკითხება (შეიძლება გამორჩა ტექსტის გადამწერს), რომ დადბინს (ასეა P-ში) თავი მოკვეთეს.

G₁-ით ბოროტ ვეზირს ეწოდება „ქარდარ“. ასულის პატრონს კი „ქადარ“, L, Kaz—Ous. და B „ქადარის“ ნაცვლად კითხულობენ „ქამვარ“. ხოლო მეორე სახელს თანახმად G₁-ში წარმოდგენილი სახელისა („ქარდარ“).

G₂-სა და P-ში ბოროტ ვეზირს ეწოდება „ქარდანი“; ფანაპის რედაქციას (P) ლენინგრადისეული ტექსტით ასულის მამას ეწოდება „რუზბახთ“. ხოლო ქართულ ვერსიაში (G₂) — „რუზიგარ“¹.

ასეთი სახელი უცნობია დღემდე აღმოჩენილი სპარსული როგორც ლიტერატურული, ისე ხალხური ვერსიებისათვის; იგი უახლოვდება არაბულ ვერსიებში დაცულ სახელწოდებას „ზურჰან“. აქ შეიძლება იგი მიღებულ იყოს „რუზგარ“-ისაგან, არაბული დამწერლობის თავისებურების გამო. სადაც „ზ“-სათვის განკუთვნილი წერტილის „რ“-სათვის მიკუთვნებას შეეძლო „რ“-ს „ზ“-დ წაიკითხვა მოეცა. „გ“-ს „ქ“-დ შენაცვლებაზე (ან პირიქით) აღარ შეეჩერდება დაბოლოება „რ“ კი შეიძლება შეცვლილიყო „ნ“-დ, მსგავსად სხვა სახელებში

¹ „რ“ აქ ქართულში თუ გაჩნდა; სპარსულში „რუზგარ“ იქნებოდა.

ნომხდარი ცვლილებებისა. მაგალითად, უძველეს ვერსიაში, L-ში (მე-13 საუკ.) წარმოდგენილი სახელის „ქარდარ“-ის¹ ნაცვლად ფანაპის ვერსია (მე-15 ს.) კითხულობს „ქარდან“; საიდანაც ცხადია, რომ „რ“ „ნ“-დ შეცვლილა.

ისიცაა საფიქრებელი, რომ ფანაპის წყაროში, რომელსაც, შესაძლებელია, არაბული ვერსიები უკავშირდებოდეს. სახელი „რუზგარ“ იკითხებოდა როგორც „ზურგარ“ და აქედან წარმოშობილიყო „ზურქან“, თავიანთი მხრივ, ფანაპის ლექსითი რედაქციის ზოგ ხელნაწერს კი (იმავე არაბული დამწერლობის თავისებურების გამო) ამ სახელის („ზურგარ“-ის) წაკითხვა ქართული ვერსიის წაკითხვის (რუზგარ — ზურგარ) შესაბამისად ექცია.

ასეთი ცვლილებები შესაძლებელია მომხდარიყო თვით სპარსული ვერსიების წრეში², საიდანაც, საფიქრებელია, ეს სახელი ასეთივე ფორმით გაჰყვა არაბულ ვერსიებს.

ქართული ცნობების მიხედვით ფანაპის „სპარსულსა ენასა ზედა“ გაუ-
ლექსავს „ესე წიგნი ბახტიარ-ნამა“, მანამდე „ისტორიულად“, ე. ი. ამბავად (პროზად) შეთხზული. აქ გარკვევით არაა ნათქვამი, თუ რომელ ენაზე იყო დაწერილი ფანაპის წყარო.

ქართულ ცნობაში, მართალია, გახაზულია ის გარემოება, რომ პოეტ ფანაპის „ბახტიარის წიგნის“ „სპარსულსა ენასა ზედა“ გალექსვა სთხოვეს, მაგრამ ეს („სპარსულსა ენასა ზედა“), ჩვენი აზრით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ფანაპის სხვა ენაზედაც შეძლება ლექსების წერა და არა იმას, რომ მისი წყარო სპარსულად არ იყო შეთხზული.

ყოველ შემთხვევაში, მისი ლექსითი ვერსია არ ემყარება ლეიდენის ტექსტს და არც ხალხურ ვერსიებს; როგორც ჩანს, არსებულა სხვა, დღემდე აღმოჩენილი ვერსიებისაგან განსხვავებული (და ზოგ შემთხვევაში ძველი ელემენტების შემცველი) ვერსია (წყარო ფანაპის ვერსიისა), რომელიც სპარსული და არაბული ვერსიების ერთგვარ შემაერთებელ რგოლად გამოდის. „ბახტიარ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს აქვს თავისი ხმა; მათი მონაცემებისა თუ თავისებურებათა გათვალისწინება აუცილებელია „ბახტიარ-ნამეს“ პრობლემებზე მომუშავე მეცნიერთათვის.

აქვე ვაქვეყნებთ და დ ბ ი ნ ის შესახებ არაკს ქართული ვერსიების მიხედვით.

ფ ა ნ ა პ ი ს ე უ ლ ი ვ ე რ ს ი ა :

მოთხრობა კელმფიფე დადაბინსა ზედა

უძღვნა პირველად მან ყრმამან ბახტიარმა ლოცვაჲ კელმფიფეს. მოახსენა. რომელ მაქვს მე ერთი საყვირველი მოთხრობაჲ. რომელიც მომისმენიეს მე მოხუცთაგან და იპყრობს თვისდა დარიგებითა კანონსა. მიიღე მოთმინებაჲ და მოიქეც ცილისაგან და მოისმინე ამა მონისაგან ესე დარიგებაჲ. რომელ მოთმინება მოგიპოებს მხიარულებასა, ხოლო მოუთმენლობასა შეუდგების მწუხარებაჲ.

¹ „ქარდარ“, როგორც საკუთარი სახელი, სასანიდების დროიდანვეა ცნობილი; ეს აღნიშნული აქვს ნოელდეკს, გვ. 137.

² რადგან ეს სიტყვა, სულ ერთია, წაკითხვათ მას როგორც „რუზგარ“, „ზურგარ“ თუ „ზურქან“, მაინც სპარსულ ნიადაგზე აღმოცენებულად მოჩანს.

ესრეთ უთქვამსთ გამოცდილთა მათ მოხუცთა, რომელ იყო ერთი დიდებული ჯელმწიფე ერთსა ქალაქსა შინა სახელით და და ბ ი ნ (ესე იგი სამართლისა მიმცემი), რომელსაცა ჰყვანდა ორი ვეზირი ფრიად მეცნიერი და ყოველსა საქმესა და რჩევასა შინა მათით ჯელმძღვანელობდა.

პირველი ვეზირი იყო სახელით რ უ ზ ი გ ა რ და მეორე ქ ა რ და ნ (ესე იგი საქმისა მცოდნე). ხოლო პირველსა ამა ვეზირსა ჰყვანდა ერთი ქალი. რომლისა კეთილქეულობისა სახელი განთქმული იყო ყოველსა კუთხესა ქვეყანისასა და არცა იპოვებოდა მსგავსი მისა სიმშვენიერითა მას დროსა შინა, ესრეთ რომელ ქვეყნისა ხალხთა სიმშვენიერითა თვისითა გულსა სტაცებდა.

გარნა ოდეს ჯელმწიფე წარუგზავნიდა კაცსა, მაშინ იგი მისცემდა ყოველთვის პასუხსა: მე ვარ ლოცვასა შინა შემოქმედისა ჩემისა და არა მაქვს ფიქრი ქმრისა გონებასა შინა ჩემსა. და ესრეთ ყოველთვის იმყოფებოდა ლოცვასა და მარხულობასა შინა. შემდგომად ამისსა, ერთსა დღესა შემოხდა უეცრად ჯელმწიფისა ხალვათ ხანასა შინა კვლავად ლაპარაკი მას ზედა. მაშინ ესმა რა ჯელმწიფეს და და ბ ი ნ ს, მასვე წამსა შინა დაიბარნა ვეზირნი თვისნი და ჰკითხა, რომელ: ოი, მეგობარნო ჩემნო, თქუენცა ირიცხვით ჯელმწიფისა ადგილს, ითხოვთ ქალი იგი ჯელმწიფისათვის თქუენისა!

მოსმინეს რა ესე მათ ვეზირთ მის ჯელმწიფისა წადილი, მაშინ მოვიდა მათგან ერთი ვეზირი რ უ ზ ი გ ა რ, რომლისაცა იყო ქალი იგი, სახლსა შინა თვისსა და უთხრა თვისსა ქალსა, რომელ უკეთუ ჯელმწიფე იქნას ჩვენდა სიძედ, ვითარ იქმნების ნებაი შენი ამა საქმესა შინა? მოვედ და მომიგე ამაზედ ერთის სიტყვით ჰეშმარიტი პასუხი!

მიუგო პასუხი ქალმა ბოდიშით: არა ძალმიძს ჯელმწიფისა თანამემცხედრედ, ვინადგან ჰყავს ჯელმწიფეს მოწონებული ქალბატონი, რომელიცა, მომიწონებს რა მე, განაგდებს მას თვისგან. ამისათვის არა არს ესე ჩემდა საკადრისი და არც იქნების პატრივი მის გამო.

მოვიდა ამის შემდგომად ვეზირი იგი მუნიდგან წინაშე ჯელმწიფისა თვისისა და მოახსენა პასუხი თვისის ქალისა. მაშინ განრისხდა ჯელმწიფე და იქმნა აღტაცებულ მრისხანობითა, ხოლო ვეზირი, იქმნა რა შეძრწუნებულ ესრეთისა მისის მრისხანობისაგან, რომელიცა, გამოვიდა რა გარეთ, მასვე ეამსა შინა იქმნა ლტოლვილი ანუ გაქცეული.

ოდესცა ესმა ესე ჯელმწიფეს, უბრძანა თვისსა ლამქართა, რათა წარვიდნენ, მოძებნონ და შეიპყრან იგი. რომელიცა, შეიპყრეს რა, მოიყვანეს ტანჯვითა და ტირილითა შიშისა გამო სიკვდილისა წინაშე ჯელმწიფისა, რომელსაცა მასვე წამსა შინა ჰშთაკრა კონბალი ანუ ხელისა ჭოხი და მოჰკლა, ხოლო ქალი მისა ჰქმნა თვისდა მემცხედრედ, და ვერავინ იძლო მის დროსა შინა თქმად და მოხსენებად მისდამი რისამე სიტყვისა.

შემდგომად ამისა, ექმნა ჯელმწიფესა მას საჭიროდ წარსვლა ერთსა უცხოესა ქვეყანასა და ზემორე ხსენებულსა ვეზირს ქ ა რ და ნ ს, რომლისა ყოველივე საქმე მისსა კელსა შინა იყო, უთხრა, რომელ ვიდრემდის მე უკუთ მოვიქცე, შენ დაიცე ესე მემცხედრედ ჩემი.

გარნა ოდეს იგი ჯელმწიფე და და ბ ი ნ განემგზავრა გზასა, მაშინ ამა ვეზირსა მოუვიდა ფიქრი გონებასა შინა, რათა განწყობიყო ანუ გაეარშიყებიყო მას ქალსა მემცხედრესა ხსენებულის ჯელმწიფისასა.

მაშინ ერთი ვინმე წარუგზავნა მას ქალსა და შეუთვალა: ოი, ჯელმწიფავ,

მზგავსად მთვარისა მნათობო, მე შევექმნილვარ მოარშიყე სილამაზისა შენისა და შენ საყვარელო, მოიგე გული ამა მოარშიყისა შენისა!

მოისმინა რა ესე მან ქალმან, განრისხდა და მას მოციქულსა უკადრისი სიტყვით უპასუხა, რომელ არა ძალუძს მას ვეზირს ამა სიტყვისა თქმა და ამა ცუდისა საქმისა ქნა და არა არს საქმე ჩემი! არამედ ესე არს საკადრისი და და ბინის კელმწიფისადმი, ვინადგან ჰყავს მას ესრეთი საარწმუნოა კაცი და შემდგომად შეუთვალა მასვე კაცისა პირით: ოი კაცო, თანასწორ არიან ყოველნი დედა-კაცი, შეინანე ამა შენისა თქმისაგან და უკუნ იქეც, შენ გიწოდებენ ქარ და ნად (ანუ საქმის მცოდნედ), ხოლო არა გეშინის შენ უეცრისა სიკვდილისაგან!?

მოუვიდა რა ესე სიტყვაჲ მას ვეზირს ქარ და ნანს, მაშინ შიშისა გამო კელმწიფისა იქმნა შენანებულ თვისის ნათქვამთაგან, გარნა უთხრა თავსა თვისსა, რომელ რაჲ ვქმნა და როგორ ვქმნა! უკეთუ ესე საიდუმლო ჩემი გამოცხადდეს ქვეყანასა ზედა, მაშინ კელმწიფე ჩემის უცოდინელობითა წარმკვეთს თავსა ხმლითა; ამისთვის უკეთუ მსურის, რათა არა მეშინოდეს მე თავისა ჩემისა სიკვდილისა, ვიქმ ესრეთსა საქმესა, რომელ არღა იყოს ესე ქალი ცოცხალი.

იყო რა მის ქალისა წინაშე ყოველთვის ერთი კეთილი მზვარეული, მსგავსად საყვარლისა ძმისა, რომელსაცა იგი თვით ვეზირი ინახამდა, ვითა თვისსა შვილსა, და კელმწიფეს ექმნა იგი განწესებული წინაშე მემცხედრისა თვისასა.

ოდესცა უკუნ მოიქცა კელმწიფე კლავად უცხოს ქვეყნიდგან, მაშინ მან ვეზირმა ქარ და ნანა განუცხადა მოგონებით ტყულად ხელმწიფეს ესე საიდუმლოი შემდგომითა სახითა: თუმცა მსურის, რომელ არა იყოს წინაშე თქუენსა დაფარულ ესე, გარნა მეშინის მოვაწევინო რა ყურამდინ თქუენისა. მაშ, ამისათვის მომეციო მე ბეჭედი ხათრიჯამობისა, ვიდრემდის განგიცხადოთ მე იგი.

ესმა რა ესრეთ, მისცა მასვე წამსა შინა კელმწიფემ თვისი ბეჭედი ხსენებულს ვეზირს ქარ და ნანს, რომელმანცა შემოიციო რა თითსა ზედა თვისსა, მოახსენა, რომელ უკეთუ ეს ქალი მემცხედრე თქუენი არს ფრიად საყვარელი, გარნა მოთხრობაჲ და ვითარებაჲ მისი არს ვრცელი, თუმცა ესე საიდუმლო დიდი ხანი არს, რაჲცა მიცენიეს, გარნა შიშისა გამო თქუენისა აქამომდე ვერ ძალ ვიდე მოხსენებად, ვინადგან გიყვარდათ იგი ფრიად და გერჩივნათ მისი თავი თითქმის უმეტეს ქვეყნისა; მას დღეს, ოდეს იყავით თქუენ უცხოსა ქვეყანასა შინა, მოსამსახურეთაგანი ერთი მოვიდა წინაშე ჩემსა მწრაფლად და მოთხრა, რომელ: უფროსო ჩემო, საჭირო არს ჩემდა და შენდა ცოდნად, მოვედ და ნახე ქალბატონი რასა საიდუმლოებასა შინა არს.

მაშინ წარვედი რა, მე დავკვებ ერთსა კუთხესა და მოვისმინე ჩემის საკუთრისა ყურითა მოთხრობანი, რომელ მან ქალმან და მემცხედრემან თქუენმან უთხრა ესე საიდუმლოჲ მზვარეულს, რომელ შენ მაშინვე შეინანე, ოდეს არა წარმიყვანე მე აქედამ შენთან ამა კელმწიფისა მოხელამდინ. არა მსურდა არა-ოდეს მე იგი ქმრად ჩემდა სირცხვილისა გამო, რომელმან მოჰკლა მამაი ჩემი ტანჯვითა.

უპასუხა მზვარეულმა, რომელ ეგე კეთილი არს, გარნა აწ რაჲსა იქმ, ვიდრე არა ჰსცნას ესე კელმწიფემ.

უპასუხა ქალმა: ჩემი საქმე ესრეთ იქმნას, თორემ დედაკაცო მრავალა თვალთმაქცობა აქვსო, ესრეთ მსურის მხოლოდ, რომელ შემდგომად ამისსა უკოლად შენდა ვიყო, რათა მით აღმოვიღო გულისა ჩემისა ბოროტი და ესრეთ

ხლე და ღამე ფიქრსა შინა მოკვლისა მისისა ვარ, რათა მით სისხლი მამისა ჩემისა უკუნ მოვიქცო: აწ რაჲ იქმნებოს, რომელ შენ გაუერიო შხამი საქმელსა შინა მისსა, რათა განვიდეს ამიერ სოფლით.

მითუგო მზვარულმან: საქმე ჩემი ესე არს და ჩვენი საქმე და სიტყვა იყოს ესრეთა: — და აწ კელმწიფევე, ესრეთ არს საქმეჲ მემცხედრისა თქუენისა და თქუენვე უწყით!

ესმა რა ესე მას კელმწიფე და დაბინს, მასვე წამსა წარკვეთა თავი მზვარულსა, ხოლო მემცხედრისა თვისისა ბრძანა ცემა მრავალი და გართხმა ვრცარსა ზედა და ჰქმნათ მით შერცხვენელ!

გარნა შემოვიდა შუა კელმწიფისა ერთი უფროსი ვინმე და მოახსენა: ოი, ველმწიფევე, ყოველაივის იყოს ბედნიერება თქუენი თქვენთაგან განუშორებლივ, რომელ კეთლ არა არს თქუენთვის სოკვილილი ამა დედაკაცისა და ნუცა აგდებთ განსაცდელსა მამულსა შინა თქუენსა, უკეთუ მოწყალეზითა მიხედავთ მას. მაშინ იგი განაგდეთ მხოლოდ მინდორსა შინა, ვიდრემდის წარწყმდეს ანუ მოკვდეს იგი მუნ.

პატრე სცა კელმწიფემ მას შუამდგომელსა კაცსა და ბრძანა განყვანა მის ებრალოს და უცოდველის ქალისა ველად და მინდვრად.

გარნა ოდეს განიყვანეს იგი მინდვრად და მუნ დასეეს, მაშინ იხილეს იგი მეაქლემეთა, რომელნიცა აჭენებდნენ აქლემებსა ქალაქიდგან, რომელ ქალი იგი ლოცულობდა.

მოვიდა წინაშე მისსა ერთი მეაქლემე და მისცა ღიღება განკვირვებულმან მისის მშვენიერებითა. უთხრა: ოი, მშვენიერ-პიროვანო, საიღამ ხარ? — უპასუხა ქალმა: მე ვარ მონაჲ შემოქმედისა ღვთისა.

უთხრა მეაქლემემან: ვინა მოგიყვანა შენ აქა?

უპასუხა: მომიყვანა მე აქა ღვთის ნაცვალმა.

უთხრა: მე ვიქნები შენდა ქმრად!

უპასუხა: ოი, ძმაო, მე არა მსურს, არამედ მოიღე მხოლოდ წყალობაჲ ჩემსა ზედა უკეთუ ძალგიძს, და მიმიყვანე მე შესსა რომელსამე ადგილსა.

მეაქლემემან მასვე წამსა წარიყვანა იგი ერთსა სოფელსა და დასო ერთსა სახლსა შინა, ხოლო თვით იგი წარვიდა მუნდგან წინაშე კელმწიფისა და მოახსენა. რომელ ვიხილე მე ერთი ქალი, მნათობი, მსგავსად მთვარისა, მდგომარე შუა მინდორსა ზედა. გარნა აწ მომიყვანიეს იგი ერთსა შენსა ადგილსა, რომელიცა თვით თქუენც უწყით.

ესმა რა ესე კელმწიფეს, იქმნა მხიარულ და მას კაცსა მისცა კეთილი ხალათი, ხოლო თვით შესჯდა ცხენსა ზედა ღიღებითა და მხიარულებითა და წარვიდა ღიღის შექცევით, ვიდრე მის სოფლამდინ.

და ოდეს იხილა იგი მთვარეს მსგავსი, შეიქმნა მოარშიყე მისი, და უთხრეს მუნ მყოფთა უფროსთა კაცთა მას ქალსა, რომელ მრავალნი არიან შენნი მტერნი. აწ ვინადგან მოიწია შენს ზედა წყალობაჲ კელმწიფისა, არა ჯერ არს შენდა უარის თქმა კელმწიფისადმი, მაშინ ამა რჩევითა რა იგი ქალი თანახმა [იქმნა]. მასვე წამსა მოიყვანეს ყაზიცა (ესე იგი არქიერი) და მეუფროსენი. დასხდნენ მდივნობისა რიგსა ზედა და განუქრეს ხელმწიფესა ქაბინი მას ზედა, ხოლო ოდეს მოიყვანეს ქალაქსა შინა, იწყეს მხიარულება და შექცევა; განხსნეს

ხაზინანი ჯელმწიფისანი და აღმოიღეს სასტუმრონი საქირონი ნიეთნი და ხელმწიფეც მის ქალისა თანა შეექცეოდა და ლხინობდა.

შემდგომად ამისა, მან ჯელმწიფემ ჰკითხა ხსენებულსა მას ქალს მემცხედრესა თვისსა თვისი ვითარებაჲ, რომელმანცა უანბო რა ყოველივე თვისი გარდახლომილებაჲ.

ბრძანა ჯელმწიფემ, რომელ იყოს რა ერთი ვინმე და დაბინ (ესე იგი სამართლისა მიმცემი), რაჲსათვის უნდა იყოს იგი ესრეთსა ჯიბრობასა და უსამართლობასა შინა!

— აწ, ოი, ჩემო საყვარელო, ამა მწუხარებისაგან იყავ მხიარულ: რომელ მას განურჩევბ საქმესა სხვა რიგათ!

შემდგომად ამისა, წარგზავნა რა ამა ჯელმწიფემ ჯარი უბრძანა, რომელ წარვედით და მამული მისი მიეცით ქარსა და თვით თვისის ვეზირებითა, დიდრონისა კაცებითა და შეილებითა შეიპყარით და მომგვარეთ მე იგი ხელშეკრულ!

და ოდეს მოვიდა იგი მხედრობაჲ, მწრაფლად აღაოხრა ყოველივე შინაგანობაჲ მისის მამულისა. და შემდგომად ჰსცნა ესე ჯელმწიფემ და დაბინმა ც. განაწყო თვითცა მხედრობაჲ და ორისავე მხედრობაჲ ეკვეთნენ რა ერთმანეთსა, მსგავსად ზღვისა ღელვისა, აღსდგა ყვირილი და ჰმიანობაჲ საშინელი.

და შემდგომად ფიცხელისა ბრძოლისა გამო, იქმნა რა მხედრობაჲ და დაბინისა ძლეულ. შეიპყრეს თვით ჯელმწიფე და დაბინ თვისის ცოლშვილით და ვეზირებითურთ და ჯელშეკრული მოიყვანეს წინაშე თვისის ჯელმწიფისა და ქონებაჲცა მისი აიკლეს და აღაოხრეს.

მასვე წამსა ჰკითხა სახელოვანმა მან ჯელმწიფემ მემცხედრესა თვისს: ესე არს მტერი შენი, შეჰკარ, ვითა ეკალი!

მაშინ მან ქალმან გამოსძაბა შიგნით ფარდისა, რომელ ოი, შენიანებისადმი უსამართლობისა მქნელო, მოჰკალ მამაჩემი უსამართლობით, აწ ესე მაინც ჰსთქვი, რომელ რაჲ ნახე შენ ჩემგან.

უპასუხა ჯელმწიფე და დაბინმა ნ: რაჲლა ესთქვა; ოდეს ჩემისა საქმისაგან ვარ აწ მე შერცხვენილ, მე არა რაიმე მინახავს შენი დანაშაულობაჲ. გარნა მოუტყუედი ამ ჩემს ვეზირის ქარ დანისაგან.

მოახსენა ვეზირმა ქარ დანიმ ფიცით, რომელ ჰეშმარიტ არს, შიშისა გამო სიკვდილისა თავისა ჩემისა შეეწამე მე მაგას რაოდენიმეჲ ცილი.

— გარნა აწ თვით ჰშთავარდი ჩემსავე ამოთხრილსა თხრემლსა შინა.

მაშინ ჰსთქო ქალმან მან მემცხედრემან ჯელმწიფისამან: დიდებაჲ ღმერთსა, რომელ მქმნა მე პირნათლად უბრალოებამან ჩემმან. და შემდგომად ამისა, ბრძანა მან ქალმან წარყვანა მის ვეზირისა მართოდ მინდორსა შინა, ვირემდის მოკვდეს მუნ.

აწ ოი, მეგობარნო! ჰქმნა რა ამა ვეზირმა ბოროტნი ზემორე წარწერილნი საქმენი, მიეგომცა ბოროტი, და ვინცა იქმს ბოროტსა, მიეგების მასცა ბოროტი!

იცოდეთ ესე ყოველთა კეთილ-აზროვანთა. აგრეთვე წინააღმდეგ ჰქმნა რა მან ზემორე მოხსენებულმან უფროსმა კაცმა ვინმე კეთილ, რომელ მოარჩინა ქალი იგი სიკვდილისაგან, ამისთვის ჯელმწიფემაც უწყალობა ყოველივე მამული მას ჯელმწიფის და დაბინისა, რომლითა იქმნა ფრიად მდიდარ მიზეზისა გამო კეთილისა თვისისა. და უკეთუ თქუენცა მეგობარნო, უქმთ ყოველსა

სულსა კეთილსა, მაშინ მოგვეგებისთ კეთილი თქუენცა თვით ვერანასა ადგილ-
საცა შინა (№ 367, ფ. 55 ა — 63 ბ).

ხ ა ლ ხ უ რ ი ვ ე რ ს ი ა :

არაბი ქალარის ქალისა

იყო ერთი ჯელმწიფე და ორი ვეზირი ჰყვა, ერთსა ქაღარ ერქვა, მეორესა ქარღარ. და ქარღარს ერთი ქალი ჰყვანდა, მისი სილამაზე ახალსა გაზაფხულსა არა ჰქონდა. ჯელმწიფე სანადიროდ ბძანდებოდა და ქაღარ თან ახლდა. და ქარღარ შინ იყო და სეირს იარებოდა. ნახა: ქალარის წალკოტთა შინა მზისა მგზავსი ქალი იარებოდა. და რა იგ მნათობი ქარღარ დაინახა, გამიჯნურდა და ფიქრი დაიწყო და თქვა: მე ქაღარ ქალს არ მამცემს და აწე ამასა ვიქ, ჯელმწიფეს უქებ, ნუთუ ჯელმწიფემ თავისთვის სთხოოს. მას უკანით ხრიკი მოვიხმარო, ჯელმწიფეს შევაძულო და მე მამცეს. თუ ვიშოვნო ამითა, თვა-რა სხვა ღონე არ ეგების.

ამ საგონებელსა იგონებდა. ჯელმწიფე მობძანდა, ქარღარ ვეზირს დაუძახა, ხალვათობა შეიქნა. ჯელმწიფემ ვეზირს უბძანა: მე რომ ნადირობას გავეღ, მოქალაქენი რას შერებოდნენ უჩემოთ და ანუ შენ რა ნახე?

ქარღარ ვეზირმან მოახსენა: ერთი ქალი ვნახე, მისი ქება ჩემის ენისაგან ძნელად ითქმის, ნუთუ მცირე რამ ვთქვა.

ჯელმწიფემ თქმა უბძანა. მან მოახსენა: ესე ვნახე პირ-მთვარე, ტანად შაქრის ლერწამი, ახალი, ნორჩი, ფერად ვარდ-ზანბახი ერთად არეული, კაკაბის უტურფესად მოარული, ანგელოზთა უნათლესი, ცისა მნათისა თვალისაგან უფრო თვალგაუმართავი, ლაშნი ვარდის ფურცლის უწმინდესი, თვალ-გიშერ, საფეთქელ-მწყაზარი, წარბ-მშვილდისებრ მოხრილი, თმა საგდებლად შეგრეხილი. კაცსა ერთის შეხედვითა სულსა წაუღებს.

რა ესე მოისმინა ჯელმწიფემ, უნახავად მიჯნურობისა სახშილი აგზნა და შიგან დაჭდა და ვეზირსა უბძანა: წამალი შენვე ძებნეო. ქარღარ მოახსენა: ადვილი არის, თვითან ქაღარ მოიხმეთ და უბძანეთ და უარს ვით გკადრებს.

ესე მოხსენება იამა და უბძანა: შენვე მომგვარეო.

ადგა ქარღარ და ქაღარ მოიყვანა. ჯელმწიფემ ქარღარს უბძანა: ეკან, შენ ასული გივის ჯელმწიფეთა საკადრისი, აწე გესიძო და თემი ჩემი ჯელად შენად შევქნა.

ქაღარ მოახსენა: თუ ჯელმწიფე იკადრებს, ჩემთვის წყალობა იქნების და მას ქალსაც ვკითხვოთ, რომ ნება დაგართოს, ესე სჯობს და მას უკანით მის ანბავს მოგახსენებ!

ადგა ქაღარ და შინ წავიდა, თავისსა ასულსა ყოველი უანბო. ქალმან უთხრა: მე რა ჯელმწიფის საკადრისი ვარ, ჯელმწიფე ცეცხლისაგან უფრო ცეცხლი არის და წყლისაგან უმალ მღენელი, მე მასთან რას გავაწყობ?

მამამ უთხრა: ეგეთი სიტყვა არ მოეხსენების!

ქალმან უთხრა: მცირეს ხანს მაცალეთ და მას უკანით, რომელიც სჯობდეს, იგი ვქნათ!

ვეზირი ჯელმწიფესთან[ნ] მოვიდა და მოახსენა: ასული ჩემი დავიყოლიე და ათისა ღლისა დასტურსა ითხოვეს. თავისი ფიქრი ქნას.

კელმწიფემ უბძანა: დასწრაფეო.

ქადარ შინ მივიდა. რა დღე ღამესა მოშორდა. ორნივე მამაშვილნი ცხენსა შესხდნენ და წავიდნენ, მუნ აღარ დადგნენ.

მეორე დღესა კელმწიფეს მოეხსენა: ქადარ ვეზირი გაპარულა და ქალი წაუყვანია.

იწყინა კელმწიფემ და ორასი შეკაზმული კაცი გამოჰკიდა და ეგრე დავედრა: საცა იყო, იპოეთ და მამგვარეთ!

ქადარ ვეზირმა მოახსენა: თუ ბძანებთ, მეც წავალო და ორთავ აქ მოვიყვან!

კელმწიფემ უბძანა: აგრე ქენიო.

წავიდნენ. ორი დღე იარეს და მოეწივნენ; ქადარ დაიჭირეს და ხელშეკრული კელმწიფეს მოგვარეს, კელმწიფემ შეხედა და გაიცინა, და უბძანა: ბედშაო, სად იყავ? თავსა ლახტი დაქრა და მუნვე მოკლა. ქალსა შეხედა, მოეწონა და არა უბძანა რა, არამში გაგზავნა. მამისა მისისა ქონება და მამული მასვე ქალს უბოძა.

და ერთი მეზღაპრე იყო, იგი არ მისცა, გლახად ქალაქში ეტარებოდა და ქალსა წიგნსა სწერდა და თავს აბრალებდა და ესრეთ უთქვლიდა: შენგნით ჩემი ზოწყალება დაგავიწყდა და კელმწიფეს ჩემსას არას გაახსენებ, ნუთუ ჩემი თავიცა შენ გიბოძოს, უშენოთ სული ამომივია.

ქალმან კელმწიფეს კარგ სიტყვით მოახსენა და იგიც იმას უბოძა. ქალი ლოცვას არ მოსცილდის. კელმწიფეს გული სიხარულით სავსე ჰქონდა და ქადარის ქალის მიჩნურობით მუდმისად ავად იყვის. კელმწიფეს მტერნი აუჩნდნენ და გაილაშქრა, თავისი ქალაქი და ქვეყანა ქადარ ვეზირს მიაბარა.

ერთსა დღესა ქადარ ვეზირი ბანთა ზედა ელიდა, ქადარის ქალი მჯდომი დინახა, გულსა სიხარული მიეცა, მცირე კენჭი ესროლა, ქალმან მიხედა და არა თქვარა; ქადარ სალაში მისცა და დაუძახა: აწე ერთი წელი გათავადა, შენის სურვილით ავად ვარ. შენმან სიყვარულმან მე ასე გამხადა და ყოველს წამსა ცეცხლში ვიწვი, თუ ჰოთქვა, ავერ სულნი ამამხდებთან. შენმან დანახვამ იმედიანად გამხადა, ამისაგან უარ ნუ დამწვავ, პირ-მართალა ერთგულად შეიქენ ჩემთვის და, თუცა გენებოს, წავიდეთ სითმე, ქონება ეგოდენი მაქს, შვილიშვილთაც ეკმარვის. ნუთუ ეს არ გწადდეს, ხელმწიფეს სასიკდინე წამალს ვასვამ და ტახტზე მე დავჯდები!

ქალმან უპასუხა: შენ ლთისა არა გცხვენიან და არცა გეშინის, რომენ კელმწიფის ღალატს იგონებ. გძელსა საუკუნესა რა იტყვი?

ვეზირმან უთხრა: მან უბრალო მამაშენი მოკლა, მისთვის შენ რად იურვი?

ქალმან უთხრა: შენც იმისი ვეზირი ხარ და მისგან გამდიდრებული, და მისსა შეცოდებასა იღებ! ის კელმწიფე არის, მაშის ჩემის წილ იგ არ მოიკვლის!

ქადარ უთხრა: შენც მამაშენსავით გიზამს და მაშინლა მოგაგონდეს ჩემი სიტყვა.

ქალმან უთხრა: რაც ლთსა სწადს, იგი იქნების. ადგა და შიგნით შევიდა. ქადარ ვეზირმა თვისი ნება ვერა ქნა. საგონებელი შეექნა და თქვა: ვარემ ის ქალი კელმწიფეს შემაბეზლებდეს, სჯობს, რომ ღონე ვსძებნო რამე და მე უმალ მოვახსენო რამ კელმწიფეს, და ქალს მტერობაში ჩამოართმევს და აღარ დაიჭერებს.

ამა საგონებელსა შინა მყოფსა კელმწიფისა გამარჯვების მახარობელი მო-

ულია. ვინცა მუნ დიდებულებნი დარჩომილ იყვნენ. შესხდენ ცხენსა და წინ მიეგებნენ. რა სიახლოვესა მოვიდა, თვით ვეზირი მიეგება და გამარჯვება მიულოცა. ხელმწიფემ იგ მოიკითხა, ქა რ დ ა რ მიხმო და ქალაქის ანბავი ჰკითხა. ვეზირმან მოახსენა: მოქალაქენი ერთ-პირობით შენი მლოცველი არიან, მაგრამ ერთი საქმე მე რომ ვნახე. სათქმელად ძნელი არის.

კელმწიფე დაჰკმუნდა და უბძანა: მალე მითხარ, რა მოხდა მაგისთანა? ვეზირმან მოახსენა: ვეზირთაგან უწყესო საქმე არ ითქმის ჯელმწიფეს წინაშე. მან უბძანა: მე შენ სიტყვას ვჯერვარ და არც შენგნით მოხსენება მეწყინების.

ქა რ დ ა რ მოახსენა: არაჲდ თქმულა: გველს უწინ შეილი მოუკალ და მერამე თვით მოკალო. ერთსა დღესა სიცხე იყო. არმის კარზე ვიჯექ, საუბარი შემომესმა, ახლოს მივდექ. ორნი კაცნი ლაპარაკობდნენ. შევხედე, ქა დ რ ის ქალი თავისსა მებლაძრეს ეუბნებოდა: მე შენის გულისთვის რა ერთს გავისარჯე. ხელმწიფეს აქ შემოგვაყვანინე, შენ პირი არ გამითავე; წუხელ ჩემთან დაგიზარე, შენ ნაზობ და არას მეუბნები, შენის გულისათვის მამაჩემს მოვშორდი, შენთვის მამა მომიკლეს. შენ იმისათვის შემოგვიყვანე, ჯელმწიფეს სასიკდინე წამალი ასეა, იმან მამა მამიკლა და შენ მაგიერი ვერ უყავ! ამგვარსა რასმე უბნობდენ და ცეცხლი მომეკიდა; აწე მომიხსენებია და შენ იცი!

ჯელმწიფემ რა ეს მისგან მოისმინა, წყენისაგან უქკოდ გახდა, ვირემ შინ მოვიდოდა, მრავალს საგონებელში იყო.

რა შინ მივიდა. არამში ქა დ რ ის ქალის მუქარა შევიდა. რას წამს ნახა უბძანა: შენ ჩემი შემცოდე ყოფილხარ და მე არას გულის კმპა ეიყავ!

მოზღაპრეს თავი მოჰკვეთა. ქალმან თქვა: უთუოდ ვეზირს შეუბუზღებივარ. — უნდოდა თავი ემართლა. ჯელმწიფემ შესტუქსა და არა ათქმევინა რა. ორათ გაკვეთა ბძანა. მუნა მყოფთა მოახსენეს: ლ`თსა დედაკაცის სიკუდილი კაცთათვის არ უბძანებია, და თუ ჯელმწიფე არ დაიშლის და აღარც უნდა. აქლემზედან დააკრან და ველად გააგდონ, სიცხემან მზისამან შიმშილ-წყურვილით მოკლას! — ჯელმწიფემან ბძანა: ეგრე ქენითო — დააკრეს აქლემსა და გააგდეს.

იარებოდა მარტო და ლ`თსა ეხვეწებოდა, მზისაგან დამწვარი და წყურვილით ენა გამშრალი უფალსა ევედრებოდა და ამას იტყოდა: ლ`თო მართალო, შენც უწყვი, რომ მართალი ვარ. რადგან ამა ყოფითა გიბძანებიეს ჩემი სიკდილი, ესე წყალობა მამეც, ენა დავისველო და შენი სახელი ვადიდოო. — ამას ილოცვიდა. აქლემი დაწვა, თოკნი შესხნეს და წყარო გამოჩნდა. ქალი აქლემილად გარდმოხდა, წყალი დალია და ლოცვად დადგა. განგებითა აქლემი დადგა და ჩრდილი დააყენა.

იმა მთაზედან ჯელმწიფისა მეაქლემესა ერთი ყათარი აქლემი დაეკარგა და მას ეძებდა. და მთა არ დარჩომოდა და ბარი, რომ სრულად არ დაეველო და ვერსად ეპოვნა. ერთსა მაღალსა წვეკრსა ავიდა, ყოლგნით თვალსა ავლებდა; იგი აქლემი დაინახა, თავისი აქლემი ეგონა, გაეხარა, მიაშურა. ნახა ერთი კარგი და გემრიელი წყარო ამოდის. მეაქლემესა გაუკვირდა: აქ წყარო როდის იყო? — მიიხედა, ერთი ქალი ლოცვად დგას. მეაქლემე გაშტერდა, გულსა უთხრა: ნუთუ წმინდა ვინმე იყოს!

მუნ მოიცადა. მან ქალმა ლოცვა რომ გაათავა, მეაქლემე წინ წადგა, და ეთაყვანა და მოახსენა: შეილო, რა აუგი იქნება, შენ შეილი იყო და მე მამა,

ეგების შენის ლოცვით ლტმან მეც კეთილი დამმართოს! — ქალმან უთხრა. აგრე, შენ მამა და მე შეილაო.

მეაქლემეს პური და ქათამი ჰქონდა, ამოიღო და მიართვა, და მოახსენა: ესეოდენი დღე არის, ერთი ყათარი აქლემი დაეკარგე, ხელმწიფისა შიშითა შინ ვერ მივსულვარ. რა ერთიცა ეძებნე, ვერ ვპოე. ილოცე, ნუთუ შენის ლოცვით ვპოვო!

ქალმან ილოცა და ლტსა შესტირა: შენგან დიდი წყალობა მკირსო. სანამ ქალი ლოცვას გაათავებდა, მას კაცსა მისი აქლემები თავს წაადგნენ. ვითაც მართებდა, ეგრე სიხარული შექმნა და ლტსა მადლი მისცა. ქალსა მოახსენა: შეილო, აქა მრავალი მხეცნი არიან და არამც გაწყინონ რამე. ჩემთან წამოდი, შეილად გიყურებ და გამსახურებ!

ქალმაც ნება დართო, აქლემზედ შესვა და წამოიყვანა. შინ მივიდნენ: იგი ქალი არცა დღე და არცა ღამე ლოცვისაგან არ მოიცალის.

ერთსა დღესა მეაქლემე ხელმწიფესთან მივიდა. ჯელმწიფემ მთისა და ბარის ანბავი კეთხა. მეაქლემე ქაღარის ქალის ანბავს მოჰყვა. წყაროს გამოჩენა, აქლემების დაკარგვა და მის ქალის ლოცვით პოვნა, თვითო-თვითოდ უანბო და აწე ქალი ჩემს სახლში არისო.

ჯელმწიფემ უბძანა: წამოყვანე, ის ქალი მაჩვენეო. — მეაქლემე წინ წაუძღვა, მარტო ჯელმწიფე გაჰყვა: მივიდნენ, ნახეს ის ქალი თვისსა საწოლში ლოცვად იდგა. მცირეს ხანს უყურნეს. ქალმან ლოცვა გაათავა. ჯელმწიფემ იცნა, ქაღარის ქალი იყო. შევიდა, შეცოდებისა შენდობა სთხოვა: თუ რამ შენზედ შეცოდება მქონდეს, ჯელმწიფობას აპატიე!

ქალმან მოახსენა: მაშინ მთხოვე შეცოდების შენდობა, შენ ამ სახლში დაიბალო და მე გამგზავნო, ქარღარ ვეზირი მოვიყვანო, მისი საუბარი შენ გასინჯო.

ხელმწიფემან ბძანა: რაც გენებოს, იგი ქენ, მე ფარდას ჩამოკიდებ და იმას უკან დაეჭდები. — ქალმან მეაქლემესა უთხრა: წადი, ქარღარ ვეზირსა მოახსენე: ქარღარ ვეზირის ქალი ჩემს სახლში არის და შენ გიხმო.

მეაქლემე წავიდა, ქარღარს უანბო. დიდად გაეხარა: მასეე წამს ადგა და წავიდა. ქალი ნახა, მოიკითხა და მოახსენა: რით მორჩი ჯელმწიფისა რისხვისა? მრავალნი კაცნი ვატარე შენად საძებრად და ვერაიენ ვპოვა. ჩემი მოხსენება არ მოგაგონდა, მაშინ რომ მოგასსენე: წამამყევე, წავიღეთ და ან ჯელმწიფე მოვკლათ. — შენ რომ მიბძანე: ჯელმწიფისა შეცოდებაში ვერ გავერევიო. არ კი მოგახსენე: არც შენ დაგინდობს. მამაშენსავით გიზამს. შენ ამას ბძანებდი: ლტთი არ გიზამს. ნუთუ ჩემი მოხსენება მოგაგონდა?

ქალმან არა პასუხი გასცა. ვეზირმან თქვა: აწე დრო არის მე და შენი ერთად შეყრისა. — კოცნა ეწადა. ჯელმწიფემ ფარდას ასწია და გამოვიდა, კმალს ჯელი გაიკრა, ვეზირს თავი მოჰკვეთა, მისის ეგრე ქნილობისათვის. ქალსა ჯელი მოჰკიდა და წაიყვანა. არამში შევიდნენ და ქაღარის სიკდილისათვის იურვოდა ჯელმწიფე და ქალისაგან ირცხნიდა.

რა ესე ანბავი დაასრულა, ბახთიარ ჯელმწიფეს მოახსენა: თუ მას ჯელმწიფესა ქაღარის სიკუდილისათვის არ აჩქარებულიყო. ბოლოს ქალის სირცხვილში არ ჩაეარდებოდა და არც იმისი სიკუდილი სინანულად შეექნებოდა.

მასავით ბედნიერი კელმწიფე ნუ აჩქარდების, ამ სამსა დღესა უკან ჩემსა საქმესა მართალსა სცნობთ: როგორადაც ქადარიის ქალის სიმართლე მან კელმწიფემ შეიტყო, აგრევე თქვენ ჩემსას სცნობთ! (A—1787, ფ. 82ა--86^ა)

შ ა ნ ი შ ვ ნ ა ზ ი

ბახტიარ, ბახთიარ სპ. بختيار ბახთ—ბედი, იარ—მეგობარი. ბახთიარ—ბედ-მეგობარი. ბედნიერი. იხმარება საკუთარ სახელად. ფანაჰისეულ ქართულ ვერსიაში გვაქვს ბახტიარ, ხოლო ვახტანგისეულში ბახთიარ.

დადაზინ სპ. داداين (დადზინ) — სამართლიანობის მხედველი, სამართლიანი. ა ქართულში თანხმოვნათა გამყარად უნდა იყოს გაჩენილი. მთარგმნელი აღნიშნულ სიტყვას ასე თარგმნის: სამართლისა მიმცემი.

რუზიგარ სპ. روزگار დრო, ეპოქა, ბედი და სხვ.

ქარდან სპ. کاردان საქმის მცოდნე, გამოცდილი, გაწაფული. მთარგმნელი ამ სიტყვას ასე თარგმნის: საქმისა მცოდნე.

გარნა მაგრამ, მხოლოდ.

ხალვათ ხანა არ.-სპ. خلوته خان ხალვათ—განცალკეეებული, მყუდრო ადგილი, მარტობა; საიდუმლო თათბირი. ხანე||ხანა: სახლი. ხალვათ ხანა — განცალკეეების ადგილი, საიდუმლო ბჭობის ადგილი (სახლი).

ჰშთაკრა: ჩაჰკრა. საინტერესოა, რომ კომპლექსი ჰშთ ჩ-ს უდრის.

ხათრიჯამი არ.-სპ خاطرجمع დარწმუნებული, იმედიანი; ხათრი. ხათრი-ჯამობა — ხათრიანობა.

მინდორი, ველი ტექსტში უდაბნოს მნიშვნელობითაა ნახმარი.

ყაზი არაბ. قاضي მოსამართლე, ყადი. „ყადი“ აღრიხდელ ძეგლებში გვხვდება, ხოლო „ყაზი“ უფრო გვიანდელში. ჩანს, „ყადი“ არაბულიდანაა შემოსული, ხოლო „ყაზი“ — სპარსულიდან. ასევე წარმოითქმის ის სპარსულშიც.

ქაზინი სპ. كازين: საცოლისათვის გადასახადი.

ჰშთავარდი: ჩავარდი.

თხრემლი: თხრილი, ორმო.

ქადარ სპარსულში ქადარის ნაცვლად كادر (ქამგარ—ბედნიერი) იკითხება. შეიძლება ქართულში ის მეორე სახელის (ქარდარის) გავლენით ქადარად გადაკეთდა

ქარდარ სპ. کاردار (ქარდარ)—საქმისა მქონე, საქმიანი.

ლაში პირის ქვედა ბაგე (საბა).

მწყაზარი სიკეთეზე მეტი (საბა). მეტად ლამაზი.

სახმილი რაშიც ცეცხლს ანთებენ.

გვივის: გყავს.

დასტური სპ. دستور (დასტურ) ვეზირი, მინისტრი; ჩვეულება; ნებართვა. აქ: ნებართვა.

ურვა: მწუხარება, დარდი.

ყათარი არ.-თურქ. قاطر ყათერი||ყათირ ჯორთ შეიღეული (საბა); აქლემთა ან ჯორთა ქარავანი.

О ГРУЗИНСКИХ ВЕРСИЯХ «БАХТИАР-НАМЕ»

Резюме

В грузинской литературе мы имеем две версии книги Бахтиара: первая переведена из персидской народной версии неизвестным лицом из кружка литераторов, объединенных под руководством царя Вахтанга VI (1675—1737); вторая — из стихотворной версии книги Бахтиара, принадлежащей поэту Рапahi. Об этом свидетельствует как выделение к грузинскому тексту, так и сличение соответствующих частей грузинского и персидского текстов.

Грузинский перевод этой версии выполнен в 1828 г. А. Сулханишвили. Обе грузинские версии «Бахтиар-наме» переведены прозой.

Для анализа мы остановились на рассказе о Дадбине ввиду того, что этот рассказ использовали и Е. Э. Бертельс и Th. Nöldeke в своих исследованиях о «Бахтиар-наме».

В L (лейденская рукопись) и P (персидская версия поэмы Рапahi) имя царя читается как „Dādbin“, а в персидских народных версиях как „Dādgar“; в грузинской же версии, переведенной во время царя Вахтанга VI (G₁), царь не имеет имени.

В G₁ лицо, которого злой визирь оклеветал перед царем как возлюбленного его жены (дочери Камгара), представлено сказочником, между тем, как в других версиях это лицо фигурирует в роли повара, воспитателя или слуги.

В персидских народных версиях, а также в L, лицо это именуется «Nig»-ом, грузинским версиям это имя неизвестно.

По P имя отца девушки — «Ruzbaxt», а по G₂ (грузинская версия поэмы Рапahi) — «Ruzigar». Из этого явствует, что в персидских рукописях поэмы Рапahi — имя отца девушки читалось различно: «Ruzbaxt», «Ruzgar» или же «Zurgar» (вследствие перенесения точки с «z» на «g»).

Последнее имя «Zurgar» близко стоит к имени «Zurkan», сохранившему в арабских версиях.

Вполне допустимо, что имя это так читалось в литературном источнике Рапahi, с которым, по-видимому, и связаны арабские версии. По данным грузинской версии, поэт Рапahi, по просьбе своего друга Иосифа, переложил написанную прозой книгу о Бахтиаре на стихи на персидском языке; в грузинском тексте не подчеркивается, что литературный источник поэта Рапahi был написан на персидском языке; грузинский текст не дает возможности предполагать обратное.

Особенности грузинских версий заслуживают специального внимания всех востоковедов-иранистов, работающих над проблемами «Бахтиар-наме», этого замечательного памятника литературы народов Востока.

ბარამგურიანის ბარშემო

კარგა ხანია, რაც ქართველი მეცნიერების ყურადღებას ნოდარ ციციშვილის შესანიშნავი თხზულების — „ბარამგურიანის“ წყაროს თუ წყაროების ძიების საკითხი იპყრობს.

პოემის შესავალში ამ ნაწარმოების ლიტერატურულ წყაროებად დასახელებულია ამ თემაზე დაწერილი „ბრძენთა ბრძენის“ ნიშამი განჯელის (1141 — 1203), მისი მიმბაძველის „ენა-დაუშრომელის“ ხოსრო დეჰლევის (1253 — 1325), სახელოვანი მელექსის ნავოის (1441 — 1501) და შემოთხე, შეიძლება გაუგებრობის გამო, ჯამის სახელით ნაგულისხმევი რომელიღაც პოეტის ნაწარმოებები, საიდანაც ქართველ ავტორს მისი პოემა „გამოუთარგმნია და გაულექსავს“.

მოკლესმინოთ თვითონ ციციშვილს. ის ამბობს:

ვით გაეგო მიუმხედარმან მათ ოთხთავე ლექსთა ქება?
მ:ოსა ლექსა მისაწავეებს მათი სიბრძნით აღსავება;
მწადს ქართულებრ მათთა ლექსთა გამოთარგმნა, გალექსება,
ლვით გაუბელე საქმე ძნელი, თქმაცა ჩემთვის ვით ეგება.

. . .

ისმინეთ, ვიწყებ ამბავსა, კაცთათვის გასაგონარსა,
სპარსთ ჭელმწიფეთა ქებასა, ბრძენთაგან მოსაწონარსა,
სპარსთ ენა-მრავლად უქია, მეცა ესციდი ჩემსა ონარსა,
ვაფრქვევ გოარსა ურცხვსა, თვით ლიტრით ასაწონარსა.

აქედან ცხადია, რომ ავტორს ოთხი პოეტი ჰყავს მხედველობაში („მათ ოთხთავე ლექსთა ქება“), რომელთა „ლექსთა გამოთარგმნა, გალექსება“ მას ქართულ ენაზე სწადს. დასძენს იმასაც, რომ სპარსელებს იგი (ხელმწიფენი) ვერცლად („ენა-მრავლად“) უქიათ და ახლა „მეცა ესციდი ჩემსა ონარსაო“.

შესავალში მოცემული ცნობებისა და ამ განცხადების მიხედვით ნოდარ ციციშვილი „ბარამგურიანის“ შეთხზვისას ოთხ ავტორს ემყარება; მაგრამ ხომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ასეთივე სახის შესავალი ჰქონოდა იმ სპარსულ ვერსიას, რომელიც ციციშვილს გადმოუქართულებია და „ბარამგურიანის“ ავტორთა შესახებ აქ წარმოდგენილი ცნობებიც სავარაუდოდ ვერსიის ავტორს ეკუთვნოდეს და არა ციციშვილს.

თუ ასე ვიფიქრებთ, მაშინ ასახსნელია, როგორ უნდა გავიგოთ ქართული ვერსიის ავტორის განცხადება: მწადს ქართულ ენაზე მათთა (ოთხივე ავტორის) ლექსთა გამოთარგმნა, გალექსება. სპარსელი თუ ირანელი პოეტი ხომ ვერ იტყვოდა: ქართულ ენაზე მათი ლექსების გადმოთარგმნა მწადსო?

ნათქვამით ჩანს, რომ „ბარამგურაინის“ წყაროების თუ წყაროს კელევაძიება ადვილი საქმე არ გახლავთ.

ამ საკითხზე მიძღვნილი კორნელი კეკელიძის გამოკვლევებით¹, რომლებშიც მკვლევრის მიერ მისთვის ხელმისაწვდომი ყველა მასალა გამოყენებული, შემდეგს ვგებულობთ:

1) ბარამის თავგადასავალი ნოდარ ციციშვილს გადმოცემული აქვს კომბინირებული სახით: ზოგ რამეში ნიზამის ემხრობა, ზოგში ნევაის: იმაშიც კი, რაც საერთო აქვს მას დასახელებულ პოეტებთან. ციციშვილი დიდ თავისებურებას იჩენს.

2) ნიზამის „ჰეთ ფეიქერ“ არ შეიძლება ჩაითვალოს უშუალოდ დედნად ნოდარ ციციშვილის პოემისა, ყოველ შემთხვევაში ყველა ნაწილში: სამი ნოველა საერთოა ორსავე რედაქციაში, სახელდობრ: პირველი, შავი ქალაქის შესახებ, მეოთხე, რუსთა მეფის ასულის შესახებ და მეექვსე — მაამებლისა და მანყინარის ან, ნიზამის სიტყვით, „ხეირისა“ და „შარის“ შესახებ: დანარჩენი ოთხი ნოველა კი სხვადასხვაა. ნიზამის მეორე, მესამე, მეხუთე და მეშვიდე ნოველებთან ქართულ რედაქციას არავითარი საერთო არა აქვს.

3) ქართული ვერსიის ავტორი არც იმ ნოველებში, რომელნიც ორსავე რედაქციაში საერთოა, მისდევს სიტყვასიტყვით ნიზამის. ის ადგილ-ადგილ ავრცობს, ადგილ-ადგილ ამოკლებს მოთხრობას, სცვლის ან სულ უშვებს საკუთარსა და გეოგრაფიულ სახელებს. ადგილ-ადგილ შეაქვს მოთხრობაში თემატური ვარიაციები. მაგალითად, მეექვსე ნოველაში. მაამებლისა და მანყინარის შესახებ, ნათქვამია. რომ განკურნებული ვეზირის ქალი ცოლად თურქმანმა შეირთო და არა მაამებელმა. როგორც ნიზამის აქვს გადმოცემული; ნიზამი არას ამბობს არც იმის შესახებ. რომ მაამებელი მეფედ გამხდარიყოს.

4) ხოსრო დეპლევის „რვა სამოთხე“ არ უნდა ყოფილიყო დედანი ჩვენი „ბარამგურაინისა“, თუ მხედველობაში გვექნება ის, უკვე აღნიშნული მეცნიერებაში, გარემოება. რომ ხოსროს პოემები ფაბულით და სიუჟეტით დეტალებშიც კი მთლიანად იმეორებენ ნიზამის შესატყვის პოემებს: ყოველ შემთხვევაში, ხოსროს „რვა სამოთხიდან“ შეუძლებელია ამოღებული იყოს ჩვენი პოემის მესამე და მეხუთე ნოველები; საქმე ისაა, რომ ამ ნოველების ზოგადი კოლორიტი ნათელყოფს თუ მათს უშუალოდ თურქულ წარმოშობას არა, ყოველ შემთხვევაში მათი ფაბულისა და სიუჟეტის თურქულს პრიზმაში გარდატეხას მაინც. მეორე მხრივ, ამ ნოველებში ნახმარია წმინდა თურქული ტერმინი „ყაზახი“ (სტროფ. 611, 875, 877). რომელიც ვ. ბარტოლდის ავტორიტეტული ცნობით, აღმოსავლეთის ლიტერატურაში პირველად მხოლოდ მუსტომეტე საუკუნიდან გვხვდება (Мустомет и его время, Петербург, 1918, გვ. 20).

5) „ბარამგურაინის“ ქართული რედაქციის მესამე ნოველა—ნავზარ-ნაიმანის, აღმასისა და ჯაბირ რაჰანის შესახებ, მიუხედავად იმისა, რომ ფაქ-

¹ ცნობები პოემის შესახებ („ბარამგურაინის“ პირველ გამოცემაზე დათვლილი გამოკვლევა, თბილისი, 1930); ბარამგურაინი (ქართ. ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1941, გვ. 346—359) და Алишер Навои в грузинской литературе, ვტიუღები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1945, გვ. 287—291.

ტიური მასალა მისი ქართულში ცოტა სხვანაირადაა დალაგებული, ვიდრე ჩალათურში, აღებული უნდა იყოს ნევას რედაქციიდან, სადაც მას მეხუთე ალაგზე ვპოულობთ.

ბ) ჰათფის პოემა „ჰეთ მეზნერ“ (იგივე ბარამგურიანი) პირწავარდნილი „კოპია“ ნიზამის „ჰათ ფეიქარისა“; ის არ არის ღედანი ნოდარ ციციშვილის პოემისა. უკანასკნელს ის არც უნდა სცოდნოდეს.

თუ საიდანაა აღებული ჩვენი პოემის მეორე, მეხუთე და მეშვიდე ნოველები, ჭერჭერობით გარკვეულს ვერაფერს ვიტყვი¹.

ჩვენი პოემის ლიტერატურული წყაროების ძიებისას მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს თხზულებაში გადმოცემულ შვიდ ნოველას და არა ნოველებამდე ან მათ შემდეგ მოთხრობილ ბარამ-გურის შესახებ ამბებს, რადგანაც ბარამ-გურის შესახები ამბები თავისი ხასიათით საერთოა ამ ნაწარმოების სხვადასხვა ვერსიებისათვის, რომელთანაც ქართულ რედაქციას ამ ნაწილში, რა თქმა უნდა, როგორც საერთო, ისე განსხვავებული ადგილებიც ექნება. თვით ნიზამი, რომელმაც პირველად შექმნა ასეთი ხასიათის პოემა, ბარამ-გურის ამბების გადმოცემისას უხვად სარგებლობს როგორც ხალხში ზეპირი თქმულებების გზით გავრცელებულ. ისე „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბებიც.

„შაჰ-ნამეთი“. ისე როგორც ნიზამის ნაწარმოებითაც, ბარამი არაბეთში მუნზერის კარზე, მუნზერის შვილ ნუმანთან ერთად იზრდება.

ბარამის კანჯარზე ნადირობა, ეპიზოდი მისი საყვარელი ქალისა, რომელსაც ფირდოუსით ეწოდება „აზადე“, ბარამის მამის იეზიდგერდის გარდაცვალების შემდეგ უზურპატორის მიერ ირანის დაპატრონება, ბარამის გაგულიანება, სამეფო გვირგვინის ორ დამშეულ ლომთა შორის გამოტაცება, ხაყან ჩინელთან ომები და სხვ. ნიზამისაც დაახლოებით ისე აქვს გადმოცემული, როგორც ფირდოუსის.

ამით იმის თქმა არ გვინდა, თითქოს ნიზამი ფირდოუსის სრულ განმეორებას წარმოადგენდეს. პირიქით, ნიზამისთან ამ ამბების გადმოცემაში საკმაოდ შეინიშნება შეცვლილ-გადასხვაფერებული ადგილები და აგრეთვე „შაჰ-ნამესათვის“ სრულიად უცხო ამბები, როგორიცაა ბარამის ამჟერით მიფარვა და სხვა, რაც ნიზამის ხალხური თქმულებებიდან შეუთვისებია, მაგრამ თუ ამ ამბების საერთო ხასიათს გავითვალისწინებთ, ცხადი გახდება, რომ განჯელი პოეტი ამ ნაწილში „შაჰ-ნამეს“ გავლენას განიცდის.

ქართულ ვერსიაში ბარამის თავგადასავალი, შესაძლებელია, ძართლაც წარმოადგენდეს ნიზამისა და ნავოსის პოემებში მოთხრობილი ბარამის შესახები ამბების კომპინირებული სახით გადმოცემას, როგორც ეს აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს. მაგრამ მხედველობიდან არაა გასაშვები ის გარემოება, რომ ამ ამბების ამგვარი შეზავება შეიძლება მოეხდინა „ბარამგურიანის“ სპარსული ვერსიის რომელიმე ავტორს, საიდანაც, საფიქრებელია, სარგებლობდა ნოდარ ციციშვილი; მაგრამ მთავარი, როგორც აღინიშნა, ამ ნაწარმოების ნოველათა წყაროების მოპოვება და მათთან ქართული ვერსიების დამკვიდრებულების გარკვევაა, რაც, თავისთავად ცხადია, ნოველებამდე თუ ნო-

¹ შემდეგ კ. კეკელიძემ მეორე ნოველაც ნავოსის პოემიდან აღებულად მიიჩნია. ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. 11, თბილისი, 1958, გვ. 404.

ველებს შემდეგ გადმოცემულ ბარამის ამბების წყაროების საკითხსაც უქმს მოპოვნეს. ამისათვის კი საჭიროა შესწავლილ იქნეს „ბარამგურიანის“ ვერსიები და სხვა საგმირო-რომანტიკული ხასიათის თხზულებებიც, რომელთაგანაც, მოსალოდნელია, ჩვენი პოემის რომელიმე ნოველას ნათესაობაც კი აღმოაჩნდეს.

ნიზამის შემდეგ ამ თემაზე სპარსულად ბევრი ნაწარმოები დაიწერა; მათ შორის აღსანიშნავია: ამირ ხოსრო დეკლევის (XIII — XIV საუკ.) „ჰაშთ ბეჰეშთ“ (რვა სამოთხე), ჯამალის (XIV — XV საუკ.) „ჰაფთ ავრანგ“ (შვიდი ტახტი), აშრაფის (XIV — XV საუკ.) „ბაჰრამ-გურ“ (ბარამგურიანი), ჰათეფის (XV — XVI საუკ.) „ჰაფთ მანზარ“ (შვიდი პავილიონი) და ნიზამისეული სათაურით (ჰაფთ ფეიქარ) ცნობილი ჰედაიათ ულ-ლაჰის (XVI საუკ.), მანსუმ საფავი ნამისა (XVI — XVII საუკ.) და ქაშეფის (XVI — XVII საუკ.) თხზულებები.

ამას მიუმატეთ „ბარამგურიანის“ პროზაული ვერსიები, რომლებიც ბარამგურის შესახებ სხვადასხვა დროს შეთხზული პოემების შემუშავებაზე უეჭველად თავისებურ გავლენას მოახდენდა. ყოველივე ამის შესწავლა კი, როგორც აღინიშნა, ადვილი საქმე არ არის. იგი დიდ დროსა და ენერჯიას ითხოვს.

ჩვენი პოემის შესავალში, როგორც ვთქვით, „ბარამგურიანის“ სხვა ავტორებთან ერთად ჯამიყაა დასახელებული, რომელსაც, როგორც ვიცით, ასეთი რამ არ დაუწერია.

კ. კეკელიძე ამ გაუგებრობის ახსნისათვის შემდეგ მოსაზრებებს გამოთქვამს: 1) ჯამის „შვიდეულის“ მეორე ნაწილს ეწოდება „ხემსე“ (ხუთეული) და, ვინაიდან სპარსული „ხუთეული“ ძალიან ხშირად ჩვენს პოემასაც შეიცავს ხოლმე, ვილაცას უფიქრია, რომ ასეთი პოემა ჯამისაც დაუწერიაო; 2) შესაძლოა, „ჰეფთ აურანგ“ ჯამისა ვისმეს არეოდეს „ჰეფთ ფეიქართან“; 3) ცნობილია, რომ ასეთი პოემა დაწერა, სხვათა შორის, პოეტმა ჰათიფიმ (გარდ. 1521 წ.), რომელიც იყო დისშვილი ჯამისა და ლიტერატურულ მუშაობაში მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. სხვათა შორის, თავისი „ხემსეს“ ან „ხუთეულის“ დაწერას, რომელშიც შედის ეს პოემაც, ის ჯამის ლოცვა-კურთხევით შეუდგა. ამის გამო საფიქრებელია, ეს თხზულება ჯამის სახელით დადიოდა საზოგადოებაში. როგორც უნდა იყოს, ცნობა იმის შესახებ, რომ ამგვარი თხზულება ჯამისაც დაუწერია. ციციშვილის მიერ უშუალოდ მოგონილი არ არის, მას სპარსეთშიც ჰქონია ადგილი და აქედან ჩვენს ავტორსაც შეუთვისებია და გაუმეორებია ის¹.

ამ საგულისხმო მოსაზრებებს ჩვენ შემდეგს დაუვმატებთ: ა) ჯამის შვიდი პოემა გაერთიანებულია ერთი სათაურის „ჰაფთ ავრანგის“ (შვიდი ტახტი, დიდი დათვის თანავარსკვლავედი) ქვეშ; სწორედ ასეთივე სახელი „ჰაფთ ავრანგ“ ეწოდება 1417 წელს პოეტ ჯამალის მიერ დაწერილ „ბარამგურიანსაც“; უფრო საფიქრებელია, რომ ვინმეს ჯამალის „ჰაფთ ავრანგ“ (იგივე ბარამგურიანი) ჯამის შვიდი პოემის ერთიან სათაურთან „ჰაფთ ავრანგთან“ არეოდეს და ისიც „ბარამგურიანად“ ჩაეთვალოს.

¹ გვ. XIV.

ბ) შესაძლებელია ისიც, რომ ნოდარ ციციშვილი ამ სახელში ჯამალის გულსხმობდეს და იგი შეეკეცილი ფორმით „ჯამის“ სახითაც გადმოეცეს, ანდა პოემის გადამწერლებს. გაუგებრობის გამო, „ჯამალი“ „ჯამით“ შეეცვალათ; ეს მით უფრო საფიქრებელია, რომ ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობია, თუ ნოდარ ციციშვილის ხელიდან გამოსულ ტექსტში, რა ფორმით იკითხებოდა ეს სახელი. ვინაიდან „ჩვენი პოემის ერთადერთ სრულსა და საუკეთესოდ შენახულ ნუსხას (საქ. მუზეუმის საისტ. საეთნოგ. საზოგადოების ფონდის № 932² ხელნაწერი). რომელიც თვით ნოდარ ციციშვილის სიცოცხლეში ყოფილა დამზადებული, ჰკლებია, როგორც ამას კ. კეკელიძის გამოკვლევაში მოცემული ცნობებით ვტყობილობთ¹, მთელი შესავალი (1—16 სტროფი) და, მაშასადამე, ჩვენთვის საინტერესო ადგილიც.

ვინ იცის, ჯამალის „ჰაფთ ავრანგის“ შესწავლამ ცხადყოფს ჩვენი ვერსიის რაიმე სახის დამოკიდებულება აღნიშნულ თხზულებასთან, საიდანაც, საფიქრებელია. ნ. ციციშვილს კიდევ ესარგებლა.

ყოველ შემთხვევისათვის ჩვენ გულდასმით გადავსინჯეთ ჯამის „ჰაფთ ავრანგის“ სათაურით პოემები². მათი ხელნაწერებიც კი, მაგრამ ამ პოემებსა და „ბარამგურიანის“ ნოველებს შორის საერთო ვერ შევნიშნეთ.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორია ქართული ვერსიის დამოკიდებულება ნიზამის პოემასთან, სახელდობრ იმ სამ ნოველასთან, რომელნიც „ჰაფთ ფეიქარ-შიცაა“ წარმოდგენილი.

ამის ცხადსაყოფად აქვე მოგვაქვს ჩვენ მიერ შესრულებული ამ ნოველათა ზოგიერთი ადგილის თარგმანები, რასაც „ბარამგურიანის“ სათანადო ადგილებს დაუპირისპირებთ.

ნიზამის თხზულების პირველ ნოველაში იკითხება:

ყასაბი, ამ სიტყვის მოსმენით
დაფეთდა, ვითა ცხვარი მგლისაგან (დაფეთდება).
დიღხანს იღვა გულშეშფოთებული
და თვალბარეული, ვითა დარცხვნილი.
უთხრა: მკითხავ მას, რაც არ არის სამართლიანი,
მეც ამგვარადვე ვიპასუხებ!
როცა ლამემ ამბარი დააფრქვია ქაფურს
და აღამიანები ღრმა ძილში წაივინდნენ,
ყასაბმა უთხრა მეფეს:
ღროა, რაც გნებავს, ნახავ და გაოგებ მისგან ამბავს;
ადეკი, რათა გამცნო საიღუმლო,
უხილავ სურათს გაჩვენებ!
ესა თქვა, გამოვიდა სახლიდან გარეთ
და გახდა ჩემი გზის მაჩვენებელი.
ის წინ მიდიოდა და მე ღარიბი მის კვალში,
ქმნილებათაგან არა იყო ჩვენთან არავინ.
ვითა ფერიას მიეყავოდ,
გავერანებულ ადგილისაყენ მიმაქროლებდა;
როცა იმ ვერან მიდამოში შევედით,

¹ გვ. XIX — XXX.

² მერთაზა მუდარის გილანელის გამოცემის მიხედვით, თეირანი, 1936, გვ. 154 — 155.

და, ვითა ფერიები, ხალხის თვალს მიეშვალეთ,
ერთი გოდორი დაინახე თოკით დაკიდებულ¹.

ქართულში ეს სურათი ასეა გადმოცემული:

- რა შეესმა ეს სიტყვა. ყმასა ერთობ მოეწყინა,
დიღხანს სულტემით ოხრა, ახა, თვალთათ ცრემლი მოედინა,
აიხედა, „ახ, ვაიმე“ თქვა, საწუთროს შეაგინა,
და მოაქსენა: „ჩვენგან ერთი ეგ არ ითქმის მეფეს წინა“.
რაც ოდენ მკითხე, მეფეო, ჩემგან არ ითქმის ერთა,
ოდეს დაღამდეს, გეახლოთ მე ბრძანებითა თქვენითა,
კვლავ მაშინდა სენა, რაცა გწადს მაგა გულითა ბრძენითა.
და ჩვენგან ქამს წასვლა ქვეითად. იქ არ ივლების ცხენითა—
რა დაღამდა, წაიყვანა მეფე ყრმამან არ ლაფალმან,
მივიდოდეს ორნი ერთად, ჩქარად გავლეს, ვითა წყალმან;
მიეახლეს, დაინახა უცხო კოშკი მათმან თვალმან,
და ქვეშ მიუდგავს მუნვე კოშკსა, უყუ, — რა ქნას ღეთისა ძალმან!
მათ ნახეს უცხო გოდორი, კოშკებდა დაკიდებულ².

წიგანის მეოთხე ნოველაში იკითხება:

დიდებულთაგან იყო ერთი მეფის შვილი,
ლაშაზი, უხვი, მოქნილი, ახოვანი,
ხმლით მონადირე კანჯარსა და ვეფხვზე;
ერთხელ გამოვიდა ქალაქიდან სანადიროდ,
რათა გამოიარულდეს. ვითა ახალი გაზაფხული.
ქალაქისა კარზე ნახა ერთი სურათი
და მის ირგვლივ ასი ათასი შუშა შხამისა —
სახე, ერთი მზეთუნახავისა გამოხატული
შავს აბრეშუმის ქსოვილზე,
გულის წარმტაცი და თვალთა დამატებობელი,
რომელმაც სიღამაზითა და სიმშვენიერით
წამსვე მოსტაცა მას მოთმინებ³.

ქართულში ამის საბადლოდ იკითხება:

- სხვა იყო ერთი სამეფო, რუსეთს ემეზობლებოდა,
მას ჰყვანდა მეფე მდიდარი, ჯარი არ დაეთვლებოდა,
მოსწონდა მისი სიუხვე. ვინ რომე მას ყმას ხლებოდა,
და უხვი, წყნარი და ზნე-სრული, მასთან კაცს გაეძლებოდა.
მასცა ესმა: მზე გამოჩნდა რუსეთს კაცთა სისხლის მსმელად,
წამწამათაგან მას ლახვარი მოუპართავს სისხლთა მღვრელად,
უნახავად მისს ლახვარსა მოურჩების კაცი ძნელად.
და მისსა მდომსა შეეცვლების დღე ნათელი ღამე ბნელად.
ნახვა მოუნდა მას ყმასა მის უებროსა სახისა,
ქშირად ჰკითხედის ამბავსა, მნახავი ვინცა ნახისა;
უნდოდა მოშლა მას ყმასა სიბრძნით მუნ კაცთა მახისა,
და თქვა: „სრულ ვყო გულის წადილი, ან ვიყო მქმნელი ახისა“.
წავიდა იგი ჯელმწიფე ნახვად მის მზისა სახისად,
ნახვა სწადს მზისა მას ყმასა, გულს ხატად გამოსახვისად,

¹ პეტე ფეიქარ, ვაკი დ და ს თ გ ე რ დ ი ს გამოცემა. თეირანი. 1936. გვ. 154—155.

² ბარამგურიანი, გვ. 27.

³ პეტე ფეიქარ, გვ. 222.

შეყრა მის შზისა დარისა, ტანად ალეისა და ხისად,
და წელი შეირტყა საომრად და დაშლად კაცთა მახისად.
სწრაფად გავლნო დიდნი გზანი ყმაჰან, ძილი გაიარჰმა,
მოვიდა და სახე ნახა, აიტანა მისმან ზარჰმა;
თვალთათ ცრუმლი გადმოჰქუხდა, ვით იწვიმოს ავმან დარჰმან,
და მისნი შქვრებნი გააყვირვა მისმან ტუბილმან საუბარჰმა¹.

¹ ნიზამით მეექვსე ნოველაში შარის მოკვლის ამბავი ასეა გადმოცემული:

ხ ე ი რ მ ა დინახა ის იუდა, იცნო;
ბრძანა: „ეს კაცი შესვენების დროს
ზალში მომგვარეთო!
ხ ე ი რ ი ბალისაყენ გაემართა და სალხინოდ დაბრძანდა;
მის წინ იდგა ქურთი ხმლით ხელში;
შ ა რ ი შემოვიდა, შუბლგახსნილი,
დამშვიდებულად ხ ე ი რ ის ათვის ეამბორა მიწას.
ხ ე ი რ მ ა უთხრა: თქვი, შენი სახელი რაა,
უასურს შენი თავი შენზე ატიროს!
უპასუხა: ჩემი სახელია შ ა ბ შ ა რ ს ა ჟ ა რ ი,
ყვეელ საქმეში უნარისა და მოხერხების შქონე ვარ.
ხ ე ი რ მ ა უთხრა: ნამდვილი სახელი თქვი,
შენი სახე შენივე სისხლით ჩამოირეცხე!
უპასუხა: გარდა ამისა სხვა სახელი არა მაქვს,
გნებავს ხმალი მომაგებე, გნებავს ჭამი
ღოხრა ხ ე ი რ მ ა : შენ არამზადავ, ბილწო,
ყველასათვის ნებადართულია შენი სისხლი!
ხარ ბოროტების მოქმედი, რომელსაც შ ა რ ი გაქვს სახელად.
შენი მოქმედებანი შენს სახელზე საძაგელია!
შენ ის არა ხარ, რომ დიდი წამებით
თვალეზი დასთხარე მწყურვალს წყლისათვის?
და ის უფრო ცუდი ქენ, რომ ამგვარად დასწვი,
წაილე წყალი და არ მიეცი მას ერთი ყლუპიცი,
თვალის გოვარი და გოვარი მისი ქამრისა,
ორივე წაილე და დადაგე მისი გული?
მე ვარ ის მწყურვალი, გოვარგატაცებული,
ჩემი ბედი ცოცხალია, შენი კი მკედარი!
შენ მე მომკალი მაგრამ ღმერთმა არ მომკლა!
ბედნიერია ის, ვინც ღვთისაგან მიიღებს მფარველობას;
ჩემდა დოვლათად — როცა ღმერთმა მფარველობა მომანიჭა —
გახლა თაჯი, ტახტი და შაჰობა.
ვაი შენს სულსა, რომ ავი ჩიშისა ხარ,
სხვისი სულის ამომხდელი ხარ, მაგრამ საკუთარსაც ვერ წაიღებ!
შ ა რ მ ა სახეზე შეხედა და იცნო ხ ე ი რ ი;
სწრაფად მიწაზე დაეცა;
თქვა: მახატე, თუმცა ავი ვქენ,
მაგრამ მას ნუ მიიღებ ჩემდა ნაქნარად,
იმ მოთვალთვალემ, რომელიც ცაზე იმყოფება,
მე სახელად შ ა რ ი მომცა, შენ კი ხ ე ი რ ი;
ის, რაც მე შენთან ჩავიდინე, პირველად
ჩემს სახელში პოულობს საფუძველს;
მე ის მიყავ, ამგვარ საშიშროებაში მყოფს,

¹ ბარამგურაიანი, გვ. 97.

რაც შენს დიდებულ სახელს შეეფერებოდეს!
 ხეივანი, როცა მისი ნათქვამი მოისმინა,
 მოკვლისაგან გაათავისუფლა იგი.
 შარი, რომელმაც ხმლისაგან იპოვა თავისუფლება,
 მიქროდა და მიფრინავდა სიხარულით.
 ქურთი, მისი მესისხლე, უკან გამოუდგა,
 დაპყრა ხმალი და კისერში გააგდებინა თავი.
 თქვა: თუ ხეირი არის კეთილის მზრახველი,
 შენ შარი ხარ და ბოროტების მეტი შენგან არა გამოვა-რა.
 მის ტანზე დძებნა და ბოვია ის ორი გოვარი,
 რომელიც შარს წელზე ჰქონდა შებმული.
 მოვიდა, მოიტანა ხეირის წინაშე
 და თქვა: გოვარი გოვარს დაუბრუნდა ისევე!

სიციშვილით ეს სურათი ასეა წარმოდგენილი:

ყმა ახლოს მიდგა, გაიცნა ძმად-ფიცი მანყინარი ია:
 უბრძანა: „ვიც ხარ, ბედითო, პირ-მქისი, სიტყვაბმდარაა?“
 კვლა თურქმანსა ჰრქვა: „მგრძნებელი, ეშმაქსა დასადარია,
 და მქიშნედ შეუქარ მკლავნი დ პყრობილი ჩემს წინ არია“.
 ფიცხლად შეიპყრა თურქმანმან ოგ ბილწი მანყინარი ია,
 მას არა ჰკითხა სახელი, არცაღა მისი გვარია;
 ყმა სავარდესა გარდაქდა, მოვანე, ეითა მთვარია,
 და მუნ სამეფოსა ტახტსა ქდა, მას ახლდა მისი ჭარია.
 სავარდესა შიგან შეენის ია სურნელ, ზოგან ვარდი,
 ნარინჯი და ლიმო, ხურმა, ალვა ედემს განაზარდი;
 დგეს ოთაღნი საქელმწიფო, ქვეშ ეფინნეს სტავრა, შარდი,
 და ყმა მზებრ ნათობს, მზესა ჰკადრეს: „მას წინაშე მონავარდი“
 შეკრიბა მისნი მხლებელნი, მდიდარნი ანუ მქიარია,
 ბრძანა ბილწისა მიყვანა, აცნობა თავი გმირია;
 მათ ჰკადრა მისი ამბავი, რაც მისგან სქირდა ქირია,
 და მას მანყინარსა შეექმნა ძრწოლა ულხენი, ჰშიარია.
 „მე და ესე ყმა იამანს სამგზავროდ შევიყარენით,
 შევამხანადღით, შევპირდით, ვიფიციეთ, ითქმის არ ენით;
 ზურგსა გვეკიდა საგზალი, თავნი აქეთკენ ვარენით,
 და ხან დაუშველად გზას ეკლიდით, საგზალსა ვეამარენით“.
 მიეკხვდით რასმე ჩოლსა გრძელსა, ულევსა და უგემურსა,
 თქვი თუ, სწვიმდა ზეციით ცეცხლსა, პირს გეაფრქვევდა ალი მურსა;
 ესპამდით, ვსმევდით, რაცა გეკონდა, ჩვენ საზრდოსა შინაურსა,
 და რაზომსაცა ჰშიარად ვსმევდით წყალსა, სიციხით უფრო გეწყურსა.
 თუ როგორ გავქე, ეით გვადრო? გულსა მწუამს ცეცხლთა ალია,
 მომწყურდა, წყალი არა მაქვს, კვლა გზისა საელად ძალია;
 მუნამდის მქონდა, ერთად ვსვით საგზალად ნაქონი წყალია,
 და ვეაქე სმევედ წყალისა, მას ეუძღვევენ ტუუბნი ლალია.
 ოგ არ ინდომა წყეულმან, გულით ქვისაებრ სალია:
 „რას მარგებს, ჰელსა ვჰქდი რასა. რად მოვიქმარე ლალია?
 თუ წყალი გინდეს სასმელად, მომეც მზის მზერნი თვალთა“.
 და დამსთხარნა თვალნი უძღურსა, არცაღა მასვა წყალია.
 წამიხუნა ჩემი ქონება, არ გული ჩემთვის სტკიოდა,
 ორთავე თვალთათ ნაკადი სამს დღემდის სისხლი მდიოდა;
 კაცისა ფერქთა ჰმა მესმა, მათ მალლა გეუქვიმო-და,

† ჰათ თეიქარ, გვ. 289—290

- და ამა თურქისა მეცხედრე, ქალი მთვარე და მზეო-და.
 ონი ჩემთვის ღვთად გამოჩნდეს, დაღ და ღვთად შემეყარნეს,
 თან წაიხუნეს თვალნი წყულნი, მათებარ მათსა სახლსა მარნეს;
 მათ მომბანეს თვალთა სისხლი, კელაცა თვალნი ჩამიყარნეს,
 ჯ: შემოხვივნეს მკიშნედ თვალნი, მათ წამალი დამაყარნეს.
 ამოხილნეს თვალნი ღვთულებარ, გამომთელნეს თვალთა წყულნი“;
 თქვა: — ამ ყმისა ქელით მკედარსა მათ წყალობა მიყვეს ღვთულნი,
 სიციხელე და კელა სიმდიდრე არს ყველაი მისეულნი“.
- და კადრა ჯართა ყველა წერილად, მათ ისმინნეს მისგან თქმულნი.
 ჳმალი ჳკრა ფიცხლად თურქმანმან; მ ა წ ყ ი ნ ა რ ს მოსკრა თავია;
 თქვა: — ნიადამცა უთავო არს თქვენზედ დამნაშაგია,
 ღმერთიკა რისხვით მიხვედავს, ვინ რომე თქვენთვის ავია,
 და არსხვინნეს თქვენთა ორგულთა და მტერთა ნუმე აქეს ზაგია!“
 მას ბილწსა მკლავსა შევება მის ყმისა ტუხუბი ღალეები;
 ქელ-ყო თურქმანმან, აგლიჯნა მკლავით მუნ ტურფა თვალეები.
 აწყო მის ყმისა წინაშე. ამართლნა მისნი თქმულეები:
 მაღლი უბრძანა თურქმანსა, სიტყვანი შესაწყალეები!

ამ ადგილების დაპირისპირება რამდენადმე მაინც ნათელს ჰქვენს ნიზამის ნოველებთან ქართული რედაქციის დამოკიდებულების თავისებურებას. ჩვენ ნიზამის ნოველებიდან განგებ ისეთი ადგილები შევარჩიეთ, რომლებთანაც ქართული უფრო ახლოა. მაგრამ, ვფიქრობთ, მაინც სადავოა ის, რომ ქართულის წყაროდ ამ ნაწილში ნიზამის თხზულება მივიჩნიოთ.

საკითხს ასეთ შემთხვევაში ამბავთა იგივეობა კი ვერ გადაწყვეტს, არამედ მათი პოეტური დამუშავების გზები და მეთოდები — რამდენად ქართული სპარსულს ემორჩილება. ამ მხრივ საყურადღებოა ის, რომ ქართული ნოველები. რომლებიც მხატვრულად სხვაგვარადაა დამუშავებული (სხვანაირია სახეებისა და მოვლენათა აღწერილობანი) შინაარსობრივად ისეთ სხვაობას შეიცავენ. რაც. ვფიქრობთ, სათანადო წყაროს გარეშე ქართულში ვერ შევიდოდა.

მაგალითისათვის შეიძლება ავიღოთ მ ა ა მ ე ბ ლ ი ს ა და მ ა წ ყ ი ნ ა რ ს ეპიზოდის ბოლო ნაწილები.

სპარსული რედაქციით თვალებდათხრილი ხ ე რ ი ს (ქართული მამებლის) განმკურნავი ქ უ რ თ ი ა, ქართულით კი — თ უ რ ქ მ ა ნ ი.

სპარსულით მეფის ვეზირის ასულსაც ხ ე რ ი განკურნავს. იგი მასზე დაქორწინდება.

ქართულით ვეზირის ასულს თ უ რ ქ მ ა ნ ი უწამლებს და ქალსაც მას მისცემენ. ეს ამბავი ქართულში თ უ რ ქ მ ა ნ ი ს მიერ მ ა წ ყ ი ნ ა რ ს მოკვლის შემდეგაა გადმოცემული, ხოლო სპარსულში იგი ამას წინ უსწრებს.

კ. კეკელიძის აზრით, ქართველი პოეტი ადგილ-ადგილ ავრცობს, ადგილ-ადგილ ამოკლებს მოთხრობას, ცვლის ან სულ უშევენს საყუთარსა და გეოგრაფიულ სახელებს, ადგილ-ადგილ შეაქვს მოთხრობაში თემატური ვარიაციები¹. მაგრამ ეს ცვლილებები და ზედმეტი ადგილები, რაც ნიზამის ნოველებთან შედარებით ქართულს ახასიათებს, ხომ შეეძლო ნიზამის რომელიმე მიმბადველსაც შეეტანა თავის პოემაში?

ქართული ნოველების სპარსულ წყაროებთან შედარება ისეთ შთაბეჭდი-

¹ ბარამჯურიანი, გვ. 157—158.

² გვ. XX.

ლებას ტოვებს, თითქოს ციციშვილი მათი ლექსად შეწყობის დროს უშუალოდ სპარსული ტექსტებით კი არ სარგებლობს, არამედ მათი პროზაული თარგმანებით, რაშიდაც ერთი შეხედვითაც შეიძლება დარწმუნდეს „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებზე მომუშავე, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს იუსტინე აბულაძე¹, თუმცა მკვლევარს აქ მხედველობაში აქვს არა ნიჰამის ნოველების სპარსულ ტექსტებთან ქართულის სათანადო ადგილების ურთიერთობა, არამედ ჩვენი პოემის ჩაღატურ ვერსიასთან დამოკიდებულება და ის საგულებელი პროზაული ვერსიაც თურქულ წყაროდან მომდინარედ მიაჩნია. აქვე შევნიშნავთ, რომ დღემდე არსადაა დადასტურებული „ბარამგურიანის“ ქართული პროზაული ვერსიის არსებობა. ასეთი რომც აღმოჩნდეს, მისი წყაროები ნაინც საძიებელი იქნება.

ყოველივე თქმული, ვფიქრობთ, იმის შესაძლებლობას გვაძლევს, რომ კ. კეკელიძის აზრი, თითქოს ნოდარ ციციშვილს ნიჰამისაგან აუღია პირველი, ნეოთხე და მეექვსე ნოველა, საეჭვოდ მივიჩნიოთ.

ახლა საინტერესოა ვიცოდეთ, თუ როგორ დამოკიდებულებაში იმყოფება ჩვენი ვერსია ამირ ხოსრო დეჰლევის „ჰამთ ბეჰეშთთან“ (რვა სამოთხე, იგივე ბარამგურიანი), რომლის ავტორი სხვებთან ერთად პოემის შესავალშივე იხსენიება.

დეჰლევის თხზულებას ჩვენ გავეცანით საქ. მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 73/109 ხელნაწერის მიხედვით. დასახელებული ხელნაწერი შეიცავს დეჰლევის პოემების კრებულს — „ფანჯ განჯს“ (ხუთი განძი); „რვა სამოთხე“ (ბარამგურიანი) ამ ხელნაწერის ბოლოშია წარმოდგენილი. სამწუხაროდ, ხელნაწერი დეფექტური აღმოჩნდა. მას აკლია ჩვენთვის საინტერესო პოემის მეექვსე ნოველის ნაწილი, მთლიანად მეშვიდე ნოველა და პოემის დასასრული. იძულებული გავხდით მიგვემართა უზბეკეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტისა² და ლენინგრადის ხელნაწერებისათვის. გზადაგზა ალიგარჰის გამოცემაც იქნა გამოყენებული³.

დეჰლევის თხზულებაში, სპარსული პოემებისათვის დამახასიათებელი შესავლის შემდეგ, ამბავი ბარამის გამეფებით იწყება. არაფერია ნათქვამი ბარამის აღზრდისა და სხვათა შესახებ, რასაც ნიჰამის პოემაში მთელი რიგი ეპიზოდები აქვს დათმობილი. ბარამი სამართლიანობის მოყვარულ მეფედ და გამოყვანილი, რომლის დროსაც, პოეტის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ცხვარი და მგელი ერთად ძოვდა“. ამას მოსდევს ეპიზოდი მისი საყვარელი ქალისა, რომელსაც აქ დილარამი ეწოდება.

ნადირობის დროს დილარამის სიტყვებით გაგულისებულ ბარამი მას უნაგირიდან ჩამოაგდებს. დაღონებული დილარამი დიდი წვალებითა და ვიწვავლახით უდაბნოში გაშენებულ ერთ სოფელს მიაღწევს. იგი ერთ იქაურ მცხოვრებთაგანს უამბობს თავის თავგადასავალს და მასვე შეეკედლება. საბოლოოდ ბარამი იპოვის დილარამს და მას სასახლეში მოიყვანს.

¹ ი. უ. სტ. აბულაძე, ძველი ლიტერატურის ძეგლი, მნათობი, 1936, № 10—11, გვ. 247.

² დეჰლევის „ხამსეს“ აღწერილობა მოცემულია კატალოგში: *Собрание восточных рукописей АН УССР, т. II, გვ. 119—125.*

³ მუჰამედ მუყადათი ხან შირვანელის რედაქცია, 1917.

ბარამისაგან დილარამის გაძევებისა და ისევე მისი მოყვანის ამბავი ყველგან გაისმა, რამაც მეფისათვის არასასიამოვნო მითქმა-მოთქმა გამოიწვია. დანაღვლიანებული ბარამი დადის სანადიროდ და სასახლეში მთელი კვირათობით არ ბრუნდება. მეფის ამგვარი ვითარებით შეწუხებულნი, სათათბიროდ თავს მოიყრიან მკოდნე კაცები, რომელთა რჩევით ბარამი მოციქულებს გზავნის შეიღთა იყლიმთა მბრძანებლების წინაშე და მათ ასულებს გამოითხოვს.

მათთვის ააგებენ შვიდ სხვადასხვაფერის სასახლეს; ამ საქმეს მუნჯერის შვილის ნუმანის საერთო ხელმძღვანელობით სახელოვანი ოსტატი შიღე ასრულებს.

ამის შემდეგ იწყება ნოველების თხრობა; ნოველებს ბარამს მზეთუნახავები უყვებიან.

პირველ ნოველაში ერთი მეფის სამი ვაჟის თავგადასავალია გადმოცემული. ისინი აღზრდილნი არიან ბრძენის მიერ. მამა გამოსაცდელად გზავნის მათ სხვა ქვეყანაში. ერთხელ, ღამით ამ ვაჟების მოშორებით აქლემმა ჩაირბინა. ვაჟები, რომლებსაც სიბნელისა და სიშორის გამო არ შეეძლოთ კარგად შეეხედათ მისთვის. მაინც შეძლებენ გამოცნობას, რომ იმ აქლემს ერთ მხარეზე ერბო აქვს აკიდებული და მეორეზე თაფლი, რომ მას ერთი ფენი მოკლე აქვს, აკლია კბილი, ერთი თვალით ბრმაა და ზედ ორსული ქალი ზის.

ღლით. ხის ძირად შესვენებულ ვაჟებთან იმ აქლემის გამყოლი შოდის. ვაჟები მას ზემოთ ნაჩვენებ ნიშნებს გამოუცხადებენ. ამით განცვიფრებული მეთაქლემე იმ ვაჟებს ქურდებად მიიჩნევს, ასტენს ყვირილსა და ერთ აურზაურს; გროვდება ხალხი; ქურდებად მიჩნეულ დაპატიმრებულ ვაჟებს იმ ქვეყნის მეფის წინაშე მიიყვანენ; ვაჟები აუხსნიან მეფეს, თუ როგორ შეძლეს მათ იმ აქლემის ნიშნების გამოცნობა; მაგალითად, ერთი მათგანი, რომელმაც აქლემის ერთი თვალით სიბრმავე გამოიცნო, მეფეს განუმარტავს, რომ მან გზის მხოლოდ ერთ მხარეზე შენიშნა მოქმელი ჩირგვები და ბალახები, როცა იგივე მეორე მხარეზე პირსუფხებელი იყო — გარემოება, რამაც იგი აქლემის ერთი თვალთ სიბრმავეში დაარწმუნა და სხვ.

პასუხების მოსმენით მეფე მათ უდანაშაულობაში დარწმუნდება, ვაჟებს ბინას მიუჩენს და საზარდოსაც მიუგზავნის.

ერთხელ მეფე ამ გონიერ ვაჟებს ღვინოსა და შემწვარ ბატკანს მიუგზავნის; თვით დაუდარაჯებს, თუ ეს ვაჟები რას იტყვიანო.

ერთმა მათგანმა თქვა, რომ ამ ღვინოში ადამიანის სისხლი ურევიაო; მეორემ თქვა, რომ ეს ბატკანი ძაღლის რძითაა გაზრდილიო; მესამემ თქვა, რომ ეს მეფე არ არის მეფის ნამდვილი შვილი, ის მხარეულის შექმნილიაო.

მეფე გამოიძიებს ვაჟების ნათქვამს და ყოველივე სინამდვილე აღმოჩნდება.

საბოლოოდ ვაჟები უვნებლად ბრუნდებიან სამშობლოში. მოხუცი მამა მათ სიხარულით შეეგებება.

მეორე ნოველაში გამოყვანილია ერთი ოქრომკვდელი, რომელიც მეფის შეკვეთით აკეთებს უზარმაზარ ოქროს სპილოს, რისთვისაც იგი სახელს გაითქვამს და თან საკადრის ჭილდოსაც მიიღებს. ეს შეშურდათ სხვებს და განსაკუთრებით ერთ მის მეგობარს, რომელსაც ეკვი შეეპარა იმაში, რომ ოქრომკვდლის მიერ მეფისაგან მიღებული ოქრო სპილოს აგებაში მთლად არ უნდა ყოფილიყო გახარჯული.

ამ უკანასკნელის დავალებით ცოლი გამოსტყუებს ოქრომკვდელს იმის

საიდუმლოებას, თუ როგორ შეიძლება სპილოზე გახარჯული ოქროს წონის გაგება. ეს საიდუმლოება კი შემდეგში მდგომარეობს: საჭიროა გემისმაგვარა რამის წყალში ჩაშვება და შიგ ოქროს სპილოს დადგმა; სპილოს სიმძიმით დაბლა დაიწევს გემისმაგვარი რამ, რომლის ძირს ჩაშვების სიღრმის სანიშნოს წყლის კიდე შემოხაზავს; ამის შემდეგ სპილოს ნაცვლად მასში უნდა ჩაიყაროს იმდენი ქვა, რამდენიც საჭირო იქნება მისი დაბლა დაწვევისათვის იმ ზომამდე, რომ წყლის კიდე მიაღწიოს პირველ შემთხვევაში შემოვლებულ წრეს. წონა ამ ქვისა იქნება თანაბარი ოქროს სპილოს წონისა.

შურისმაძიებლები მეფის თანხმობით ამგვარად გამოარკვევენ ოქროს სპილოზე გახარჯულ ოქროს რაოდენობას და აღმოჩნდება, რომ ოქრომპყედელს მთლად არ დაუხარჯავს მეფისაგან მიღებული ოქრო. მეფის ბრძანებით ოქრომპყედელს ჩასვამენ საპყრობილეში. ერთ დღეს მას მიაკითხავს მისი ცოლი; თოკის საშუალებით ოქრომპყედელი ახერხებს ცოლის საპყრობილეში ჩაგდებასა და საკუთარი თავის განთავისუფლებას. საპყრობილეში გამოკეტილი ქალი ასტენს წივილ-კივილს. ამ ამბავს გაიგებს მეფე და გასცემს ბრძანებას ოქრომპყედლის ისევ დაპატიმრების შესახებ.

ოქრომპყედელი მისივე ნებით ცხადდება მეფესთან და მოახსენებს: ჩემმა ცოლმა გასცა ჩემი საიდუმლოება და საიდუმლოებისა და ფიცის გაშტეხი ქალი ღირსია საპყრობილეში ჯდომისა. მეფეს მოეწონა ოქრომპყედლის მოქმედება და მას სასჯელისაგან ათავისუფლებს.

მესამე ნოველაში გადმოცემულია ჰინდუსტანის ერთი სახელოვანი, უხვი და სტუმართმოყვარე მეფის ამბავი: ერთხელ მას ერთი სტუმარი ეწვია. სტუმართან საუბარი ჩამოვარდა სიკვდილის შესახებ. „მთელი ქვეყანა მომივლია, რა არ მინახავს, რა არ შემისწავლია, მაგრამ ვერსად მივაგენი ისეთ რამეს, რომლითაც სიკვდილის დათრგუნვა და მკვდრის გაცოცხლება შეიძლებოდესო“. — თქვა მეფემ. მეფის ამ სიტყვებზე სტუმარს გაელიმა. მეფემ მას გაღიშების მიზეზი გამოჰკითხა. სტუმარმა განაცხადა, რომ ისიც დიდი ხანია ცდილობდა მიეგნო სიკვდილის საწინააღმდეგო საშუალებისათვის და დიდი წვალებით ერთი ბრძენის ხელში შეისწავლა ერთგვარი ჯადოქრობა, რითაც მას შეუძლია გამოვიდეს საკუთარი სხეულიდან, შეუერთდეს მკვდრის სხეულს და გააცოცხლოს იგი; შემდეგ ისევ დაუბრუნდეს საკუთარ სხეულს და თვით გააცოცხლდეს. მაგალითისათვის სტუმარი კლავს ერთ ბუხს; ჯადოს საშუალებით გამოდის საკუთარი სხეულიდან; მისი მკვდარი სხეული იატაკზე დაეცემა, ამავე დროს ბუხი გაცოცხლდება და აქეთ-იქით მიმოიფრენს; შემდეგ გამოდის ბუხის სხეულიდან, ისევ უერთდება მკვდარ საკუთარ სხეულს. წამოდგება და გადაიხარხარებს. განციფრებული მეფე ამ უცნაურ სტუმარს დიდძალ ქონებას მისცემს და თვით შეისწავლის ამგვარ ხელოვნებას, რასაც იგი საიდუმლოდ ინახავს.

ერთხელ, ნადირობისას მოხდება ისე, რომ მხლებლებს ჩამოშორდებიან მეფე და მისი ვეზირი: ვეზირის წინაშე მეფე გააცოცხლებს მოკლულ ნადირს. ეს ამბავი გაისმის მთელ სასახლეში. მას შეიტყობს აგრეთვე ის ლამაზი მხევალა ქალიც, რომელთანაც მეფეს სასიყვარულო ურთიერთობა აქვს. ეს ქალი სთხოვს მეფეს მის წინაშეც გაიმეოროს ჯადოქრობა იმის დასამტკიცებლად, რომ იგი ნამდვილად ის მეფეა, რომელმაც მოკლული ნადირი გააცოცხლა. მეფე დიდხანს უარზეა, რადგან არ უნდა გამოამჟღავნოს მისი საიდუმლოება, მაგრამ

საბოლოოდ იძულებულია ამ ქალის მიერ უღაბნოდან მოყვანილ თუთიყუშზედაც სცადოს მისი ჯადოქრობა, რითაც იგი მის გულში მეტ სიყვარულს დაიმსახურებს და სხვ.

მეოთხე ნოველაში გამოყვანილია ხუთი ახალგაზრდა მეგობარი-მეფის შვილი. ვაჭრის შვილი, მებაღე, მიწის ქვეშ ხერხელის გამყვანი და ოსტატი. რომელსაც ხისაგან შეუძლია ადამიანის სახის გამოყვანა; ისინი ერთი ქალაქის საკერპოში სხვა სურათებთან ერთად შეამჩნევენ ერთი უღამაზესი ქალის სურათს; ამ სურათზე მიჯნურდება მეფის შვილი. მისი მეგობრები დატრიალდებიან. ერთი დედაბრის საშუალებით გაიგებენ იმ სურათის პატრონის ვინაობას, შეხმატკბილებული მოქმედებითა და თვითეული მათგანის ხელობის გამოყენებით გამოიყვანენ იმ სურათის პატრონს და მას მეფის შვილს მიჰგვრიან. მეფის შვილიც მათ სამაგიეროს გადაუხდის.

მეხუთე ნოველაში გამოყვანილია რომის ერთი ვაჭრის ვაჟი-შვილი, რომელიც სტუმრისაგან გაიგებს ფრანკთა ქვეყნიდან ექვსი თვის სავალზე მდებარე ქალაქის მცხოვრებთა ამბავს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ამ ქალაქის მცხოვრებთა ნახევარი შავი ტანისამოსით მოსილი და დამუნჯებული დადის; მეორე ნახევარი მოლაპარაკეა, მაგრამ არაეინ ამბობს საიღუმლოებას. დაინტერესებული ვაჟი მიაღწევს იმ ქალაქს, შედის ერთ უცნაურ აბანოში, სადაც შეიძლება ამ ამბის საიღუმლოების გაგება და საბოლოოდ მოხვდება ფერია ქალთა წრეში. რომლის მეთაურ უღამაზეს ქალზე იგი მიჯნურდება. ვაჟი სურვილის ასრულებას მოსთხოვს მას, მაგრამ სწორედ ამ დროს დაბნელდება და მის თვალთაგან ყველაფერი ქრება. ეს ვაჟი უეცრად აღმოჩნდება უცნაურ მთებსა და ღრეთა შორის. იგი დიდი წვალებით გაიკვლევს გზას. მოულოდნელად ამ ვაჟს შემოეგებება დიდძალი ხალხი. წაიყვანენ მას და ქვეყნის მეფედ დასკამენ. გადის ღრო. იგი მეფურად ცხოვრობს.

ერთხელ ფერია ქალი დაიმართოხელებს გათფებულ ვაჟს და კოცნას სთხოვს. ვაჟი კოცნის მას და უეცრად ქვეყანა დაიფარება შავი ნისლით. ქრება მეფობა, ფერია ქალი და განცხრომით ცხოვრება. იგი მწუხარების ცრემლებს ღვრის და დიდი ხეტიალის შემდეგ მიაღწევს აბანოს კარებთან. ქალაქის მცხოვრებლები შეამჩნევენ და წამოიყვანენ მას. დამუნჯებული ვაჟი იცვამს შავ ტანისამოსს და სამშობლოსაკენ ბრუნდება.

მექექსე ნოველაში გამოყვანილია იამანის მეფის შვილი რამი, რომელიც გაიგებს მისი დედინაცვლისა და ვეზირის სასიყვარულო ურთიერთობის ამბავს.

ვეზირის რჩევით დედინაცვალი ცილს დასწამებს რამს, თითქოს ამ უკანასკნელმა მას გაუპატიურება მოუწოდოდა; ამ ამბით შეწუხებული მეფე, ვეზირისავე რჩევით, გააძეებს შვილს. რამი უენოდ მიდის. დიდი ხნის ხეტიალის შემდეგ ისწავლის ჯადოქრობას: სურმის თვალეში წასმით ხდება უჩინარი, შეუძლია დააძინოს ვინც სურს, გარდაიქცეს ეშმაკად და სხვ. ბრუნდება სამშობლოში და უხილავად ქცეული სცემს ვეზირს. მოეწყობა ისე, რომ მოხუც ქალად შეცვლილი რამი თვით ამ ვეზირის ბინაზე იწყებს ცხოვრებას. დამდამობით გადის ქალაქად და უჩინრად ქცეული ვეზირის საწინააღმდეგოდ მოქმედებს.

საბოლოოდ ნიღაბფარებული რამი ახერხებს იმას, რომ ვეზირი და დედოფალი ერთად დაწოლილი მეფეს აჩვენოს. მეფე ხმლით გასქრის მათ. რა-

მი ნიღაბს ჩამოიხსნის; მეფე შვილს იცნობს. რამი მამას ფეხქვეშ ჩაუვარდება და ტირის. შვილი უამბობს მამას, თუ როგორ დასწამეს მას ცილი და სხე. რამი გამეფდება და ბედნიერად იცხოვრებს.

მე შვილდე ნოველის შინაარსი ასეთია: ხოთანში ცისა და ქვეყნის საიდუმლოების მცოდნე ერთი ბრძენი ცხოვრობდა. მას შეეძლო აგრეთვე რკინისა და სპილენძისაგან ყოველგვარი სახის გამოკვეთა.

ერთხელ მან სპილენძისა და რველისაგან ლამაზი ქალის სახე გამოაქანდა. ამასთან ისეთი მოხერხება და ხელოვნება გამოიჩინა, რომ ქანდაკებას გაცინება შეეძლო. ბრძენმა ის იმ ქვეყნის მეფეს საჩუქრად მიართვა.

მეფემ ბრძანა, რომ ის კერპი-ქანდაკება მის საძინებელ ოთახში დაედგათ. როცა საქმისაგან მოიცილიდა, მეფე ქანდაკებას უტკერდა და მისი სილამაზით ტკებობდა, მას ამბებსაც უყვებოდა და ის ქალის-სახე კერპიც, თითქოს ესმოდაო, ხანდახან გაიცინებდა ხოლმე.

მეფემ ეს ამბავი უამბო ვეზირს. ვეზირმა ურჩია მეფეს, რომ მას ნამდვილი ქალი მოეყვანა და ქანდაკება გარეთ გამოედგა.

მეფემ დაუჩერა ვეზირს და გამოუდგა მისთვის შესაფერი ასულის ძებნას. საბოლოოდ მიაგნებს ერთ მეფეს. რომელსაც ოთხი გასათხოვარი ასული ჰყავდა. ამ ოთხთაგან მეფემ ერთი აირჩია და შეტისმეტად გაოცებული დარჩა: ეს ასული სახის ნაკეთებითა და სილამაზით იგვცე იყო, რაც მის საწოლ ოთახში დადგმული კერპი. მეფე დაქორწინდება მასზე და დიდ ღზინსაც გადაიხდის.

ამ ნოველათა შინაარსიდან ჩანს. რომ დეკლევის თხზულება ნიზამისაგან განსხვავდება. გადმოცემული ნოველებიდან მოტივების თვალსაზრისით მხოლოდ მეხუთე ნოველას (შაოსანთა ამბავს) აქვს საერთო ნიზამის „ჰაფთ ფეი-ქარის“ პირველ ნოველასთან, თუმცა დეკლევი აქაც დიდ თავისებურებას იჩენს. იგი ამბავს სულ სხვა ხერხებითა და პოეტური ფერებით გადმოგვცემს, ვიდრე ნიზამი.

ამის შემდეგ, ცხადია, შეუწყნარებელია ითქვას. თითქოს დეკლევის პოემა, როგორც ამას მცდარად ფიქრობს ე. ბერტელსი¹, ფაბულითა და სიუჟეტით დეტალებშიც კი მთლიანად იმეორებდეს ნიზამის შესატყვის პომას. კვლევა-ძიებამ ისიც ცხადყო, რომ დეკლევის ვერსიას ქართული „ბარამგურიანი“ არ უკავშირდება. ქართულში გადმოცემული ბარამის თავგადასავალი დეკლევის პომეაში მოთხრობილ ამის შესადარ ამბებს არ უდგება. ამ ორ თხზულებაში სულ სხვადასხვა შინაარსისა და ხასიათის ნოველებია მოთხრობილი. მართალია, „ჰაფთ ბეჰეშთის“ მეხუთე ნოველას (შაოსანთა ამბავს) საერთო ხასიათით ჩამოჰგავს ქართულის პირველი ნოველა, მაგრამ ერთი შეხედვითაც ცხადია, რომ იგი დეკლევიდან არ არის აღებული. მართალია, ბარამის საყვარელ ქალს, რომელიც მას თან დაჰყავს ნადირობისას, დეკლევის ვერსიითაც, ისევე როგორც ქართულში, დილარამი ეწოდება, მაგრამ მხოლოდ ამით ძნელია ეს ორი თხზულება ერთმანეთს დაუუკავშიროთ. საქმე ისაა, რომ დილარამი ეწოდება ბარამის სატრფოს ნაფოს ვერსიითაც. ამავე დროს ირანულ ძველ თქმულებებში, სადაც ბარამ-გური სპარსული ლექსის პირველ

¹ Очерк истории персидской литературы, Ленинград, 1928, стр. 40.

შემთხვევლადაა გამოყვანილი, ბარამთან ერთად მოქმედებს მისი სატრფოც, რომელსაც დილარამ-ჩანგი ეწოდება¹.

ასეთ ვითარებაში ძნელია ვივარაუდოთ, ციციშვილს საიდან ექნება ეს სახელი აღებული.

გზადაგზა ჩვენ გავეცანით „ბარამგურიანის“ ერთ სპარსულ პროზაულ ვერსიასაც². ამ ვერსიაში არაფერია ნათქვამი ბარამის არაბეთში აღზრდისა, მამის გარდაცვალების, ხაყან ჩინელთან ომებისა და სხვათა შესახებ: აქ მოკლედაა ნათქვამი, რომ აჭამის (ირანის) მეფის შვილს ბარამს უყვარდა კანჯარზე ნადირობა, რისთვისაც მას მეტსახელად „გურ“ უწოდეს. მას ჰყავდა ერთი საყვარელი, რომელიც ნადირობის დროსაც კი თან დაჰყავდა. ბარამის საყვარელ ქალს შაპრ აშუბი ერქვა. ნადირობის დროს შაპრ აშუბის სიტყვებით გარბეხებული ბარამი მის მდინარეში გადაგდებას ბრძანებს.

მდინარიდან მას ამოიყვანს ერთი მოხუცი. შაპრ აშუბი მას შეეკედლება. ბარამისაგან ფეხმძიმე შაპრ აშუბს ქალი შეეძინება.

გადის დრო. ბარამი მოიწყენს: შაპრ აშუბის მოგონებით მას ღამით ძილი არა აქვს და დღისით მოსვენება. ბარამის დასახმარებლად იკრიბებიან მცოდნენი. ვეზირები და იმ მიზნით, რომ ბარამს გადაავიწყდეს სიყვარული მხეველი ქალისა, გამოითხოვენ შვილთა მეფეთა ასულებს. ამ შვიდი ასულისათვის ააგებენ შვიდ სხვადასხვაფერის დარბაზს; დარბაზთა აგებაში მონაწილეობას იღებს, სხვათა შორის, ის მოხუცი, რომელმაც შაპრ აშუბი გადაარჩინა და თვით შაპრ აშუბიც კი. მალე გამოძღვენდება შაპრ აშუბის ვინაობა და ბარამთან მისი სასიყვარულო ურთიერთობა ისევ განახლდება.

ამის შემდეგ იწყება ნოველების გადმოცემა. ნოველებს ბარამს შაპრ აშუბი უამბობს.

პირველ ნოველაში გადმოცემულია ამბავი სირიის მეფის ვაჟის როვშან რაისა, რომელიც ნადირობის დროს გადაეყრება ადამიანთაგან განდგომილს, ტყე-ღრეში მოხეტიალე, შავით მოსილ ქაბუკს და დაინტერესდება მისი თავგადასავლით. შაოსანი ქაბუკი მისი ასეთი მდგომარეობის საიდუმლოს არ ამჟღავნებს და მეფის შვილს ამბის გასაგებად გზავნის იამანში, ტყეში მცხოვრებ ერთ მოხუტთან. მოხუცი დიდხანს უარზეა, მაგრამ ბოლოს იძულებულია როვშან რაის სურვილი აუსრულოს. მოხუცის მოთხოვნით იგი ტანზე იხდის და ჩადის მდინარეში. მეფის შვილის ირგვლივ უეტრად ყველაფერი იცვლება. საბოლოოდ იგი მოხვდება ფერია ქალთა შორის და ორმოცი დღის განმავლობაში განცხრომით ცხოვრობს. როვშან რაის გულში ყველაზე ულამაზესი ფერია ქალის სურვილი აღძვრება. ქალი სთხოვს, რომ მეფის შვილმა ხელი აიღოს ასეთ განზრახვაზე, მაგრამ ვერაფერს ხდება; როდესაც გულის წადილის აღსრულების წუთები დგება, ფერია ქალის მოთხოვნით, მეფის შვილი ტანზე იხდის და, პოი საკვირველებავ, ჩაეარდება მდინარეში და უეტრად გაჩნდება იქ, სადაც პირველად იყო. დამწუხრებული მეფის შვილი თავ-პირში ხელებს წაიშენს, იცვამს შავ ტანისამოსს და შეშლილივით გარბის.

მეორე ნოველაში გამოყვანილია ერთი ოქრომქედლის ვაჟი, რო-

¹ იხ. *The tadhkiratu' sh Shu'ara' of Dawlatshah*, ed. by E. G. Brown. London—Leide, 1901, გვ. 28—29.

² საქ. მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 284 ხელნაწერის მიხედვით.

ნელსაც უყვარს ისპანელი მეფის ასული, მაგრამ სიღარიბის გამო ვერ ახერხებს მასთან შეხედრასა და გულის გრძობების გამოძეგნებას. იგი სამოგზაუროდ მიდის. დიდი წვალების შემდეგ ოქრომჭედლის ვაჟი მოიპოვებს სურმას, რომლითაც შესაძლებელია სინათლედაკარგულის განკურნება: ამ გზით იგი დიდძალ ქონებას შეიძენს. იამანში იგი განკურნავს მეფის ვეზირის ასულს, რომელსაც მაგნიტით ჭრილობიდან ამოუღებს რკინის ნაწილებს, სურმით იგი განკურნავს იამანის მეფის ასულს და თანახმად პირობისა, ამ ასულებს მას მიათხოვებენ.

ოქრომჭედლის შვილი იამანიდან დიდძალი ლაშქრით მოემართება სამშობლო ისპანისაკენ და მეფეს ასულს სთხოვს. ისპანის მეფე დიდძალი თვალმარგალიტის მიღების შემდეგ მას ასულს აძლევს; ამნაირად ოქრომჭედლის ვაჟი ბედნიერებას აღწევს.

მესამე ნოველაში მოთხრობილია ამბავი ერთი საბზევარელი კაცისა, რომელმაც გზაში მშობიარე ქალი დაკარგა; დიდი წვალების შემდეგ ეს საბზევარელი კაცი ჩინეთის მეფე ხდება. დაკარგულმა ცოლმა კი შვა ვაჟი, რომელიც სიღარიბეში აღიზარდა. იგი დაინტერესდება მამის ბედით და დიდი ხნის წვალების შემდეგ მას იპოვის.

მეოთხე ნოველაში გადმოცემულია სამიჯნურო ურთიერთობა ხატაეთის მეფის ასულისა და ხვარაზმის მეფის ვაჟისა, რომელთაც ძილში ნახეს და შეიყვარეს ერთმანეთი.

ხვარაზმის მეფის ვაჟი მიაგნებს სურათს ხატაეთის მეფის ასულისას და მის გამოსაყვანად მიემართება. ხატაეთის საზღვრებში შესულს, ნიღაბჩამოფარებულ ხვარაზმის მეფის შვილს ნიღაბშივე მყოფი ხატაეთის მეფის ასული შეებრძოლება. ნიღბების ჩამოხდის შემდეგ ისინი იცნობენ ერთმანეთს, რაც საერთო სიხარულსა და ბედნიერებას იწვევს.

მეხუთე ნოველაში გამოყვანილია ერთი დედაბერი, მისი ვაჟი და რძალი. რომლებიც ქურდობით ცხოვრობენ: ნაქურდალ ქონებას დედაბერი აძლევს შვილს და გზავნის მას ფრანკების ქვეყანაში სავაჭროდ. იქ დედაბრის ვაჟს ერთი ლამაზი ქალი შეუყვარდება. ქალის მშობლები მას მოსთხოვენ ორმოც აქლემ ზურმუხტს. ათ აქლემს გადაიხდის დედაბრის ვაჟი, ხოლო დანარჩენი ოცდაათის გადახდას მათ შეჰპირდება.

დედაბერი და მისი რძალი ისევ განაგრძობენ ქურდობას. გაქურდავენ ერთ მსჭვილ ვაჭარს. გაქურდავენ მეფის სალაროს, მაგრამ აქ უკვე ქურდის ნიშნებს, ადგილის დათვალიერების შემდეგ, გამოიცნობენ ვეზირის გონიერი ვაჟები და დედაბრის რძალს დააპატიმრებენ. დედაბერი ცხადდება მეფესთან და ყველაფერს გულახდილად მოახსენებს. მეფე ასაჩუქრებს მას ორმოცი აქლემი ზურმუხტით. დედაბრის ვაჟი წაიღებს ამ ქონებას და მის შეყვარებულს ფრანკების ქვეყნიდან გამოიყვანს.

მექექსე ნოველაში გადმოცემულია ბაღდადელი მეფის ვაჟის ამბავი: ვეზირი მეფის ცოლთან სასიყვარულო ურთიერთობაშია; ეს შენიშნული აქვს ერთ მხევალს, რომელთანაც მეფე დაახლოებულია. ვეზირი და მეფის მეუღლე მას მოწამლავენ. თანახმად თხოვნისა, მისი დედა მხევალს საფლავში ჩაატანს მეფის მიერ ნაბოძებ ლალებს. საფლავში დაიბადება ვაჟი. საფლავის გამქურდველი წაიღებს იმ ლალებს და ახლად დაბადებულ ბავშვსაც თან წაიყვანს. გადის დრო. ეს ვაჟი გაიზრდება და მეფესთან ღებება მსახურად. ნაღი-

რობისას ამ ვაყის მიერ შემთხვევით გასროლილი ისრით ვეზირი კვდება. მეფე ჩასვამს მას საპყრობილეში.

ბოლოს მეფე გაიგებს, რომ იმ ვეზირს მის ცოლთან ურთიერთობა ჰქონდა. ცოლად ირთავს სხვა ქალს. რომლის გამოყვანისათვის ხუთი ამოცანის ამოხსნა იყო საჭირო, რასაც იმ ვაყის დახმარებით ახერხებს. მეფეს შეუყვარდება გონიერი ვაყი და მას ვეზირად დანიშნავს.

ერთ დღეს მეფესთან მოდის საფლავის გამქურდველის ცოლი, მოაქვს ის ლალები და მეფეს მოახსენებს მისი ქმრის მოქმედებას, იმ მხეველის საფლავის გაქურდას. ვაყის წამოყვანას, ლალების გატაცებას და სხვ. მეფე იცნობს ლალებს, დარწმუნდება, რომ ის ვაყი მისი შვილია და ბოლოს მას მეფობასაც დაულოცავს.

მეშვიდე ნოველაში მოთხრობილია ამბავი ქალაქ კონსტანტინეს ერთი მცხოვრებისა, რომელმაც ზანდუკით ზღვაში ჩაუშვა ცოლი ახლად დაბადებული ბავშვითურთ, რადგანაც მეფის ბრძანების თანახმად ყველა ახლად დაბადებული უნდა მოეკლათ. წყალმა ზანდუკი ერთი შორეული ქვეყნის ნაპირზე გაიტანა. ვაყი აღიზრდება და იმ ქვეყნის მეფე ხდება.

ქალაქ კონსტანტინეში დარჩენილი იმ ვაყის მამა და ძმები მის ძებნას შეუდგებიან. საბოლოოდ ისინი ტუსალებად იმ ქალაქში მოხვდებიან, სადაც ეს ვაყი მეფედ ზის. გაისმის ამბავი კონსტანტინეს დაცემისა; მეფე, დედის რჩევით, ტუსალებს ათავისუფლებს. აქ შეხვდებიან და იცნობენ ერთმანეთს ძმები, ცოლ-ქმარი. შვილი და მამა, რაც საერთო სიხარულს იწვევს.

მეშვიდე ეპიზოდის ბოლოს სულ რამდენიმე ბეითით (ბეითები აქა-იქ ნოველებშიც გვხვდება) გადმოცემულია, რომ ბარამი, რომელმაც შვიდი სასახლე ააგო. წავიდა ამ ქვეყნიდან და მისგან არც რაიმე ნიშანი და არც სახელი არ დარჩაო.

ეს პროზაული ვერსია, ჩვენი აზრით, „ბარამგურიანის“ ერთ-ერთი ლექსითი ვერსიის შემოკლებულ სახეს უნდა წარმოადგენდეს. მისი დამოკიდებულება ნიზამისა და დეჰლევის ნაწარმოებებთან აშკარაა. ამ ვერსიის პირველი ნოველა (შაოსანთა ამბავი) ნიზამისა და დეჰლევის შესატყვისი ნოველების გავლენითაა დაწერილი; მეორე ნოველა ნიზამის მეექვსე ნოველის გადაკეთებას წარმოადგენს, მეექვსე ნოველა კი დეჰლევის მეექვსე ნოველას ჩამოჰგავს და ასე შემდეგ.

ავტორს „ბარამგურიანის“ იმ ლექსითი ვერსიისას, რომლის პროზაულ სახეს ჩვენ გავეცანით, შესწავლილი ჰქონია ნიზამის, დეჰლევისა და სხვათა ნაწარმოებები, განუტღია მათი გავლენა და ნოველებიც მათგან გადმოუღია, გადმოუკეთებია.

ქართული „ბარამგურიანი“, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, ამ სახის ვერსიაზე არ არის დამოკიდებული; მართალია, შაოსანთა ამბავი ამ ვერსიაშიც გვხვდება, მაგრამ იგი ქართულში აქედან არ არის გადმოღებული.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ხელნაწერებზე მუშაობისას ჩვენ საყურადღებო მასალას წავაწყდით. აღნიშნული თხზულების ინტერპოლირებულ ტექსტებში, ყოველგვარი მოლოდინის გარეშე, „ბარამგურიანის“ ქართული ვერსიის მეხუთე ნოველაში გადმოცემული გორჯასპის სამიჯნურო თავგადასავალია წარმოდგენილი.

ასე, მაგალითად, ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერებში-

ПНС 331, 333 ამ ნოველისა თუ ეპიზოდის ზოგი თავია შეტანილი; მისი სრული სახე კი შემოუნახავს საქ. მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის „შაჰ-ნამეს“ ვერსიის № 620 ხელნაწერს¹. ამ ნოველას აღნიშნულ ხელნაწერში უჭირავს ფურ. 45ბ დან 50ა-მდე; იგი შემდეგ თავებს შეიცავს: 1. კეისრის ასულის სილამაზის აღწერა, 2. გერშასფის წასვლა რომისაკენ ასულის გამოსაყვანად, 3. გერშასფის მიერ ლომის მოკვლა, კანჯარზე ნადირობა და მწვადის შექმნა. 4. გერშასფის მიერ ვაჭრის სახლში კეისრის ასულთან თარიღა და სიძღვრით დამის სიტყობებაში გატარება, 5. გერშასფის მიერ კეისრის წინაშე მშვილდის მოწვევა და მშვილდის გატეხა, 6. აღწერა ეგვიპტის უდაბნოსი და კეისრის ასულთან ერთად გერშასფის წასვლა 7. აღწერა ზანგისა და გერშასფ უთრუთის ძის ომი მასთან და 8. ეგვიპტის გზაზე გერშასფის მიერ ზანგის მოკვლა.

ამ სათაურების ქვეშ მოთხრობილია ყველაფერი ის, რაც ქართული ვერსიის „ბარამგურიანის“ მეხუთე ნოველაშია გადმოცემული. აღნიშნული ეპიზოდი შეთხზულია „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული გოშთასფისა და ქეთეონის (რომის კეისრის ასულის) სამიჯნურო ურთიერთობის ეპიზოდისა და შორეულ წარსულში შემუშავებული ამ ხასიათის ირანული თქმულებების მიხედვით, რომლებიც თანდათანობით, საზოგადოებრივი ყოფისა და სოციალური ურთიერთობის განვითარების შედეგად, ცვლილებებს განიცდიდნენ და ამ სახით ლიტერატურულ გაფორმებას ღებულობდნენ როგორც ფირდოუსის, ისე სხვა პოეტების ნაწარმოებებში.

აქემენიდების ეპოქაში ცნობილია გოშთასპისა და მისი ძმის ზარიადრის (ზარირის) შესახები თქმულება. ამ თქმულების პირველადი ვერსიით გოშთასპი მბრძანებელია მიდიისა. მისი სამფლობელო კასპიის კარებამდე აღწევს. მხარე იქიდან აღმოსავლეთით ტანაისამდე მის ძმას ზარიადრს ემორჩილებოდა. ტანაისის იქითა მხარეს კი მეფობდა სკვითთა მეფე ომარტი, რომელსაც ერთი ასული. სახელად ოდატიდა, ჰყავდა. ზარიადრმა და ოდატიდამ სიზმარში ნახეს და შეიყვარეს ერთმანეთი.

ზარიადრმა ასული სთხოვა ომარტს. მაგრამ უარი მიიღო. სკვითთა მეფეს სურდა ასული რომელიმე ნათესავისათვის მიეცა და ამ მიზნით გამართა ნადიმი, რომელზედაც სასიძოვებს თავი მოუყარა. ნადიმზე უნდა გამოცხადებულიყო ოდატიდა და მის მიერ ამორჩეულისათვის ოქროს ჯამი მიეცა. მეფის ასულმა ამის შესახებ ზარიადრს საიდუმლოდ შეატყობინა; ზარიადრი ცხადდება სწორედ იმ დროს, როცა მეფის ასული ჯამს გადასაცემად ამზადებდა. გახარებული ოდატიდა მიაწოდებს ოქროს ჯამს და ზარიადრიც მას ეტლით გააქროლებს.

თ. ნოელდეკეს ეს თქმულება საეხებით სამართლიანად „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გოშთასფისა და რომის კეისრის ასულის ამბის აღრინდელ ვერსიად მიაჩნია². ფირდოუსის ნაწარმოებში, როგორც ამას აკად. ბარტოლდი³

¹ ეს ხელნაწერი ზომით 37,5×23, შეიცავს 544 ფურცელს და გადაწერილია ჰიჭრის 999 წ. (1591/2), ე. ო. მეფექსმეტე საუკუნის მიწურულს.

² Th. N ö l d e k e, Das iranische Nationalepos, Grundriss der iranischen Philologie, II, გვ. 133—134.

³ К истории персидского эпоса, Записки Вост. Отд. Русс. Арх. Об-ва, т. XXII, III—IV, Петроград, 1915.

აღნიშნავს, ეს თქმულება სხვაგვარი სახით — დამახინჯებებითა და ჩანართებითა წარმოდგენილი.

ფირდოუსით უცხო მხარეს მიემგზავრება არა ზარირი (ზარიადრი), არამედ გოშთასფი (გისთასპი), რომელიც მიემართება არა აღმოსავლეთით ტანაისზე გავლით, არამედ დასავლეთით ზღვაზე გავლით და ცოლად ირთავს არა სკვითთა მეფის. არამედ რომის კეისრის ასულს.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გოშთასფისა და რომის კეისრის ასულის სამიჯნურო ეპიზოდის მიხედვითაც, რომელი ეპიზოდიც, როგორც ეს გამოკვლევული აქვს ვ. ბარტოლდს, წარმოადგენს აქემენიდების, და შეიძლება უფრო ადრე ეპოქაშიც შემუშავებულ ზემოწარმოდგენილი თქმულების უფრო გვიანდელ ვერსიას. ქეთეონი სიზმარში ხედავს საროსავით მაღალსა და მთვარესავით ლამაზი სახის გოშთასფს და მას სიზმარშივე თაიგულს აწოდებს.

შემდეგ კი, როცა კეისრის ბრძანებით ქვეყნის დიდებულნი და მცირენი კოშტან თავს იყრიან იმ მიზნით, რომ მისმა ასულმა საქმრო აირჩიოს, აივანზე გადმომდგარი, გულით ჭუფთის მაძებარი ქეთეონი შეამჩნევს უცხო მხარეში გარდმობხეწილ გოშთასფს, რომელიც მას სიზმარში ჰყავს უცვლელ ნახული და საქმროდ გამოირჩევის ნიშნად მას ნარგისთა თაიგულს მიაწოდებს.

თუ თქმულების აღრინდელი ვერსიით სკვითთა მეფის ასული ოდატიდა ზარიადრს გამორჩევის ნიშნად ოქროს ჯამს აწოდებს, „შაჰ-ნამესეული“ ვერსიით, იგი (ოქროს ჯამი) ნარგისთა თაიგულითაა შეცვლილი, როგორც ეს შენიშნულია ვ. ბარტოლდის მიერაც¹.

სპარსულ საგმირო-ეპიკური ხასიათის, როგორც აღრინდელ, ისე შემდეგი დროის, ნაწარმოებებში წარმოდგენილ სამიჯნურო ეპიზოდებს და აგრეთვე რომანტიკულ თხზულებებს წითელი ზოლივით გასდევს შორეულ წარსულში შემუშავებულ ირანულ სამიჯნურო თქმულებათა მთავარი მოტივი — სიზმრად ხილვის. ნამბობის მოსმენის ან სურათის პოვნის გზით გამიჯნურება და დასახული მიზნის მისაღწევად გმირის ამოქმედება.

„შაჰ-ნამეს“ გმირი ზაალი, მას შემდეგ, როცა მას ერთ-ერთი დიდებულნი უამბობს მეკრატის ასულის როდაბეს ბროწეულის ყვავილისფერ ბაგეთა, ვერცხლოვანი მკერდის, ბაღში გაშლილი ნარგისის მსგავსი თვალების, ყორნის ფრთასავით შავი წამწამების, მშვილდის მსგავს წარბთა და მზისა უმჯობესი სახის შესახებ, ხდება მიჯნური, კარგავს მოსვენებას და გულის დეღვა-დუდილით მისი საოცნებო როდაბესაქენ ისწრაფვის². მეორე მხრივ, როდაბესათვის საკმარისია მოისმინოს მამის ნათქვამი ზაალის გმირობისა და არღვენის მსგავს წითელი ლოყების შესახებ, რომ მისი გული ზაალის სიყვარულის ცუცხლით აელვარდეს, დაკარგოს ხალისი. სიმშვიდე-მოსვენება და დღე-ღამე ზაალის სახეზე ოცნება და ფიქრი დაიწყოს³.

სამანგანის შაჰის ასული, საროსავით მაღალი ტანისა და სახით მზესავით მოელვარე თქმინე როსტომის საგმრო ამბების მოსმენის შედეგად ხდება ამ სწორუპოვარი ფალავნის მოტრფიალე.

ნიზამის „ხოსრო-შირინიანის“ გმირი, ხოსრო ფარევიზი, მისი ყმის, ენა-

¹ К истории персидского эпоса, Записки Вост. Отд. Русс. Арх. Об-ва, т. XXII, в. III—IV, Петроград. 1915. გვ. 261.

² ველურსი, გვ. 150.

³ იქვე, გვ. 153 — 154.

ტკბილა შაფურისაგან მოისმენს შირინის სილამაზის აღწერას და მისი სიყვარულით იგმირება. მეორე მხრივ, შირინის გული იმავე შაფურის მიერ ნახელავი ხოსროს სურათების ხილვის შედეგად სიყვარულის აღმურში გაეხვევა.

უფრო მოგვიანო დროის საგმირო-რომანტიკული ხასიათის ნაწარმოების „სამ-ნამეს“ გმირი სამი ფერიათა ბაღში ნახავს ფერიდუხტის — ჩინეთის მეფის ასულის სურათს, იხიბლება მით და მისი სიყვარულით აღზნებული ჩინეთისაკენ მიეშურება.

ირანული საგმირო-რომანტიკული ეპოსის ძირითადი მოტივები, აღმოსავლეთის ხალხთა შორის კულტურული ურთიერთობის გაცხოველების საფუძველზე, საყოფაცხოვრებო პირობების განვითარების სხვადასხვა საფეხურის შესაბამისად თანდათან, ზეპირი თქმულებებისა და ლიტერატურული გზით, ვრცელდებიან აღმოსავლეთის სხვადასხვა ხალხთა შორის და ასევე ქართული ლიტერატურის ფარგლებშიც იკრებიან. ამ მოტივების გავლენათა უცილობელი კვალი ატყვია, სხვათა შორის, ჩვენი მწერლობის კლასიკური პერიოდის დღესდღეობით ორიგინალურ ნაწარმოებად მიჩნეულ ისეთ საყურადღებო ძეგლს, როგორც „ამირანდარეჯანიანი“.

მოტივების თვალსაზრისით გერშასფისა და რომის კეისრის ასულის სატრფიალო ურთიერთობის ეპიზოდი, რომლის ქართული ვერსია ჩვენი „ბარამგურიანის“ მეხუთე ნოველად გვევლინება, ყოველმხრივ უდგება „შამ-ნამეს“ ამავე ხასიათის ეპიზოდებს და, ამრიგად, იგი მიეკუთვნება საგმირო-ეპიკურ ნაწარმოებებში გადმოცემულ ირანულ საგმირო-სამიჯნურო ამბების წყებას.

ამ ეპიზოდის მიხედვით გერშასფი გაიგებს, რომ:

რომის კეისარს ერთი ქალი ჰყავს გულის წარმტაცი,
რომლის სილამაზე კერპს ეჯობება;
ფერიის სახე, რომელსაც მზე და მთვარე
თვალს ვერ უსწორებს.

გული ყოველი შაჰისა მის ტრფობაზე მიჯაქვეული
და აივნებზედაც მისი სახის სურათია გადმოკიდებული;
მისი სიყვარულის გამო მისმა მამამ ერთი რამ მოიგონა:
შვილი დაჰკიდა სასახლეში და დათქვა პიროცა:
უინც ამ შვილს მოსწევს, ასულსაც მას მისცემს უყვამანოდ.
ქალისა მცდელი ბევრი მოვიდა იმ შვილის მოსაწევად,
მაგრამ ყველა უიმედოდ უკან გაბრუნდა.

ამ ამბით გამზიარებული გერშასფი ქარივით მალი ცხენით რომისაკენ იმ ასულის გამოსაყვანად მიექანება¹.

ამ ნოველისა თუ ეპიზოდის სპარსული ტექსტის ეს ადგილი ქართულ ვერსიაში შემდეგნაირად იკითხება:

ჰკადრეს: ჰე გმირო, ქალი ჰყავს მეფესა ჩვენსა სვიანსა,
სჯობს იგი მზეს და მთვარესა, არა ჰყავს ადამიანსა;
ჰქუას წაუღებს მნახველსა მზე მნათი, კაცსა ჰქვიანსა,
და მშვილი აქვს მტერთა სადაოდ, გამოსცდის კაცსა ჰმლიანსა.
კოშკი აქვს ქალსა არ ავსა ცამდისი ამალღებულო,
არს მისი სახე საჰერეტლად კოშკზედა დაკიდებულო;

¹ შამ-ნამეს სპარსული ხელნაწერი, საქ. მუზ. მუსლიმანური ფონდისა, № 620, 46ბ — 47ა.

კარზედ უოქს მეფეთ შვილები, მრავალი სახელდებული,
 და მათ მისი შოვნა ვერ ძალ-უც. მით იყვნეს გულ-დაკლებული.
 მზეს საუჯაოდ მშვილდი აქვს ძლიერი, მსგავსი რკინისა,
 ვინ რომე მოსწევს მას მშვილდსა, მზე მიჰხედეს ნაცულად ჰირისა;
 ვერ მოსწევს, მოჰკვეთს თავს, თუცა მას ჰქონდეს მკლავნი გმირისა,
 და თავს ვადმოკიდებს კოშკზედა. მას სიმაგრე აქვს ტინისა.
 მიჯნურთ ვერ ძალ-უც მისი ქნა, რაც მისგან შეეკვეთების,
 წესად აქვს სრევა მიჯნურთა, არ თურე დაეკვნესების;
 უწყალოდ კაცთა სისხლთა ღვრა მნახთ მისგან არ ეკეთების,
 და ამ საქმით დღიურ ათასსა კაცს თავი მოეკვეთების.
 გორჯასს ერთობ გაეზარნეს, ოდეს ესმა მათი თქმული,
 ცდა გაბედა. მედგრად კელაუცა გაეჟანა მისკენ გული¹

და სხვ.

რომის კეისრის ასულისა და ირანული საგმირო ეპოსის ამა თუ იმ გმირის სამიჯნურო ურთიერთობაზე ნაწარმოებებს თხზავენ ფირდოუსის შემდეგი დროის პოეტებიც: ამავე თემაზეა დაწერილი ხაჯო ქირმანელის (1281 — 1352) პოემა „გულ ო ნოვრუზ“, რომელშიც მოთხრობილია ხორასნის შაჰის ვაჟის ნოვრუზისა და რომის კეისრის ასულის გულის სიყვარულის ისტორია².

სელმან სავეჯის (1291 — 1377) პოემაც „ჯემშიდ ო ხურშიდ“ რომის კეისრის ასულის ხურშიდისა და ჩინეთის მეფის შვილის ჯემშიდის სამიჯნურო ურთიერთობას შეეხება. ამ ნაწარმოებს როგორც ნიზამის „ხოსრო-შირინიანის“, ისე „შაჰ-ნამეს“ შერყენილ ვერსიებში წარმოდგენილი გერმასფისა და რომის კეისრის ასულის სამიჯნურო ურთიერთობის ეპიზოდის მძლავრი გავლენა განუცდია³.

ჩინეთის მეფის შაფურის ერთადერთი ვაჟი ჯემშიდი სიზმარში ნახავს რომის კეისრის ასულს ხურშიდს და მიჯნურდება:

როცა ჯემშიდმა მისი ზილფები, სახე და მალალი ტანი დაინახა,
 აღმოხდა ოხერა და მისი ვითარება შეიცვალა;
 ეთა ზილფები იმ კერპისა, მისი დღე გაშვავდა,
 მისი სიცოცხლის დილა საღამოდ იქცა,
 მისი მზე ბნელი ბურუსით დაიფარა.
 როცა უგულო გახდა, მეფემ ყვირილი მორთო,
 წამოვარდა ძილში და ძილიც მის თვალთაგან განიფრთხო;
 ქვასა და ხელებს თავში იცემდა,
 არც გული ჰქონდა და არც სატრფო მახლობლად ჰყავდა,
 ბევრი იყენესა და ერემლი ღვარა.

ხურშიდის სილაშხით მოხიბლული ჯემშიდი გამოითხოვს მამისაგან ნებართვას და ვინმე ვაჟარ მეჰრაბთან ერთად, რომელიც, სხვათა შორის, უამბობს ხურშიდის სილაშხის შესახებ და მის სურათსაც აჩვენებს, მიემგზავრება რომისაკენ, სადაც ის საგმირო საქმეების გარდახდის შემდეგ მიაღწევს და თავს ვაჟრად ასაღებს სწორედ ისე, როგორც რომის კეისრის ასულით გატაცებული გერმასფი მიემგზავრება რომისაკენ, სადაც ის საგმირო საქმეების

¹ ბარამჯერიანი, გვ. 108 — 109.

² H. E t h e, Neupersische Literatur, Grundriss..., II, გვ. 249.

³ სელმან სავეჯის ამ პოემას ჩვენ გავუცანით საქ. მუზეუმის მუს. ფონდის № 217 ხელნაწერის საშუალებით.

ჯარდახდის შემდეგ, მის მიერ განთავისუფლებულ ვაჟებთან ერთად მიადწეეს და თვითონაც ვაჟის სახელს შეირქმევს.

ხურშიდი და მისი ძიძა ეჭვის თვალთ უცქერიან ჭემშიდის ვაჟობას, ისე როგორც ამას კეისრის ასულისა და მისი ძიძის მხრივ გერშასფის მიმართაც აქვს ადგილი. ჭემშიდის და ხურშიდის ფარული შეხვედრა აქაც დაახლოებით ისეა გადმოცემული, როგორც გერშასფისა და კეისრის ასულის საიდუმლო შეხვედრა აღნიშნულ ეპიზოდში.

მთელი რიგი საერთო თუ მსგავსი მოვლენების დაძებნა შეიძლება ამ ნაწარმოებსა და ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდს შორის, მაგრამ აღნიშნულითაც, ვფიქრობთ, დადასტურდება ის გარემოება, რომ სელმან სავეჯის პოემას გერშასფის საგმირო-სამიჯნურო ამბის გავლენის კვალიც საკმაოდ ატყვია.

სელმან სავეჯის პოემა „ჭემშიდი ო ხურშიდი“ სპარსული ლიტერატურის საყურადღებო ძეგლია. ავტორი აცხადებს, რომ მოძველდა ფერჰადის, ხოსროსა და შირინის, ვისისა და რამინის, ვამეყისა და აზრას ამბებო. მე ახალ ნაწარმოებს ექმნი, ახალ ამბავს ვუმღერო.

მართალია, პოეტმა თავის თხზულებაში პირველად უმღერა ჭემშიდისა და ხურშიდის სამიჯნურო თავგადასავალს. მაგრამ მას მის მიერ, ასე ვთქვათ, უარყოფილი თხზულებების „ვის ო რამინისა“ და „ხოსროვ ო შირინის“ გავლენა ნაინც განუცდია. ეს გავლენა ცალკეული ეპიზოდებისა და გმირთა განცდების აღწერაში გამოიხატება.

უნდა აღინიშნოს, რომ სელმანის პოემაში საკმაო რაოდენობით გვხვდება სხვადასხვა სალექსო ფორმები, როგორცაა, მაგალითად, ყაზალი, რობაი და სხვ., მაგრამ ისინი აქ ამა თუ იმ გმირის კერძო განცდების გადმოცემისთვისაა გამოყენებული და არა ამბის საერთო მსვლელობისათვის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თხზულებაში სხვადასხვა სალექსო ფორმების შეტანით დარღვეული არაა სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შექმნილ პოემებში გაბატონებული მონოტონური თხრობა, რასაც საფუძვლად ბევრთუ-რი სისტემა უძევს.

ამ პატარა მიმოხილვიდან ჩანს, თუ რა დიდი გზა აქვს განვლილი გომოსფის თუ გერშასფის სამიჯნურო თავგადასავალს და ის რამდენი პოეტის თხზულების საგნად ქცეულა.

ქართული ტექსტი ისევე მიჰყვება „ორიგინალს“, როგორც პირველი, მეოთხე და მეექვსე ნოველები ნიზამის პოემის ნოველათა „დედნებს“; პოეტი აქაც თავისუფლად ეკიდება ტექსტს, მაგრამ დიდი სიფრთხილით იცავს ნოველის შინაარსობრივ სელას და საერთოდ ამბავს იმ სახით გადმოგვცემს, როგორც ის სპარსულშია წარმოდგენილი.

შევნიშნავთ, რომ ქართული ტექსტი გადმოგვცემს გერშასფის გარდაცვალებასაც, რის შესახებ სპარსულში არაფერია ნათქვამი. გერშასფის მიერ რომის კეისრის ასულის გამოყვანის მოთხრობის შემდეგ „შაჰ-ნამეს“ ასეთი სახის ვერსიები ისევე აგრძელებენ გერშასფის საგმირო ამბების გადმოცემას.

ამ ნოველის ქართული ვერსიის პირველი სტროფებით ვგებულობთ, რომ გორჯასპი (ქართულში ასე იკითხება ეს სახელი) იყო როსტომისა გვარი, სისტანელი გმირი, მტერთა სისხლის მღვრელი, რომელსაც „საყმოდ ჰქონდა

ინდოეთი მთით ბარამდე, ზღვა და ხმელი“. მაგრამ არა ჰყავდა მეუღლე. რადგან ქვეყნად ვერ პოვა თავისი შესაფერი:

მას უმას არა ჰყვა მეუღლე, ლეთი ზეით დანაწერია,
ქვეყნად ვერ პოვა საჭუფთად მზე, მისი შესაფერია.

იგი გაიგებს კეისრის ასულის ამბავს და მიექანება მის გამოსაყვანად. „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებში ამ ეპიზოდის წინ გადმოცემულია გერშასფის მთელი რიგი საგმირო საქმეები, მათ შორის ბრძოლები ინდოეთის მეფესთან, რომლის დამარცხების შემდეგ ინდოეთიც გერშასფის საყმოდ ხდება; აგრეთვე, გერშასფის მიერ რომის კეისრის ასულის სილამაზის გაგებისა და მისი რომისაკენ გამგზავრების ამბავს წინ უსწრებს თავი — ზააქის მიერ წიგნის მიწერა უთრუთისადმი და გერშასფის წასვლა, — რომელშიც გადმოცემულია ზააქის წერილით მიმართვა უთრუთისადმი გერშასფისათვის ჯუფთის დაძებნის შესახებ, ძებნა და ვერ პოვნა გერშასფის მიერ შესაფერი საჭუფთესი და სხვ.

ქართული ვერსიის ავტორს, რომელიც დასაწყისშივე იძლევა გორჯასპის ამგვარ დახასიათებას, რის შესახებაც, ყოველ შემთხვევაში, არაფერია ნათქვამი ამ ეპიზოდის სპარსული ვერსიის დასაწყისში, ყოველ ეჭვს გარეშეა, უნდა სცოდნოდა ის ადგილებიც, რომელთაც გერშასფის სამიჯნურო ეპიზოდი მოსდევს და მხოლოდ ამის შემდეგ შეეძლო ეთქვა, რომ:

საყმოდ ჰქონდა ინდოეთი მთით ბარამდე, ზღვა და ხმელი...
... მას უმას არა ჰყვა მეუღლე, ლეთით ზეით დანაწერია,
ქვეყნად ვერ პოვა საჭუფთად მზე, მისი შესაფერია.

„შაჰ-ნამეს ასეთი სახის ვერსიების ხელნაწერთა გულდასმითი შესწავლით გამოვარკვეით, რომ მათში ინტერპოლაციის სახით შესულია მეთერთმეტე საუკუნის პოეტის ასადის საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოების „გერშასფ-ნამეს“¹ მთელი რიგი ეპიზოდები; ამ ეპიზოდთა შორისაა მოთავსებული ჩვენთვის საყურადღებო გერშასფის საგმირო-სამიჯნურო ეპიზოდიც, მაგრამ ეკუთვნის კი იგი „გერშასფ-ნამეს“ ავტორს ასადის, თუ საფიქრებელია, რომ ეს ამბავი სხვის მიერაც იყო გალექსილი, რადგანაც, როგორც ვიცით, ამ თემაზე არა ერთსა და ორ პოეტს უწერია.

ლუთფ ალი ბეგის (XVIII საუკ.)² თხზულებაში „ათეშ ქედაში“ წარმოდგენილია ასადის პოეტური შემოქმედების ნიმუშები — სენტენციები, შედარებანი და სხვ.,³ მაგრამ აქ არაა აღნიშნული, თუ ისინი პოეტის რომელი ნაწარმოებიდან არის გამოკრებილი.

ჩვენ შევამოწმეთ „ათეშ ქედაში“ წარმოდგენილი ასადის ბეითები და გამოირკვა, რომ ისინი „გერშასფ-ნამეს“ სხვადასხვა თავებიდან ყოფილა გამოირჩეული; ზოგი ბეითი კი გერშასფის საგმირო-სამიჯნურო ეპიზოდიდანაცაა ამოღებული. ასე, მაგალითად, „ათეშ ქედაში“⁴ ასადისად მიჩნეული ბეითები:

¹ შეთხზულია 1064 — 1066 წლებში.

² ob. Rieu, Catalogue... I, გვ. 375.

³ ჩვენ ვისარგებლეთ კალუტაში პიკრით 1249 (= 1833/4) წ. ლითოგრაფიულად გამოცემული ტექსტით.

⁴ გვ. 119.

დუ ლაბ პამჩუ ლალე ბაგარდომ აბირ
თუ გოფთი ქე პავრა ბეუ დადე შირ
ორი ტიტისფერი ბაგე და მის ირგელოვ ამბრი,
თუ სთქვა, რომ პურიას (სამოთხის ქალწულს)
მისთვის რძე უძღვეია.

ჩე მორდან დიგერაჩა ჩე დარ შაკე ხიშ
სუი ან ჯაპან რაპ იაქი ნისტ ბიშ!

რა სიკვდილი სხვა ადგილას და რა შენს ქალაქში (ქვეყანაში),
გზა იმ ქვეყნისაკენ ერთია და არა ბევრი.

იკითხება ჩვენ მიერ გასინჯულ „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებში წარმოდგენილ გერმანურსა და რომის კეისრის ასულის სამიჯნურო ეპიზოდში: შეენიშნავთ, რომ ზოგი ხელნაწერი აქ თითო-ორი სიტყვების განსხვავებულ წაკითხვას გვაძლევს; მაგალითად, საქ. მუზეუმის მუს. ფონდის №620 ხელნაწერი პირველ ბეითში „პავრა ბეუ“-ს ნაცვლად კითხულობს „ჰური ბუდუშ“ (ჰური ბუდუშ (დადე შირ, ფ. 47ა); ლენინგრადის საქ. ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС 333 კი ჩვენი მუხ. ხელნაწერის წაკითხვაში ერთ სიტყვას ასხვავებებს: სახელდობრ, „დადეს“ ნაცვლად იგი კითხულობს „დაიე“ (ჰური ბუდუშ დაიე შირ); აგრეთვე, საქ. მუზეუმის ხელნაწერში მეორე ბეითის სიტყვების „ნისტ ბიშ“-ის ნაცვლად იკითხება „ასთ ფიშ“. ლენინგრადული ხელნაწერი ПНС 331 კითხულობს: „ნისტ ფიშ“ და სხვ. მაგრამ ცალკეულ სიტყვათა ასეთი სახის წაკითხვებს არ შეუძლია ექვი გამოიწვიოს იმაში, რომ ზემოთ ნაჩვენები ბეითები გერმანურსა და რომის სამიჯნურო ეპიზოდს ეკუთვნის. „ათეშ ქედაში“ რომ ასადის ბეითებს შორის ამ ეპიზოდთან ამოღებული ბეითებიც გვხვდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ „ათეშ ქედას“ ავტორი, რომელიც თავისი დროის კვალობაზე სპარსული ლიტერატურის კარგ მცოდნედ მოჩანს (შესაძლებელია იგი ძველი წყაროებითაც სარგებლობდა), გერმანურსა და რომის სამიჯნურო ეპიზოდს ასადის ნაწარმოებების „გერმანუ-ნამეს“ ნაწილად თვლის და ზოგი ადგილითაც კი იქიდან სარგებლობს.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ „გერმანუ-ნამეს“ ძირითად ტექსტში, რომელიც თეირანში დაიბეჭდა 1317 (=1938) წელს (გამოცემული ჰაბიბ იალმაი), ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდიც იკითხება¹.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების საკითხების კვლევა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ ჩვენში სხვა სპარსულ საგმირო ნაწარმოებებთან ერთად დიდი გავლენით სარგებლობს „შაჰ-ნამეს“ შერყვნილი რედაქციებიც, რომელთა ლიტერატურული რაობის შესახებ სწორი წარმოდგენა არა აქვთ XVI — XVII საუკუნის მოღვაწეებს.

ჩვენი ძეგლები, როგორც ეტყობა, ძლიერ დაინტერესებულნი ყოფილან საგმირო ამბების ნაირსახეობებით და „შაჰ-ნამეს“ შერყვნილი რედაქციების ნაწილებიც კი გადმოუთარგმნიათ — გარემოება, რასაც, თავის მხრივ, ძლიერი გავლენა მოუხდენია „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების საბოლოო შემუშავებაზე.

შესაძლებელია, ნოდარ ციციშვილს „შაჰ-ნამეს“ შერყვნილი ვერსიიდან გადმოეღო გერმანურსა და რომის სამიჯნურო ეპიზოდი, რომელსაც ამ შემთ-

¹ ათეშ ქედა, გვ. 119.

² ასადის პოემის მიმოხილვა მოცემული აქვს ე. ე. ბერტელსს: История персидско-таджикской литературы, Москва, 1960, გვ. 248—267.

წველაში, ჩვენი ხალხის საყვარელი თხზულების „შაჰ-ნამეს“ ნაწილად მიიჩნევა და არა უშუალოდ „გერმანულ-ნამედან“.

ეს დებულება პირობითია. ჩვენ მიერ ჩატარებული ძიებით გამოიკვეთა, რომ ნ. ციციშვილი არ სარგებლობს დეკლავის თხზულებით. მიუხედავად იმისა, რომ ის (დეკლავი) პოემის შესავალში სხვა ავტორთა შორის იხსენიება. ეს ვარაუდობა თავისთავად საეჭვოდ ხდის იმასაც, რომ შესავალში მოხსენიებული სხვა პოეტთა თხზულებებიც, რომელთაც ეპიზოდების ერთიანობით ქაოჯღი ვერსია ენათესავება, „ბარამგურიანის“ ავტორის ნ. ციციშვილის მიერ უშუალოდ იყოს გამოყენებული და არ სარგებლობდეს ის მეორადი წყაროთი, რომლის სათავეს (პირველ წყაროებს), შეიძლება, შესავალში მითითებული ავტორების ნაწარმოებები წარმოადგენდეს.

შესავალშივე XV საუკუნის დიდი პოეტის აბდ-ორ-რაჰმან ჯამის მოხსენიება, რასაც, საფუძვლებელია, სპარსულ წყაროშიც შეცდომით ჰქონდა აღგილი, იმის მანაშნებელია, რომ „ბარამგურიანის“ ქართული ვერსია ჯამის შემდეგ შეთხზულ სპარსულ ვერსიაზე უნდა იყოს დამოკიდებული და არა თურქულზე. პოეტი აცხადებს: სპარსთ ენა-მრავლად უქია, მეცა ვსცდი ჩემსა ონარსაო. სპარსელებში თურქები არ უნდა იგულისხმებოდეს.

კვლევა-ძიება კვლავ უნდა გაგრძელდეს. მოსალოდნელია აღმოჩნდეს ისეთივე სპარსული ვერსია, როგორც ქართული „ბარამგურიანია“. ჩატარებულ ძიებას კი ჩვენთვის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მიგნებულია „ბარამგურიანის“ ნოველათა ვერსიები (გარდა მეშვიდე ნოველისა). ეს ვერსიები, შესაძლებელია, ქართულის პირველ წყაროს არ წარმოადგენს, მაგრამ მათი შესწავლა ჩვენ გვეხმარება „ბარამგურიანის“ აღმოსავლურ ვერსიებს შორის ქართული ვერსიის ადგილისა და მნიშვნელობის გარკვევისათვის.

ამჟამად საძიებელია, თუ რომელ წყაროშია მოთავსებული ნ. ციციშვილის ესოდენ მნიშვნელოვანი თხზულების მეშვიდე ნოველა (უდარდელი ადამიანის შესახებ). რომლის შესახებ წინდაწინ შეიძლება ითქვას, რომ ის არ შეიძლება ზღაპრების რომელიმე კრებულიდან მომდინარეობდეს; ქართული „ბარამგურიანის“ მაღალი მხატვრული დონე იმას ადასტურებს, რომ მისი ნოველების წყაროები, რამდენადაც აქ საქმე გვაქვს მათ „გამოთარგმნა-გაღიქსებასთან“, წარმოადგენენ მაღალხარისხიან მხატვრულ ნაწარმოებთა ნაწილებს — ეპიზოდებს და არავითარ შემთხვევაში არ არიან დამოკიდებულნი მკრთალი პოეტური ფერებითა და მარტივ, მდაბიო ენით გაფორმებულ სპარსული ზღაპრების კრებულებზე, რომლებიც მხატვრულობის თვალსაზრისით მეტად დაბალ დონეზე დგანან. ისევე, როგორც ამა თუ იმ ლექსითი თხზულებებიდან გადმოკეთებული პროზაული (მათ შორის „ბარამგურიანის“) ვერსიები, რომელთანაც აგრეთვე ჩვენი პოემის ამა თუ იმ ნოველას არა მგონია რაიმე დამოკიდებულება ჰქონდეს.

სიფრთხილე გვმართებს თურქული წყაროების მიმართაც. მხატვრულ ნაწარმოებში ხმარებულ უცხო წარმოშობის სიტყვებს როდი შეუძლია გადაჭრას იმის ამა თუ იმ წყაროზე დამოკიდებულების საკითხი. ამ მხრივ, იუსტინე აბულაძეს შენიშნული აქვს ერთი მეტად საგულისხმოდ ვარაუდობა: ესაა, „რომ რომელიმე ენითგან ნასესხები უცხო სიტყვები ხშირად თვით მთარგმნელს, ანუ

გამოქვეყნების ეკუთვნის და რომ თვით ნათარგმნის ძეგლის ორიგინალთან მას არაერთგვაროვნად კავშირი არა აქვს“¹.

ასევე ითქმის ჩვენი „ბარამგურიანის“ ზოგ ნოველაში გამოყენებული თურქული სიტყვების მიმართაც; კერძოდ, მეხუთე ნოველაში ხმარებული თურქული სიტყვის „ყაზახის“ ნაცვლად სპარსულში იკითხება „დუზდ“ (ქურდი. მტაცებელი, ავაზაკი); ქართული ტექსტი „ყაზახის“ გვერდით კითხულობს „მეკობრესაც“. „ჩოლის“ ნაცვლად იკითხება „ბიბიან“ (უწყლო ველი. უდაბნო) და სხვ. ასე რომ, ამა თუ იმ ნოველაში თურქული სიტყვების არსებობა ვერ გადაწყვეტს მის თურქულ წყაროზე დამოკიდებულების საკითხს.

ქართული ვერსიის ავტორის მხატვრული აზროვნების გზებისა და მისი პოეტური სამყაროს კვლევა-ძიება იმაში გვარწმუნებს, რომ ნოდარ ციციშვილი სათანადო წყაროების გულდასმით შესწავლის საფუძველზე აღმოსავლურ ლიტერატურაში გავრცელებულ თემაზე (ბაჰრამ-გურის შესახებ) დამოუკიდებელ თხზულებას ქმნის. მისი პოემის ღირებულებას მასში შემავალ ნოველათა სპარსულ წყაროებთან შინაარსობრივი ნათესაობა ოდნავადაც არ ამცირებს.

„ბარამგურიანის“ ქართული ვერსია იმავე უფლებითაა ქართველი პოეტის შემოქმედების ნაყოფი და აქედან ქართული პოეზიის კუთვნილება, რა უფლებითაც ნიზამის შემდეგი დროის პოეტების (დეჰლევის, ჰათეფის და მრავალთა სხვათა) მიერ ბაჰრამ-გურის შესახებ დაწერილი ნაწარმოებები წარმოადგენენ ირანულ პოეტთა შემოქმედების ნაყოფს, სპარსული პოეზიის კუთვნილებას და არა თარგმანებს.

კ. კეკელიძე სავსებით სამართლიანად წერს, რომ ნოდარ ციციშვილის ნაშრომი „წარმოადგენს თავისებურს ქართულ რედაქციას ისეთს, როგორც არის ნიზამისაგან მომდინარე სპარსულ-თურქული რედაქციები აღნიშნული პოემისა. ამიტომ, თუ შესაძლებელია ხოსრო დეჰლევის, ნევაის, ჰათეფის და სხვ., რომელნიც ამ პოემის დამუშავებაში ნიზამის ჰბაძავენ, ეწოდოს ავტორი. იმავე საფუძველით და უფრო მეტითაც, ნოდარ ციციშვილსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ ავტორი და არა მთარგმნელი.

...იმდენად თავისებურია კომპოზიცია პოემისა, იმდენად მაღალია და მხატვრული დამუშავება მასალისა და ისე მოხერხებულადაა ჩაქსოვილი ამ მასალაში ეროვნული (სტროფ. 1734) და ქრისტიანული (სტროფ. 32, 242, 303, 361, 362, 633, 927, 960, 705) ელემენტი, რომ მიბაძვა ორიგინალობამდე აღის“².

ყოველივე ამასთან ერთად ყურადღება უნდა მიექცეს იმ საგულისხმო გარემოებას, რომ ჩვენი პოემის ავტორი ნოდარ ციციშვილი პოეტური სახეების (მხატვრული ფერები, შედარებები, მეტაფორები და სხვ.) გამოყენებისას მის მიერ შესწავლილი სპარსული წყაროების (მაშასადამე, სპარსული პოეზიის) მონაცემებიდან კი არ გამოდის, არამედ ქართულ პოეზიაში დიდი ხნიდან დამკვიდრებულ პოეტური მეტყველების ნიადაგზე დგას. ამ მხრივ საინტერესოა ქართული ვერსიის ნიზამის ვერსიასთან, მაშასადამე, ბარამგურიანის თავდაპირველ წყაროსთან შედარების შედეგად მიღებული მონაცემები:

¹ შპ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, თბილისი, 1916, გვ. XXIII.

² ცნობები პოემის შესახებ, გვ. IXVI.

ნიშამით, რუსთა ხელმწიფის ასული (მეოთხე ნოველა) ესაა „გულისა-წარმტაცი“, „ვარდისა სახე“ და „ტანად, ვითა სარო შალალი“; „მისი სახე სილამაზით მთვარეზე უფრო მიმზიდველია“, „მისი ბაგე სიტყბოებით შაქარზე უმჯობესია“ (لب شیرینی از شکر خوشتر); „სანთელი მასთან მკედარია“ (شمع بیش او مرداد). ე. ო. ქრება მისი სახის ბრწყინვალეობით. „მისი სახე ელვარეა (ანთებულა), ვითა სანთელი და ჩირალდანი“ (روئی افروخته جو شمع و چراغ); „მისი სილამაზე გაზაფხულის სილამაზეზე უმჯობესია“ (تازه روئیش تازه تر ز بهار)¹ და სხვ.

სპარსულ ტექსტში, როგორც ხედავთ, რუსთა მეფის ასული დახატულია. ვარდის სახის, სარო-ტანის, შაქარზე უტკებესი ბაგეების მქონე ასულად, რომლის სახე ელვარეა, ვითა ლამპარი და რომლის სილამაზეც გაზაფხულის სილამაზის მჯობია. მაგრამ იგი (ასული) აქ მაინც ვერ არის ისე შალალ პოეტურ ფერებში წარმოდგენილი, როგორც ქართულ ტექსტში.

ქართულით, რუსთა მეფის ასული მნათობია, რომელსაც შეუძლია შექი მოპვინოს გარემოს:

მს ქალი ჰევანდა, მნათობად ის სჯობდა მზეს და მთვარესა,
მოპვინის შექი, ვით მზემან, სამყოფთა შიგან, გარესა (სტროფ. 761);

იგი შემკულია ბროლ-ლალითა და ვარდით; მისი შავი გიშრის წამწამები მისთა მიჯნურთა ლახვართ წარმოადგენს:

ბროლ-ლალსა, ვარდსა, გიშერსა მზის შექს არ დაანახევდა,
შავსა გიშრისა წამწამსა გულს ლახვრად მოუმახევდა (სტრ. 762).

ქართული ტექსტით რუსთა მეფის ასული მზეა:

წავიდა იგი ჰელმწიფე ნახვად მის მზისა სახისად,
ნახვა სწადს მზისა მას ყმასა, გულს ხატად გამოსახვისად,
შევრა მის მზისა დარისა, ტანად ალვისა და ხისად (სტრ. 779),

რომელსაც შეიძინე მნათობნი ემონებთან:

ვაცს დაულოცა სამეფო, ტახტ-გვირგვინი და ქონება,
მზე, მისთა თვალთა სინათლე, სულ, გული და გონება;
მისგან ნათობდა სამყარო, მზე მას ვით მოეწონება?
შეიღთა მნათობთა ციერთა მართებდა მისი მონება (სტრ. 834).

მეხუთე ნოველის სპარსულ წყაროში (ესარგებლობთ საქ. მუზეუმის მუს. ფონდის 620 და ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ПНС — 331 ხელნაწერებით) რომის კეისრის ასული შემდეგნაირადაა დახატული:

მისი სახე წალკოტია, მთვარეა, რომელზედაც ორი შავი ზანგი (წარბები) გაწოლილა (برمه دو زنگی سپاه); მისი ზილუები და ორი ნუში (თვალეები)—ერთი ნახევრად მძინარე და მეორე ნახევრად მთვრალი (یکی نیم خواب). — მიჯნურთა გულის გამწირავია და სხვ.

ნოდარ ციციშვილით, რომის კეისრის ასული „მნათი მზეა“, ჰევიანი კაცის ჰევიანობები:

¹ ვაჰიდ დასთვერდის ტექსტი, გვ. 216.

სჯობს იგი მზეს და მთვარეს, არა ჰგავს ადამიანს;
ჰქუას წაუღებს მნახველსა მზე მნათი, კაცსა ჰკვიანსა (სტრ. 865).

ქართული ტექსტით იგი „ხმელთა მნათია“, რომლის ბროლ-ბალახ-მინა-სათისა შუქი სწვავს მისთა მკვრეტელთა:

ჰადრა: „ჰე გმირო, ესე არს სადგომი ჰმელთა მნათისა,
შუქი სწვავს მისთა მკვრეტელთა ბროლ-ბალახ-მინა-სათისა (სტრ. 917).

და რომელსაც ჩალის დარად არ მიაჩნია შვიდნივე მთიებნი:

მზე დაჰდა ტახტზე საჩინო, გამციფრებელი თვალისა,
მას არ მიაჩნდა შვიდნივე მთიებნი დარად ჩალისა (სტრ. 1044).

ქართველი პოეტი ორივე შემთხვევაში (სარგებლობს იგი ნიზამის ვერსიითა თუ სხვა რომელიმე წყაროთი) პოეტური მეტყველების ერთი გზით მიდის; მისი ხედვით ქალი ესაა „მზე“, „ხმელთა მნათი“, რომელსაც ციერნი შვიდნი მნათობნი ემონებინან და მასზე გამიჯნურებულ ყმას მისი შეყრა სწადას „გულს ზატად გამოსახვისად“.

სატრფიალო-სამიჯნურო გრძნობებისა და სწრაფვათა დახატვის ეს სიმალლე თუ თავისებურება განასხვავებს ირანელ პოეტებისაგან „ბარამგურიანის“ ავტორს ციციშვილს, რომლის სურათები, როგორც ეს შენიშნა კ. კეკელიძემ (გვ. XXVII), „უფრო ფაქიზი და ჰაეროვანია“, ვიდრე ირანელი პოეტებისა. რომელთა შემოქმედებაში გემოს შეგრძნება (შაქარზე უტკბესი ბაგეები და სხვ.) თვალსაჩინო ადგილს იჭერს.

ციციშვილი რუსთველის შემოქმედების ცხოველყოფელი მზით განათებულ ქართული პოეზიის მადალ მწვერვალებისაყენ ისწრაფვის; იგი რუსთველის პოეტური მეტყველების არეშია მოქცეული, იმ რუსთველისა, რომლის თინათინი „სოფლისა მნათი მნათობია“ („სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული“); თინათინი, ვისგან მზე საწუნარია („რა გაიზარდა, გაივსო, მზე მისგან საწუნარია“); იმ რუსთველისა, რომლის ნესტან-დარეჯანი „მზისაცა მოწუნარენი ნათელნია“, „მზის შუქია“ („მოეწერა მზისა შუქსა: „ნუ დაიჩნევ, ლომო, წყლულსა“); „მზის შუქთა გამტულებელია“:

ქალი გარდმოსევს, სისხონი ენახენ მისისა თმისანი,
მას რომე ელეა ჰკრთებოდა, ფერნიმცა ჰგეანდეს რისანიმ
მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი!

„მზეა“ („მზე მოეგება პირითა ტურფითა, მოცინარათა“).

ნოდარ ციციშვილის შემოქმედება რუსთველის დიდი პოეზიის მზითაა გამთბარი; მისი პოეტური მეტყველება ქართული პოეზიის არეშია მოქცეული: ეს გარემოებაც, თავის მხრივ, ქართული „ბარამგურიანის“ ორიგინალობაზე მეტყველებს.

ჯამი და ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი

თემურელების ხანის კულტურასა და ლიტერატურას, რომელშიც დიდი პოეტი და მოაზროვნე აბდორ-რაჰმან ჯამი (1414—1492) მოღვაწეობდა, ამა თუ იმ სახით გამოძახილი ჰქონდა საქართველოში. აღნიშნულ ეპოქაში მოღვაწეობდა თემურელთა შთაჰომავალი, იმ დროის დიდი ასტრონომი ულულ-ბეგი (1393—1449), რომლის ასტრონომიული ნაშრომი „ზიჯი“ ქართული კულტურის დიდი მოამაგის ვახტანგ მეექვსის მიერ ყოფილა ქართულად გადმოთარგმნილი და, მამასადამე, ქართველებისათვის ცნობილი XVIII საუკუნის გარე-რეიდან.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ ეპოქაში პირველად დაისვა საკითხი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის გასუფთავებისა, მისი სხვადასხვა სახის ჩანართებისაგან გაწმენდისა. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი ნაბიჯებიც იქნა გადადგმული. თემურელების ერთ-ერთი შთაჰომავლის ბაისუნყორის ხელმძღვანელობით „მეფეთა წიგნის“ სპარსულ ტექსტებზე მომუშავე კომისიის მიერ დამზადებულ იქნა პოემის შეჯერებული ტექსტი. ვერ ვიტყვი, რომ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტი, რომელიც აღნიშნულმა კომისიამ მოამზადა, უნაკლოა და ჩანართებისაგან გასუფთავებული, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ეს მუშაობა, უეჭველია, ერთგვარ საფეხურს წარმოადგენდა ფირდოუსის თხზულების ტექსტის კრიტიკულად შესწავლისა და დადგენის საქმეში.

სწორედ XV საუკუნეში ჩვენში — საქართველოშიც უნდა ჩაპყროდა ერთგვარი საფუძვლები, უნდა შემზადებულიყო სათანადო პირობები იმ დიდი ლიტერატურული საქმიანობისა, რაც XVI საუკუნის დამდეგიდან ასე ფეხმოკიდებული ჩანს. პირველი დიდი ძეგლი, რომელიც ამ ხანაში შეიქმნა და რომელიც ჩვენი კლასიკური და აღორძინების ხანის ლიტერატურის ერთგვარ გარდამავალ რგოლს წარმოადგენს, სწორედ „შაჰ-ნამეა“, ჩვენში — „როსტომიანად“ წოდებული.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში თემურელთა ეპოქისა და ქართული კულტურის ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისით სიღარიბე შეინიშნება. მხოლოდ რამდენიმე ნაშრომი არსებობს, რომლებიც ამ ურთიერთობას შეეხება. მე მხედველობაში მაქვს, მაგალითად, ი. მარისა და კ. დონდუას კრებული „სპარსულ-ქართული ცდანი“ (ტომი I, ლენინგრადი, 1926 წელი, საქართველოს სსრ სახალხო განათლების კომისარიატის გამოცემა). აღნიშნულ წიგნში ზემოდასახელებული ავტორების ორი ნაშრომია მოთავსებული. ი. მარის ნაშრომი ეხება ულულ-ბეგის „ზიჯის“ ვახტანგისეულ თარგმანს სპარსულ-ქართული ლექსიკონით, ხოლო კ. დონდუას ნაშრომი ეხება „ჰადაათ ილ-ნუჯუმს“ და საიმისო სპარსულ-ქართულ ლექსიკონს.

სამწუხაროდ, ეს დიდებული წამოწყება — ვარსკვლავთმრიცხველობისა და მისი მოსაზღვრე დარგებიდან ქართულად ნათარგმნი ძეგლების მიმოხილვა — ამ საყურადღებო ნაშრომებით დაიხურა და დღემდე მისი გამგრძელებელი არსად ჩანს.

ჩვენ მხედველობაში გვაქვს აგრეთვე „ბარამგურიანის“ წყაროების ძიებისადმი განკუთვნილი კ. კეკელიძის ნაშრომები: ა) ცნობები პოემის შესახებ (ტექსტს წამძღვარებული გამოკვლევა, თბილისი, 1930 წელი) და ბ) *Алишер Навои в грузинской литературе* (დაბეჭდილი ეტიუდების მეორე ტომში, თბილისი, 1945 წელი).

ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ალექსანდრე ბარამიძის გამოკვლევა — თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ (დაბეჭდილი „ლიტერატურული ძიებანის“ XII ტომში, 1959 წელი). აქვე შეიძლება დავასახელოთ ყველა მკვლევარი, რომლებიც „იოსებზილიხანიანის“ ქართულ ანონიმურ ვერსიას შეხებიან, ვერსიას, რომელიც, ასე თუ ისე, პერათის ლიტერატურული სკოლის დიდი წარმომადგენლის სახელს — ჯამის უკავშირდება. მაგრამ ყველაფერი, რაც ამ მიმართულებით გაკეთებულა, ცოტაა და მომავალში მეტი უნდა გავაკეთოთ. ეს, ჩვენი აზრით, აუცილებელია ჩვენი მოძმე შუა აზიელ ხალხებსა და ქართველ ხალხს შორის შორეულ წარსულში არსებული კულტურული ურთიერთობის ცხადსაყოფად.

ჯამის, როგორც ჩანს, ჩვენი წინაპრები ადრევე იცნობდნენ. XVII საუკუნის მოღვაწე ნოდარ ციციშვილი დიდ პერათელ პოეტს „ბარამგურიანის“ შესავალში იხსენიებს და მას „კჳით ბრძენს“ უწოდებს. აი, მისი სიტყვები:

ესე ამბავი სპარსულებრ, გონება-მიუწვდომელი,
ნიზამის უთქვამს განჯელსა, ბრძენთა ბრძენია რომელი;
მას მბაძავს ხოსრო დეჰლევი, მუნ ენა-დაუშრომელი.
მას ხოსრო სჯობს თუ ნიზამი, ვართ მისი მიუხვდომელი.
ნავის ესე ამბავი ჩალათურისა ენითა
უთქვამს, და მისებრ მელექსე სხვა ვინმცა ვიაზრნითა?
კვლა ჯამის უთქვამს სპარსულად მუნვე კჳითთა ბრძენითა,
ილხენს ყოველი მკითხველი მათ ოთხთა ლექსთა სმენითა.

აქ ნახსენები პოეტები ნიზამი განჯელი, ხოსრო დეჰლევი, ნავაი, როგორც ცნობილია, სხვადასხვა დროს მოღვაწეობდნენ. თვითელი მათგანი ავტორია „ბარამგურიანისა“. ამიტომ მათი აქ მოხსენიება ბუნებრივია. ნოდარ ციციშვილმა, ქართული ვერსიის ავტორმა, იცის, რომ ამბავი სპარსულად უთქვამს ნიზამის, მისთვის მიუბაძავს ხოსრო დეჰლევის, იცის, რომ „ესე ამბავი ჩალათურისა ენითა უთქვამს ნავაის“. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს აქ ჩამოთვლილი პოეტების მიერ შეთხზული პოემები ერთ ამბავს შეიცავდეს. ისინი ერთმანეთისაგან საგრძნობლად განსხვავებული თხზულებებია. მთავარია აქ პოემის ჩარჩოში მოქცეულ ნოველათა შინაარსი. აქ დასახელებულ პოეტთა თხზულებების ეპიზოდები თუ ნოველები შინაარსობრივად ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ ისინი ამა თუ იმ სახით ბარამგურის სახელთანაა დაკავშირებული.

მკითხველმა მინდა იცოდეს, რომ არა მართა აქ ჩამოთვლილ ავტორებს შეუთხზავთ „ბარამგურიანი“, არამედ ნიზამის შემდეგ ის მრავალჯერ გამზდარა ირანელი პოეტების საგანი. ასე, მაგალითად, აღნიშნულ თემაზე ნაწარმოები

შეუთხზავთ შემდეგ პოეტებს (ვასახელებთ უფრო ცნობილთ): აშრაფის (XV საუკ.) სათაურით „ჰაფთ ავრანგ“, ჯამალის (XIV—XV საუკ.) სათაურით „ჰაფთ ავრანგ“. ჰათეფის (XV—XVI საუკ.) სათაურით „ჰაფთ მანზარ“, ჰედაიათ-ულ-ლაჰს (XVI საუკ.) სათაურით „ჰაფთ ფეიქარ“, მასუმ საფავი ნამის (XVI საუკ.) სათაურით „ჰაფთ ფეიქარ“, ჯაშეფის (XVII საუკ.) სათაურით „ჰაფთ ფეიქარ“, აიშის (XVII საუკ.) სათაურით „ჰაფთ ფეიქარ“ და მრავალთა სხვათა.

ჯარგა ხანია, რაც „ბარამგურნიანის“ ქართული ვერსიის მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, თუ რისთვისაა ჯამი მის შესავალში „ბარამგურნიანის“ ავტორთა შორის მოხსენიებული, როცა ჯამის ასეთი ამბავი არ უთქვამს — წინააღმდეგ შესავლის ავტორის მტკიცებისა — „ეკლა ჯამის უთქვამს სპარსულად მუნვე კჳუითა ბრძენითა“.

ძეგლის გამომცემელი კ. კეკელიძე ფიქრობდა: ა) ჯამის „შვიდეულის“ მეორე ნაწილს ეწოდება „ხემსე“ (ხუთეული) და, ვინაიდან სპარსული „ხუთეული“ ძალიან ხშირად ჩვენს პოემასაც შეიცავს ხოლმე, ვილაცას უფიქრია, რომ ასეთი პოემა ჯამისაც დაუწერიაო; ბ) შესაძლოა, „ჰაფთ ოვრენგ“ ჯამისა ვისმეს არეოდეს „ჰეფთ ფეიქართან“; გ) ასეთი პოემა დაუწერია ჯამის დისშვილ ჰათიფის, რომელიც ლიტერატურულ მუშაობაში მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. სხვათა შორის, თავისი „ხემსე“ ან „ხუთეულის“ დაწერას, რომელშიც შედის ეს პოემაც, ის ჯამის ლოცვა-კურთხევით შეუღდა. ამის გამო საფიქრებელია, ეს თხზულება ჯამის სახელით დადიოდა საზოგადოებაში¹.

ბოლო ხანებში გამოქვეყნებულ ნარკვევში მეცნიერი ამ უკანასკნელ მოსაზრებას — ჰათეფის ნაცვლად ჯამის დასახელებას იცავს. ის წერს: *Это смешение объясняется тем, что Хатифи, племянник Джами по сестре, писал свою поэму (Heft seuser) под руководством своего знаменитого дяди, именем которого эта поэма стала известной в некоторых кругах*².

ჩვენი აზრით, აქ გამოთქმულ მოსაზრებათაგან ჯამის „ჰაფთ ავრანგის“, როგორც სათაურის, არევა „ჰაფთ ფეიქართან“ თუ „ჰაფთ ავრანგთან“ უფრო დასაჯერებელია, ვიდრე ჰათეფის ნაცვლად ჯამის დასახელება. ირანში ასეთ შენაცვლებას არასოდეს არ ჰქონია ადგილი და არც ჰათეფის თხზულება ყოფილა ჯამის სახელით გავრცელებული საზოგადოებაში. ბარამ-გურის თემაზე მომუშავე ზოგი პოეტი უცვლელად ტოვებს ნიზამის მიერ შერჩეულ სათაურს „ჰაფთ ფეიქარს“. ზოგიც კი მას ცვლის. ამ შემთხვევისათვის ყურადღებას იპყრობს „ჰაფთ ავრანგ“, როგორც აღნიშნულ თემაზე შეთხზული პოემის დასათაურება. როგორც ითქვა, ამ სათაურით თხზულება დაუწერია ჯამალის, აშრაფის და სხვებსაც. შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ პოემის შესავალში ჯამის ნაცვლად „ბარამგურნიანის“ ანუ „ჰაფთ ავრანგის“ ავტორის ჯამალის შემოკლებული სახელი გვაქვს, მაგრამ ძნელად დასაშვებია, რომ ჯამალისათვის, ამ შედარებით ნაკლებად ცნობილი პოეტისათვის, ვისმეს ბრძენი ეწოდებინა („უთქვამს სპარსულად მუნვე კჳუითა ბრძენითა“) და ის ნავის (ტაჯიკური და უზბეკური გამოთქმით ნავოი) გვერდით მოეხსენებია. აქ საქმე ნამდვილად არევისთან უნდა გვეკონდეს: არა ჰათეფი და ჯამია ერთმანეთში არეული, არამედ ჯამის პოემათა კრებულის საერთო სათაური „ჰაფთ ავრანგ“ (შვიდი ტახტი თუ დიდი

¹ ზვილც მთიები, გვ. XIV.

² უკრულები. II. 289: ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 404.

უათვის თანავარსკვლავედი) ამავე სათაურით ცნობილი ნიზამის „ჰათ ფეიქა-რის“ მიბაძვით შექმნილ, რომელიდაც ავტორის ნაწარმოების სათაურთან. დასა-შვები ისიც არის, რომ ციციშვილს ხელთ ჰქონოდა „ბარამგურიანის“ ისეთივე ვერსია, — ძირითადი წყარო მისი პოემისა — რომელშიც ეს ცნობები, თანახ-მად სპარსულ პოეზიაში გაბატონებული ტრადიციებისა, ასევე იქნებოდა შესა-ვალში წარმოდგენილი, როგორც ეს ქართულ ვერსიაში გვაქვს. მაგრამ ამ დაშვების საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს თვითონ ნოდარ ციციშვილი, რომელიც აქებს „მათ ოთხთავე ლექსთა“, რომელსაც სწავს „ქართულებრ მათთა ლექს-თა გადმოთარგმნა, გალექსება“ და „ღვთით გაუბედავს ძნელი საქმე“.

ამ განცხადებიდან ჩანს, რომ იგი მცოდნეა „ბარამგურიანის“ რამდენიმე ვერსიისა და შთ ხელმძღვანელობს; მაგრამ, ამავე დროს, თავისი თავი მას წარ-მოუდგენია არა მხოლოდ სხვათა ლექსთა გადმომთარგმნელ-გამლექსავად, არა-ნელ „ბარამგურიანის“ ავტორების ერთგვარ მეტოქედაც. თვითონ ამბობს: სპარსთ ენამრავლად უქია, მეცა ვაქციდი ჩემსა ონარსა, ვაფრქვევ გოარსა ურიცხ-ვსა, თვით ლიტრით ასაწონარსაო (სტროფი 163—4).

ამის შემდეგ რა უფლება გვაქვს არ დაუუჭეროთ პოეტ ციციშვილს და არ ვიცნოთ ის „ბარამგურიანის“ არა მთარგმნელად, არამედ ავტორად? „თუ შესაძლებელია, — გვასწავლის აკად. კ. კეკელიძე, — ხოსრო დეჰლევის, ნაფოსი, ჰათიფის და სხვებს, რომელნიც ამ პოემის დამუშავებაში ნიზამის ჰბაძვენ, ეწოდოს ავტორი. ამავე საფუძველით, და უფრო მეტითაც, ნოდარ ციციშ-ვილსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ ავტორი და არა მთარგმნელი“¹.

ყოველივე თქმული როდი გამოიციხავს „ბარამგურიანის“ ქართული რე-დაქციის წყაროების არსებობას. მათი ძიება კვლავ უნდა გაგრძელდეს.

კ. კეკელიძის გამოკვლევებით² ვიცით, რომ ნოდარის სამი ნოველა — პირ-ველი (ამბავი შავი ქალაქისა), მეოთხე (ამბავი რუსთა ხელმწიფის ასულისა) და მეექვსე (ამბავი მამებლისა და მაწყინარისა) აუღია ნიზამისაგან, ხოლო მეორე (ამბავი ინდოეთის მეფის ვაჟისა და სიზმრად ნახული მზეთუნახავისა) და შესა-მე (ამბავი ჩინეთის ორი მეფის შვილთა — ვაჟისა და ქალისა) კი — ნავოსი-აგან. მეხუთე ნოველა (ამბავი გორჯასპისა და კეისრის ასულისა), ჩვენი დაკვირვე-ბით³, იკითხება ასადი ტუსელის (XI საუკ.) „გერშასფ-ნამეში“. აქედან ის „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთ ხელნაწერშია გადასული. ჩვენი აზრით. საძიებელია, თუ ნო-დარს საიდან უნდა აეღო ის წავიღოდა ჩვენი პოეტი ასე შორს, „გერშასფ-ნამეს“ ან „შაჰ-ნამეს“ ინტერპოლირებული ტექსტების შესასწავლად, თუ უფრო საფიქრებელია აღნიშნული ნოველა, რომლის თავდაპირველი ვარი-ანტი აქემენიდების დროსაცაა ცნობილი, გაელექსა „ბარამგურიანის“ სპარსუ-ლი რედაქციის დღემდე ჩვენთვის უცნობ ავტორს, საიდანაც ისარგებლებდა ციციშვილი. ეს შეუძლებელი არ არის. საძიებელია აგრეთვე მეშვიდე ნოვე-ლის (ამბავი უდარდელი ქაცისა) სათავეც. შესაძლებელია იგი აღმოჩნდეს „ბა-

¹ ცნობები პოემის შესახებ, გვ. XXVI; ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბი-ლისი, 1958, გვ. 405.

² ცნობები პოემის შესახებ; Алишер Навои в грузинской литературе (ტკბულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1945), ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1958, გვ. 394—406.

³ ბარამგურიანის მეხუთე ნოველის წყაროს შესახებ, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ბოამბე, ტ. V, № 9, 1944, გვ. 955—958.

რამგურიანის“ ქართული რედაქციის მეოთხე წყაროში. მაგრამ საკითხავია, ვინ უნდა იყოს ის, ჯამის სახელს ამოფარებული მეოთხე ავტორი, რომლის თხზულებას ციციშვილი უეჭველად იცნობს? იგი ჯამი არ არის, მაგრამ შეუძლებელი როდია ჩვენთვის საინტერესო ავტორი გამოსული იყოს ჰერათის ლიტერატურული წრიდან, რომელსაც სათავეში ედგა „კჳუით ბრძენი“ ჯამი, რომლის „ლექსთა სმენით ყოველი მკითხველი ილხენს“. აქი ჰერათის ლიტერატურული წრის მეორე დიდი წარმომადგენლის ნავთის თხზულებას იცნობს ციციშვილი და მით სარგებლობს კიდევ.

მომავალმა კვლევამ ნათელი უნდა მოჰქინოს ამ საკითხს.

ლეილმაჯნუნიანი. იოსებზილიხანიანი. ქართველ მეცნიერთა ყურადღებას ჯამის შემოქმედება იპყრობს აგრეთვე „ლეილმაჯნუნიანისა“ და „იოსებზილიხანიანის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების ძიების თვალსაზრისით. უნდა აღინიშნოს, რომ დასახელებული თხზულებების წყაროთა ძიებას სხვადასხვა ეტაპი განვლო. იყო დრო, როცა თეიმურაზის „ლეილმაჯნუნიანის“ სპარსულ წყაროდ ნიზამი განჩელის პოემა მიიჩნდათ და „იოსებზილიხანიანის“ ვერსიების წყაროებზედაც მეტისმეტად ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ.

პირველი მკვლევარი, რომელმაც სპარსული ტექსტები გადაშალა და აღნიშნული ქართული თხზულებების წყაროების მეცნიერულ შესწავლას გაძლიერდა, გახლდათ გ. ჯაკობია. რა შეუსაბამოა იც არ უნდა ახასიათებდეს მის ნარკვევს (თეიმურაზის „თარგმანები“), მისი მუშაობა თავისთავად საგულისხმოა და დასაფასებელი. გ. ჯაკობიას მართებული დასკვნების მიხედვით, თეიმურაზის „ლეილმაჯნუნიანი“ არ მომდინარეობს არც ნიზამისა და არც ჯამის ვერსიებიდან¹. ამასთან მკვლევარს ორი შესაძლებლობა აქვს გათვალისწინებული. მისი აზრით, „თეიმურაზის ვარიანტი ან სხვა დედნიდან მომდინარეობს (და ამ შემთხვევაშიც საკუთარი მაინც მეტი იქნება, ვიდრე დედნიდან მომდინარე...), ან დამოუკიდებელი დამუშავებაა ცნობილი არაბულ-სპარსული ლეგენდისა“ (გვ. 264).

„იოსებზილიხანიანის“ ქართული (თეიმურაზისა და უცნობი ავტორის) ვერსიების წყაროების ძიების შედეგად გ. ჯაკობიას ასეთი შეხედულება შეუქმნა: თეიმურაზის ვარიანტის პირველ წყაროდ არ შეიძლება ჩაითვალოს ფირდოუსისა და ჯამის სახელით ცნობილი თხზულებები, ხოლო უცნობი მთარგმნელის პროტოტიპი ჯამის „იოსებ-ზილიხანიანი“-ა (გვ. 242, 250).

სამწუხაროდ, თეიმურაზის თხზულების წყაროს კვლევის თვალსაზრისით ამის შემდეგ არაფერი გაკეთებულა.

მიუხედავად იმისა, რომ, შესაძლებელია, გ. ჯაკობიას საერთო დასკვნების ზოგი მხარე არ იქნეს მთლიანად გაზიარებული, მისი მუშაობა, როგორც აღინიშნა, მაინც წარმოდგენდა ახალ, შეიძლება ითქვას, მეორე ეტაპს ამ თხზულებათა შესწავლის საქმეში.

მესამე ეტაპად „ლეილმაჯნუნიანის“ წყაროსა თუ წყაროების შესწავლის საკითხში, ჩვენი აზრით, ამ ბოლო ხანებში წარმოებული კვლევა-ძიება უნდა

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ აღ. ბარამიძემ ჯერ კიდევ 1928 წელს (ანთოლოგია; ტ. II. გვ. 299) აღნიშნა „ლეილმაჯნუნიანის“ ქართული ვერსიისა და ნიზამის თხზულების შინაარსის სხვადასხვაობა და მცდარად მიიჩნია აზრი ნიზამიდან მისი მომდინარეობის შესახებ.

მივიჩნით. მხედველობაში გვაქვს ალ. ბარამიძის¹. თ. გორელიშვილის² და მ. მამაცაშვილის³ საყურადღებო ნაშრომები, რომლებშიც მეტად საგულისხმო მოსაზრებებია გამოთქმული.

ირკვევა, პელაღის, შიხ საად ედ-დინ რაჰაი ხეაფელის და სხვათა თხზულებების შესწავლის ნიადაგზე, რომ ზოგი ეპიზოდი და დეტალი, რაც კლასიკოსთა „ლეილმაჯნუნიანებში“ არ იკითხება და თეიმურაზის პოემაში კი გვხვდება, სხვა, უფრო გვიანდელი ხანის ვერსიებში ყოფილა წარმოდგენილი.

ამის საფუძველზე ალ. ბარამიძე ფიქრობს, რომ თეიმურაზს „ამბავი დაუმუშავებია ისე, რომ სიუჟეტური მოტივები არ მოუგონია და არ შეუთხზავს“ (გვ. 173). თ. გორელიშვილის აზრითაც „თეიმურაზს დამოუყვებლად არ დაუმუშავებია „ლეილ-მაჯნუნიანი“. მას ჰქონდა „ლეილ-მაჯნუნიანის“ რომელიღაც რედაქცია და მით ხელმძღვანელობდა“.

მ. მამაცაშვილის შეხედულებით კი ახლა უკვე „აღარ გვაქვს საბუთი იმისათვის, რომ ესა თუ ის დეტალი ან ეპიზოდი... ქართული მთარგმნელის თავისებურებად მივიჩნიოთ“ (გვ. 132).

ფიქრობთ, საბოლოოდ საკითხი ეხება, როგორც ამას ალ. ბარამიძე მიუთითებს, ქართული „ლეილმაჯნუნიანისა“ და სპარსული ვერსიების სიუჟეტური მოტივების იგივეობას თუ ნათესაობას და არა თეიმურაზის მხატვრულ ხერხებას, მის პოეტურ მეტყველებასა და აზროვნების სფეროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში აქ დასახელებულ მკვლევართაგან. ვფიქრობთ, ვერც ერთი ვერ შეძლებდა რომელიმე სპარსული რედაქციიდან ისეთი ეპიზოდის წარმოდგენას, რომელიც თეიმურაზის მიერ იქნებოდა თარგმნილი ამ სიტყვის დღევანდელი გაგებით.

ძალიან საყურადღებო და მრავალმხრივ ანგარიშგასაწევი ალ. ბარამიძის ნარკვევში გამოთქმული სხვა მოსაზრებანიც. უნდა აღინიშნოს, რომ ალ. ბარამიძე მეცნიერული მუშაობის დაწყების პირველ წლებიდანვე დაინტერესდა თეიმურაზ პირველის შემოქმედების შესწავლით. იგი სპეციალისტებს შორის მუდამ ითვლებოდა და დღესაც ითვლება აღნიშნული პოეტის დიდ მცოდნედ და გასაკვირი არ არის, რომ მან პირველმა შენიშნა თეიმურაზის „ლეილმაჯნუნიანში“ სულთან ჰუსეინის მოხსენიების ამბავი („ვით ერის სულთან ჰუსეინ, ბრძენი, არ ცნობა ვირები“ 982). რამაც მკვლევარს განსაზღვრინა „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ქართული ვერსიის პროტოტიპის ავტორის მოძიების დრო. ალ. ბარამიძის აზრით, „თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ პროტოტიპის ავტორი გამოსული უნდა იყოს სულთან ჰუსეინის პოეტთა წრიდან. მაშასადამე, მიწი მოღვაწეობაც XV საუკუნის მეორე ნახევარზე ან XVI-ის დასაწყისზე უნდა მოდიოდეს“ (გვ. 170).

თეიმურაზის პოემაში სულთან ჰუსეინზეა შედარებული არაბთა მეფის ბას-

¹ თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XI, 1959, გვ. 163—175.

² „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ლიტერატურული წყაროს საკითხისათვის, ლიტერატურული გაზეთი, 1956, № 19 (981).

³ თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული წყაროს საკითხისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, 1960, გვ. 111—134; შიხ-საად-ედ-დინის რაჰაი ხეაფელის პოემის „ლეილი ვო მაჯნუნიანი“ და ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ურთიერთობისათვის, საქ. მეც. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, ტ. III, 1961, გვ. 28—94.

რელი ამირას სამეფო კარი და მისი მეფობა, რომლის დროსაც, პოეტის სიტყვებით, თხა-მგელი ერთად სძოვდა, რომლის კარს იახლის ვარსკვლავთმრიცხველმა და რამლთა მკვრელები, ურიცხვი ექიმნი და მოლექსე-მოშაირეები; მან დაამდღრა გლახაკნი და მის სამფლობელოში მოსპო კენესა-ვაება (სტროფები 96—99).

დღი ფიქრი და ძიება არ უნდა იმას, რომ ბასრელი ამირას საქმიანობისა და კარის აღწერა ეკუთვნის არა თვითონ თეიმურაზს, XVII საუკუნის მოღვაწეს, რომელსაც. შესაძლებელია, ნათელი და გარკვეული წარმოდგენა არც კი ჰქონდა სულთან ჰუსეინ ბაიყარას (1469—1506) სამეფო კარის ცხოვრებისა და მისი საქმიანობის შესახებ, არამედ „ლეილმაჯუნეინის“ სპარსული ვერსიის ავტორს, რომელიც. როგორც აქ წარმოდგენილი აღწერით ჩანს, სულთან ჰუსეინის სიტყვებს მოსწრებაა¹.

ძალიან ძნელია ვიფიქროთ, რომ ჰუსეინ ბაიყარას გარდაცვალების შემდეგ. სეფიანთა დინასტიის წარმომადგენლის ისმაილის მეფობის ხანაში, რომელიც პოეტებისაგან მისი ტახტის ქება-დიდების შესხმას მოითხოვდა, ვინმეს სულთან ჰუსეინი მოგონებოდა, მისი კარი და მეფობა იდეალად დაესახა და ამ თვალსაზრისით ის შედარების საგნადაც ექცია. ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ, როგორც ეს ალ. ბარამიძეს აქვს ნაჩვენები, „ლეილმაჯუნეინის“ იმ ვერსიის ავტორი. რომლითაც ჩვენი გაგებით აგრეთვე სარგებლობდა თეიმურაზი, პერათის ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენელია, სულთან ჰუსეინის პოეტთა წრიდანაა გამოსული და მისი „ლეილმაჯუნეინი“ დასახელებული მბრძანებლის სიტყვებშივეა შეთხზული.

უნდა აღინიშნოს, რომ XV—XVI საუკუნეების სპარსულ ლიტერატურაში ჩნდება „ლეილმაჯუნეინის“ მოკლე ვერსიები. ასეთებად უნდა ჩაითვალოს, მაგალითად. მექთების (XV საუკ.), ჰელალის (XV—XVI საუკ.) და სხვათა თხზულებანი, რომლებშიც ლეილისა და მაჯუნის ამბავი სხარტადაა გადმოცემული, სიუჟეტი სწრაფად ვითარდება და თან ეპოქის დამახასიათებელ რეალიზმსაც შეიცავს. ზოგჯერ ასეთ ვერსიებს მოსახლეობაში უფრო მეტი გასავალი აქვს, ვიდრე რომელიმე დიდი პოეტის მიერ დაწერილ ლეილისა და მაჯუნის სიუჟეტულის ამბის შემცველ სქელტანიან თხზულებას.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თეიმურაზი მოკლე ვერსიებს ემყარება. ის თავის მხრივ, როგორც ჩანს, კიდევ უფრო ამოკლებს სურათებსა და ეპიზოდებს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თეიმურაზ პირველს მისი ნაწარმოების შემუშავებისას ხელთა აქვს „ლეილმაჯუნეინის“ მოკლე ვერსიები, რომელთა ეპიზოდები მას მოკლედ. ან როგორც თვითონ ამბობს, „მარტივად“ გადმოაქვს. ამაზე შემდეგი გარემოებანი მიგვიჩვენებენ:

1. ვინც ქართული ვერსიის ოთხსტროფიან შესავალს იცნობს, მას ვფიქრობთ. ეჭვი არ შეეპარება იმაში, რომ ის თეიმურაზს ეკუთვნის და სპარსულ-ვერსიაში არ იქნებოდა ნათქვამი სპარსული წიგნების ქართულად გადმო-

¹ ახალაზრდა მკვლევრის მ. მამაცაშვილის აზრით, საგანგებო კვლევას მოითხოვს იმის გაღწევაც, თუ ვის ეკუთვნის ეს სიტყვები, თეიმურაზ პირველ თუ თემურლენგის დროის (ანდა სეფიანთა ეპოქის) რომელიმე პოეტს. თეიმურაზის „ლეილ-მაჯუნეინის“ სპარსული წყაროს საერთაშორისო (ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, თბილისი, 1960, გვ. 115).

ქართულად დაწერილი სიტყვები რომ თეიმურაზს ეკუთვნის, ამაზე დავა არ შეიძლება. საქმე ეხება სულთან ჰუსეინ ბაიყარას კარის შექების იდეას.

თარგმნის შესახებ („ხელეპყო წიგნებსა სპარსულსა ქართულად მე მთარგმნე-ლობით“), არც ქრისტეს მოციქულის პეტრეს („პეტრეს სამოთხის გაღებად კლიტე ვერაინ წამირთოს“) და არც იმის შესახებ, თუ „სპარსთა ენისა სიტყ-ბომან“ რატომ ასურვა პოეტს მუსიკობანი.

ცხადია, თეიმურაზი მის წყაროებს აცლის მთელ შესავალს, რომლის გა-რეშე შეუძლებელია რომელიმე სპარსული თხზულება წარმოვიდგინოთ, და მის ნაცვლად ლეილ-მაჯუნის სამიჯნურო ამბავს ქართულ მოტივებზე აგე-ბულ შესავალს წაუშეძვარებს. საინტერესო ისიცაა, რომ უშუალო ამბავს პო-ეტი მხოლოდ ერთსტრიქონიან შესავალს („ლეილ-მაჯუნიაანის ამბავსა შიხ სა-დის დავეცილები“) მიუძღვნის და შემდეგ პირდაპირ თხრობაზე გადადის:

არაბეთს. ლაზა ქალაქად. იყენენ მეფეთა შვილები.
ერთ ღამეს იშენეს ორნივე, ჭერ ვარდი გაუშლილუბი,
ჯანათლდა იგი ადგილი, აღარსად იყო ჩრდილები.

ჩვენ აქ აღარ შევებებით საკითხს, თუ რომელი წაკითხვა — შიხ სადი, თუ შიხ შეიდი — სჯობს¹, აღენიშნოთ მხოლოდ, რომ სპარსულში (თუ თეიმურაზი ერთი რედაქციით სარგებლობდა), ჩვეულებისამებრ, მეტი ცნობები იქნებო-და წარმოდგენილი როგორც ავტორის, ისე თხზულების შეთხზვის მიზეზების შესახებ და ამბავზე ასეთი მოულოდნელი და უხერხული გადასვლა არ არის დამახასიათებელი სპარსული ვერსიებისათვის.

II. თეიმურაზის პოემაში არ არის წარმოდგენილი იბნ სალამისა და ნოუ-ფალის ეპიზოდები, რასაც მთელ რიგ ვერსიებში (ნიზამი, დეპლევეი, მეჭთები და სხვ.) საკმაო ადგილი უჭირავს. იგი მაჯუნის (ყაისის) არც ქაბაში წაყვანი-სა თუ გაგზავნის ეპიზოდს იცნობს.

III. დამახასიათებელია აგრეთვე ისიც, რომ ველად გაქრილი, მხეცთა და ნადირთა შორის მოხეტიალე მაჯუნის დასახატავად თეიმურაზთან მხოლოდ რამდენიმე სტრიქონი გვხვდება, როცა ამას სპარსულ ვერსიებში საგანგებო ყურადღება აქვს დათმობილი.

IV. ე. კრაჩკოვსკის გამოკვლევით². მაჯუნე რეალური პიროვნება ყოფი-ლა. თავისი დროის ცნობილი პოეტი, რომელიც ლექსებს უთხზავდა არაბთა ერთ-ერთი ტომის ღამაზ ასულ ლეილის. ამის ნიადაგზე შემუშავებულა თქმუ-ლება. საინტერესო ისაა, რომ „ლეილმაჯუნიაანის“ ვერსიებს ზოგს მძლავრად, ზოგს შედარებით მკრთალად გასდევს, როგორც შორეული ამბის ანარეკლი, მაჯუნის პოეტობის ამბავი, რის შესახებაც ქართულ ვერსიაში ვერავითარ ნიშან-კვალს ვერ ვპოულობთ.

V. თეიმურაზის თხზულებაში ბევრია ისეთი ადგილი, რომელთა აზრის ნათლად გაგება ახსნა-განმარტების გარეშე შეუძლებელი ხდება. ეს ახსნა-გან-მარტება კი მხოლოდ სპარსული ვერსიების ნიადაგზეა შესაძლებელი. ასე, მა-გალითად, თეიმურაზთან იკითხება:

¹ ამის შესახებ იხ. დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან, ლიტერატურული ძიებანი, III, 1947 წელს.

² Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе, Изв. АН СССР. Отд. языка и литературы, 1941, № 2.

მეგობრებში სხენან. ლხინი აქვთ — სამოთხეს მიუღარობდა,
 ემამ იენა ქალის გოშია, ჰკოცნის, პირს პირზე არობდა;
 ვაკვირდეს. თქვეს: „აქვს ქორწილი, ძაღლს ჰკოცნის, რასა ჩქარობდა?
 შეილი ვით მივსცეთ შემეძლარსა?“ — კარში გაგდეს, გარობდა.

აქედან ჩანს, რომ ყაისი ჰკოცნის ლეილის ძაღლს, მაგრამ არაა ახსნილი არც აქ და არც მთელი პოემის მანძილზე, თუ რატომ სჩადის ამას. მშობლებს: ვაკვირებდა (აქვს ქორწილი, ძაღლს ჰკოცნის, რასა ჩქარობდა?)“ არ წარმოადგენს ყაისის მოქმედების ახსნას.

უნდა აღინიშნოს, რომ XV საუკუნის ვერსიებში გაჩნდა ლეილის ძაღლის აღწერისა თუ კოცნის ეპიზოდი, რაც შემდეგი ხანის თხზულებებშიც გადასულა. ასე, მაგალითად, ჯამის ვერსიაში მაჩუნის: ლეილის ძაღლთან შესვედრისა და აღწერის ამბავს 107 ბეითი (=214 სტრიქონს) უჭირავს. მოგვაქვს ადგილ აღნიშნული ეპიზოდიდან:

مجنون جو بید روی آن سگ جوانک داید سوی آن سگ
 جو سایه بزیر بایش افتاد صد بوسه بخاک پای او داد

მაჩუნმა, როცა დაინახა, იმ ძაღლის სახე
 ვითა ცრემლი, გაქანდა მისკენ.
 ჩრდილივით დაეცა მის ფეხებთან
 და ასჯერ აყოცა მის ფეხთა მტვერს¹.

მაჩუნის ძაღლს იმიტომ ეაღწერება, რომ იგი ლეილის ყველგნის. მის თვალებს იმიტომ ჰკოცნის, რომ ისინი დროდადრო ლეილის სახეს უცქერიან:

چشم بوسم که گاه گاهی کرد دست بروی او نگاه

შენს თვალს იმიტომ ვკოცნი, რომ დროდადრო
 ისინი მის (ლეილის) სახეს უცქერიან².

ეუბნება მაჩუნე ძაღლს.

ჰელალის ვერსიაც³, რომელშიც უცვლელადაა შესული ჯამის ზოგი ბეითი, ასეთსავე ახსნას აძლევს მაჩუნის მიერ ძაღლთან მიალერსების ამბავს (გვ. 298), ხოლო ისეთი ვერსიების ავტორები კი, სადაც ამ შემთხვევის ახსნა არაა წარმოდგენილი, დარწმუნებულნი არიან, რომ ის ყველასათვის გასაგებია და განმარტებას არ საჭიროებს. შეიძლება ამ უქანასკნელთა მსგავსად იქცევა თეიმურაზიც, რომელსაც მთელი ეს ეპიზოდი მხოლოდ ერთი სტრიქონით გადმოუყვია.

VI. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ როგორც XV საუკუნის, ისე შემდეგი ხანის ვერსიებში წარმოდგენილია მაჩუნის გაშეშებისა თუ გახვეების ეპიზოდი. ჯამისთან აღნიშნულ ეპიზოდს 100 ბეითი (=200 სტრიქონს) აქვს დათმობილი.

ველად გაკრილი მაჩუნის შენიშნავს ნათესავეებთან და ახლობლებთან ერ-

¹ ჯამის თხზულებათა კრებული მურთაზა მუღარის გილანელის გამოცემის მიხედვით, თბილისი, 1958, გვ. 876.

² ნ. მუღარის გილანელის ტექსტი, გვ. 878.

³ ესარგებლობთ გ. აინის მიერ გამოცემული ტექსტით: Бадридзе Хилали, Осори мунтахаб, 1954.

თად მიმავალ ლეილის. მიიჭრება მასთან. ლეილი ეუბნება მაჯუნს, რომ უკან დაბრუნებისას ის ამავე გზით ჩამოივლის და თუ მაჯუნი აქ დაიკდის, მისი ბილვის საწაღელს მიაღწევს.

მაჯუნი დადგა ერთ ადგილას, როგორც ხე. ტოტების მსგავსად წამოეზარდა თმები, საკმაო ხანი გადოხდა. მის თავზე ფრინველებმა დაიბუღეს¹. ლეილი უკან ბრუნდება, მაგრამ მაჯუნი მას უკვე ვეღარ იცნობს. თეიმურაზთან ამ ამბავს მხოლოდ ორი, ერთმანეთისაგან საკმაოდ დაშორებული, სტრიქონი აქვს დათმობილი:

ველად გაიჭრა, ფრინველნი თავზედან დაიბუღარა (68ა);
თავზედ ფრინველთ დებულა, ბარტყნი მრავლად მოეშენა (131ჟ).

პირველი სტრიქონი გვხვდება თავში „ქორწილით გამოგდება მაჯუნისა“, ხოლო მეორე — არაბთა მეფის ბასრელი ამირას ამბავში. ეს სტრიქონები აქ ერთგვარი შეხსენების როლს ასრულებენ. მეითხველისათვის, სპარსული ტექსტის მონაცემების გარეშე, ვფიქრობთ, გაუგებარი დარჩება, თუ ველად გაპრილი მაჯუნის თავზე ბარტყები როგორ მოაშენეს ფრინველებმა.

ყოველივე თქმული, ვფიქრობთ, იმის დამადასტურებელია, რომ თეიმურაზი სპარსული „ლეილმაჯუნისანის“ მოკლე რედაქციებით სარგებლობს და საკუთარი ლიტერატურული გემოვნების მიხედვით, როგორც აღინიშნა, კიდევ უფრო ამოკლებს ეპიზოდებს.

თუ ამ აზრს გავიზიარებთ, მაშინ თავისთავად იხსნება მ. მამაცაშვილის მტკიცება იმის შესახებ, თითქოს თეიმურაზი მის წყაროს „ყველა დეტალსა და ეპიზოდში“ მიჰყვებოდეს (გვ. 132).

ვსარგებლობთ შემთხვევით და აქვე აღვნიშნავთ, რომ მ. მამაცაშვილი, რომელიც საერთოდ „ლეილმაჯუნისანის“ სპარსული ვერსიების შესწავლის საქმეში სასარგებლო საქმეს ეწევა, მეტისმეტად იჩქარის და, ვფიქრობთ, ამ მიზეზით აიხსნება ის გარემოება, რომ მკვლევარი ზოგჯერ მეითხველს უხერხულ მდგომარეობაში აყენებს. აღვნიშნავთ ზოგ რამეს:

ა) ქართული „ლეილმაჯუნისანის“ კვლევის დღევანდელ ეტაპზე ჯერჯერობით მხოლოდ ნიზამისა და ჯამის პოემების სპარსული ვერსიებია შესწავლილი, აცხადებს ის (გვ. 113).

საინტერესოა ვიცოდეთ, რატომ არ მიიჩნევს მ. მამაცაშვილი შესწავლილად ალ. ბარამიძის, თ. გორელიშვილის და დ. კობიძის მიერ შესწავლილ ჰელალის და მექთების ვერსიებს? ამ მკვლევართა დასკვნების საწინააღმდეგოდ მას არაფერი უთქვამს. პირიქით, მათი დასკვნები საკუთარ დასკვნებში შეუტანია და ამის შემდეგ რაღა უფლება აქვს თქვას აღნიშნული ვერსიების შესახებ — არაა შესწავლილი.

ბ) მისივე განცხადებით (გვ. 115), მას შესწავლილი აქვს ნიზამის, ჯამის, ხოსრო დეჰლევის, მექთების, ჰელალის და ფიზულის ვერსიები. იქვე აღვნიშნავს, რომ გოშიის კოცნის ფაქტი ამ ვერსიათაგან მხოლოდ ჰელალისთან მოიპოვებაო (გვ. 116). მას, ჩანს, მხედველობიდან გამორჩა ის გარემოება, რომ ამ ფაქტს ჯამის ვერსიაში ვრცელი ეპიზოდი ეძღვნება.

გ) უფრო მეტ გაკვირვებას იწვევს ამ განცხადების შემდეგ მკვლევრის სიტყვები: „ჩაპაის ვერსიაში არაა დამოწმებული იბნ-სალამის ეპიზოდი. ჩვენ

¹ ჟ ა მ ი, გვ. 888.

მიერ აქამდე შესწავლილი ყველა სპარსული ვერსია (გარდა რაჰაის პოემისა) იცნობს ამ ეპიზოდს“ (ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, 111, გვ. 94).

შევნიშნავთ. რომ არც ჯამისა და არც ჰელალის ვერსიები იცნობენ იბნ-სალამს, როგორც ლეილის ქმარს და, ცხადია, ასეთ ვითარებაში რაჰაი ხვაფელ-ლის ვარიანტის გამოჩნაცისად მიჩნევა, უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს.

ხომ შეიძლება რომელიმე მკითხველმა გაიზიაროს მ. მამაცაშვილის მსჯე-
ლობანი და ისიც უხერხულ მდგომარეობაში აღმოჩნდეს ჩაყენებული?

ჩვენი აზრით, ახლა უკვე დროა უარყოფილ იქნეს აზრი იმის შესახებ, თითქოს თეიმურაზი „ლეილმაჯუნუიანზე“ მუშაობისას მხოლოდ ერთი წყარო-
თი სარგებლობდეს. თეიმურაზი, ჩანს, იცნობდა მის მიერ ქართულად გადმო-
საღები თხზულების სხვადასხვა ვარიანტებს და დიდი გულსყუროთ სწავლობდა
მათ. შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ თეიმურაზი, რომელიც აღმოსავლური
ლიტერატურის საკითხებში კარგად ჩახედული ჩანს, თარგმნიდა მას, რაც ხელ-
ში მოხვდებოდა და არ იყო დაინტერესებული გადმოსაღები ამბის სხვა ვარიან-
ტებით. კერძოდ, იგი, როგორც ამას აღნიშნავს ალ. ბარამიძე (გვ. 173), უეჭ-
ველია, იცნობდა „ლეილმაჯუნუიანის“ სხვა რედაქციებსაც. მოვიგონოთ მისი
ნათქვამი: „ლეილ-მაჯუნუის ამბავსა შიხ სადის დავეცილებიო“, „სპარსთა ძლივ
თქვეს მისნი (ყაისის) ჳირნი, აწ ვით ამბობს ჩემი ენაო“ და სხვა მისთანანი, რაც
ჩვენი აზრით, პოეტის მხრივ აღნიშნული ამბის სხვადასხვა ვერსიების ნაცნო-
ბობაზე მიგვიითითებს.

საკითხავია, როგორი დაცილება თუ გაკვირება გამოუვიდოდა თეიმურაზს
შეიხ სად ედ-დინ რაჰაი ხვაფელთან (XVI საუკ.), თუ ის აღნიშნული ავტორის
პოემას, ან „ლეილმაჯუნუიანის“ რომელიმე სხვა მზამზარეულ ვერსიას გადმოი-
ღებდა ქართულად? თეიმურაზი განათლებული პოეტი იყო და მას კარგად ეს-
მოდა, რასაც ამბობდა. ამიტომ ის ერთ რომელიმე ვერსიას კი არ თარგმნის,
არამედ სხვადასხვა ვერსიების მონაცემებით სარგებლობს და ლეილმაჯუნუის
ამბის დამოუკიდებელ რედაქციას აყალიბებს. ესაა მიზეზი იმისა, რომ თეი-
მურაზის პოემა ერთ შემთხვევაში (ლეილისა და მაჯუნუის უდაბნოში შემთხვე-
ვით შეყრის ეპიზოდში) ჰელალის ემზრობა, მეორეში (გოშის კოცნის ეპიზოდ-
ში) ჰათეფის და მესამეში (სიკვდილის შემდეგ შეუღლების ეპიზოდში) არც
ერთსა და არც მეორეს.

ამასთან მკვლევართა ყურადღებას მივაქცევთ საკითხის ძიებისათვის იმ
საგულისხმო გარემოებას, რომ თეიმურაზი, ერთი მხრივ, იცნობს სულთან-
ჰუსეინის დროის მოღვაწე რომელიმე პოეტის ვერსიას (XV ს.), რომლითაც
როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნაწილობრივ უსარგებლია, მეორე მხრივ კი, იგი
იცნობს XVI საუკუნეში შემუშავებულ ვერსიას, რომლის ავტორს, როგორც
თვითონ აცხადებს, ეცილება კიდევ.

ამავე დროს. წარმოუდგენელია ვიფიქროთ, რომ სპარსული ლიტერატუ-
რის მცოდნე თეიმურაზი არ იცნობდა ნიზამი განჯელის პოემას, რომელიც
მსოფლიო ლიტერატურის თვალსაზრისით ლეილისა და მაჯუნუის სიყვარულის
თემაზე დაწერილ პირველ თხზულებას წარმოადგენს; ან როგორ შეიძლება
დავჯეროთ, რომ მას არ ეცოდინებოდა ჯამის „ლეილმაჯუნუიანი“, თუკი ის
ამავე ეპოქის სხვა პოეტის თხზულებას იცნობს და მით სარგებლობს კიდევ.

სეფიანთა ეპოქიდან თეიმურაზს შესწავლილი ჰქონია აგრეთვე მეორე
პოეტის — ჰათეფის (XV—XVI საუკ.) „ლეილმაჯუნუიანი“ და ის ნაწილობრივ

გამოუყენებია კიდევ, როგორც ამას ცხადყოფს მ. მამაცაშვილის გამოკვლევაში („თეიმურაზის „ლეილ-მაჯუნეიანის“ სპარსული წყაროს საკითხისათვის“) დამოწმებული ფაქტები და მასალები.

აღნიშნული გარემოებანი, ვფიქრობთ, იმ აზრს უჭერს მხარს, რომ ქართული პოეტი ერთი წყაროთი არ იფარგლება. საბოლოოდ ამ აზრს დაუჭირა მხარი კორნელი კეკელიძემ¹.

მაგრამ ყველაფერი ის, რაც დღემდეა მიგნებული და გამოკვლეული, არ ნიშნავს იმას, რომ ქართული „ლეილმაჯუნეიანის“ წყაროები საბოლოოდ შესწავლილი და გამოაშკარავებულია. ამ მიმართულებით მუშაობა კვლავ უნდა გაგრძელდეს.

ჩვენი აზრით, შეუძლებელია სპარსულ ლიტერატურაში დაიძებნოს „ლეილ-მაჯუნეიანის“ ისეთი ვერსია, რომელსაც სიტყვასიტყვით მიჰყვებოდეს თეიმურაზი და იგი ქართულის პროტოტიპს წარმოადგენდეს.

აღ. ბარამიძე, მართალია, ნარკვევში (თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ) ლაპარაკობს ქართული ვერსიის პროტოტიპის შესახებ, მაგრამ დასკვნით ნაწილში არყევს მისი არსებობის საფუძველს, აცხადებს რა, რომ „თეიმურაზი სისწორით უნდა იმეორებდეს თავის წყაროს თუ წყარობსა“ (მხედველობაშია სიუჟეტური მოტივები) და ამით ძალიან ახლოს მიდის სინამდვილესთან.

ღიახ, თეიმურაზს წყაროები განსაზღვრავს და არა ერთი წყარო. სიუჟეტური მოტივების ნათესაობა იმას კი არ ადასტურებს, თითქოს თეიმურაზს ხელთა აქვს ერთი სპარსული რედაქცია, რომელსაც ის ზედმიწევნით მიჰყვება კვლავ დეტალსა და ეპიზოდში, არამედ იმას, რომ თეიმურაზი იცნობს სპარსულ ვერსიებსა და ის ამ, განსაკუთრებით მოკლე, ვერსიებიდან ამოდის. ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ თეიმურაზი ქრისტიანულ სამყაროში ცხოვრობდა და მისთვის ადვილი არ იყო მუსლიმანურ აღმოსავლეთში წარმომობილი და განვითარებული თქმულების დამუშავება. ქართველი პოეტი, როგორც თვითონ აცხადებს, სპარსულ წიგნებში ამოკითხული ამბების ნიადაგზე ქმნის ორიგინალურ თხზულებას, რომელშიც „ლეილმაჯუნეიანის“ ვერსიების საერთო მონაცემებიდან სიუჟეტის განვითარების თვალსაზრისით არ უხვევს და არ შეაქვს მასში აღმოსავლელი მკითხველისათვის უცხო და მიუღებელი ეპიზოდები. ამასთან იგი ახერხებს მტკიცედ იდგეს ქრისტიანულ პოზიციებზე და დასცინოს მუსლიმანურ რწმენასა და ზნე-ჩვეულებებს.

აქი მ. მამაცაშვილისათვისაც საბოლოოდ ცხადი გახდა ის გარემოება, რომ თეიმურაზი „მხატვრული დამუშავებისას მთლიანად ქართული პოეტური მეტყველების ხერხებით და საშუალებებით სარგებლობს“. ჩვენი აზრით, ეს უკანასკნელი გარემოება — მხატვრული მეტყველების ხერხებისა და საშუალებების ბუნება და ხასიათი წარმოადგენს საფუძველს თხზულების ორიგინალობის დასადგენად და არა სხვა ვერსიებთან მისი სიუჟეტის მიუდგომლობა.

ჩვენ მხედველობიდან არ გამოგვეპარა თეიმურაზის საგულისხმო და მრავალმხრივ დამაფიქრებელი განცხადებანი. მაგალითად, „შამი-ფარვანიანის“ შეხავალში ის ამბობს:

¹ მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი, 1956, გვ. 195—196; ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 388.

რაც გამეგონა სპარსთაგან წიგნები ლაყბიანი,
ამბუნი ანუ შაირნი სალაღობო და წყლიანი.
ლექსი ლექსად ვთქვი, ამბაეი არც ყოლ არ დაეგვიანი,
პირველად სამიწურონი, ვითა გ რდი და იანი (14).

დაახლოებით ასეთივე განცხადებებს ვხვდებით „იოსებზილიხანიანში“:

ქართულად ვიტყვი ყოველსა ამბავსა მე სპარსულესა (294).

პარსთ ვაღუქსეს ტყბილად რამე, რა ბრალია ჩალაგებმა!

რაც მათ ვთქვა, მე ის ვთარგმნე, ხობა იყო, თუ ლაყბება (303, 2 — 4).

ასეთი განცხადებანი („ლეილმაქანუნიანშიც“ კი გვხვდება) თეიმურაზისათვის დამახასიათებელი ჩანს. იგი, მართალია, მის საერთო მთარგმნელობით მუშაობაზე მიგვიითივებს, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევებსაც უნდა გულისხმობდეს. ვსარგებლობთ შემთხვევით და აქვე აღვნიშნავთ, რომ საერთოდ თეიმურაზის თხზულებათა ტექსტები კვლავ გულდასმით გადასინჯვას საჭიროებს. ასე, მაგალითად, „ვარდბულბულიანის“ უკანასკნელი სტროფი:

შენ მომიტევენ სიტყვანი უქმნი. არ ნაყოფიანი,
რომელმან ცითა უწვიმე და დარი მოეც მზიანი;
ცოდება ზედან სულგრძელეზ. შერისხვა იცი გვიანი,
ვაიმე ცუდის ლაყბითა, თუ სული დაეზიანი!

შესულია „იოსებზილიხანიანში“ (310). მართალია, აქ „უქმნის“ ნაცვლად „უქნი“ იკითხება, „ცითა უწვიმეს“ ნაცვლად „ცვრითა უწვიმე“, „სულგრძელეზის“ ნაცვლად „სულგრძელობ“, მაგრამ ამით არ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი სხვადასხვა ოთხეულია (სტროფია) და ტექსტუალურ აღრევას ადგილი არ ჰქონდეს. გადასინჯვას საჭიროებს აგრეთვე გამოცემაზე დართული ლექსიკონიც (შედგენილია გ. ჭაკობიას მიერ), რომელსაც მთელი რიგი სიტყვების (მაგ. სუნათი და სხვ.) განმარტება აკლია.

ზემოთ აღვნიშნა, რომ გ. ჭაკობიას გამოკვლევის თანახმად „იოსებზილიხანიანის“ უცნობი ავტორის ვერსიის პროტოტიპს ჭამის პოემა წარმოადგენს. სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოს, რომ აზრი ანონიმური ვერსიის ჭამის რედაქციიდან მომდინარეობის შესახებ გ. ჭაკობიაზე აღრე გამოთქვა კ. კეკელიძემ¹ და მას უკანასკნელ დღემდე თავგამოდებით იცავდა. ასე, მაგალითად, ალ. გვახარიათს საყურადღებო ნაშრომში (იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები) ანონიმის თხზულების წყაროს შესახებ გამოთქმულ ძირითად მოსაზრებებს მან მარჩიელობა უწოდა².

აღსანიშნავია, რომ კ. კეკელიძეს, როდესაც ის აღნიშნული თხზულების წყაროს შესახებ მსჯელობას იწყებს, თითქოს შესაძლებლად მიაჩნია ალ. გვახარიათს კვლევის შედეგების გაზიარება. ის წერს (გვ. 378): „მის შემდეგ ჩატარებული მუშაობის მიხედვით ირკვევა³, რომ თხზულება მომდინარეობს თუ უშუალოდ ჭამის რედაქციიდან არა, მისი პირდაპირი მიმბაძეველების ვერსიებიდან მაინც“. მას აქ არ გამოუთქვამს არც ერთი მოსაზრება თხზულების ჭამის რედაქციიდან არმომდინარეობის საწინააღმდეგოდ, ხოლო შემდეგ (გვ. 382—

¹ ავტორი ვენფისტყაონისა და დრო მისი დაწერისა, უერნ. „მნათობი“, 1931, №7—8, გვ. 152. შენ. 1.

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 382—383.

³ ივლისხმება კ. კეკელიძის და გ. ჭაკობიას შემდეგ ჩატარებული მუშაობა, დ. კ.

383) კი სპეციალურად ჩერდება აღნიშნულ საკითხზე და ყოველმხრივ ცდილობს უკუაგდოს ალ. გვახარიას მიერ წამოყენებული დებულებები.

ჩვენი აზრით, ალ. გვახარიას კვლევა წარმოადგენს მეორე ეტაპს უცნობი ავტორის „იოსებზილიხანიანის“ სპარსული წყაროს ძიების თვალსაზრისით. მკვლევარმა დაწვრილებით შეისწავლა ჯამისა და ანონიმის ვერსიები, მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულების საკითხები და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ აღნიშნული თხზულება მომდინარეობს არა ჯამის, არამედ რომელიღაც მისი მიმბაძველის რედაქციიდან. ამ შემთხვევაში მკვლევარი ეყრდნობა არა დაძაქავშირებელ, არამედ განმასხვავებელ ნიუანსებს. აღსანიშნავი სწორედ ის გარემოებაა, რომ მრავალი ეპიზოდი თუ დეტალი, რომელნიც ქართულ ვერსიას ჯამის პოემისაგან გასხვავებენ, პარალელს სხვადასხვა სპარსულ ვერსიებში პოულობენ, გარემოება, რაც მთარგმნელისეულ თავისებურებას გამოჩვენავს. ისინი უცნობი ავტორის მიერ აღებულია ჯამისთან ამბის ზოგადი განვითარებისა და მრავალი სხვა მომენტების თვალსაზრისით მეტად დაახლოებული, მაგრამ ამ განსხვავებული ეპიზოდებისა და დეტალების შემცველი სპარსული ვერსიიდან¹.

კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ „ჯამის პოემა ქართველ პოეტს, მსგავსად სპარსელი მიმბაძველებისა, გამოუყენებია ქარგად, რომელზედაც ამოუქარგავს მის ნაწარმოებში მოცემული სახეები და დეტალები, ამოუქარგავს სპარსული მწერლობის ყაიდაზე, ხშირად იმ ძაფებით, რომელნიც სპარსელი მიმბაძველების სხვადასხვა ლიტერატურულ ძეგლში გვხვდება. ის მუშაობდა იმ მეთოდით, რომლითაც მუშაობდნენ ჯამის მიმბაძველნი. ქართველი ანონიმი ჯამის ისეთივე მიმბაძველია ქართულ ნიადაგზე, როგორც არიან სპარსულ ნიადაგზე სპარსელი მიმბაძველები“ (გვ. 383).

კ. კეკელიძის მიერ ძალიან საყურადღებო და მეტად დამაფიქრებელი მოსაზრებაა გამოთქმული, მაგრამ მაინც ძნელად დასაჯერებელია, რომ ქართველ ანონიმს შეესწავლა ჯამის, მისი მიმბაძველების თხზულებები და მათი გამოყენების საფუძველზე შეექმნა „იოსებზილიხანიანის“ ახალი ვერსია. მაშინ როგორ უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ თხზულებას, — როგორც ეს აღნიშნული აქვს ალ. გვახარიას, — „აშკარად ატყვია უშუალოდ სპარსულიდან თარგმნის კვალი როგორც სპარსიზმების, ისე ცალკეული ბეითების გადმოღების თვალსაზრისით“ (გვ. 242).

ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი პოეტების მთარგმნელობითი ხერხების ძირითადი თავისებურება, რაც ჩვენზე კარგად მოეხსენება ქართული ლიტერატურის დიდ მკვლევარს კ. კეკელიძეს, ის არის, რომ ისინი, როცა მათ განკარგულებაში მყოფ წყაროებიდან უხვევენ, ცდილობენ ამოქარგონ სახეები და დეტალები არა სპარსული, არამედ ქართული მწერლობის ყაიდაზე და ქართული პოეტური მეტყველებისა და კულტურის ელემენტების შეტანით ნათარგმნ თხზულებებს ეროვნული ელფერი მისცენ.

ქართველ „მთარგმნელებს“, — გვასწავლის კორნელი კეკელიძე, — შეაქვთ თავიანთ თარგმანში ქართული სული, ქართული შეგნება, ქართული სახეები და

¹ ალ. გვახარია, იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, I, ანონიმური ვერსია, თბილისი, 1958, გვ. 123—124.

კოლორიტი, ქართული გეოგრაფიულ-ისტორიული სახელები და ტერმინები. თავისებურად, ქართულად ამოკლებენ და ავრცობენ მათ¹.

რატომ დავუშვათ გამონაკლისი უცნობი პოეტის მიმართ, რომლის თხზულებას მძლავრად ატყვია ქართული პოეტური მეტყველების გავლენის კვალი. ისიც მხატვრული შედარებებისა და მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით აღორძინების პერიოდის სხვა პოეტების მსგავსად ხომ რუსთველს ესესხება და ამ შემთხვევაში სპარსული ძეგლების გავლენას ნაკლებად განიცდის. ასეთ ვითარებაში რამდენად დასაჯერებელია ის გარემოება, რომ უცნობი ავტორი იდგა ქართულ ნიადაგზე და სპარსული მწერლობის ყაიდაზე ქარგავდა მხატვრულ სახეებს. ეს სახეები და დეტალები კი, თავის მხრივ, დაემთხვა ჯამის მიმბაძველთა თხზულებებში არსებულ სახეებსა და დეტალებს — თუ მას ხელთ სათანადო სპარსული წყარო არ გააჩნდა?

ვფიქრობთ. საფუძვლიანია ალ. გვახარას დებულება, რომ უცნობ ავტორს ხელთ კონკრეტული სპარსული ვერსია ჰქონდა, რომელიც ჯამის რომელიღაც მიმბაძველის თხზულებას წარმოადგენდა (გვ. 142). ახლა ძიება ამ მიმბაძველია ნაშრომის აღმოსაჩენად უნდა წარიმართოს. ჩვენ იმედი გვაქვს. რომ ასეთი რამ აღმოჩნდება.

ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სხვადასხვა პოეტური ხერხებით და მეთოდებით დამუშავებული ქართული ლიტერატურის ის ძეგლები, რომლებიც სპარსულს უკავშირდებიან, თავის წყაროებთან სხვადასხვანაირ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან და ასეთ შემთხვევაში ყველა მათგანის ერთნაირი თვალსაზრისით შეფასება მცდარი იქნებოდა.

საქმე ის არის, რომ ზოგი მათგანი (მაგალითად, „ვისრამიანი“, „ბაამიანი“ და სხვ.) თარგმანს წარმოადგენს ამ სიტყვის ახლანდელი გაგებით და ერთს გარკვეულ წყაროს ემყარება, ზოგიც (მაგალითად, „როსტომიანი“, ანონიმის „იოსებზილიხანიანი“ და სხვ.) თარგმანს წარმოადგენს ძველი გაგებით (ე. ი. ნათქვამს, თქმულს. ქართულად ვთარგმნე, ნიშნავს — ქართულად ვთქვი), ერთ წყაროს ემყარება, მაგრამ მას არ მისდევს ყველა ეპიზოდსა და დეტალში. თხრობას ზოგჯერ ამოკლებს, ზოგჯერაც ავრცობს და მთლიანად ამბავი კი ძირითადად, ორიგინალთან განსხვავებული პოეტური გზებითაა დამუშავებული.

ზოგი ძეგლი კი (მაგალითად, „ბარამგურიანი“, „ლეილმაჯნუნიანი“ და სხვ.) ერთ რომელიმე ტექსტს არ ემყარება, მათი ავტორები სხვადასხვა წყაროებს იცნობენ და ამბავს ქართული პოეტური მეტყველებისა და მხატვრული აზროვნების საფუძველზე ამუშავებენ. ასეთი გზებით შექმნილ თხზულებებს, თუ მათ სიუჟეტური ნათესაობის თვალსაზრისით მიეუღებოდა, შეიძლება მიბაძვანი ვუწოდოთ, მაგრამ თუ მათ მხატვრული დამუშავების თვალსაზრისით განვიხილავთ, ისინი ქართული ლიტერატურის ორიგინალურ ძეგლებად უნდა ჩავთვალოთ და არა თარგმანებად.

ეს თავისებურება თუ სპარსულ წყაროებთან სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულება ჩვენი ძეგლებისა, მკვლევრებს დიდ სიფრთხილეს ავალებს როგორც მათი წყაროების ძიების, ისე ლიტერატურული რაობის გარკვევის საკითხში.

ვისარგებლობთ შემთხვევით და აღნიშნული თხზულების ერთი ადგილის განმარტებას შევეცდებით. პოემაში იკითხება:

¹ კ. კეკელიძე, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 1, თბილისი, 1956, გვ. 186.

მაჩნენის მსგავსად დავიწყებ კარდაკარ დაუღლებასა:
ტარიელს დავესახები, ველსა ვიქ ხშირად ბნედასა.
ავთანდილსავით ვარსკვლავთა უამბობ ჩემსა სევდასა.
ტანსა ცხერის ტუავსა დავიკრავ, თავსა დავიკრავ დელასა.
ჯიმშითის მგზავსად ვავიკერი, ნადირთა შევენახები,
ხოსროსვით ხვეწნას დავიწყებ, შირინსა არ ვეწყალევი.
თავსა ამაზე წავიგებ, არა ვთქვა „შამაჰს რას ვები“,
სისხლსა წერაქვზე გარღვასხამ, ფარპაღსა დავესახები¹.

ეს ადგილი ამოღებულია ბაზიყას ეპიზოდრიდან. იგი იოსების სილამაზემ დაატყვევა, მისი მიჯნური ვახდა და ტანჯვაში დალია სული. ზემოწარმოდგენილ სიტყვებს ავტორი ბაზიყას ათქმევინებს. მიჯნური ქალის განცდების ღრმად წარმოდგენისათვის პოეტს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ტარიელი და ავთანდილი მოუხსენებია: ტარიელი, რომელიც ნესტან-დარეჯნის ძებნად გაჭრილი „ხშირად იქმოდა ბნედასა“ და ავთანდილი, რომელიც „ვარსკვლავთა უამბობდა სევდასა“. ამ შემთხვევაში ავტორი, ცხადია, ქართულ მასალას, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ ეყრდნობა. სხვა გმირთა — მაჩუნის, ჯიმშითის, ხოსროსა და ფარპაღის სახელები, შესაძლოა, მას უშუალოდ სპარსული წყაროებიდან ჰქონდეს ამოღებული.

საინტერესოა, რომ კ. კეკელიძე აქ მოხსენიებულ გმირთა სახელებსაც იყენებს იმის დასამტკიცებლად, რომ უცნობი ავტორის ვერსია XVII საუკუნის პირველ მეოთხედზე აღრე არაა დაწერილი. შესაძლებელია, სწორი იყოს მეცნიერის მოსაზრება ამ პოემის შეთხზვის თარიღის შესახებ, მაგრამ ამის ცხადსაყოფად ზემოწარმოდგენილ სტროფებში ნახსენები სახელები, ჩვენი აზრით, არ გამოდგება. მკვლევარი, მაგალითად, ერთი მათგანის, კერძოდ, „ჯიმშითის“, შესახებ ასე მსჯელობს: „აქ იგულისხმება „შაჰნამეს“ ჯიმშედი, რომელიც, ზააქისაგან დამარცხების შემდეგ, გადაიქარგა და ას წელიწადს იყო გაჭრილ-მოხეტიალე. „შაჰნამეს“ ის ნაწილი, რომელშიც მოთხრობილია ჯიმშედის ამბები, თუგინდ, „შაჰნამეს“ მიმბაძველთა შესაფერისი ნაწილები ქართულად... გადმოღებულ-გადმოკეთებულ იქნა არაუადრეს მეთექვსმეტე საუკუნის მეორე ნახევრისა². როგორც ჩანს, კ. კეკელიძეს აქ მოხსენიებული „ჯიმშითი“ „შაჰნამეს“ ჯიმშედად მიაჩნია. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ასე არ არის და აი რატომ: ა) ამ სტროფებში მოხსენიებული გმირები მაჩუნის (იგივე ყაისი), ტარიელი, ავთანდილი, ხოსრო, ფარპაღი, მართალია, სხვადასხვა სახის, მაგრამ მაინც მიჯნურები არიან. „შაჰნამეს“ გმირი ჯიმშედი არ ყოფილა მიჯნური და მისი მიჯნურთა შორის მოხსენიება ბაზიყას დასადარებლად უსაფუძვლო იქნებოდა; ბ) უფრო მართებული იქნება, რომ ამ თხზულებაში მოხსენიებული „ჯიმშით“ სელმან საევჯის (1291—1377) სატრფიალო-სამიჯნურო პოემის „ჯიმშილო ხურშიდის“ თუ „ხურშილო ჯემშიდის“ გმირად ვიცნოთ. დასახელებულ პოემაში გადმოცემულია სამიჯნურო ისტორია ჩინეთის მეფის ვაჟის ჯემშიდისა და რუმის კეისრის ასულის ხურშიდისა. ჯემშიდი აქ წარმოდგენილია როგორც ველად გაჭრილი, ნადირთა შორის მოხეტიალე, სისხლის ცრემლების მფრქვეველი მიჯნური. ცხადია, იოსებზე გამოიჯნურებულ ბაზიყას გაცალეებით მეტი ექნებოდა საერთო სელმან საევჯის გმირთან, ვიდრე ფარდოუსის ჯიმშედთან. ქართველ

¹ გ. ჯაკობიას გამოცემა, თბილისი, 1927, სტროფები 312—313.

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, გვ. 380.

პოეტს, თუ მის სპარსულ წყაროს, უეჭველია, ამ ადგილას სელმანის თხზულების გმირი ჰყავს ნაულისხმევი.

ირაკვევა, რომ პოემაში „ჯიმშითის“ თუ ჯიმშედის მოხსენიების ფაქტი, ისევე როგორც სხვა სპარსულ თხზულებათა გმირების სახელებისა, რომლებიც, როგორც აღინიშნა, შესაძლებელია, ამოღებული იყოს არა ქართული, არამედ სპარსული წყაროებიდან, თხზულების დათარიღებისათვის არ გამოდგება.

რუსთველის კაენ და სალამან. მკვლევრები ჯამის პოემის „სალამან და აბსალის“ გმირებს ეხებიან „ვეფხისტყაოსანში“ მოხსენიებული სალამანის ვინაობის გარკვევის მიზნით. პოემაში იკითხება:

წიენი და კიდე რიდისა იენა და გა-ცა-შალა მან,
პირსა დაიდვა, დაეცა, ვარდმან ფერითა მკრთალამან,
სულნი გაეცენეს, მოდრიკა თავი გიშრისა ტალამან,
მისნი ვერ გაძლნეს პატყენი ვერ კაენ, ვერცა სალამან.

რუსთველი¹ აქ აგვიწერს ტარიელის იმ მძიმე განცდებს, რაც გამოიწვია მისი ძმადნაფიცი ავთანდილის მიერ დაკარგული ნესტან-დარეჯნის წერილისა და თავსაბურვის კიდის მოტანამ. ტარიელმა იცნო წერილი და რიდის კიდე, ფერით მკრთალმა ვარდმა გაშალა, პირსა დაიდვა ისინი და უსულოდ დაეცა. გიშრის ტალამ (შეშა წამწამებმა) თავი მოდრიკა. მის ტანჯვას ვერ გაუძლებდა ვერც კაენი და ვერცა სალამანიო.

„ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევართა ყურადღებას კარგა ხანია იპყრობს აქ მოხსენიებული კაენისა და სალამანის ვინაობის გარკვევა. საკითხს შეეხნენ: იუსტინე აბულაძე, ნ. მარს და კ. კეკელიძე.

იუსტინე აბულაძე პირველ ხანებში რუსთველის კაენს ბიბლიურ (ძმის-მკვლელ) კაენად თვლიდა, ხოლო სალამანი მას არა საკუთარ სახელად, არამედ სალის (სალი კლდე) კნინობითი ფორმისაგან (სალა) წარმომდგარ სიტყვად მიანდა². ნ. მარს აზრით კი „ვეფხისტყაოსნის“ კაენი ნიზამის „ლეილმაჯნუნიანის“ გმირის ყაისის სახელის ფორმაა, ხოლო სალამანი სპარსული რომანის „სალამან და აბსალის“ გმირს წარმოადგენს³.

კ. კეკელიძეს მართებულად მიაჩნია კაენში ყაისის დანახვა, ხოლო სალამანს ის უარყოფს, როგორც სპარსული რომანის „სალამან და აბსალის“ გმირის სახელს. მისი აზრით, სალამანი ესაა იმავე ნიზამის „ლეილმაჯნუნიანის“ გმირის ლეილის ქმრის იბნ სალამის სახელი, რომელიც ჩვენში შემოსულა ფორმით „სალა“, ხოლო რუსთველს იგი, საჭიროებისამებრ, მოუცია ბრუნვაში: სალა — მან⁴.

¹ ვსარგებლობთ ვეფხისტყაოსნის გამოცემით (თბილისი, 1957), რომელიც ალ. ბარამიძის კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედაქციით დაიბეჭდა.

² ძველი საქართველო, ტ. I, 1908, გვ. 69—194.

³ Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсовой коже Шоты из Рустава, Петербург, 1910; Древнегрузинские одописцы, СПб, 1902.

⁴ К. Кекелидзе, Руставели и Низами Гянджеви, Труды Тбилисского государственного университета V, 1936, გვ. 158—178. იგივე „ეტიოდების“ VIII ტომი, 1962, გვ. 143—162. აქვე შევნიშნავთ, რომ როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში გავრცელებულია სახელის „სალამანის“ მცდარი წაკითხვა „სალმან“... ეს გამოწვეულია იმით, რომ ჯამის თხზულების ზოგი გვიანდელი ხელნაწერი ამ სახელს მართლაც „სალმანად“ (سلمان) კითხულობს. იხ. А. Т. Тагирджанов, Описание таджикских и персидских рукописей восточного

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვახტანგ მეექვსეს ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონში მოცემული აქვს აღნიშნული სახელის ფორმა როგორც „სალა“ და არა როგორც „სალამან“. კაენ და სალა ორივე აენი კაცნი არიანო, განმარტავს ის.

იუსტინე აბულაძემ ბოლო ხანს გამოქვეყნებული ნარკვევით¹ უარყო კ. კეკელიძის დებულება სალამანის ვინაობის შესახებ და მიიჩნია ის სპარსული პოემის „სალამან და აბსალის“ გმირად, ხოლო მეორე სახელის — კაენის შესახებ განაცხადა: „თამარიანის“ ავტორს ჩახრუხაძეს კიდევ შეიძლება ღმრთის შერისხული ძმის მკვლელი კაენ, და აგრეთვე სხვა მაწანწალა მიჯნურიც კაენ, ეხმარა ფორმით კაენ, მაგრამ, მისი ამ სახით გადმოღება ვეფხისტყაოსნის გამლექსავის მხრივ, დაუჯერებელიაო (გვ. 230), და ნაცვლად კაენისა მან წამოაყენა სახელი რამინ, რომელსაც მხოლოდ ერთადერთი ხელნაწერი (№ 599) კითხულობს. იუსტ. აბულაძის შესწორების მიხედვით საანალიზო სტრიქონი ასე გამოიყურება:

მისნი ვერ გაძლნეს პატიენი ვერ რამინ, ვერცა სალამან.

საკვირველია, თუ იუსტ. აბულაძე რატომ უწოდებს ლეილიზე გაძიჯნურებულ კაენს (ყაისს) მაწანწალას, ან რატომ მიიჩნია მას დაუჯერებლად „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხრივ ყაისის გადმოღება ფორმით კაენ.

საქმე ის არის, რომ „თამარიანის“ V ოდაში ლეილის მიჯნური ყაისი წარმოდგენილია ფორმით კაენ:

და სტარს კაენ ის,
ეს ვით კაენ; ის
ძმის მკვლელობისა
დანაბრალევად.
ამან თავი რად,
მართ აზაიერად
შექმნა ლეილის
ნამიჯნურეაღ².

კ. კეკელიძის აზრით, აქ მოხსენიებული პირველი კაენ ბიბლიურია. ხოლო მეორე — „ლეილმაჯნუნიანის“ გმირი კაენ (ყაისი). თუ „თამარიანის“ ავტორს ყაის (მაჯნუნი) შეიძლება ეხმარა ფორმით კაენ, რატომ არ შეიძლებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ გამლექსავსაც აღნიშნული გმირის სახელის გადმოსაცემად გამოეყენებია იგივე ფორმა, რაც, როგორც ჩანს, ქართული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში დამკვიდრებული ყოფილა. ეს შეუძლებელი და დაუჯერებელი არ არის.

იუსტ. აბულაძეს, შესაძლებელია, აწუხებდა ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მკითხველებს არ გაეგოთ ის (კაენი) ძმისმკვლელ კაენად. როგორც ერთხელ თვითონ გაიგო, და შეეცადა „ვეფხისტყაოსნისათვის“ საესებით ჩამო-

отдела библиотеки ЛГУ, 1962, гв. 314. მაგრამ აღრიღელი და უფრო სანდო ხელნაწერები მას კითხულობენ როგორც „სალამან“ (سلامان).

¹ „ვერ კაენ“ თუ „ვერ რამინ“, ლიტერატურული ძიებანი, 1959, XI1, გვ. 230—234.

² ადგილი მოგვეყვას კ. კეკელიძის შესწორების მიხედვით (ეტიუდები, გვ. 145), ნ. მარო პირველ ორ სტრიქონს ამგვარად კითხულობს:

ემორებინა ის, ჩათვალა რა დაუჭერებლად რუსთველის მხრივ მისი ამ სახით გადმოღება¹.

მართებული იქნება თუ არა კაენის (ე. ი. ყაისის) ნაცვლად აქ რამინი ჩავსვათ. როგორც ამას იუსტინე აბულაძე გეთავაზობს? ვფიქრობთ, რომ არ იქნება მართებული. საქმე ისაა, რომ რამინი, როგორც ეს სწორად აქვს აღნიშნული იუსტ. აბულაძეს (გვ. 230), „ფიზიკური სიყვარულის მონა მიჯნურია“. მას არასოდეს არ განუცდია სატრფოს დაკარგვა და ამ ნიადაგზე გამოწვეული სისხლის ცრემლების ფრქვევა. ველად ვაჭრა, მხეცთა და ნადირთა შორის ხეტიალი. არ განუცდია ის, რასაც ნამდვილი და არა ხორციელი სიყვარულის მონა მიჯნურები განიცდიან. რამინისათვის შეუფერებელია განცდანი ტარიელისა, რომელსაც დაკარგული ჰყავს მისი სათაყვანო ნესტან-დაჩუაძე, რომლის წიგნისა და რილის კიდის ნახვამ ის ააფორიაქა და უგონოდ დასცა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს, როგორც დიდ მხატვარს, ვფიქრობთ, ეუხერხულემოდა ეთქვა: ტარიელის ტანჯვას რამინიც ვერ გაუძლებდაო. მას ამ შემთხვევაში (ტარიელის გვერდით დასაყენებლად), ცხადია, უფრო გამოადგებოდა ველად ვაჭრილი, სისხლის ცრემლების მფრქვეველი მიჯნური, რომლისთვისაც ხელ-ქმნილი ტარიელის წვა და განცდანი ახლობელი და გასაგები იქნებოდა, და არა რამინი, რომელიც, როგორც მიჯნური, ვიმეორებთ, ტარიელს არ ენათესავენა.

ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ რამინი ცალკე არასოდეს არ იხსენიება. იგი ყოველთვის ვისის გვერდითაა დაყენებული, მაგალითად:

ა) იგი ჰირი არ უნახავს არ რამინს და არცა ვისსა (183კ).

გადმოცემულია ავთანდილის მიერ ტარიელის ძებნის ამბავი. თინათინს დაშორებული ავთანდილი მეტისმეტად დაღონებულია „ცრემლი სდის ზღვათა შესართავისად“. ის თავგამეტებით ეძებს ტარიელს, ყოვლი ჰირი ქვეყნისა მოვლო, მაგრამ იგი ვერსად იპოვა და მის ამბისა მსმენელსაც ვერსად შეეყარა. ერთი სიტყვით, ავთანდილი დიდ უბედურებასა და მწუხარებას განიცდის. აქაა ნათქვამი, რომ არც რამინს და არცა ვისსა არ უნახავს იგი ჰირი, რაც ავთანდილმა ნახაო. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ავთანდილის ჰირსა და მწუხარებას მათი (რამინისა და ვისის) ჰირი ვერ შეედრებოა.

ბ) ფატმანს ჰკლვიდა უმისობა. რამინისა ვითა ვისსა (1080კ).

და სტირს კაენის
ეს ვით კაენის
და სხე.

კითხვა იბადება: ზემოწარმოდგენილმა შესწორებამ ხომ არ დააყოლა „თამარიანისათვის“ დამახასიათებელი შერითმება? სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ გამოცემებში კ. კეკელიძე ზემოწარმოდგენილ ადგილს ყოველთვის ამ სახით ბეჭდავს:

და სტირს კაენის ეს ვით კაენ: ის ძმის მკვლელობისა დანაბრალევიად და სხე.

აქ. ცხადია: რითმა („კაენის“ და „კაენ ის“) უფრო გამართული ჩანს, ვიდრე პირველ შემთხვევაში („კაენ ის“ და „კაენ ის“).

¹ შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ „შემსწორებელს“ მითითებულ სტრუქტურაში ნახსენები კაენ ძმისმკვლელ კაენად ვაუგია და სალამან ვი — „შაჰ-ნამეს“ გმირ ჯმისმკვლელ სალიმად. ამის ნიადაგზე უწყალებია აღნიშნული ადგილი.

ვეფხისტყაოსნის მკითხველებმა იციან, თუ როგორი სიყვარული არსებობდა ფატმანსა და ავთანდილს შორის. ზემოწარმოდგენილ სტრიქონში ვისი და ფატმანი ერთმანეთსაა შედარებული. ავტორის თქმით, ფატმანს ისე ჰქლავდა უავთანდილობა, როგორც ვისს — ურამინობა.

2) ნუ ეკე მიჯნურად მათებრსა ნუცა თუ რამის და ვისსა (1343).

ეწყობა ქორწილი. თინათინი დასვეს ტახტზე და მას გვერდით მოუსვენს ავთანდილი. ვის სურვილსაც იგი მოეკლა. ავტორი გვეუბნება: მათებრ მიჯნურად ნუ ჩათვლი (ნუ იფიქრებ) რამინსა და ვისსაო, ე. ი. რამინი და ვისი არ ჩათვლება მათებრ მიჯნურებადო.

წარმოდგენილი ადგილებიდან. ვფიქრობთ, ცხადაა, თუ ვეფხისტყაოსნის ავტორი როგორ ვითარებაში იხსენიებს რამინსა და ვისს, როგორ ნათლად ესმის მას მათი სამიჯნურო წვა და განცდანი. ავტორი, ჩანს, ვისსა და რამინს, როგორც ჭუფთებს და ერთნაირი ხასიათის მიჯნურებს, არ განაცალკევებს. ეს, ჩვენი აზრით, თავისთავად საგულისხმო გარემოებაა ტარიელისა და სალამანის გვერდით რამინის დაყენების შესაძლებლობის საფუძველს არყევს.

ტარიელთან ამ თვალსაზრისით ყველაზე ახლოს დგას ნიზამის „ლეილმაცუნუნიანის“ გმირი ყაისი, რომელიც, ლეილისაგან დაშორებული. ველად გაქრილა, სისხლის ცრემლებს აფრქვევს და გაწამებული სიცოცხლის დღეებს მზეცთა და ნადირთა შორის აღამებს. ტარიელის მძიმე გახცდების დასახატავად, ვფიქრობთ, უფრო შესაფერი იქნებოდა რუსთველს იგი ყაისისათვის (ყაენისათვის) შეედარებინა და ეთქვა: მის ტანჯვას კაენიც (ყაისიც) ვერ გაუძლებდაო.

ვფიქრობთ, მართალნი არიან ნ. მარი და კ. კეკელიძე, რომლებმაც „ვეფხისტყაოსნის“ კაენი „ლეილმაცუნუნიანის“ გმირად ყაისად იცნეს და მისი აქ მოხსენიება შესაფერისად მიიჩნიეს.

ახლა ვიკითხოთ, ვინ უნდა იყოს რუსთველის მიერ კაენის გვერდით ნახსენები სალამანი? სანამ ამის შესახებ ჩვენს აზრს გამოვთქვამდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ შემდეგი: ზოგიერთი მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნის“ სალამანის, როგორც მიჯნურის, დასახასიათებლად ჯამის პოემას „სალამან და აბსალს“ მიმართავს და აღნიშნულ გმირს მისი მონაცემების საფუძველზე გვიხატავს. ეს დიდი შეცდომაა. რამაც ვეროპაში გაუგებრობა გამოიწვია.

ასე, მაგალითად. „ვეფხისტყაოსნის“ ვ. შანდორის მიერ შესრულებულ უნგრულ თარგმანზე (ATigrisbörös Lovag, Budapest, 1954) დაკრული, ჩატლოშ იანოშის მიერ დაწერილი ბოლოსიტყვაობის (Rustaveli: ATigrisbörös Lovag) მიხედვით აღნიშნულ სტროფში პოეტი ჯამის პოემის გმირს სალამანს იხსენიებს. ჯამი კი რუსთველის შემდეგ 300 წლის მოგვიანებით ცხოვრობდაო. ეს გარემოება აღნიშნული ბოლოსიტყვაობის ავტორს მიაჩნია ურყევ საბუთად იმის ცხადსაყოფად, რომ ვეფხისტყაოსანმა გადაკეთება-დამახინჯებანი განიცადა. საერთოდ რუსთველის პოემის ტექსტი რომ დროთა ვითარებაში ალაგ-ალაგ წაირყვნა, უდავო გახლავთ, მაგრამ ამის ცხადსაყოფად პოეტის მიერ სალამანის მოხსენიების ფაქტი, როგორც ამაში ახლავე დავრწმუნდებით, არ გამოდგება¹.

¹ ვორთ შანდორის მიერ შესრულებული უნგრული სრული პოეტური თარგმანის აღწერილობა და ჩატლოშ იანოშის ბოლოსიტყვაობის შინაარსის მოკლე მიმოხილვა მოცემული აქვს გ. იმედაშვილს: რუსთველილოგიური ლიტერატურა, თბილისი, 1957, გვ. 861—862.

საქმე ის არის, რომ სპარსულ-არაბულ ლიტერატურაში არსებულა სალამანისა და აბსალის შესახებ სხვადასხვანაირი ამბების შემცველი თხზულებები¹. მათი ავტორებია: იბნ ალ-არაბი (გარდ. 845), ხუნეინ იბნ ისჰაკი (809—873), უცნობი ავტორი (XI ს.), ავიცენა (980—1037), იბნ თუფაილ (1110—1185) და ჯამი (1414—1492).

იბნ ალ-არაბის ვარიანტის მიხედვით სალამანი და აბსალი ტყვედ ჩავარდნილი ჰაბუყებია. სალამანი ძალიან კეთილია, რისი წყალობითაც ის მალე აღწევს თავს ტყვეობას, ხოლო აბსალი, მისი ცუდი ზნეობისა და ყოფაქცევის გამო, ტყვეობაშივე იღუპება.

ხუნეინ იბნ ისჰაკის ვერსიით კი, რომელსაც ბერძნულიდან მომდინარედ თვლიან, სალამანი მეფის მემკვიდრეა. მასსა და მის აღმზრდელ ძიძას — აბსალს შორის სამიჯნურო ურთიერთობა გაჩაღდა. მამა უკრძალავს სალამანს აბსალთან ურთიერთობასა და სიყვარულს. მიჯნურები გარბიან და ზღვაში გადაეშვებიან. აბსალი იღუპება, სალამანი კი გადაარჩება. აბსალის ნაცვლად ის ციურ მნათობს — ზოპრას შეიყვარებს. სალამანი საბოლოოდ მიაღწევს სამეფო ტახტსა და გვირგვინს².

ანონიმი ავტორის თხზულების მიხედვით სალამანი მეფის ვაჟია და აბსალი ვეზირის ასული. მათ უყვართ ერთმანეთი. მეფე განრისხებულია მათი რომანით. აბსალი კვდება, მაგრამ ისევ ცოცხლდება, მხოლოდ ამის შემდეგ აღსრულდება სალამანისა და აბსალის სურვილი. საბოლოოდ ისინი მიზანს აღწევენ — ერთდებიან.

იბნ სინას ანუ ავიცენას ვერსიით სალამანი და აბსალი ორი, ერთმანეთისადმი ერთგული, ძმა გახლავთ. აბსალი (უმცროსი ძმა) მეტისმეტად ლამაზი და ახოვანი ჰაბუყია. უფროსი ძმის სალამანის მეუღლეს შეუყვარდება ის და ყოველგვარი საშუალებებით ცდილობს გულის წადილის ასრულებას, მაგრამ ამაოდ. აბსალი მუდამ შორს დგას მისგან. საბოლოოდ სალამანის მეუღლე შურისძიების გზას დაადგება, მოელაპარაკება მზარეულებს, რომელთაც მოაწამვლინებს აბსალს. უფროსი ძმა სალამანი ყველაფერს გაიგებს. თავის მხრივ, ის შურს იძიებს და ისევე კლავს თავის მეუღლესა და მზარეულებს, როგორც მათ მოკლეს აბსალი.

იბნ თუფაილის ვერსიაში სალამანი და აბსალი მეგობრებადაა გამოყვანილი. მათ შორის თავს იჩენს სხვადასხვა შეხედულება, რის გამოც უთანხმოება ჩამოვარდება და მეგობრობაც წყდება.

ჯამის თხზულებაში გადმოცემული სალამანისა და აბსალის სამიჯნურო თავგადასავალი ძალიან ახლო მიჰყვება ხუნეინ იბნ ისჰაკის ვერსიას და გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ პოეტს მით ესარგებლა. რაც შეეხება ავიცენას ვერსიას, რომელსაც დღემდე მეცნიერები შეცდომით იბნ ისჰაკის ვარიანტის საფუძველზე წარმოშობილად თვლიდნენ. როგორც ვნახეთ, არ წარმოადგენს სალამანისა და აბსალის რომანს. იგი, ცხადია, წინააღმდეგ კ. ჩაიკინისა და სხვების ვარაუდისა, ჯამის პოემასთან არავითარ კავშირში არ იმყოფება.

¹ სარგებლობთ A. Ирисов-ის შრომის—*Повесть Абу Али ибн Сины „Саламан и Ибсал“*—ავტორეფრატი, ტაშკენტი, 1961.

² ხუნეინის ვერსიის შინაარსი გადმოცემულ აქვს აგრეთვე გ. მუდარის გილანელს, ჯამის „შეიღულის“ გამომცემელს. წინასიტყვაობა, გვ. 28.

ირკვევა, რომ რომანები და აგრეთვე სხვა ხასიათის ამბები სალამანისა და აბსალის შესახებ აღმოსავლურ ლიტერატურაში IX საუკუნეიდანაა ცნობილი. მკვლევარი ა. ირისოვი, რომელიც დავალებულია ნასერ ელ-დინ ტუსელის (1201—1274) ავიცენას თხზულების „იშარათის“ კომენტარებში¹ მოცემული ცნობებით, ერთ სიბრტყეზე ათავსებს სალამანისა და აბსალის შესახებ ამბებს, — რომანსა და არა რომანს, — და ისინი სალამანის და აბსალის თქმულების ვერსიებად მიაჩნია იმ შემთხვევაში, როცა მათ შორის არავითარი შინაარსობრივი და კომპოზიციური კავშირი არ არსებობს.

ჩვენთვის, „ვეფხისტყაოსნის“ სალამანის გარკვევისათვის. ცხადია, ისეთი თხზულებებია საყურადღებო, რომელნიც სალამანისა და აბსალის სამიჯნურო თავგადასავალს შეიცავენ. ასეთები, რაც დღემდე მეცნიერებისთვისაა ცნობილი, მხოლოდ ხუნიჩ იბნ ისჰაყის, ანონიმი ავტორის და ჯამის ვერსიებზე გახლავთ. დანარჩენი თხზულებები, როგორც აღინიშნა, არ წარმოადგენენ სალამანისა და აბსალის რომანებს. მათში სალამანი და აბსალი სხვადასხვა სახის გმირებადაა გამოყვანილი და, ვფიქრობთ, ისინი „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევისათვის ნაკლებად საინტერესოა².

კ. კეკელიძეს, როგორც აღინიშნა, რუსთველის მიერ კენის (ყაისის) გვერდით დაყენებული სალამანი ნიზამის „ლეილაქუნუიანის“ გმირად იბნ სალამად მიაჩნია. ნიზამი, როგორც ჩანს, განსაზღვრული იყო აღმოსავლეთისა და კავკასიის ხალხებში შემუშავებული თქმულებებით, თორემ ძნელად დასაჯერებელია, რომ ისეთი უხერხემლო გმირი, როგორიც იბნ სალამია. მის პოემაში ამოტივტივებულიყო. იგი ლეილის ქმარი ხდება. მშობლებმა, რომლებიც ვაჟარ იბნ სალამის სიმღიდრეზე დახარბებულები აღმოჩნდნენ, ძალით მიათხოვეს მას ერთადერთი ასული. ლეილი არ ნებდება იბნ სალამს. იგი კვლავ მაჩუნზე ოცნებობს. ასე გადის ხანი. იმედგაცრუებული იბნ სალამი, რომელსაც მოსწონდა ლეილის გარეგნობა და მისი დამატყვევებელი სილამაზე, ცოლქმრულ ურთიერთობას ვერ აღწევს და ერთი წლის შემდეგ იღუპება.

შემდეგი დროს პოეტებმა, რომელთაც ლეილისა და მაჩუნის უკვდავ სიყვარულს უმღერეს, როგორც ჩანს, ერთგვარი უხერხულობა იგრძნეს იბნ სალამის მიმართ და ის სავსებით გააძევეს რომანიდან. ასე, მაგალითად. ჯამის თხზულება სრულებით არ იცნობს მას: იბნ სალამს, როგორც ლეილის ქმარს, არ იცნობს აგრეთვე ჰელალი და არც თემურელისა და სეფიანთა ეპოქის ბევრი სხვა პოეტი. წარმოადგენს თუ არა მიჩუნის ნიზამის იბნ სალამ? რა თქმა უნდა, არა. ასეთად მას არც ერთი აღმოსავლური წყარო არ იცნობს და არც ერთი პოეტი, თვითონ ნიზამიც კი, მას მიჩუნად არ იხსენიებს. ნუთუ მიჩუნთა დიდი მომღერალი რუსთველი ტარიელის განცდების დასაბატავად მაჩუნის (კენის) გვერდით ბეზირგან სალამს დააყენებდა და მის განცდებს ტარიელის პატიყნს შეადარებდა? „ნუ თუ დასაჯერებელია ის, რომ ჩვენი გენიოსი პოეტი ისეთ პიროვნებას, როგორიც იყო სალამ, მიჩუნის იდეალად დასახვდა?“ (გვ. 231), კითხულობს იუსტინე აბულაძე, რომელმაც კატეგორიულად უარყო კ. კეკელიძის მოსაზრება სალამანის შესახებ.

¹ გამოცემულია სტამბოლში 1873 წელს.

² ნათქვამით ცხადი ხდება, რომ შ. ნუცუბიძის მოსაზრება, თითქმის რუსთველს ავიცენას სალამანი ჰყავდეს მოხსენებული (Руставели и восточный ренессанс, Тбилиси, 1947, გვ. 290—291), არ არის დამაჯერებელი.

ნ. მარისა და იუსტინე აბულაძის მართებული აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ სალამან არის სპარსული თხზულების „სალამან და აბსალის“ გმირი, რა თქმა უნდა. არა ჭამისა. არამედ სხვა ავტორისა. ჩვენი აზრით, გაჭირდება აქ ხუნეინ იბნ ისჰაკის სალამანი გვეცნო. საქმე ის არის, რომ აღნიშნულ ვერსიასთან ძალიან ახლოს დგას ჭამის ვარიანტი და განცდების მიხედვით იბნ ისჰაკისა და ჭამის სალამანი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება; რუსთველი, ბუნებრივია. ყაისის გვერდით დასახელებდა არა ისეთი ტიპის მიჯნურს, როგორც იბნ ისჰაკის სალამანია, რომელიც აბსალის ხვეენა-კოცნაში ატარებდა დღეებსა და ღამეებს, არამედ ყაისივით ლხინუნახავ მიჯნურს. ამ შემთხვევაში მას უფრო გამოადგებოდა ანონიმური ვერსიის სალამანი, რომელიც ყაისის მსგავსი მიჯნურია. მასავეით ლხინუნახავი და სისხლის ცრემლების მფრქვეველი¹.

საკითხავია, რამ მისცა ბიძგი კ. კეკელიძეს რუსთველის სალამანი იბნ სალამად წარმოედგინა? საქმე ის არის, რომ „თამარიანში“ იხსენიება რომელიღაც მიჯნური ფორმით სალა:

სალას სალმობად
 უნს სვე და ლმობად
 სხვათათვის ხელქმნა
 ლხინ-უნახავად.

ამ სტრიქონებიდან ჩანს, რომ „თამარიანის“ სალას სატკივრად მიაჩნია სეებელი და ტანჯვა-წვალებად სხვათათვის გამიჯნურება ლხინ-უნახავად. „ეს შეუძლებელია, სწორად შენიშნავს კ. კეკელიძე (გვ. 151—152), ითქვას რომანის „სალამან და აბსალის“ გმირის სალამანის შესახებ, რომლის სიყვარულს თან ახლდა კმაყოფილება, სიამე და სიხარული“.

„თამარიანის“ სალასი და „სალამან აბსალის“ რომანის გმირის სალამანის სასიყვარულო განცდანი ერთნაირი არ არის, შენიშნავს მკვლევარი (გვ. 152).

სალა ლხინუნახავია და სალამანი კი ლხინნახული, ლხინნახული სალამანი კი, ლოგიკურად ასე გამოდის კ. კეკელიძის მსჯელობიდან, რაზედაც არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ მას, რუსთველს არ გამოადგებოდა ტარიელის დასადარებლად². მას უფრო ლხინუნახავი სალა შეეფერებოდა, ხოლო ასეთი კი. მკვლევრის აზრით, „ლეილმაჯნუნიანის“ გმირი იბნ სალამია, რომელიც „წვოდა დაუკმაყოფილებელი სიყვარულის ვნების ცეცხლით“, რომელმაც „ვერ ატანა სულიერი ტანჯვანი“ (გვ. 153) და ლეილიზე დაქორწინებიდან ერთი წლის შემდეგ სული დალია³.

¹ უცნობი ავტორის ვერსიის მოკლედ გადათხრობილ პროზაულ ვარიანტს მოუძღვევია ჩვენამდე. ცნობები მის შესახებ მოცემულია უზბეკეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლურ სელანჩერთა აღწერლობაში: *Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР*, том II, Ташкент, 1954, გვ. 41.

² სალამანს კ. კეკელიძე და იუსტინე აბულაძე ახასიათებენ ჭამის პოემის მიხედვით, რაც სწორი არ არის. სალამანი, როგორც ვნახეთ, ერთი არა ყოფილა და ყველა მათგანს, ჭამის გმირის სამიჯნურო თავგადასავალი და განცდანი არ მიუღდება.

³ აქვე შევნიშნავთ, რომ „თამარიანის“ სალას საკითხს გაკვირთ შეეხო მკვლევარი ივანე ლოლაშვილი (ძველი ქართული მემორტბენი, თბილისი, 1957, გვ. 108—111). მისი აზრით, სალას და იბნ-სალამის ერთი და იგივე პირად მიჩნევა საგრძნობ დაეკუებას იწვევს; დაეკუების მიზეზი კი. მკვლევრის აზრით. ისაა, რომ იბნ-სალამ ქართულში სალამად უნდა გადმოსულიყო და არა ა. ა. ლ.

ბუნებრივია, ასეთი მსჯელობის შემდეგ კ. კეკელიძე უყოყმანოდ დაუჭერდა მხარს ლხინ-უნახავ და გაუხარელ სალამანს, თუ ასეთის არსებობა მისთვის ცნობილი იქნებოდა.

ცნობილი მკვლევარი პავლე ინგოროყვა იმის ცხადსაყოფად, რომ რუსთველი „ახლო იცნობდა სპარსულსა და არაბულ მწერლობას“ სხვა თხზულებათა შორის ასახელებს „უცნობი სპარსი პოეტის რომანს „სალამანს“¹.

ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ მეცნიერმა იმთავითვე სწორად განსაზღვრა შოთას ნაცნობი თხზულების სახელწოდებაც კი. საქმე ის არის, რომ ჯამის იმ პოემასაც, რომელშიც სალამანია გამოყვანილი და რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში „სალამან და აბსალს“ უწოდებენ, ძველი ხელნაწერებისა და სანდო გამოცემების მიხედვით „სალამან“ ეწოდება და არა „სალამან და აბსალ“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯამიმდე ამ თემაზე სპარსულად დაწერილ რომანს, რომელსაც იცნობდა რუსთველი, საფიქრებელია, „სალამან“ ეწოდებოდა და არა „სალამან და აბსალ“.

ნ. მარს „თამარიანის“ სალა და „ვეფხისტყაოსნის“ სალამან ერთი და იმავე პიროვნებად მიაჩნდა და ამის ნიადაგზე შეასწორა სალა სალამანად: სალამანს სალამობად, უჩნს სვე და ლამობად და სხვ. მაგრამ მაინც შესაძლებლად მიაჩნდა დავა იმის შესახებ, თუ ვინ უნდა ვიგულისხმოთ ამ სალა-სალამანად, სალამანი სპარსული პოემიდან თუ გმირი სხვა თხზულებისა?²

ჩანს, შეუძლებელი არაა „თამარიანის“ სალა და „ვეფხისტყაოსნის“ სალამანის გაიგივება³. მკვლევარი ნ. მარი თუ შესაძლებლად მიიჩნევდა დავას სალა-სალამანის ვინაობის გაგებასთან დაკავშირებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას არ აკმაყოფილებდა მისთვის ცნობილი ჯამის პოემის გმირის სალამანის ბუნება და ხასიათი „თამარიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ სალა-სალამანის განცდების შესაფერისად: ამიტომ მას შესაძლებლად მიაჩნდა არა ჯამისებური. არამედ სხვა ხასიათის თხზულების არსებობა. საიდანაც სალამან იქნებოდა აღებული. ერთი სიტყვით, ნ. მარის გაგება „ვეფხისტყაოსანში“ მოხსენიებული კაენისა და სალამანისა სწორია და, ცხადია, ხელუხლებლად უნდა დარჩეს სტრიქონი:

მისი ვერ გაჰლნეს პატყვი ვერ კენ, ვერცა სალამან.

ჩვენ ვამთავრებთ საუბარს: მართალია, ჯამის თხზულებები ძველად არ ყოფილა ქართულად გადმოთარგმნილი (ყოველ შემთხვევაში, დღემდე ასეთი აღმოჩენილი არ არის), მაგრამ ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხის ღრმად შესწავლა მაინც მისი მრავალფეროვანი და დიდი შემოქმედების კვლევასთანაა დაკავშირებული.

¹ პ ა ვ ლ ე ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, თხზულებათა კრებული, ტომი I, თბილისი, 1963, გვ. 161.

² Древнегрузинские одонисцы, გვ. 68; Вступительные и заключительные строфы..., გვ. XVII—XVIII.

³ შეიძლება აღინიშნოს, რომ სალა იხსენიება აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის ყალბად მიჩნეულ სტროფში (1576): უბრძანა „თქვენთვის მტირალსა ყოლა რად მიჩნდეს სალა მე!“

კ. კეკელიძის აზრით. აქაც „ლეილაქუნისანის“ გმირი იბნ-სალამია ნაგულისხმევი (გვ. 154). აკაკი შანიძის მიერ შედგენილ ლექსიკონში კი, ეს სიტყვა განმარტებულია როგორც კინობათით ფორმა სიტყვისა სალი (მაგარი კლდე).

ДЖАМИ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Резюме

Творчество великого поэта и мыслителя Абд-ор-Рахмана Джами имело огромное влияние на развитие литературы народов Востока: в подражание ему возникли узбеко-турецкие, грузинские, индийские и другие версии романов о Лейли и Меджнуне, о Юсуфе и Золейхе и об Александре Македонском.

Грузинская литература богата версиями произведений классиков таджикской и персидской поэзии (Фирдоуси, Горгани и др.). Она несомненно была знакома и с творчеством Джами.

Знаменитый поэт, представитель грузинской литературы периода Возрождения Нодар Цицишвили (XVII в.), автор поэмы «Барамгуриани» (Книга о Бахрам-Гуре), во вступлении к своей поэме говорит о Джами как о гениальном и мудром поэте. По сведению Н. Цицишвили, Джами является автором поэмы о Бахрам-Гуре.

Академик К. Кекелидзе думает, что Н. Цицишвили в данном случае принимает поэта Хатифи «за знаменитого Абд-ор-Рахмана Джами, такой поэмы никогда не писавшего». «Это смешение — продолжает он — объясняется тем, что Хатифи, племянник Джами по сестре, писал свою поэму (Heft Menser) под руководством своего знаменитого дяди, именем которого эта поэма стала известной в некоторых кругах» (Алишер Навои в грузинской литературе, Этюды по истории древнегрузинской литературы, II, Тбилиси, 1945, стр. 289).

Нужно отметить, что такое смешение никогда не имело места в истории таджикско-персидской литературы и никогда Джами не считался автором поэмы Хатефи «Хафт Манзар».

Известно, что заглавие сборника семи поэм Джами «Хафт Авранг» совпадает с заглавиями некоторых поэм о Бахрам-Гуре. Как видно Н. Цицишвили ошибочно считает Джами автором поэмы «Бахрам-Гур».

В грузинской литературе мы имеем две версии поэмы «Юсуф и Золейха». Одна принадлежит Теймуразу I (XVI—XVII вв.), а другая — З. Туманишвили (XVI в.). С точки зрения изучения её источников, версия Теймураза I ещё не исследована; а что касается источника другой версии, о ней высказаны разные мнения.

Грузинские ученые К. Кекелидзе, Г. Джакобия и др. думают, что в основе поэмы З. Туманишвили лежит поэма Джами. Против такого мнения выступает иранист А. Гвахария, по мнению которого, «источником упомянутой версии не могла быть поэма Джами. Вероятнее всего, это была версия одного из его ближайших подражателей» (Персидские источники грузинских версий «Юсуфа и Зелихи», Тбилиси, 1958, стр. 155).

В своей последней работе К. Кекелидзе (История древнегрузинской литературы, Тбилиси, 1958, стр. 382—383) снова вернулся к этому вопросу. По его мнению, поэма З. Туманишвили представляет собой подражание на грузинской почве поэме Джами и, таким образом, её никак нельзя считать переводом произведения, принадлежащего подражателю Джами.

С изучением творчества Джами связаны также некоторые вопросы исследования грузинской версии поэмы «Лейли и Меджнун», обработанной Теймуразом I. Поэма Джами по содержанию и идейности отличается от версий всех предыдущих авторов. Она сыграла большую роль

в деле развития сюжета древней восточной сказки о любви Лейли и Меджнуна; в созданных после Джамии поэмах сильно ощущаются следы её влияния; в частности, в грузинской версии находятся такие эпизоды, которые до создания поэмы Джамии нигде не встречались.

Интересно отметить, что в поэме великого грузинского поэта Руставели «Витязь в барсовой шкуре» вместе с Кайсом (герой «Лейли и Меджнуна» Низами) упоминается имя Саламан.

Венгерский ученый Чатлош Янош считает, что в поэме Руставели упомянут герой Абд-ор-Рахмана Джамии. Это обстоятельство дает ученому повод считать соответствующее место «Витязя» искаженным, так как Руставели жил и творил за 300 лет до Джамии (см. Послесловие перевода поэмы Руставели В. Шандора: *A Tigrisbörös Lovag*, стр. 313—318).

Дело в том, что в восточной литературе существуют разные версии приключения Саламана и Абсала; версии эти существовали ещё в IX—XI веках — до создания грузинской поэмы. Нет сомнения, что Руставели мог заимствовать имя Саламана из ранней версии повести «Саламан и Абсал», поэтому мысль об искажении упомянутого места из «Витязя» отпадает само собой.

Высокое творчество крупнейшего представителя таджикско-персидской литературы Абд-ор-Рахмана Джамии, с которым связано глубокое изучение ряда вопросов истории грузинской литературы, для грузинских ученых и литературоведов всегда представляло и представляет большой интерес.

თეიმურაზის ლიტერატურული წყაროების ძიების გზაზე

ჩვენ მხედველობაში გვყავს ქართული ლიტერატურის აღორძინების პერიოდის დიდი წარმომადგენელი, პოეტი თეიმურაზ პირველი, რომლის შემოქმედებასთან დაკავშირებულია თითქმის მთელი ორი საუკუნის (XVII და XVIII საუკ.) ქართული ლიტერატურის განვითარების გზები; იგი, ამ ეპოქის ქართულ მწერლებთან შედარებით, ყველაზე მეტად ეხმაურებოდა აღმოსავლურ ლიტერატურაში არსებულ თემებს. მძლავრი პოეტური გაქანებით ქმნიდა ისეთ ნაწარმოებებს, რომლებიც, წარმომადგენენ რა ქართული ლიტერატურის სამკაულებს, მოხდენილი მხატვრული შედარებებითა და პოეტური სახეებით დღესაც გვაჯადოებენ.

თეიმურაზ პირველის პოემები „ლეილ-მაჯნუნიანი“, „ვარდ-ბულბულიანი“ და „იოსებ-ზილიხანიანი“ დაწერილია აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში თეიმურაზამდე მრავალჯერ დამუშავებულ თემებზე, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენი პოეტი რომელიმე გარკვეული ლიტერატურული ძეგლების მთარგმნელად გვევლინება; იგი კი არ თარგმნის — ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით — „ლეილ-მაჯნუნიანს“, „ვარდ-ბულბულიანსა“ თუ „იოსებ-ზილიხანიანს“. არამედ ამ თემებისა და ამ თემებზე ირანელი პოეტების მიერ შექმნილ ნაწარმოებთა გაცნობის ნიადაგზე თავისებურად ამუშავებს მათ. დიდ მეცნიერულ ინტერესს შეიცავს იმის კვლევა-ძიება, თუ ირანელ რომელ პოეტთა ნაწარმოებებს იცნობდა და იყენებდა თეიმურაზი.

თეიმურაზი მოღვაწეობს იმ ეპოქაში, როცა ირანში საკმაოდ მოძმლავრებულია სეფიანთა დინასტია.

სეფიანთა ეპოქის ლიტერატურა თავისი ხასიათით, მიუხედავად იმისა, რომ მან ვერ მოგვცა ისეთი მაღალხარისხოვანი მხატვრული ნაწარმოებები, რითაც ხასიათდება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდი, მრავალმხრივ საყურადღებო მოვლენაა.

სპარსულ ენაზე დაწერილ „ლეილ-მაჯნუნიანის“ და „ხოსროვ-შირინიანის“ ვერსიების უდიდესი ნაწილი სეფიანთა ეპოქაში შეიქმნა.

ამ ეპოქის პოეტები ჰბაძავენ სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის წარმომადგენლებს, თავდავიწყებით მღერიან ლეილისა და მაჯნუნის, ხოსროვისა და შირინის, ვამეყისა და აზრას რომანულ ურთიერთობაზე. მაგრამ ვერ აღწევენ ისეთ მხატვრულ სისრულეს, რითაც ონსორის, ნიზამი განჯელის, ამირ ხოსროუს ანდა ჯამის შემოქმედება ხასიათდება.

ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის შემდეგ შექმნილი ნაწარმოებები მხატვრულ ღირებულებ-

ბას იყოს მოკლებული; შემდეგ პერიოდშიც გამოირჩევიან მხატვრული სიტყვის ოსტატები.

ასე, მაგალითად. სეფიანთა ეპოქის მწერლობის წარმომადგენლის ვეჰში ქირმანელის (გარდ. 1583/4) პოემა „ფარჰად-შირინი“ დღემდე შესანიშნავ ნაწარმოებადაა მიჩნეული.

ამა თუ იმ ნაწარმოების ბედს ირანელი მკითხველის (და შეიძლება არა მარტო ირანელის) ხედვით წყვეტს მისი მხატვრული დონე; ამიტომაც. რომ სპარსული ლიტერატურა ერთსა და იმავე თემაზე დაწერილს — შინაარსეულად თითქმის ერთფეროვანს — მრავალ ნაწარმოებს ითვლის.

ირანში ნიზამი განჯელის „ლეილ-მაჯნუნიანზე“ უფრო გავრცელებულია მექტები შირაზელის „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (დაწერილია 1490 წ.). ამ გარემოებას ზოგი ჰპეციალისტი¹ იმით ხსნის. რომ მექტების ვერსია არაბულთან ახლო დგას.

ჩვენ ვფიქრობთ. რომ მექტების ვერსიის გავრცელება აიხსნება არა მისი არაბული ვერსიიდან მომდინარეობით, არამედ იმით, რომ იგი მოკლეა (შეიცავს 2160 ბეიტს, ნიზამისა კი — 5000-მდე ბეიტს). არაა გაზვიადებული, არაა დამძიმებული ერთფეროვანი ეპიზოდებით და ნათელს. გასაგებ ენაზეა დაწერილი. რაც მას ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის მისაწვდომს ხდის.

მხატვრულობის თვალსაზრისით, ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანი“ შეიძლება მაღლა იდგეს მექტების ვერსიაზე, მაგრამ მისი ზოგი ადგილი, ნიზამის ენის თავისებურებათა გამო, თანამედროვეთათვის ძნელად გასაგებიცაა.

ნიზამის ესაჭიროება მაღალ დონეზე მდგარი, მომზადებული მკითხველი. ჩვენ ამით, რა თქმა უნდა, არ ვამცირებთ მექტების. პირიქით, ვფიქრობთ. არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მექტების „ლეილ-მაჯნუნიანს“ კარგი მხატვრული ნაწარმოებია.

სეფიანთა ეპოქის პოეტთა განწყობილებას, ამ დროის ლიტერატურის საერთო ხასიათს, არ შეიძლება რამდენადმე შაინც თავისებური ბიძგი არ მიეცა ქართული ლიტერატურისათვის და სწორედ ამ დროს, ქართული პოეზიის არენაზე თეიმურაზმა გამოაქროლა თავისი შერანი და „ვარდ-ბულბულიანის“, „ლეილ-მაჯნუნიანის“, „იოსებ-ზილიხანიანის“ შეთხზვით, თავისი ძლიერი პოეტური ხმა შეუერთა აღმოსავლეთის ხალხთა პოეტებს.

მაგრამ რომელ პოეტთა ნაწარმოებებს იცნობდა და იყენებდა ჩვენი პოეტი „ლეილ-მაჯნუნიანის“, „ვარდ-ბულბულიანისა“ და „იოსებ-ზილიხანიანის“ შეთხზვის დროს? ამის ამოცნობა მეტისმეტად რთულია და ხანგრძლივი კვლევა-ძიების საქმეა.

ჩვენ გვინდა ამ რთული საკითხებიდან ერთს, პატარა, მაგრამ, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვან საკითხს შევეხოთ.

თეიმურაზ პირველი თავის ნაწარმოებებში, „ლეილ-მაჯნუნიანსა“ და „ვარდ-ბულბულიანში“, რაღაც სახელებს, ვფიქრობთ, იმ პოეტთა სახელებს იხსენიებს, რომელთა ნაწარმოებების გაცნობათა და შეიძლება ნაწილობრივ გამოყენებით ქმნის „ლეილ-მაჯნუნიანსა“ და „ვარდ-ბულბულიანს“.

როგორია ეს სახელები?

¹ მაგ., საიდ ნაფისი, იხ. Ю. Ма р р, Статьи и сообщения, II, 265.

თეიმურაზის „ლეილ-მაჯუნის“ ამბის დასაწყისშივე გვხვდება შემდეგ სტრიქონი:

ლეილ-მაჯუნის ამბავსა შიხ შეიდს დავეცილები¹.

„ვარდ-ბულბულიანში“ კი იკითხება:

გაუბნა ერთმანერთსა მოლა აჟამ ბრძენთ-ბრძენმან.

ბულბულს ვარდი, ვარდს ბულბული სიტყვა ტყბილი. ენა გრძელმან².

„ლეილ-მაჯუნის“ შემოწარმოდგენილ სტრიქონში სიტყვა „შიხ“, როგორც ეს აღნიშნული აქვს გ. ჯაკობიას (იხ. მისი „თეიმურაზის თარგმანები“ 265). ერთნაირად იკითხება ყველა ხელნაწერში; სიტყვა „შეიდ“ კი — სხვადასხვააირად.

ასე რომ. ხელნაწერებო კითხულობენ: „შიხ შეიდ“, „შიხ ისლამ“. „შიხ სალაამინ“, „შიხ სეიდ“, „შიხ სადი“ და სხვა.

„ვარდ-ბულბულიანის“ შემომითითებულ სტრიქონში სიტყვა „აჟა“-ც, როგორც ეს აღნიშნული აქვს გ. ჯაკობიას (იხ. მისი გამოკვლევის 273 გვ.), ხელნაწერებში სხვადასხვაგვარად არის წარმოდგენილი. გვხვდება: „ჯამი“, „აჟა“, „აჯი“, „ჰაჯი“, „ჯამმა“ და სხვა.

მკვლევარი გ. ჯაკობია „ვარდ-ბულბულიანის“ სხვადასხვა ხელნაწერებში მოხსენიებულ ამ სახელთა შესახებ ფიქრობს, თითქოს „აჟ საქმე გვაქვს მოუღენა ჯამის სახელის წარყვნილ ფორმასთან“ (გვ. 273).

„ვარდ-ბულბულიანის“ ხელნაწერებიდან შემოწარმოდგენილ სახელებში რატომ მაინცდამაინც სახელის — მოუღენა ჯამის, წარყვნილი ფორმა უნდა დავიწინოთ, როცა ჯამის, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს გ. ჯაკობია (გვ. 273). „ვარდ-ბულბულიანი“ არ დაუწერია.

ჩვენი ლიტერატურის მკვლევრებს დიდი ხანია აინტერესებთ იმის გარკვევა: თუ რას უნდა ნიშნავდეს თეიმურაზის „ლეილ-მაჯუნის“ ხელნაწერებში წარმოდგენილი „შიხ შეიდ“, „შიხ ისლამ“, „შიხ სეიდ“, „შიხ სადი“, ან რომელი მათგანი უნდა ავიჩიოთ.

გ. ჯაკობია ხელნაწერებში წარმოდგენილ სახელთა შორის მხოლოდ ორზე „შიხ შეიდს“-სა და „შიხ სადი“-ზე შეჩერდა.

მკვლევარმა წარმოადგინა ამ სიტყვის (შეიდის) მთელი რიგი მნიშვნელობანი და იმ მოსაზრებამდე მივიდა, რომ „ლეილ-მაჯუნის“ ამ სტრიქონში „შიხ შეიდ“ თითქოს ნიშნავს „შეყვარებულთა მეთაურს ან ამგვარ რალაცას“ (გვ. 266). ამ მოსაზრების დასადასტურებლად იგი ეყრდნობა იმ გარემოებას, რომ ჩვენს პოეტს ლექსიკონში აქვს სიტყვა „შეიდი“ („მისი შეიდი ბულბული კარში რამ გაგაწეინა“), რასაც სწორად შენიშნავს გ. ჯაკობია, მაგრამ თეიმურაზმა, როგორც ჩანს, ჩვენზე უკეთესად იცოდა სპარსული ენის ბუნება. „შეიდი ბულბული“ სპარსულად იქნება „ბოლოლოე შეიდა“³. „შეიდა“ ამ შემთხვევაში ნიშნავს ხელს, მეჯუნს. იგი, დაერთვის რა სახელს „ბულბულს“,

¹ თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა კრებული, აღ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით, 1934, გვ. 24.

² იმავე გამოცემის გვ. 3.

³ იხ. Z e n k e r... 550.

უერთდება მას ეზაფეთით, როგორც ზედსართავი სახელი-ეპითეტი, და მისი შინაარსიც გასაგებია თეიმურაზისათვის.

აქ ბულბულის ნაცვლად რომ ჩავსვათ სიტყვა „შეიხ“, და „შეიდ“ წარმოვიდგინოთ (როგორც გ. ჭაკობია ფიქრობს) შეყვარებულისა თუ მაჭუნის, მნიშვნელობით. გამოგვივა „გამიჭნურებული შეიხი“, „შეყვარებული შეიხი“, „გასულელებული შეიხი“ და მისთანანი.

არის ერთი საგულისხმო შემთხვევაც და ღირს აღინიშნოს, რომ კონტექსტი „შეიხე ნეჯდი“ (ნეჯდელი შეიხი) — გვხვდება ნიზამის „ლეილ-მაჭუნთან-შიც“ — ნიშნავს: ეშმაკს, შეითანს¹.

თუ რატომ არსებობს ასეთნაირი გაგება, ან რამ გამოიწვია ია, ამაზე მსჯელობა შორს წაგვიყვანდა².

ეფიქრობთ, „შეიხის“ შეითანად გაგებაც არ დაუქერდა მხარს გ. ჭაკობიას მიერ მოცემულ განსაზღვრას.

გამორიცხული არაა შესაძლებლობა, რომ სიტყვა „შეიდ“ შესაძლებელია მიღებულ იქნეს საკუთარი სახელიდან „შეჰიდ“.

ფირდოუსიმდე არსებულ სპარსულ ლიტერატურაში მართლაც ცნობილია ამ სახელწოდებით პოეტი შეჰიდ ბალხელი, მაგრამ მას „ლეილ-მაჭუნის“ არ დაუწერია და შემდეგაც ამ სახელით ჩვენ არ ვიცით პოეტი, რომელსაც „ლეილ-მაჭუნის“ დაეწეროს.

გ. ჭაკობიას გაგება რომ სწორი იყოს და „შეიხ შეიდ“ მართლაც ნიშნავდეს „შეყვარებულთა მეთაურს“, მაშინ „ლეილ-მაჭუნთანის“ სტრიქონში, რომელზედაც ჩვენ ვმსჯელობთ. ასეთი აზრი უნდა ამოვიკითხოთ: „ლეილ-მაჭუნის ამბავსა შეყვარებულთა მეთაურს დაეცილები“.

რა აზრით უნდა ეთქვა ეს ჩვენს პოეტს, ან ვინ უნდა ჰყოლოდა მას მხედველობაში „შეყვარებულთა მეთაურის“ სახით? ღმერთი ხომ არა?! ეფიქრობთ, გ. ჭაკობიას განმარტების მიღება შეუძლებელია.

ალ. ხახანაშვილის მოსაზრებას, რომ შეიძლება ამ სახელში „შეიხ შეიდი“ თეიმურაზი გულისხმობდეს შეიხ ნიზამი განჯელს³, თავისებური გამართლება ჰქონდა; ნიზამის პოემა „ლეილ-მაჭუნთანის“, ისე როგორც სხვა მისი პოემები, მეტისმეტად ცნობილია; იყო დრო, როცა ქართული მკვლევრები „ლეილ-მაჭუნთანის“ სპარსულ ვერსიაზე ფიქრობდნენ, მხოლოდ და მხოლოდ ნიზამის ნაწარმოები ჰქონდათ მხედველობაში; ეს იყო თეიმურაზის „ლეილ-მაჭუნთანის“ ლიტერატურული წყაროების მეცნიერული კვლევა-ძიების ერთ-ერთი საფეხური.

კ. კეკელიძემ გამოკვლევაში „Руставели и Низами Гянджеви“ (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, V, 157 — 178) ამ საკითხის შესახებ უკვე გამოთქვა მართებული მოსაზრება, რომ თეიმურაზისეული „ლეილ-მაჭუნთანის“ არ არის ნიზამი განჯევის რედაქციისა (გვ. 161).

ნიზამის „ლეილ-მაჭუნთანის“ შესწავლით აშკარა ხდება, რომ თეიმურაზისეული ვერსია იქიდან არ მომდინარეობს და არც მის გადაკეთებად შეიძლება ჩაითვალოს. ალ. ბარამიძე თავის დროზე აღნიშნავდა, რომ თეიმურა-

¹ Vullers, 490.

² დაინტერესებული პირი ამის ახსნას იპოვის: ZDMG, XI, 442, XVI, 616, 617.

³ А. Хаканов, Очерки по истории грузинской словесности, вып. 3-й, Москва, 1901, 73.

ზისეული ვერსია ნიზამის ნაწარმოებს „შინაარსით სრულიად არ უდგება“ („ანთოლოგია“ II, 299).

გ. ჯაყობიამ, რომლის მეცნიერულ მუშაობას თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ლიტერატურული წყაროების ძიებისათვის უდაოდ მნიშვნელობა აქვს. შეუდარა ნიზამის და ჯამის ვერსიები ქართულ ვერსიას და გამოკვლევის (თეიმურაზის „თარგმანები“) დასკვნითს ნაწილში სწორი შეხედულება წარმოგვიდგინა: „თეიმურაზის ვარიანტი არ მომდინარეობს არც ნიზამისა და არც ჯამის „ლეილ-მაჯნუნიანიდან“ (გვ. 264).

ჩვენ დაეუმატებდით, რამდენადაც ამის ირგვლივ ჩატარებული მუშაობა უფლებას გვაძლევს, რომ თეიმურაზის ვერსია არც მექთები შირაზელის „ლეილ-მაჯნუნიანიდან“ მომდინარეობს.

თეიმურაზისეულ „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ხელნაწერებში წარმოდგენილ იმ სახელთა შორის, რომელთა შორის ავტორი პოეტს უნდა გულისხმობდეს, სხვათა შორის, „შიხ სალიამინ“-იცაა რამდენადმე დამაფიქრებელი. იგი ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს აქ თეიმურაზის თანამედროვე პოეტის, „ლეილ-მაჯნუნის“ ერთ-ერთი ვერსიის ავტორის რუჰ-ალ-ამინ-ის შერყენილი სახელია. აღნიშნული პოეტი ცხოვრობდა სეფიანთა ეპოქაში; იგი 1601/2 წლამდე იყო სეიდად (სეიდი ამ შემთხვევაში ნიშნავს: მბრძანებელს, მთავარს, ბატონს და სხვა ისპაჰანში). მისი „ლეილ-მაჯნუნიანი“ დაწერილია პოეტის ისპაჰანიდან წასვლის შემდეგ 1602 — 11 წლებს შორის.

რუჰ-ალ-ამინი ნიზამის სკოლას ეკუთვნის; „ლეილ-მაჯნუნის“ გარდა, მას სხვა პოემებიც უწერია. იგი გარდაიცვალა 1637 წელს.

თეიმურაზი „შამი-ფარვანიანში“ წერს:

„იფიქრა ისპანელმან, მელექსეთ შიგან ქებულმან,
კაცმან განთქმულმან სპარსთ შიგან, არ ცუდად მიღ-მოდებულმან;
განფინა მისნი სიბრძენი, იგ უქეს ბრძენთა კრებულმან,
მისთა ლაყაბთა თარგმნითა იგ არც მე დაღუმებულმან“.

მაგრამ, ვფიქრობთ, თეიმურაზი ზემოწარმოდგენილ სტრიქონებში ამ პოეტს არ უნდა გულისხმობდეს, რადგანაც, რამდენადაც ამის ცნობები მოგვეპოვება, რუჰ-ალ-ამინს ასეთი პოემა არ უთხზავს.

თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანშიც“ არ უნდა იგულისხმებოდეს იგი. აღნიშნული პოეტის არც ნამდვილ სახელს (მირ მუჰამედ ამინ) და არც ლიტერატურულს (რუჰ-ალ-ამინ) არ დაერთვის სიტყვა „შეიხი“.

ხელნაწერებში წარმოდგენილ მეორე სახელშიც „შიხ სეიდ“-შიც არ უნდა იგულისხმებოდეს იგი. „სეიდი“ პოეტის თანამდებობის აღმნიშვნელად გამოდის და არა ლიტერატურულ სახელად.

ვფიქრობთ, „ლეილ-მაჯნუნიანის“ თავდაპირველ დედანში უნდა ყოფილიყო „შიხ-საღი“, როგორც ეს წარმოდგენილია მთელ რიგ ხელნაწერებში (H 59, S 3706, S 1511, S 2694 და სხვა), რომელ სახელშიც თეიმურაზი, ჩვენ ფიქრით, გარკვეულ პოეტს გულისხმობდა.

„ლეილ-მაჯნუნიანის“ ზოგი გადაწერილი ამ სახელში პოეტის სახელს კი არ ხედავდა, არამედ იგი რელიგიური ცნების აღმნიშვნელ კონტექსტად ჰქონდა წარმოდგენილი და სიტყვას „შიხ“-ს, „საღი“-ს ნაცვლად. სხვას, თითქოს უფრო შესაფერ სიტყვას ურთავდა; აქედან წარმოდგინენ „შიხ ისლამ“, შერ-

ყენილი „შიხ სალიამინ“ (სწორად შეიხულ ისლამ), რაც მაღალ სასულიერო პირს აღნიშნავს.

ზოგიც კი, იმავე გაუგებრობის გამო, თანდათან ასხეაფერებდა, რყენიდა ცვლიდა (ხელნაწერი H 485 აქ კითხულობს „შეისხმის დავეცილები“) ამ სახელს.

ასე რომ, „შიხ შეიდ“ (ხელნაწერი S 1739 კითხულობს „შიხ შედი“), „შიხ სეიდ“⁴, „შიხ ირმან“ (S 1517, უდავოდ არ იგულისხმება ქირმანელი პოეტი) და მთელი რიგი სხვა უაზრო წაიკითხვები გაუგებრობის ნიადაგზეა აღმოცენებული და იმავე „შიხ სადის“ გადამახინჯებულ-შერყენილ ფორმებად წარმოგვიდგება.

მაგრამ ვინ არის, ან ვის გულისხმობდა ჩვენი პოეტი ამ სახელში?

ყველამ იცის, რომ შეიხ საადი ცნობილი პოეტია, წარმომადგენელი სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდისა, ავტორი მსოფლიოში ცნობილი „გოლესთანისა“, „ბუსთანისა“ და მთელი რიგი ნაწარმოებებისა.

მაგრამ როგორ დაეცილებოდა საადი შირაზელს ჩვენი პოეტი „ლეილ-მაჯნუნის ამბავსა“, როცა ასეთი რამ საადის არ შეუთხზავს? მკვლევარი გ. ჯაკობია ამ სახელში — „შეიხ საადი“-ში მხოლოდ საადი შირაზელს ხედავს, რომელსაც თეიმურაზი არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობდა, და ამავე დროს სამართლიანად ფიქრობს, რომ მისი მიღება შეუძლებელია. რადგან „საადის „ლეილ-მაჯნუნისანი“ არ უთხზავს“ (გვ. 266).

საყურადღებოა, რომ სპარსულ ლიტერატურაში არსებული პოეტი შეიხ საადი, რომელსაც შეუთხზავს „ლეილ-მაჯნუნისანი“, რაც ჩვენ დღემდე არ გვცოდნია.

„ლეილ-მაჯნუნისანის“ ერთ-ერთი ვერსიის ავტორის, პოეტის შეიხ საადის სრული სახელწოდება იქნება: შეიხ საად-ედ-დინ რაჰაი ხეაფელი. გარდაცვლილა 1576 წლის შემდეგ.

შეიხ საად-ედ-დინის „ლეილ-მაჯნუნისანის“ სპარსული ვერსია ჯერჯერობით მხოლოდ ერთი ხელნაწერით არის ცნობილი; იგი ინახება ბოდლენანაში.

ფიქრობთ, ყველაზე მართებული იქნება, თუ თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნისანი“ ზემოწარმოდგენილ სტრიქონს ამ სახელის გამოყენებით დავადგენთ.

სეფიანთა ეპოქაში, როცა ირანელი (და არა მარტო ირანელი) პოეტები ისევ გატაცებით ამღერდნენ ლეილისა და მაჯნუნის, იოსებისა და ზელიხას რომანულ ურთიერთობაზე, თეიმურაზიც ჩაერია ამ ერთგვარ შეჯიბრებაში, იგი დაეცილა „ლეილ-მაჯნუნის ამბავსა“. ფიქრობთ, ზემოდასახელებულ პოეტს და შექმნა ამ ამბის საინტერესო ვერსია.

შესაძლებელია, თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნისანს“ კავშირი ჰქონდეს შეიხ-საად-ედ-დინის „ლეილ-მაჯნუნისანთან“. ამ ნაწარმოებთა მსგავსება და განსხვავება გამოირკვევა მათი ერთმანეთთან შედარების შემდეგ.

ერთი მხრივ, თეიმურაზის პოემებისა („ლეილ-მაჯნუნისანი“, „ვარდ-ბულბულიანის“, „იოსებ-ზილიხანისანი“) და, მეორე მხრივ, სეფიანთა ეპოქის სპარსული ლიტერატურის ძეგლების შესწავლა იძლევა იმის უცილობელ საბუთს, რომ ჩვენი პოეტის ლიტერატურული წყაროები მე-15 საუკუნის აქეთ უნდა ვეძიოთ.

Резюме

Во введении к своей поэме «Лейл-меджнуннани» (Лейли и Меджнун) известный поэт эпохи Возрождения грузинской литературы царь Теймураз I (1589—1663) упоминает одного персидского поэта под именем Ших Сад (შიხ სად).

В рукописях «Лейл-меджнуннани» имя это читается по-разному: наряду с формой Ших Сад встречается Ших Шейд, Ших Сайд и др.

Издатели текста (А. Барамидзе и Г. Джакобия) остановились на Ших Шейд-е (შიხ შეიდ).

В предисловии к поэме Теймураз говорит: «В сказании о Лейле-Меджнун я поспорю с Ших-Садом» („ლეილ-მეჯნუნის ამბავსა შიხ სადის დავსობობი“). Из этого явствует, что в лице Ших Сада Теймураз имеет в виду одного из многочисленных персидских авторов поэмы «Лейли и Меджнун».

В персидской литературе нам известно имя поэта Шейх Са'д-ед-дина Рахая Хафского, как автора одной из версий упоминаемой поэмы.

Имя этого поэта связывается приблизительно с эпохой Теймураза I (Шейх Са'д-ед-дин скончался после 1576 года).

По-видимому, Теймураз I в вышеуказанном изречении имел в виду именно этого поэта; вряд ли допустимо, чтобы он упоминал известного персидского классика Шейха Са'ди Ширазского, автора «Голестана», «Бустана» и других произведений, перу которого не принадлежит поэма «Лейли и Меджнун».

Сличение текстов поэмы Теймураза I и Шейх Са'д-ед-дина, к сожалению, нам не удалось произвести за недоступностью рукописи персидской поэмы.

Упоминание Теймуразом имени персидского поэта, разумеется, не дает основания для заключения, что грузинская версия является переработкой поэмы Шейх Са'д-ед-дина.

აღორძინების პერიოდის ქართული მწერლობა მდიდარ მასალას იძლევა სპარსულ-ქართულ ლიტერატურათა ურთიერთობის კვლევისათვის. ჯერ კიდევ გაურკვეველია ამ ეპოქის როგორც საგმირო-რომანტიკული, ისე დიდაქტიურ-მორალური ეპოსის მთელი რიგი ძეგლების სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების საკითხები.

აღორძინების პერიოდის ქართული ლიტერატურის წარმომადგენლებს სპარსული მწერლობიდან გადმოთარგმნა-გადმოღების გზით ბევრი შესანიშნავი თხზულება შემოუტანიათ ჩვენში და ერთ ასეთს საინტერესო ძეგლთაგანს წარმოდგენს დიდაქტიურ-მორალური ხასიათის ნაწარმოები „მეფეთა სალარო“¹, რომელიც ქართულად ნათარგმნი უნდა იყოს არა უგვიანეს მეჩვიდმეტე საუკუნისა².

ჯერჯერობით სამეცნიერო ლიტერატურაში საქმას ცნობები არ მოიპოვება იმის შესახებ, თუ როგორ ურთიერთობაშია ქართული თარგმანი მის სპარსულ წყაროსთან, ან რას წარმოდგენდა ამ ძეგლის სპარსული ორიგინალი: შეიცავდა იგი ერთი რომელიმე ავტორის დამოუკიდებელ თხზულებას თუ კრებულს, რომელშიც, შესაძლებელია, სხვადასხვა მწერლების ნაწარმოებებიდან ადგილები ყოფილიყო გაერთიანებული.

ეს საკითხები მაშინ გაიკვვევა, როცა ძეგლის სპარსული ორიგინალი აღმოჩნდება. ჯერჯერობით ჩვენ ხელთა გვაქვს ამ ნაწარმოების სპარსული წყაროსი თუ წყაროების შესახებ მცირე მონაპოვარი, რაც „მეფეთა სალაროს“ ორიგინალის საერთო ხასიათისა და ქართულად მისი გადმოღების თარგმნითი შეთოდის შესახებ ცოტაოდენ წარმოდგენას გვაძლევს.

სპარსული მწერლობა მდიდარია დიდაქტიურ-მორალური ხასიათის თხზულებებით; ჯერ კიდევ სასანიანთა დროის მწერლობაში ცნობილია მთელი რიგი თხზულებები — კრებულები, რომელნიც მეფეთა რჩევა-დარიგებებს შეიცავდნენ და უმთავრესად ხალხური შემოქმედების საგანძურიდან მომდინარეობდნენ.

ამავე ხანაში ხდება ინდურიდან შემოსული ძეგლის „ქილილა და დამანას“ ლიტერატურული დამუშავება. იგი ფალაურიდან ზოგ აღმოსავლურ ენაზედაც ითარგმნა. სპარსულ ენაზე კი ის პირველად სამანელთა დროის დიდმა პოეტმა რუდაქიმ გალექსა. ამის შემდეგ აღნიშნული თხზულება სხვადასხვა დროის ირანელმა პოეტებმა მრავალჯერ დაამუშავეს.

ახალი სპარსული მწერლობა, რომელიც წინა ეპოქების მწერლობის ტრადიციებისა და ლიტერატურული ჟანრების გამგრძელებლად გვევლინება, დიდაქტიური ხასიათის მრავალ ძეგლს იცნობს. ხშირად გვხვდება აგრეთვე დიდაქტიური ხასიათის ისეთი კრებულები, რომლებიც არ წარმოდგენენ ცალკეულ ავტორთა შემოქმედების ნაყოფს; ასეთი კრებულების შემდგენელნი

¹ თხზულება მოთავსებულია საქ. მუზეუმის A-617 ხელნაწერში; ზოგი იგავი ამ თხზულებიდან დაბეჭდა ა. ბარამიძემ (ანთოლოგია II, გვ. 91 — 95) და კ. კეკელიძემ (ქართული ლიტ. ისტორია. ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 402 — 404), ხოლო სრული სახით ის გამოაქვეყნა ს. ყუბანეიშვილმა (ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, II, თბილისი, 1949, გვ. 245 — 279).

² კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. II, თბ., 1941, გვ. 405.

მასალებს არჩევდნენ სხვადასხვა მწერალთა ნაწარმოებებიდან, სარგებლობდნენ ხალხში გავრცელებული თქმულებებით, იგავ-არაკებით, აჯამებდნენ მოპოვებულ მასალებს. შინაარსის მიხედვით ცალკეულ თავებად ჰყოფდნენ მათ და მთელ კრებულს რომელიმე მწერლის დიდაქტიკურ-მორალური თხზულების მსგავსად აფორმებდნენ.

დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ნაწარმოებთა რიცხვს ეკუთვნის ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძურიც“ (მეხზენ-ოლ-ესრაი), მაგრამ ყველაზე ცნობილი მწერალი. რომელიც დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებებს წერდა, რითაც მან სახელი გაითქვა მთელს აღმოსავლეთში, იყო სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის დიდი წარმომადგენელი, ტკბილი მესიტყვე (შირინ გოფთარ) საადი შირაზი (დაიბ. 1184 წ.), რომლის უკვდავ კალამს ეკუთვნის „ბუსთანი“, „გოლესთანი“, სხვადასხვა გამოჩენილ პირთადმი მიძღვნილი ოდები. იშვიათი პოეტური ნიჭით შესრულებული ყაზალები და სხვა ნაწარმოებები. ამ პოეტის თხზულებათა შორის „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“ ყველაზე უფროა ცნობილი. „ბუსთანი“ დაწერილია ლექსად, „გოლესთანი“ კი — ლექსნარევი პროზით.

„ბუსთანი“ დაიწერა 1257 წელს. ერთი წლით ადრე „გოლესთანზე“. აღნიშნული თხზულება შეიცავს ათ თავს — განყოფილებას: 1) სამართლიანობისა და ქვეყნის მფლობელობისათვის; 2) სიუხვისა და ქველმოქმედებისათვის; 3) სიყვარულისათვის; 4) თავმდაბლობა-მორიდებულობისათვის; 5) მორჩილებისათვის; 6) თავშეკავებულობა-დამთმენობისა და ბედით კმაყოფილებისათვის; 7) აღზრდა-ჩვევათათვის; 8) ღვთისადმი მადლიერებისათვის; 9) აღსარება-სინანულისათვის; 10) ვედრებანი და წიგნის დასკვნები.

„ბუსთანი“ პოეტის მიერ შეთხზულ იგავ-არაკთა კრებულს წარმოადგენს. აქ იგავ-არაკები მათი შინაარსისა და ხასიათის მიხედვით სხვადასხვა განყოფილებაშია გაერთიანებული. ასე, მაგალითად, გულუხვობისა და მოწყალების შესახებ იგავ-არაკები მოქცეულია მეორე თავში, რომელსაც „სიუხვისა და ქველმოქმედებისათვის“ ეწოდება.

„ბუსთანი“ დაწერილია მოთეყარებით — საზომით, რომელიც სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ ხანაში უმთავრესად საგმირო-ეპიკური ხასიათის თხზულებებისათვის („შაჰ-ნამე“ ფირდოუსისა, „გერშასფ-ნამე“ ასადისა და სხვ.) არის გამოყენებული. აღსანიშნავია, რომ ამავე საზომით საადიზე ადრე XI საუკუნის პოეტს შერიფს დიდაქტიკური ხასიათის ნაწარმოები „ფანდ-ნამეი ანუ შირვანი“ (ანუ შირვანის რჩევა-დარიგებათა წიგნი) შეუთხზავს. აგრეთვე მოიპოვება ცნობები. რომ უფრო ადრინდელ ხანაში პოეტ აბუ შექურს (X საუკუნე) ამავე მეტრით დაუწერია პოემა „აფერინ-ნამე“¹, რომელიც დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათისა უნდა ყოფილიყო.

ჩანს, რომ აღნიშნული საზომი (მოთეყარები) სპარსულ პოეზიაში გამოყენებულია როგორც საგმირო, ისე დიდაქტიკური ხასიათის პოემებისათვის. საადი შირაზი, რომლის მახლობელ პერიოდებში სხვა მეტრითაა (რამალი) დაწერილი დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებები („ფანდ-ნამე“ ათარისა, „მესნევი“ ჯელალ ედ-დინ რუმისა), შორეულ წინაპრებს მისდევს.

¹ Muhammad 'Awwi, Lubabu'l-Albab, edit. by Edward G. Browne, II. London, 1903, გვ. 21.

„ბუსთანს“ ჩვეულებრივ დიდაქტიური ხასიათის პოემას ეძახიან, მაგრამ ვერ ერთ სიუჟეტზე აგებულ თხზულებას არ წარმოადგენს. ამ ნაწარმოების თავებზეა თუ განყოფილებათა შორის შინაარსობრივ-სიუჟეტური კავშირი თითქმის არ არსებობს, რის გამოც მისი ყოველი თავი შეიძლება დამოუკიდებელ თხზულებად იქნეს წარმოდგენილი; ასევე შეიძლება „ბუსთანის“ ყოველი თავიდან თვითული არაქი თუ ამბავი ცალკე გამოიყოს.

მართალია, საადის რჩევა-დარიგებანი, მისი დიდაქტიკა მოძველდა, მაგრამ მისი ქმნილებანი, როგორც მხატვრული ენის შეუდარებელი ნიმუშები, კვლავ ცოცხლობენ. საადიმ შექმნა დიდი ლიტერატურული სკოლა. შირაზელი პოეტის შემოქმედებას იცნობდა მთელი აღმოსავლეთი, მის ნაწარმოებებს სხვადასხვა აღმოსავლურ ენებზე (არაბულზე, თურქულზე და სხვ.) თარგმნიდნენ.

საინტერესოა, რომ „მეფეთა სალაროსაც“ აქვს ზოგი საერთო საადის ლიტერატურულ შემოქმედებასთან. ჩვენ, რა თქმა უნდა, მხედველობაში არ გვაქვს ის გარემოება, რომ ლიტერატურული გაფორმება-აგებულების თვალსაზრისით „მეფეთა სალაროს“ საადის ნაწარმოებებთან — „ბუსთანთან“ და „გოლესთანთან“ ზოგი საერთო აქვს, ისევე როგორც მას შეიძლება სხვა დიდაქტიურ-მორალური ხასიათის თხზულებებთანაც ბევრი რამ აკავშირებდეს. ყურადღებას ის იპყრობს, რომ „მეფეთა სალაროში“ წარმოდგენილი ზოგი არაქი თუ იგავი საადის „ბუსთანთან“ უნდა მოძინარეობდეს.

„მეფეთა სალაროს“ XXI თავში, რომელსაც „უზობისა და გამცემობისათვის“ ეწოდება, ჰათემის¹ სიუჟეტისა და ქველმოქმედების შესახებ ხუთი არაქია წარმოდგენილი 1) ჰათამი თაი და აქლემები, 2) ჰათამი თაი და ურუმის ქელმწიფე, 3) ჰათამი თაი და იამანის ქელმწიფე; 4) ჰათამი თაი და აქლემთ ბეჯოგე, 5) ჰათამი თაის მარჯვენეს დაუხსნელობა.

აქედან ჰათემის შესახები ორი არაქი: ა) ჰათამი თაი და ურუმის ქელმწიფე, ბ) ჰათამი თაი და იამანის ქელმწიფე გვხვდება საადის „ბუსთანის“ მეორე თავში, რომელსაც „სიუჟეტისა და ქველმოქმედებისათვის“ ანდა „უზობისა და გამცემობისათვის“ — საესებით იგივე, რაც „მეფეთა სალაროს“ XXI თავს — ეწოდება.

აი, ამ იგავ-არაქების სპარსული ვერსიის ჩვენ მიერ შესრულებული ქართული პროზაული თარგმანები²:

ჰათემ თაი და რუმის ხელმწიფე

გამიგონია: ჰათემს ჰყავდა ერთი ქარივით ფეხმალი, ელვის წინგამსწრობი შავი ცხენი, რომლის ქიხინი ქუხილს ედრებოდა; როცა ის მიჰქროდა, მათა და ველად ქვათა ნამსხვრევები ცვიოდა სეტყვასაებრ; იტყოდი, თითქოს აპრილის ღრუბელმა გადაიარა.

¹ ჰათემ („მეფეთა სალაროში“ გვხვდება ფორმით „ჰათამ“) — ლეგენდარული არაბი თაის ტომიდან, როგორც სინონიმ განუსაზღვრელი სიუჟეტისა და ქველმოქმედებისა, აღმოსავლური პოეზიის ქება-დიდების საგნად ვარდაიქვა; მის შესახებ იგავ-არაქებს მთელ რიგ თხზულებებსა და კრებულებში ვხვდებით.

² თარგმანისათვის გამოვიყენეთ ემიო რიხის მიერ გამოცემული „ბუსთანის“ ტექსტი (თავრიზი, 1931, გვ. 88 — 92) და აგრეთვე საადის ნაწარმოებთა კრებულის სხვადასხვა ლიტერატურული გამოცემებიც.

ნიღვარსა და უღაბნოსა ზედა მონავარდე, ქარს წინ გაფრენილს უკან მორტოვებდა.

ჰათემის ქება-დიდება, რომელიც ყოველ ქვეყანასა იყო გასული რუმის ხელმწიფესაც მოახსენეს:

ჰათემის თანაბარი სიუხვეში არავინ არის; მისი ცხენის მსგავსი — ქვეყნად არ არის; უღაბნოზე მიცურავს, როგორც გემი წყალზე; მასზე სწრაფად არწივც ვერ იფრენს.

ხელმწიფემ ვეზირს უბრძანა: საჭიროა დამტკიცდეს, რასაც ჰათემის სიუხვის შესახებ ამბობენ; მე ჰათემს იმ არაბულს ვსთხოვ, თუ სიუხვეს გამოიჩენს და გამომიგზავნის, მეცოდინება, რომ მასში სიდიადეა და თუ უარს შემომოთვლის, რასაც მის ქებას ამბობენ, ყველა ცარიელი დოღის ხმაური არისო.

გაგზავნა თაისაკენ ერთი უნარიანი ელჩი მხლებლებითურთ. იყო მიწა მკვდარი და ღრუბელი მტირალი (გაზაფხულის გრილი ნიავი მასზე სიცოცხლეს განაახლებს). ჰათემის სამყოფელსა ადგილსა ჩამოხდა იგი ელჩი; დამშვიდდა, ვითა მწყურვალნი ზენდერუდთან¹.

ჰათემმა სუფრა მოიღო და ერთი ცხენი დაკლა. გაშალა წყალობისა კალთა და ოქრო მუჭით უბოძა მათ. იმ ღამეს იქ მოისვენეს.

რა გათენდა, ელჩმა ჰათემს ხელმწიფის შემონათვალის მოახსენა. რა მოისმინა, ჰათემი მთვრალივით მოიშალა, მწუხარებით იკებნდა ხელებს და თან ამბობდა: ჰეი, სახელოვანო კაცო, ხელმწიფის თხოვნა მალე რათ არ მაცნობე! მე ის ქარივით მავალი წუხელის თქვენთვის დაეკალი და მწვადები დავამზადე. დამით საშინელ წვიმასა და ნიღვარში არ შემეძლო საძოვრამდე მისვლა. სხვა გამოსავალი არა მქონდა. საჯინიბოსა შიგან ის ერთი ცხენი მება. რალა იქნება ჩემი კაცობა, თუ სტუმარი საჭიროებით გულდაკოდილი დაწევბა. მე სახელი უნდა მოვიხვექო ქვეყნად, სახელოვანი ცხენი ნუმც ყოფილა!

ჰათემმა უბოძა მათ დიდძალი ღირემი, ტანსაცმელი და მრავალი ბედაური ცხენი (ბუნებრივია სულის კარგი თვისებები და არა შეძენილ-მოპოვებულნი). ეს ამბავი რუმში გაისმა და ახალგაზრდა ჰათემ თაის მრავალი ქება-დიდება შეასხეს.

ჰათემის შესახებ ამით არ დაკმაყოფილდე, ამაზე უმჯობესი ამბავი ახლა იქნება:

ჰათემ თაი და იამანის კელმფიფა

არ მახსოვს ვინ მითხრა ეს არაკი:

იყო ერთი მბრძანებელი იამანში; სახელოვან მეფეთა შორის განძის გაცემასა და სიუხვეში მას საღარი არა ჰყავდა. შესაძლებელია იმისათვის დაგვერქვა გაზაფხულის ღრუბელი სიუხვისა, რადგან მისი ხელი წვიმასავით ღირემს აფრქვევდა. ვერავინ ახსენებდა მის წინაშე ჰათემის სახელს; ჰათემის ქება ანადვლიანებდა მეფეს და ამბობდა: სანამდე უნდა ვისმინო მე იმ ცრუ-პენტელას შესახებ ამბები, რომელსაც არც ხელმწიფობა აქვს, არცა ძალი ქვეყნის მპყრობელობისა და არც სალარო უთვალავი!

დღესა ერთსა ხელმწიფური ლხინი გამართა; ვითა ჩანგი, წვეულოთ ტკბი-

¹ ზენდერუდი მდინარის სახელია, ისპაჰანზე გადის.

ლად უმასპინძლებოდა. ერთმა იმ ლხინის მონაწილეთაგანმა პათემი ახანა, მეორემ მას ქება-დიდება შეასხა. მეფეს. პათემის შური გაუძლიერდა და ერთი კაცი მისი სისხლის შესასმელად გაგზავნა: სანამდის ის ცოცხალია. ჩემი სახელი ქვეყნად არ იხსენებოს!

უბედურებისა და სიავის მძებნელი იმ გულუხვი კაცის მოსაკლავად თაისაკენ გაემართა. გზად მას ერთი ლამაზი სახისა, მცოდნე და ენა ტკბილი. ახალგაზრდა შემოეყარა. რომელსაც სიკარგაკაცე ეტყობოდა. იმ ღამით იგი სტუმარი მის სადგომში წაიყვანა, წყალობა უყო, მისი გასაჭირი გაიზიარა და თან ბოდში მოიხადა, იმ ბოროტი კაცის გული სიკეთით დაიპყრო.

განთიადისას სტუმარს ხელ-ფეხი დაუკოცნა და სთხოვა: რამდენიმე დღეს ჩემთან დარჩიო! სტუმარმა მოახსენა: დადგომა არ გამეწყობა, რადგან წინ გასაკეთებლად მეტად ძნელი საქმე მიძევსო! მასპინძელმან უთხრა: თუ შემატყობინებ, ვითა შენი მეგობარი, მთელი ჩემი შეძლებით ვეცდები დახმარებასო.

სტუმარმა მოახსენა: მათხოვე ყური ვაყო კაცო, ვიცი საიდუმლოების შემენახველი იქნებიო! ამ ქვეყანაში იქნებ იცნობ პათემს, რომელიც ნათელი გონებისა და კეთილი ხასიათისა არის. იამანის ხელმწიფე მისი თავის მნდომელია: არ ვიცი, რა სიძულელია მათ შორის ამდგარი. თუ, მეგობარო, გზას მიმასწავლი, სადაც ის იმყოფება. შენს წყალობაზე მექნება თვალი მიპყრობილი.

ყმაწვილ კაცს გაეცინა: პათემი მე ვარ, აი თავი, ხმლით განაშორე იგი ჩემს ტანს... ჩქარა, თორემ, როცა გათენდება, ჩემიანები მოვლენ და ზიანს მოგაყენებენ!

როცა პათემმა კეთილშობილად თავი დადო მოსაკვეთად, მეფისაგან მოგზავნილს ღრიალი აღმოხდა. მიწას განერთხო, ისევ წამოიმართა და პათემის ხელებსა და ფეხებს კოცნა დაუწყო. შორით გადაიპროლა ხმალი და ისარო კაპარკი, ვითა საბრალომ, გულზე ხელები დაიკრიფა: თუ შენს მოკვლას მოვისურვებ, კაცებთან კაცი კი არა, ქალი ვიქნებიო. მის ორსავე თვალს ეამბორო, გულზე მიიკრა. გამოეთხოვა და იამანისაკენ გამოემართა.

ხელმწიფემ შეიტყო. რომ გაგზავნილმა მისი დავალება ვერ შეასრულა. პკითხა: რა ამბავი მოიტანე, რათ არ მიაკარ უნაგირის თასმას პათემის თავი? იქნებ ის სახელოვანი თავს დაგესხა და სიუძღურისა გამო მისი გამქლავება ვერ შესძელი?

ვაჟმა კაცმა მიწას ეამბორო. ხელმწიფეს ქება შეასხა და მოახსენა: პეი, ხელმწიფეო. კუყითა და გონებით პათემის შესახები სიტყვები მოისმინე! ვპოვე პათემი სახელოვანი, უნარიანი, ახოვანი, ნათელი კუყისა და გონების პატრონი. ვაჟკაცობით ჩემზე მალამდგომად ვიცანი იგი. მისმა მოწყალებისა და სიკეთის ტვირთმა ზურგი მომიდრიკა, სიუჭვისა, გულკეთილობისა და სიბრძნის ხმლით მე მომკლა. ყველა მოახსენა, რაცა ენახა პათემის სიუხვისა და ხელგაშლილობის შესახებ.

ხელმწიფემ ქება შეასხა თაის გვარს, დიდძალი ღირემი გაუგზავნა პათემს და თქვა: პათემის სახელს აზის დალი სიუხვისა; მისი ქება და საქმიანობა განუყოფელიაო.

„მეფეთა სალაროში“ მოთავსებული ამავე იგავ-არაკების პროზაული ვერსიები ასეთია:

ჰათამი თაი და ურუმის ხელმწიფე

ურუმის კელმწიფემან, სახელით პირყილ, რა იმანაც გაიგონა სიუხვე, დღე ყოველ მისის საქმის მკითხავი იყვის.

დღესა ერთსა კელმწიფეს შოახსენეს, ვითა ჰათამს ერთი ასეთი ცხენი ჰყავსო, ოცი დღის სავალ გზას ერთ დღეს გაივლისო, რა გამალდების, ქარი ვერ მიეწევისო და თავის თავს ურჩენიაო.

კეისარმან ვაზირს უბრძანა: ჰათამის სახელი სიუხვით ყოველს ქვეყანას გასულა. ერთი ცხენი სადმე ჰყავსო, იმას ვსახოვ, ვსცდი, თუ გამოძიგზავნის, რასაც მის ქებას ამბობენ, მართალი იქნების, და თუ არ გამოძიგზავნის, ყუელა ტყუილი არისო.

გაგზავნა ჰათამთან კაცი ცხენის სათხოვნელად მრავლის ფეშქაშითა. მივიდა ჰათამს წინაშე კეისარის ელჩი. დამე იყო და დიდი თოვლი. მას დამეს ელჩი კარგს ალაგს ჩამოაქდინა და შინ არა დამესწრა-რა. კელმწიფეს რომ ცხენი ეთხოვნა, ის დაკლა და სტუმარს იმით დახვდა. მას დამეს მოსივენეს, სხვა პასუხი არა ითქვა-რა:

რა გათენდა. ჰათამ სტუმართან მივიდა. სტუმარმან კეისარის წიგნი ჰათამს მიართვა. რა წიგნი წაიკითხა, დიალაც მოეწყინა.

რა ელჩმა ჰათამს წყენა შეატყო. უთხრა: ჰე, ვაჟო კაცო, თუ ცხენის მოცემა გაგიძნელდა, არცა არას ძალი ჩვენ მიგვიცემია იმისის შოვენისათვისო. ჰათამ უთხრა: იმისთანა ცხენი ათასიც რომ მყუანდეს, რა გინდ ავმან კაცმან მთხოოს. არ დაუქერ, არამც თუ ცამდის ამალღებულმან კელმწიფემან ერთი ცხენი მთხოვა. ამ ცოტას სამსახურს არ მოვიწყენდი, მაგრა ამისთვის მომეწყინა, რომე მალე ვერ შევიტყევე. რომ არ დამეხარჯა. წუხელის თოვლი იყო და ავი დარი: შინ არა დამესწრა-რა; ის ერთი ცხენი მემა საჩინბოშიგან; შენს მშიერს დაწოლას, იმისი დაკვლა ვარჩიე.

მრავალი ბედაური ცხენი და სხვა, რაც რომ კელმწიფეს შეეფერებოდა, იმავე ელჩის ქელით გაუგზავნა და ვითაც მართებდა, კელმწიფეს წინაშე სირცხვილი მოიკადა. ელჩისაც მრავალი საჩუქარი მიართვა და გაისტუმრა.

რა ურუმის კელმწიფის ელჩი მივიდა პატრონთან. რაც ენახა, ყუელა მოახსენა, და ბრძანა: უხობა ამას ზეით აღარ იქნებისო.

ჰათამი თაი და იამანის კელმწიფე

იამანის კელმწიფეც ერთობ უხვი და უშურველი იყო; დღე ყოველ ყოველთა კაცთა ზედა მისი გასაცემი გაიცემოდა; ეს ეწადა, რომე ქვეყანაზედ მისის სახელისაგან კიდე სხვის სახელი სიუხვეზედ არ თქმულიყო; რომელმაც იმასთან ჰათამის ქება თქუის, ცეცხლი მოედვის და დატუქსის და უბრძანის: ჰათამ ერთის ელის პატრონი კაცი არის, ჩემოდენი არც აქუს მამული და არც კელმწიფობა. არცა აქუს ძალი ქუეყნის მპყრობელობისა და არც სალარო უთვალავი. და არც ტახტი და გვირგვინი. არცა ვინ ხარაჯას აძლევს და არც ბაქსა. შორს ჩანს. რომ იმისგან არა დიდი-რა უხობა გამოვა. რაც წელიწადში მისი შესავალი არის, მე ერთ წამს გავსცემ გლახაკზედ და ასს იმდენს ერთს სადილზედ ვაჭმევ სტუმარსა; ჩემთან რა საქებური არის მისი უხობა!

დღესა ერთსა, იამანის კელმწიფემან კელმწიფური მაჯლიში ქნა და ყო-

ველნი იამანელი მოაწვივნა, და მას დღეს საღამომდის თეთრსა და ყოველსა საქონელსა უბოძებდის, ვითარცა შვიდ მაისისა ღრუბელი, გოარს აფრქვევდის, და ყოველგან კაცები დააყენა რას იტყვიანო.

თქვა ერთმან კაცმან ქება ჰათამისი, ვითა: კელმწიფე ერთობ კარგი მას-პინძელი არისო. მაგრა ჰათამის მასპინძლობა სხვა არისო.

მზეერავმა კელმწიფეს მოახსენა: დიდაც ეწყინა, ასრე. თუ სთქუა, ცეცხლი მოეკიდაო. თქვა, რომე ვერ დაეავიწყე ჰათამის უხობის ქება ქვეყნიერთაო. ეგების სიკვდილით რამ მაშინც დავაკლო და დაეავიწყო ყოველს კაცს მისი ქება და დიდება. სადამდის ის ცოცხალიაო, ჩემი სახელი ქუეყანაზედ არ იქსენებისო!

ერთი ასეთი ყმა ჰყუნდა, რომე ერთის ღრამისთვის ათას უბრალოს კაცს მოჰკლევდა. უბრძანა კელმწიფემან, მოიყუნეს იგი სისხლის მსმელი კაცი, და მრავალი უქადა და თავისის მამულის ნახევარს დაჰპირდა ამ პირობასა ზედა. რომე წადი და, რითაც საქმითა და მოგვარებით იყოს. ჰათამ მოკალ!

იმა კაცმა კელმწიფეს წინაშე მადლი გარდაიქადა და გაემართა ჰათამის ელისაყენ მისად საკუდავად.

რა მოვიდა ელშიგა, ნახა. რომე ერთი ლამაზი ვაჟი კაცი შემოეყარა, თვალ-წარბში შეეტყობოდა სიმდიდრე და სიყარგაკაცე. მოეგება წინა, და ტკბილად და საყუარლად მოიკითხა. ჰკითხა, ვითარ: სადაური ხარ. ანუ სადელამა მოხვალ და სად წახვალ?

მოახსენა მან, ვითარ: იამანიდელმა წამოსრული შამს მივალ. უბრძანა მას შევნიერმან ვაჟმან, ვითარ: დაღალული ხარ და ორსაოდე დღეს ჩემსას მოიხევენო და მას უქან წადიო!

მოეწონა მას ყმასა ბრძანება და წაჰყუა. მიიყუნა შინა და ასრე დახვდა, რომე მას იამანელ კაცს არც ენახა და არც გაეგონა მისთანა დახდომა კაცისა. წამსა და წუთს უტხოსა და უტხოს საჩუქარს აჩუქებდის. კულაცა სტუმარი მასპინძელს აქებდის და აღიდებდის. ის დღე დაღამეს ღზინითა და კულაცა ღამე გაათენეს.

რა გაათენდა, სტუმარი დაეთხოვა მასპინძელსა მისისა გაყრისათვის გულითა ნაღვლიანითა და თვალთა ცრემლიანითა. მასპინძელი შეეხვეწა, ვითარ: ორსაოდე დღეს იყავ და მოიხევენო, რომე შენის ხლებით გაეიზაროთო! მოახსენა სტუმარმან. ვითარ: კელმწიფისაგან ასეთს საქმეზედ ვარ გამოგზავნილი, რომე დადგომა და ღზინი არ გამეწყობის!

მასპინძელმან უბრძანა ვითარ: შემატყობინე მე. რას საქმეზედ მოსრულ ხარ? რაცაოდენი ჩემის კელით გამოვა. მოგვემარები!

რა სტუმარმან მასპინძელისა სიყუარულისაებრი სიტყვნნი მოისმინა, თქუა გულსა შინა, ვითარ: ესე ძნელი საქმე რომ მე წინ მიც, თუ არ ამისთანას კაცის ზურგითა და იმედითა და მოდგომითა, ის საქმე მარტო ჩემგან არ გათავდებდისო!

აფიცა სტუმარმან მასპინძელი, ვითარ: არ გაამელავნო. რაც რომ გამოგანდოო! მოახსენა: ამ ელის პატრონსა ჰათამ ჰრქვიან. სადმე იამანის კელმწიფე გაუწყრა და მე ერთი ღარიბი კაცი ვარ და მრავალი წყალობა მიბრძანა: წადი. ჰათამის თავი მამიტანეო! აწ მოსრულ ვარ და ვერც ვიცნობ ჰათამს და არც ვიცი მისი სახლი. აწ შენ იცი და შენმან მამაცობამან, რასაც ამაზედ მომეკმარებო!

რა ეს ქართული მასპინძელმან გაიგონა. გაიცინა და უბრძანა: ჰათამ მე ვარო. ადგე, მალე თავი გამაგდებინე. სადამდის ჩემიანნი შეიტყობდენ, წააღე. კელმწიფის ბრძანება გაათავე, მიხვდი ნებასა გულისა შენისასა!

რა მასპინძელმან ეს ქართული სტუმარს უბრძანა, სტუმარმან ორსავე ხელით თავს შემოიკრა და მუჭლს მოეხვია და მოახსენა, ვითარ: უწინამც ეს ჩემი ღარიბი თავი მოკუდების. სადამდის შენს სიკუდილს გუნებაში გავიღებდე და შენის სისხლის ფასს ავიღებდე! — ჰათამ პირს აკოცა, და მრავალი აჩუქა და გაისტუმრა.

მივიდა იამანის კელმწიფის წინაშე, რაც ენახა, ყუელა მოახსენა. კელმწიფეს დოღაც გაუკვირდა და ბრძანა: საქონლის გაცემა არ არის საკუირველი, მაგრამ თავი სასიკუდილოდ არავის მოუცემია თავისის ნებით კაცისათვის, თურმე კაციც ის ყოფილა და უხობა და გამცემობაც იმას ზეით არ იქნებიაო¹.

როგორც ხედავთ. „ბუსთანში“ წარმოდგენილი ამ ორი არაკისა თუ იგავის ქართული ვერსიები შინაარსობრივად კვალდაკვალ მისდევენ მის სპარსულ დედნებს. ქართველ მთარგმნელ-გადმომღებს ზოგი რამ, რასაც ამბავისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, შეუმოკლებია და ზოგი მომენტი კი გაუძლიერებია, ან უკეთ, უფრო ნათლად და გარკვეულად გამოუთქვამს. ასე, მაგალითად, არაკში „ჰათემ თაი და რუმის ხელმწიფე“ სპარსული დედნის დასაწყისში შედარებით ვრცლად, მეტისმეტ პოეტურ ფორმებშია გადმოცემული ჰათემის ცხენის აღწერილობა-დახასიათება. თითქმის იგივეა განმეორებული, როცა რუმის ხელმწიფეს მოახსენებენ ჰათემის ცხენის შესახებ.

ქართველი მთარგმნელი თავს არიდებს მრავალ შედარება-ეპითეტებს და უბრალოდ გადმოსცემს: ჰათემს ერთი ასეთი ცხენი ჰყავსო, ოცი დღის სავალს გზას ერთ დღეს გაივლისო; რა გამაღლების, ქარი ვერ მიეწევისო და თავის თავს ურჩევნიაო.

ამით მარტივად, ნათლად გადმოცემულია სული და გული ამის შესადარი, თუ შეიძლება ასე ითქვას. სპარსული მალალფარდოვანი და გაკიანურებული ფრაზებისა.

სპარსული ვერსიით ჰათემის სიუხვისა და მისი ქება-დიდების შესახებ რუმის ხელმწიფე ამბობს: თუ უარს შემომითვლის (რასაც მის ქებას ამბობენ) ცარიელი დოღის ხმაური არისო.

გადმომღებს კარგად ესმის ამ სიტყვებში „ცარიელი დოღის ხმაურის“ მნიშვნელობა და შინაარსი; მან იგი მიიჩნია ქართულისათვის არადამახასიათებელ გამოთქმად და მის ნაცვლად თქვა: „ყუელა ტყუვილი არისო“.

სპარსულით ჰათემთან მეფე გზავნის ელჩს მხლებლებითურთ, მაგრამ ეს მხლებლები არავითარ როლს არ ასრულებენ და შეიძლება ამიტომაც ქართულში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი.

ავ ამინდს შინაარსისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს; სპარსულში შედარებით მკრთალადაა იგი გამოხატული. ქართული უფრო აძლიერებს მას: „ლაქე იყო და დიდი თოვლი“; „წუხელის თოვლი იყო და ავი დარი“.

სპარსულით ჰათემი ეუბნება ელჩს: რაღა იქნება ჩემი კაცობა, თუ სტუმარი დაწვება საკიროებით გულდაკოდილი.

ქართული ასე მიხევეულ-მოხევეულად არ მსჯელობს; აქ ზემოწარმოდგენი-

¹ ხელნაწერი A-617, ფურც. 31 — 33.

ლი სიტყვების ნაცვლად იკითხება: „შენს მშვიერ დაწოლას იმისი დაკვლა ვარჩიევ“.

სპარსულით არ არის აღნიშნული ელჩის დაბრუნება ხელმწიფესთან, ქართულს ელჩის ხელმწიფესთან დაბრუნებისა და მის წინაშე ამბის მოხსენების მომენტი შეაქვს და ამიტომ აქ არაკი უფრო ლოგიკურსა და სრულყოფილების სახეს იღებს.

ამგვარივე მეთოდითაა გადმოღებული დედნიდან მეორე არაკიც. ორივე არაკის ქართულ ვერსიაში ზოგი ადგილი სიტყვასიტყვითაა გადმოღებული. შესაძლებლობის მიხედვით დატულია აგრეთვე დედანში გამოყენებული შედარება-ეპითეტებიც: სპარსულით — „ქარს წინ გაფრენილს უკან მოიტოვებდა“; ქართულით — „რა გამალდების, ქარი ვერ მიეწევის“; სპარსულით: „შესაძლებელია მისთვის დაგვერქვა გაზაფხულის ღრუბელი სიუხვისა, რადგან მისი ხელი წვიმასავით ღირემს აფრქვევდა“. ქართულით: „თეთრსა და ყოველსა საქონელსა უბოძებდის, ვითარცა შვიდ მაისისა ღრუბელი, გოარს აფრქვევდის“.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ სპარსული დედნები ლექსადაა დაწერილი და ამავე დროს ზოგ გამოცემასა და ხელნაწერში ცალკეული სტრიქონებისა და სიტყვების განსხვავებული წაკითხვები გვხვდება, და აგრეთვე მხედველობაში მივიღებთ საუკუნეების განმავლობაში ჩვენში შემუშავებულ სპარსულიდან ლექსად დაწერილი თხზულებების პროზად გადმოთარგმნა-გადმოღების ტრადიციებს, მაშინ ამ იგავ-არაკების ქართული ვერსიები კარგად გადმოქართულებულად უნდა ჩაითვალოს.

მთარგმნელი, ეტყობა, სპარსული ენის ბუნებას, მის თავისებურებას კარგად იცნობს. იგი ჩინებულად ახერხებს უცხო ენის გავლენის დაძლევას და ზოგ ძნელად გადმოსაღებ ადგილებსაც თავისუფლად აქართულებს¹

„მეფეთა სალაროში“ შეტანილ იგავთა შორის ჩვენ გვხვდება აგრეთვე მელიქ შაჰისა და ქერივი დედაკაცის შესახები იგავი (ხელნაწერი A — 617. გვ. 16—17), რომელიც XV თავშია („ჩიმართლისა და ადალათისათვის“) გაერთიანებული¹.

საყურადღებოა, რომ აღნიშნული იგავი იკითხება დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის თხზულებაში — „ნეგარესთანში“ („სურათების გალერეია“).

სპარსულმა ლიტერატურამ ამ სახელწოდებით არა ერთი და ორი ავტორის თხზულება იცის. ასე, მაგალითად, ამ სათაურით ვიცნობთ ჩვენ მულინ-ულდინ ჭუვეინის (საადი შირაზის ცნობილი მიმბაძველის) მიერ 1335 წელს დაწერილ საიგავარაკო ხასიათის თხზულებას². ამავე სახელწოდებითაა ცნობილი აჰმედ ალ-ყაფფარის ნაწარმოები, რომელიც არუზი სამარყანდელის (XII საუკ.) „ჩაპარ მაყალეს“ გავლენითაა დაწერილი 1552 წელს³.

¹ აქედან იგი გადმოღებულია კ. კეკელიძის შრომაში: ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, გვ. 402 — 403.

² The *tadkiratu' Sh-Shu'ara'* of Dawlatshāh, edit. by E. G. Browne, London—Leide, 1901 გვ. 340—346; H. Efte, *Neupersische Literatur, Grundriss der iranischen Philologie*, II, Strassburg, 1896—1904, გვ. 297; *Catalogue of the Persian Mss. in the British museum* by Charles Bieu, London, გვ. 764—755.

³ H. Efte, 267; Rieu, 106.

ამჟამად ჩვენთვის საინტერესოა შამს-ოდ-დინ სოლეიმანის ანუ ქაძალ-ფაშა ზადეს (გარდაიცვალა 1534 წ.) მიერ შეთხზული „ნეგარესთანის“; იგი დაწერილია ჰიჯრის 939 (= 1532/3) წელს და წარმოდგენს საადის „გოლესთანის“, ჭუვეინის „ნეგარესთანისა“ და ჯამის „ბეჰარესთანის“ მიბაძვას; განსაკუთრებით დიდია მასზე გავლენა საადის „გოლესთანისა“, საიდანაც მთელი რიგი არაკები და ლექსები თითქმის უცვლელადაა გადმოღებული. შამს-ოდ-დინ აჰმედ ბენ სოლეიმანის „ნეგარესთანის“, მსგავსად საადის „გოლესთანისა“, რვა თავისაგან შედგება¹; თავებს აქაც ისეთივე სათაურები აქვს მიცემული, როგორც საადის „გოლესთანში“.

მელიქ-შაჰისა და ქვრივი დედაკაცის შესახები იგავი, რომელიც „შეფეთა სალაროშია“ წარმოდგენილი, შამს-ოდ-დინ აჰმედ ბენ სოლეიმანის „ნეგარესთანის“² პირველ თავში (დარ სხრათე ფადეშაჰან-შეფეთა ზნე-ჩეულებისათვის) იკითხება (ფ. 22 ა-ბ).

„ნეგარესთანის“ ავტორს (შამს-ოდ-დინ აჰმედ სოლეიმანს), როგორც მისი ნაწარმოების შესწავლიდან ჩანს, ახასიათებს ერთი ამბის (იგავის) პატარა-პატარა ნაწილებად დაყოფა. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ აქ ეს იგავი ორ ნაწილად (ორ იგავად) არის გაყოფილი; ამის მიხედვით. აღნიშნული იგავის პირველი ნახევარი ქართულში თავდება წინადადებით: „ერთის ძროხის მგაფერ სამოცი ფური მიაყემინა დედაკაცისათვის“, რასაც სპარსულის შესაღარ აღგილზე მოსდევს დასათაურება — „ჰეჰაიათ“ („არაკი“, „იგავი“), რომლის ქვეშ მოთხრობილია ქართულ ტექსტში სიტყვების — „სამოცი ფური მიაყემინა დედაკაცისათვის“ — შემდეგ გადმოცემული ამბავი — ვინმე ერთი ბრძენის მიერ სამოთხეში მყოფი ხელმწიფის (მელიქ-შაჰის) სიზმარში ნახვისა და სხვ.

ქართულში წარმოდგენილი ამ იგავის დასკვნითი ნაწილი („ერთი რიგა სამართალი ეს არის, რომ ყოველი სამართალი ქელმწიფისა საღვთო იყოს“ და სხვა) სპარსულში არ იკითხება. შესაძლებელია, იგი აქ მთარგმნელის მიერაც იყოს შეტანილი.

ამ ექსკურსით ირკვევა:

ა) ქართველები, თუ კლასიკურ პერიოდში არა, აღორძინების ეპოქაში მაინც იცნობენ საადი შირაზის ლიტერატურულ შემოქმედებას. შემდგომი კვლევა-ძიებით, შესაძლებელია, უფრო მეტი მასალები მოგვეცეს ამის დასადასტურებლად.

ბ) „შეფეთა სალაროს“ ლიტერატურული გაფორმება, მისი აგებულება და საერთო ხასიათი არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ ვიფიქროთ, თითქოს მისი შედგენა ქართულ ნიადაგზე მოხდა სპარსული სხვადასხვა დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ნაწარმოებებიდან გამოკრებილი და გადმოთარგმნილი არაკებისა და იგავების შეჯამების შედეგად.

¹ ჭუვეინის „ნეგარესთანის“ კი შეიძლება თავადა დაყოფილია.

² ჩვენ ესარგებლობთ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის №583 ხელნაწერთ; იგი ზომით 19x12, შეიცავს 133 ფურცელს და გადაწერილია ჰიჯრის 967 (= 1558/9) წელს. ხელნაწერს შიგნით აკლია ფურცლები (მაგ. ფ. 107-სა და მომდევნო ფურცელს შორის), რის გამოც თხზულების ორი უკანასკნელი (VII და VIII) თავი სრულს სახით არაა წარმოდგენილი.

გ) „მეფეთა სალაროს“ ქართული ვერსიის გადმომღებს ხელთ ჰქონია სპარსული წყარო — არა ერთი რომელიმე ავტორის მიერ შეთხზული, არამედ სხვადასხვა მწერლებისა და პოეტების ნაწარმოებებიდან და შესაძლოა აგრეთვე ხალხური შემოქმედების საგანძურიდანაც გამორჩეულ-გამოკრებილი მასალებისაგან შედგენილი, დიდაქტიურ-მორალური ხასიათის კრებული, რომელშიდაც შეტანილი ყოფილა საადის „ბუსთანის“ მეორე თავიდან ჰათემ თაის შესახები ორი არაკი; ეს არაკები მათი შინაარსის შესაბამისად იმ სპარსულ კრებულში მოქცეული ყოფილა შესაფერ თავში („უხობისა და გამცემობისათვის“) იმავე თანმიმდევრობით, როგორც ეს „ბუსთანში“ და „მეფეთა სალაროშია“ წარმოდგენილი.)

გამორიცხული არაა შესაძლებლობა, რომ „მეფეთა სალაროს“ სპარსული ვერსიის შემდგენელს საადის არაკები პროზად გადაეკეთებინა და ისე შეეტანა კრებულში; ქართული ტექსტის ზოგი თავისებურება ამ მოვლენითაც შეიძლება აგვეხსნა.

დ) „მეფეთა სალაროს“ ძირითად წყაროში სხვადასხვა წყაროებიდან გამოკრებილი მასალებთან ერთად შამს-ოდ-დინ აჰმედ ბენ სოლეიმანის „ნეგარესთანინადაც“ ყოფილა ერთი იგავი (მელიქ-შაჰი და ქვრივი დედაკაცი) შეტანილი.

ე) სპარსული კრებული — ძირითადი წყარო ჩვენი ძეგლისა — შედგენილი ყოფილა შამს-ოდ-დინ აჰმედ ბენ სოლეიმანის თხზულების („ნეგარესთანის“) დაწერის (1532/3 წლის) შემდეგ; მაშასადამე, იგი მეთექვსმეტე საუკუნეზე ადრე არ შეიძლება ყოფილიყო გადმოთარგმნილი.

К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНОМ ИСТОЧНИКЕ «СОКРОВИЩНИЦЫ ЦАРЕЙ»

Резюме

В грузинской литературе среди многочисленных сборников рассказов и притч, как переводных, так и оригинальных, имеется один сборник, именуемый К. С. Кекелидзе «Сокровищницей царей». В нем преимущественно повествуется о щедрости и справедливости царей.

Композиция, язык и общий характер сборника говорят о переводе его с персидского языка.

В персидской литературе много таких сборников и сочинений, к общему характеру которых близко подходит «Сокровищница царей».

Некоторые рассказы, включенные в этот сборник, встречаются в разных литературных произведениях персидских поэтов и писателей; например, два рассказа («Хатэм Тайский и Византийский царь», «Хатэм Тайский и Йеменский царь») попадают в поэме «Бустан» Са’ди Ширазского.

Рассказ о Мслик-шахе и вдове, включенный в сборник, мы нашли в произведении Шамс-од-дина Ахмеда бен Солеймана (ум. в 1534 г.) „Негāрестāн“, написанном в 1532/1533 году под очевидным влиянием Са’ди („Голестāн“), Джувейни („Негāрестāн“) и Джами („Бехāрестāн“);

как видно, „Бустан“ Са'ди и „Негәрестāи“ Шамс-од-дина Ахмеда бен Солеймана (Камал паша заде) являются литературными источниками того персидского сборника, с которым связана «Сокровищница царей».

Из этого явствует, что оригинал нашего сборника составлен не ранее сочинения „Негәрестāи“ Шамс-од-дина Ахмеда бен Солеймана, т. е. — 1532/3 года.

Следовательно, его грузинский перевод не мог появиться ранее XVI столетия.

რუსულდანიანის მეთერთმეტე ზღაპრის შესახებ

ნ. მარმა სამართლიანად შენიშნა, რომ „რუსულდანიანის“ მეთერთმეტე ზღაპარი (ამბავი ხაზართ მეფისა და სამთა ძმათა დელამთ მეფის ძეთა) დამოკიდებულია აღმოსავლურ წყაროებზე¹, მაგრამ სახელოვან მეცნიერს არ აღუნიშნავს, თუ რომელ სპარსულ წყაროში გვხვდება იგი.

„ქართულ ენაზე ჩვენ გვაქვს ნათარგმნ საზღაპრო თხზულებათა რიგი, რომელთა სპარსული წარმოშობა უეჭვოა, მაგრამ მათ სპარსულ ორიგინალებს ჩვენ ჯერ არ ვიცნობთ“, ამბობდა მარი (გვ. 229).

ხოსრო დეპლევის (1253 — 1325) პოემაში „პაშთ ბეჰეშთ“-ში („რვა სამთხე“, იგივე „ბარამჟურიანი“) პირველ ნოველად წარმოდგენილია გონებამახვილ სამთა ძმათა მეფისა ძეთა შესახები ზღაპარი, რომელიც შოტივეებისა და შინაარსის თვალსაზრისით „რუსულდანიანის“ მეთერთმეტე ზღაპრის სპარსულ ვარიანტს წარმოადგენს².

„რუსულდანიანის“ ავტორი, როგორც ჰგავს, ცელის, ასხეფერებს მის განკარგულებაში მყოფ ლიტერატურულ წყაროებს; ჩვენი აზრით, ამას იგი აქეთებს ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის ლიტერატურული გემოვნებისა და იდეების შესაბამისად; შეიძლება ამითაც აიხსნას ის გარემოება, რომ აღნიშნული ზღაპრის ქართულ ვერსიაში დეპლევის ვერსიასთან შედარებით ზოგი მომენტი გადაკეთებულია³. მაგალითად, დეპლევის ვერსიით, მეფის მეუღლე მზარეულთან იჭერს კავშირს, რის შედეგადაც იბადება ვაჟი, რომელიც შემდეგ მეფე ხდება. ქართული ვერსიით საქმე მოგვარებულია ახლად დაბადებული ბავშვების გაცვლით (მეფეს შეეძინება ქალი; მზარეულს კი ვაჟი) და პით მეფის მეუღლე — დედოფალი აცილებულია მზარეულთან ურთიერთობის მომენტს.

„რუსულდანიანის“ მეთერთმეტე ზღაპრის მოტივები გავრცელებულია. გარდა სხვა მკვლევარებისა, ა. ნ. ვესელოვსკისაც აქვს გადმოცემული სამ საზრიან ძმათა ამბის ვარიანტი⁴.

¹ Н. Я. Марр, Грузинский извод сказки о трех остроумных братьях из „Русьданиани“, Восточные заметки, СПб, 1895, გვ. 221—259.

² ესარგებლობთ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის ხელნაწერით №583; იგი ზომით 30×19,5 შეიცავს 167 ფურცელს და გადაწერილია პიჯრის 1062 (=1651) წელს.

³ „რუსულდანიანის“ მეთერთმეტე ზღაპარი დაბეჭდა ნ. მარმა რუსული თარგმანითურთ (გვ. 236 — 259).

⁴ А. Н. Веселовский, Собрание сочинений, т. VIII, вып. I, Петроград, 1921, გვ. 103—104.

აღნიშნული ზღაპრის ზოგი მოტივი გვხვდება აგრეთვე ქართულ ზღაპარშიც. რომელსაც „სასწაულ-მოქმედი პერანგი“ ეწოდება¹.

ჩვენ მიერ გადასინჯულ სპარსულ წყაროთა შორის „რუსუდანიანის“ მეტერთმეტე ზღაპარი ყველაზე უფრო სრული სახით, როგორც ვთქვით, დეპლევის პოემაში გვხვდება.

„რუსუდანიანი“, როგორც ეს დადასტურებულია ნ. მარის, კ. კეკელიძის² და ა. ბარამიძის³ გამოკვლევებით. შეთხზულია ჩვენი ლიტერატურის აღორძინების პერიოდში; ამ ეპოქის ლიტერატურის წარმომადგენლები, როგორც ამაზე შესანიშნავი პოეტის ნოდარ ციციშვილის სტრიქონებიც მიგვიჩიბებ („მას ჰბაძავს ხოსრო დეპლევი. მუნ ენა-დაუშრომელი, მას ხოსრო სჯობს თუ ნიზამი. ვართ მისი მიუხვდომელი“), იცნობენ დეპლევის ლიტერატურულ შემოქმედებას; ერთი მისი პოემა — „შირინ ო ხოსროვ“ ამ ხანაში ქართულადაც გადმოუთარგმნიათ⁴. საფიქრებელია, რომ „რუსუდანიანის“ ავტორს ხოსრო დეპლევის პოემით „ჰამთ ბეჰეშითაც“ ესარგებლოს.

ОБ ОДИННАДЦАТОЙ СКАЗКЕ «РУСУДАНИАНИ»

Резюме

Варианты одиннадцатой сказки (О хазарском царе и трех братьях диламских царевичах) «Русуданиани», встречаются в памятниках как устной, так и письменной литературы народов Востока; между прочим, эта сказка включена и в поэму «Haşt behest» («Восемь раев») Амира Хусрау Дехлеви (1253—1325).

Грузинский извод сказки о трех остроумных братьях из «Русуданиани» более подходит к этой редакции, чем к другим, известным нам персидским вариантам.

Представители грузинской литературы эпохи Возрождения были знакомы с творчеством Амира Хусрау; одна его поэма («Ширин и Хосров») переведена на грузинский язык прозой; имя поэта упоминает Нодар Цицишвили в вступлении к своей знаменитой поэме «Бахрам-Гур». По-видимому, одним из персидских литературных источников автора «Русуданиани» служил и «Haşt behest» Амира Хусрау Дехлеви.

¹ იგი დაბეჭდილია „ძველი საქართველოს“ VI ტომში, 1914 — 1915, გვ. 61—69.

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 375—383.

³ ნაკვეთები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1940, გვ. 88—93.

⁴ იგი, გამოკვლევის თანდართვით დაბეჭდა ალ. ბარამიძემ: ლიტერატურული ძეგლები, I, თბილისი, 1943, გვ. 59 — 101.

ქვისაი ჩაპარ დარვიშის ქართული ვერსიის სპარსულთან დამოკიდებულების საკითხისათვის

ამბავი ოთხი დავრიშისა (ყისსაიე ჩაპარ დარვიშ) სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლია¹. მისი ავტორის ვინაობა უცნობია სპარსული ლიტერატურის მეკლევეართათვის. თხზულება, მართალია, ნიჰამის სკოლის ყველაზე დიდ წარმომადგენელს ხოსრო დეჰლევისაც მიეწერება²; მაგრამ მისი საერთო ლიტერატურული ხასიათი გვარწმუნებს, რომ იგი, როგორც ეს შენიშნული აქვს ირანისტ ე. ბერტელსს³, უთუოდ არ არის დეჰლევის კალმის ნახელავი. მისი ენა უფრო უახლოვდება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის საიგავარაკო ლიტერატურული თხზულებების ენას, ვინემ ხალხურს; აქ გადმოცემული ამბები (თავგადასაველები ოთხი დავრიშისა და აგრეთვე კონსტანტინოპოლის მეფის აზადბახტისა) ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელ პატარა-პატარა რომანებს წარმოადგენენ; მათი სიუჟეტური გაშლა მეტად რთული და ხლართიანი გზით მიმდინარეობს. აღნიშნული თხზულების საერთო სახე იმაზე მიგვიჩვენებს, რომ მას ჰყავს კარგი ლიტერატურული ნიჭითა და გემოვნებით დაჭილდობული ავტორი, რომლის ვინაობა საძიებელია.

თხზულების როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ვერსიაში⁴ ორი რელიგიური მოძღვრების — კერბთაყვანისმცემლობისა და მუსლიმანობის ერთმანეთთან დაპირისპირება მოჩანს; აქ კერბთმსახურობა, როგორც ამას მართებულად შენიშნავს კ. კეკელიძე⁵, დაგმობილია, ხოლო მუსლიმანობა წმინდა და ქეშმარიტ რჯულადაა აღიარებული:

¹ სპარსულიდან მომდინარე მისი ვერსიები მოიპოვება ჰინდუსტანურ ენაზედაც. სპარსული ტექსტი გამოცემულია ლითოგრაფიულად (ბომბეი, 1925). ჩვენ ვსარგებლობთ საქართველოს მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის ხელნაწერით (№ 507); იგი (ზომით 20,4×13,5) 158 ფურცელს შეიცავს და გადაწერილია ჰიჯრის 1225 (=1800) წელს.

² H. Ethe, *Neupersische Literatur, Grundriss...* II, გვ. 324; Charles Rien, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, II, London, 1881, 762.

³ Е. Э. Бертельс, *Очерк истории персидской литературы*, Ленинград, 1928, გვ. 69.

⁴ მისი შინაარსი გადმოუცია ალ. ხახანაშვილს (*Очерки по истории грузинской словесности*, вып. 3, Москва, 1901, გვ. 155—162), რომელსაც აგრეთვე ამ ნაწარმოების და „ათას ერთ ლამიანში“ მოთხრობილ ზღაპართა შორის არსებული საერთო მომენტებიც აღუნიშნავს. ქართული ტექსტი გამოცემულია სამკერ (მესამედ 1899 წელს). მაგრამ იმის გამო, რომ გამოცემულ ტექსტში ცვლილებებია შეტანილი, ჩვენ ხელნაწერით А—860 სარგებლობთ ვაშკობინეთ. მისი აღწერა მოცემული აქვს მ. ჯანაშვილს: *Описание рукописей Церк. музея*, III, გვ. 85—90.

⁵ ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 393.

მართალი. ქვეშარიტი რჯული ეს არის, რომ მე მივირავს შეთქი, რომელსაც ცა და ქვეყანა ქალი და კაცი, ნადირნი და მფრინველნი, მზე და შთოვარე და ვარსკვლავნი გაუქეთებია და დაუბადებია, ღმერთი¹ ის არის, ყოველგან არს და ყოველსავე აღავსებს; რომელსაც ესენი დაუბადებია, ღმერთი¹ ის არის და თავჯანისცემაც იმას მართებს და იმას შეენის, თორემ შენს ბუთს რა შეუძლია. ვინ დაუბადებია, ან ვინ გაუჩინია; ეგ ყველა ეშმაკის საფრთხე არის კაცის ცთუნებისათვის, ჯოჯოხეთში შეყვანისათვის (A — 860, ფ. 258 ა — მუს. ფონ. №607 ხელნაწერის ფ. 86ბ — 87ა).

ფანტასტიკური ელემენტების უხვად შემცველ ამბებში ავტორს მუსლიმანური იდეებიც ჩაუქსოვია. თხზულება, როგორც ეს ყველაფერიდან ჩანს, კერპთმსახურთა შორის ისლამის გავრცელების მიზანსაც ემსახურება. საფიქრებელია, რომ იგი შეთხზული იყოს ირანს გარეთ კერპთმსახურთა მიერ გარშემორტყმულ მუსლიმან-ირანელთა წრეში.

„ყისსაიე ჩაპარ დარვიშ“ ლექსნარევი პროზითაა დაწერილი; მაგრამ ლექსები აქ ამბის შინაარსობრივ მსვლელობას არაფერს ჰმატებს. ისინი აქ მხოლოდ ზედმეტი ჩუქურთმების შთაბეჭდილებას ტოვებს. ვფიქრობთ, ეს გარემოება უნდა ჰქონოდა მხედველობაში ქართველ მთარგმნელს, რომელსაც არც ერთ შემთხვევაში არ გადმოუღია ის, რაც ლექსებითაა გადმოცემული, გარემოება, რაც ქართულ ვერსიას სპარსულში მოთხრობილი ძირითადი ამბების გადმოცემის თვალსაზრისით დაბრკოლებას არ უქმნის.

ქართული ვერსია შედარებით ამოკლებს ტექსტს, მაგრამ ეს შემოკლება ძირითად ამბაეთა შემოკლების ხარჯზე არ ხდება. იმის გასათვალისწინებლად, თუ ქართულში რა ხასიათის შემოკლებასთან გვაქვს საქმე, განვიხილოთ ერთი ადგილი. სპარსულში წერია:

მეორე დავრიში თავჯანად მუხლებით დაჯდა, მსგავსად ახალი გაზაფხულის ღრუბლისა, მისმა თვალებმა ცრემლები გააწვიმა, მისი საიღუმლოების კოკორი გაიშალა და თქვა (ბეითი):

ძვირფასო, ვისაც თავში გონება გაქეთ,
ცოტა ხნით ჩემს სიტყვას ყური ათხოვეთ!

ძვირფასო დავრიშებო, იცოდეთ, რომ მე ფადიშაჰის შვილი ვიყავ აჯამის მხრიდან (607, ფ. 33ბ).

ქართულ ვერსიაში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

წამოიჩოქა მეორე დავრიშმან, მრავალი იტირა და თქვა: მე თქვენს
ბანდა ირანის ხელმწიფის შაჰი² მანუჩარის შვილი ვარ (A—860, ფ. 247ა).

ორიგინალში დავრიშის ატირება მხატვრულადაა წარმოდგენილი. აქ ცრემლები გაზაფხულის წვიმასთან, ხოლო ენა კი ვარდის კოკორთანაა შედარებული; გაზაფხულის წვიმამ (ცრემლებმა) ვარდის კოკორი (ენა) გაშალა (აამეტყველა).

ქართულში, როგორც უხედავთ, ყოველივე ეს მარტივადაა გადმოცემული („მრავალი იტირა“). აგრეთვე გამოტოვებულია ორიგინალში ლექსად გადმოცემული მიმართვა დავრიშებისადმი (აზიზანი ქე დარ სარ ჰუშ დარიდ, იეჟი

¹ ხელნაწერში ქარაგმით.

² ხელნაწერში: შაჰა.

საათ ბე ჰარფამ გუშ დარიდ — ძვირფასნო, ვისაც თავში გონება გაქვთ და სხვ.) და სხვა სიტყვები, რომლებსაც ძირითადი ამბის (დავრიშის თავგადასავლის) გადმოცემისათვის მნიშვნელობა არა აქვთ.

სპარსულში აჯამის (ირანის) მეფის სახელი არ იკითხება, მაგრამ მთარგმნელის ხელში მყოფ ტექსტში მისი არსებობა საეარაუდოა. სანაცვლოდ სპარსული წინადადებისა: ბანდა ფადეშაჰ ზადე ბუდამ აზ ვილაიათე აჯამ, ქართულში იკითხება: მე თქვენი ბანდა ირანის ხელმწიფის შაჰი მანუჩარის შვილი ვარ.

სიტყვა „ბანდა“ მონის და აგრეთვე თავაზიან საუბარში მე-ს მნიშვნელობით იხმარება. ამ სპარსულ ფრაზაში იგი უნდა გავიგოთ არა „მონის“. არამედ მე-ს მნიშვნელობით (მე ფადეშაჰის შვილი ვიყავ და სხვ.). საინტერესოა, რომ მთარგმნელს იგი უფრო „მონის“ მნიშვნელობით გაუგია („მე თქვენი ბანდა“ — მე თქვენი მონა). მაგრამ მაინც უცვლელად დაუტოვებია (და ამის მსგავსი შემთხვევები მთელი ტექსტის მანძილზე არც ისე იშვიათია).

ამ პატარა ადგილის შედარების შედეგად არ უნდა დაგვრჩეს ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს ქართული ვერსია სპარსულის გამარტივებულ სახეს წარმოადგენს. ასეთი სახის შემოკლებათა თუ თავისებურებათა მიუხედავად ქართული ტექსტი, რომელშიც ხშირად სპარსული ვერსიის სათანადო ადგილების სიტყვისიტყვითი თარგმანებიც გვხვდება, თხზულების ლიტერატურული ხასიათისა და მისი ძირითადი მოტივების დაცვით ახერხებს სპარსულში მოთხრობილი ამბების მწყობრად გადმოცემას. შინაარსობრივი ხასიათის მცირე გადახვევები (ქართულით მეოთხე დავრიში შვილია ინდოეთის მეფისა, სპარსულით კი იგი ჩინეთის ხელმწიფის შვილადა გამოყვანილი და სხვ.), რაც ქართულს ახასიათებს ჩვენ მიერ შესწავლილ სპარსულ ტექსტთან შედარებით, მთარგმნელის განკარგულებაში მყოფ ვარიანტულ სხვაობათა შემცველი სპარსული ტექსტის არსებობით უნდა აიხსნას.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თხზულების მთავარ გმირს (მეფეს, რომელსაც დავრიშები თავიანთ თავგადასავალს უამბობენ) სპარსულში აზ ად ბახთ ეწოდება. ქართული ვერსიის ხელნაწერი ტექსტები სხვადასხვაგვარად კითხულობენ ამ სახელს. გვხვდება ბ ა ხ ტ ი ე რ (A — 860), ბ ა ხ ტ ი ა რ (S — 61) და სხვ. ბეჭდური გამოცემები, რომელთა წყაროები გამოცემებში აღნიშნული არ არის, კითხულობენ ბ ა ხ ტ უ რ -ს. თუ იგი ბ ა ხ ტ ი ე რ -ის მცდარად ამოკითხვის შედეგად არაა მიღებული.

ქართულ ვერსიაში, როგორც ეტყობა, სპარსულში წარმოდგენილი სახელის „აზადბახთის“ წინა ნაწილი (აზად) დაკარგულა და დარჩენილი „ბახთ“-ისაგან „ბახტიერ“, „ბახტიარ“ თუ „ბახტურ“ წარმოშობილა.

სიტყვის „დარეიშის“ საბადლოდ „რ“-სა და „ე“-ს ადგილთა შენაცვლების გამო, ქართულში იკითხება „დავრიშ“; „ჩაპარ“ კი სპარსულ ხალხურ წარმოთქმაში გაბატონებული ფორმით (ჩარ) არის გადმოცემული. ამგვარადაა შემუშავებული ქართული ვერსიის სათაური — „ჩარ დავრიშიანი“.

მთარგმნელს ხშირად თითქმის უცვლელად გადმოუღია სპარსული სიტყვები, როგორცაა, მაგალითად, „ბუთ“ (კერპი) და სხვა მისთანანი, რის გამოც ჩვენი ძეგლი ქართულ-სპარსულ ლექსიკურ ურთიერთობათა კვლევის თვალსაზრისითაც საყურადღებოა.

„უისსაიე ჩაპარ დარვიშ“-ის ქართული ვერსია (ჩარ დავრიშიანი) თვალსაჩინო ადგილს იკავებს ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის საზღაპრო ეპოსის იმ ძეგლებს შორის, რომელთა ლიტერატურული რაობის გარკვევა სპარსული მწერლობის ღრმა შესწავლასთანაა დაკავშირებული.

К ВОПРОСУ О СВЯЗИ ГРУЗИНСКОЙ ВЕРСИИ РОМАНА *Kissah i Char Darvish* («ИСТОРИЯ ЧЕТЫРЕХ ДЕРВИШЕЙ») С ПЕРСИДСКОЙ ВЕРСИЕЙ

Резюме

В грузинской версии «*Kissah i Char Darvish*» («Чардавришиანი») текст персидского оригинала передан в сокращенном виде; сокращение происходит не столько за счет урезывания основных эпизодов романа, сколько за счет пропусков стихотворных отрывков, которые местами повторяют прозаический текст.

Грузинский текст, сохраняя основные мотивы и общий характер произведения, последовательно передает все главные эпизоды персидского романа.

Грузинская версия имеет значение как с точки зрения изучения грузинско-персидских литературных связей, так и связей лексических.

В грузинском тексте нередко встречаются персидские слова без всякого изменения в грузинской транскрипции (напр., «*Vul*» = идол и др.).

ქართული პარსკვლავები სპარსული პოეზიის ცაზე

გარდასულ დროთა სიღუბეჭირეს სად არ გადაუტყორცნია ქართველი კაცი! აად არ ჩაფერფლილა უძილო, გრძელი დამეების თენებითა და ძველი ხელნაწერების გადაწერით გადაღლილი ქართველი კაცის გული და თვალები, სად არ ჩამპალა მადლიანი მარჯვენა ჩვენი წინაპრებისა, რომელთა უანგარო შრომითა და რუდუნებით გაიცისკროვნებულა ქართული კულტურისა და მწერლობის დიდების საუკუნეები!

სადაც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი, — პალესტინასა თუ ბიზანტიაში, აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში, — ყველგან სასარგებლო საქმეს აკეთებდნენ, ბევრმა მათგანმა მეცნიერული და კულტურული საქმიანობით მსოფლიო სახელიც მოიხვეჭა. მაგრამ დაწერილებით ვიცი თუ კი ყველა მათგანის ვინაობა და ნამოღვაწარი?

თუ დღეს ჩვენ ქართული ენისა და მწერლობის, კულტურისა და ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის დაუცხრომელ მკვლევართა (ნ. მარის, ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის, აკ. შანიძის, შ. ნუცუბიძის, ჯ. წერეთლის, ს. ყაუხჩიშვილის, ს. ჭიჭიას და სხვათა) მუშაობის შედეგად რამდენადმე გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს პეტრიწონელების, მთაწმიდელებისა და სხვათა მოღვაწეობის შესახებ, სავალალოდ ძალიან ცოტა ან სრულიად არაფერი ვიცი იმ ქართველების შესახებ, რომლებიც ირანში, არაბეთში, თურქეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში ცხოვრობდნენ, ხელოვნების, მწერლობის ასპარეზზე მოღვაწეობდნენ და გარკვეული წვლილი შეჰქონდათ ამა თუ იმ ხალხის კულტურის განვითარებაში.

უკანასკნელი დროის კვლევის შედეგად ცხადი ხდება ის გარემოება, რომ საქვეყნოდ ცნობილი სპარსული პოეზია, რომელიც თავის დროზე საგრძნობ გავლენას ახდენდა მთელი აღმოსავლეთის, მათ შორის ქართული, ლიტერატურის განვითარებაზე, მხოლოდ და მხოლოდ ირანელების მიერ კი არ არის შექმნილი, არამედ მასში საკმაო წვლილი მიუძღვის აგრეთვე სხვა ეროვნების, კერძოდ, ქართველი ხალხის წარმომადგენლებსაც.

ქართული კულტურის გავლენაც დიდია ირანულზე. მაგრამ საქმე ის არის, რომ საუკუნეთა განმავლობაში, რაც ქართული მეცნიერება და ლიტერატურათმცოდნეობა არსებობს, იმის კვლევადობა წარმოებს, თუ ირანული ენების, სპარსული ლიტერატურის და საერთოდ კულტურული სფეროების რა სახის გავლენა არსებობს ჩვენში და უმთავრესად რაში გამოიხატება ეს. მაგრამ იშვიათად ქართველი მეცნიერები, კერძოდ, ირანისტები, თუ შეეხებიან ქართული კულტურის გავლენის საკითხებს ირანულზე. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ ირანულ-ქართული ურთიერთობის პირველი მხარე (ირანულის გავლენა ქართულზე) უფროა შესწავლილი და დიდძალი მასალაცაა მოპოვებული, ვიდ-

რე მეორე მხარე (ქართულის გავლენა ირანულზე), რის შესახებაც ჯერჯერობით ძალიან ცოტა ვიცი.

საჭიროა მთელი ჩვენი ძალდონე ამ საქმეს მოვახმაროთ, საჭიროა გამოვევლინოთ ქართული კულტურის გავლენა ირანულზე და მით შევეცადოთ, სასწორი მუდამ იქით არ დარჩეს გადახრილი!

განა ცოტა დაიძებნება სპარსულში ქართულიდან შეჭრილი სიტყვები, რომლებიც, მეტწილად, სასოფლო-სამეურნეო ტერმინებსა და საომარი იარაღების სახელწოდებებს უკავშირდება? მე მგონია, მაგალითად, სიტყვა ვ ა ზ ი ჩვენგან აქეთ შეთვისებული ირანელებს, რომელსაც ისინი რ ა ზ -ად წარმოთქვამენ. ჩვენგან უნდა ჰქონდეთ მათ აგრეთვე შეთვისებული სიტყვა ს ა ფ ა რ ი. რაც ფარსად აღნიშნავს და საფარსაც.

განა ცოტა ქართველი იღვწოდა ირანის მიწა-წყალსა და კულტურის ასპარეზზე? სპარსული წყაროები იხსენიებს იმ ქართველი მხატვრებისა და პოეტების სახელებს, რომელთაც საგრძნობი წვლილი შეიტანეს ირანული კულტურის განვითარებაში¹. განსაკუთრებით დიდია რიცხვი წარმოშობით ქართველი პოეტებისა, რომლებიც შესანიშნავ ლიტერატურულ თხზულებებს ქმნიდნენ.

პირველი მკვლევარი, რომელმაც სპარსულ ლიტერატურაზე ქართული კულტურის გავლენის გამოვლინება სცადა, იყო ი. მ ა რ რ. მის მიერვე დაარსებულ სერიულ გამოცემაში („ხაყანი, ნიზამი, რუსთაველი“), რომელიც მალე იქნება განახლებული ქართველი ირანისტების მიერ, ბევრი საყურადღებო დაკვირვებაა წარმოდგენილი.

მართო ის რად ღირს აღნიშნოს, რომ საქართველოს მეზობლად აზერბაიჯანში მცხოვრები პოეტი, სპარსული ყასიდების შესანიშნავი ოსტატი ხ ა ყ ა ნ ი. როგორც ეს ი. მ ა რ მ ა გამოიკვლია, ფლობდა ქართულ ენას და მის ლექსებში, ზოგჯერ, სპარსული სიტყვების სარითმო ერთეულებად ქართულ სიტყვებს იყენებდა. მაგალითად, საქართველოზე დაწერილ ერთ-ერთ ოთხსტრუქონიან ლექსში (რობაი) მას სპარსული მ ო ი (თმა) სიტყვის სარითმოდ ქართული მ ო ი (მოდ) სიტყვა აქვს წარმოდგენილი².

აღნიშნული სიტყვები სპარსულ ტექსტში დღეს ასე იკითხება, ასევეა წარმოდგენილი ის ქართულ თარგმანებში (აღ. გვახარია, მ: თოდუა, დ. კობიძე), მაგრამ მე ვფიქრობ, ჩვენ ყველანი, და ჩვენთან ერთად ი. მარიც ცდებოდა, როცა აღნიშნულ სიტყვას კითხულობდა როგორც მ ო ი-ს და ფიქრობდა, რომ აქ გვაქვს დიალექტური წარმოთქმა, რომელიც დასავლეთ საქართველოს მცხოვრებლებს ახასიათებს და ამის გამო ხაყანის მხრით დასავლეთ საქართველოს ნაცნობობას ვარაუდობდა³.

¹ მაგალითად. მ ი რ ზ ა მ ო ჰ ა მ ე დ თ ა ჰ ე რ ნ ა ს რ ა ბ ა დ ი ს თ ე ჯ ე რ ე (XVII ს.)

تذکره نصر آبادی تألیف میرزا محمد طاهر نصر آبادی اصفهانی با تصحیح وحید دستگردی 'تهران' ۱۳۱۶-۱۳۱۷ (1937-1938)

არა ერთსა და ორს წარმოშობით ქართველ პოეტს ასახელებს, რომლებიც XVII საუკუნეში მოღვაწეობდნენ. იხ. აგრეთვე ვ. ფუთურიძის შრომა: ისკანდერ მუნშის ცნობა მხატვრის სიომბეგ ქართველის შესახებ (ენიმუსის მოამბე, III. 1938, გვ. 383-386).

² აღნიშნული რობაი დაბეჭდილია ჩვენ მიერ შედგენილ სპარსულ ქრესტომათიაშიც: ტ. I. თბილისი, 1963, გვ. 257.

³ იხ. Ю. Н. Марр. К вопросу о позднейших толкованиях Хагани (Сб. Хагани, Незами. Руставели, I. 1935, გვ. 7-14).

საქმე ისაა, რომ კლასიკურ სპარსულში ხაყანის დროს თმის აღმნიშვნელი სიტყვა (დღევანდელი მ ო ი) წარმოითქმოდა როგორც მ ო ე და მის სართომო სიტყვად ხაყანის გამოუყენებია არა კუთხური მ ო ი, არამედ იმდროინდელი ქართული ლიტერატურული წარმოთქმა მ ო ე (მოლის მნიშვნელობით). აღნიშნული ფორმა რამდენჯერმეა დადასტურებული „ვისრამიანის“ ქართულ თარგმანში (მოე რამინ და სხვ.), რომელაც ხაყანის მოღვაწეობის ხანაშია შესრულებული.

ამრიგად, პოეტ ხაყანის ქართული ლიტერატურული ენის ნორმები ჰქონია შეთვისებული და ლექსებშიც მას იყენებდა და არა დიალექტურ ფორმებს.

შარვანის ლიტერატურული სკოლისა და ქართული კულტურის ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისით საყურადღებო შედეგები აქვს მოპოვებული ალ. გვახარიას¹ და სხვა მკვლევრებსაც.

ირანის კულტურის ასპარეზზე მოღვაწე ქართველთა გამოვლინებისა და მათი შემოქმედების კვლევის თვალსაზრისით ფასდაუდებელია ვლ. ფუთურაძის ნარკვევები. მკვლევარმა არა ერთი და ორი ქართველი მოღვაწე გამოავლინა, რომელნიც აღმოსავლური კულტურის სხვადასხვა სფეროში საქმიანობდნენ და გარკვეულ როლს ასრულებდნენ მის განვითარებაში.

მისივე ცნობებით XVII საუკუნის მოღვაწის შირვა მოჰამედ თაჰერნასრაბადის (1618 — 1690) „თეზქერეში“ (ანთოლოგია) სპარსული სახელებით იხსენიებიან მთელი რიგი ქართველები, მაგალითად, ქაიხოსრო ხანი, ზეინალბეგი, სოჰრაბეგი, ფაზლალიბეგი და სხვ., რომლებიც სპარსულად წერდნენ და თავიანთი წელილი შეჰქონდათ XVII საუკუნის სპარსულ პოეზიაში².

აქ დასახელებული ქართველი, სპარსულად მეტყველი, პოეტების შემოქმედებას რომ გარკვეული მნიშვნელობა არ ჰქონდეს სპარსული ლიტერატურისათვის, მაშინ ისინი სამუდამო მივიწყებას მიეცემოდნენ და, ცხადია, ვერ მოხვდებოდნენ ნასრაბადის „ლიტერატურულ მიმოხილვაში“, რომელსაც XVII საუკუნის მწერლობის შესწავლის თვალსაზრისით ისეთივე ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს. როგორც დოვლეთშაჰის (XV საუკ.) და მოჰამედოფის (XIII საუკ.) თეზქერეებს ძველ საუკუნეთა სპარსული ლიტერატურის შესწავლისათვის.

წარმოშობით ქართველი პოეტები, ჩანს, კარგი მცოდნენი იყვნენ სპარსული ენისა და პოეზიისა. მათ კარგად ემარჯვებათ სპარსული ლექსების წერა და სათანადო განცდების მხატვრულად გადმოცემა. მათი ლექსებიც იმ დონეზე დგას, რა დონეზედაც იდგა საერთოდ XVII საუკუნის სპარსული ლირიკული პოეზია.

ქართველ პოეტთა ღვაწლს ჩვენ ვხვდებით არა მხოლოდ XVII საუკუნის ლიტერატურაში, არამედ შემდეგ ეპოქებშიც. საინტერესოა აღინიშნოს. რომ დღევანდელი სპარსული პოეზიის ორი დიდი წარმომადგენელი ბეჰარ და ნიმა წარმოშობით ქართველები არიან. მათ დიდი როლი შეასრულეს XX საუკუნის სპარსული პოეზიის განვითარებაში³.

¹ იხ. მისი შრომა: ნიზამი და საქართველო, მნათობი, 1953, № 12.

² იხ. ვ. ფუთურაძის გამოკვლევა: ქართველი მოღვაწენი ირანის კულტურულ ასპარეზზე, ანალები (ივანე ჭავჭავაძის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები), ტ. 1, თბილისი, 1947. გვ. 287 — 296.

³ ბეჰარის შესახებ იხ. თ. კეშელავას ნარკვევი: ბაჰარი — მშვიდობისა და გაზაფხუ-

მ. ჰ. ჰამიდი თაყი ბეჰარის 1886 წლის 21 აპრილს დაბადებულია. წერა 18 წლისა დაუწყია. წერდა უმთავრესად ლირიკული ხასიათის ლექსებს. ირანის 1905—1911 წლების რევოლუციამ ახალი გზები დაუხასა ბეჰარის შემოქმედებას. იგი გახდა ახალი საკაცობრიო იდეალებისათვის მებრძოლი პოეტი.

რევოლუციის დამარცხების შემდეგ მწუხრი შეიქრა პოეტის შემოქმედებაში. მაგრამ ის, როგორც დიდი პოლიტიკური მოღვაწე (მეჭლისის დეპუტატი), ხალხს ინტერესების სადარაჯოზე დგას და უცხო იმპერიალისტების წინააღმდეგ იბრძვის. ბეჰარს აპატიობებენ: იგი ვერც დეპუტატობამ დაიცვა და ვერც დიდმა სახელმა.

ოქტომბრის დიდმა რევოლუციამ საგულისხმო როლი შეასრულა ირანის მოწინავე პოეტებისა და მწერლების შემოქმედების განვითარებაშიც. გაჩნდა სრულიად ახალი თემები საბჭოთა ხალხის ცხოვრებაზე, სოციალისტური სახელმწიფოს პირველ ორგანიზატორზე — ლენინზე. ახალმა სიომ დაქროლა სპარსულ მწერლობაში და მას მშრომელი ხალხის ტკივილებისა და მწუხარების გამოხატველობის ძალა და უნარი შეემატა.

ბეჰარი, რომელიც ოპოზიციას მიემხრო, მგზნებარე სიტყვებით გამოდგა მეჭლისში და დიდ გავლენას ახდენს სხდომის მონაწილეებზე. რეაქციონურმა ძალებმა გადაწყვიტეს ბეჰარის თავიდან მოშორება, მაგრამ ტერორისტი შეცდა და მის მაგივრად მოკლა ერთ-ერთი გაზეთის რედაქტორი ვაჟ ყაზვინი. რომელიც გარეგნულად ბეჰარს ძალიან ჩამოკავდა.

1926 წლიდან უკვე გამოჩენილი პოეტი და საზოგადო მოღვაწე ბეჰარი თერანის უნივერსიტეტში იწევებს მუშაობას. კითხულობს სპარსული ენისა და ლიტერატურის კურსებს. 1936 წელს მან შემოიღო საუნივერსიტეტო კურსი „სტილისტიკა“. მალე ის სამ დიდ ტომად გამოიცა. მასში ჩაქსოვილია როგორც სპარსული ლიტერატურის, ისე ენისა და მხატვრული შემოქმედების საკითხების დიდი ცოდნა. ამ შრომისათვის მას მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი მიენიჭა.

უკვე პროფესორი ბეჰარი დიდი სიხარულით შეხედა ირან-საბჭოთა კავშირის კულტურული ურთიერთობის საზოგადოების დაარსებას. სადაც ის ლიტერატურის სექციას ხელმძღვანელობდა. პოეტი გარდაიცვალა 1951 წლის 22 აპრილს.

ბეჰარის შემოქმედება უდავოდ დიდი მოვლენაა თანამედროვე ირანის ლიტერატურაში. იგი ძირითადად სპარსული კლასიკური პოეზიის ტრადიციებზე დგას. ბეჰარის შემოქმედებაში, ერთი მხრივ, ჩქეფს თანამედროვე ცხოვ-

ლის მომღერალ. მნათობი, 1962. № 3. გვ. 116—121. იგი ქართულ ენაზე პირველი წერილია ბეჰარის შემოქმედების საკითხებზე. ავტორს აღნიშნული აქვს აგრეთვე შთამბავლობის თვალსაზრისით ბეჰარა ქართველობასთან კავშირის შესახებაც. თ. კე შე ლ ა ე ა ამის თაობაზე ასახელებს სპარსული ლიტერატურის ცნობილი მკვლევრის ქ ა ბ ი ზ ი ა ლ მ ა ი - ს წერილს: მა-ლქ ა მ-შოარა ბეჰარის ცხოვრება და შემოქმედება, რომელიც ეურნალ „ფეიამე ნაინში“ (1958. № 2) არის გამოქვეყნებული. ქ ა ბ ი ზ ი ა ლ მ ა ი ბეჰარის შთამბავლობას უკავშირებს რუაე-თ-სპარსეთის ომის დროს დატყვევებულ ერთი წარჩინებული ქართველის ოჯახს (გვარს არ ასახელებს).

რაც შეეხება ნიშანს. იგი თვითონვე ამბობს, რომ წარმოშობით იმ ქართველებს უკავშირდება, რომლებიც ძველი დროიდანვე ამ მხარეში (ჩრდილოეთ ირანში) გადმობეჭვილანო. თ.

نخستین کنگره نویسندگان ایران 'تهران' ۱۳۲۶.

ირანის მწერალთა პირველი კონგრესი, თერანი, 1947, გვ. 62.

რება მთელი თავისი წინააღმდეგობებით, ხოლო მეორე მხრივ. კლასიკური პოეზიის სიდიადე ბრწყინავს და ელვარებს.

არ დაჩინილა თანამედროვე ირანის საზოგადოებრივი ცხოვრების რაიმე მნიშვნელოვანი საკითხი. რომელზედაც პასუხს არ იძლეოდეს ბეჰარის მდიდარი პოეზია. თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის ვერც ერთი მკვლევარი ვერ აუვლის მას გვერდს. მისი შესანიშნავი პოემები და ლექსები („ჩემი სამშობლო“, „დამის დემილი“, „დილის ფრინველი“, „ჩემი მტრედები“ და სხვ.), როგორც ძვირფასი სამკაულები. ძალიან დიდ ხანს დაამშვენებენ სპარსული პოეზიის ვარდნარს.

მეორე. როგორც აღინიშნა, წარმოშობით ქართველი. თანამედროვე ირანის დიდი პოეტი გახლავთ ნიმა. რომლის შესახებ ჩვენ გაცილებით მცირე ცნობები გვაქვს. ვიდრე ბეჰარზე. ალი ისფანდიარი ანუ ნიმა იუშიჯი (იუშელი) 1897 წელს დაბადებულია. გარდაცვლილა 1960 წელს. მისი პირველი თხზულება („ამბავი ფერწასულისა“) 1921 წელს გამოქვეყნებულა და მაშინვე მიუპყრია მკითხველთა ფართო მასებსა და პოეზიის მოყვარულთა ყურადღება. ნიმას რამდენიმე პოემა და ლირიკულ ლექსთა კრებულები ეკუთვნის. საინტერესოდ ითვლება მისი პოემა „აფსანე“ (ზღაპარი). მასში გამოვლინდა ნიმას დიდი პოეტური ალღო და ოსტატობა. იგი ითვლება თანამედროვე სპარსულ ლექსთწყობაში სიახლეთა და ძვრების შემომტანად.

მიუხედავად იმისა. რომ სპარსულ ლექსს მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს და მასზეა ძირითადად დაფუძნებული თანამედროვე სალექსო ფორმებიც. ნიმა მაინც ახერხებს ახალი გზების გამონახვას და ამით იპყრობს ლიტერატურული საზოგადოებრიობის ყურადღებას.

ნიმას ლექსების ფორმათა თავისებურების შესახებ ბევრ გამოჩენილ პოეტთა და მეცნიერთა მოსაზრებანი არსებობს. მაგრამ ამჟერად მსოფლიოში სახელგანთქმული დიდი ირანელი მეცნიერის საიდ ნათისის აზრის გაცნობით დაეკმაყოფილდეთ. ის ამბობს: „ახლა უკვე ყველასათვის ცხადია, რომ სპარსულ პოეზიაში ნიმას ლექსებმა ახალი გზა გახსნა. იგი ხასიათდება აზრის მარტივად და ნათლად გადმოცემით. სიტყვების შერჩევითა და მათი მოხერხებული გამოყენებით, რაც ნიმას პოეტური შემოქმედების ძლიერების მაჩვენებელია. ნიმას ლექსი ზომის შერჩევითა და რითმათა მომხიბლავი განლაგების ავალსაზრისით სრულიად ახალია. ამიტომაც ბრწყინავს მისი სახელი თანამედროვე სპარსულ პოეზიაში“¹.

ნიმა იუშელი მართლაც არის თანამედროვე სპარსული ლექსის დიდოსტატი. ახალი სალექსო ფორმები. რომლებიც მან შექმნა, უცნობია წინა საუკუნეების სპარსული პოეზიისათვის. ნიმას დიდმა პოეტურმა გენიამ შეძლო დაერღვია სპარსული კლასიკური ლექსის ნორმები. მას ბევრი მიმბაძველიც გამოუჩნდა.

ეს სახელოვანი პოეტები. რომლებიც ჩაუქრობელ ვარსკვლავებივით თანამედროვე სპარსული პოეზიის ცაზე ბრწყინავენ. წარმოშობით. როგორც ამას სპარსული წყაროებიც აღნიშნავენ. ქართველები იყვნენ, მაგრამ რომელი კუთხიდან. ან რომელი ქართული გვირისა — ეს კი დროთა უკუნეთითაა მოცული.

ბეჰარი და ნიმა, მართალია, წარმოშობით ქართველები იყვნენ, მაგ-

¹ ფეიაჲ ნაინ (ახალი მოამბე). 1338 (=1960). № 5. გვ. 74.

რამ სპარსულად წერდნენ. ამიტომაც ისინი სპარსულ პოეზიას ეკუთვნიან და არა ქართულს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ მათ და წარმოშობით სხვა ქართველმა პოეტებმაც სპარსულ პოეზიაში ქართული ხასიათისა და ბუნების ნაკადი შეიტანეს.

ქართული კულტურის აღმოსავლურზე გავლენის თვალსაზრისით როგორც მახლობელი, ისე ძველი საუკუნეების წყაროებისა და მასალების კვლევა, მართალია, მრავალი სახის სიძნელესთანაა დაკავშირებული, მაგრამ იგი შეუძლებელი არ არის. თუ სამისო განწყობილება და მონდომება იქნება.

შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ XII საუკუნის ძლევამოსილ ქართულ კულტურას, ენასა და ლიტერატურას უფრო დიდი გავლენა არ ჰქონოდა მის მეზობელ ხალხთა კულტურაზე, ვიდრე ეს ჩვენთვის დღემდეა ცნობილი.

რუსთველის, როგორც დიდი პოეტის, სახელი მის სიცოცხლეშივე ყოფილა საქართველოს საზღვრებს გაშორებული. მისი პირადი გაცნობითაც ბევრი პოეტი ყოფილა დაინტერესებული. ზოგიერთი მათგანი ამ მიზნით, თურმე, საქართველოშიც ჩამოდიოდა. ასე, მაგალითად, ჩვენამდე მოუღწევია ცნობებს იმის შესახებ, რომ ერაყიდან საქართველოში ჩამოსულა XII საუკუნის ერაყულ-ქურთული პოეზიის დიდი წარმომადგენელი აჰმედ მალაჯეზირი და პირადად გაუცვნია რუსთველი. პირადი ნაცნობობა ჰქონია მას აგრეთვე ხაყანისთანაც.

აღმოსავლეთის პოეტების მხრივ რუსთველის შემოქმედებით ასეთი დაინტერესების გამო შეუძლებელი როდია აღმოსავლურ წყაროებში მოიპოვებოდეს მისი პოეზიის ნიმუშების თარგმანები, რის ძიებაც შეიძლება უშედეგოდ არ დამთავრდეს.

ფილოლოგიური ღაკვირვებანი

ხ უ რ მ ა ნ ი

„როსტომიანის“ ხალხური ვერსიით ზურაბის დედას ხ უ რ მ ა ნ ი ეწოდება¹; გვხვდება ხ უ რ მ ა ნ ი ც².

აღნიშნული თხზულების ზოგი ვარიანტი ზურაბისა და მისი დედის — ხურომანის შეტაკების ეპიზოდსაც იცნობს. ასე, მაგალითად, ს. გორგაძის მიერ გამოცემულ ტექსტში შემდეგი იკითხება:

„დედამ იფიქრა: მოდი გამოვცდი ჩემ შვილს, შეუძლიან მტრის დახვედრა თუ ვერაო. ჩაიცვა ვაჟაკურად, შეიკეცა ქედში თმა, აიღო აბჯარი, შეჯდა ცხენზედ და გადმოუხტა ზურაბს: დაჰყარე იარაღები და დამნებდი! — დაუყვირა ხურომანმა ზურაბს და ცხენი ზედ მიაგდო.

მოტრიალდა ზურაბი, უტაცა ცხენს შუბი და ჰაერში აიტაცა. ხურომანს თავიდან ქული გადმოუვარდა, თმა ჩამოეშალა მხრებზედ. ზურაბმა იცნო დედა. ხურომანი გადაეხვია ზურაბს და დაუწყო კოცნა“³.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზურაბის დედის სახელს ხურომანს არ იცნობს ნ. ურბნელის⁴, თავისუფალი სვანის⁵, კ. გვარამაძის⁶ და არც ალ. ლლონტის⁷ მიერ ჩაწერილი ვარიანტები. ხალხური „როსტომიანის“ მთელ რიგ რედაქციებში გადმოცემული არ არის აგრეთვე გამოცდის მიზნით ზურაბთან ხურომანის შებრძოლების ეპიზოდიც.

დედის მიერ ზურაბის გამოცდის სცენას „მეფეთა წიგნის“ არც სპარსული და არც ქართული ვერსიები იცნობს. ხალხური „როსტომიანის“ მთელ რიგ ვარიანტებში იგი, ცხადია, სხვა საგმირო თქმულების გავლენით განჩნდა.

„როსტომიანის“ ლიტერატურული ვერსიის მიხედვით ზურაბის დედის სახელია თ უ მ ი ა ნ ი⁸. სპარსული ვერსიით კი ზურაბის დედას, სამანგანის შაპის ასულს, თ ა ჰ მ ი ნ ე (مهتاب) ეწოდება⁹.

¹ „როსტომის სიტყვა ასრულდა: ხ უ რ მ ა ნ ს ვაჟი გაურჩნდა, რომელსაც ზურაბი დაარქვა“, — ვკითხულობთ ხალხურ „როსტომიანში“ (ს. გორგაძე, ჩვენი ძველი მწერლობა და ხალხური პოეზია, ტფილისი, 1925, გვ. 50).

² „დაუყვირა დედამ, რომელსაც ხ უ რ მ ა ნ ი ერქვა“ (ქართული ხალხური ეპოსი, სოლ. ყუბანე იშვილის რედაქციით, თბილისი, 1940, გვ. 72).

³ ს. გორგაძე, იქვე, გვ. 50.

⁴ „ივერია“, 1887, № 78.

⁵ „ივერია“, 1887, № 214.

⁶ აკაკის კრებული, ტ. VIII, 1898.

⁷ ქართული ხალხური ეპოსი, 1962.

⁸ „ასული უხუცესი ვარ, თუ შიან მე მქვს სახელი“ (შაპ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, იუ ს ტ ი ნ ე ა ბ უ ლ ა ძ ი ს გამოცემა, თბილისი, 1916, სტროფი 2633.4).

⁹ Vullers, I, გვ. 438.

ქართული ლიტერატურის კლასიკური ხანის ძეგლებიდან ამ სახელს, რამდენადღე შეეკლილი ფორმით, მხოლოდ „ისტორიანი და აზმანი შარავენდელთანი“ იცნობს¹. აქ იკითხება თარნიმი (ან თარნიმა, თარნიმე): ვითარ თამთა: ღარნიმისათჳს. ვახტანგ VI-ის „სწავლულ კაცთა“ კომისიას, როგორც კ. კეკელიძეს აქვს აღნიშნული (გვ. 27). სახელი თარნიმი (თარნიმე თუ თარნიმა) თანმიზნად შეუცვლია.

სიტყვაში თამთა თაჰამთან (როსტომი) იგულისხმება, როგორც ეს მართებულად ახსნა კ. კეკელიძემ (გვ. 27), თარნიმი კი, იმავე მკვლევრის აზრით, „არის დამახინჯებული „თუმიანი“, ასული სამანგანის ხელმწიფისა, რომლისაგან როსტომმა შვა ზურაბი“ (გვ. 27).

მკვლევარი ასეთი მსჯელობის საფუძველზე მის მიერ გამოცემული თხზულების („ისტორიანი და აზმანი შარავენდელთანი“) ტექსტში სახელის ფორმას თარნიმი ლიტერატურული „როსტომიანის“ წაკითხვის მიხედვით თუმიანი-ად ასწორებს: ვითარ თაჰამთან თუმიანისათჳს (გვ. 80) და იქვე მიუთითებს ვარიანტზე: თამთა: თარნი მისათვის.

კ. კეკელიძის მიერ წარმოდგენილი წაკითხვების თანახმად „ისტორიანი და აზმანი შარავენდელთანი“ მიჯნურთა თორმეტი წყვილის სახელები დაბეჭდილია ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაშიც (გვ. 35—36). იქვე ყველა ხელნაწერის მიხედვით მოცემულია ამ სახელთა ვარიანტები.

აღნიშნული თხზულების სამი ხელნაწერია ცნობილი: ა) S—30, XVII საუკუნისა; ბ) H—2135, XVIII საუკუნისა (ორივე ხელნაწერი კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტს ეკუთვნის) და გ) ლენინგრადის ყოფ. სააზიო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდის № 13, XVIII საუკუნისა.

ჩვენს ყურადღებას ის იპყრობს, რომ არც ერთ ხელნაწერში „თარნიმის“ (ვახტანგით—„თანიმანი“) ნაცვლად „თუმიანი“ არ იკითხება. ამ ხელნაწერების დამზადების დროს ლიტერატურული „როსტომიანი“ ჩვენში ფართოდ იყო გავრცელებული. ტექსტის გადამწერლებს, როგორც ლიტერატურული საქმიანობით დაინტერესებულ პირთ, უძველად ეცოდინებოდათ როსტომის სატრფოს სახელი თუმიანი, მაგრამ მათ ტექსტში თარნიმის ნაცვლად ის არ შეუტანიათ. როგორც ჩანს, გადამწერლები თავიანთ წყაროებს კვლადაკვალ მისდევდნენ.

„ისტორიანი და აზმანის“ აღრინდელ ხელნაწერში „თაჰმინეს“ თუ „თაჰმინას“ ნაცვლად ჰ-ს დაკარგვის შემთხვევაში „თამინა“ ან „თამინი“ უნდა გვქონოდა. აქედან, და არა თუმიანისაგან, არის წარმომდგარი „თარნიმი“.

ჩვენი აზრით, უმჯობესი იქნებოდა „თუმიანის“ ნაცვლად ტექსტში ისევ თარნიმი (ან, ვახტანგის სწავლულ კაცთა გასწორების მიხედვით, თანიმანი) დავეტოვებინა. თუმიანს, როგორც როსტომის მიჯნურის თუ ზურაბის დედის სახელის ფორმას, კლასიკური ძეგლები არ იცნობს.

მკვლევარი კ. კეკელიძე, როგორც აღინიშნა, „როსტომიანში“ მოცემული სახელით ცვლის ხელნაწერებში წარმოდგენილ წაკითხვას, რასაც ძნელად თუ შეიძლება დაეთანხმოთ. აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ მიჯნურთა 12 წყვილის საკითხი, მათი ვინაობის გარკვევის თვალსაზრისით, კვლავ

¹ თხზულება (მხედველობაში გვაქვს ტექსტის აღდგენის ცდები) პირველად გამოსცა კ. კეკელიძემ: ისტორიანი და აზმანი შარავენდელთანი, თბილისი, 1941, ხოლო მეორედ ს. ყაუხჩიშვილმა: ქართლის ცხოვრება, II, თბილისი, 1959, გვ. 1—114.

გადასინჯვას მოითხოვს. ასე, მაგალითად, მეორე წყვილი ხოსრო—შანშა და ბანე (ვითარ ხოსრო—შანშა ბანუისთვის) ნიჰამი განჯელის თხზულების „ხოსროვ-შირინიანის“ გმირებად არიან გაგებული, რაც სადავოა.

საქმე ის არის, რომ ნიჰამიზე ადრე ფირდოუსიმ უმღერა ხოსროვისა და შირინის სიყვარულს. „შაჰ-ნამეში“ საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდებია წარმოდგენილი ამ რომანისა, რასაც ნიჰამიც იცნობს. საყურადღებო ისაა, რომ ფირდოუსი შირინის ეპითეტად იყენებს ბ ა ნ უ სიტყვას, რაც ქალბატონს (ბანოვანს) ნიშნავს. რატომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი ამ შემთხვევაშიც „შაჰ-ნამეთი“ სარგებლობდეს?

ისევ ხ უ რ ო მ ა ნ ს მივუბრუნდეთ. სპარსულ ლიტერატურულ თხზულებებში ეს სიტყვა ამა თუ იმ გმირის სინარჩარისა და სიკობხავეის აღსანიშნავად გამოიყენება. ის წარმომდგარია სიტყვისაგან ხორამიდან (ინფინიტივი), შეიძლება წავეკითხოთ. როგორც ხურომიდან. რაც ნაშნავს ნარჩარა, მოხდენილ. გოგონანთ სელას. „ხორამან“ ან „ხურომან“ წარმოდგენილი ზმნის ახლანდელი დროის მიმღეობის ერთ-ერთი ფორმაა და ნიშნავს ნარჩართ, კობხად სელას.

აღნიშნული სიტყვა ზოგჯერ სახელადაცაა გამოყენებული. ასე, მაგალითად, „ყარამანიანის“ სპარსულ და ქართულ ვერსიებში გვხვდება სახელი ს ა რ ვ ი ხ უ რ ა მ ა ნ . იგი ინდოთა ბელმწიფის რაჰინდის (ქართულად რაჰინდ, რაინდ) ასულია, რომელიც ფალავნებს ეომება. ქართული ტექსტის სარვი ხურამანას საბადლოდ სპარსულში سروخرامان იკითხება. სიტყვა „სარვ“ ადრევეა ჩვენში დამკვიდრებული ფორმით „სარო“ (კვიპაროსი). ამ შემთხვევაში იგი იზაფეთთაა დაკავშირებული „ხურამანთან“. ამიტომ იკითხება სარვი-ი. „სარვი ხურამან“ ნიშნავს მონარჩარე, კობხად და მოხდენილად მოსიარულე საროს.

ქ. კეკელიძე მსჯელობს „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ-ქართული სახელების შესახებ. იგი ეხება ზურაბის დედის სახელთა ფორმებსაც (თაჰმინე, თუმიანი, ხურომანი). მკვლევარის აზრით, „ხურომანი“ ხალხურ „როსტომიანში“ „თუმიანის“ შეცვლის შედეგადაა მიღებული. მოვესმინოთ მას: „სპარსულად ის (ზურაბის დედის) სახელი არის „თაჰმინე“. ქართულად კი კლასიკურ პერიოდში ის ცნობილი იყო როგორც თუმიანი (5). გვ. 28,80) ¹, თუმიანი ეწოდება მას სერაპიონის შრომაშიც (6) I, 2633, 2644, 2916) ².

საიდან გაჩნდა სერაპიონის შრომაში სახელი თუმიანი, რომელშიც სპარსული ფორმა (თაჰმინე) არც ისე უცვლელადაა მოცემული? თუ ხალხურ „როსტომიანში“ ის „ხურომანად“ შეიცვალა, ნუთუ აღორძინების ხანის ახალ თარგმანში მან ცოტაოდენი ცვლილება მაინც არ განიცადა? ³

საქმე ის არის, რომ ხალხური „როსტომიანის“ ხურომანი თუმიანის ფორმის შეცვლის ნიადაგზე კი არ არის მიღებული, როგორც ფიქრობს ქ. კეკელიძე. არანედ ერთი თხზულების (ამ შემთხვევაში „როსტომიანის“) გმირის სახელის

¹ მკვლევარი აქ იმოწმებს მის მიერვე გამოცემულ „ისტორიანი და აზმანის“ სათანადო ადგილს, სადაც მან, როგორც ზემოთაც გვაქვს აღნიშნული. „როსტომიანიდან“ თვითნებურად შეიტანა სახელი „თუმიანი“ იმის დასაბტკიცებლად, რომ თითქმის კლასიკურ პერიოდში „შაჰ-მინე“ ცნობილი ყოფილიყოს როგორც „თუმიანი“.

² მითითებულია „როსტომიანის“ სტროფები ე უ ს ტ. ა ბ უ ლ ა ძ ი ს გამოცემის მიხედვით.

³ როსტომიანის ერთი საკითხისათვის (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოაძებ, ტ. III, № 8, 1942, გვ. 845—817).

მაგივრად მეორე თხზულების „ყარამანიანის“ გმირის (ხურამანი, ხურომანი) სახელია გამოყენებული (მისი წინა ნაწილის სარკის შეკვეცით). ხურომანისა და ზურაბის შერკინების ეპიზოდში სარკი ხურამანისა და ყარამანის ბრძოლის გავლენითაა ხალხურ „როსტომიანში“ გაჩენილი.

სპარსულ ტექსტში ვკითხულობთ:

قهرمان بغیرت آمده آنچنان گریزی برسرو خرامان زد که بند خود گسیخته شد و سرش برهنه گشت قهرمان موی گیسوی او را دید که همچون سنبل ترپیشان گشت.

ყარამანი განრისხდა (აენთო), სარკი ხურამანს გურზი იმგვარად დაჰკრა, რომ მუზარადის შეკრულობა (საბმური) მოეშალა და თავიც გაუშინებულა. ყარამანმა დაინახა მისი კავ-ზილფი, რომელიც სველი სუშბულივით ჩამოშლილიყო¹.

ქართულ ტექსტში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

ყარამან განრისხებულმან სარკი ხურამანს თავსა ესეთი ლახტი დაჰკრა, რომე პირისა საბურავი ჩამოვარდა. რა პირისა საბურავი მოეშალა, ყარამან შეხედა, მზისა მსგავსი სახე თვალთა გაიცადა და სუშბულისა მსგავსი კავ-ზილფი ბექთა გარდაშლოდა².

გაფორმების თვალსაზრისით ეს ეპიზოდი სავესებით ემთხვევა ხალხურ „როსტომიანში“ გადმოცემულ ზურამანისა და ხურომანის ბრძოლის სურათს.

გმირ ქალებს, რა თქმა უნდა, „შაჰ-ნამეც“ იცნობს. თვით ზურაბის ეპიზოდშია მოთხრობილი გეყდეჰუმ ფალავნის ასულის გურდაფარიდის (ქართულად: გულდაფარი, გულდაფრინი) ზურაბთან ბრძოლის ამბავი. ვაჟკაცურად მორთულ გურდაფარიდს ბრძოლის ეჟამს თმა ჩამოეშლება და ამით ზურაბი მის ქალობას ჯამოიცნობს. მაგრამ „შაჰ-ნამეც“ ქართულ ხალხურ ვერსიაში იგი გადმოცემული არ არის.

უთრუთი

ცნობილი თხზულების „აბდულმესიანის“ XV სიმღერაში იკითხება:

უთრუთ-სამით, ზაალსა ამით
განქიქებულ ჰყოფს ძლიერებითა.
სალიმ და თური, ძალთ უკეთური,
როსტომ, ვერა ესცან, სწორავს თუ რითა?

ეს ადგილი ნ. მარის მიერ გამოცემული ტექსტიდან ამოვიწერეთ³. პირველი სტრიქონის საინტერესო წაკითხვას გვაძლევს მ. ჯანაშვილი:

უთრუთსა ამით ზაალ-სამით
განქიქებულ ჰყოფს ძლიერებითა⁴.

¹ ესარგებლობთ „ყარამან-ნამეც“ ლითოგრაფიულად პიჭრით 1306 (= 1888/9) წელს გამოცემული ტექსტით, გვ. 49.

² ყარამანიანი, აღუქსანდრე გეახარიას და სარკის ცაიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1965, გვ. 82.

³ Н. Марр, Древне-грузинские одписцы: Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, IV, 1992.

⁴ იოვანე შავთელი, აბდულმესიანი, მ. ჯანაშვილის წინასიტყვაობითა და განმარტებით, თბილისი, 1915, გვ. 25.

მკვლევარმა ზაალისა და საამის, როგორც მამა-შვილის ერთად მოხსენიება, ჩანს, უფრო ლოგიკურად მიიჩნია, ვიდრე უთრუთისა და საამისა, რომლებიც სხვადასხვა დროს მოღვაწეობდნენ.

„აბდულუმესიანი“ ათჯერ გამოიცა. უკანასკნელი გამოცემა ივანე ლოლაშვილის ეკუთვნის (1964 წ.), რომელსაც, როგორც თვითონ ამბობს (გვ. 14), ყველა ხელნაწერი და კრიტიკული გამოცემა გამოუყენებია ტექსტის გასამართავად, მაგრამ ჯერ კიდევ ბევრია საცილობელი, გასაგები და დასადგენი ამ დიდმნიშვნელოვანი თხზულების ტექსტში.

ამჟამად ჩვენ უთრუთის ვინაობა და მისი აქ მოხსენიების მიზეზის გარკვევა გვაინტერესებს.

ყველა მკვლევარი, რომელნიც კი აქ ჩამოთვლილ გმირებს (უთრუთი, საამი, ზაალი, სალიმ, თური) შეხებიან, აღნიშნავენ, რომ ისინი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ გმირები არიან. ზოგსაც ამ გმირთა აქ მოხსენიება იმის დამამტკიცებელ ერთ-ერთ საბუთად მიაჩნია, რომ იმ დროისათვის, როცა აღნიშნული ხოტბა იწერებოდა (XII საუკუნის დასასრული ან XIII ს -ის გარიყარაჟი), ფირდოუსის თხზულებას ქართულები თარგმანით იცნობდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ უთრუთი „შაჰ-ნამეს“ გმირად არ ჩაითვლება. ფირდოუსის თხზულების ტრადიციული ტექსტი უთრუთის არც ერთ საბრძოლო ეპიზოდს არ იცნობს. სწორად შენიშნავენ ივ. ლოლაშვილი, რომ უთრუთი ცნობილი ფალავნის გერშასფის მამაა, ის ერთ-ერთი ფალავანთავანია „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვა-გაგრძელებათა ციკლიდან¹.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ „აბდულუმესიანში“ უთრუთი „მეფეთა წიგნის“ გმირებთან ერთადაა მოხსენიებული. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი?

ცნობილია, რომ არსებობს „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიანი ტექსტები, რომლებშიც უთრუთი დიდ ფალავანადაა გამოყვანილი².

ხოტბის ავტორი, რომელიც „შაჰ-ნამეს“ გმირებთან ერთად, ყოველგვარა გამოცალკევების გარეშე, უთრუთს ასახელებს, უეჭველია, ფირდოუსის თხზულების ჩანართებიანი ტექსტით ხელმძღვანელობს, რომლის ქართული თარგმანი, შესაძლებელია, მის დროს კიდევაც არსებულებოდა.

მასასადამე, „მეფეთა წიგნის“ წარყვანა, მასში სხვადასხვა თხზულებიდან, ამ შემთხვევაში „გერშასფ-ნამედან“, ცალკეული ეპიზოდების შეჭრა, როგორც ამას ქართული მასალებიც ადასტურებს, აღრევე დაწყებულა.

ავთანდილ ბაღინაძისა

ქართული ლიტერატურის კლასიკურ ხანაში „ვისრამიანის“ გვერდით, „შაჰ-ნამეს“ ქართული თარგმანის არსებობაცაა სავარაუდებელი. უპირველეს ყოვლი-

¹ ძველა ქართველი მეხოტბენი. II, თბილისი, 1964, გვ. 264.

² იგი არ არის ჩიმშედ მეფის შვილი, წინააღმდეგ ი. ლოლაშვილის ჩვენებისა (გვ. 264). „შაჰ-ნამეთი“ ჩიმშედს ორი და (ზოგი რედაქციით ასული) — არანავზ და შაჰრნაზ დარჩა, რომელთაც ჟერ ზაჟი, ხოლო შემდეგ ფრიდონი დაეპატრონა.

ქართული ექრსიების ჩვენებით, რომლებიც სპარსულს ემყარებიან, პირველ მეფის ქაომაზის (იგივე ქაიუმარსი) შვილია სიამუქ (იგივე სიამაქ), სიამუქის შვილია ზაავი, ხოლო ზაავის შვილია უთრუთი: „ზაავ ფალავანსა ერთი შვილი დარჩა, ათის წლისა, უთრუთ ჯიანი“, — ეკითხულობთ „უთრუთიან-სამიანში“ (ხელნაწერი H—921).

სა გადმოთარგმნილი უნდა ყოფილიყო მისი მითოლოგიური და საგმირო ნაწილები; მაგრამ ამავე დროს გამორიცხული როდია იმის შესაძლებლობა, რომ ჩვენშიც, ისევე როგორც აღმოსავლეთის სხვა ხალხებში, ირანული თქმულებები ეველი დროიდანვე ზეპირი მეტყველების გზით ყოფილიყო ვავრცელებული.

დღესაც მაგონდება ის ზღაპარი, რომელიც პაპანჩემა (დედით) სოფ. ერკეთის მკვიდრმა როსტომ უჩმაჯურიძემ ბავშვობისას მიაშმო. ზღაპარში, როგორც ეს დიდი ხნის შემდეგ გამოვარკვეე, მოთხრობილი იყო „შაჰ-ნამეს“ გამგრძელების თხზულების „ბარზუ-ნამეს“ (XI საუკ.) ერთი ეპიზოდი, სახელდობრ, სუსან მესაყრავის მიერ ირანელი გმირების (ბეჟანის, ტუსის და სხვ.) რიგრიგობით კარავში შეტყუება, ფალავან ფილსომის დახმარებით მათი დატყვევება და შემდეგ ბარზუს მიერ ირანელ ბუმბერაზთა ტყვეობიდან განთავისუფლება.

საიდან უნდა შეეთვისებინა პაპანჩემს „ბარზუ-ნამეს“ ამბები, როცა აღნიშნული თხზულების ის ნაწილი, რომელშიც მენანგე სუსანის თავგადასავალია გადმოცემული, ქართულად არ ყოფილა გადმოთარგმნილი? ცხადია, ხალხური გზით¹.

საერთოდ „როსტომიანს“ დიდი გავლენა მოუხდენია ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაზე. ძნელია დავასახელოთ ისეთი საგმირო თქმულება, რომელსაც ამა თუ იმ სახით „როსტომიანის“ გავლენის კვალი არ აჩნდეს.

ამ თვალსაზრისით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ხალხურ „ტარიელიანში“ ჩართულმა ლექსმა: ავთანდილ გადინადირა ქედი მალალი, ტყიანი და სხვ.

როგორც ჩანს, მისი მთლიანი სახით „ტარიელიანში“ შეტანა გაძნელებულია. მის მიხედვით ავთანდილი კვდება ურჯულოს მიერ გამოტყორცნილი ისრით, ხოლო „ტარიელიანი“ ამბავი გრძელდება, რომელშიც ავთანდილიც მონაწილეობს. ამიტომ „ტარიელიანის“ ზოგ რედაქციაში მხოლოდ მისი დასაწყისი ნაწილია შეტანილი, ეს ხდება ავთანდილის ცოცხლად დატოვების მიზნით, ზოგმიც კი — მთლიანი სახით, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში იგი სულ ბოლოსაა გადატანილი და „ტარიელიანში“ მოთხრობილი ამბავიც ავთანდილის დაღუპვით მთავრდება².

ლიტერატურულ „ვეფხისტყაოსანში“ ტარიელის ძებნად გამოსული ავთანდილოს ნადირობის ამბავი ასეა გადმოცემული:

თუცა მხეც-ქმნილი ავთანდილ გულ-ამოსკვნით და კენესითა,
ეგრეცა ჭამა მოუნდის ადამის ტომთა წესითა.
ისრითა მოკლის ნადირი, როსტომის მკლავ-უგრძესითა,
შამბისა პირსა გარდახდა, ცეცხლი დააგზო კვესითა.
ცხენსა მისცა საძოვარი, ვირე მწვადი შეიწოდეს;
ექსნი რამე ცხენოსანნი, ნახა, მისკენ მივიდოდეს;
თქვა, თუ: „პგეანან მეკობრეთა, თვარა კარგი რამც იცოდეს!
აქა კაცი ხორციელი კვლა ყოფილა არაოდეს“³.

(სტროფები 195—196)

¹ „ბარზუ-ნამეს“ საკმაოდ დიდი ნაწილი „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიანი ტექსტიდან შემოკლებით უთარგმნია XVI—XVII საუკუნის მოღვაწეს ხოსრო თურმანიძეს ქართულად და მასვე შეუტანია ის „როსტომიანში“. ბარზუ, როგორც ვიცი, „შაჰ-ნამეს“ გმირი არ არის.

² პროფ. მიხეილ ჩიქოვანის შრომაში „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ (თბილისი, 1936) „ტარიელიანის“ ასეთი ვარიანტიცაა წარმოდგენილი (იხ. გვ. 96).

³ ვსარგებლობთ ალ. ბარამიძის, ე. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით გამოცემული ტექსტით. თბილისი, 1957.

გამოირკვა, რომ ორ ძმას მოჰყავდათ მესამე, უმცროსი ძმა, რომლისთვისაც ტარიელს მათრახის ერთი გადაკვრით თავი გარდაეფერიწა. დანარჩენი სამი ცხენოსანიც იმათი მხლებლები ყოფილა.

ავთანდილმა ამით მიაგნო ტარიელის კვალს და მას გამოუდგა.

ბალადაში „ავთანდილ ვადინადირა“ წარმოდგენილი გმირის სახე „ვეფხისტყაოსნისაგან“ დამოუკიდებლად უნდა იყოს შემუშავებული. შესაძლებელია მას ადრე სხვა სახელიც კი ჰქმევოდა. მასში აღწერილ ამბავზე გავლენა მოუხდენია „ვეფხისტყაოსანს“ და ნაწილობრივ „როსტომიანს“.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში გადმოცემულია როსტომის სანადიროდ გასვლის ამბავი. იგი ერთგვარი შესავალია როსტომისა და თეჰმინეს (ზურაბის დედის) რომანისა.

ერთ დღეს როსტომი რაშუზე ამხედრდა და სანადიროდ გაემგზავრა. როცა თურანის ზღვარს მიუახლოვდა, კანჯრით სავსე ველი შენიშნა, მშვილდ-ისრით რამდენიმე მათგანი მოკლა, დაანთო ძლიერი ცეცხლი, გამოთალა შამფური და ზედ მწვადი ააგო, შეწვა და შეეჭა. რაშს საძოვარი მისცა. ამის შემდეგ როსტომი დაიძინებს.

თურქი მხედრებიც იმ ველზე სანადიროდ გამოსულიყვნენ. მათ დაინახეს რაში, რომლის დაპერაც მოინდომეს. სტყორცნეს ქამანდი, მაგრამ ამაოდ. რაში მჭეინვარე ლომივით განრისხდა, ორი კაცი წიხლის კვრით მიწასთან გაასწორა, ერთსაც თავი კბილებით მოჰკლიჯა. დანარჩენი მხედრები დატრიალდნენ და ყოველი მხრით დაუწყეს რაშს ქამანდის ტყორცნა. როგორც იქნა, ის დაიჭირეს და ქალაქად წაიყვანეს.

როცა როსტომს გამოეღვიძა, რაში ველარ იპოვა, ძალზე დალონდა და შეკბუნებულმა მის საქებრად სამანგანისაკენ გასწია!

ლიტერატურულ „როსტომიანში“ ეს ამბავი, რომლის შინაარსი ჩვენ სპარსული ტექსტის მიხედვით მოკლედ გადმოვეცით, ასეა გალექსილი:

დღესა ერთსა თავის წინა როსტომ იჯდა შეპირებებით,
მას მოუნდა ნადირობა, ცხენსა შექდა თავის ნებით;
წულთ კაპარტი შემოირტყა, წამოვიდა არ ყმა-ხლებით,
ნახა ველი კანჯრით სავსე, მას იამა გახარებით.

გახარნეს უსაზომოდ, აუყვავდა ვარდი ღაწვი,
ფიცხლავ რაშით შეუტრია, ლახტით უყო მხეტთა ღაწვი,
ცეცხლი შექნა შესაწველად, დაყარა ეკალ-ძემვი,
მან — „კანჯარი შამფურზედან“ — თავსა უთხრა: „კარგად შეწვი!“

შეჰამა და არას ეყო, ძვალთა ტვინი ვამოსდინა.
რაშსა მისცა საძოვარი, ხმალ-კაპარტი ეღდა წინა;
მან დაიგო მოლი ქუეშე, — არსად უჩნდა მტერი ვინა, —
სასთაულად უნაგირი, ღაწვი, ამოდ დაიძინა.

მერმე მიხედნეს შეიღნი თურქნი, მისთა მკვლელთა დამგზავსნეს,
ნახეს რაში კალაშიგან, შეიპყრეს და წაიყვანეს,
როსტომ ძილი მოიქარა, რაშისათვის თვალნი არნეს,
ნახა, ცხენი აღარა ჰყუა, თუ სთქუა, სულნი გაეყარნეს.

ოქვა თუ: „საეცე აუგითა, შერცხვენილი სად წაიდე?!
ხრმალ-ქარქაშსა, მძიმეს ლახტსა, უპატიოდ ვით ვზიდვიდე?!
აწ რა უყო უნაგირსა, მისად ნაცელად ვის შევდგმიდე,
რას იტყვიან ფალანგები, — წაუღია ვისმე კიდე?!

სჯობს, მირჩენია სიკვდილი სიციოცხლეს აუგინასა!
მხარს უნაგირი შეიევა ტან-აბჯარ-ღარაკიანსა,
რამისა კვალსა წაუღვა, ვლის ღამე, ღღესა მზიანსა.
იარნა ღღენი მრავალნი მინღორსა ქვიშა-წყლიანსა !

აქ წარმოდგენილი ტექსტის შესახებ შემდეგი უნდა შევნიშნოთ:

ა) გამოცემაში იკითხება „ეკალ-ნაძვი“: ცეცხლი შექნა შესაწველად, და-
ყარა ეკალ-ნაძვი (2620,3). სპარსული ტექსტით (ეფლერსი, გვ. 434) კი როს-
ტომმა ცეცხლი ეკლით, ნაფოტით და ხის ტოტებით (خار و زخاشا ك و ساخ
درخت) დაანთო.

აქ რომ ეკალი (خار) არის ნახსენები, რაც მთარგმნელსაც ეკლად გადმო-
უღია, იმას გვაფიქრებინებს, რომ ადრინდელ ხელნაწერში, შესაძლებელია, იკით-
ხებოდა არა „ეკალ-ნაძვი“, არამედ „ეკალ-ძეძვი“, რაც რითმასაც უფრო უდგება
(ძეძვი, შეწვი), ვიდრე ნაძვი. ამიტომ ნაძვი ძეძვად შევცვალეთ.

ბ) ტექსტში აგრეთვე ნათქვამია: მან დაიგო მოლი ქვეშე (2621, 3).
როფ. იუსტინე აბულადის განმარტებებით აქ მოლი მანტიას, ზედა სამოსელს,
მოსასხამს ნიშნავს. „როსტომიანის“ ლექსიკონში სიტყვა „მოლის“ ხმარების
სულ ოთხი შემთხვევაა მითითებული (სტროფები: 2263,1; 2621,3; 1997,2 და
2089,2).

აქედან ორი სტროფისათვის (1997,2 და 2089,2) მოლი მწვანე ბალა-
ხადაა განმარტებული, ხოლო დანარჩენი ორისათვის (2263 და 2621)—მოსას-
ხამად და სხვ.

1997,2 და 2089,2 სტროფებში სიტყვა მოლი ისეთ კონტექსტშია ნახმარი
(„ნა გამხმარა, მიწაზედან მოლსა ძირი დაღვეია; „ჯერეთ მოლი არა
მწვანობს, სად მოურწყავს სისხლსა მისსა), რომ არავითარი ეჭვი არ შეიძლება
შევიტანოთ ლექსიკონის ავტორის მიერ მოცემულ განმარტებაში (მწვანე ბალა-
ხი). მაგრამ მოლის მნიშვნელობა ასე ნათელი არაა დანარჩენ ორ (1997 და 2621)
სტროფში. ორივე ადგილას იგი ერთნაირ კონტექსტშია წარმოდგენილი:

რამსა მისცა საძოვარი, ხრმალ-კაპარკი ეღვა წინა,
მან დაიგო მოლი ქვეშე, — არსად უჩნდა მტერი ვინა (2621, 3—4).

რამსა მისცა საძოვარი, მან დაიგო ქვეშე მოლი,
გზის გარჯილი მოსასვენლად ძილად მიწვა ლომთა-ლომი (2263, 1—3).

სპარსული ტექსტის შესადარ ადგილას 2621-ე სტროფში გამოყენებული
„მოლი“ სიტყვის შესატყვისი არ დაიძებნა, ხოლო 2263-ე სტროფში ნახმარი
„მოლის“ საბადლოდ სპარსულში გია (گیا) იკითხება, რაც ბალახს, მოლს, ნიშ-
ნავს². گيا کر د بستر بان هزير. მოლი (ბალახი) ქნა ქვეშაგებად მსგავსად ლომისა
(ეფლერსი, გვ. 344). ლომად ვთარგმნეთ ჩვენ არაბული სიტყვა ჰეზიბარ (هزير).

¹ შპ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, 1, თბილისი, გვ. 708—710.

² გაა (ბალახი) იკითხება აგრეთვე 1997,3 სტროფში ნახმარი მოლის საბადლოდაც
(Vulliers, 1, გვ. 280), ხოლო 2089-ე სტროფის მოლს კი შესატყვისი არ დაეძებნა.

„როსტომიანი“ ამ სიტყვის საბადლოდ გვხვდება როგორც „უზებარი“ (2076.1), ისე „უზაბარი“ (1185,2).

პროფ. იუსტინე აბულაძის განმარტებით უზაბარი (უზებარი) არის ს ა შ ი - ნ ე ლ ი ვ ე ფ ხ ვ ი , ა ფ თ ა რ ი . აფთარად არის ის ახსნილი ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონშიც. მაგრამ სპარსულ-არაბული ლექსიკონების ჩვენებით „პეზაბარ“ ლ ო მ ს ნიშნავს და არა ვეფხვსა და აფთარს¹. „როსტომიანის“ მთარგმნელსაც, როცა ის ამ სიტყვას თარგმნის, პეზაბარის საბადლოდ ლ ო მ ი აქვს გამოყენებული. ამ მაგალითშიც იგი ლომდაა გადმოთარგმნილი: ძილად მიწვა ლ ო მ თ ა - ლ ო მ ი .

„როსტომიანიდან“ მოყვანილი ადგილი „მან დაიგო ქვეშე მოლი“ (2263.1) სპარსული შესატყვისი ადგილის თარგმანს წარმოადგენს. სპარსულ დედანში 2621,4 სტროფში ნახმარი „მოლის“ შესატყვისიც. ყოველ ექვს გარეშეა: გ ი ა (گ) „ბალახი“ („მოლი“) უნდა ყოფილიყო.

„მოლი“ გვხვდება აგრეთვე სიმურდის ზაალთან გამოცხადების ეპიზოდში² (მის დასახმარებლად რომ მოფრინდა). სპარსულ ტექსტში (ველერსი, გვ. 223) მის საბადლოდ კვლავ გ ი ა (گ) „ბალახი“ გვხვდება. ჩანს, „როსტომიანიში“ მოლი ყველგან ბალახს ნიშნავს.

აქვე აღვნიშნავთ. რომ, ჩვენი აზრით, „როსტომიანის“ მ ო ლ ს არაერთარი კავშირი არა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ მ ო ლ თ ა ნ (მან გრძნეულმან მ ო ლ ი რამე წამოისხა ზედა ტანსა, მასვე წამსვე დაიკარგა, გარდაფრინდა ბანის-ბანსა), რომელსაც იუსტ. აბულაძე მწვანე მოსასხამად განმარტავს.

ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ მოლი არაბულ სიტყვას ⁶ مولى უნდა უკავშირდებოდეს, რაც მოსასხამს ნიშნავს.

განვავრძოთ მსჯელობა ბალადის („ავთანდილ გადინადირა“) შესახებ. „ვეფხისტყაოსანში“ ავთანდილის ნადირობა რამდენადმე გვაგონებს „შაჰ-ნამეს“ როსტომის ნადირობას და შეიძლება შემთხვევითი არ იყოს რუსთველის მიერ შედარების მიზნით სწორედ ამ ადგილას ნათქვამი: ისრითა მოკლის ნადირა, როსტომის მკლავ-უგრძესითა.

ვინ არის ის ავი კაცი, რომელიც ბალადის მიხედვით ავთანდილის ცხენმა დაინახა „შორი გზიდან მომავალი“? „შაჰ-ნამეთი“ ეს ავი კაცები, რომელთაც როსტომს რაში მოსტაცეს, თურქები არიან, ჩვენში ურჩულობად ცნობილნი. ხალხურმა ბალადამ, საფიქრებელია, ამის ნიადაგზე უწოდა მათ ურჩულონი:

უკუ იხედა, მოსდევდნენ
ის ურჩულონი ჯარადა.³

ცხენის მიერ ავი კაცების დანახვის შემდეგ ბალადში ამბავი სხვა გზით ინიმარდება. ის არც „შაჰ-ნამეს“ ემხრობა და არც „ვეფხისტყაოსანს“. მაგრამ არ შეიძლება თვალსა და ყურს გამოეპაროს ის გაჩემოება, რომ აღნიშნული ხალ-

¹ შაჰ-ნამეს II ტომის ლექსიკონში მკვლევარს იგი სწორად აქვს განმარტებული.
² სტროფები: 1807.1; 1811.2.
³ ბალადიდან ადგილები მოგვყავს პროფ. ქსენია ს ი ბ ა რ უ ლ ი ძ ი ს გამოცემის მიხედვით: ხალხური სიბრძნე, IV, ქართული ხალხური პოეზია, 1965, გვ. 17—19.

ხური ძეგლი ცალკეული გამოთქმების თვალსაზრისითაც ამ ორი დიდი თხზულებ-
ის გავლენის რკალშია მოქცეული.

ასე, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ იკითხება¹:

შამისა პირსა გარდახდა, ცეცხლი დააგზო კვესითა.

ბალადაში:

ჩამოხტა ტუისა პირადა, ცეცხლი დაანთო ძლიერი.

„როსტომიანში“:

ცეცხლი შექნა შესაწველად. დააყარა ეკალ-ძეძვი.

სპარსულ რედაქციაში:

ეკლით, ნაფოტით და ფიჩხით ცეცხლი დაანთო ძლიერი.

„ვეფხისტყაოსანში“:

ცხენსა მისცა საძოვარი, ვიღრე მწვადი შეიწოდეს.

ბალადაში:

სანამ მწვად- შეიწოდა, ცხენსა მისცა საძოვარი.

„როსტომიანში“:

რამსა მისცა საძოვარი. ხრამლ-კაბარკი ეღვა წინა.

ამ მაგალითებით, ვფიქრობთ, ნათლად ჩანს ამ თხზულებებში საერთო გამო-
თქმებისა და ფრაზების არსებობა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ბალადის
(„ავთანდილ გადინადირა“) წყაროები ლიტერატურული „ვეფხისტყაოსანი“ ან
„როსტომიანი“ა. შეინიშნება, რომ სხვადასხვა თხზულებებიდან ბალადაში შეჭ-
რილი ზოგიერთი გამოთქმა ზომის თვალსაზრისით მის პოეტურ მდინარეებს არ-
ღვევს და შიგ უცხო სხეულებითაა გაჩხირული, გარემოება, რაც ამ ძეგლის
დამოუკიდებლობისა და შეუღლობის დამადასტურებელია.

მკვლევარი გიორგი კალანდაძე, რომელსაც ქართული ხალხური ბალადის
საკითხები კარგად აქვს შესწავლილი, „ავთანდილ გადინადირას“ შესახებ აღ-
ნიშნავს, რომ იგი ხალხურ ტარიელიანთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ბევრ
ვარიანტში ეს კავშირი სრულიად წაშლილია, გარდა გმირის სახელისა „ავ-
თანდილი“, ზოგშიც კი ესეც დაკარგულია¹.

ყოველივე ეს, ჩვენი აზრით, იმითაა გამოწვეული, რომ აღნიშნული ბალადა
არასდროს არ წარმოადგენდა ხალხური „ტარიელიანის“ ორგანულ ნაწილს.

გიორგი კალანდაძე ხედავს ამ ბალადის შინაარსობრივ ნათესაობას ამირა-
ნისა და მისი ძმების სანადიროდ წასვლის ამბავთან, მას სათანადო პარალელუ-
ბიც აქვს დაძებნილი (გვ. 85—86) და ორივე ძეგლი სამართლიანად საფერხულო
სიმღერებად მიაჩნია².

ჩვენი აზრით, ბალადა „ავთანდილ გადინადირა“ შორეულ წარსულში უნდა
იყოს შემუშავებული, შეიძლება „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერამდეც კი.

ლ ა ვ ე ყ ვ ე ლ

„როსტომიანის“ ენის კვლევასთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს
აკად. ა. შანიძის გამოკვლევა „ხანძელის ცხოვრების ერთი ადგილის გაგებისა-
თვის“, რომელიც საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში დაი-
ბეჭდა (ტ. V, № 9, 1944).

საკითხი ეხება X საუკუნის მწერლის გიორგი მერჩულის თხზულებაში

¹ გიორგი კალანდაძე, ქართული ხალხური ბალადა, თბილისი, 1957, გვ. 85.

² იქვე, გვ. 85.

(„ცხორება გრიგოლ ხანძთელისა“) წარმოდგენილი წინადადების — „და ღამე ყოველ წარვიდის შავშეთს“—გაგებას. ამ ადგილს, როგორც ეს აღნიშნულია აკად. ა. შანიძის გამოკვლევაში, შეეხნენ ისეთი ცნობილი მეცნიერები, როგორც იყვნენ ნ. მარი¹, პ. პეტერსი², კ. დონდუა³ და კ. კეკელიძე⁴, მაგრამ ვერც ერთი მათგანი ვერ მისწვდა მერჩულის წინადადების ძირითად აზრს.

სირთულეს მისი გაგებისათვის ქმნიდა გამოთქმა „ღამე ყოველ“. ნ. მარს, როგორც აღნიშნავს ა. შანიძე (გვ. 940), იგი გაუგია „ყოველ ღამედ“ და მის თარგმანშიც „ღამე ყოველ“-ის შესატყვისად „*каждую ночь*“ გაჩენილა: „*каждую ночь она уходила в Шавшетию*“ (გვ. 96).

ბელგიელ ორიენტალისტს პ. პეტერსს, რომელსაც 1923 წელს „გრიგოლ ხანძთელის ცხორება“ ლათინურად უთარგმნია, სიტყვა „ყოველ“ წაუკითხავს მიცემითი ბრუნვის ფორმით („ყველს“) და ის გეოგრაფიული პუნქტის სახელად ყველის ციხედ გაუგია (გვ. 239), რაც, თავისთავად ცხადია, შეცდომაა.

კ. დონდუას აზრით, რომელიც მან პ. პეტერსის თარგმანის განხილვასთან დაკავშირებით გამოთქვა, აღნიშნული ადგილი ან სხვაგვარად უნდა წაიკითხოთ, ან დამახინჯებულად უნდა მივიჩნიოთ (გვ. 24).

დამახინჯებულად მიაჩნდა ის კორნელი კეკელიძეს, რომელმაც მისი გასწორებაც სცადა. მაგრამ, როგორც გამოიჩვენა, უმართებულად.

ერთადერთი მკვლევარი, რომელმაც „ხანძთელის ცხორების“ ეს ადგილი სწორად გაიგო და მით შესაძლებლობა მოგვცა სხვა ძეგლებში მსგავსი ადგილების გაგებისა აკად. ა. შანიძეა. მისი მართებული აზრით, „ძველ ქართულში „ყოველ“ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „მთელი“ (განუკვეთელი, განუყოფელი, მღის ძელში) და, მაშასადამე, „ხანძთელის ცხორების“ საანალიზო წინადადებაში „ყოველ ღამესთან“ კი არა გვაქვს საქმე, არამედ „მთელ ღამესთან“ (გვ. 940). მკვლევარს ამის დასადასტურებლად მთელი რიგი ადგილები მოჰყავს ძველი ქართული ენის ძეგლებიდან; აღნიშნული აქვს ისიც (გვ. 941), რომ „ყოველ“ სიტყვას სხვა მნიშვნელობაც აქვს. ესაა „თვითთული“, მაგრამ მაშინ ის საზღვრულს წინ უძღვის.

აკაკი შანიძის მსჯელობიდან, რომელიც ზემოთ მითითებულ ნარკვევშია განვითარებული, ნათლად ჩანს, რომ „ხანძთელის ცხორების“ საცილობელ წინადადებაში გამოთქმა „ღამე ყოველ“ „მთელ ღამეს“ ნიშნავს და არა სხვა რამეს.

აკად. ა. შანიძის დაკვირვება, მე ვიტყვოდი — აღმოჩენა, გვეხმარება არა მარტო ძველი სალიტერატურო ქართულით დაწერილი ძეგლების, არამედ შემდეგი დროის, კერძოდ, XVI—XVII სუტუნეთა თხზულებების მთელი რიგი ადგილების გაგებაშიც.

¹ Георгий Мерчул, Жизнь Григория Хандзтнийского (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VII), 1911.

² Paul Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, Bruxelles, 1923.

³ К. Дондуа, Творение Мерчула в латинском переводе бельгийского ориенталиста (Тексты и разыскания по кавказской филологии, I), Ленинград, 1924.

⁴ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლთა გამოცემისათვის: საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, III, № 7, 1942.

ასე, მაგალითად „როსტომიანში“. რომლის ლექსითი რედაქცია ჩვენ მშობლიური ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების ხანას ეკუთვნის. იკითხება:

მას ღამე ყოველ იგონებს. არის ცრემლისა მღვრელიო.

როგორ უნდა გავიგოთ ზემოთ წარმოდგენილ წინადადებაში გამოთქმა „ღამე ყოველ?“ ხომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ როდამზე გამიჭნურებული ზალი არა მხოლოდ ერთი ღამის განმავლობაში, არამედ ყოველ ღამით იგონებდა როდამს და ცრემლებს ღვრიდა.

ჩვენამდე მოღწეულ სპარსულ ტექსტებში ამ წინადადებაში გამოყენებული გამოთქმის „ღამე ყოველ“-ის შესატყვისი არ დაიძებნება, მაგრამ, შესაძლებელია; მთარგმნელის ზელში არსებულ ტექსტში იგი იკითხებოდა.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „როსტომიანი“, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, არ წარმოადგენს ისეთი სხვის თარგმანს, როგორცაა, მაგალითად. „ვისრამიანი“, სადაც ჩვენ შეგვიძლია დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ამა თუ იმ ადგილის. ცალკეული გამოთქმებისა და ტერმინების შესატყვისებიც კი სპარსულ ტექსტში დაძებნოთ.

„როსტომიანში“ ვალექსილ ამბებს ამ თვალსაზრისით დიდი დამოუკიდებლობა ეტყობა. ქართული ტექსტის სპარსულთან შედარება უმრავლეს შემთხვევაში ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს იგი სპარსულზე კი არ არის დაქვემდებარებული. არამედ ყოველგვარი დედნის გარეშე ქართველი პოეტის მიერ დამოუკიდებლად შეიმუშავებული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თითქოს ორი პოეტი (ქართველი და ირანელი) ერთსა და იმავე ამბავს თავ-თავის მხატვრული გემოვნების მიხედვით ლექსავს.

ამიტომ „როსტომიანის“ ამა თუ იმ ადგილის შესატყვისი სპარსულ ტექსტში ზოგჯერ არ დაიძებნება. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ „როსტომიანში“ ჩვენ არ გვხვდებოდეს სპარსულიდან ზუსტად შესრულებული თარგმანები როგორც ცალკეული ადგილებისა, ისე მთელი რიგი თავებისა, სადაც ჩვენ სათანადო ქართული ტექსტის ადგილების შესატყვისებს ვპოულობთ.

ზემოთ წარმოდგენილი ჩვენთვის საინტერესო წინადადების შესატყვისი სპარსულში არ დაიძებნა, მაგრამ აკად. ა. შანიძის განმარტების მოშველიებით თვით ქართული ტექსტის ნიდაგზე მისი გაგება შესაძლებელი ხდება.

წარმოდგენილ წინადადებაში რომ „ღამე ყოველ“ მთელი ღამის მნიშვნელობით არის ნახმარი. ამას ადასტურებს მომდევნო ადგილი:

რა ღამემ შავი შარისა პერანგი დაიხიაო.

ზაღ ადგა და პირს იბანს. ჰგანდა: ალვისა ხეაო.

ამბავი ხდება, როგორც აღვნიშნეთ, როდამის კოშკიდან ზაალის დაბრუნების შემდეგ, პირველ ღამეს. აქ რომ „ღამე ყოველ“ ყოველი ღამის მნიშვნელობით იყოს ნახმარი, შეუსაბამობას შექმნიდა გათენების დახატვა და იმის გამოცხადება, რომ „ზაღ ადგა და პირს იბანს“, რითაც ახალ თავს კი არ იწყებს აეტო-

რი, არამედ ის ისევ როდამის ნახვით გამოწვეულ ზაალის შთაბეჭდილებების, განცდებისა და ფიქრების გადმოცემას განაგრძობს. აქედან ცხადია, რომ ზაალის მიერ როდამის მოგონება ერთი ღამის განმავლობაში ხდება. მაშასადამე, წინადადება: მას ღამე ყოველ იგონებს. არის ცრემლისა მღერელიო, ნიშნავს: ზაალი მას (როდამს) მთელი ღამის განმავლობაში იგონებდა და ცრემლებს ღვრიდა.

მეორე მაგალითი. „როსტომიანშივე“ იკითხება:

ღამე ყოველ გაისვენეს, მუნ მეჭლოში შეიჟოდა (2164.4).

სიტყვა „გაისვენეს“ აქ „განისვენეს“ მნიშვნელობითაა ნახმარი. განსვენება კი ნიშნავს შრომისაგან, კირთაგან შვებას, მოსვენებას (საბა)¹. მართლაც, ქექაონის ტახტთან თავმოყრილი ფალაენები „იაგუნდის თასებით ლალისფერ ღვინოს სკამდნენ“, მოიღვინდნენ, „როსტომიანის“ ერთ რომ ვთქვათ. განისვენებდნენ.

ჩვენ აქაც „ღამე ყოველ“-ის მნიშვნელობის ვარკვევა გვიანტერესებს. პირველ მაგალითთან შედარებით, აქ ბედნიერი შემთხვევა გვაქვს. მისი შესატყვისი სპარსულ ტექსტში დაიძებნება. აქ ქართული ტექსტის „ღამე ყოველ“-ს ჰამე შაბ (هه شب) შეეფარდება², რაც „მთელ ღამეს“ ნიშნავს.

ჩვენთვის საინტერესო სტრიქონს სპარსული ტექსტის შემდეგი წინადადება შეესატყვისება — هه شب همی مجلس آراستند, რაც თანამედროვე ქართულით ასე შეიძლება ვთარგმნოთ: მთელი ღამე (მთელი ღამის განმავლობაში) ნადიმს მართავდნენ (ამკობდნენ)³.

ჩანს, რომ ქართველ მთარგმნელს სპარსულ „ჰამე შაბის“ (მთელი ღამე) გადგოსაცემად „ღამე ყოველ“ მოუმარჯვებია.

„თვითულის“ გამოსახატავად სპარსული იყენებს სიტყვას ჰარ (هر), მაგალითად, „ყოველი ღამე“ იქნება ჰარ შაბ (هرشب), „ყოველი დღე“ — ჰარ რუზ (هرروز), სიტყვა „ჰამე“ კი, როგორც ითქვა, „მთელს“ ნიშნავს. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა იგი „თვითულისა“ აღნიშნავს: მაგალითად, „ჰამე ქას“ (هه كس) იქნება „ყოველი კაცი“ და სხვ.

„როსტომიანშივე“ გვაქვს მაგალითები, სადაც სიტყვა „ყოველი“ უძღვის საზღვრულს და იხმარება „მთელის“ მნიშვნელობით:

ხმასა ვერინ ამოიღებთ. ეგ ლაშქარი ყოველი ერი (1389. 1).

ყოველი (ყოველი) ერი. აქ ნიშნავს „მთელ ერს“, „მთელ ხალხს“ და სხვ. პირველ მაგალითში „ღამე ყოველ“-თან ზმნა აწმყოს მწყერივის ფორმითაა ნახმარი („იგონებს“), რაც ყურადღების ღირსია. მაგრამ შინაარსობრივად იგი აქ უწყვეტელს უდრის („იგონებდა“). მეორეში კი — წყვეტილით (გაისვენეს-განისვენეს). საინტერესოა, რომ „როსტომიანშივე“ სიტყვა „ყოველ“ მოსდევს საზ-

¹ ესარგებლობთ აკაკი შანიძისა და ილია აბულაძის გამოცემით. თბლისი, 1965.

² ეულერსი, I, გვ. 326.

³ ე. ბერტელსის საერთო რედაქციით გამოცემულ ტექსტში (II, გვ. 84) იკითხება:

همه شب می و مجلس آراستند — მთელი ღამე ღვინო და მეჭლისი მოკვამეს.

ღვრულს და მით ტექსტი ძველ რიგს — მსაზღვრელის მეორე ადგილზე დასმას აძლევს უპირატესობას.

შეიძლება დაეასკვნათ:

ა. შანიძის მიერ მოცემული „ღამე ყოველ“-ის განმარტება გამოსადეგია არა მარტო ძველი ქართული ენის, არამედ შემდეგი დროის, კერძოდ, XVI—XVII საუკუნეთა ძეგლებში არსებულ ცალკეულ გამოთქმათა გაგების თვალსაზრისითაც. მას მხარს უჭერს ალოჩინების პერიოდის მნიშვნელოვანი ოხჯულება „როსტომიანი“ და მისი დედანიც.

რას ნიშნავს სიტყვა უზაბარი?

სიტყვა უზაბარი აღორძინების ხანის ლიტერატურულ ძეგლებში (როსტომიანი, ქილილა და დამანა, რუსუდანიანი, ბარამგურიანი და სხვ.) გვხვდება. კლასიკური ხანის თხზულებები (ვისრამიანი, ვეფხისტყაოსანი, ამირანდარეჯანიანი და სხვ.) მას არ იცნობს.

აღნიშნული სიტყვა ქართულში სხვადასხვა ფორმითაა გავრცელებული. გვხვდება უზაბარი: კრძლითა მტერსა დაგიმონებს, ვერ დაუდგამს მეომარი, მას დევ-ქაჭნი ვერ დაუდგამს, ნიანგნი და უზაბარი¹. უზამბარი: ასეთი შეეპეხნე, რომ უზამბარსა დაადნობდა². უზანბარი: თქვენებრი ფალავანი და უზანბარი ვინ არის ქვეყანაზედან³? უზებარი: მას ღღეს მკვლელნი უზებართა აპირებდეს ომსა ძნელსა.⁴

ეს ფორმები უზაბარიდანაა წარმოშობილი და ქართულისათვის იგი (უზაბარი) ძირითად ფორმად უნდა მივიჩნიოთ.

ქართულ ლექსიკონებში აღნიშნული სიტყვა სხვადასხვაგვარადაა განმარტებული, საბას მიხედვით⁵ ის ოთხფეხია. მაგრამ რომელი ცხოველია — არ არის ნაჩვენები. იუსტინე აბულაძის განმარტებით (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების პირველი ტომის ლექსიკონი) უზაბარი ან უზებარი არის საშინელი ცეფხი, აფთარი. ასეთივე განმარტება გვაქვს კ. კეკელიძის მიერ შედგენილ ბარამგურიანის ლექსიკონში (საშინელი ვეფხი, აფთარი). მაგრამ იგივე იუსტინე აბულაძე შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების II ტომის ლექსიკონში ამ სიტყვის ასეთ განმარტებას გვაძლევს: უზებარი სპ. ۳۰۳ ۳۰۳ უზებარ, ან ۳۰۳ უზაბარ — ლომი, უზაბარი, შეად. და შეასწორე შაჰ-ნამეს ვერსიების ლექსიკონი, ტ. I, გვ. 833.

მკვლევარს იქვე მოტანილი აქვს პროზაული ვერსიის ადგილი: „თქვენებრი ფალავანი და უზანბარი“ და ამას ასე განმარტავს: ე. ი. თქვენებრი ფალავანი და ლომი.

¹ შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები. I, იუსტინე აბულაძის რედაქციით, თბილისი, 1916, როსტომიანი, სტროფი 1185,3-4.

² რუსუდანიანი, ილია აბულაძისა და ივანე გიგინეიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1957, გვ. 189, 17.

³ შაჰ-ნამე, ქართული ვერსიები, ტომი II, იუსტ. აბულაძის, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძის, აკ. შანიძის, რედაქციით. პროზა ალ. ბარამიძის შივრთა გამოცემული, თბილისი, 1934, გვ. 369, 18.

⁴ შეილი მთებში (იგივე ბარამგურიანი) კ. კეკელიძის რედაქციით, თბილისი, 1930, სტროფი 655,3.

⁵ ესარგებლობთ აკ. შანიძისა და ილია აბულაძის რედაქციით გამოცემულ ტექსტით, თბილისი, 1965—1966.

სიტყვა უზაბარი ლომად აქვს განმარტებული აგრეთვე ივანე გიგინეი-შვილს (რუსუდანიანის ლექსიკონი).

ქილილა და დამანას 1949 წლის გამოცემის ლექსიკონის მიხედვით¹ უზაბარი ვეფხვია. ხოლო 1962 წლის გამოცემაში იგი აფთარად ქცეულა².

აქვე ყურადღებას იპყრობს ამ სიტყვის განმარტებასთან დაკავშირებით წაღ-მოდგენილი ცნობები. რომლითაც ვგებულობთ. რომ ვახტანგთან უზაბარის შესატყვისი ლომი ყოფილა. ხოლო დავით რეპტორს კი იგი (უზაბარი) ტიგრად (ჩიქად თუ ვეფხვად) ესმის.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში აღნიშნული სიტყვა ასეა ახსნილი: უზაბარი-ი (უზაბარისა) ძვ. იგივეა, რაც აფთარი. ჭერვრთი: ლექსიკონში არაა ნაჩვენები სიტყვის სადაურობა. იმ შემთხვევაში, როცა ამავე ტომში, ისე როგორც სხვა ტომებში, ზოგი სიტყვა (მაგალითად „ოთახი“, „ოსტატი“ და სხვ.) არაა მოკლებული ამ პატივისცემას.

ლექსიკონში არაა ნაჩვენები აგრეთვე ამ სიტყვის სხვა ფორმები. გენეტიკოსათვის მოცემულია ფორმა უზაბარისა. მაგრამ ქართული ტექსტები იცნობენ ამ სიტყვის გენეტიკის სხვა ფორმასაც: უზაბარისა (კბილი და ჭანგი მისი უზაბარის სისხლით შეესვარა, ქილილა და დამანა. 1962 წლის გამოცემა. I, გვ. 103.3). ბოლოს, რაც მთავარია, სიტყვის განმარტება სწორი არ არის. უზაბარი არ არის აფთარი.

ჩანს, საანალიზო სიტყვის სხვადასხვანაირი განმარტება გვაქვს: უზაბარი — აფთარი. უზაბარი — ვეფხვი, უზაბარი — ტიგრი, უზაბარი — ლომი.

ამათგან რომელია მისაღები?

ჩვენი აზრით, საკითხის გარკვევისათვის უნდა მივმართოთ სპარსულიდან გადმოთარგმნილ ძეგლებს და მათ ორიგინალებს: შევამოწმოთ, რა სიტყვაა დედანში უზაბარის საბადლოდ წარმოდგენილი.

ამ თვალსაზრისით ჩვენ ალ. ბარამიძისა და პ. ინგოროყვას მიერ გამოცემულ ტექსტთან დაკავშირებით შევისწავლეთ ქილილა და დამანას უზაბარი და მისი შედეგები მკითხველს გავუზიარეთ აღნიშნულ გამოცემისადმი მიძღვნილ რეცენზიაში (მნათობი. 1949, № 2). ამჭერად როსტომიანი გავსინჯოთ. ავილოზ ზოგიერთი ადგილი, რომელშიც სიტყვა უზაბარი resp. უზებარი გვხვდება და შევედაროთ ის სპარსული შაჰ-ნამეს სათანადო ადგილებს.

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ როსტომიანი, როგორც ეს არაერთხელ მოვიხილა აღნიშნული ჩვენს საქეციერო ლიტერატურაში, არ წარმოადგენს სპარსული ტექსტის ისეთ თარგმანს, როგორც ვინჩამიანი. ქართველი პოეტო სპარსულში მოცემული მასალების გამოყენებით საკუთარი გემოვნების მიხედვით ლექსავს ამბავს და შიგ ახალი. სპარსულისათვის უცნობი, პოეტური შედარებანი და სახეები შეაქვს. გარემოება, რაც როსტომიანს ორიგინალური თხზულების სახეს აძლევს. ამიტომ შედარებისას ნუ მოვევლით, რომ ამა თუ იმ სიტყვის, ან შედარება-მეტაფორის შესატყვისი ადგილზე დაგვხვდება. ის, შესაძლებელია, ზოგჯერ სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილას ან მის მახლობლად

¹ ქილილა და დამანა ალ. ბარამიძისა და პ. ინგოროყვას რედაქციით, თბილისი, 1949.

² სულხან-საბა ორბელიანი. თხზულებანი. ტომი II, ტომი II, ალ. ბარამიძისა და ე. მეტრეველის რედაქციით. თბილისი, 1962.

ვაიძებნოს, მაგრამ ეს ხშირად ასე არ არის. გარემოება, რაც საკითხის კვლევას აართულებს.

როსტომიანში (2076.1) იკითხება:

მას წინაშე უზაბარი გამორჩევის. ვითა მელი.

სპარსული ტექსტის (ველერსი, I, გვ. 306, მოსკოვის ტექსტი, II, გვ. 67) სათანადო ადგილას თურანელი გმირი აფრასიობი უამბობს თავის მამას როსტომის სლიერების შესახებ და ის (როსტომი) უზაბარზე ძლიერადაა გამოყენილი:

بدان زورهر گز نباشد هزير

دوباش بخاك اندرون سربابر

იმ ძალის არასოდეს არ იქნება უზაბარი

ორი ფეხი მისი მიწაზე დგას. ხოლო თავი (მისი)

ღრუბელს ებჯინება.

შედარების აზრი ქართულში გადმოცემულია. სიტყვა უზაბარი უთარგმნელადაა წარმოდგენილი. ამ გზით, რა თქმა უნდა, მისი მნიშვნელობა არ გაირკვევა. მაგრამ სპარსული ტექსტის უზაბარი ქართულში ყოველთვის უზაბარად როდია გადმოცემული. ასე, მაგალითად, სპარსულში (ველერსი, I, 344, მოსკოვის ტექსტი, II, 99) კვითხულობთ.

بگسرد هردو ابر آفتاب بخواب و به آرامش آمد شتاب

لكم از سر اسب بر داشت خوار رها كرد بر خويدبر كشتزار

بوشيد چون خشك شد خودوير گيا كرد بستر بسان هزير

მზეს მიუფინა ორივე (ბაბრაბი და მუზარადი)

დასაძინებლად და მოსასვენებლად მოვიდა სასწრაფოდ.

ლაგამი გადააძრო ცხენის თავს და იგი

საძოვრად მიუშვა ამწყენებულ ყანაზე (ნათესაზე),

როცა გაშრა, მუზარადი და ბაბრაბი ჩაიკეცა ისევე

და, ვითა უზაბარმა, ბალახი გაიხადა ქვეშაგებდა.

როსტომიანში (გვ. 611) ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

მზეს მიუფინა ბაბრაბი, რაში ლაგმითა ებისა,

რა გაქმა, ტანსა ჩაიკეცა, საძილოდ ესწრაფებისა.

რაშნა მისცა საძოვარი, მან დაიგო ქვეშე მოლი.¹

გზის გარჯილი მოსასვენლად ძილად მიწვა ლომთა-ლომი.

ნათლად ჩანს, რომ უზაბარის შესატყვისი აქ „ლომთა ლომია“.

სწორია თუ არა მთარგმნელი, როცა ის სიტყვა უზაბარს ლომად თარგმნის? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ის სავსებით სწორია. სწორი და მართებულია იუსტინე აბულაძის (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების II ტომის ლექსიკონი) და ივ. გიგინეიშვილის (რუსუდანიაანის ლექსიკონი) განმარტებანი. მათი აზრითაც უზაბარი ლომს (*Felis leo*) აღნიშნავს.

არაბული და სპარსული ლექსიკონები ამ სიტყვას ლომად განმარტავენ. სიტყვა არაბულადაა მიჩნეული. არავითარი საერთო მას არ აქვს აფთართან

¹ მოლი აქ ბალახია და არა მოსასხამი.

(Hyaena hyaena). აფთარი სპარსული სიტყვაა და წარმოითქმის როგორც „ჰაჰთარა“¹ (هتار).

ქართული უზაბარი კლასიკურ-სპარსულში შესაძლებელია წარმოითქმოდეს როგორც ჰიზაბარ, მსგავსად არაბულისა. ლიტერატურულ ძეგლებში ჰიზაბარის ან ჰეზაბარის პარალელურად გვაქვს ჰეჰაბარ (هتار), რომელიც წარმოითქმის აგრეთვე როგორც ჰოჰაბარ, ჰუჰაბარ. ასევე სავარაუდოა, გექონოდა წარმოთქმები ჰოზაბარ, ჰუზაბარ. ამ უკანასკნელიდან უნდა იყოს მიღებული ქართული უზაბარი.

შაჰ-ნამესა (მოთეყარები) და ვისრამიანის (ჰეზეჯი) ალექსო საზომები მხარს უჭერს იმას, რომ ამ სიტყვაში (სულ ერთია, თუ როგორ იქნება წაკითხული პისი პირველი ხმოვანი) თანხმოვნებს ბ-სა და რ-ს შორის რაიმე ხმოვანი არ შეიძლება იყოს.

შაჰ-ნამეთი (ეულერსი, გვ. 306):

ბე დან რუ ხეჰ ჰარ გეზ ნე ბან შად ჰე ზაბარ
◡ — — ◡ — — ◡ — — ◡ — —

ვისრამიანით (მაჰჯუბის გამოცემა, თეირანი, 1959, გვ. 309):

ჰე ჰაბ რე შა ჰი ნ მად სარ ფა რან ზან
◡ — — — ◡ — — — ◡ — — —

ეს მაგალითები, რომელთა გამრავლება შეიძლება, ჩვენს ნათქვამს ადასტურებს. ამრიგად, ქართული უზაბარი ლომს აღნიშნავს, სპარსულში ლომის აღმნიშვნელად გვაქვს აგრეთვე სიტყვა „შირ“ (شير), რომელიც ძველად, როგორც ამას აღნიშნავს აკ. შანიძე², შერ-ად წარმოითქმოდა³.

კლასიკური და მისი მომდევნო დროის ირანელი მწერლები რამდენადმე მაინც განასხვავებენ ჰეზაბარ (თუ ჰეჰაბარ) — ლომს შირ ლომისაგან. ჰეზაბარ — ესაა დიდი აგებულებისა და ძალის მქონე ვარგ, მგლეჯელი ლომი. იგი იგივეა, რაც შირე შერზე (شير شرز) ან შირე დარანდე (شير درند).

ქილილა და დამანაში (1962 წლის გამოცემა) شيرى شرز (ბომბეის ტექსტი, 1863, გვ. 250) გადმოთარგმნილია, როგორც ერთი დიდი ლომი, რომლის შიშითა ცის გრკლისა ლომი ღრუბელსა პირსა იფარებდა (გვ. 73).

აქვე შევნიშნავთ, რომ ამავე თხზულებაში სპარსულის თანახმად გამოყენებული ტერმინი ცის უზაბარი (გვ. 73) ცის ლომს (ზოლიაქოს) ხიშნავს. მეორე შემთხვევისათვის — „ცის გრკლისა ლომი“ — სპარსულ ტექსტში აგრეთვე არაბული ტერმინით ასად-ით (اسد) არის გადმოცემული (გვ. 251), გარემოება, რაც ჩვენს ნათქვამს (რომ უზაბარი „ლომს“ აღნიშნავს) ადასტურებს.

ვისრამიანის სპარსული ტექსტის გამომცემელი მაჰჯუბი (გვ. 481) ამ სიტყვას ასე განმარტავს: شير درند (هتار =) — هتار. ე. ი. ჰეჰაბარ — (= ჰეზაბარ) ლომი მგლეჯელი.

¹ განმარტებით ლექსიკონში არც ამ სიტყვის საღაურობაა აღნიშნული.

² ვეფხისტყაოსნის საკითხები, I, თბილისი, 1966, გვ. 241.

³ დღევანდელ ტაჯიკურს შემოუნახავს ამ სიტყვის კლასიკური ფორმა: შერ — „ლომს“ ნიშნავს, ხოლო შირ — „რქის“.

ზენიშენები „შაჰ-ნამეს“ გამგროვალბელთა ნაწარმოებების
ქართული ვერსიების შესახებ

ქართულ ლიტერატურაში, სპარსულიდან მომდინარე, „შაჰ-ნამეს“ სხვა-დასხვა ვერსია გვაქვს.

ეჭვი არ არის, ჩვენმა წინაპრებმა, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ვერსიების გად-მოღებაზე მუშაობდნენ, იცოდნენ სპარსული ვერსიების ნაირსახეობა; ისინი, ჩანს, ცდილობდნენ მხედველობიდან არ გაეშვათ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ სხვა-დასხვა ვერსიაში წარმოდგენილი ამბები, შეძლებისამებრ აქართულებდნენ მათ და, ამრიგად, ქართული ლიტერატურისაკენ გზას იკაფავდა „მეფეთა წიგნის“ სხვადასხვა ვერსია.

სპარსული ხელნაწერების მიხედვით, ყოველგვარი სახის ვერსია (სულ ერთია, საქმე გვაქვს ნარევე, შერყენილ თუ საგრძნობად გარდაქმნილ ტექსტთან) „შაჰ-ნამედ“, ე. ი. „მეფეთა წიგნად“ იწოდება და, მასასადამე, ფირდოუსის¹ თხზულებად მიიჩნევა.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემავალ როგორც ლექსითი, ისე პროზითი თხზულებისთვის კი სხვადასხვა სათაური გვაქვს. გვხვდება: „როსტომიანი“, „უთრუთიანი“, „საამიანი“, „ზააქიანი“, „ფრიდონიანი“, „წიგნი საამ ფალენისა“ და სხვა.

ჩვენი წინაპრები, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შემუშავებას ახდენდნენ, სათაურის შერჩევისას, უმეტეს შემთხვევაში, გამოდიოდნენ თარგმანში მოთხრობილი ამბიდან; მათ მიერ გადმოთარგმნილი თუ გალექსილი ნაწილის სახელწოდებას მასში გამოყვანილი მთავარი გმირის სახელით განსაზღვრავდნენ („როსტომიანი“, „ზააქიანი“).

ზოგჯერ ძეგლის დასათაურება ხდებოდა (აქ შეიძლება უფრო ტექსტის გადამწერლები მოქმედებდნენ, ვიდრე მთარგმნელები) მის წინა ნაწილში წარმოდგენილი თვალსაჩინო გმირის (ან გმირების) სახელის მიხედვით¹, ზოგჯერ კი თხზულების ბოლო ნაწილში გამოყვანილი გმირის სახელის მიხედვითაც².

მხედველობაში ის გარემოებაცაა მისაღები, რომ ქართულად შემუშავებულ „შაჰ-ნამეს“ ამა თუ იმ ვერსიას ამა თუ იმ გმირის შესახები ეპიზოდები ეყოფოდნენ, მათთვის შესაფერ დასათაურებებს იღებდნენ და ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდნენ.

ჩვენს მუზეუმებსა და წიგნთსაცავებში ხშირია შემთხვევა „შაჰ-ნამეს“ ქარ-

¹ ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ „წიგნი საამ ფალენისა“ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—605—606 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ტექსტის მიხედვით „ფერი-დუნა და ზოაქის წიგნადა“ დასათაურებული.

² შესაძლებელია, ამ მიზეზით აიხსნას ის გარემოებაც, რომ „უთრუთიან-საამიანი“ „საამიანს“ სახელწოდებითაც იყო ჩვენში ცნობილი.

აული ვერსიებისაგან გამოყოფილი ასეთი ნაწილების ხელნაწერების სახით არსებობისა.

დღემდე არ ვიცოდით, რომ იმ თხზულების ლექსით ვერსიას, რომელსაც „უთრუთიან-საამიანს“ ვუწოდებთ და რომლის ორ მთავარ ნაწილად, „უთრუთიანად“ და „საამიანად“, გაყოფა ჩვენთვის ცნობილია, ცალკე გამოყოფია აგრეთვე ერაჯის შესახებ ამბავი, რომელიც ჩვენში „ერაჯიანის“ სახელით ყოფილა თურმე ცნობილი¹.

ქართული ვერსიების მიმართ დაკვირვება იმასაც ცხადყოფს, რომ აქ ადგილი ჰქონია აგრეთვე სხვადასხვა ვერსიის ნაწილების ერთმანეთთან შეერთებას.

ასე, მაგალითად, ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერში (იონანე ბატონიშვილის კოლექცია. № 50) წარმოდგენილი რედაქციისათვის, როგორც ეს ალ. ბარამიძემ გამოიკვლია², შეუერთებით „უთრუთიან-საამიანს“ პროზოით ვერსიის წინა ნაწილები.

აგრეთვე „შაპ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსიების უკანასკნელ რედაქტორს, რომელიც სპარსული ვერსიის მცოდნე პირად მოჩანს, როგორც ეტყობა, გაუერთიანებია სხვადასხვა დროს სხვადასხვა პირთა მიერ ლექსად შემუშავებული „შაპ-ნამეს“ ეპიზოდები იმ სახით, რა სახითაც იგი წარმოდგენილია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერებში (S—1505, A—858 და სხვა). ამ გაერთიანებისას „შაპ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში მოთხრობილი ამბების თანმიმდევრობის მცოდნე რედაქტორს „ზააქიანსა“ და „როსტომიანს“ შოჩის, რადგანაც მას სპარსული „შაპ-ნამეს“ ამ ნაწილში გადმოცემულ ამბებთან უფრო ახლო მდგომი სხვა ქართული ვერსია არ გააჩნდა, ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის („უთრუთიან საამიანის“) უკანასკნელი ეპიზოდები შეუტანია, ხოლო (და ამ შემთხვევაში იგი სავსებით სამართლიანად მოქცეულა) ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის წინა ნაწილის ნაცვლად (რომელიც თავისებურ „ზააქიანს“ წარმოადგენს)—მამუკა მდიენის მიერ გალექსილი „ზააქიანი“, როგორც „შაპ-ნამესში“ მოთხრობილ ზააქის შესახებ ამბავთან ახლო მდგომი ვერსია.

ამ მიზეზითაა გამოწვეული ის გარემოება, რომ „ზააქიანის“ ბოლო ნაწილებს „საამიანის“ დასაწყისი ნაწილები შეერთებია³.

¹ საქართველოს ცენტრ. არქივში მოიპოვება პატარა მოცულობის ხელნაწერი (ფონდი: 233(6), № 464), რომელიც, ყოველი ნიშნით, გვიანდელ ხანაში არის გადაწერილი. ხელნაწერს ბოლოში მიწერილი აქვს შემდეგი: „დასრულდა ერაჯიანი სრულია. ვსწერ მე ბაქრაძის ასული გულანდარ“. გადაწერის თარიღი არ უჩნის.

ხელნაწერში, თუ პროფ. ფუსტინე აბულაძის მიერ გამოცემული ტექსტის (შაპ-ნამეს, ანუ მეთერთმეტე წიგნის ქართული ვერსიები, თბილისი, 1916) მიხედვით ვიმსჯელებთ, 331—403 სტროფებია გაერთიანებული. საფიქრებელია, რომ „ერაჯიანში“, როგორც ერაჯის სრული ამბის შემცველ ეპიზოდში, „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსიის უფრო მეტი ნაწილი გვექონდა წარმოდგენილი. ბაქრაძის ასული გულანდარს, შესაძლებელია, თავბოლო ნაკლები „ერაჯიანის“ ხელნაწერი ჰქონოდა ხელთ.

ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ „შაპ-ნამეს“ ქართულ ლექსით ვერსიებში წარმოდგენილი ერაჯის ამბავიც კი ყოფილა ცალკე ხელნაწერების სახით გავრცელებული და დასათურებული „ერაჯიანად“.

² ნატკვეთის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1940, გვ. 37—41.

³ ამ საიტისთვის შესახებ იხილეთ კორნელი კეკელიძის შრომა: ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 294 და ჩვენი რეცენზია ალ. ბარამიძის „ნარკვევების“ მეორე წიგნზე: საყურადღებო წიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, მნათობი, 1943, № 9—10.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებიდან ცალკეული ეპიზოდების გამოყოფა და ანათეზის სხვადასხვა სათაურების შერქმევა ქართულის ნიადაგზეა მომხდარი არასპარსული ვერსიების შესაბამისად. ქართულ ნიადაგზეა მომხდარი აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებიდან მომდინარე ამა თუ იმ ნაწილის („უთრუთიან-საამიანი“, „წიგნი სამ ფალავნისა“ და სხვა) დასათაურება. ამ გარემოებას არ უნდა შეგვიშალოს ხელი მათი სათავეების—სპარსული წყაროების—ძიებისას. არ შეიძლება, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ „უთრუთიანად“, „საამიანად“ და „ფრიდონიანად“ დასათაურებულ თხზულებებში უეჭველად „უთრუთ-ნამეს“, „საამ-ნამეს“ და „ფერიდუნ-ნამეს“ ქართული ვერსიები გვექნება და არა „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებიდან გადმოღებული ნაწილები.

საყურადღებოა, რომ „შაჰ-ნამეს“ ზოგი ქართული ვერსია (მხედველობაში აქვს „უთრუთიან-საამიანი“, „წიგნი სამ ფალავნისა“, „ფრიდონიანი“) ძირითადად ზაალის დაბადებამდე გადმოცემულ ამბების ვერსიას წარმოადგენს.

სპარსულ ტექსტებში ზაალის დაბადებამდე წარმოადგენილ ამბებს შეერთვის მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ისეთი თხზულებები, ან მათი ნაწილები, როგორცაა, მაგალითად, „საამ-ნამე“, „გერშასფ-ნამე“ და სხვა სახის ჩანართები (ომები ზაქისა და ჭემშიდის ლაშქართა შორის და სხვა). რომლებიც ადრინდელ ამბებს შეეხებიან.

ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის შემდეგ ნაწილებში ჩანართები არ იყოს მოსალოდნელი. აქ ზაალის დაბადების ამბის გადმოცემის შემდეგაც გვხვდება მიმბაძველ-გამგრძელბელთა თხზულებები. როგორცაა, მაგალითად, „ბარზუ-ნამე“, „ფარამორზ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა, მაგრამ ამ თხზულებების „შაჰ-ნამეს“ ტექსტთან შეერთება, უძრავლეს შემთხვევაში, როცა საქმე ლექსით ვერსიებს შეეხება, არ იწვევს „მეფეთა წიგნის“ ძირითადი ეპიზოდების ტექსტობრივი ხასიათის დიდ ცვლილებებს.

ეს გარემოება შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ამ თხზულებებში (მხედველობაში მაქვს „ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა) შინაარსის თვალსაზრისით არაფერია საერთო: ამავე დროს ისინი, როგორც ჩანართები, ადგილმდებარეობითაც საკმაოდ დაშორებულნი არიან ერთმანეთისაგან, ამიტომ მათ შორის მოთავსებული „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები თითქმის უვნებლად რჩება. ამას ვერ ვიტყვით ზაალის დაბადების ამბამდე გადმოცემული ნაწილის შესახებ. აქ, როცა საქმე ჩანართებიან ტექსტს შეეხება, ისეა არეული ერთმანეთში ჩანართები და ძირითადი ეპიზოდები, რომ მეტისმეტად ჭირს მათი ერთმანეთისაგან გარჩევა.

საგულისხმოა, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში, სპარსული ვერსიების შესავსად, ჩანართების სახითაა წარმოადგენილი მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ნაწარმოებები და ცალკეული ეპიზოდები.

„შაჰ-ნამეს“ მიბაძველ შექმნილი თხზულებები, მათი ცალკეული ეპიზოდები და სხვა სახის ჩანართები, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში გვხვდება, ქართულ ლიტერატურაში დამოუკიდებლად შემოსულნი და „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებთან შემდეგ შეერთებულნი კი არ არიან, არამედ ისინი, სათანაოდ სპარსული წყაროების გზით, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებთან ერთად არიან წარმოშობილნი და, ამრიგად, ჩვენი ვერსიების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

ძიება გვიჩვენებს, რომ „შაჰ-ნამეს“ იმ სპარსულ ვერსიებს, რომელთაც

ქართული უკავშირდება. ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა გავლენა განუცდიათ, სულ ერთია, ეს გავლენა ვლინდება მიმბაძველთა ნაწარმოებების მათი ეპიზოდების „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებთან შეერთებაში თუ „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბის შეცვლა-გადასხვაფერებაში.

ჩვენს ვერსიებში ჩანართების სახითაა წარმოდგენილი მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან „ბარზუ-ნამე“ („როსტომიანში“), „საამ-ნამე“ („საამ ფალავნის წიგნში“) და ცალკეული ეპიზოდები „გერშასფ-ნამესი“ („უთრუთიან-საამიანში“ და სხვა) ¹.

ჩანს, ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებზე მძლავრი გავლენა მოუხდენია ფირდოუსის მიმბაძველთა თხზულებებიდან „საამ-ნამეს“, „ბარზუ-ნამეს“ და „გერშასფ-ნამეს“. ქართულ ვერსიებშიც სხვადასხვა სახით ასახულა ამ თხზულებათა გავლენის კვალი. „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში სხვადასხვა ნაწარმოებების როგორც მთლიანი, ისე ნაწილობრივი სახით შეერთებამ დიდი როლი შეასრულა პოემის საერთო სახის შეცვლა-გადასხვაფერების საქმეში. „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიები სხვადასხვანაირაა.

ქართულ ლიტერატურაში შემოკრილა სპარსულ ნიადაგზე გარდაქმნილი „შაჰ-ნამეს“ ვერსიები. უკეთ, ამ ვერსიების ნაწილები — ზაალის დაბადებამდე გადმოცემული ამბები, რადგანაც, საფიქრებელია, შემდეგ ნაწილებში მითხრობილი ამბები ამ დროისათვის ჩვენიც ცნობილი იქნებოდა პროზითი თუ ლექსითი „როსტომიანის“ სახით.

ქართული ვერსიების საერთო ხასიათი და თავისებურებანი იმას კი არ მტყველებენ, თითქოს ისინი კლასიკურ პერიოდში არსებული „შაჰ-ნამეს“ თარგმანების ხელახალ გადამუშავებას წარმოადგენენ, არამედ იმას, რომ ისინი განისაზღვრებიან ახალ ხანაში (XV—XVI საუკუნეებში) წარმოშობილი თუ შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებით.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული, ნაირი, სხვადასხვა დროს შემუშავებული როგორც ლექსითი, ისე პროზითი ვერსიების შესწავლა კი ნათელს ჰფენს ქართული ვერსიების სხვადასხვაობის მიზეზებს, მათ თავისებურებებს.

ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებები ჩვენს ლიტერატურაში მომდინარეობს „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ჩანართებიანი ტექსტებიდან და არა დამოუკიდებლად არსებულ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებიდან: ისინი (მიმბაძველთა ნაწარმოებები) თან შემოკყოლიათ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს, როგორც ამ ვერსიების განუყოფელი ნაწილები.

ЗАМЕТКИ О ГРУЗИНСКИХ ВЕРСИЯХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ПРОДОЛЖАТЕЛЕЙ «ШАХ-НАМЕ»

В грузинской литературе имеются различные версии «Шах-наме». Наши предки, работавшие над грузинскими версиями «Книги Царей», несомненно были хорошо знакомы с вариантами персидских версий тво-

¹ ქრჩელობით ვერაუერს ვიტყვიტ „ბაჰამან-ნამეს“ ქართული ვერსიის („ბაჰამიანის“) შესახებ. ჩვენს განკარგულებში არსებული მასალები არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ ისიც მსგავსად „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა სხვა ნაწარმოებებისა, „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტიდან მომდინარედ და, მაშასადამე, „მეუთა წიგნის“ ქართული ვერსიების ორგანოდ ნაწილად მივიჩნიოთ.

рения Фирдоуси. Они старались не выпускать из поля зрения событий, изображенных в различных персидских версиях, и по мере возможности переводили их.

Таким образом, в грузинскую литературу пробивали себе путь разные версии «Шах-наме». Сообразно с персидскими рукописями, всякая версия (безразлично, имеем ли дело со смешанным или искаженным текстом) называется «Книгой Царей» и считается произведением Фирдоуси.

Произведения, входящие в грузинские версии «Шах-наме», носят различные названия: «Ростомшани», «Утрутиани», «Саамиани», «Заакнани», «Фридоншани», «Книга Фахлавана Саама» и др.

Наши предки, обрабатывавшие грузинские версии «Шах-наме», при выборе заглавия большей частью принимали во внимание — о ком повествуется в произведении. Заголовок переведенного ими или переложенного в стихи отрывка был обусловлен именем выведенного в нем главного героя («Ростомшани», «Заакнани»).

Заглавие памятнику давал чаще переписчик, чем переводчик, используя имя героя, изображенного в предшествовавшей части произведения¹. Иногда для заглавия использовалось имя героя, выведенного в конце повествования².

Надо принять во внимание и то обстоятельство, что из обработанных на грузинском языке версий выделялись и с соответствующими заглавиями распространялись в рукописях отдельные эпизоды из жизни тех или иных героев.

В наших музеях и книгохранилищах часто встречаются фрагменты, выделенные из грузинских версий. До последнего времени мы не знали, что из стихотворной версии произведения, которое нам известно под заглавием «Утрутиан-Саамиани», и которое, как мы знаем, было разделено на две главные части (на «Утрутиани» и на «Саамиани», было также выделено повествование об Ерадже, известное у нас под названием «Ераджиани»³).

Анализ грузинских версий показывает, что и здесь имело место объединение отдельных частей различных версий.

Так, например, в хранящейся в Ленинградской публичной библио-

¹ Этим объясняется то обстоятельство, что «Книга Фахлавана Саама» в рукописях Груз. Гос. Музея И-605-606 озаглавлена как «Книга Феридуна и Зохака».

² Возможно, что этим объясняется и то обстоятельство, что «Утрутиан-Саамиани» было у нас известно под названием «Саамиани».

³ В Грузинском центральном архиве находится небольшого размера рукопись фонд 233 (8), № 464), которая судя по всем признакам, переписана в позднейшее время. К концу рукописи есть следующая приписка: «დასრულდა ერაჯიანი სრული». ვსწერ მე ბაკრადის ახული გულადარი («Заключен полный Ераджиани. Пишу я, Гуландар, дочь Бакрадзе»). Дата списка не обозначена.

Если судить по тексту, изданному проф. Ю. И. Абуладзе [Грузинские версии Шах-наме, Тбилиси, 1916, на грузинском языке], в рукописи объединены 331—403 строфы. Можно предполагать, что в «Ераджиани», как в эпизоде, включающем всю историю Ераджа, была представлена большая часть стихотворной версии «Утрутиан-Саамиани». Возможно, что у Гуландар Бакрадзе на руках была рукопись «Ераджиани» без начала и конца.

Для нас интересно, что представленное в грузинских стихотворных версиях повествование об Ерадже было распространено отдельными рукописями и озаглавлено «Ераджиани».

теке рукописи (коллекция Иоанна Батошвили, № 50), по исследованию проф. А. Г. Барамидзе¹, объединены первые части прозаической версии «Утрутиан-Саамнани».

Последний редактор грузинских стихотворных версий «Шах-наме», знакомый, повидимому, с персидской версией, объединил обработанные в разное время разными лицами в стихотворной форме эпизоды «Книги Царей» в том виде, как они представлены в рукописях Грузинского Музея (S-1505, A-858 и др.).

При этом объединении редактор, знакомый с развитием сюжета персидского «Шах-наме», внес между «Заакнани» и «Ростомнани» последние эпизоды «Утрутиан-Саамнани», переложенные в стихи поэтом Бардзимом Вачнадзе, а вместо первой части этой версии он поместил «Заакнани» поэта Мамуки Мдивани, как наиболее близкую версию к повествованию в «Шах-наме» о Захаке. Этим обусловлено то обстоятельство, что к последним частям «Заакнани» присоединены начальные части «Саамнани»².

Выделение отдельных эпизодов из грузинских версий «Шах-наме» и их озаглавливание произошло на грузинской почве, вне связи с персидскими версиями. На грузинской же почве происходит озаглавливание той или иной части поэмы, восходящей к персидской версии «Шах-наме» («Утрутиан-Саамнани», «Книга Фахлавана Саама» и др.).

Это обстоятельство не должно мешать исследованию соответствующих персидских источников этих произведений. Нельзя, например, делать вывод, что в повествованиях, озаглавленных «Утрутиани», «Саамнани» и «Фридоннани», мы имеем грузинские версии персидских произведений «Утрут-наме», «Сам-наме», «Феридун-наме», а не отдельные части из разных персидских версий «Шах-наме».

Следует отметить, что некоторые грузинские версии «Шах-наме» (имею в виду «Утрутиан-Саамнани», «Книгу Фахлавана Саама» и «Фридоннани»), в основном представляют версии событий, имевших место до рождения Заля (сына Сама).

В персидских текстах к повествованиям, описывающим события до рождения Заля, присоединяются полностью или частично такие произведения продолжателей и подражателей «Шах-наме», как, например, «Сам-наме», «Гершасп-наме» или же эпизоды (война между войсками Захака и Джемшида и др.), которые относятся к более ранним событиям.

Это, конечно, не означает, что в других частях «Шах-наме» нельзя было бы ожидать вставок. Тут и после истории о рождении Заля мы встречаем произведения продолжателей и подражателей «Шах-наме», какими являются, например, «Барзу-наме», «Фараморз-наме», «Бахман-наме» и др. Но соединение этих произведений, в большинстве случаев (особенно, когда имеем дело со стихотворной версией), не приводит к большим текстуальным изменениям основных эпизодов.

Это обстоятельство можно объяснить тем, что между этими сочинениями (имею в виду «Барзу-наме», «Бахман-наме» и др.), с точки

¹ Очерки по истории грузинской литературы, т. II, Тбилиси, 1940 (на грузинском языке), стр. 37—41.

² По этому вопросу см. труд акад. К. С. Кекелидзе (К. Кекелидзе, История грузинской литературы, т. II, Тбилиси, 1941, на груз. языке, стр. 294) и нашу рецензию на кн. проф. А. Г. Барамидзе «Очерки по истории грузинской литературы XV—XVIII вв.», «Мпатоби», 1943, № 9—10 (на груз. языке).

зрения содержания, нет ничего общего. В то же время они являются вставками, достаточно отдаленными друг от друга, чего нельзя сказать о частях поэмы, где изложены события, предшествующие рождению Заля.

В таких случаях, когда дело касается текста со вставками, вставки и основные эпизоды так перемешаны, что их очень трудно отличить.

Достоинно внимания, что в грузинских версиях «Шах-наме», по образцу персидских, произведения подражателей и продолжателей или отдельные эпизоды представлены в виде вставок. Созданные в подражание «Шах-наме» произведения, отдельные эпизоды и разные вставки, имеющиеся в грузинских версиях, вошли в грузинскую литературу через соответствующие персидские источники. По своему происхождению они являются однородными с грузинскими версиями и, таким образом, представляют органические части грузинских версий «Книги Царей». Исследования показывают, что те персидские версии, с которыми связаны грузинские, испытали влияние произведений продолжателей Фирдоуси, безотносительно к тому, выражается ли это влияние в соединении произведений продолжателей, в соединении отдельных эпизодов с текстами «Шах-наме», или же в изменении самих повествований «Шах-наме».

Из произведений подражателей Фирдоуси в наших версиях в виде вставок представлены: «Барзу-наме» (в «Ростомиани»), «Сам-наме» (в «Книге Фахлавана Саама») и отдельные эпизоды «Гершасп-наме» (в «Утрутпан-Саамани» и др.)¹.

Повидимому, на персидские источники грузинских версий оказали большое влияние произведения подражателей Фирдоуси — «Сам-наме», «Барзу-наме» и «Гершасп-наме». В грузинских версиях различно отражен след влияния этих произведений. Как частичное, так и цельное объединение различных произведений подражателей с персидскими текстами «Шах-наме», сыграло большую роль в изменении и преобразовании текста поэмы.

Персидские версии «Шах-наме» многообразны. В грузинскую литературу вошли преобразованные на персидской почве версии «Шах-наме», вернее, части этих версий, включающие события, имевшие место до рождения Заля, так как думается, что последующие части к этому времени в Грузии были известны через прозаическую или стихотворную версию «Ростомиани».

Общий характер и своеобразие грузинских версий говорят не о том, что они якобы представляют из себя переработку существовавших в классический период (в XII—XIII вв.) переводов «Шах-наме», а о том, что они ограничиваются версиями «Книги Царей», обработанными в новое время (в XV—XVI веках).

Изучение персидских, обработанных в разное время, как стихотворных, так и прозаических версий «Шах-наме» делает ясными причины разнообразия грузинских версий.

Произведения подражателей Фирдоуси в грузинской литературе ведут начало от искаженных вставками текстов «Шах-наме», а не от независимо существовавших сочинений продолжателей. Они вошли в грузинскую литературу вместе с версиями «Шах-наме», как неотделимые части этих версий.

¹ Пока что мы ничего не можем сказать о грузинской версии «Бахман-наме» («Баамани»); находящиеся в нашем распоряжении материалы не дают такой возможности, чтобы и «Бахман-наме», подобно другим произведениям подражателей «Шах-наме», мы бы признали происходящим от искаженного вставками текста и, таким образом, являющимся органической частью грузинских версий «Книги Царей».

ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან

ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევა, თავისთავად ცხადია, პოეტური კულტურის ურთიერთობის კვლევასაც გულისხმობს. ყოველი ძეგლი, რომელიც ქართულად უთარგმნიათ, პოეტური კულტურის ამა თუ იმ დონეზე დგას. იგი შეიძლება შეესაბამებოდეს ან კიდევაც აღემატებოდეს ნათარგმნი თხზულებების პოეტურ დონეს, ან მასზე დაბლაც იდგეს.

საკითხის ფართოდ გაშუქებისათვის საჭიროა პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით შესწავლილ იქნეს ყოველი ძეგლი, რომელიც კი სპარსული ლიტერატურიდანაა შემოსული: უნდა გაირკვეს, თუ როგორ დამოკიდებულებაში იმყოფება თვითიველი მათგანი მის ორიგინალთან, — როგორ აქვთ ქართველ მწერლებსა და პოეტებს გააზრებული და გადმოღებული სპარსულ მხატვრულ ძეგლებში წარმოდგენილი შედარებები, ეპითეტები, მეტაფორები, ერთი სიტყვით, ყველაფერი ის, რაც პოეტური მეტყველების არეში შემოდის, — ცვლიან თუ არა თარგმნის დროს რაიმეს ქართველი მწერლები და პოეტები და თუ ცვლიან — რასა და როგორ. უნდა გაირკვეს, თუ როგორია ნათარგმნი ძეგლებზე ქართული პოეტური მეტყველების გავლენა. ამასთან, თავისთავად ცხადია, შესწავლილ უნდა იქნეს როგორც თარგმანების, ისე მათი ორიგინალების მხატვრული ფორმები.

ქართველი მწერლები და პოეტები ძველი დროიდანვე იცნობდნენ სპარსული ლიტერატურის ძეგლებს; XI—XII საუკუნეებიდან მოყოლებული XIX საუკუნის გარიჟრაჟამდე არ შენელებულა მათი ინტერესი სპარსული მხატვრული სიტყვისადმი.

მიუხედავად ამისა, ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის ისტორიამ სპარსული ლირიკის ნიმუშების გადმოთარგმნის არც ერთი შემთხვევა არ იცის. ჩვენს ძველებს, ჩანს, უფრო საგმირო, რომანტიკული და დიდაქტიკურ-მორალური თხზულებები აინტერესებდათ, ვიდრე ლირიკა.

მიუხედავად ამისა, მუსლიმანურ სამყაროსთან ხანგრძლივი დროის განმავლობაში (ხან მტრული და ხან მეგობრული) ურთიერთობის შედეგად ჩვენს პოეზიაში შემოქრილა სხვადასხვა, ლექსთწყობისა თუ პოეტური ხერხების, ფოკუსების გამომხატველი ტერმინები, როგორიცაა: დ უ ბ ე ი თ ი, ყ ა ზ ა ლ ო, ყ ა ფ ი ა. თ ე ჯ ნ ი ს ი, მ ა ჯ ა მ ა, მ უ ს ტ ა ზ ა დ ი, მ უ ხ ა მ ბ ა ზ ი და მრავალი სხვა.

ამ ტერმინების ახსნა, გარკვევა იმისა, თუ რას გულისხმობდნენ ქართველი და არანელი პოეტები ამ სიტყვებში და ყოველივე ამასთან დაკავშირებით იმ პოეტური აზროვნების გამომხატვის ხერხების შემოსვლის გზების ძიება, რომელთაც აღნიშნული ტერმინები შეიცავენ, სპარსულ-ქართული პოეტიკის ურთიერ-

ობის და, საზოგადოდ, სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხის კვლევას უკავშირდება.

სპარსული ლექსთწყობის დაწერილებით დახასიათებას ჩვენ აქ არ გამოვლდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სპარსული ლექსის რიტმი დამყარებულია გრძელ და მოკლე მარცვალთა მონაცვლეობაზე და არა მახვილზე. ქართულ ლექსში კი, როგორც საერთოდ ქართულ მეტყველებაში, გრძელი ხმოვნები არა ვკავებს და, როგორც ვიცით, იგი (ლექსი) დაფუძნებულია მახვილთა განლაგებასთან ერთად მარცვალთა რაოდენობის თანაფარობაზე.

სპარსულ პოეტიკაში, რა თქმა უნდა, ერთმანეთისაგან ეპასხევენ ზომასა და ფორმას. ესენი სხვადასხვა ცნებებია და მათა ერთმანეთში არევა არ შეიძლება. მაგალითად, როცა ვამბობთ -- „შაჰ-საჰე“ დაწერილია მოთეყარებითო, კვლვისხმობით იმ სალექსო საზომს (მეტრს), რომელზედაც დამყარებულია პოემის ყველა ლექსი. და არა ფორმას. „შაჰ-ნაშე“ ფორმა. თუ გნებავთ, ესაა მეს-ნევი — ოსტრიქონრანი ანუ წყვილ-წყვილი რითმებით შედგენილი ლექსი. მეს-ნევისათვის კი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს არა მარტო მოთეყარები, არამედ სხვა სალექსო საზომებიც. ამიტომ სხვადასხვა მეტრზე დაფუძნებული სხვადასხვა თხზულება შესაძლებელია ერთი ფორმით იყოს დაწერილი.

ნათქვამით ის მინდა აღვნიშნო, რომ სპარსული ლიტერატურის კლასიკურმა ხანამ (X—XV საუკ.) არ იცის ერთსა და იმავე პოეტურ თხზულებაში, რა გინდ დიდი მოცულობისაც არ იყოს ის. სალექსო საზომთა და ფორმათა ცვალებადობის შემთხვევები.

როგორც ჩანს, სპარსული ძეგლების ეს თავისებურება კარგად ჰქონია შეთვისებული „ქაშნიკის“ ავტორს მამუკა ბარათაშვილს. რომლის მართებული აზრითვე „სპარსის მოშაირეთში“ მათი არევა უჯადრისია, „ამბავი ერთი რიგი ჰმა უნდა იყოს“¹.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ სპარსული პოეზია ლექსის სხვადასხვა სახეობას არ იცნობდეს, ან იგი ამ მხრივ საერთოდ ღარიბ პოეზიას წარმოადგენდეს. პირიქით. სპარსული პოეზია უმდიდრესია ლექსთა სხვადასხვა ფორმების, სახეობათა და მუსიკალობის თვალსაზრისით. ერთი სიტყვით, სპარსულ პოეზიაში გაკეთებულია ყველაფერი ის. რასაც ამ მხრივ ადამიანის ჰკუა-გონება შეძლებს.

უნდა აღვნიშნოს, რომ ქართული პოეტიკის მკვლევარნი (დავით აღმაშენებელი. იოანე ბატონიშვილი, თეიმურაზ ბაგრატიონი, დავით ჩუბინაშვილი, ლუკა ისარლიშვილი. მელიტონ კელენჯერიძე, პლატონ იოსელიანი, ვასო გორგაძე და სხვები) მუდამ იყვნენ დაინტერესებულნი სალექსო ფორმებისა თუ პოეტური ხერხების გამომხატველ იმ აღმოსავლური ტერმინების ახსნით, რომლებიც, მეტწილად, აღორძინებისა და გარდამავალი ხანის პოეზიაშია დამკვიდრებული.

საგანგებოდ უნდა აღვნიშნოს პოეტ ი. გრიშაშვილის მიერ ამ მხრივ გაწეული შრომის შესახებ. მან გამოკვლევებში² ბევრი აღმოსავლური სალექსო ფორმებისა და პოეტური ხერხების აღმნიშვნელი ტერმინი განიხილა და მათ შესახებ საგულისხმო მოსაზრებებიც გამოთქვა.

ამასთან ისიც უნდა აღვნიშნოს, რომ კვლევა იმთავითვე პრასწორი გზით წარიმართა. მკვლევართა დიდმა უმრავლესობამ ვერ გაითვალისწინა აღმოსავ-

¹ ქაშნიკი, გიორგი ლეონიძის გამოცემა, თბილისი, 1920, გვ. 3.

² საიათნოვა, 1918; აღქსანდრე კავკაზიძე, 1946.

ლური პოეზიის მონაცემები. ისინი, მეტწილად, ერთმანეთს იმეორებენ, მხოლოდ ქართული მასალებით იფარგლებიან და ამის ნიადაგზე აღნიშნული ტერმინები მნიშვნელობათა შესახებ მცდარ განმარტებებს იძლევიან.

ჩვენი აზრით, აქ საჭირო არ არის ქართული პოეტიკური შრომების ამ თვალსაზრისით მიმოხილვა. ეს საქმე შესრულებულია გ. იმედაშვილის, ¹ გ. მიქაძისა² და სხვების მიერ.

ცალკე უნდა აღინიშნოს აკაკი გაწერელიას კაპიტალური შრომის (ქართული კლასიკური ლექსი) ³ მნიშვნელობა ქართული პოეტიკის შესწავლის წინ წაწევის საქმეში. რომელშიც დიდი მეცნიერული ალღოთი და გულისყურითაა განხილული ყველა ნაშრომი. სადაც კი ქართული ლექსის კვლევასთან დაკავშირებული რაიმე საკითხია აღძრული. ცხადია, ავტორს ჩვენთვის საინტერესო ტერმინების შესახებაც აქვს მოსაზრებები გამოთქმული.

აღმოსავლურსა და, კერძოდ, სპარსულ პოეზიაში მუხამბაზის გვარის ლექსების არსებობა ძველი დროიდანვეა შენიშნული. რაშიდ ვათვათი (XI—XII საუკ.) და დოვლათშაჰი (XV საუკ.) აღნიშნავენ, რომ XI საუკუნის პოეტს ყათრანს უწერია მუხამბაზის გვარის ლექსები. ის, მათივე ცნობით, ძნელ პოეტურ ხერხებთან ერთად ორრითმიანი ლექსის წერასაც კარგად ყოფილა დაუფლებული. დოვლათშაჰის „თუხჭერეში“ სანიმუშოდ წარმოდგენილია ყათრანის მიერ ყაზალის ფორმით დაწერილი ორრითმიანი ლექსი (გვ. 67).

პოეტური ოსტატობის მრავალფეროვნებას, რითმათა კომბინაციებს, სალექსო ფორმათა და საზომთა სიუხვეს როდია მოკლებული ახალი სპარსული მწერლობის ჩასახვისა და განვითარების ეპოქა. სამანელთა დროის დიდი პოეტების რუდაქისა და დაყიყის შემოქმედება ამ მხრივ ბევრ საყურადღებო მაგალითს გვაძლევს.

ბუნებრივია, როგორც ამას „კალმასობის“ ავტორიც აღნიშნავს, რომ ქართველთა ძველადაც სცოდნიათ „სპარსთა ხმათ სიმღერა“ ⁴, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო სალექსო ფორმების, რითმათა ნაირობისა და საერთოდ სხვადასხვა პოეტური ოსტატობის გამომხატველი ტერმინები, ძირითადად, აღორძინებისა და გარდამავალი ხანის პოეზიაშია გამოყენებული. ქართული კლასიკური პოეზიისათვის კი ისინი უცნობია.

ამჯერად ჩვენ ამ ტერმინებიდან მხოლოდ ზოგიერთს შევეხეთ და საკითხის დასმის წესით ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა ვცადეთ. დაინტერესებული ვცადეთ ამა თუ იმ ტერმინის არა მხოლოდ მარტივი ახსნით, არამედ გზადაგზა იმ სპარსული და ქართული პოეტური ხერხების ურთიერთობის გარკვევითაც. რომელსაც ესა თუ ის ასახსნელი ტერმინი გულისხმობს ⁵.

¹ თეიმურაზ ბაგრატიონის შრომა ქართული ვერსიფიკაციის საკითხებზე. ლიტერატურული ძიებანი, IV, 1947.

² ქართული პოეტიკის ქრესტომათია (XVIII—XIX სს.), თბილისი. 1954.

³ თბილისი. 1953.

⁴ იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, ტ. I, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რუდაქით, თბილისი, 1936, გვ. 296.

⁵ ეს ნარკვევი საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის 1946 წლის სამეცნიერო თემატიკური გეგმის გვაქვს შესრულებული. ის იმავე წლის 12 დეკემბერს მოხსენდა ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს გაფართოებულ სხდომაზე.

დ უ ბ ე ი თ ი. სპარსულ-ტაჯიკური კლასიკური პოეზიის დიდი ძეგლები („შაჰ-ნამე“, „ვეესო რამინ“, „ხოსროვო შირინ“ და სხვ.) ორსტრიქონიანი ლექსებით არის დაწერილი. ამ პოემების ავტორები წყვილ-წყვილ რითმებზე გამართული სტრიქონებით კინძავენ ამბებს. მათ სტროფებად (ე. ი. ოთხ-ოთხ სტრიქონად) დაყოფა კი არ იციან თხზულებისა, როგორც ამას ხშირად ადგილი აქვს ქართულ პოეზიაში. არამედ — პოემას შემადგენელი ლექსების წყვილად დანაწევრება.

ერთმანეთზე შერითმულ ორ სტრიქონს კი ბეითი ეწოდება. სიტყვა ბეითი არაბულია. იგი ნიშნავს სახლს. მოხეტიალე არაბებს სახლის მაგივრობას კარავი უწევდა. ამიტომ ეს სიტყვა კარავსაც აღნიშნავს. კარავს კი ორი თანაბარი ფერდო. ფრთა აქვს. ორსტრიქონიანი ლექსიც ორი თანასწორი ფრთა — სტრიქონისაგან შედგება. ამიტომ სიტყვა ბეითი ორსტრიქონიან ლექსსაც აღნიშნავს.

ქართული პოეზიისათვის ცნობილია სიტყვა ბეითი. გვხვდება ლექსები დ უ ბ ე ი თ ი ს დასათაურებით. ეს ფორმა თუ ენრი, ჩანს. გავრცელებული ყოფილა.

დოვლათშაჰი. ავტორი სპარსული ლიტერატურის შესწავლისათვის შეტად საყურადღებო ძეგლისა¹. რომელსაც „თაზქირათუ-შ-შუ'არა“ („პოეტთა მოსახსენებელი“, უკეთ „პოეტების მიმოხილვა“) ეწოდება. გვაცნობებს, რომ ახალ-სპარსული პოეზიის გარიყრაჟზე. ე. ი. IX — X საუკუნეებში, დ უ ბ ე ი თ ი ორი ბეითისაგან შემდგარ ოთხსტრიქონიან ლექსს ეწოდებოდა².

დ უ სპარსული სიტყვაა. იგი ო რ ს აღნიშნავს. ბეითი კი, როგორც ვთქვათ, ორსტრიქონიან ლექსს გულისხმობს. მაშასადამე. დ უ ბ ე ი თ შ ი ო თ ხ ს ტ რ ი ქ ო ნ ი ა ნ ი ლექსი ივარაუდება. საინტერესოა. რომ სპარსული პოეზიის გარიყრაჟის ხანის პოეტებთან ოთხსტრიქონიანი ლექსების გამოახატავად, თანახმად დოვლათშაჰის ცნობისა. ტერმინი დუბეითი ყოფილა გაბატონებული. ეს სახელწოდება, იმავე ავტორის ცნობითვე. დიდხანს არ იქნა შენარჩუნებული. მისი ადგილი დაიკირა არაბულმა სიტყვამ რობაიმ, რომელიც აგრეთვე ოთხსტრიქონიან ლექსს აღნიშნავს.

გარკვეული დროიდან სპარსულში ფეხს იყიდებს არაბული ტერმინოლოგია. ამ გარემოებამ განსაზღვრული ზომებით დაწერილი სპარსული ოთხსტრიქონიანი ლექსებისათვის არაბული სახელწოდების — რობაის შერქმევა გამოაწვია. თორემ რობაი, როგორც სახეობა თუ გვარობა ოთხსტრიქონიანი ლექსისა. ირანულ ნიადაგზეა აღმოცენებული. მისი სათავეები ძველ ირანულ სიმღერებში შეინიშნება. რობაის, როგორც ტერმინის. გავრცელებს შემდეგ დუბეითი გამოდის მწერლობით ძეგლებიდან. მაგრამ იგი საესებით გამქრალად არ ჩაითვლება. მან, ჩანს. ხალხს შეაფარა თავი. მაშასადამე. რობაის გავრცელებამდე რობაის ტაის ლექსების აღმნიშვნელ ტერმინად დუბეითი არსებულა.

ძნელდება იმის გარკვევა. თუ ქართულ პოეზიაში პირველად ვინ შემოიღო ეს ტერმინი. ვინ შეარქვა ლექსს დუბეითი, რომ ამით შესაძლებლობა მოგვეცეს გავითვალისწინოთ ქართული დუბეითის განვითარების გზები.

¹ დაწერილია XV საუკუნეში.

² The Tadhkiratu'-sh-Shu'ara' of Dawlatshāh (ed., F. G. Brown e), გვ. 30—31.

აქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის № — 1512 ხელნაწერში სხვა ლექსებთან ერთად წარმოდგენილია დავით ბატონიშვილისაგან (1767 — 1819) თქმული შემდეგი სახის დუბელია:

რ. შევიქვხ სოფლისაგან ესრეთ მწარეთ განაწირო.
რის გამო შესაწყალი, მოთქმით სევსა ჩემსა ვსტირო.

მთვარეს ბაჟი გარს მოველო, ნისლთა შუა ირისებრი.
ღრუბლის ნაცვლად მორთულობით, ბნელსა დაფარა პირო.

მას მიეანდე თავი ჩემი, მით აღმთქვა ფარვა ჩემი.
ნაცვლად კეთილ შემთხვევისა, მან შემიქმნა სევდა ხშირო.

ამაოა სიყვარული, როს არ ექმნეს თანშობითა,
ჩრდილის დენით, ქარის პყრობით, ყარობს მოედება კიარი.

ეს პატარა ლექსი თექვსმეტმარცვლოვანია. იგი რვა სტრიქონისაგან შედგება. მისი სარიტმო სიტყვებია: განაწირო, ვსტირო, პირო, ხშირო და ქირო. სარიტმო სიტყვების განლაგების თვალსაზრისით აქ შემდეგი გარემოებაა: პირველი ორი სტრიქონი ერთმანეთზეა გართმული ბეითური წყობის მიხედვით, ხოლო მესამე სტრიქონი თავისუფალია. ლექსის მეორე ნახევრიდან მეორე (ანუ მეექვსე) და მეოთხე (ანუ მეჩრე) სტრიქონებია ერთმანეთზე შერითმული. მთელი ლექსი კი ერთი რითმითაა შეკრული. ვიმეორებ: ლექსის პირველი ორი სტრიქონი ერთმანეთზეა შერითმული, ხოლო შემდეგი რითმები ყოველი სტრიქონის შემდეგ მოდის.

ამავე ხელნაწერში მოთავსებული მეორე დუბელითი, რომელიც ვინმე ეესტატი ციციშვილის მიერაა თქმული, ათი სტრიქონისაგან შედგება:

ჰო საყვარელი. თვალთა ნათელი.
ველარსად ეპოვე, მისთვის ვარ ხელი.

ამად ესტირ მუდამ. ერონიებ ცულად.
ვამ არ ვეწყალი. მისთვის ვარ მველი.

მო, ნუ დამიხშუ კარი, ჰქმენ ჩემთვის დარი,
არ შემიწყალებ. წამს სიკვდილს ველი.

მოდით მოყვასნო. გმირთა მოდასნო,
ღაწენი მოირწყვენ, თვალნი ჰქმენ სველი.

გწყალდეს აზიზი. იქმნა სახიზლი.
გავედ გარიელ. სად არის ველი?

ამ ლექსს ძირითადად იგივე ნიშნები ახასიათებს, რაც დავით ბატონიშვილის დუბელის. აქაც ერთგვაროვან რითმაზეა აგებული მთელი ლექსი (ზინაგან რითმებს არ ვღებულობთ მხედველობაში); აქაც პირველი ორი სტრიქონი ერთმება ერთმანეთს. შემდეგი რითმები კი, ისევე როგორც ბატონიშვილის დუბელისში, სტრიქონ გაშვებით მოდის.

ხელნაწერი S — 1512 დუბელის ასე განმარტავს: დუბელითი სპარსულია, ხოლო ქართულად ორსტრიქონიანი (გვ. 200). მართლაც, ხელნაწერებში დუბელის წარწერის ქვეშ მოთავსებული ყოველი ლექსი ორ-ორ სტრიქონადაა დაყო-

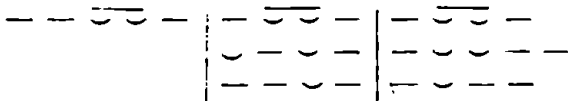
უილი, მიუხედავად იმისა, ეს ორ-ორი სტრიქონი ერთმანეთზეა შეწყობილი თუ არა.

შესაძლებელია, ამ მინაწერის ავტორის დროს აღარ ესმოდათ სიტყვების -- ჯუბებითი მნიშვნელობა; როგორც ჩანს, არც ბეითისა, თორემ მაშინ ხელი უნდა აეღოთ ისეთი ლექსების წყვილად დაყოფაზე, რომლებიც რითმების გამოყენების თვალსაზრისით ამის საფუძველს არ იძლევიან.

თუ ღუბებითში მხოლოდ ოთხი, სარითმო ერთეულების თვალსაზრისით წყვილად დაყოფილი, სტრიქონი უნდა ვიგულისხმოთ, მაშინ საკითხავია, რატომ ეწოდა ქართულში რვა და აგრეთვე მეტ სტრიქონიან ზოგ ლექსს ღუბებითი, მით უმეტეს, როცა ამ სათაურით წარმოდგენილი ქართული ლექსები ერთგვაროვან ოთხსტრიქონიანი ლექსების შეჯამებას არ წარმოადგენს და რითმების განლაგების თვალსაზრისითაც წყვილად არ დაიყოფა?

შესაძლებელია, წინათ, ამ ტერმინის დამკვიდრების ხანაში, ღუბებითი მართლაც გულისხმობდა ოთხსტრიქონიან ლექსს (ორ ბეითს). დროდადრო მისი მნიშვნელობა შეცვლილა.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ქართული ღუბებითის პირველი ოთხი სტრიქონი ფორმის თვალსაზრისით რობაის ერთ-ერთ სახეობას უდგება. რობაი კი, როგორც ზემოთ ითქვა, ოთხსტრიქონიან ლექსს ეწოდება (რითმა ააბა ან ააბა), მაგრამ შეცდომა იქნება ყველა ოთხსტრიქონიანი ლექსი რობაის სახელით ვიცნოთ. სპარსულში, სადაც მეტრული ლექსთწყობა გვაქვს, რობაისათვის გარკვეული ზომია გამოყენებული. ამ ზომის ნაირსახეობათა ძირითადი სქემა ასეთია:



ოთხსტრიქონიან ლექსს, თუ ის რობაის ზომით არაა დაწერილი, არ შეიძლება რობაი ეწოდოს.

აი ომარ ხაფაჰის რობაი:

ნაკرده گاه در جهان کیت بگو
و آن کس که نکرده چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی
بس فرق میان من و تو چیست بگو

ნა ქარღე გონაჲ დარჯ ჯაჲან ქნსთ ბეგუ
ენ ქას ქე გონაჲ ნეკერდ ჩონ ზნსთ ბეგუ
მან ბად ქონამო თო ბად მოქაღთო ღესი
ღას ფარე მანინე მანო თო ჩნსთ ბეგუ

ვინ არის ის, ვისაც ქვეყნად ცოდვა არ ჩაუდენია, მითხარ, მან, ვისაც ცოდვა არ უქნია, როგორ იცხოვრა, მითხარ! მე ცუდს ვაყეთებ და შენც ცუდით მიხდი, მამ. განსხვავება (ღმერთო) ჩემსა და შენს შორის რა არის, მითხარ!

ამ ლექსში სარითმო ერთეულებია: ქნსთ, ზნსთ და ჩნსთ. ერთმანეთს ერთობა პირველი, მეორე და მეოთხე სტრიქონები, მესამე კი თავისუფალია; სი-

ტყვა ბეგუ. რომელიც სარიტორი სიტყვების შემდეგ ერთი და იგივე მნიშვნელობით მეორდება. რედიფს წარმოადგენს. რედიფის არსებობა კი აუცილებელი არ არის. იგი, ცხადია, რომაის რაიმე ნიშნად არ ჩაითვლება.

ადვილი შეჰამჩნევია, რომ ქართული დუბეითის პირველი ოთხი სტრიქონი რომაის ისეთ სახეობას უდგება, სადაც მესამე სტრიქონია გაურცთმავი. დანარჩენი ნაწილები კი შორდება რომაის სახეებს და საერთოდ სპარსული ოთხსტრიქონიანი ლექსების სახეებსაც. ქართული დუბეითი ოთხ-ოთხ სტრიქონად არ დაიყოფა. ნათქვამიდან ცხადია, რომ ქართული დუბეითი სულ სხვაა, მას განვითარების ახვა გზა აქვს განვლილი. ვიდრე სპარსულ დუბეიას.

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული პოეზიისათვის ადრევეა ცნობილი ოთხსტრიქონიანი ლექსების სხვადასხვა ფორმები და მათ შორის ისეთი ფორმაც, სადაც მესამე სტრიქონია ურითმო. ასე. მაგალითად, ამ წესითაა გამართული ყველასათვის ცნობილი ლექსი:

ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო.
ქალს ჩიტი ჩამკვდარ იყო;
დიდ ქვაბში არ ეტეოდა,
პატარაში არ ქმარ იყო.

ამ ლექსში რითმებად გამოდის სიტყვები — ზღაპარ, ჩამკვდარ და ქმარ (მესამე სტრიქონი ურითმოა). „იყო“ რედიფად წარმოგვიდგება.

ასეთი სახის ლექსათწყობა ქართულ ხალხურ პოეზიაში ძველი დროიდანაა ფეხმოკიდებული. ის ეროვნულ ნიადაგზეა აღმოცენებული და შემოსულად არ ჩაითვლება.

არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს იმ გარემოებას, რომ ქართული დუბეითის ფორმა ყაზალის ფორმას ემთხვევა. ქართული ლექსები, რომელთა ფორმაც დუბეითის სახელითაა ცნობილი, რომ ალ. ჭავჭავაძის ან სხვა რომელიმე პოეტის ყაზალს შევადაროთ, მათ შორის განსხვავებას ვერ შევნიშნავთ. მაშასადამე, ქართული დუბეითის თანამედროვე სახე ყაზალის სახეა, იგი ყაზალს ფორმით აგებული ლექსია. თავის მხრივ ყაზალის პირველი ოთხი სტრიქონი ემთხვევა რომაის ისეთ სახეს, რომელშიც მესამე სტრიქონი ურითმოდ არის დტოვებული.

შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ სპარსული პოეზიის გარიერაზე აღმოცენებულ ოთხსტრიქონიან ლექსებს დუბეითი ეწოდა: ხალხი დღესაც დუბეითის უწოდებს როგორც ოთხსტრიქონიან, ისე სხვა სასიმღერო ლექსებსაც. მღერიან კი მეტწილად ყაზალის ნაწყვეტებს, ან მთელ ყაზალს.

ქართულ პოეზიაში ლექსის ამ ფორმისათვის ორნარი სახელწოდება იმის გამოა დამკვიდრებული, რომ პირველი (დუბეითი) ხალხური სიმღერების გზით უნდა იყოს შეთვისებული, ხოლო მეორე (ყაზალი) — ლიტერატურული.

ყაზალი. ყაზალი ლირიკული ლექსია. რითმა პირველ ორ სტრიქონს აკავშირებს. მომდევნო რითმა კი ყოველი სტრიქონის შემდეგ მეორდება. მთელი ლექსი ერთნარი რითმითაა შეკრული. ყაზალის განვითარება ახალი სპარსული პოეზიის წარმოშობას უკავშირდება.

სამანელთა ეპოქის დიდი პოეტის რუდაქის (X საუკ.) ყაზალების სიმშვენიერეს შესტრფიან როგორც მისი თანამედროვენი, იან შემდეგი დროის პოეტებიც.

აპარსულ-ტაჯიკურ პოეზიაში ყაზალების უდიდეს ოსტატად საადი (XII—XIII საუკ.) და ჰაფეზი (XIV საუკ.) გეველინებია.

ცნობილია, რომ საადი მრავალრიცხოვანი ყასიდების — ოდების ავტორი-კაა, მაგრამ ის ამ ხასიათის თხზულებებში (ოდებში) უფრო დაბალ საფეხურზე დგას. ვიდრე მის შესანიშნავ ყაზალებში. საადი უკვდავია არა მხოლოდ დიდაქტიკური ძეგლებით („ბუსთანითა“ და „გოლესთანით“), არამედ მისი შესანიშნავი ყაზალებითაც.

სპარსული ლიტერატურის მეორე დიდი წარმომადგენლის, მსოფლიო სახელის ლირიკოსის ჰაფეზის შემოქმედებაში ყაზალის გახეობების უმაღლესი საფეხური გვაქვს.

ყაზალის მოცულობის შესახებ შემდეგი შეიძლება ითქვას: იგი, წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული სწავლასხვა მოსაზრებებისა, შეიძლება, ერთი მხრივ, ხუთი ან ექვსი ბეითისაგანაც შედგებოდეს. ხოლო, მეორე მხრივ, ბეითების რიცხვი 16-ს სჭარბობდეს კიდევ. ყოველ შემთხვევაში საადინა და ჰაფეზის ყაზალთა შორის როგორც ხუთი, ისე 16 და მეტი ბეითის შემცველი ყაზალებიც¹ გვხვდება. ამასთან დაკავშირებით ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყაზალი, როგორც ლირიკული ხასიათის ლექსი, ბუნებრივია, არ შეიძლება ყასიდასავით (ოდასავით) გრძელი იყოს.

ყაზალი, როგორც ლექსის ფორმა, ქართულ პოეზიაშიცაა ცნობილი. ამ ფორმითაა დაწერილი ალ. ჭავჭავაძის ლექსები (ესარგებლობთ ი. გრიშაშვილის გამოცემით)²: 1. ბალახშ ბეზეყის ბაგით, 2. პურობილისაგან თანპურობილთა მიჰართ და 3. ჭმუნვის მახელი. ყაზალის ნიმუშად ეს უკანასკნელი ლექსი მოგვაქვს:

ქმენვის მახელი გულსა მსომა:
მივირს, თუ სელი რად არ მხლომა!
ნაცულად იმედთა მათ ჩემთა, მზეო,
პოგროთით ქვერეტ: შელამრომა.
განეშორებულე:არ შენთანა შევბას,
თუმცა გონება შენთან ხომა.
კმა-ყოფის გზათა ვხედუ ხლართულად,
სურვილი უქმად გულს შემქრომა.
განმხეცებია, ვაჰ, სიყვარული,
და გულსა მიხოყს. ეითა ლოჰია!
აქათ გეაჯ. მიბრუნო სული,
ვის ტრფილებით ფერი მკრთომა.
არ გესმის ოხერა, ოხერის მიზეზო.
სასმენთა კარნი ჩემთვის ვხშომა!
თუ აწც ვერ გპოვო შენ ჩემს მკურნალად,
ესცნობ რომე ბელი სრულად მწყრომა.
რისხვამან შენმან სიცოცხლის ძაფი
შეაწყვიტოს, რადგან შესაწყლომა!

ქართული დუბეითებიც ამ ფორმითაა დაწერილი. აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ ყაზალი არ არის ორტაეპედი, მრჩობლედის მსგავსი ლექსი, რომ მისი წყვილ-წყვილ სტრიქონად დანაწევრება შეიძლებოდეს. ამიტომ ყაზალის ორ-

¹ ლექსის ამ ფორმის შესახებ იხილეთ: დ. კობიძე, რუდაქის ცხოვრება და შემოქმედება (ქრებული), 1957 და ალ. გვაჩაძე, რუდაქის პოეტიკა (იქვე).

² თბილისი, 1940.

ორ სტრუქტურულ დაყოფა და ისე დაბეჭდვა, როგორც ამას ზოგ გამოცემაში აქვს დგლილი, არაფრით არ არის გამართლებული¹.

კლასიკური ხანის სპარსული ყაზალის ბოლოს. დიდ უმრავლეს შემთხვევაში, ავტორია მოხსენიებული. ქართველი პოეტები ამას არ იცავენ. ყაზალა შეიძლება შინაგანი რითმები და ალიტერაციებიც ახსაიათებდეს. სპარსული სიტყვის ჯადოქარი ჰაფეზი შინაგან რითმებს უმორჩილებს ისეთ სტრუქტურებს. რომლებიც ყაზალის საერთო რითმას არ მიჰყვება. პოეტი დიდ ყურადღებას აქცევს ისეთი სიტყვების შერჩევას. რომლებიც ლექსში დიდ მუსიკალობას ქმნის. მაგრამ ყოველივე ეს მას ბუნებრივად გამოჟღერის. ჰაფეზის ყაზალებს არსად ატყვია ნაძალადეობის ხელი. ამიტომ სპარსულ პოეზიაში ის ამ ფორმის ყველაზე დიდ ოსტატად ითვლება.

უნდა აღინიშნოს, რომ ყაზალი ძალიან გავრცელებული, წამყვანი ფორმაა. ყასიდა (ოდა), მართალია. გრძელი ლექსია და ყაზალისაგან თემატიკურად განსხვავებული. მაგრამ ფორმას თვალსაზრისით ის იგივე ყაზალია.

ქართულში პოეზიაში. შეიძლება ითქვას, ეს ფორმა ვერ შეითვისა. ეარღთა და ლამაზთა მონღერალი ისეთი დიდი პოეტი, არა მარტო ქართული, არამედ მთელი აღმოსავლური პოეზიის თვალსაზრისით. როგორც ბესიკი იყო. განზე გაუდგა ყაზალს. ბესიკის ლექსები (ესარგებლობთ ალ. ბარამიძისა და ვ. თოფურიას გამოცემა) არ იცნობს ამ ფორმას. ყაზალი უკვალოდ გაქრა ქართულ ლექსთა ფორმების წრიდან.

ყ ა ფ ი ა. კ ა ფ ი ა. როცა სპარსული ლექსების ფორმათა ან ლექსში რითმების განლაგების შესახებ ვლაპარაკობთ. არ შეიძლება ქართული მასალების კვლევის თვალსაზრისით, ყურადღება არ მივაქციოთ იმ გარემოებას. რომ რითმას არაბულ-სპარსულ ენებში ყაფია||ყაფია ეწოდება. ეს ტერმინი გვხვდება ქართულ პოეზიაში — მწერლობით ძეგლებშიც და ხალხურშიც, მაგრამ მანერთნარი მნიშვნელობა არა აქვს. ხალხურში იგი ლექსებით კითხვა-პასუხის მიგების, ერთგვარი გაშირების მნიშვნელობით იხმარება. ეს გაშირება თუ ლექსებით კითხვა-პასუხის მიგება ხდება როგორც საკუთარი, სახელდახელოდ გამოგონებული, ისე არასაკუთარი ლექსებითაც.

ამ გარემოებამ ქართული ფოლკლორის მკვლევარს პროფ. მიხ. ჩიქოვანს შესაძლებლობა მისცა კაფიობის ორი სახე თუ ორგვარობა წარმოედგინა: პირველი, როცა შეჯიბრებაში მონაწილენი თვით ქმნიან ლექსებს. მეორე, როცა შეჯიბრება უმთავრესად ცნობილი შაირების საშუალებით ხდება.

როგორც არ უნდა გავგოთ, იგი (კაფიობა) ამა თუ იმ აზრის ლექსად გაწყობასთან და, მამასადამე, რითმების დაქმნასთან დაკავშირებული ტერმინია.

შემთხვევითად არ შეიძლება აიხსნას ის გარემოება, რომ ზოგ კუთხეში კაფიობის ნაცვლად გალექსება იხმარება.

ქართულ მწერლობით ძეგლებში ტერმინი ყაფია ლექსში გამოყენებულ რითმთა თავისებურებებზე მიგვითითებს.

¹ მართალია, ჩვენ მიერ ზემოთ გამოქვეყნებული ღებუთები (იგივე ყაზალები) ხელნაწერის მიხედვით ორ-ორ სტრუქტურულად დაყოფილი, მაგრამ ეს იმის ცხლსაყოფადაა გაკეთებული. რომ ბოლო ფარის პოეტები და ვაღამწერლები ღებუთში, როგორც ტერმინში, ორ სტრუქტურულ ჯგუფს მიიხსნენ და არა ოთხს.

² თბილისი, 1932.

³ მიხეილ ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 1946, გვ. 45—46.

სპარსულ პოეზიაში გვაქვს მხატვრული ხერხი არა ყაფიას, არამედ ზუყა-
ფიათინის სახელწოდებით, რაც ორრითმიანს ნიშნავს, ზუყაფიათინის
ანუ წყვილრითმიანი ლექსების რამდენიმე სახეა ცნობილი:

ა) როცა ლექსის ყოველ სტრიქონში ორივე სარითმო სიტყვა უშუალოდ
ერთმანეთს მოსდევს და სარითმო ერთეულებად კი ომონიმები არ არის გაყო-
ყენებული.

მთელი ლექსი ამ ორი ტაქტის მიხედვით იქნება აგებული¹:

دن در سرزلف یار بستیم و ز نرگس آن نگار رسمیم

დელ დარ სარე ზოლფე ნარ ბასთიმ

კახ ნარგესე ვნ ნეგვარ რასთიმ

გული მივაბით სატრფოს ზიღებეს

ღ. იმ ხატების ნარგოზაგან (თვალთაგან) განეთაისუფლდით².

აქ ერთმანეთს ერიოთება, ერთი მხრივ, სიტყვები იარ და ნეგვარ, მეორე
მხრივ, კი ბასთიმ და რასთიმ. სარითმო სიტყვები, ნაოქვამის თანახმად,
სტრიქონში უშუალოდ მოსდევენ ერთმანეთს და ომონიმებს არ წარმოადგენენ.

ბ) როცა ორ სარითმო სიტყვას შორის მეორდება ერთი გაბგერებისა და
ერთისა და იმავე მნიშვნელობის შემცველი სიტყვა. მთელი ლექსი ამ ბეითის მი-
ხედვით იქნება დაწერილი:

ای شاه جهان بر آسمان داری تخت

سست است عدو تو کمان داری سخت

აი შაჰე ჯანან ბარ ასმან დარი თახთ

სოსთ ასთ ადოვე თა ეო კამან დარი სხთ

ქვეყნის მეფეო, ცადა გექვს ტახტო,

სუსტია მტერი, ვიდრე მშვილდი მაგრაღ გიპყრია³.

აქ, ერთი მხრივ, ერთმანეთს ერიოთება სიტყვები ასმან და კამან, მეორე
მხრივ კი, თახთ და სახთ. სარითმო სიტყვებს შორის მეორდება სიტყვა
დარი.

ზუყაფიათინის ანუ ორრითმიანი ლექსის ყოველი სტრიქონი ორ რითმას
უნდა შეიცავდეს. როგორც ხედავთ, ამ ორი ტაქტისათვის, ისევე როგორც ზე-
მოწარმოდგენილი ბეითისათვის, ოთხი სარითმო ერთეულია დაძებნილი. შესაძ-
ლებელია სტრიქონის ორი სარითმო ერთეულიდან მეორე (ე. ი. უკანასკნელი)
რითმა ომონიმს წარმოადგენდეს. ეს, ცხადია, ორრითმიანი ლექსის თავისებურ
სახეს ქმნის. აქვე ისიც მინდა აღვნიშნო, რომ ორრითმიანი ლექსი შეიძლება
ყაზალის ფორმითაც დაიწეროს. პოეტს მაშინ რითმათა ნაკლები რაოდენობის
დაძებნა დასჭირდება.

¹ ზოგიერთი მაგალითი ამოღებული გვაქვს წიგნიდან: Grammatik, Poetik und Rhetorik
der Perser. Nach dem siebenten bände des Heft Kolzum, dargestellt von Fried-
rich Rückert, Gotha, 1874.

² ეყუთენის ბოსრო დეკლელს (XIII—XIV საუკ.).

³ ეყუთენის მოეზის (XII საუკ.).

შეიძლებოდა სპარსული ორრითმიანი ლექსების სხვა სახეებზედაც გველაპარაკა. მაგრამ ნათქვამითაც, ვფიქრობთ, გასაგებია მათი დედაარსი, თავისებურება.

ქართულ პოეზიაში, როგორც ვთქვით, მწერლობით ძეგლებში გვხვდება ჩვენ სიტყვა ყ ა ფ ი ა. როგორც პოეტური ხერხის აღმნიშვნელი ტერმინი. სპარსულ-არაბული სიტყვა „ზუყაფიათინ“ რომ ქართულში შეიძლებოდა. გადმოხულიყო როგორც ყაფია (დაკარგულიყო მისი თავკიდური და ბოლოკიდური, რაში მსგავსი მაგალითებიც ბევრი შეიძლება დაიძებნოს სპარსულიდან ნათარგმნ ძეგლებში), ამაზე აღარ შეეჩერდები. აღვნიშნავ მხოლოდ, რომ სიტყვა ყ ა ფ ი ა თ ი ნ არაბულადაა ნაწარმოები სიტყვისაგან ყაფია. სპარსულ გამოთქმაში ზუყაფიათინის ნაცვლად უფრო მოსალოდნელია ზუყაფია არა მხოლოდ ორა რითმის, არამედ ორრითმიანი ლექსის მნიშვნელობითაც. ეს გარემოება უფრო უჭერს მხარს ქართულში ზუყაფიათინისა თუ ზუყაფიას საბადლოდ ყაფიას დამკვიდრებას.

ბესიკის ლექსი „გული დავაგე შენად სარებლად“ ყაფიადაა ცნობილი. მართლაც აქ ორ-ორი სიტყვა ერთმანება ერთმანეთს:

რ ა გული დავაგე შენად სარებლად.
მუნითგან ვარდს ვიფენ მ ი თ ა მ ა რ ე ბ ი თ !
ვიცი, დღენი მისხენ შენდა მარებლად.
მისთვის თავს შეგწირავ მ ი თ ა მ ა რ ე ბ ი თ .

ამ მაგალითში ერთმანეთზეა შერითმული ორ-ორი სიტყვა:

მითამ არებით და მით ამარებით.

რ ა თქმა უნდა, ბესიკის ლექსის ზემოწარმოდგენილი სტრიქონები არ ეძებვეა სპარსული ორრითმიანი ლექსების ნამდვილ სახეს. ქართული ყაფიები სხვა ბუნებას ატარებს, ვიდრე სპარსული.

შემთხვევით მოვლენად არ შეიძლება მივიჩნიოთ ის გარემოება, რომ დავით რექტორი (1745—1824) (ხელნაწერი S—1512) ყაფიას უწოდებს ბოლო გაწყობილს: ყაფია არაბულია, ბოლო გაწყობილი (გვ. 366); ყაფია თეჯლისი თათრულია, ბოლო გაწყობილი (გვ. 270), ვკითხულობთ აქ. ამ ბოლო გაწყობილში ჩვენი წინაპრები, ალბათ, ორ-ორი სიტყვის ერთმანეთზე შერითმვას გულისხმობდნენ.

ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ქართული ყაფიები, მტწილად, ომონიმური რითმების შემცველია. სპარსულში ასეთი სახის ლექსს, რომლის სარიტმო სიტყვებად ომონიმებია გამოყენებული, თეჯნისი ეწოდება. ამიტომ არაა გასაკვირი, თუ ქართულში ზოგ ლექსს ყ ა ფ ი ა თ ე ჯ ნ ი ს ი შერაქვეს.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ არსებობს ორრითმიანი ლექსების ისეთი სახეც. სადაც სტრიქონთა მეორე სარიტმო სიტყვები ომონიმებია. ასეთ ლექსებს, სადაც ჩვენ შეერთება გვაქვს რითმების ორგვარი პოეტური ხერხით გამოყენებისა, რის შემდეგ ლექსი ყაფიადაა და თეჯნისიც, ორრითმიანიცა და ომონიმების შემცველიც, ყაფია თეჯნისი შეიძლება ვუწოდოთ.

თეჯნისი და მისი სახეები არაა უცნობი ქართული პოეზიისათვის, არათუ უცნობი, მე ვიტყვოდი, თეჯნისს დიდი ადგილი უჭირავს ჩვენი პოეტების შე-

მოქმედებაში, იგი საზოგადოდ დიდ როლს ასრულებს ქართული პოეტური კულტურის განვითარებაში.

თ ე ჯ ნ ი ს ი. თეჯნისი არაბული სიტყვაა. იგი ნაწარმოებია სიტყვისაგან ჯ ი ნ ს და ნიშნავს სიტყვათა თამაშს, ორაზროვან გამოთქმას და მისთანებს.

სპარსულ პოეზიაში თეჯნისის სხვადასხვა სახეობა გვაქვს: ა) როცა რითმებად შერჩეულია ისეთი სიტყვები, რომლებიც დაწერითა და გამოთქმით თანაბარია. ხოლო მნიშვნელობით—სხვადასხვა.

نار زلفت را جدا مشاطه گر از شاهه کرد
دست آن مشاطه می باید جدا ارشاهه کرد

თარე ზოლფათრან ქოლან მაშშათე გარ აზ შან ე ქარდ
თარე ზოლფათრან ქოლან მაშშათე გარ აზ შან ე ქარდ

შენმა მოპრთველმა შენი თმის ხეველები თუ სავარცხელს
შოაცალა,

მაშინ ხელი იმ მომრთველისა მხარს უნდა მოსცილდეს!

ამ ბეითში ორივე სარიტმო სიტყვას ერთი სიტყვა შ ა ნ ე წარმოადგენს, მაგრამ იგი სხვადასხვა მნიშვნელობითაა გამოყენებული: პირველ სტრიქონში იგი ნიშნავს სავარცხელს, ხოლო მეორეში — მხარ-ბეჭს. მაშასადამე, რითმები ომონიმურია. ასეთი სახის თეჯნისს ეწოდება თ ე ჯ ნ ი ს ე თ ა მ მ, ე. ი. ს რ უ ლ ი ა ნ უ დ ა მ თ ა ვ რ ე ბ უ ლ ი თ ე ჯ ნ ი ს ი.

ბ) როცა სარიტმო სიტყვას ერთმეხა არა ერთი, არამედ ორი ან სამი სიტყვა და ისინი ერთად აღებული გამოითქმის როგორც შესარიტმებელი სიტყვა. შთაბეჭდილება ისეთი რჩება, თითქოს პირველი სარიტმო სიტყვა სხვადასხვა სიტყვებად დანაწილდა და ამ გარემოებამ ომონიმური რითმა შეადგინა:

برو زمرگ که روز فراق یاران است
کسی که دست من آمد گرفت بارآن است

ბე რუზე მარგ ქე რუზე ფერაუე იარანასთ
კასი ქე დასთე მან ამად გერუფთ იარანასთ

დღეს სიყვდილისას, დღეს მეგობრებთან განშორებისას,
ვინც ჩემთან მოვიდა და ჩემი ხელი დაიჭირა (მომეხმარა), მეგობარი ის არის!

ამ ბეითში სიტყვა „იარანას“ (მეგობრები) ერთმეხა სიტყვები „იარ“ (მეგობარი) და „ან“ (ის). ამგვარივე რითმების უფრო რთული სახის წარმოებაცაა ცნობილი. შესაძლებელია, ერთ სიტყვას სამი სიტყვა ერთმეხოდეს. დამწერლობითა და წარმოთქმის თვალსაზრისით ისინი (სარიტმო და შესარიტმავი სიტყვები) ერთნაირი უნდა იყოს. მაგრამ მნიშვნელობით სხვადასხვა. ასეთი გვარის თეჯნისს ეწოდება თ ე ჯ ნ ი ს ე მ ო რ ა ქ ქ ა ბ ა ნ უ შ ე დ გ ე ნ ი ლ ი თ ე ჯ ნ ი ს ი.

გ) როცა ლექსი ორრითმიანია, ხოლო მეორე სარიტმო სიტყვა გაბგერებით

! ეკუთვნის ხოსრო დეკლელს.

? ეკუთვნის ანსარის (XI საუკ.).

საკუბით იგივეა, რაც წინამდგომარე სარითმო სიტყვის უკანასკნელი ნაწილი. მაგალითისათვის ავიღოთ ბეთი:

ای ز لعل آتشین در دل گلنار نار
غیر دل بردن نادری ای بت مکار کار

ეს ზე ლაჲლე ათეშინათ დარ დეღე გოლნარ ნარ
ყაძარე დელბორდან ნადარი ად ბოთე მაქქარ ქარ
ოპ. შენს ცეცხლოვან ლალისაგან ბროწეულის ყვავილთა გულში (ანთია) ცეცხლი,
სატრფოვ ცბიერო, არ გაქეს სხვა საქმე გარდა გულის გატაცებისა!

ეს ბეთი ორრითმიანია. აქ, ერთი მხრივ, ერთმანეთს ერთმეება სიტყვები: გოლნარ და მაქქარ. ხოლო, მეორე მხრივ, ნარ და ქარ. უკანასკნელი სარითმო სიტყვები ნარ და ქარ ამათ წინამდებარე სარითმო სიტყვების (გოლნარისა და მაქქარის) ბოლო ნაწილების განმეორებას წარმოადგენს. მაგალითად, ნარ სიტყვის გოლნარის უკანასკნელი ნაწილის განმეორებას წარმოადგენს: გოლნარ ნარ. ასევე ითქმის სიტყვის ქარის შესახებაც: მაქქარ ქარ. ეს განმეორება ხდება არა უშინაარსოდ, არა მხოლოდ ბგერების გათამაშების მიზნით, არამედ აზრიანად. ამ სიტყვებში გარკვეული აზრი ძეგს. გოლნარ ნიშნავს ბროწეულს, ნარ — ცეცხლს; მაქქარ ნიშნავს ცბიერს, ქარ — საქმეს. ასეთი სახის თეჯნისს ეწოდება თეჯნისე მოქარარა ანუ განმეორების თეჯნისი.

თეჯნისის სხვა სახეებიცაა ცნობილი. ასე, მაგალითად, ორრითმიანი ბეთის რითმებად რომ პირველ ნახევარში სიტყვები ზარ (از) და ნაზარ (نار) იყოს გამოყენებული და მეორეში იარ (ار) და დიარ (دیار), ჩვენ გვექნება ნამატო თეჯნისი. ეს ნამატობა იმაში გამოიხატება, რომ სიტყვა ნაზარ (სპარსული დამწერლობის თვალსაზრისით) ერთი ასოთი მეტია სიტყვაზე „ზარ“. ასევე ითქმის იარ-თან შეფარდებით სიტყვის „დიარის“ შესახებაც.

ხშირად ლექსებში წარმოდგენილია ერთნაირი დამწერლობის, მაგრამ ხმოვანთა განლაგების თუ წარმოთქმის თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან განსხვავებული სიტყვები. ისინი, თავისთავად ცხადია, სარითმო ერთეულებს ვერ შექმნიან და არც იქნებიან რითმებად გამოყენებული. ცალკეულ სტრიქონებში გახლავებული ასეთი სიტყვები სიტყვათა თამაშს წარმოადგენს და ლექსის საერთო კეთილშეშობას აძლიერებს. მაგალითად, სიტყვები სევარ და სოვარ სპარსულად ერთნაირად იწერება (سوار), მაგრამ სხვადასხვანაირად წარმოითქმის და სხვადასხვა მნიშვნელობასაც შეიცავს. სევარ ნიშნავს კაცს, ანკესს. სოვარ კი — მხედარს. ასეთი ხერხით დაწერილ ლექსს თეჯნისე ნაყეს, ე. ი. არასრული (შეკვეცილი, კოჭლი) თეჯნისი ეწოდება.

გვაქვს აგრეთვე ბგერათა თამაშის (იგივე ალიტერაცია) თეჯნისიც.

აქ არ ვეხებით თეჯნისის დანარჩენ სახეებს. პოეტის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველს, ვფიქრობთ, ნათქვამიც მისცემს ზოგად წარმოდგენას სპარსული თეჯნისების შესახებ.

ქართველი პოეტები, უეჭველია, იცნობენ ლექსის თუ პოეტური ოსტატობის ამ სახეობას. თეჯნისები გვხვდება ბესიკის, ალ. ჭავჭავაძისა და სხვათა შე-

¹ ეკუთვნის ყათრანს (XI საუკ.).

მოქმედებაში. ბესიკის ლექსთა შორის თეჯნისის სახეობას შეიძლება მივაკუთვნოთ ლექსები: 1. ვაშა მას ღღეს, 2. ენახე პირ-მზე, 3. ხმა სირინოზს და სხვ. ამ ლექსებში გამოყენებულია ის ხერხები, რითაც, საზოგადოდ, თეჯნისები ხასიათდებიან.

ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ ერთი ადგილი ლექსიდან „ვაშა მას ღღეს“:

ვაშა მას ღღეს, როს განმელო ცის კარი!
განკვირვება მჭერეტთ სასურვოდ ისმოდა!
ნათელსა სთოეს აფროდიტი ცისკარი,
ელვარობით ტოპაზის ტახტს ისმოდა:
მზედ ტურფაობს შვენებითა ის არე,
მელნის ტბანი ნარგიზთაგან ისარე;
სატრფოსათვის ზრო ტანითა ისარე.
კეკლუც-ნაზად ერხეოდა, ისმოდა!

ამ გამოყენებული რითმების ბუნება საერთოდ დამახასიათებელია თეჯნისებისათვის. ერთმანეთს ერთმეება სიტყვები ის არე (მელნის ტბანი ნარგიზთაგან ისარე — მელნის ტბები ნარგიზებით შემოსიარე) და ის არე (სატრფოსათვის ზრო ტანითა ისარე — სატრფოსათვის სარო გახდი), რომლებიც სხვადასხვა მნიშვნელობითაა აღებული; ისინი ომონიმებია. ეს ხერხი გვაგონებს თეჯნისის ამ სახეს, რომელსაც ეწოდება სრული თეჯნისი, სადაც სარიტმო სიტყვის დაყოფით კი არაა ორპარაფრაზება მიღებული, არამედ ერთი სიტყვის სხვადასხვა ადგილზე დასმით. ასევე ითქმის, მაგალითად, ამ ლექსში ხუთჯერ გამეორებული ერთი სიტყვის — ისმოდას შესახებ, რომელიც ხუთჯერვე სხვადასხვა მნიშვნელობითაა აღებული და, მაშასადამე, ხუთ სარიტმო ერთეულს წარმოადგენს.

აქვე ერთმანეთს ერთმეება სიტყვები ცის კარი და ცისკარი, ის არე და ისარე.

სარიტმო ერთეულების ერთი ნაწილი ორ-ორ სიტყვას წარმოადგენს. ისინი, ერთად აღებული, წარმოქმის თუ ბგერითი შედგენილობის თვალსაზრისით, არ განსხვავდებიან მეორე სარიტმო ერთეულისაგან. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს შედგენილ თეჯნისთან.

აღ. ჭავეჭავაძის თეჯნისშიც (ვინ არს ესე) ეხედებით როგორც სრული, ისე შედგენილი თეჯნისის რითმებს:

ვინ არს ესე სრულ თავთირებრ მანათი,
ვისგან სწევთენ ნაშნი ვარდთა საღებად?
სევდის მქონეს მომიმატა მან ათი,
მწვარის გულის კეამლთა ოხერით საღებად.

ამ სარიტმო ერთეულები საღებად (საღებავად, შესაღებად) და საღებად (ამოსაღებად) სრულისა, ხოლო მანათი (მანათობელი) და მანათი შედგენილი თეჯნისის რითმებს გვაგონებს.

თეჯნისის სახეობათა დამახასიათებელი მრავალი მაგალითის წარმოდგენა შეიძლებოდა ჩვენი პოეტების შემოქმედებიდან, მაგრამ ნათქვამიდანაც, ვფიქრობთ, ცხადი ხდება ის გარემოება, თუ რა მძლავრადაა იგი გამჭდარი ქართული პოეზიის ძარღვებში. ბესიკის შესანიშნავი სტრიქონები:

თეთრთა ზღვათა შავნი ნაწნი მანაენი,
ესრეთ ეჭონე, მან განაენა მანაენი;

პოწმობენ იმას, თუ რა სიმაღლეს მიადწიეს ამ მხრივ ქართველმა პოეტებმა.

ყოველივე აქ ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ქართველი პოეტები სპარსულ-ზა მიბაძვით წერდნენ ასეთი სახის ლექსებს. ბუნებრივია, თეჯნისებში გაბატონებული ხერხები სპარსული ლექსების გაცნობის გარეშეც შეეძლოთ მიეგნოთ ზვენს პოეტებს. განა მართო სპარსული პოეზიისათვისაა დამახასიათებელი ომონიმური რითმების ხმარება და სხვა მისთანანი? რა თქმა უნდა, არა.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ბესიკისა და ალ. ქავკავაძის თეჯნისებს (თუ ყაფია თეჯნისებს) სპარსულთან შედარებით ის თავისებურება ახასიათებს, რომ მათი (თეჯნისების) პირველი ხანა ჯვარედინი რითმითაა შეკრული. მომდევნო ხანებში პირველი სამი სტრიქონია ერთმანეთზე შეწყობილი, ხოლო მეოთხე — პირველი ხანის მეოთხე სტრიქონს ერთმებდა. ე. ი. ყოველი ხანის მეოთხე სტრიქონი ერთმანეთზეა შეწყობილი.

ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ ქართული თეჯნისები სხვაა, ვიდრე სპარსული. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ სპარსულ პოეზიაში თეჯნისი სალექსო საზომს არ წარმოადგენს. ის, ძირითადად, როგორც ვნახეთ, ომონიმურ რითმათა გამოყენების სხვადასხვა ხერხებს აღნიშნავს.

ჩვენში თეჯნისი სალექსო საზომად იქნა გაგებული და ამის ნიადაგზე საქმე იქამდე მივიდა, რომ ნიკ. ბარათაშვილის ლექსიც „ჩემს ვარსკვლავს“ თეჯნისად გამოაცხადეს იმ შემთხვევაში, როცა მას თეჯნისებთან საზოგადოდ არავითარი საერთო არა აქვს.

სრულ და შედგენილ თეჯნისებზე მსჯელობისას არ შეიძლება თვალწინ არ წარმოგვიდგეს ის პოეტური ხერხი, რომელსაც ქართული პოეტიკის ზოგიერთი მკვლევარი მაჯამას უწოდებს.

მაჯამა. მაჯამა არაბული სიტყვაა. იგი ნაწარმოებია სიტყვისაგან ჯამ (ყრილობა, კრება, ჯამი) და ნიშნავს შეყრილს, შეკრებილს, კრებულს. სპარსულ პოეზიაში მაჯამის სხვადასხვა სახე გვაქვს:

ა) როცა ლექსში თავშეყრილია სხვადასხვა ნივთების, მდგომარეობისა თუ სხვა მოვლენის აღმნიშვნელი სიტყვები. ასეთი სახის თუ გვარის, მაჯამის ნიმუშთაგანი იქნება შემდეგი ბეითი:

رودا در بوستان ساخته
بلبل و قمری و کبک و فاخته

რუდჰან დარ ბუსთანჰ სნხთე

ბოლბოლო ყომრი ეო ქაბქო ფახთე

მის ბალში საკრავნი მოემართათ

ზულბულს, გერიტს, ტყის ქათამსა და მტრედს?

ამ ბეითში ფრინველთა სახელებია თავშეყრილი. ამიტომ მას შეიძლება ფრინველთა მაჯამა ვუწოდოთ;

ბ) როცა ერთი და იგივე ლექსი ისეთი სიტყვების შერჩევითაა დაწერილი, რომ მისი წაკითხვა სხვადასხვა, ორი ან სამი, ზომით იყოს შესაძლებელი. ასე-

¹ ლექსიდან „ხმა სირინოზს“.

² ენუთენის შარაფ-ედ-დინ შაფრუჰს (XII საუკ.).

თი სახის ლექსში ჩვენ გვექნება სხვადასხვა ზომების თავყროლობა. ასეთ ლექსებს ეწოდება მაჯამა ბაკრაინი ანუ ზომათა მაჯამა. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი სახის მაჯამებელ გვხვდება აგრეთვე ორრითმიანი ლექსებიცა და სრული თეჩნისებიც. ზომათა მაჯამებს წერდნენ სელმან საეეჩი (XIII—XIV საუკ.), მევლენა ქაითბი (XIV—XV საუკ.) და სხვა პოეტებიც.

გ) როცა ლექსი ერთი ზომითაა დაწერილი და გარეგნულად ერთი ფორმის შთაბეჭდილებას ახდენს, ხოლო შიგ, თითქოს ფართულად, სხვა ფორმებიცაა გაერთიანებული. მაგალითად, შეიძლება ლექსი ყაზალის თუ ყასიდის ფორმით იყოს დაწერილი. მაგრამ შიგ, ჩვეულებრივი ზომისა და ფორმის დაკვირვებით, რომელიც აღმოჩნდეს გაერთიანებული. ასეთი ხასიათის ლექსში ფორმათა თავშეყრა გვექნება. ამიტომ მას ფორმათა მაჯამა ეწოდება.

დ) სპარსულ პოეზიაში მაჯამის ერთ-ერთ სახედ აღიარებულია აგრეთვე ისეთი სახის ლექსები. რომლებიც ბედის დატირებას. სოფლის სამღურავს წარმოადგენს, სადაც, ამავე დროს, სხვების რჩევა-დარიგების მიზნით თავმოყრილია მოხერხებული გამოთქმები, აფორიზმები, რაშიც მწარე გამოცდილებით მიღებული სიბრძნეა ჩაქსოვილი. ასეთი ლექსები მაჯამის წრეში იმიტომ შექმნის, რომ ისინი აფორიზმებს აერთიანებენ.

არსებობს მაჯამის სხვა სახეებიც. მაგრამ რომელი მათგანაც არ უნდა გავიხილოთ. ვერ ვიპოვით შემთხვევას. რომ თვით სიტყვის ჯამე ან მაჯამა-ის მნიშვნელობა იყოს დარღვეული. ამით ის მინდა ვთქვა. რომ ამ სახეობის ლექსებში (მაჯამებში) საქმე გვაქვს ან პოეტური ხერხების (ლექსში სხვა ზომისა და ფორმის ლექსების არსებობის თვალსაზრისით), ან აფორიზმების, ან სახელთა და სხვა მისთანათა შეკრებასთან. არსად გვაქვს ისეთი შემთხვევა. რომ მაჯამის დედარსის განმსაზღვრელად ომონიმების რითმებად გამოყენების პრინციპი გამოდიოდეს, როგორც ეს მცდარადაა დამკვლარებული ზოგი პოეტის შემოქმედებაში და აქედან, ნაწილობრივ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც კი.

ქართულ პოეზიაში მაჯამის მამამთავრად თეიმურაზ პირველია აღიარებული, მაგრამ თეიმურაზის ლექსებში მაჯამა, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს კორნელი კეკელიძე, „არაა ნახმარი როგორც მხოლოდ ომონიმების შემცველი ნაწარმოები, ომონიმები თეიმურაზს სხვა შრომებშიც ბლომად აქვს. მაგრამ მათთვის ასეთი სახელი არ უწოდებია“. „მაჯამა. — კ. კეკელიძის აზრით. — არის კრებული, გამორჩეული. საგანგებოდ შერჩეული წიგნების ან ლექსებისა“².

აღ. ბარამიძემ ვახტანგ VI-ის კერძო მაგალითზე აჩვენა, რომ ამ პოეტის „მაჯამა“ მის მიერ შეთხზულ სხვადასხვა თხზულებებიდან გამოკრებილი სტროფების კრებულს წარმოადგენს“³. მაგრამ ისინი. მკვლევრის აზრით. არ ჩაითვლება მექანიკურად შეკოწიწებული ხანების კომბინაციად. თეიმურაზის მასალა კი, აღ. ბარამიძის განცხადებითვე. არ ამართლებს ამას. აქ გაერთიანებულ ზოგ თავს ცალკე დამოუკიდებელი ნაწარმოების მნიშვნელობა აქვს⁴.

თეიმურაზს, რომელსაც ამ სათაურში (მაჯამაში, ე. ი. შეყრილში. კრებულში) გაუერთიანებია ყველაფერი ის. რაც, მისი აზრით. სანიმუშო. საგანგებო

1 ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1941. გვ. 512—513.

2 იქვე.

3 ანთოლოგია II. გვ. X—XI.

4 ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II, 1940, გვ. 156.

იყო მის პოეზიაში, უდავოდ სწორად ესმოდა ამ ტერმინის (მაჯამის) მნიშვნელობაც. ჩანს, სავალდებულო არ ყოფილა, და არც არის ამ სახით გაფორმებული მისი „მაჯამა“. რომ ამ წიგნში გაერთიანებული ყოფილიყო მხოლოდ ომონიმური რითმების შემცველი სტროფები.

სპარსულ-არაბული პოეზიის სამყაროში ხშირია შემთხვევა, როცა ამა თუ იმ პოეტის ერთად თავშეყრილ რჩეულ ლექსებს ეწოდება მაჯამა (ე. ი. კრებულის). იმ გარემოებამ, რომ თეიმურაზ პირველის ნაწერებიდან კრებულ „მაჯამაში“, მეტწილად, შეტანილია ისეთი ლექსები. რომლებშიც სარიტმო ერთეულზე ბად ომონიმებია გამოყენებული. ჩანს, შექმნა ნიადაგი თვით ტერმინის მაჯამის იმპრივი გაგებისა. რომ თითქოს მაჯამა ისეთი სახის ლექსია (და არა კრებული ლექსებისა). რომელსაც ომონიმური რითმები ახასიათებს. ამ თვალსაზრისით თუ მივუდევით, ქართულ მაჯამებს სპარსულთან საერთო არაფერი აქვთ.

სპარსულ პოეზიაში მაჯამა არც სალექსო ფორმაა და არც საზომი. ი. ბატონიშვილის აზრით, მაჯამა „შედგება ოცდაშვიდისა უხმო ასოთი და ხმოვანითა თექვსმეტითა, ტრიქონი ორად გაყოფილი“. აგრეთვე მას უნდა ახასიათებდეს ომონიმური რითმები („ოთხსავე ტრიქონის ბოლო ერთი სიტყვა, გარნა მნიშვნელობაა სხვადასხვაგვარ ასახსნელი“).

სანიმუშოდ ა. ბატონიშვილს თეიმურაზის „მაჯამიდან“ შოაქეს სათანადო ადგილი („მზე ცულ მაშვრალობს, ვერ ნათობს, ეტლზედ შენ ზიხარ, ის არა“) — ომონიმური რითმის შემცველი, თექვსმეტმარცვლიანი ლექსი¹.

ი. ბატონიშვილი, ცხადია, ქართული მასალების შესწავლის ნიადაგზე იძლევა მაჯამის ამგვარ განსაზღვრას, რამაც სათანადო გავრცელება პოეზია ჩვენს ლიტერატურულ წრეებში.

თეიმურაზის „მაჯამაში“ შეყრილი „აქა-იქ თქმული ლექსები“ რომ განვიხილოთ. ჩვენს წინაშე სხვადასხვაგვარი პოეტური ხერხების გამოყენების მდიდარი სურათი გადაიშლება. ჩანს, ეს გარემოებაც აქვს მხედველობაში კ. კეკელიძეს. როცა ის თეიმურაზის შემოქმედების ამ ნაწილის შესახებ ამბობს: „ის საუცხოო პოეტური შედარებანი, მოხდენილი ეპიტეტები და თვალწარმტაცი სურათები, რომელნიც ჩვენ მაჯამაში გვაქვს, ის ანკარა წყაროსავით მოჩუხჩუხე ლექსია. რომელიც უნაზესი ჰარმონიით ატკობს ჩვენს სმენას, ქართული პოეზიის ნიმუშად ხდის ამ ნაწარმოებს და თამამად უყენებს გვერდში ჩვენს კლასიკოსებს“².

თეიმურაზის შემდეგი დროის პოეტებს, ჩანს, აღარ ესმით მაჯამის ნამდვილი მნიშვნელობა. ისინი მაჯამას არქმევენ ისეთ ლექსებს, რომლებიც ყაფიის (ზუყაფიათინის) ან თეჯნისის ამა თუ იმ სახეებს წარმოადგენს. ამ გარემოებამ აიძულა ალბათ დავით რექტორი. რომ თეჯნისი მაჯამად ჩაეთვალა. „თეჯნისი არაბულია: მაჯამა ანუ შეყრილი; სხვადასხვაგვარად სათარგმანებელი“, ვკითხულობთ S — 1512 ხელნაწერში (გვ. 195).

ომონიმების რითმებად გამოყენების თვალსაზრისით ზოგი პოეტის გაცაცება იქამდე მისულა, რომ ისინი თხზავენ ომონიმებით გაქედულ ლექსებს (შოიპოევა ხელნაწერებში S—1512 და სხვ.); რომელთა გაგება, „თარგმნა“, ალბათ,

¹ კ. ლასობა. I, გვ. 282 და შემდეგი.

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1941, გვ. 513.

ამ დროისათვისაც ძნელი იყო. ასეთი ხასიათის ლექსებს უწოდებდნენ მაჯა-
მის მაჯამას. აქვე ამოვწერეთ ერთი სტროფი ასეთი სახის ლექსიდან —
ნაჯამის მაჯამიდან:

შენი არის ის არია დანაბადით დაეგების,
შენი არის ის არია დანაბადით დაეგების.
შენი არის ის არია დანაბადით დაეგების,
შენი არის ისარია დანაბადით დაეგების.

ამ სტროფში თუ ხანაში წარმოდგენილი სიტყვები: ისარია, დანაბადით და
დაეგების ოთხჯერ მეორდება. ისინი ომონიმებია და ერთმანეთს ერითმებთან.
თვითეულ მათგანს ყოველ სტრიქონში, უეჭველია, სხვადასხვა მნიშვნელობა
აქვს. ასე, მაგალითად, სიტყვა დანაბადით ერთ სტრიქონში შეიძლება იკითხე-
ზოდეს როგორც და ნაბადით. მეორეში — დანაბადით, მესამეში
შესაძლებელია ის დანაბადის მნიშვნელობით გამოდიოდეს და სხვ. პოე-
ტური ხერხის მიხედვით აქ ჩვენ სრული თეჯნისის ურთულესი სახე გვაქვს,
ამავე დროს იგი ორრითმიანი ლექსის (ყაფიის) ნადაგზე განვითარებული ჩანს.

ხელნაწერებში მოიპოვება აგრეთვე ამავე სახის ოთხ, ხუთ და მეტრითმია-
ნი ლექსები, რომლებიც, შესაძლებელია, ქართული და სპარსული პოეტიკის ის-
ტორიისათვის საინტერესო მასალებს წარმოადგენდეს. აქვე შევნიშნავთ, რომ
სპარსული პოეზიისათვისაც არაა უცხო მრავალრითმიანი (ოთხ, ხუთ და ექვს-
რითმიანი) ლექსების სახეც.

სპარსული მასალების შესწავლიდან ჩანს, რომ მაჯამა ლექსის ფორმა არაა.
იგი არც რითმების თავისებურებით (ომონიმების შერჩევა-გამოყენებით) განი-
საზღვრება. სპარსული მაჯამების სხვადასხვაგვარობა იმაზეა დამოკიდებული, თუ
ლექსში რის შეჯამება-თავშეყრასთან გვაქვს საქმე. — თავშეყრილია ფრინველ-
თა. ცხოველთა. მცენარეთა და სხვათა სახელები, ლექსთა ზომები, ფორმები,
აფორიზმები, სენტენციები თუ სხვა რამ. ასეთი ლექსები შესაძლებელია ქარ-
თულ პოეზიაშიც დაიქვანოს, მაგრამ არა სპარსულის გავლენით. არამედ მის-
გან დამოუკიდებლად აღმოცენებული.

თეიმურაზის ნაწერებში მხოლოდ ერთადერთი მაჯამაა. ესაა მისი თხზულე-
ბა, „სოფლის სამღურავი“, სადაც პოეტი სოფლის სიმუხთლეზე ლაპარაკობს,
დასტირის თავის ბედს, შიგადაშიგ სხვების რჩევა-დარიგების ტონით, მწარე გა-
მოცილებების შედეგად მიღებულ აზრებს გამოთქვამს. აქ ჩვენ მაჯამის ერთ-
ერთი სახე გვაქვს, მაგრამ ის სპარსულის გავლენით არ არის დაწერილი. თეი-
მურაზი, როგორც ეს ცნობილია, სოფლისადმი მღურვის მოტივის ფუძემდებ-
ლად ითვლება. ეს მოტივი სპარსული პოეზიის მიბაძვით, მისი კარნახით კი არაა
ჩვენს ლიტერატურაში გაჩენილი, არამედ ჩვენი წარსული ცხოვრების სიღუბ-
ჭირით. საქართველოს მძიმე სოციალ-ეკონომიური და პოლიტიკური მდგო-
მარეობით, რასაც თეიმურაზთან ერთად სხვა ქართველი პოეტებიც ღრმად გა-
ნიცდიდნენ.

აღორძინების ეპოქის დიდი პოეტი თეიმურაზ პირველი, უეჭველად, კარგად
იცნობდა სპარსული ლექსთწყობის ხერხებსა და სახეებს, მაგრამ მისი შემოქმე-
დების ამ თვალსაზრისით შესწავლაც ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ ის არ
შეიძლება სპარსული პოეზიის კვალდაკვალ მიმდევრად ვიცნოთ.

მუსტაზადი. მუსტაზადი ლექსის ერთ-ერთი სახეობაა. სიტყვა მუს-
ტაზადი ნიშნავს დამატებას. მომატებას, მომატებულ სიმღერას, მისამღერს.

მუსტაზადის. როგორც პოეტური ხერხის თუ ლექსის ფორმის გაჩენა ადრინდელ ხანას მიეუთვნება. ყოველ შემთხვევაში, დოვლეთშაჰის „პოეტების მიმოხილვაში“ ვხვდებით XIII საუკუნის პოეტის ბენ ჰასან ჰარევის მიერ დაწერილ მუსტაზადს. იგი აქ წარმოდგენილია როგორც ნაჰუში მუსტაზადისა. ეს პოეტური ხერხი ცნობილია ხოსრო დეჰლევის (XIII—XIV საუკ.), ჯაჰის (XV საუკ.) და კლასიკური ხანის სხვა პოეტებისათვის. მას იცნობენ აგრეთვე როგორც შემდეგი. ისე ჩვენი დროის პოეტებიც, მაგრამ მიუხედავად ამისა. ის მაინც არ შეიძლება დიდად გავრცელებულ სახეობად ჩავთვალოთ.

სპარსულ პოეზიაში მუსტაზადის შემდეგი სახეები გვაქვს: ა) როცა ლექსის ყოველ სტრიქონს მისდევს მუსტაზადი (მისამღერი) და ისინიც ისევე ერთმებიან ერთმანეთს. როგორც ძირითადი სტრიქონები. მაგალითისათვის ავიღოთ დასაწყისი ნაწილი ბენ ჰასან ჰარევის მუსტაზადიდან:

در حضرت شاهی	آن کیت که تقریر کند حال گذارا
جز ناله و آهی	از غنفل ببلبل چه خبر باد صبا را
یا رحم ز معشوق	زاری و زور و بود مایه عاشق
بس حال تباهی	مارا نه زرو زور و نه رحمت شمارا

ან ქმნთ ქე თაყრირ ქონედ კალე	დარ ჰეზრეთე შ ა შ ი
გ ე დ ა რ ა,	
აზ ყოლყოლე ბოლბოლ ჩე ხაბარ	ჯ ო ზ ნალევო ა შ ი
ბანდე ს ა ბ ა რ ა	
ზარი ვო ზარო ზურ ბოვად მანედე.	ი ა რ ა კ მ ზე მანშუყ
საშეყ	
მარან ნე ზარო ზურო ნე რაკმათე	ბას კალე თ ა ბ ა შ ი
შ ო მ ა რ ა	

ის ვინ იქნება, ენა დაძრას ღატაყის
მდგომარეობაზე. თანდასწრებით შაჰისა;
ბულბულის სტეენით რას შეიტყობს ნიჟე-ქარი, გარდა ოხერა-კენესისა.
ქეითინი, ოქრო და ძალაა წყარო შეეყარებულის, თუ შეწყალება სატრფოსაგან?
თქვენგან ჩვენ არც ოქრო, არც ძალა და არც გვაქვს მხოლოდ დიდი უბედურება.
შებრალება.

აქ ძირითადი სტრიქონების რითმებია: გ ე დ ა რ ა, ს ა ბ ა რ ა, შ ო მ ა რ ა — მესამე სტრიქონი ურითმოა. მუსტაზადი — მიმატება ანუ მისამღერი, მოსდევს რა ამ ლექსში ყოველ სტრიქონს, ერთმანეთს ერთმება ძირითადი საკითმო სტრიქონების გასწვრივ. მუსტაზადების ანუ მიმატებათა საკითმო ერთეულებია: შ ა შ ი, ა შ ი, თ ა ბ ა შ ი. აქაც, ძირითადი სტრიქონების შესაბამისად, შესამე სტრიქონი ურითმოდაა დატოვებული.

ბ) როცა მუსტაზადი (მიმატება თუ მისამღერი) მოსდევს ლექსის ყოველ ორ სტრიქონს.

მაგალითისათვის. ავიღოთ ფახრის (XV—XVI საუკ.) ლექსიდან შემდეგ ადგილი:

رقم به طيب گفتش بيمارم
 از اول شب تا سحر بيدارم
 درمانم چيست
 بنضم جو طيب ديد گفت از سر لطف
 جز عشق نداري مرضي بندارم
 محبوب تو كيست

ჩაფთვამ ბე თაბიბ გოფთამაშ ბ ნ მ ნ რ ა მ
 აზ ავეალე შაბ თა ბე საჰარ ბ ნ დ ნ რ ა მ
 დარმანამ ჩ ნ ს . თ

ნაბზამ ჩო თაბიბ დიდ გოფთ აზ სარე ლოთფ
 ჯოზ ეფეუ ნეღარი მარაზი ფე ე ნ დ ნ რ ა მ
 მაჰბუბე თო ქ ი ს თ

წაველ მკურნალთან. ეუთხარი მას: აჲდ ვარ.

დალაშებიდან გათენებამდე (მთელი ღამე) ფხიზლად ვარ (არა მიინავს),

ჩემი წამალი რა არის?

როცა მკურნალმა ჩემი მაჯა გასინჯა, სობრალულოთ მითხრა:

ეფიქრობო. გარდა სიყვარულისა არა გაქვს სხვა სატკივარი.

შენი სატრფო ვინ არის?

აქ სულ ექვსი სტრიქონია წარმოდგენილი. ამათგან ოთხი ძირითადია და ორაც მისამღერი. მისამღერი მოსდევს ყოველ ორ სტრიქონს. მისამღერები (მუსტაზადები) კი, თავის მხრივ, ერთმანეთს ერთმანებთან და არა ძირითად სტრიქონებს. მათი სარითმო ერთეულებია ჩ ი ს თ და ქ ი ს თ. წარმოდგენილ ლექსს როცა მისამღერები ანუ მიმატებანი ჩამოვაცილოთ, მივიღებთ ოთხსტრიქონიან ლექსს. რომლის პირველი, მეორე და მეოთხე სტრიქონები ერთმანეთზე იქნება გარითმული, ხოლო მესამე—თავისუფალი.

მუსტაზადი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მიმატებას. მისამღერს ნ-შნაჲს. ამავე დროს ის გამოდის ისეთი ლექსების სახელწოდებად. რომლებიც მიმატებებსა თუ მისამღერებს შეიცავენ.

მუსტაზადის ფორმით შეიძლება დაწერილი იყოს ყოველი ზომის ლექსი. საზომს ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა. მუსტაზადი შეიძლება იყოს ყაზალი, რობაი და სხვა სახეობის ლექსებიც.

საჭიროა ისიც აღინიშნოს. რომ ზოგჯერ პოეტი მიმართავს ისეთ ხერხს ან, უკეთ. ისე აწყობს სტრიქონებს ლექსში, რომ მისამღერთა გარეშე შეუძლებელი ხდება აზრის გარკვევა: ხან კი ძირითად სტრიქონებს მიმატებათა გარეშე შესწევს არსებობისა და აზრის ნათლად გამოხატვის უნარი.

ასეთია სპარსული მუსტაზადების ძირითადი სახეები.

ბუნებრივია იამის კითხვა. გვაქვს თუ არა ქართულ პოეზიაში მუსტაზადები?

ქართული პოეტიკური შრომების ავტორები ხშირად ცდებიან მუსტაზადის გაგებაში. ისინი იმის მიხედვით მსჯელობენ, თუ როგორაა დასათუტრებული ამა თუ იმ პოეტის ლექსის ფორმა, სწავლობენ ლექსს და ამია ნიადაგზე გამოაქვთ დებულებები ამა თუ იმ ფორმის შესახებ. არავინ კითხულობს იქას. სწორია თუ არა ხელნაწერებსა და გამოცემებში მოცემული განსაზღვრანი. ამი-

ააა გამოწვეული ის გარემოება, რომ აღნიშნულ შრომათა ავტორების დიდ უმრავლესობას არა აქვს ნათელი წარმოდგეა არც დუბეთის, არც ყაზალის, ალც ოუჯნისის. არც მუსტაზადისა და არც მუხამბაზის შესახებ. მათ მიერ ბესიკის შესანიშნავი ლექსი „ტანო ტატანო“ მუსტაზადადა აღიარებული. განვიხილოთ იგი ამ მხრივ.

„ტანო ტატანო“ ხუთი ხანისაგან შედგება. თვითეული ხანა ხუთ-ხუთ სტრიქონს შეიცავს. პირველ ხანაში ყველა სტრიქონი გართიმულია, მომდევნო ხანებში კი ოთხი სტრიქონია ერთმანეთზე შერითმული, ხოლო მეხუთე სტრიქონი პირველ ხანას ერითმება. საყურადღებო ისაა (და შეიძლება ეს გარემოება აქვეყნდეს საფუძველს მათ. ვინც იგი მუსტაზადად აღიარა), რომ აქ და ამის მსგავს სხვა ლექსებში. რომლებიც მუსტაზადად არიან აგრეთვე აღიარებულნი. ყოველი სტრიქონი, გარდა მეხუთესი. შინაგანი რითმებით არის დაყოფილი და ერთი შეხედვით სტრიქონის უკანასკნელი სიტყვები ერთგვარი მიმატების შთაბეჭდილებას ქმნის. მაგალითად, სიტყვებისათვის ტ ა ნ ო ტ ა ტ ა ნ ო და ე ბ ნ ო რ ი ა რ ი თ მ ა გ უ ლ წ ა მ ტ ა ნ ო. ამას მოსდევს სიტყვები, თითქოს მუსტაზადი. უ ც ხ ო ღ მ ა რ ე ბ ო. მაგრამ აქ რომ ნამდვილი მუსტაზადის სახე ვეჭონდეს. მაშინ შემდეგი სტრიქონი მიმატების გარეშე უნდა ერითმებოდეს პირველი სტრიქონის მიმატების (უცხო ღ მარებო) წინ მდგომარე სიტყვას გ უ ლ წ ა მ ტ ა ნ ო. ამას კი სინამდვილეში ადგილი არა აქვს. აქ წარმოდგენილია სიტყვა მ ო მ კ ლ ა ე ე ბ ო. რომელიც, თავის მხრივ, ერითმება წინა სიტყვას ზ ი ლ ფ ო - კ ა ვ ე ბ ო ს. ისევე როგორც, თავის მხრივ, გ უ ლ წ ა მ ტ ა ნ ო ერითმება ტ ა ნ ო ტ ა ტ ა ნ ო ს.

თუ ვიფიქრებთ, რომ ასეთი სახის ლექსებში ჩვენ მიმატებანი გვაქვს, მაშინ მისი თვითეული ხანა ამგვარად უნდა დავყოთ:

ტ-ნო ტატანო.
გულწამტანო
უცხო ღ მარებო!
ზილფო-კაეებო,
მომკლავებო.
ვერ საქარებო!
წარბ-წაშწამ-თვალნო,
მისათვალნო,
შემაზარებო!
ძოწ-ლალ-ბაგეი,
დამდაგეო,
სულთ-წაშარებო!
პირო მთეარეო,
მომიგონე.
მზისა დარებო!

ანთ შემთხვევაში ჩვენ აქ წარმოდგენილი ყოველი სტრიქონი ტანო ტატანო, გულწამტანო და სხვა მისთანანი უნდა ჩავთვალოთ ერთმანეთზე შერითმულ სტრიქონებად. რომელთაც მოსდევს მიმატებანი, როგორცაა უცხო ღ მარებო, ვერ საქარებო და სხვა მისთანანი, რომელნიც აგრეთვე ერთმანეთს ერითმებიან თანახმად მუსტაზადადებში არსებული წესებისა.

მაგრამ მთელი ლექსის ბუნება ამას არ ამართლებს. ძნელია, ცალკეული სიტყვები სტრიქონებად იქნეს წარმოდგენილი. ესეც რომ არ იყოს, ამ საერთო

წესს, რაც ყოველი ხანის ოთხსავე სტრიქონშია თითქოს გაბატონებული. არ ემორჩილება მეხუთე სტრიქონი. ცხადია, ბესიკის ეს ლექსი მუსტაზადად არ წაითვლება. კიდევ მეტი. ბესიკის არც ერთი ლექსი არ წარმოადგენს მუსტაზადს. მუსტაზადი არ უწერია არც მეორე დიდ პოეტს — ალ. ჰავეჯაძეს და, წარმოიღვივებო. არც აშულ საიათნოვასაც. იგი უჩვეულო, არაბუნებრივი აღმოჩნდა ქართული ენისა და პოეტური შემოქმედებისათვის.

მ უ ხ ა მ ბ ა ზ ი. მუხამბაზი (მუხამმას) არაბული სიტყვაა. რაც ხუთიანს. ხუთის შემცველს ნიშნავს: ის წარმომდგარია სიტყვისაგან — ხ ა მ ს. რაც ნიშნავს ხ უ თ ს.

ქართულში ეს სიტყვა სხვადასხვა სახით შემოსულა. გვხვდება: მ უ ხ ა მ - ბ ა ზ ი, მ უ ხ ა ნ ბ ა ზ ი. მ უ ლ ა ნ ბ ა ზ ი და სხვ. ამათგან უფრო გავრცელებულია მუხამბაზი.

მუხამბაზი ეკუთვნის სპარსული ლექსთწყობის იმ გვარს. რომელსაც მ უ - ს ა მ მ ა თ ი (ძაღზე აცმული მარგალიტები) ეწოდება. ამ გვარში შემოდის ლექსთწყობის სხვა სახეებიც და ყოველ მათგანს გარკვეული სახელწოდება აქვს მიანიჭებული. ასე. მაგალითად, მ უ ს ა ლ ლ ა ს სამიანი, მ უ რ ა ბ ბ ა ჯ ო თ ხ ი ა ნ ი, მ უ ხ ა მ მ ა ს ხუთიანი, მ უ ს ა ლ დ ა ს ექვსიანი, მ უ ს ა ბ ბ ა ე შვიდიანი, მ უ ს ა მ მ ა ნ რვიანი, მ უ თ ა ს ს ა ე ცხრიანი, მ უ ე ა შ შ ა რ ა თ ი ა ნ ი.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ ტიპის ლექსებში მტკიცედაა განსაზღვრული თვითეულ ხანაში შემავალ ტაეპთა რაოდენობა და არა ხანათა რაოდენობა. მაგალითად, ჰაფეზის (XIV საუკ.) ცნობილი მუხამბაზი 12 ხანისაგან შედგება, ყანის (XIX საუკ.) მუხამბაზი კა 25 ხანას შეიცავს, სამაგიეროდ მუხამბაზის თვითეულ ხანაში ხუთ-ხუთი ტაეპი გვაქვს მოცემული და ამით განისაზღვრება მისი სახელწოდებაც.

მუხამბაზად პირობით შეიძლება ერთხანიანი ლექსიც მივიჩნიოთ, თუ მისი ხუთივე სტრიქონი ერთი რითმითაა ჩაკეტილი, მაგრამ ასეთი ლექსი არ იქნება სრული სახის მუხამბაზი. რადგან იგი არ შეიძლება ატარებდეს მუხამბაზის დამახასიათებელ ყველა ნიშანს.

როგორც აღვნიშნეთ. მუხამბაზისათვის დამახასიათებელია ხუთტაეპიანი ხანები. ამასთან მისი პირველი ხანის ტაეპები (ზოგჯერ ამ წესს არ ემორჩილება მეხუთე ტაეპი) ერთი რითმითაა გართმული და მათ მომდევნო ხანების უკანასკნელი ტაეპები ერთმემა. შემდეგა ხანების პირველი ოთხ-ოთხი ტაეპი კი საკუთარი რითმით არიან ერთმანეთთან შეკრულნი. ამგვარად, მუხამბაზის სქემა ასეთია:

a a a a X b b b b X

აქვე ნიმუშად მოგვცაქვს ჰაფეზის მუხამბაზის ორი (პირველი და უკანასკნელი) ხანა:

در عشق تو ای ستم چنانم
 کز هستی خویش در گمانم
 هر چند که زار و ناتوانم
 گر دست دهد هزارانم
 در بای مبارکت فشانم

ای وصل تو اصل شادمانی
 مانی بنشاط جاویدانی
 برحافظ خود چه می فشانی
 هر حکم که بر سرم برانی
 سہلست ز خویشتن مرا تم

დარ ეშყე თო ემ სანამ ჩე ნანამ
 ქაზ ქასთიდე ხიშ დარ გომანამ
 პარ ჩანდ ზარო ნათავანამ
 ვარ დასთ დაჰად ჰაზარ ქანამ
 დარ ფმაე მობარაქათ ფაშანამ

ემ ვასლე თო ასლე შადემანნი
 ბანი ბე ნეშათ ჯანვიდანი
 ბარ ჰაფეზე ხოდ ჩე მიფაშანნი
 პარ ჰექამ ქე ბარ სარამ ბერანნი
 საპლასთ ზე ხიშეთან მერანამ

შენი სიყვარულით. ჩემო სატრფოვ, ისე ვარ ტყვექმნილი,
 რომ საკუთარ არსებობაშიც კი ეჭვი მეპარება.
 თუმც მტირალი ვარ და უძლური,
 მაგრამ არასდროს დაეინანებ ათას სულს ჩემსას
 შენს ბედნიერ ფეხთა ქვეშ დასაფენად.

ო.ა. შეერთება შენთან სიხარულის საფუძველია,
 იყავ მარადის მზიარულად!
 ქათვზს. ძვირფასო. რას უწყალობებ?
 სიბრძნეს ყოველსა. რასაც მიბოძებ.
 შევითვისებ და არასოდეს არ განუდგები.

აქ, როგორც ვხედავთ. თვითიული ხანა ხუთი ტაეპისაგან შედგება. პირველ-
 ხანის ხუთივე ტაეპი ერთმანეთზეა გარითმული (ჩენანამ, გომანამ, თავანამ, ჯა-
 ნამ, ფაშანამ). მომდევნო ხანების პირველი ოთხი ტაეპი და, რასაკვირველია.
 უკანასკნელისაც ერთმანეთს ერითმება (შადემანი, ჯავედანი, მიფაშანი, ბერა-
 ნი), ხოლო ყოველი ხანის მეხუთე ტაეპი, რა თქმა უნდა. უკანასკნელისაც პირ-
 ველი ხანის მეხუთე ტაეპზე და აქედან მთელ ხანაზეა შეწყობილი (მერანამ).

აქვე შევნიშნავთ, რომ მუხამბაზში ყოველთვის როდია სავალდებულო
 პირველი ხანის ტაეპების ერთი რითმით შეკვრა. გვხვდება, როგორც ამას მუ-
 ხამბაზის საერთო სქემატ გვიჩვენებს, მუხამბაზის ისეთი ტიპიც, სადაც პირვე-
 ლი ხანის მეხუთე ტაეპი მხოლოდ მომდევნო ხანების ყოველ მეხუთე ტაეპს
 ერთმება და არა პირველი ხანის წინა ტაეპებს.

ასეთი გახლავთ მუხამბაზის ძირითადი თავისებურებანი.

ქართულ პოეზიაში მუხამბაზი ბესიკის სახელთანაა დაკავშირებული. ეს
 გვხვდება აგრეთვე საბათნოვას, ალ. ჭავჭავაძისა და სხვა პოეტთა შემოქმედე-
 ბაში.

ბესიკის ნაწერებიდან მუხამბაზებად შეიძლება ჩაითვალოს შემდეგი ლექ-
 სები: 1. ბულბული მოდის მწუხარებით, 2. ტანო ტატანო, 3. მე შენმა ფიქრმა:

ნიმარინდა, 4. ბულბულის შურსა. 5. მე შენი მგონე, 6. ცრემლთა ისარნი, 7. ვარდო სასურო, 8. სევდის ლაშქარი, 9. მოვედ აწ. ძმაო (არ ვაახებლებ სადავო ლექსებს).

სამათნოვას (ვსარგებლობთ ი. გრიშაშვილის მიერ გამოცემული ტექსტით) მუხამბაზებია: 1. სოფელსა და სოფელს შუა, 2. გიხდება ზარი, 3. გულიდან არა მშურს, 4. ხარ ტურფა, 5. ბალი ბულბულით ავსილა. 6. რა ზარბაბი. 7. შუალამის ვარსკვლავით, 8. რა სარგოა. 9. დამეხსენი, 10. სამართალი მიყავ.

მუხამბაზებად შეიძლება ჩაითვალოს აგრეთვე ლექსები „მტკვარო ამღვრეულო“ და „რა იქნება“. თუმცა ამ ლექსთა პირველი ხანები უხვევენ მუხამბაზიდან (პირველი ლექსის პირველ ხანაში მეტია ერთი ტაეპი, მეორისაში — ნაკლები).

აღ. ქავჭავაძის ლექსები — 1. ეღების კარი გაზაფხულისა. 2. უწყალო სენზან. 3. უწყალო სიყვარული, 4. ვარდო კოკობო, 5. ოპ. საყვარლო. 6 ვარდის გაყრილსა, 7. ისინეთ მსმენნო, 8. მწამებ სხოვნასა — შეიძლება შემოვიტანოთ ქართული მუხამბაზების წრეში. მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მუხამბაზად ჩათვალოთ აღ. ქავჭავაძის ცნობილი ლექსი მ უ ხ ა მ ბ ა ზ ი ლ ა ო ა ი უ რ ი. ამ ლექსს არაფერი საერთო არა აქვს მუხამბაზთან. მუხამბაზებად არ ჩაითვლება აგრეთვე გრ. ორბელიანის ის ლექსებიც კი (ვსარგებლობთ აკ. გაწერელის მიერ გამოცემული ტექსტით). რომლებიც ამ სათაურით არიან ცნობილი.

შეიძლება აღინიშნოს, რომ ბესიკისა და სამათნოვას შემდეგდროინდელ წყერლებს სულ სხვაგვარად გაუგიათ მუხამბაზის ბუნება. ამით აიხსნება, რომ მათთან მუხამბაზებად გაგებულ უფრო სხვა სახისა თუ ფორმის ლექსებთან ვვაქვს საქმე, ვიდრე ნამდვილ მუხამბაზებთან.

ბესიკის ზოგი მუხამბაზი, როგორცაა. მაგალითად, „ტანო ტატანო“. მე შენი მგონე“, „ცრემლთა ისარნი“ და სხვ. დიდი პოეტური ხელოვნებითაა შესრულებული. მათი ყოველი ტაეპი შინაგან რითმებს შეიცავს; მუსიკალობის, აღიტერაციების და საერთოდ პოეტური შემოქმედების თვალსაზრისით ისინი შორს იტოვებენ სპარსულ მუხამბაზებს. ჩვენს წინაპრებს ბესიკისა და სხვა პოეტთა ასეთი სახის მუხამბაზები მუსტაზადებად ჩაუთვლიათ; ნამდვილად კი ისინიც მუხამბაზებია დიდი პოეტური ოსტატობით შესრულებული.

ლიტერატურის თეორიაში და, კერძოდ, პოეტიკაში მომუშავე ზოგი სპეციალისტი მუხამბაზებად თვლის აგრეთვე მუსამმათის გვარის შვიდ, რვა, ცხრა-ტაეპიანი ხანების შემცველ ლექსებსაც. ასე, მაგალითად, ბესიკის ლექსები: „სევდის ბაღს შეველ“ და „მე მივხვდი მაგას შენსა ბრალესა“ მუსტაზადებადაა მიჩნეული.

აღნიშნულ ლექსთა თვითეული ხანა ცხრა ტაეპისაგან შედგება. პირველი ხანა ერთი რითმითაა შეკრული, ხოლო შემდეგ ხანებში რვა ტაეპია ერთმანეთთან გაართმული. უკანასკნელი მეცხრე ტაეპი კი პირველი ხანის მეცხრე ტაეპს და საბოლოო ჯამში მთელ ხანას ერთმეგბა. ასეთი სახის ცხრატაეპიანი ლექსების სქემა შემდეგია:

a a a a a a a x b b b b b b b x

მუსამმათის გვარის ლექსებში რითმათა განლაგების პრინციპები იგივეა, რაც მუხამბაზში. განსხვავებას ქმნის მხოლოდ ხანებში შემავალ ტაეპთა რაოდენობა.

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ქართული პოეტის მკვლევართ მუხამბაზებმა და სხვა ასეთი სახის ლექსების მთავარ დამახასიათებელ ნიშნად რითმათა განლაგების ერთგვარობა ჰქონდათ მიჩნეული და სწორედ ამიტომ ამ ტიპის ყველა ლექსი მუხამბაზად ჩაუთვლიათ. მათ მხედველობაში არ მიუღიათ, რამდენტაეპიანი ხანებისაგან შედგება ეს ლექსები. სინამდვილეში კი ამ ტიპის ლექსების ფორმათა სახელწოდებას ხანაში შემავალ ტაეპთა რაოდენობა განსაზღვრავს. ნათქვამიდან ცხადია, რომ ბესიკის ზემოაღნიშნული ლექსები მუხამბაზებად არ ჩაითვლება.

უნდა აღინიშნოს, რომ მუხამბაზი სპარსულ პოეზიაში არც ისე გავრცელებული ფორმაა. საინტერესოა, რომ კეკელუტა, ვარდა და ღვინის მომღერალი ჰაფეზის პოეზიისათვის ის შემთხვევითია: მას მხოლოდ ერთი მუხამბაზი დაუწერია. აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა პოეტების შემოქმედებაში კი მუხამბაზური ფორმა საკმაოდ ხშირად გვხვდება. ამიტომ ძნელია იმის თქმა, წარმოდგენს მუსამბათური (მათ შორის მუხამბაზური) ლექსთწყობა უშუალოდ სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის მონაცემს თუ ის საერთო აღმოსავლური მოვლენაა. ასეთი სახის ლექსთწყობა გავრცელებულია მთელ აღმოსავლეთში და ყველგან — თავისებური სახით. ლექსთწყობის ამ ფორმამ საგრძნობი ადგილი ეერ დაიჭირა ქართულ პოეზიაში.

ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი. სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის პოეტების ერთ ნაწილს სალექსო ფორმებით გატაცება დაეტყო. სხვადასხვა სახის აკროსტიქები და გამოცანა-ლექსების გვერდით ისეთი სალექსო ფორმები ჩნდება, სადაც აზრის, გრძნობებისა და განცდების გადმოცემას მთავარი ყურადღება არ ექცევა; ასეთი ლექსების ავტორები სიტყვათა თამაშითა და აქედან წარმომდგარი სხვადასხვა ფოკუსებით და ხერხებით არიან უფრო გატაცებულნი, ვიდრე ამა თუ იმ განწყობილების მაღალ პოეტურ ფორმებში გადმოცემით.

სალექსო ფორმებით გატაცების თვალსაზრისით სხვა პოეტებისაგან სელმან სავეჯი (1291—1377) და აჰლი შირაზელი (1455—1536) გამოირჩევიან. ისინი ხელოვნური, პატარა-პატარა ლექსების გვერდით ფოკუსებით გაქედილ სხვადასხვა პირებისადმი მიძღვნილ საკმაოდ გრძელ ყასიდებსაც (ხოტბებსაც) თხზავდნენ, რომელთა წაკითხვა სხვადასხვანაირად, სხვადასხვა სალექსო ფორმითა და მეტრით არის შესაძლებელი.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ აქ მოხსენიებული პოეტები მხოლოდ ხელოვნურ და არაბუნებრივ ლექსებს თხზავდნენ და მათ პოეტური ნიჭის ბრწყინვალეობა აკლდათ. პირიქით, სელმან სავეჯიცა და აჰლი შირაზელიც შესანიშნავი ყაზალების ავტორებიც არიან და ისინი ჭავსებით სამართლიანად ნიჭიერ ლირიკოსებად არიან აღიარებულნი.

XV საუკუნის პოეზიაში არაბუნებრივი და ნაძალადევი სალექსო ფორმების ნიაღვარი უფრო საგრძნობი გახდა, ვიდრე წინა ხანაში, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროის მოღვაწე დიდი პოეტი აბდ-ორ-რაჰმან ჯამი (1414—1492) მთელი არსებით ებრძოდა უქვეშმარტო პოეზიას.

სელმან სავეჯის (და მას სხვებმაც მიჰბაძეს) შემოულია მორაბაყის ანუ კვადრატული ტიპის ოთხსტრიქონიანი ლექსების (რობაიების) წერა, რომლის ნიმუშს შემდეგი ლექსი წარმოადგენს:

ან ლალიე	სად სელსელე	დარედ	დელბარ
სად სელსელე	ბარ არეზე	როვშან	ჩე ყამარ
დარედ	როვშან	სამანბარ	ლამ ჩე შაქარ
დელბარ	ჩე ყამარ	ლამ ჩე შაქარ	დელ ჩე ყამარ

ეს კვადრატი თექვსმეტ უჯრედს შეიცავს. თვითეულ მათგანში ცალკეულ სიტყვა ან სიტყვები განლაგებული. არაბული ასოებით ა.უ. დაკურთ, წარმოდგენილი ლექსი ასეთ სახეს მიიღებს:

ازغالبه صد سلسله دارد دلبر
 صد سلسله بر عارض روشن چو قمر
 دارد روشن سمنبر لب چو شکر
 دلبر چو قمر لب چو شکر دل چو حجر

მისი ქართული თარგმანია:

ასი ჯაჭვი (ბორჯილი) აქვს სატრფოს ღალასი,
 ასი ჯაჭვი მთვარესავით ბრწყინვალე ღოჭაზე;
 აქვს მოღუღარე ისამანშვერდოვანს ბაგეცა ვითა შაქარ-
 სატრფო ვითა მთვარე, ბაგეები ვითა შაქარი, გულა ვითა ქვა.

კვადრატში ჩასმული ეს ლექსი შეიძლება როგორც ჰორიზონტალურად, იავე ვერტიკალურადც წავიკითხოთ. მისი სახე და სიტყვათა განლაგება ორივე შემთხვევაში უცვლელი დარჩება.

ასეთივე სახისაა აპლი შირაზელის მორაბაძიც:

მოჰქენ ნე	პარგეზ ჩე თო	იაბელ	ალამ
პარგეზ ჩე თო	ქასი ნე დიდ	მარლი	ბე ქარამ
იაბელ	მარლი	დევარ ქასი	მესლე თო ქამ
ალამ	ბექარამ	მესლე თო ქამ	იაბელ ქამ

არაბული ასოებით ეს ლექსი ასე დაიწერება:

ممکن نه هر گز چو تو یا بد عالم
 هر گز چو تو کسی ندید مردی بکرم
 یا بد مردی دیگر کسی مثل تو کم
 عالم بکرم مثل تو کم یا بد هم

ქართული თარგმანი ასეთია:

1 იგულისხმება თმის ნაწნავები.

შესაძლებელი არ არის არასოდეს, ვითა შენ, იპოვოს სამყარომ.
შენი მსგავსი კაცი გულუბელობით არასოდეს არვის უნახავს;
შენს მსგავსს ძალიან ცოტას იპოვის კაცი.
სამყარო გულუბელობით შენს მსგავსსაც ცოტას იპოვის.

ეს რომაეც ისევე (პორიზონტალურად და ვერტიკალურადაც) წაიკითხება, როგორც წინა რომაი. ორივე ლექსი რომაის ისეთ სახეს განეკუთვნება, სადაც ოთხივე სტრიქონი ერთი რითმითაა შეკრული.

ეფიქრობთ. ისეთი სიტყვების დაძებნა, რომ მათი კვადრატების უჭრედებში იმგვარად განლაგება შეიძლებოდეს, რომ პორიზონტალურად და ვერტიკალურადაც წაიკითხვით სალექსო საზომი არ დაირღვეს და თან რაიმე აზრიც გამოდიოდეს, ადვილი საქმე არ არის. მაგრამ ასეთსა და უფრო რთულ ფოკუსებს როდია მოკლებული XV საუკუნის სპარსული და შუა აზიის ხალხთა ტაჯიკურ-პურქული პოეზია.

ე. ე. ბერტელსი აღნიშნავს, რომ ასეთი ლექსები ღრმა აზრიანობას ვერ დაიჩემებს. მაგრამ მათში საერთოდ რაღაც აზრი შეიძლება ამოვიკითხოთო!

ექვი არ არის, ასეთი სალექსო ფორმები იმდროინდელი საზოგადოების გარკვეული ნაწილის გართობის საგანს წარმოადგენდა და ჭეშმარიტი პოეზიის მაღალი იდეალებისაგან შორს იდგა.

სპარსულ პოეზიაში მრავალი სხვადასხვა ტიპისა და ფორმის ლექსების გვერდით ჩარხებზე მბრუნავი ლექსებიც გვაქვს. აქ მხოლოდ მის ორ სახეზე შევჩერდებით:

ა) სიტყვები წრეშია განლაგებული. წრე კი რვა ნაწილად თუ უჭრედადაა დაყოფილი. რომელი სიტყვიდანაც არ უნდა დავიწყოთ კითხვა (სულ ერთია, წაიკითხავთ მარჯვნიდან მარცხნივ თუ პირიქით), ბოლოს მაინც ორ-სტრიქონიან ლექსს (ბეითს) მივიღებთ. ასე, მაგალითად, წრეში რვა სიტყვაა ჩასმული. აქედან ორი სიტყვა (ნე დილამ და დარილა) განმეორებულია.

ვიწყებთ კითხვას სიტყვიდან ندم (ნე დილამ). მივიღებთ ბეითი:

ند یدم دریا جا نرا بقا ئی

ند یدم دریا بتا نرا و فا ئی

ნედილამ დარილა ჯაჰანრა ბაყაი,
ნედილამ დარილა ბოთანრა ვაფაი.

სიტყვები: ბაყაი და ვაფაი, აგრეთვე ჯაჰანრა და ბოთანრა ერთმანეთს ერთმეზბა.

შემდეგი სიტყვიდან (دریا დარილა) თუ წაიკითხავთ, ასეთ ბეითს მივიღებთ:

دریا جا نرا بقا ئی ندم

دریا بتا نرا و فا ئی ندم

¹ E. Э. Бертельс, Навои и Джами, Москва, 1965, გვ. 40.

ღარილა ჭაჰანრა ბაყაი ნადიღამ,
ღარილა ბოთანრა ვაფაი ნადიღამ.

ამ ბეითში იგივე სარიტმო ერთეულები დარჩა, ოღონდ მათ პირველ ბეითთან შედარებით ადგილები მოინაცვლეს.

მთელი ეს პროცესი ასეთი სახის ბეითებს მოგვცემს:

ნეღღამ ღარილა ჭაჰანრა ბაყაი
ნეღღამ ღარილა ბოთანრა ვაფაი
ღარილა ჭაჰანრა ბაყაი ნეღღამ
ღარილა ბოთანრა ვაფაი ნეღღამ
ჭაჰანრა ბაყაი ნეღღამ ღარილა
ბოთანრა ვაფაი ნეღღამ ღარილა
ბაყაი ნეღღამ ღარილა ბოთანრა
ვაფაი ნეღღამ ღარილა ჭაჰანრა.

აქედან უკვე სტრიქონები ერთმანეთს შეენაცვლება (პირველი მეორის ადგილს დაიკავოს) და ამ სახით იგივე ბეითები განმეორდება.

აქ წარმოდგენილ ბეითებში სიტყვებია გადასმულ-გადმოსმული, თორემ ეველა მათგანში ერთი და იგივე აზრია გამოთქმული:

ვერ ვნახე, აფსუს. წუთისოფლის მუღმიეობა,
ვერ ვნახე, აფსუს. ლაშაზთა (ვერბთა) ერთგულება.

ამ ჩარხისებრ თუ წრისებრ მბრუნავი ლექსის მეტრი (სალექსო საზომი) სრული სახის მოთეყარები გახლავთ, რომლის სქემა ასეთია:



აღნიშნული ზომა წაკითხვის ყველა ვარიანტში ურყევი რჩება.

ბ) წრეში რამდენიმე სიტყვაა განლაგებული. ისინი ერთ წინადადებას ქმნიან. ყოველ წრიულ წაკითხვაზე ახალ სალექსო საზომის (მეტრის) სტრიქონს ვლდებულობთ. მაგალითად, წინადადება

مرشد مدحت جاہ تو زب و زنت دیوان

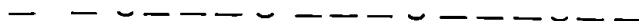
წრიული კითხვის შედეგად სხვადასხვა სალექსო საზომის სტრიქონებს გვაძლევს. თავისთავად ეს წინადადება ჰ ვ ზ ე ჯ ის ზომითაა დაწერილი:

მე რა შოღ მაღ ჰა თე ჯა ჰე თუ ზი ბო ზი ნა თე ღი ვან



მაგრამ თუ მის მეორე წაკითხვას, როგორც ამას წესი მოითხოვს, დავიწყებთ მეორე სიტყვიდან შ (შოდ), მივიღებთ იმ სალექსო საზომის სტრიქონს, რომელსაც რ ა ჯ ა ზ ი ეწოდება:

შოდ მაღ ჰა თე ჯა ჰე თუ ზი ბო ზი ნა თე ღი ვა ნე მე რა



მესამე წაკითხვაზე (ვიწყებთ მესამე სიტყვიდან ح مد მაღმათ) ვლდებულობთ რ ა მ ა ღ ის ზომით გამართულ სტრიქონს:

და სხვ.

ეს წინადადებები, რომლებიც ასეთი წაკითხვით მიიღება, უაზრო არ არის. ძირითადი აზრი — ქება შენი დიდებულებისა ჩემი დივანის (ლექსთა კრებულის) სამკაული (სილამაზე და სიმშვენიერე) გახდა — იცვლება წინადადების სხვადასხვაგვარ წაკითხვასთან დაკავშირებით.

ასეთი სახის „ჩარხი ლექსი“ იმით განსხვავდება პირველისაგან, რომელზედაც საუბარი იყო. რომ აქ ბრუნვა თუ წრიული კითხვა რითმოვან ლექსს — ბეთს კი არ წარმოშობს მსგავსად პირველი შემთხვევისა, არამედ სხვადასხვა საზომის შემცველ სტრიქონებს აყალიბებს.

ქართულ პოეზიაში, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი“ პოეტ არჩილ-მეფეს შემოუღია. ალ. ბარაძის აზრით. იგი „სრულ უგემურობას წარმოადგენს“¹.

არჩილის მიბაძვით უნდა იყოს შეთხზული ვახტანგ მეექვსის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსიც“. ლექსის ეს სახე ჩვენში აღარ განვითარებულა. იგი მალე დავიწყებას მიეცა.

ძნელია ითქვას, რომ არჩილს, რომელიც ქართულ მწერლობაში სპარსულ ტენდენციებს თავგამოდებით ებრძოდა, „ჩარხი ლექსები“ სპარსულის გავლენით ეწეროს. შეიძლება ასეთი სახის ლექსები არჩილამდეც იყო ჩვენში დამკვიდრებული, მაგრამ ამის დამადასტურებელი მასალები ჯერ არსად ჩანს.

განვიხილოთ არჩილის ჩარხებრ მბრუნავი ლექსთაგანი (ამოებასა იგავით: ასოთა შენობს მოესო); იგი ორი ნაწილისაგან შედგება. თვითეული ნაწილი ხუთ სტროფს შეიცავს; მასასადამე, მთელი ლექსი ათი სტროფისაგანაა შემდგარი.

მსჯელობის გაადვილების მიზნით იგი აქვე წარმოვადგინეთ:

I

ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო
და ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო.

მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს,
მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს,
მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს
და მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს.

იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
და იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა.

შენობს იგავით მოესო ამოებასა ასოთა,
შენობს იგავით მოესო ამოებასა ასოთა,
შენობს იგავით მოესო ამოებასა ასოთა
და შენობს იგავით მოესო ამოებასა ასოთა,

1 ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, გვ. 220.

ასოთა შენობს მოესო ამოებასა იგავით.
ასოთა შენობს მოესო ამოებასა იგავით,
ასოთა შენობს მოესო ამოებასა იგავით
და ასოთა შენობს მოესო ამოებასა იგავით.

II

შენობს ასოთა მოესო ამოებასა იგავით,
ასოთა ამოებასა მოესო შენობს იგავით,
მოესო შენობს ასოთა ამოებასა იგავით
და ამოებასა ასოთა შენობს მოესო იგავით.

ასოთა ამოებასა მოესო იგავით შენობს,
იგავით ამოებასა მოესო ასოთა შენობს,
ამოებასა იგავით მოესო ასოთა შენობს
და მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს.

ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
შენობს ასოთა იგავით ამოებასა მოესო,
ასოთა შენობს იგავით ამოებასა მოესო
და იგავით ასოთა შენობს ამოებასა მოესო.

მოესო ამოებასა იგავით შენობს ასოთა,
ამოებასა მოესო იგავით შენობს ასოთა,
იგავით შენობს მოესო ამოებასა ასოთა
და შენობს მოესო იგავით ამოებასა ასოთა.

იგავით შენობს მოესო ასოთა ამოებასა,
ასოთა შენობს იგავით მოესო ამოებასა,
შენობს მოესო ასოთა იგავით ამოებასა
და მოესო იგავით შენობს ასოთა ამოებასა¹.

მკითხველი შენიშნავდა, რომ მთელი ლექსის ყოველი სტრიქონი (სულ ორ-მოცი სტრიქონია) ერთი და იგივე სტრიქონის — ამოებასა იგავით ასოთა შე-
ნობს მოესო, — რითაც პირველი სტროფი იწყება, ვარიანტებს წარმოადგენს.

პირველ ნაწილში სულ ხუთი ვარიანტია წარმოადგენილი; ესენია:

ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს,
იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
შენობს იგავით მოესო ამოებასა ასოთა,
ასოთა შენობს მოესო ამოებასა იგავით.

თვითეული სტრიქონი თექვსმეტ მარცვალს შეიცავს, ე. ი. თექვსმეტმარცვ-
ლოვანი სალექსო სტრიქონია, მაგრამ რიტმის თვალსაზრისით მათ შორის მკვეთ-
რი განსხვავებაა.

წარმოდგენილ სტრიქონებში სიტყვების მიხედვით მარცვალთა განლაგების
სქემა ასეთია:

5+3+3+2+3
3+5+3+3+2
3+3+2+3+5
2+3+3+5+3
3+2+3+5+3

¹ არჩილიანი, ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I, თბილისი, 1936, გვ. 289—290.

თვითეული ამ სტრუქტურულ-განმარტვითი შესაბამის სტრუქტურულ ოთხ-ოთხჯერა განმარტვითი. ჩვენი ფიქრით, ეს ვარიანტები და მათი განმარტვითი აზრს არ უნდა იყოს მოკლებული. მართალია, ამ „წინადადებებიდან“ რაიმე აზრის გამოტანა შეუძლებელია, მაგრამ ისინი, როგორც აღინიშნა, სხვადასხვა რიტმის შემცველი ლექსის სტრუქტურებს წარმოადგენენ და არჩილისებური ტიპის ჩარხებში მბრუნავი ლექსების ძირითადი დანიშნულებაც ამაში უნდა მდგომარეობდეს. ოთხჯერ, მსგავსად ბუნებრივი ლექსის სტრუქტურის სტრუქტურებისა, იმპროვიზირებული რიტმის შემცველი სტრუქტურის განმარტვითი, რომ მკითხველმა და მსმენელმა კარგად აღიქვან ესა თუ ის რიტმი და მათი ერთმანეთისაგან განსხვავებაც შეძლონ. შესაძლებელია, ასეთ „ლექსებს“ სხვებისათვის სალექსო საზომებისა და რიტმების სწავლების დანიშნულებაც ჰქონდა.

განსხვავებული სურათი გვაქვს ლექსის მეორე ნაწილში. აქ თვითეული სტრუქტურის ყოველი ტაეპი პირველი ნაწილის ძირითადი ტაეპების ნაირ-ნაირ ვარიანტებს წარმოადგენს.

რამდენიც არ უნდა ვაბრუნოთ არჩილის „ჩარხი“, მისგან რითმთან ლექსს ვერ მივიღებთ. „ბრუნვას“ თითქოს ერთგვარი კანონზომიერებაც გააჩნია. ყოველნაირად არ შეიძლება ტაეპში სიტყვების განლაგება: მისი უკანასკნელი სიტყვა იგივე უნდა დარჩეს, რითაც წინა ტაეპი ბოლოვდება. ლექსი გარეგნულად ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს მისი სტრუქტურები ომონიმური რითმებითაა შეკრული. შესაძლებელია არჩილის ასეთი სახის ლექსების ბრუნვას სხვა საიდუმლოებაც გააჩნდეს, რაც შეიძლება ჯერ მიგნებული არ იყოს.

ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ არჩილის „ჩარხი ლექსის“ აგების პრინციპების შესახებ ზოგიერთი დაკვირვება გავაჩნია: მთელი ლექსის ძირითად ანუ წამყვან ტაეპად მისი პირველი ტაეპი გამოდის. პირველ ნაწილში აღნიშნული ტაეპის ხუთი ვარიანტია წარმოდგენილი და თვითეული მათგანი, როგორც ითქვა, ოთხ-ოთხჯერ მეორდება. რიტმის თვალსაზრისით ისინი ერთმანეთს არ უდრის. ჩვენ აზრით, ოთხჯერ თვითეული მათგანის განმარტვითი იმპროვიზირება, რომ მკითხველმა მისი რიტმი კარგად შეითვისოს, შეიგნოს, რომ თექვსმეტმარცვლოვანი ლექსის სტრუქტურაში გაერთიანებული ტაეპები ერთს რიტმს უნდა ემორჩილებოდეს.

დაკვირვება იმასაც გვიჩვენებს, რომ მეორე ტაეპი პირველი, ძირითადი ტაეპის უკანასკნელი სიტყვით (მოესო) იწყება, წინ გადმოდის და ბოლომდე იკითხება. მესამე ტაეპი პირველის მეორე სიტყვით (იგავით) იწყება და იმავე სიტყვამდე შემობრუნებული. მეოთხე ტაეპი ბოლოდან უკანასკნელის მეორე სიტყვით (შენობს) იწყება, ტოვებს თითო სიტყვას და შემდეგ ისევ მათ უბრუნდება. მეხუთე ტაეპი შუა სიტყვით (ასოთა) იწყება, გადის ბოლომდე (ასოთა შენობს მოესო) და შემდეგ დარჩენილ პირველ ნახევარსაც იერთიანებს.

მეორე ნაწილში კი, გარდა იმისა, რომ აქ გაერთიანებული ყოველი ტაეპი, როგორც აღინიშნა, ძირითადი ტაეპის ვარიანტს წარმოადგენს, ყოველი სტრუქტურის პირველი ტაეპი ამავე სტრუქტურის ძირითად, წამყვან ტაეპს წარმოადგენს, მასზე დაქვემდებარებული. ასე, მაგალითად, პირველი სტრუქტურის მეორე ტაეპი პირველი ტაეპის მეორე სიტყვით (ასოთა) იწყება, მესამე — მესამეთი (მოესო), მეოთხე კი — მეოთხეთი (ამოებასა).

ასევე აგებული მეოთხე სტრუქტურა, ხოლო მეორე, მესამე და მეხუთე სტრუქტურები სხვაგვარ ბრუნვას ემორჩილება. მესამე სტრუქტურის მეორე ტაეპი ძი-

რითადი ტაეპის ბოლოდან მეორე სიტყვით (შენობს) იწყება, მესამე მესამეთი-
(ასოთა), მეოთხე — მეოთხეთი (იგივით). ამ სტროფშიც იგივე თანმიმდევრობაა
დაცული, რაც პირველ და მეორე სტროფებში, ოღონდ ბოლოდან (უკუღმა) წა-
კითხვით.

მეორე და მეხუთე სტროფები ერთნაირ წესს იცავენ. აღნიშნულ სტროფებ-
ში მეორე ტაეპი ძირითადი ტაეპის მეორე სიტყვით (ბოლოდან ვითვლით) იწყე-
ბა, მესამე — მეორე სიტყვით (ჩვეულებრივი წაკითხვით), ხოლო მეოთხე —
შუა სიტყვით (მოესო).

ლექსის მეორე ნაწილში ერთი წესი იქნება გაბატონებული. თუ მეორე, მე-
სამე და მეხუთე სტროფებში ტაეპებს ადგილებს შევეუნაცვლებთ: მეორე ტაე-
პის ადგილზე მესამეს ჩავსვამთ, მესამის ადგილზე მეოთხეს, ხოლო მეორეს მე-
ოთხის ადგილზე გადავიტანთ. მაგრამ მაშინ ერთგვარობა დამყარდება და ორმხ-
რივ ბრუნვას ადგილი აღარ ექნება.

ვანტანგის „ჩარხებერ მბრუნავი ლექსიც“ თექვსმეტმარცვლოვანია:

იმატა ასუათ ასეთი. ითესა თავსა ატამი.

აბანა ერსა მოშიშთა: ათშიშომ ასრე ანაბა.

აბანა ღარად იღება: აბედი ღარად ანაბა.

აბანა იშით რამეთუ: უთემარ შიში ანაბა.

აბანა არად ახედა: აღეზა ღარა ან.ბა!

აქ ერთი შეხედვითაც ნათელია, რომ ყოველი სტრიქონის მეორე ნახევარი
პირველი ნახევრის შებრუნებულ, უკუღმა წაკითხულ სახეს წარმოადგენს. სი-
ტყეების მიხედვით მარცვალთა განლაგება აქ შემდეგ სქემას შეიცავს: 3+2+
+3+3+2+3. რიტმულად ის რუსთველის დაბალ შაირს უახლოვდება.

!

!

ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი ზ. ტაბიძის პოეზიაში

გ. ტაბიძის სალექსო ფორმებს შორის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი“ გვხვდება. ეს მოულოდნელი იყო, რადგან ქართული ლიტერატურის აღორძინების პერიოდის თვალსაჩინო წარმომადგენლების — არჩილისა (1647 — 1713) და ვახტანგის (1675 — 1737) შემდეგ „წრე ლექსი“ თუ „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი“ ბევრს არ უწერია.

აღმოსავლურსა და კერძოდ სპარსულ პოეზიაში ჩარხებრ მბრუნავი ლექსები არსებობს; ქართველ პოეტებს სალექსო ფორმების ეს სახეობა სპარსულიდან უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული.

სპარსულ-ქართული მასალების ანალიზი გვარწმუნებს იმაში, რომ „ჩარხ ლექსებს“ გარკვეული დანიშნულება ჰქონდა; იგი, როგორც ჩანს, გამოყენებული იყო სალექსო საზომებისა და რიტმის შესასწავლად, აღებული საზომის ყველა ვარიანტის შესათვისებლად. ამიტომაც, რომ ქართულ „ჩარხ ლექსებში“ (ვერც სპარსული დაიკვებებს ამ თვალსაზრისით) რაიმე გარკვეული აზრი არ ამოიკითხება. მაგალითად. არჩილის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსის“ სალექსო სტრიქონია:

ამოებას იგავით ასოთა შენობს მოესო.

იგი თექვსმეტ მარცვალს შეიცავს: მარცვალთა განლაგების სქემა ასეთია: 5+3+3+2+3. მაგრამ მეორე ვარიანტში:

მოესო ამოებას იგავით ასოთა შენობს,

იგი ასეთ სახეს იღებს: 3+5+3+3+2.

სიტყვათა გადასმით ერთი და იგივე საზომის სხვადასხვა ვარიანტი მიიღება, ყოველი ვარიანტი. მსგავსად ბუნებრივი ლექსისა, ოთხჯერ მეორდება. ეს იმიტომ ხდება, რომ მსმენელმა კარგად აღიქვას ესა თუ ის სალექსო საზომი და მისი რიტმი, მათი ერთმანეთისაგან განსხვავება შეძლოს.

ვახტანგის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსიც“ თექვსმეტმარცვლოვანია:

იმატა ასვათ ასეთი, ითესა თავსა ატამი

და სხე.

მარცვალთა განლაგება აქ შემდეგ სქემას გვაძლევს: 3+2+3+3+2+3. მაგრამ აქ არჩილისაგან განსხვავებით „ჩარხი ლექსის“ სხვა სახეობა გვაქვს: მისი სტრიქონის პირველი ნახევარი (იმატა ასვათ ასეთი), მეორე ნახევარის (ითესა თავსა ატამი) უკულმა წაკითხულ სახეს წარმოადგენს. ამავე დროს მთელი სტრიქონის უკულმა წაკითხვით ისევ იგივე წალმა წაკითხული სტრიქონი მიიღება.

ასეთი სახის პოეტური ვარჯიშობანი როგორც ქართულ, ისე სპარსულ პოეზიაში საზოგადოებრივი ცხოვრების მაქსიმუმისაგან შორს იდგა; მით ლიტერატურული წრეების ძალიან მცირე ნაწილი თუ იყო დაინტერესებული; იგი არასოდეს არ გამოდიოდა ამა თუ იმ ხანის პოეტური შემოქმედების დონის განმსაზღვრელად. თუმცა მათ. როგორც აღინიშნა, გარკვეული ფუნქცია გააჩნდა, რაც ძირითადად საზომის. რითმისა და რიტმისადმი ყურადღების გამახვილებაში გამოიხატებოდა.

გ. ტაბიძის ლექსი „აი, რა მზის სიზმარია“ ჩარხებზე მბრუნავი ლექსი ვახლავთ:

აი, რა მზის სიზმარია,
აირევი, ივერია...
აი დროშა, აშორდია,
აერების სიბერეა!

წარმოდგენილი ლექსი რემარცელოვანია. იგი ოთხი სტრიქონისაგან შედგება.

თუ ჩვენ ამ ლექსს დავაკვირდებით. ცხადი გახდება, რომ ყოველი მისი სტრიქონი შუაზეა გაყოფილი, რომლის პირველი ნახევარი მეორე ნახევრის შებრუნებული წაკითხვით მიიღება. ასე, მაგალითად, ზომის თვალსაზრისით პირველი სტრიქონის მეორე ნახევარს სიტყვა „სიზმარია“ წარმოადგენს. იგი რომ უკულმა წაეკითხოთ, მივიღებთ სიტყვებს „აი, რა მზის“. რაც აღნიშნული სტრიქონის პირველი ნახევარია. ასევე მომდევნო სტრიქონის მეორე ნახევრის „ივერია“ სიტყვის უკულმა წაკითხვით მიიღება ამ სტრიქონის პირველი ნახევარი: „აირევი“; მესამე და მეოთხე სტრიქონებიც ამავე პრინციპითაა აგებული: „აშორდიას“ უკულმა წაკითხვით „აი დროშა“ მიიღება, ხოლო „სიბერეა“ სიტყვისაგან — „აერების“.

აქედან ბუნებრივია, რომ მთელი ლექსის ყოველი სტრიქონის უკულმა წაკითხვით წალმა წაკითხული სტრიქონი მიიღება. ასე, მაგალითად, სტრიქონი: „აი, რა მზის სიზმარია“, რომ უკულმა წაეკითხოთ. ისევე იმავე სტრიქონს მივიღებთ. ასევეა შედგენილი დანარჩენი სტრიქონებიც.

აღნიშნული ლექსი 1927 წელსაა დაწერილი. იგი ამავე წელსაა გამოქვეყნებული (გ. ტაბიძე, ლექსები. 1927. გვ. 20). აკადემიური გამოცემის შენიშვნებისა და ვარიანტების შემდგენელი იოსებ ლორთქიფანიძე აღნიშნავს (გვ. 450), რომ ხელნაწერში ამ ლექსს კიდევ ოთხი სტრიქონი ჰქონია მიმატებული:

აღის დავა, ავად სილა,
აი, რა დრო ორდარია;
ოდნავ ისევ ისე ვანდო,
აი, რა მზის სიზმარია.

¹ ზოგ გამოცემაში (მაგალითად: გალაკტიონ ტაბიძე, რჩეული, თბილისი, 1944, გვ. 261) სიტყვა „აერების“ ქს დატოვით იკითხება (პაერების). ძველსა და აღორძინების ხანის ძეგლებში სიტყვის „პაერის“ (ბერძ. აირ) პარალელურად აერიც ვხვდებოდა (იმავე მნიშვნელობით). ლექსის ფორმა მოითხოვს, რომ აქ „აერები“ წაეკითხოთ და იგი სიერეებად გაეიგოთ. აკადემიურ გამოცემაში, რასაც პოეტის ხელნაწერებისა და ბევდური ტექსტების შესწავლის საფუძველზე რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი ახორციელებს. იკითხება ა ე რ ე ბ ის (ტომი II, გვ. 239), რაც სწორია.

მაგრამ იგი პოეტს გადაუხაზავს. ალბათ იმიტომ, რომ ეს სტრიქონები რიგა-
ნად გამართული არ არის. მესამე სტრიქონი წესს ღალატობს: ის ე-ს ნაცვ-
ლად ვე ს ი უნდა იკითხებოდეს. თანაც მთელი ეს ნაწილი მეტისმეტად ბუნდო-
ვანია. გარემოება, რაც მისი მოსპობის მიზეზი გამხდარა.

გ. ტაბიძის ლექსის ეს სახე უფრო ვახტანგის „ჩარხ ლექსს“ ენათესაება.
ვიდრე არჩილისას, მაგრამ ორივესაგან განსხვავებით, იგი რითმოვანი ლექსია
და მასში რაღაც აზრის ამოკითხვაცაა შესაძლებელი, თუ წინა პოეტების „ჩარხ
ლექსებში“ ეს არ ხერხდება.

გ. ტაბიძის შემოქმედებაში აღმოსავლური ელემენტები შეჭრილია ძველი
ქართული პოეზიიდან, რომელსაც ჩვენი სასიქადულო პოეტი კარგად იცნობ-
და. მის ლექსებს შორის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსის“ არსებობა, შეიძლება
ითქვას, დიდი პოეტის მიერ ძველი, შივიწყებული სალექსო ფორმის გახსენე-
ბას წარმოადგენს.

ქილილა და დამანას ორი ლექსის შესახებ

„ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსიების შესახებ ბევრი საინტერესო სამეცნიერო ნაშრომი დაიწერა. მაგრამ მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი ორი გამოკვლევაა. ერთი მათგანი ეკუთვნის ალექსანდრე ბარამიძეს -- „ანგარი სოპილის, ანუ ქილილა და დამანას ქართული ვერსიები“¹, ხოლო მეორე -- მაგალი თოდუას -- „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია“².

ამ გამოკვლევებით დიდად წაიწია წინ „ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსიების შესწავლის საქმე: გამოკვლეულია მთელი რიგი ტექსტოლოგიური საკითხები როგორც დავითისა და ანონიმების (A ვერსია), ისე ვახტანგის (B ვერსია) და საბას (C ვერსია) რედაქციების როგორც ურთიერთთან, ისე სპარსულ ტექსტთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ამით ყველაფერი გათავდა და „ქილილა და დამანას“ ვერსიების შესწავლისათვის არაფერია გასაკეთებელი. ჩვენ არაბრიტ, საჭიროა დავითის და ვახტანგის რედაქციები შესწავლილ იქნეს იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ ეწყობოთ მთარგმნელებს ესა თუ ის სპარსული ტერმინი და რომელ ქართულ სიტყვას თუ სიტყვებს ამარჯვებენ მათ გადმოსაცემად.

ასეთი სახის მუშაობისას საბას რედაქციაც უნდა იქნეს გამოყენებული, თუმცა მის ავტორს, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ალ. ბარამიძეს, „ხელთ ჰქონია ქილილა და დამანას მარტოდენ ქართული ვერსია. სპარსული დედნით მას არ უსარგებლია“³. მაგრამ საბა, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ვახტანგის ხელიდან გამოსული ტექსტის რედაქტირებისას ცვლის მთელ რიგ ტერმინებს და ზემოაღნიშნული ძიებისათვის მისი მონაცემების შესწავლასაც უეჭველია. მნიშვნელობა ენიჭება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მაკარ ხუბუამ „ქილილა და დამანას“ ლექსიკის საკითხებს ორი შრომა მიუძღვნა: ა) დავითისეული ქილილა და დამანას (A ვერსია)⁴; ბ) ორი ადგილის განმარტებისათვის „ქილილა და დამანას“ ქართულ ვერსიებში⁵.

¹ ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I, თბილისი, 1932, გვ. 170-320, იგივე მკითრე ცვლილებებით დაბეჭდილია აღნიშნული „ნარკვევების“ მეორე გამოცემაში, თბილისი, 1945, გვ. 237-372.

² თბილისი, 1967.

³ ქილილა და დამანას, წიგნში: სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, II, თბილისი, 1962, გვ. 13.

⁴ საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. VII, № 8, 1946.

⁵ საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. VIII, № 1-2, 1947.

მაგრამ ავტორი აღნიშნულ თხზულებაში შემოჭრილი სპარსული სიტყვების კვლევა-ძიებით იყო უფრო დაინტერესებული, ვიდრე იმის შესწავლით, თუ რა სიტყვები და ტერმინებია გამოყენებული ცალკეული სპარსულ-არაბულ სიტყვებისა და ტერმინების გადმოცემისათვის. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ მ. ხუბუას კვლევა უმნიშვნელო იყო. პირიქით, მუშაობა ამ მიმართულ-ბითაც უნდა გაგრძელდეს.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იმ გარემოებამ, რომ ისეთი დიდი მოცულობის ძეგლი როგორც საბასეული ვერსიისა. არ იცნობს ტერმინს მ უ ლ დ ა - ზ ა რ ს. რაც ქართული ლიტერატურის კლასიკური ხანიდან შემოჭრილა ჩვენში და აღორძინების დროის თხზულებებში, როგორცაა, მაგალითად, „როსტომიანი“. „ბარამგურიანი“ და სხე., შტკიცედ დამკვიდრებულია.

„ქილილა და დამანას“ სპარსულ ტექსტში კი აღნიშნული ტერმინი (مرغزار) არაიშვიათად გვხვდება.

ასე. მაგალითად, ყურადგელისა და ლომის არაკში იკითხება:

آورداند که درحوالی بغداد مرغزاری بود

ქართულ ტექსტში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

თქმულა. ბაღდადის სიახლოეს კოლინდარით მოცული სამეფო იყო. მისგან ნიავსა ყოველგნით სამოთხის სუნელება მიჰქონდა და შაშვართა ეღვარება მბრუნავისა ცის თვალთა გაანათლებდა¹.

ჩვენთვის საინტერესოა, რომ მარყზარის შესატყვისად აქ კოლინდარით მოცული სამეფო (ადგილი) გვხვდება და სიტყვა მარყკოლინდარადაა გადმოთარგმნილი.

შესაძლოა. სხვა ტერმინებიც შეგვხვდეს მარყზარის გადმოსაცემად გამოყენებული. მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა მარყ-ის შესატყვისად დატანილი კოლინდარი (იგივე კონდარი). რადგან ვიცოდით, რომ მარყ-ის ძირითადი მნიშვნელობა ბალახია. მაგრამ რა ეწოდება მას. ძნელად მისახვედრი გამოდგა.

ახლა ვიცით. რომ მარყ შეიძლება ითარგმნოს კოლინდარად (კონდარად) და სპარსულ-ქართული ლექსიკონის შედგენისას შეიძლება მარყ-ის ასახსნელად ამ ტერმინითაც ვისარგებლოთ.

დავსძენთ. რომ საბასეთვის საერთოდ ცნობილია სიტყვა მარყზარ ფორმით მულდანზარი. მის ლექსიკონში იგი სავარდედ არის განმარტებული².

ახლა საინტერესოა ვიცოდეთ. თუ როგორაა ეს ადგილი წარმოდგენილი საბას წყაროში — ვახტანგის რედაქციაში, რომლის „გაჩაღბვა“ საბას დაეკისრა. აქ ვკითხულობთ:

მოუყვანიათ. რომ ბაღდადის ახლო ფრინველთ სამეფო იყო. მისის ნიავისაგან ყოველგნით სამოთხის სული და რეანის ელევა მბრუნავის ცის თვალს გაანათლებდა (გვ. 164).

როგორც ხედავთ. სიტყვა მარყზარი ვახტანგის ტექსტში ფრინველთ სამეფოდ არის გადმოთარგმნილი.

¹ ნომბერს ლიტოგრაფიული ტექსტი, პიჭრით 1279 წლისა, გვ. 61.

² ალ. ბარამიძისა და ე. მეტრეველის გამოცემა, თბილისი, 1962, 11, გვ. 163.

³ ... ალ. ბარამიძისა და ილ. აბულაძის რედაქციით გამოცემული ტექსტი. თბილისი, 1965.

მეცნიერულ ინტერესს ის იწვევს, თუ საბა როგორ ახერხებს მარყზარ აიტყვას ვახტანგის მიერ მცდარად გაგებული „ფრინველთ სამყოფის“ მნიშვნელობა ჩამოაცილოს და მისი სწორი გაგება მოგვეცეს სპარსული ტექსტის გამოყენების გარეშე?

ამავე დროს გადაცემას ის გარემოება იწვევს, რომ საბას, რომელიც თითქოს „სპარსულ დედანში იხედება და ისე ასწორებს ზოგჯერ ვახტანგის თარგმანს“¹. სპარსულში ელემენტარული რამ ეწლება. როგორცაა, მაგალითად, სუფიქსის „ტან“ (თან) ტანად გაგება და ამის ნიადაგზე ვახტანგის სიტყვის „სავარდისტანში“ „ვარდის გვამთა შინად“ შეცვლა. როგორც ეს აღნიშნული აქვთ ე. მეტრეველს და ალ. გვახარიას². აქ რაღაც საიდუმლოებითაა მოცული. შესაძლებელია ვახტანგს. სანამ ის საარედაქციოდ საბას გაუგზავნიდა თავის ნამუშევარს, ერთხელ კიდევ გადაეწყო თვალი თავისი თარგმანისათვის და მასში სათანადო ცვლილებები შეეტანა. მართალია, მეცნიერებისათვის ცნობილი ვახტანგის რედაქციის ხელნაწერი (ლენინგრადში დაცული ნუსხა № 53) საბას ხელში ყოფილა. მას ლექსების სწორებაც წამოუწყია, მაგრამ ალაგ-ალაგ პროზა ხელუხლებლად არის მიტოვებული. საბას მუშაობა ბოლომდე არ მიუტანია. ის შეწყვეტილი ჩანს. ასეთ ვითარებაში გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ საბას მიეღო სხვა. ვახტანგის მიერ საბოლოოდ შემუშავებული ტექსტი და მუშაობაც მასზე გადაეტანა. ერთი სიტყვით, ჯერ კიდევ ბევრია საძიებელი და გასარკვევი.

პირველსავე სიტყვას რომ მოვიდეთ. ეფიქრობთ. ჩვენ მიერ დასახული გზითა და მეთოდებით წარმოებული მუშაობა „ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსიების ლექსიკის შესწავლისათვის უშედეგო არ იქნება.

ამჟამად ჩვენ არა ლექსიკის. არამედ „ქილილა და დამანას“ ქართულ ვერსიებში მოთავსებული ორი ლექსის საკითხი გვაინტერესებს.

შ. თოდუამ პირველმა მიიტანა ქართველ მკითხველებთან ის, რომ „ქილილა და დამანას“ ქაშეთისეულ სპარსულ ვერსიაში. რომელიც ქართული ვერსიების სათავეს წარმოადგენს. ჩართულია სპარსული პოეზიის კლასიკური ხანის დიდი წარმომადგენლების (სენაის, ნიზამის, საადის, ჯელალ-ედ-დინ რუმის, ჯაფეზისა და სხვათა) ლექსები. სპარსულ ტექსტში ავტორი ზოგჯერ იხანებება. ზოგჯერ კი — არა. ამ ლექსებმა სპარსული რედაქციის მეშვეობით სათანადო ადგილები ქართულ ვერსიებშიც დაიკავეს.]

ამ მხრივ შესასწავლია სხვა სპარსულ თხზულებათა ქართული ვერსიებიც. ზოგ მათგანშიც ჩვენ ხომ სპარსული ლარიკული პოეზიის ნიმუშების ქართული თარგმანები გვხვდება.

ეფიქრობთ, ყველა ამ მასალას რომ ერთად მოუყაროთ თავი, მეტად საყურადღებო კრებული შედგება ძველ საუკუნეებში შესრულებული სპარსული კლასიკური ხანის პოეზიის ნიმუშების ქართული თარგმანებისა. ასეთი სახის კრებულის გამოცემას კი მნიშვნელობა ექნება როგორც სპარსული თხზუ-

¹ შ. თოდუა, გვ. 110.

² ე. მეტრეველი, ალ. გვახარია, სულხან-საბა ორბელიანის მთარგმნელობითი მეთოდის შესწავლისათვის (სულხან-საბა ორბელიანი, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1959, გვ. 188).

ლებების ქართულად გადმოთარგმნის ისტორიის, აგრეთვე სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხების შესწავლისათვის.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო საბასეულ ვერსიაში ერთმანეთის მიყოლებით მოთავსებულმა ორმა პატარა ლექსმა. ეს ლექსებია:

ხე ხილიანი, ფესვ-ძირიანი, მწარე, ხენეში, ველთა მდგომელი,
ღარკო სამოთხედ, ბარო სამ-ოთხედ, შესხლა, შესწვართო, იყო მზომელი,
რწყვიდე თაფლ-სძითა, ვერ შესაძლითა კეთილობისა მისის მდომელი, —
ხენესს ნაყოფსა. პირთა დამყოფსა, მასვე მოგიძღვნის, იყო რომელი!

მეორე:

- 1 მალრანის კევრცხი ყომრალი, ცუდი და მოუწონარი,
- 1 ფარშამანგს ჩეკად დაუდვა, მოუდვა დასაღონარი;
- 1 ჩეკაში წყალსა ასმევდე, სამოთხის მას მდინარესა,
- 1 ფეტვისა ნაცვლად ხურმასა უყრიდე, ტუბილ მცენარესა,
- 1 უკვდავი სული ჩაბერო, შემზადო ესრე კეთილო,
- 1 ბუდე დაუდვა ოქროსა. არ ფიჩხი წამოკეცილო!
- 1 ყვავილა კევრცხი ყვავსა შობს, ეს სრულად განაცხადიო,
- 1 ფარშამანგს ცუდად დააშრობ, განაღო მითქვამს კვლა დრ! 1

ამ ლექსების ერთგვარ შემაერთებელ ხიდად გამოდის ფრაზა: ერთი სხვა-ცა იგავიანი სიტყვა მოუყვანიათ ამას ზედა (გვ. 440).

ზემოწარმოდგენილი ლექსები მოთავსებულია ქალად ქცეული თავის არაკში (ქალი შემდეგ ისევ თავად გარდაიქცა) და შინაარსობრივად ამაგრებს მის დედააზრს: რაც ვინმე, რომლისაცა ბუნებისაგანი იყოს, და იგი მრავლის ქირითა და შრომით სხვად რადმე შეცვლად მოინებონ. ბოლოდ იმავე წესსა და რიგზედ მოვა.

ავტორი განაგრძობს: რიტორთა და ბრძენთა ეს იგავი ლექსთ დარგთა შინა მოუყვანიათ და ეს დაფარული სათქმელი ტუბილად ნიშნებით წარმოუთქვამთო (გვ. 440). ამას მოსდევს აღნიშნული ლექსები, რომლებიც, როგორც ტექსტშია ნათქვამი, ერთ ავტორს კი არ ეკუთვნის, არამედ მეტს (რიტორთა და ბრძენთა... წარმოუთქვამთო).

ვინაა ამ ლექსების ავტორი? უკეთ რომ ვიკითხოთ. მათი დედნების ავტორი?

პირველი ლექსი, როგორც მ. თოდუას აქვს აღნიშნული (გვ. 270), ფიროუზის სახელით ცნობილი სატირიდანაა. იგი „ქილილა და დამანას“ სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილზე იკითხება! 1

درختی که تلخست او را سرشت
گرش در نشانی یباغ بهشت
ور از جوی خلدش بهنگام آب
به بیخ انگیں ریزی و شهد آب
سرانجام گوهر بکار آورد
همان میوه تلخ بار آورد

1 ბომბეის ლითოგრაფიული გამოცემა, გვ. 205.

მოლის გამოცემის მიხედვით¹ პირველ სტრიქონში „اورا“-ს ნაცვლად
! ويرا იკითხება. სხვა რაიმე სახის ცვლილებას აქ ვერ ვხედავთ. აზარის „ათუმ-
ქედში“ (ცეცხლის თაყვანისმცემელთა ტაძარი)², სადაც სატირის ეს ნაწილია
წარმოდგენილი, برنشا-ის ნაცვლად იკითხება برنشا.

ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ „ქაილია და დამანაში“ ეს ლექსი გა-
დამახინჯებულ-გადანსხეაფერებულ სახით არ არის შეტანილი.

ვახტანგს იგი სტრიქონ-სტრიქონ, სიტყვისაიტყვით უთარგმნია. — აი.
მისი თარგმანი (გვ. 480):

ერთი ხე რომ ვვართ მწარე იყოს,
რომ დარგო სამოთხის ბაღში;
თუცა რუს წყლით მორწყვის დროს
მის ძირს თაფლი და შარბათი დაუსხა,
ბოლოს თავისე ნაყოფს გამოიღებს
და იმე მწარეს ხილს შოისხამს.

ვახტანგს ასევე დიდი გულისყურით უთარგმნია მეორე ლექსიც, რომელიც
სპარსული ტექსტის დღევანდელ გამოცემებში, როგორც ამას მ. თოდუა აღ-
ნიშნავს (გვ. 270), აღარ იკითხება, მაგრამ იგი, როგორც ჩანს, ვახტანგის ხელთ
არსებულ რედაქციაში ყოფილა მოთავსებული და, ჩვენი აზრით, არა ინტერ-
პოლატორის, არამედ თვით ქაშეფის მიერ უნდა ყოფილიყო ტექსტში შე-
ტანილი.

აი მისი ორიგინალი:

اگر ییضه ز اغ ظلمت سرشت
نهی ز یر طاوس باغ بهشت
بهنگام ان ییضه بروردنش
ز انجیر جنت دهی ارزنش
دهی آتش از چشمه سلسیل
بدان ییضه گر دم دمد جیر نیل
شود عاقبت بجه ز اغ ز اغ
برد رنج بیهوده طاوس باغ

ამ ლექსის ვახტანგისეული თარგმანი ასეთია (გვ. 480):

თუცა შავი მალრანის ბნელი კვერცხი,
სამოთხის ბაღის ფარშავანგს დაუღდა,
და ასეა წყალი სალსაბილის წყაროსაგან;
და მას კვერცხის გამოყვანასა და გამოჩეკაში

¹ Le Livre des Rois, I, Paris, 1838.

² ჩვენ ესარგებლობთ კალკუტის ჰიჯრით 1249 (=1833/34) წლის ლითოგრაფიული
გამოცემით.

სამოთხის ლელი ფეტვის მაგიერ აჰამო,
ბოლოს გამოვა ყორნის კვერცხისაგან ყორანი,
უღაღ გაირჩევა სამოთხის ბალის ფარშავანგი.

ზემოწარმოდგენილი ლექსების ვახტანგის მიერ შესრულებული თარგმანები იპდროის კვალობაზე შესანიშნავ თარგმანებად შეიძლება ჩაითვალოს. ჩანს, რომ ვახტანგის სახელმძღვანელო ტექსტში მეორე ლექსის მესამე ბეითი მეორე ბეითის ადგილზე ყოფილა მოთავსებული.

ვფიქრობთ, საკითხის გარკვევისათვის არაფერს შეგვემატებს საბას ოპერაციებზე დაწვრილებით შეჩერება. აშკარაა, რომ ორიგინალთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით საქმე გვაქვს ორს, ერთმანეთისაგან საგრძნობლად განსხვავებულ მასალასთან. ვახტანგი ტოვებს თარგმანში სამოთხის წყაროს სახელწოდებას „სალსაბილი“ (სალსაბილის წყარო), საბა სპობს მას, შეიძლება იმიტომაც. რომ იგი ქრისტიანებისათვის გაუგებარი ტერმინია. მალრანის შესატყვისი აქ და სხვაგანაც ორიგინალში გვხვდება სიტყვა ზ ა ლ (غزل), რაც უპირველეს ყოვლისა ყორანს ნიშნავს, ასევე უთარგმნია ვახტანგსაც (ბოლოს გამოვა ყორნის კვერცხისაგან ყორანი), თუმცა ზემოწარმოდგენილი სიტყვა ყვავის აღმნიშნელადაც იხმარება. საბას ყვავი აურჩევია. მის ლექსიკონში კი მ ა ლ რ ა ნ ი საერთოდ ფრინველადაა განმარტებული.

მეორე ლექსი ეკუთვნის თემურჩიანთა და სეფიანთა ეპოქის ლიტერატურის თვალსაზრისით წარმომადგენელს აბდალლას ჰათეფის (გარდ. 1521 წელს). იგი ნიზამის სკოლის წარმომადგენელია. ნიზამის მიბაძვით მას სამი პოემა დაუწერია. ესენია: 1) „ლეილმაჯნუნიანი“, 2) „ჰაფთ მანზარ“ (შვიდი პავილიონი!), 3) „თემურ-ნამე“; მეოთხე კი, რომელშიც, როგორც ეს ჩვენამდე მოღწეული მისი დასაწყისი ნაწილიდან ჩანს, შაჰ ისმაილის ლაშქრობანი უნდა ყოფილიყო გადმოცემული, დაუმთავრებელია.

სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხების კვლევის თვალსაზრისით ჰათეფის შემოქმედებას შეეხნენ ქართველი მეცნიერები: 1) კ. კეკელიძე — ბარამგურჩიანის ქართული ვერსიის სპარსული წყაროების კვლევისათვის დაკავშირებით¹; 2) ალ. გვახარია, იმავე საკითხების კვლევისას² და 3) მ. მამაცაშვილი — „ლეილმაჯნუნიანის“ ქართული ვერსიის სპარსული წყაროს ძიებისას³, მაგრამ რამდენადაც ვიცით, დღემდე აღმოჩენილი არ ყოფილა ჰათეფის რომელიმე პოემის ან ლექსის ქართული თარგმანი, და აი, დღეს ვხედავთ, რომ „ქილილა და დამანას“ ვახტანგისა და საბას რედაქციებში მოთავსებული ყოფილა აღნიშნული პოეტის ერთი ლექსის ქართული თარგმანები.

ლიტერატურის ისტორიიდან ვიცით, რომ ჰათეფის, სანამ იგი დიდი პოემების წერას დაიწყებდა, რჩევისათვის იმ დროის გამოჩენილი პოეტის აბდორაჰიმან ჯამისათვის მიუმართავს, რომელიც მას ბიძად ეკუთვნოდა (დედით): მოეკიდა ხელი მწერლობისათვის თუ არა.

ჯამის მისთვის ერთგვარი გამოცდა მოუწყვია: დაუვალებია მისთვის სა-

¹ წიგნში: ნოდარ ციციშვილი, შვიდი შთიები, თბილისი, 1930, გვ. XXII — XXIV; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, 1945, გვ. 287—291.

² შრომა დაუბეჭდავია.

³ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკად. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, 1960, გვ. 111 — 134, ტ. III, 1961, გვ. 38 — 94.

ტირის ზემომოყვანილი ადგილის პასუხი დაეწერა და ა, ჰათეფისაც. ვიტყვით, ჩინებულად მოუხერხებია ამოცანის გადაწყვეტა და ზემოწარმოდგენილი ლექსი შეუთხზავს.

ჰათეფის ლექსს ეახტანგის თარგმანში წინ უსწრებს წინადადება: ერთს სხვას სიტყუა-პასუხიანს უთქვამს ამაზედვე (გვ. 480). ამით მთარგმნელი გეუბნება (ასევე უნდა ყოფილიყო დედანშიც), რომ ჰათეფის ლექსი სატირის ზემოწარმოდგენილი ადგილის პასუხს შეიცავს, როგორც ეს თავისთავად არის.

ეს ამბავი (ჯამის მიერ ჰათეფისათვის დავალების მიცემისა და სხვ.) ძველ წყაროთა შორის მოთხრობილია სპარსული ლიტერატურის ანთოლოგიაში — „ათეშ-ქედეში“, რომელიც ლუთფალი ბეგის მიერაა შედგენილი (წერდა აზარის თუ აზორის ფსევდონიმით) 1760 — 1779 წლებში. აქედან უსარგებლია ე. ბერტელსს ჰათეფის შესახებ წარმოდგენილი ცნობებისათვის¹.

ჯამისა და ქაშეფის დროს (ისინი ხომ ერთ ეპოქაში მოღვაწეობდნენ), როგორც ჩანს, ეს ამბავი, სატირის სტრიქონები და ჰათეფის პასუხიც გახმაურებული ყოფილა და „ქილილა და დამანას“ ავტორს მის თხზულებაში ორივე ერთად შეუტანია.

სამართლიანობა მოითხოვს, რომ აღნიშნული ლექსი „ქილილა და დამანას“ სპარსულ რედაქციას დაუბრუნდეს.

¹ იხ. Навои и Джами, М., 1905, გვ. 32—33.

ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან

ობილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობამ 1952 წელს გამოცა პროფ. ალ. ბარამიძის წიგნი „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“ (ტ. III).

ალ. ბარამიძეს „ნარკვევების“ ამ ტომში გაუერთიანებია ქართული ლიტერატურის შესანიშნავი ძეგლების („ვეფხისტყაოსნის“ და „თამარიანის“). შესახებ დაწერილი და სხვადასხვა გამოცემებში დაბეჭდილი გამოკვლევები. ამავე წიგნშია განხილული, ახლა უკვე სხვა კუთხით, ბესიკის, გურამიშვილისა და ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედების საკითხები. „ნარკვევების“ შესამე ტომშივეა შეტანილი რეცენზიები შ. ნუცუბიძის (Руставели и Восточный ренессанс). თ. ბეგიაშვილის (История древней грузинской литературы) და ტრ. რუხაძის (ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია) ნაშრომებზე.

ავტორი აღნიშნავს, რომ „ნარკვევების“ წინა წიგნების მსგავსად მესამე წიგნსაც კრებულის ხასიათი შერჩაო (გვ. 464), მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს წიგნი თავისი ხასიათით ძირითადად განსხვავდება „ნარკვევების“ წინა წიგნებისაგან. „ნარკვევების“ წინა წიგნები დაწერილია ლიტერატურის ისტორიის პრინციპების მიხედვით, ავტორი ამა თუ იმ თხზულებისა თუ მწერლის შემოქმედების განხილვისას იცავს ქრონოლოგიას. „ნარკვევების“ პირველი წიგნი ქართული ლიტერატურის კლასიკურ ხანას შეეხება, მეორეში კი აღორძინების პერიოდის ლიტერატურული საკითხებია განხილული. თავისთავად ცხადია, მკითხველი „ნარკვევების“ მესამე წიგნში ქართული ლიტერატურის შემდეგი პერიოდის ე. წ. „გარდამავალი ხანის“ მწერლობის მიმოხილვას მოელოდა, მაგრამ ეს მოლოდინი არ გამართლდა. მესამე წიგნი, როგორც ეს მასში გაერთიანებული გამოკვლევებიდან ჩანს, წინა წიგნების გაგრძელებას კი არ წარმოადგენს, არამედ მათ დამატებას. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, თითქოს ალ. ბარამიძის „ნარკვევების“ ეს წიგნი წინა წიგნებთან შედარებით ნაკლები ღირსებისა იყოს. ამ შრომაშიც ბევრი საინტერესო საკითხია აღძრული ჩვენი ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიიდან, ბევრი საყურადღებო მასალაა გამოვლინებული და ალ. ბარამიძისათვის დამახასიათებელი მაღალი ერუდიციით გაანალიზებული. იგი დიდ დახმარებას გაუწევს ქართული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლით დაინტერესებულთ.

ჩვენი შენიშვნები: 1. ცნობილია, რომ სპარსელი და თურქი ასიმილატორები ასეული წლების განმავლობაში აწამებდნენ და ქლუტდნენ ქართველებს. ქართული კულტურის ბევრი შესანიშნავი ძეგლი მოსპეს და გაანადგურეს უცხო დამპყრობლებმა; მათ სურდათ ქართველი ხალხის მოსპობა,

მაგრამ მიზანს ვერ მიღწევს. მიუხედავად იმ მძიმე პირობებისა (ქლევტა-გადასახლებისა), რომელშიც სპარსელი და თურქი ასიმილატორები აყენებდნენ ქართველებს, ქართული ენა მაინც განაგრძობდა არსებობას და ლიტერატურული მუშაობაც წარმოებდა.

საქმე ის არის, რომ ქართულ ენას ამ დროისათვის გააჩნდა დიდი ტრადიციები. ის იყო უკვე დიდი ისტორიული წარსულის მქონე ენა, რომელზედაც შექმნილი იყო კლასიკური ხანის შესანიშნავი ძეგლები („ვეფხისტყაოსანი“. „ამირანდარეჯანიანი“ და სხვ.). ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ უცხო გამოთქმებისა და უცხოური ლექსიკური ელემენტების დამკვიდრების შედეგად, წინააღმდეგ ალ. ბარამიძის მტკიცებისა, ქართული ენის ნიადაგი არ აღმოჩნდა ნოციერი, ქართული ენის ძირითად ლექსიკურ ფონდს არ ვანუცდია საგრძნობი ცვლილებები. სპარსელმა და თურქმა ასიმილატორებმა ვერ შეძლეს ჩვენში ლიტერატურულ-შემოქმედებითი კერის ჩაქრობა. მართაულად აღნიშნავს ალ. ბარამიძე, რომ „ქართული მწერლობა შეივსო მსოფლიო მნიშვნელობის მქონე ბევრი ნათარგმნი თხზულებით“, რომ „XVI—XVIII საუკუნეებში დამუშავდა ისეთი პირველხარისხოვანი ლიტერატურული ძეგლები, როგორცაა, მაგალითად, „როსტომიანი“ („შაჰ-ნამე“) და „ქილილა და დამანა“. წინააღმდეგობათა თავიდან აცილების მიზნით ავტორმა აქ გამოთქმულ მოსაზრებათა ზოგი მხარე უნდა გადასინჯოს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართული ლიტერატურის ზოგ მკვლევარს მთელი თავისი სიღრმით არა აქვს გააზრებული აღორძინების პერიოდის ძრავალმხრივ საყურადღებო პოეტის თეიმურაზ პირველის განცხადება „ქართული ენის სიმძიმის შესახებ“ და ჰგონიათ, რომ თეიმურაზი თითქოს „იწუნებდა მშობლიურ ქართულს“.

„ლეილმაცუნეანის“ შესავალში ვკითხულობთ:

სიბრძნე ხაშ მარგედ სულისა, განქარღეს ბორცთა შევბანი,
უკლებლად წერეს მამათა იგი წმინდანი მცნებანი,
არვინ იკითხავს წიგნებსა, შესწყინდეს ცუდად დებანი,
მას არვინ ისმენს, ვარჩიევ სოფლისა მიდ-მოღებანი.
სპარსთა ენისა სიტკობამან მასურვა მუსიკობანი,
მძიმეა ენა ქართველთა — ვერ ძალმიც მისებრ თხრობანი,
მათ შეწმასნილთა სიტყვათა მინდა მარტივად მშობანი.

ეს ნიშნავს, რომ თეიმურაზის დროს უკვე არავინ კითხულობდა წმინდა მამათა მიერ დაწერილ, სულის მარგე რელიგიური ხასიათის წიგნებს და პოეტს აურჩიევია ამსოფლიურ თემებზე წერა („ვარჩიევ სოფლისა მიდ-მოღებანი“). ერთ-ერთ ასეთ თემად მას ჩაუთვლია ლეილისა და მაცუნის ამბავი. თეიმურაზის ხანაში (XVI—XVII საუკ.) აღმოსავლეთის ხალხთა თითქმის ყველა ცნობილი პოეტი გატაცებული იყო სატრფიალო-სამიჯნურო თემებით. ამ დროს სპარსულ. ტაჯიკურ, უზბეკურ, თურქულ ენებზე წარმოიშვა „იოსებზილიხანიანი“, „ბარამგურიანი“, „ხოსროვშირინიანი“ და „ლეილმაცუნეანის“ ახალი ვერსიები. თეიმურაზიც ჩაება ამ საერთო ფერხულში. ეს არ ნიშნავს სპარსული ლიტერატურის გავლენას თეიმურაზის შემოქმედებაზე. თეიმურაზი გამოდის არა როგორც მიმბაძველი, არამედ როგორც მეტოქე სპარსელი პოეტებისა („ლეილ-მაცუნის ამბავსა შიხ სადის დავეცილები“). მას, როგორც ჩანს, სპარსულ ენასთან შედარებით საერო თემების დამუშავების

თვალსაზრისით ემძიმა რელიგიური წიგნების ქართული ენა. სპარსთა მიერ შექმნილ (ლამაზად შეწყობილი) სიტყვათა (ამბავთა) მარტივად მბობანი მონდაო. მარტივად იმეტომ, რომ „ვერ ძალმიც მისებრ (სპარსულისამებრ) თხრობანიო“. სტრიქონში — „მძიმეა ენა ქართველთა — ვერ ძალმიც მისებრ თხრობანი,“ — ეფიქრობთ. — თეიმურაზი თავისი პოეტური ნიჭის საყვედურს გამოხატავს და არა საზოგადოდ ქართული ენის სიძულვილს. ყოველ შემთხვევაში, ძნელია ვიფიქროთ, რომ თეიმურაზი, რომელიც, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს ალ. ბარამიძე, „ქართული კულტურის გულწრფელი მოყვარული და მოამაგეა“ (გვ. 1), იწუნებდეს იმ ენას, რომელზედაც მან საყურადღებო ნაწარმოებები შექმნა. ალ. ბარამიძე წერს: „ყოველგვარი მოლოდინის წინააღმდეგ თეიმურაზი იწუნებდა მშობლიურ ქართულს: „მძიმეა ენა ქართულიო“. ალბათ ამით აიხსნება, რომ თეიმურაზმა დასერგა ქართული სალიტერატურო ენა უცხო სიტყვებითა და გამოთქმებით. თეიმურაზის ენა საესეა ბარბარიზმებით, განსაკუთრებით სპარსიზმებით, ნაწილობრივ თურქიზმებითაც კი“ (გვ. 4). ამ მსჯელობიდან ისე გამოდის, თითქოს ქართული ენის მუსიკალობის გაძლიერებისა და მისი გამსუბუქების მიზნით თეიმურაზს „დაუხერგავს ქართული სალიტერატურო ენა უცხო სიტყვებითა და გამოთქმებით“. უცნაური მსჯელობაა. სად გაგონილა პოეტი ენას იწუნებდეს, მისი გალამაზება სურდეს და ამავე დროს მას უცხო სიტყვებითა და გამოთქმებით ხერგავდეს? ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ბევრი (არაბული, სპარსული და თურქული) სიტყვა, რომლებიც თეიმურაზის ნაწერებში გვხვდება, თეიმურაზამდეა ჩვენში ფეხმოკიდებული. თუ პოეტის ნაწერებს ამ თვალსაზრისით გადავსინჯავთ, ისინი სპარსულ-თურქული სიტყვებითა და გამოთქმებით არც ისეა ავსებული თუ დასერგილი, როგორც ამას „ნარკვევების“ ავტორი ფიქრობს.

2. „ნარკვევების“ ამ წიგნში სხვა გამოკვლევათა შორის ყურადღებას იპყრობს ვრცელი გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის საკითხებზე. ამჯერად ავტორს მიზნად დაუსახავს „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის პრინციპული საკითხებისა და წამყვანი ტენდენციების ძიება. შემდეგი საფეხური, — მისივე განცხადებით, — უნდა გახდეს მონოგრაფიული დამუშავება ისეთი თემებისა, როგორიცაა, მაგალითად, მეტაფორა „ვეფხისტყაოსანში“, შედარება, ეპითეტი, განმეორებანი, აფორიზმები და ა. შ.“ (გვ. 128). ამ განცხადების მიუხედავად, ავტორი მაინც ეხება „ვეფხისტყაოსნის“ მეტაფორებისა და განმეორებათა საკითხებს (გვ. 183 — 196). ყველაფერი ის, რაც ამ საკითხებისადმი აქ ნათქვამი, საქმარისი არ არის და გაღრმავებას მოითხოვს. გაფართოებას მოითხოვს გამოყენებული ლიტერატურის სიაც. რუსთველის მეტაფორებსა და პოეტიკურ სახეებზე ბევრ მკვლევარს აქვს ნაშუქვარი. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მრავალგზის ყოფილა აღნიშნული, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ვარდი ბაგეს ნიშნავს, მარგალიტი კბილს, ნარგისი თვალს და ა. შ. მკვლევარს სხვა ნაშრომებთან ერთად მხედველობიდან გამორჩენია ელ. შეტრეველის გამოკვლევა („რამდენიმე საკითხი ნიზამისა და რუსთველის ლიტერატურული ურთიერთობიდან“ — 1946 წ. საკანდიდატო დისერტაცია) და აგრეთვე „ლიტერატურული ძიებანის“ III ტომში დაბეჭდილი მასალები.

ალ. ბარამიძე საესებით მართალია, იოსებ ძ. ა. თული მეტაფორების შემცველ სტროფად მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი სტროფი (1542):

ეთახილ დაქდა ტირილად, ტირს ხმითა შვენიერითა,
ყორანსა გაპკლევს ჰშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა ჳერიითა,
გახეთქა ლალი, გათლილი ანდამატისა კვერითა.
მუნით წყარონი გამოჩნდეს, ძოწსა ვამსგავსე ფერთა.

მკვლევარი (გვ. 189) ასე ხსნის აქ წარმოდგენილ მეტაფორებს: „ყორანი თმაა (შავი თმა), ბროლის ჳერი — ხელი თითებით. ტაეპის შინაარსი ასეთია: ავთანდილი მწარედ, ხმამალა მოთქმით ტიროდა, ხელების თითებით ხშირ-ხშირად იგლეჯდა თმას და (ბლუჯებს იქით-აქეთ) ყრიდა. სახე დაიკაწრა (ლალი-ლაწვი, ანდამატის კვერისაგან გათლილი, გახეთქა), იქიდან წამოვიდა (სიახლის) წყაროები, რომელნიც ფერით ემსგავსებოდა ძოწს (წითელ მარჯახს)“. რუს-თველოლოგებმა კარგად იციან, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი სიტყვისა და მეტაფორის მნიშვნელობის გამოცნობა ზოგჯერ მთელ გამოკვლევას უდრის. წარმოდგენილ სტროფში გამოყენებულ მეტაფორებს შორის ძნელი ასახსნელია, თუ რას უნდა ნიშნავდეს „ბროლის ჳერი“. ხომ შეიძლება ყორანი თვალეზად იქნეს გაგებული და ბროლის ჳერი ცრემლებით აბრწყინვებულ წამწამეზად? ასეთ გაგებას თავის დროზე ჩვენ მხარი არ დავუჭირეთ და ერთ ჩვენს ნარკვევში, რომელიც 1947 წელს „ლიტერატურული ძიებანის“ III ტომში დაიბეჭდა, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ სტროფის მეტაფორები ასეა აასნილი (გვ. 209 — 210): „აქ ყორანი თმაა, ბროლის ჳერი — თითები, ლალი — სახე, ანდამატის კვერი — მუშტი, ხოლო ძოწისფერი წყარონი კი მუშტით გახეთქილი სახიდან მოდენილი სისხლი“.

როგორც ჩანს, ალ. ბარამიძეს ჩვენ მიერ გაგებული ზოგიერთი მეტაფორის მნიშვნელობა (ბროლის ჳერი — თითები და სხვა) საკამათოდ არ მიაჩნია.

3. ალ. ბარამიძე წერს: „დაკიკი არ უნდა ყოფილიყო კარის მეხოტბე პოეტი, როგორც იუწყება შ. ნუცუბიძე (გვ. 305), ყოველ შემთხვევაში, ამის თაობაზე ლიტერატურის ისტორიამ არაფერი იცის. როგორც ჩანს, აქ ერთმანეთში არეულია დაკიკი და რუდაქი“ (გვ. 419 — 420). ჩვენი აზრით, „რენესანსის“ ავტორი შ. ნუცუბიძე სამართლიანად უწოდებს დაყიყის „კარის მეხოტბე პოეტს“. ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის ეს ისეთი თვალსაჩინო ფაქტია, რომ ამის აღნიშვნისას საჭიროდ არ თვლიან რომელიმე წყაროს მითითებას. ქართულად გამოცემულ წიგნში („სპარსული ლიტერატურა“, II, გვ. 8) ამის თაობაზე ვკაზხულობთ: „ფირდოუსის ჰყავდა წინამორბედი. ეს იყო დაყიყი, სახოტბო ოდებით განთქმული პოეტი“. თუ ქართულ წყაროს ვერ ვენდობოდით, რუდაქისათვის მიგვემართა. მ. დიაკონოვის ნაშრომში („ფირდოუზი. ცხოვრება და შემოქმედება“, გვ. 22—23) იგივე იკითხება; აქ დასახელებულ წყაროებზე მალა დგას თავისი მნიშვნელობით მოპამედ ოუფის თეზეერე (XIII საუკ.), რომელსაც ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურის მკვლევრები დიდ ანგარიშს უწევენ და რომელშიც დაყიყი დასახისათებულია როგორც კარის მეხოტბე პოეტი და მის მიერ დაწერილ ხოტბებიდან ნიმუშებიცაა წარმოდგენილი (II, გვ. 11, ბრაუნის გამოცემის მიხედვით). ამის შემდეგ, ვფიქრობთ, შეუძლებელია ითქვას „ამის თაობაზე ლიტერატურის ისტორიამ არაფერი იცის და დაყიყი და რუდაქია ერთმანეთში არეული“.

4. უხეიროდაა შედგენილი წიგნის საძიებელი. პირთა საძიებელში შეტანილია გამოყენებულ წყაროთა ავტორების, ისტორიული პირებისა და ლიტერა-

ტურული ნაწარმოებების გმირთა სახელები. მაგრამ ყველაფერი ეს ერთმანეთში არეულ-დარეული. ზოგი ავტორი დასახელებულია მისი სამეცნიერო წოდებით. ზოგი კი არა. ზოგი ავტორი (მაგ. გ. ჯიბლაძე, გვ. 142) წიგნში იხსენიება და საძიებელში არაა შეტანილი. „ვისრამიანის“ გმირის—გულის სახელი საძიებელში შეტანილია როგორც წყაროს ავტორის სახელი და სხვა.

ასეთი სახის შენიშვნები შეიძლება გამრავლდეს, მაგრამ მათ არ შეუძლია დაამციროს ამ წიგნის დიდი ღირებულება. „ნარკვევების“ ეს წიგნიც, წინა წიგნების მსგავსად, ქართული მწერლობის ღრმა სიყვარულითაა დაწერილი. თვალსაჩინო მკვლევარი ალ. ბარამიძე დიდი მონდომებითა და გატაცებით განაგრძობს მუშაობას დიდი ქართველი პოეტების—რუსთველის, ჩახრუხაძის, შავთელის, გურამიშვილისა და ბესიკის შემოქმედების საკითხებზე. „ნარკვევების“ მესამე წიგნი აფართოვებს და ამდიდრებს ჩვენს წარმოდგენას ძველი ქართული ლიტერატურის საკვანძო საკითხებზე; ალ. ბარამიძის ეს შრომა, როგორც ითქვა, საგულისხმო მოვლენაა ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის განვითარების თვალსაზრისით.

ქილილა და დამანა

საბჭოთა მწერალმა გამოსცა „ქილილა და დამანა“ ალ. ბარამიძისა და პ. ინგოროყვას რედაქციით. გამოცემას წამძღვარებული აქვს ა. ბ-ს შესავალი წერილი, რომელშიც მოკლედ განხილულია „ქილილა და დამანას“ ლიტერატურული რაობა, გარკვეულია ვახტანგ VI და სულხან-საბა ორბელიანის როლი ამ ძეგლის ქართულად ჩამოყალიბების საქმეში და ნაჩვენებია ქართული რედაქციის თავისებურებანი. ტექსტს დართული აქვს შენიშვნები და ლექსიკონი.

„ქილილა და დამანა“ ყველა გამოჩენილი და კულტურის მაღალ დონეზე მდგარი ხალხის ენაზე გადათარგმნილი. ქართულად ის, როგორც ეს დადასტურებულია ჩვენი მეცნიერების მიერ, ჯერ კიდევ XII საუკუნეში ყოფილა ცნობილი, მაგრამ მისი უძველესი თარგმანი ჩვენს დრომდე არ შენახულა. XVI—XVIII საუკუნეებში განუახლებიათ ამ თხზულებაზე მუშაობა და ძიები სხვადასხვა ვერსია წარმოშობილა. ეს ვერსიები, ძირითადად, ერთ წყაროზეა დამოკიდებული (ვაეზ ქაშეფის მიერ შემუშავებულ რედაქციაზე) მათ შორის არსებული განსხვავებანი სხვადასხვა მოღვაწეთა მიერ ერთსა და იმავე მასალისადმი სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულებითა და მიდგომით უნდა აიხსნას.

„ქილილა და დამანას“ ქართული რედაქციებიდან ფართო მკითხველი საზოგადოება ვახტანგ VI და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ შემუშავებულ რედაქციას იცნობს. პირველად ის 1886 წელს გამოიცა ი. კუონიას რედაქციით. ტექსტის დამდგენს, როგორც ეს თანდართული წინასიტყვაობის შესწავლიდან ჩანს, არ ჰქონია სრული წარმოდგენა „ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსიების შესახებ; ვერ შეუნიშნავს, რომ მის განკარგულებაში მყოფ ხელნაწერთა შორის ერთსა და იმავეს ავტოგრაფული ტექსტიც. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ რედაქტორს უპირატესობა უფრო ლამაზი ხელით შესრულებულ ხელნაწერებისათვის დაუთმოა, საბას ნუსხაში წარმოდგენილი სწორი წაკითხვები მხედველობიდან გამოპარვია და ტექსტიც საგრძნობი შეცდომებით გამოუქვეყნებია.

ესა, ჩვენი მეცნიერების ზრდისა და აყვავების პირობებში. გახდა შესაძლებელი „ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსიების მეცნიერული შესწავლა, რაშიც ალ. ბარამიძეს უდავოდ დიდი ამაგი მიუძღვის. დღეს საბოლოოდ გარკვეულია ის გარემოება, რომ „ქილილა და დამანას“ ქართულ რედაქციებს შორის უპირატესობა ვახტანგ VI და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ ჩამოყალიბებულ ტექსტს ეკუთვნის. დღეს, შეიძლება ითქვას, საბოლოოდ გარკვეულია საბას როლი ამ თხზულების ქართულად შემუშავების საქმეში.

სპარსელების მიერ ტყვექმნილ ვახტანგს, რომლის „ნაღველი ზღვის ალაგს

ააკსებდა“ ხელი მოუყიდა „ქილილა და დამანას“ გადმოქართულებისათვის. ალ. ბარამიძის აზრით, „ვახტანგის თარგმანი შესრულებულია საქმის ცოდნით, გულისხმიერებითა და სიყვარულით“. მისი ნამუშევარი ვახტანგს გაჩაღების მიზნით ჯერ ონანა მდივნისათვის, ხოლო შემდეგ სულხან-საბა ორბელიანისათვის გაუგზავნია. ქართული სიტყვის უდიდეს ოსტატს სულხან-საბა ორბელიანს, როგორც ეს მართებულადაა აღნიშნული ამ გამოცემაზე თანდათულ ნარკვევში, „საკუთარი მთარგმნელობით-რედაქტორული პრინციპისდაგვარად ახლებურად გაუმართავს ტექსტი“ (გვ. XII). მას ჩაღბი გაუქრავს არა მხოლოდ სტილისტიკური, არამედ იდეური თვალსაზრისითაც და ზოგ იგავ-არაკში გატარებული მუსლიმანური იდეა ქრისტიანულით შეუცვლია. შეუცვლია მას აგრეთვე ზოგი, ქართველი მკითხველისათვის გაუგებარი, სახელწოდებაც. მაგალითად, ბისუთუნის მთის ნაცვლად კავკასიის მთა ჩაუწერია და ასე შემდეგ. მთავარი მაინც ისაა, რომ საბას თითქმის მთლიანად დაუმუშავებია „ქილილა და დამანას“ ლექსითი ნაწილი. ამ შემთხვევაში მას ქართული პოეტური კულტურის დიდი ცოდნა გამოუჩნენია. საბა, გარდა იმისა, რომ ჩინებულად იყენებს მის ღრმადე არსებულ ქართული ლექსის ზომებსა და ფორმებს, ახდენს „არქაული სალექსო ნორმების დეფორმაციას“. იმდენად მდიდარია და, ზოგ შემთხვევაში, ახალი საბას პოეტური ხერხები, რომ მისი პოეზია უქველად ღირსია სპეციალური ნარკვევის მიძღვნისა. „ქილილა და დამანასში“ სპარსული ლექსების ფორმების მიბაძვით დაწერილი ლექსები კი არ გვაქვს. არამედ ქართული პოეტური ტექნიკის მიხედვით შეთხზული ლექსები, რომლებიც, თავისთავად ცხადია, ქართული პოეზიის საგანძურში შემოდის. საბამ „ქილილა და დამანას“ პოეტური ნაწილის გაქართულება ჩინებულად შეასრულა. ერთი სიტყვით, ვახტანგის ჭირნახული მან საბოლოოდ გაქართულა და ქართული ენისა და მხატვრული პროზის საყურადღებო ძეგლად აქცია იგი.

„ქილილა და დამანას“ ხელნაწერები საკმაო რაოდენობით მოიპოვება. სარეცენზიო გამოცემა ძირითადად საბასეულ ნუსხას ემყარება. ნაკლები ადგილები შეესებულია მეღქისედეკ კავკასიძის ხელნაწერით, რომელიც ქუთაისის სამხარეთმცოდნეო მუზეუმშია დაცული (№197).

უნდა აღინიშნოს, რომ ტექსტის გამომცემლებს (ალ. ბარამიძესა და პ. ინგოროყვას) ბევრი უმუშავიათ. ამ გამოცემით უქველად წინ წაიწია როგორც თხზულების შესწავლის, ისე ტექსტის მეცნიერულად დადგენის საქმემ. ი. ჭყონიას მიერ გამოცემულ ტექსტთან შედარებით ახალ გამოცემაში მთელი რიგი შესწორებებია შეტანილი. ასე, მაგალითად, ძველ გამოცემაში (გვ. 165) იკითხება:

ფერ-მიხლით ხილთა უმქობე უდგანან კომში, უბია,
მაზე აყვითლებს ყვითელი, გლახ-გული ტრფილს უბია.

ბუნდოვანებას კმნის გამოთქმა „მაზე აყვითლებს ყვითელი“. ახალ გამოცემაში ამის სანაცვლოდ ვკითხულობთ: „მას მზე აყვითლებს ყვითელი“ (გვ. 155) და აზრიც გასაგები ხდება. აგრეთვე, ძველ გამოცემაში (გვ. 397) ვკითხულობთ: „ტაიჭი, რომელი ნიავქარსა შეედარებოდა და თვალ-მახვილი სახედველი მისსა მეურნეობით მავალსა ფერხის წადგმასა ვერ ეწეოდა...“ გაუგებარია „მეურნეობით მავალი ფერხის წადგმა“. ახალ გამოცემაში ეს ასეა

კასწორებული: „მისსა მერნობით მავალსა ფერხის წადგმასა ვერ ეწეოდა“ (გვ. 420). ძველ გამოცემაში (გვ. 538) კვითხულობთ:

რა მეორეს დღეს მთიებმა ქვეყანა დააშენა მან,
ბედნიერების საღამო გააადვილა ზენამან.

„საღამოს გაადვილება“ გაუგებარია. ახალი გამოცემის მიხედვით ეს ადკილი ასე იკითხება: „ბედნიერობის საღამო გაადილავა ზენამან“ (გვ. 570). ასეთი წაკითხვით აზრი ნათელი ხდება.

სახალ გამოცემაში ბევრია შეტანილი ასეთი ხასიათის შესწორებანი, გარეპობება, რაც წინ სწევს თხზულების მთელი რიგი ადგილების აზრის გაგებისა და ტექსტის მეცნიერულად დადგენის საქმეს.)

მიუხედავად დადებითი მხარეებისა ამ გამოცემას ზოგი ნაკლიც გააჩნია: გამოცემლებს შეუმოკლებიათ ტექსტი. ამოულიათ. როგორც თვითონ ამბობენ, „ნაკლები ინტერესის მქონე ფაბულური ჩარჩო, რთული და განყენებული ფილოსოფიურ-რელიგიური მსჯელობის გამომხატველი ზოგიერთი ნაწყვეტი“ (სარედაქციო შენიშვნები. გვ. 623). სამაგიეროდ მთლიანად გამოუქვეყნებიათ. „ქილილა და დამანას“ იგავ-არაკებიც ჩვენი აზრით, აჯობებდა, რომ თხზულების ტექსტი დაბეჭდილიყო მთლიანი სახით ისე, როგორც ის ეახტანგისა და საბას ხელიდანაა გამოსული. მაშინ მას გაცლებით მეტი ღირებულება ექნებოდა. თუ განყენებულ მსჯელობას მოვერიდებოდით და მხოლოდ იგავ-არაკებს გამოვაქვეყნებდით. მაშინ ტექსტის შემოკლება უფრო შეიძლებოდა. ასეთ შემთხვევაში აღარ იქნებოდა საჭირო დაგვებეჭდა არაკთა კომენტარები (ამ არაკის სარგებელი ეს არის... და სხვა) და არც არაკიდან არაკზე გადასასვლელი ამბები. ხშირად არაკის სარგებლის ახსნასა და არაკთა შორის განხილულ ამბებს დიდი ადგილი უჭირავს. მაგრამ, თუ იგავ-არაკებს გარდა სხვა ამბებსაც დავებეჭდავდით, როგორც ამას ამ გამოცემაში აქვს ადვილი. დავიცავდით თხზულების ფაბულურ-სიუჟეტური ხაზის მთლიანობას, მაშინ აჯობებდა ტექსტი მთლიანი სახით ყოფილიყო გამოქვეყნებული. ამოღებულ ადგილებში გატარებული აზრების გათვალისწინებაც, ვფიქრობთ, დაეხმარებოდა მკითხველს იმ ეპოქის შესწავლაში, რომელშიც ეს ძველი ფორმდებოდა. „ქილილა და დამანას“ ტექსტის სისრულის თვალსაზრისით უპირატესობა პირველი გამოცემის მხარეზე რჩება.

გამოცემული ტექსტი. როგორც აღინიშნა, ძირითადად ავტოგრაფულ ხელნაწერს ემყარება, მაგრამ აქა-იქ გვხვდება გადახვევები. ზოგი სიტყვა ხელნაწერში სხვაგვარად იკითხება, ვიდრე გამოცემაში. ასე, მაგალითად, ხელნაწერში (გვ. 48) კვითხულობთ: „თავესა საზრდელი მოაკლდა“, გამოცემაში კი „მოაკლდას“ ნაცულად იკითხება „მოკლებოდა“ (თავესა საზრდელი მოკლებოდა, გვ. 42); ხელნაწერში (გვ. 57) წერია: „მოჰმადიანთ სამოთხის სძლებს“, გამოცემაში „მოჰმადიანთ“-ის ნაცულად — „მაჰმადიანთ“ („მაჰმადიანთ სამოთხის სძლებს“, გვ. 68); ხელნაწერში (გვ. 57): „ცხვირს დააცხიკუა“. გამოცემაში: „ცხვირს დააცხიკა“ (გვ. 69); ხელნაწერში (გვ. 63): ქმენ-ყე კეთილი, აენი კუეთილნი, ორთავე ბოლო გაც მოსასვლელად: გამოცემაში (გვ. 80): ქმენ-ყე კეთილნი, აენი კეთილნი, ორთავე ბოლო გაც მოსასვლელად. ასო „ნ“ ჩამატებულია არა სიტყვა „აენში“. როგორც ეს დაბეჭდილიდან ჩანს, არამედ „კეთილში“.

ერთი შენიშვნაც გვაქვს ამ მიმართულებით: საბას თავისი ხელით შესრულებული ნუსხა (საქ. მუხ. S — 31) რამდენჯერმე გადაუკითხავს. გადაკითხვის პროცესში მას ტექსტში ცვლილებები შეუტანია: ზოგი ადგილი მთლად წაუშლია, ზოგი სიტყვა გადაუსვამს და ზოგი შეუცვლია, გამორჩენილი სიტყვებიც რაც შეუნიშნავს, ჩაუწერია და ასე უსწორებია ტექსტი. ცვლილებებიც რაც საბას შეაქვს მის ნუსხაში. დიდი დაკვირვებითა და სიფრთხილით უნდა იქნეს შესწავლილი.

სარეცენზიო გამოცემაში დაბეჭდილ საბას ანდერძის დასაწყისში (გვ. 4) შემდეგს ვკითხულობთ: „ეს წიგნი ქირმანსა და ისპაანს შეკირვებაში მყოფსა და უსაქმო მზრუნავს, გონების ურვის წამლად მოემუშავა მეფესა ბ ვ ა ხ ტ ა ნ გ ს ქართველთასა, სპარსელისაგან ქართულად ეთარგმნებინა“. აქ უხერხულობას იწვევს წაკითხვა: „მოემუშავა მეფესა ბ(ატონ) ვახტანგს ქართველთასა“. საბასეულ ნუსხაში, საიდანაც ეს გამოცემაა გადმობეჭდილი, ეს ადგილი სხვანაირად იკითხება. პირველად საბას ჩაუწერია ასე: „მოემუშავა მეფე ვახტანგს ქართველთასა“. გადაკითხვისას მას, ჩანს, სიტყვათა ამნაირი განლაგება არ მოსწონებია და იმ დროის არსებული წესის მიხედვით სიტყვები გადაუსვამს. სიტყვის „ქართველთასა“ თავზე ასო „ა“ დაუწერია და „მეფეზე“ კი ასო „ბ“, რაც იმას ნიშნავს, რომ ჭერ „ქართველთასა“ უნდა წავიკითხოთ და შემდეგ „მეფე“. ე. ი. „ქართველთასა მეფე ვახტანგს“ და არა „მეფესა ბ ვახტანგს ქართველთასა“. ცხადია, ტექსტზე მომუშავეს შეუნიშნავს ასო „ბ“, მაგრამ ვერ შეუნიშნავს „ა“. რასაც გაუგებრობა გამოუწვევია¹.

ტექსტზე თანდართული ლექსიკონი საზოგადოდ კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ აჯობებდა, რომ იგი უფრო სრული სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი. ტექსტში გვხვდება მთელი რიგი სიტყვები, რომლებიც ბევრი მკითხველისათვის გაუგებარია და რომელთა განმარტებასაც ლექსიკონში ვერ ეპოულობთ. მაგალითად, არ არის განმარტებული სიტყვა „საბრხე“ („დღესა ერთსა საბრხე დაურწყო“. გვ. 257). საბასავე განმარტებით „საბრხე არს მახე ხ უ ნ დ ი, რომელსა შემზადებენ რკინითა, ანუ ხეთაგან და დაუგებენ მარჯვეთა ადგილთა დიდთა ნადირთა შესაპყრობელად“. თუ ლექსიკონის შემდგენელმა საკიროდ ცნო „ილიქას“ (ჩიტის მახე) განმარტება, რა დააშავა „საბრხემ“? არ არის განმარტებული ~~აგრძელება~~ სიტყვა „ეჯი“ (სამი ეჯი ვლეს, გვ. 421). რაც გზის სიგრძის საზომს წარმოადგენს და სხვა.)

განმარტებული სიტყვებიდან ყურადღებას იპყრობს სიტყვა „უზაბარის“, ჩვენი აზრით, არასწორი განმარტება. ლექსიკონში ის ვეფხვადაა გაგებული და თხზულების ტექსტის ადგილებიდან მიითითებულბ, სადაც ეს სიტყვა თითქოს ვეფხვის მნიშვნელობით გვხვდება. დღემდე გამოცემულ ქართულ თხზულებებზე თანდართული ლექსიკონების მიხედვით „უზაბარი“ ლომს აღნიშნავს და არა ვეფხვს. ქართველი მეცნიერები დღემდე ასე განმარტავდნენ ამ სიტყვის მნიშვნელობას. „ქილილა და დამანას“ ამ გამოცემის ლექსიკონის შემდგენელი, როგორც ჩანს, შეგნებულად ცვლის ამ გაგებას. ასეთ შემთხვევაში რედაქციას წინასიტყვაობაში ან შენიშვნებში უნდა წარმოედგინა ის მასალები, რის საფუძველზედაც სიტყვის „უზაბარის“ ტრადიციულად არსებული

¹ სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიაში (11, გვ. 342) ეს ადგილი სწორად იკითხება.

განმარტების შეცვლა საჭიროდ იქნა მიჩნეული. მაგრამ ეს არ არის შესრულებული. როგორც აღინიშნა, სიტყვის განმარტებასთან მითითებულია გვერდები და სტრიქონები, სადაც ეს სიტყვა (უზაბარი) გვხვდება. განვიხილოთ ეს ადგილები და ვნახოთ, თუ ეს სიტყვა რა მნიშვნელობითაა აქ გამოყენებული. მითითებულ ადგილას (გვ. 28) შემდეგი იკითხება: „მის ადრე გაზრდას ცდილობდა, რათამცა კბილი და ჭანგი მისი უზაბრის სისხლით შეესვარა; და ენება ტყისა მის პატრონად იგი დაედგინა“. იგავ-არაკი, საიდანაც ეს ადგილია წარმოდგენილი, ვეფხვის ბოკვერისა და ლომის ამბავს გადმოსცემს. ვეფხუერთ ტყეშია დამკვიდრებული. მისი „შიშითა მუნ ლომი ფერხს ვერ გარდადგმიდა“. ვეფხვს „ერთი ლეკვი ჰყვა... მის ადრე გაზრდას ცდილობდა, რათამცა კბილი და ჭანგი მისი უზაბრის სისხლით შეესვარა, და ენება ტყისა მის პატრონად იგი დაედგინა“. ვეფხვის სიკვდილის შემდეგ „ლომნი, მგელნი და სხვანი მძვინვარე მხეცნი, რომელნიცა სანადიროდ მის ტყისა მოსურნე იყვნეს, სრულობით მოვიდენ მის ტყერის დასაპყრობელად... ამა ვეფხვისა ბოკვერისა მათი ომი და ბრძოლა არ ძალედვა და ტყე იგი დასატყვევლად მოინდომა... სისხლისა მღერელმა ლომმა ყოველთა სძლია და იგი სიხარულისა მომმატებელი ადგილი მან დაიპყრა“. ვფიქრობთ, სპარსული ტექსტის მოშველიება არ იქნება საჭირო იმის დასადასტურებლად, რომ აქ „უზაბარში“ ლომი იგულისხმება და არა ვეფხვი. იგავიდან ნათლად ჩანს, რომ ვეფხვს სურდა, რათა მის ბოკვერს კბილი და ჭანგი ლომის სისხლით შეესვარა და არა ვეფხვისა. ფრაზა „კბილი და ჭანგი მისი უზაბრის სისხლით შეესვარა“ ნიშნავს „მისი კბილი და ჭანგი ლომის სისხლით შეესვარა“ და არა სხვა რამეს.

აგრეთვე, დამოწმებულ ადგილას (გვ. 91) კითხულობთ:

მე იგი ვარ, ვინ ძლიერსა ტოტის კრესა არ აკმარებს,
 ლომს ვასწავლი ომის ეამსა, სიმხნე ჩემი მისკენ მარებს!
 უზაბარი ვით იკადრებს. გმირსა ვინცა შემოიძარებს,
 ჭანგთა ჩემთა დანაკოდსა წამალს რითა შიაკარებს?!

ამას ამბობს ლომი. იგავ-არაკის მიხედვით. კურდღელი ეუბნება ლომს: „მე ერთი სხვა ყურდღელი გამომატანეს, რიგისაებრ, ბეგარითა განაწესეო და ერთი ლომი ვინმე გზაზე მომეწია. და ყურდღელი მან წამგვარა... არა მისმინა და აგრე მითხრა: ესე სანადირო ჩემია. და ესე ტყე ჩემი სამკვიდროო“. ამ სიტყვებით გაცეცხლებული ლომი ამბობს ზემოწარმოცხილ სიტყვებს (მე იგი ვარ... და სხვა) და სთხოვს კურდღელს, რომ იგი ლომი აჩვენოს, რათა მისგან შური იძიოს. სპარსულ რედაქციაში (გამოყენებული გვაქვს ბომბეის ლითოგრაფიული ტექსტი ჰიჯრის 1279 (= 1863) წლისა, გვ. 62). ამ ლექსის მესამე და მეოთხე სტრიქონები ასე იკითხება: ქოდამინ ჰეჟაბარ ინ დელირი ჰონედ. ქე სერფანჯე ბარ საიდე მან აფგანედ—რომელი უზაბარი ამ გულადობას იქმს. რომ ჩემ შესაპყრობლად ჭანგი აღმართოს. ქართული ტექსტი აქ რამდენადმე თავისუფლებას იჩენს, მაგრამ ეს ამ საკითხისათვის არ არის საინტერესო. ორივე ტექსტიდან აშკარად ჩანს, რომ ლომი განაწყენებულია იმ ლომის მოქმედებით, რომლის შესახებაც კურდღელმა მოახსენა და განცვიფრებული კითხულობს, თუ მას, ომის ეამსა თვით ლომთა მასწავლებელს, რომელი ლომი გაუბედავს შებრძოლებას. ცხადია, აქ „უზაბარში“ ლომი იგულისხმება და არა ვეფხვი.

მესამე ადგილი. რომელსაც ლექსიკონის ავტორი იმონუმებს, შემდეგია: „მის ადგილს თურე ერთი ლომი გვარობდა, მოშაო და უზაბარის მსგავსი; ყოველნი მხეცნი მის სასამსახუროდ წელ-მორტყმულნი დგენ და სხვათა ნადირთა სამონოდ ხელით-წერილით თავი დაედვათ“ (გვ. 46). თუ ეს ადგილი ისე წაიკითხეთ, როგორც ამას პირველი და მეორე გამოცემის რედაქტორები კიახულობენ და სიტყვა „უზაბარში“ აქ ლომი ვიგულისხმეთ, მაშინ, ცხადია. გაუგებრობას ექნება ადგილი.

ცნობილია, რომ ლომთა სხვადასხვა სახეობა არსებობს. არიან დიდი, საშუალო და შედარებით მომცრო აგებულების ლომები („უზაბარში“, მეტწილად. დიდი აგებულების ლომს გულისხმობენ). მაგრამ აქ რანაირი ლომიც არ უნდა ვიგულისხმეთ, ლომის მსგავსი ლომი — მაინც ვერაფერი შედარებაა. სიტყვა „ჰეზაბარ || ჰევაბარ“ ნიშნავს არა მხოლოდ ლომს, არამედ უშველებელს. ევებერთელას, მსხვილს, სქელს, ღონიერს, ძლიერს, ძალოვანს, მაგარს. გამძლეს და სხვ. (იხ. ლექსიკონები გირგასისა არაბულ-რუსული, გვ. 846 და ჯონსონისა არაბულ-სპარსულ-ინგლისური, გვ. 1391). სპარსულ რედაქციაში ეს ადგილი ასე იკითხება: დარ ჰევალი ონ მერყზარ შირი ბუდ ბასავლათ ვა ჰევაბრი დარ ღაიათე შავქათ ვა ვოჰუშე ბესიარ დარ ხედმეთე უ ქამარ ბასთე კა სებაღე ბიშომარ სარ მოთაბაღათ ბარ ხათე ფარმანე უ ნაჰადე (გვ. 39). თარგმანი ასეთი იქნება: იმ წალკოტის მიდამოში ერთი ლომი გვარობდა, მძინვარებითა და ძლიერებით უმაღლეს დიდებულებაში (მყოფი), და ბევრნი მხეცნი მის სასამსახუროდ წელ-მორტყმულნი (დგენ) და (სხვათა) ნადირთა უთვალავთა მისი ბრძანების სამონოდ თავი დაედვათ. სიტყვა „ჰევაბრი“ აქ, როგორც ზედათ, წარმოდგენილია იამ მასდარით (განყენებულობის იამთ). ამ კონტექსტში (ბასავლათ ვა (ბა) ჰევაბრი დარ ღაიათე შავქათ (რასიდე) ის, ჩვენი აზრით. შეუძლებელია ლომს ნიშნავდეს. იგი აქ მეორე, სიძლიერის, სიღონიერის მნიშვნელობითაა აღებული. ბასავლათ ვა ჰევაბრი დარ ღაიათე შავქათ (რასიდე) ნიშნავს: მძინვარებითა (სიფიცხით, სიამაყით, ქედმაღლობით) და ძლიერებით (მყოფი) დიდებულების უკიდურესობაში, ე. ი. სიღიადის ბრწყინვალეების უმაღლეს საზღვარს მიღწეული — რასიდე. ვფიქრობთ, სპარსული ტექსტის ამ ადგილას სიტყვა ჰევაბრის (ჰეზაბარის) ლომად. მით უმეტეს, ვეფხვად, გაგება არ მოხერხდება.

~~ჩვენთვის. სამწუხაროდ. ცნობილი არ არის ის ტექსტი. რომელსაც ვახტანგი ემყარებოდა და. მაშასადამე, არ ვცდით, თუ რანაირ კონტექსტში იყო ეს სადავო სიტყვა ამ ადგილას მოთავსებული. მაგრამ არც ისაა შეუძლებელი. რომ უმძიმეს პირობებში ტექსტზე მომუშავეს სიტყვის ყოველი მნიშვნელობისათვის. ზოგჯერ. სათანადო ყურადღებაც ვერ მიექცა ასეა თუ იხე. ქართულ რედაქციაში ეს ადგილი სხვაგვარადაა გაგებული. ასეთ შემთხვევაში იგი სჯობს ასე იქნეს წაკითხული: მას ადგილს თურე ერთი ლომი გვარობდა. მოშაო და უზაბარის მსგავსი (ნ) ი ყოველნი მხეცნი მის სასამსახუროდ წელ-მორტყმულნი დგენ, და სხვათა ნადირთა სამონოდ ხელით-წერილით თავი დაედვათ. „მსგავსის“ შემდეგ წერტილ-მძიმის დასმა გაუგებრობას ქმნის. „უზაბარი“ აქაც ლომად უნდა გაიგოთ: უზაბარის მსგავსნი ყოველნი მხეცნი. ე. ი. ლომის მსგავსნი ყოველნი მხეცნი და ა. შ.~~

ჩვენ ამ სიტყვის მნიშვნელობაზე ხანგრძლივად იმიტომ შეეჩერდით. რომ
ასურველია მისი არასწორი გაგება არ გავრცელდეს და ქართველ მკითხველს
რომელიმე ლიტერატურული ძეგლის ამა თუ იმ ადგილის შესახებ ბუნდოვან-
ი წარმოდგენა არ შეექმნას.

წიგნში, თუმცა იშვიათად. მაგრამ მაინც გვხვდება კორექტურული ხასია-
თის შეცდომები. მაგალითად (გვ. 47), იკითხება: „ორი სული ჰქონდა“. უნდა
აყოს: „ორი სოლი ჰქონდა“. „კვეთილის“ ნაცვლად (გვ. 80) იკითხება „კეთილ-
ნი“ და სხვა.

ჩვენი შენიშვნები ოდნავადაც არ ამცირებენ ამ გამოცემის მნიშვნელობას.
თავისთავად კარგი საქმე გაკეთდა. ქართველი მკითხველი კმაყოფილების
გრძნობით შეხვდა „ქილილა და დამანას“ გამოქვეყნებას.

იოსებზილიხანიანის ქართული პერსიების შესახებ

აღ. გვახარიას შრომა „იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“ საყურადღებო მოვლენაა როგორც სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის, ისე სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის შესწავლის თვალსაზრისით.

შრომის ავტორს ორი მიზანი დაუსახავს: ა) შეისწავლოს სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში არსებული რომანტიკული ხასიათის პოემის „იუსუფო ზულეიხას“ ვერსიები და ბ) ამის ნიადაგზე განიხილოს ქართული ვერსიების სპარსულთან დამოკიდებულების საკითხები.

როგორც ვიცით, ქართულ ლიტერატურაში „იოსებზილიხანიანის“ ორი ვერსია არსებობს. ერთი ეკუთვნის აღორძინების ხანის პოეტს თეიმურაზ პირველს (XVII საუკ.), მეორე კი — უცნობ ავტორს.

აღ. გვახარიას ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების შესწავლის თვალსაზრისით ამჯერად უცნობი ავტორის ვერსია აუარჩევია და მის შესახებ გარკვეული მსჯელობა წარუშართავს. ამიტომ ეს შრომა პირველ ნაწილად წარმოდგენილი; მეორე ნაწილში ავტორი, თუ ამ მიმართულებით მუშაობას განაგრძობს, თავისთავად ცხადია, თეიმურაზისეული ვერსიის სპარსულ წყაროებს შეეხება.

„იოსებზილიხანიანის“ სპარსულ ვერსიათა შორის შრომაში ჯამის პოემა ყველაზე ერცლად განხილული. იგი ამ გამოკვლევის ღერძს წარმოადგენს.

ვფიქრობთ, ავტორი სწორად მოიქცა, როცა მან ჯამის „იოსებზილიხანიანის“ განხილვას დაუკავშირა ამ თხზულების დანარჩენი ვერსიების შესწავლის საკითხები.

აბდ-ორ-რაჰმან ჯამი (XV საუკ.) სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის დიდი წარმომადგენელია. მის მდიდარსა და მრავალფეროვან შემოქმედებას შორის, განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს პოემა „იუსუფო ზულეიხა“ (იოსები და ზულეიხა): „შეიძლება ითქვას, რომ ჯამის არც ერთ თხზულებას, მის შესანიშნავ „ბეჰარესთანსაც“ (გაზაფხულის ბაღი) კი, არ გამოუწვევია იმდენი ლიტერატურული მიზანძვანი, სპარსულ ენაზე მეტველ მკითხველთა ფართო წრეებას პატივისცემა და სიყვარული, რამდენიც — „იოსებზილიხანიანისა“.

საქმე ის არის, რომ ჯამის ვერსიაში ძირითად ამბავთან ერთად თავს იყრის ამ ძველისძველი თქმულების სხვადასხვა ეპოქაში მომხდარი სოციალური ძვრებით და საზოგადოებრივი ცხოვრების თანდათან განვითარებით გამოწვეული შენაკადები: ამასთან ის უდიდესი პოეტური ძალითა დაწერილი, სულ ერთია, ვიგულისხმებთ აქ ცალკეული ეპიზოდების მხატვრულად გაფორმებისა თუ საზოგადოდ თხზულებაში გამოყენებულ პოეტური მეტყველების გზებსა და ხერხებს.

ყოველივე ამის გამო, ჯამის პოემას სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. მან, შეიძლება ითქვას, ლიტერატურული სარბიელიდან განდევნა ყველა ავტორი, რომლებიც კი იოსებ შვეფნიერის თემას შეეხნენ.

სწორედ ამიტომ, ვიმეორებთ. სრულიად სამართლიანად შრომის ავტორმა „იოსებზილიხანის“ სპარსულ-ტაჯიკური ვერსიებიდან მთავარი განხილვის საგნად ჯამის თხზულება აირჩია და მას დაუქვემდებარა დანარჩენი ვერსიების კვლევა-ძიება.

ჯამიმდე არსებულ ვერსიებს შორის ავტორს საკმაო სისრულით აქვს განხილული ფირდოუსის სახელით ცნობილი ვერსია. ის ეხება ამ პოემის ავტორობის, თარიღისა და მხატვრულობის საკითხებს.

როგორც ვიცით, მეცნიერთა ერთი ჯგუფი (ბადიოზ-ზამანი, მოჯთება მინოვი და სხვ.) უარყოფს ფირდოუსის ავტორობას; მეორე ჯგუფი (პერმან ეთე, ე. ბერტელსი და სხვ.) კი იცავს მას.

აღ. გვახარია გულმოდგინედ განიხილავს ამ საკითხზე არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ფირდოუსის ავტორობის საკითხი ჭარბობით ღიადაა დარჩენილი. ის იზიარებს ირანელი მეცნიერის მოჰამედ მოინის მოსაზრებას, რომელიც უარყოფს ფირდოუსის ავტორობას, მაგრამ დასძენს, რომ ამის დამამტკიცებელი საბუთების მოტანა შეუძლებელია.

მიუხედავად ამისა, აღ. გვახარია მაინც გადმოგვცემს ამ თხზულების შესწავლის პროცესში მიღებულ დაკვირვებებსა და შთაბეჭდილებებს. ასეთია. მაგალითად, მისი დაკვირვება პოემის არაბულ ლექსიკაზე. ავტორის აზრით, ფირდოუსის „იოსებზილიხანის“ არაბული ლექსიკა საგრძნობლად განსხვავდება „შაჰ-ნამეს“ არაბული ლექსიკისაგან; იგი უფრო მდიდარი ჩანს როგორც ახალი ძირების, ისე ფორმათა მრავალფეროვნების მიხედვით (გვ. 31).

ამავე დროს. ავტორის დაკვირვებათვე. „იუსუფო ზულიხა“ სინონიმური წყვილების გამოყენების თვალსაზრისით უახლოვდება „შაჰ-ნამეს“ (გვ. 31).

აღნიშნული პოემის მხატვრული მხარეების განხილვისას აღ. გვახარიას შენიშნული აქვს, რომ „მდიდარი ფერები ხელშესახებად გადმოსცემენ არა მარტო გარეგნულ სურათს, არამედ შეიცავენ თვით მასალის ფაქტურას“ (გვ. 37). ამავე დროს აღნიშნული აქვს ისიც, „რომ ავტორი ვერ ინარჩუნებს ერთნაირ მხატვრულ ძალას, გვხვდება ღარიბი რითმები, განმეორებები“ და სხვ. (გვ. 38).

ყოველივე ეს უთუოდ საყურადღებო დაკვირვებებია, რაც ხელს უწყობს ფირდოუსის სახელით ცნობილი „იოსებზილიხანის“ შესწავლის საქმეს, რაც საგულისხმო სიძნელეებს აწყდება.

ფირდოუსის სახელით ცნობილი პოემის გვერდით შრომის ავტორი განიხილავს XI საუკუნის პოეტის ანსარი პერათელის „იოსებზილიხანის“ პროზაულ ვერსიას, XIV—XV საუკუნეთა უზბეკი პოეტის დურბეგის პოემას და საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის საერთოდ ჯამის პერიოდამდე ამ თემაზე შეთხზულ სხვა თხზულებათა შესახებაც.

ამის შემდეგ აღ. გვახარია გადადის ჯამის ვერსიის განხილვაზე. აღრევვ ჭას მიმოხილული აქვს საკითხის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა და ჯამის ბიოგრაფიის მთავარი მომენტები.

ავტორი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ვრცლად ჩერდება ამ პოემაზე. ის განიხილავს პოემის დაწერის პირობებს, მის კომპოზიციურ-სიუჟეტურ მხარეს. პოეტიკის საკითხებს და იძლევა საყურადღებო ცნობებსა და დაკვირვებებს ჯამის პოემის მიმბაძველების — მაჰმუდ სალემის, ბადრის, ნაზემ ჰარავისა და სხვათა შესახებ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯამის მიმბაძველის ბადრის პოემის აღმოჩენა შრომის ავტორის დამსახურებაა. ამ შრომის დაწერამდე ბადრის „იოსებზილიხანიანი“, რომელშიც ჯამისთან შედარებით გვექონია „სრულიად ახალი დეტალები და ეპიზოდები“ (გვ. 99), სამეცნიერო ლიტერატურაში არ იყო ცნობილი. მიმბაძველთა თხზულებები ჯამის პოემასთან შედარება-შეჯერების ნიადაგზეა განხილული.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჯამის პოემა „იოსებზილიხანიანი“, მიუხედავად მისი დიდი მნიშვნელობისა, ნაკლებად არის შესწავლილი.

აღ. გვახარაამ, შეიძლება ითქვას, მოგვცა ამ თხზულების შესახებ დღემდე დაწერილ გამოკვლევათა შორის ყველაზე სრულყოფილი გამოკვლევა, რომელშიც მკითხველი იპოვის არამარტო ჯამის პოემის საკითხების ღრმა გაშუქებას. არამედ სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში არსებული „იოსებზილიხანიანის“ ვერსიების მიმოხილვას, რაც დღემდე არ ყოფილა გაკეთებულ.

ამიტომ, როგორც აღინიშნა, ეს შრომა საგულისნემ მოვლენაა სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით.

სპარსული ვერსიების შესწავლასთან დაკავშირებით შრომის ავტორი „იოსებზილიხანიანის“ ქართული ანონიმური ვერსიის წყაროების საკითხებს ეხება. ქართული ირანისტი, ბუნებრივია, გვერდს ვერ აუცილიდა ამ საკითხს. მით უმეტეს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებათა (ქ. კეკელიძე, აღ. ბარამიძე, გ. ჯაკობია) თანახმად, ქართული ჯამის ვერსიაზე დამოკიდებული და უშუალოდ იქიდან მომდინარეობს.

აღ. გვახარაას გამოკვლევის თანახმად ქართული ვერსია შორდება ჯამის პოემას სხვადასხვა დეტალებში. ამ დეტალებას უმრავლესობა კი პარალელ-პოულობს სხვადასხვა სპარსულ ვერსიაში, გარემოება, რაც გამოორიხება მთარგმნელისეულ თავისებურებას (გვ. 124); ჩანს, არსებობდა ისეთი სპარსული ვერსია, სადაც თავმოყრილი იქნებოდა ყველა ის დეტალი, რაც ქართულ ვერსიას ახასიათებს ჯამისაგან განსხვავებით (გვ. 127).

ამ მოსაზრებათა მტკიცების მეცნიერული გზები და მეთოდები უეჭველად გამართლებულია. ავტორი იღებს ადგილებს (ძიძისა და ზულეიხას დიალოგი, ნადიმის აღწერა, იოსების სიზმარი და სხვა მისთანანი) ჯამის ვერსიიდან, უდარებს მათ მიმბაძველთა და ქართული ანონიმური ვერსიის სათანადო ადგილებს და ცხადს ხდის, რომ ქართული ვერსია მიმბაძველთა წრეში ტრიალებს და რომ განმასხვავებელი დეტალები ჯამის პოემასთან კავშირის წინააღმდეგ მტკიცებულებენ (გვ. 123).

მკვლევარი გ. ჯაკობია, რომელმაც დიდი მუშაობა ჩაატარა ქართული ვერსიების შესწავლის საქმეში, ანონიმური ვერსიის ჯამის ვერსიასთან შედარებით დაკმაყოფილდა და ამ პოემებში განეითარებულმა საერთო შინაარსმა მას ასეთი დასკვნა მიაღებინა: „უცნობი მთარგმნელის პროტოტიპი ჯამის „იოსებზილიხანიანია“ (თეიმურაზის თარგმანები, გვ. 250).

აღ. გვახარაას გამოკვლევით, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს შეხედულება

უპუგდებულია და, ამრიგად, უცნობი მთარგმნელის „იოსებზილიხანიანის“ კვლევა ახალ საფეხურზეა აყვანილი.

საინტერესო ისიცაა, რომ შრომის ავტორმა მთარგმნელის უცნობობასაც შეურყია საფუძველები. ტექსტში მან იპოვა მთარგმნელის სახელი ზაალი და ფიქრობს, რომ ამიერიდან შესაძლებელი ხდება ამ ვერსიას ზაალისეული ვერსია ვუწოდოთო (გვ. 145).

შრომის ავტორს დარჩენია გაარკვიოს, თუ ვინაა ეს ზაალი და კონკრეტულად რომელ წყაროს ემყარება მისი „იოსებზილიხანიანი“.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ხელნაწერისა და მის მიერ აღმოჩენილი ფრაგმენტების გულდასმითი შესწავლის საფუძველზე, ალ. გვახარია იძლევა ტექსტოლოგიური ხასიათის მთელ რიგ საყურადღებო დაკვირვებებს და გამოცემული ტექსტის მცდარ წაკითხვებს ასწორებს.

აღნიშნულით ცხადი ხდება ამ შრომის მნიშვნელობა სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისით.

გვაქვს ზოგიერთი შენიშვნა:

ა) ავტორის მიზანი, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უშუალოდ ჭამის „იუსუფო ზელიხასთან“ მიმართებაში მანამდე და მის შემდეგ არსებული აღმოსავლური ვერსიების განხილვაა“ (გვ. 19).

შრომას კი ეწოდება „იოსებზილიხანიანის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქართული ვერსიების წყაროების დადგენის მიზნით ქართულთან მიმართებაში განხილული უნდა ყოფილიყო სპარსული ვერსიები და სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვისას (გვ. 7—17) ქართული ვერსიების შესახებ არსებული ლიტერატურაც უნდა ყოფილიყო მიმოხილული. ეს კი ასე არ არის.

შრომაში ქართულ ვერსიაზე მსჯელობას უკანასკნელი ადგილი უჭირავს, იქვეა მიმოხილული სათანადო ლიტერატურა და, ამრიგად, ის (ქართულ ვერსიაზე მსჯელობა) ერთგვარი დამატების შთაბეჭდილებას ტოვებს. ასეთ შემთხვევაში აწობებდა ამ შრომისათვის „ჭამის იუსუფო ზულიხა“ გვეწოდებინა. ქართულ ვერსიებზე მსჯელობას ეს, რა თქმა უნდა, ხელს ვერ შეუშლიდა.

ბ) ქართული ვერსიის ავტორი აცხადებს:

„ეს ამბავი აღრინდელი ცოტა ეპოვე დანარჩომიო“. მკვლევრები სხვადასხვა გაგებას აძლევენ ამ სტრიქონს.

ალ. გვახარია ცდილობს ამ სიტყვებში („ცოტა ეპოვე დანარჩომი“) იოსების აღრინდელი ამბავის ნაკლებად გავრცელებულობა დაინახოს და ის „ზააქიანის“ გამლექსაეის მამუკა თავაქალაშვილის გამონათქვამს („საქართველოს ეს ამბავი დარჩენოდა ძველისძველი“) დაუკავშიროს.

ერთ შემთხვევაში ლაპარაკია „ცოტა დანარჩომს ამბავზე“, მეორეში კი დარჩენილ ძველისძველ ამბავზე, იგულისხმება არა ცოტაზე, არამედ სრულზე. ამ ორი სხვადასხვა სტრიქონის შინაარსის გაიგივება ნაძალადევი ჩანს. „ცოტა დანარჩომი“ არ უნდა ნიშნავდეს ნაკლებ გავრცელებულობას.

გ) ალ. გვახარია უეჭველად კარგი მცოდნეა კლასიკური სპარსული ენისა. მას კარგად ესმის აგრეთვე პოეტიკის საკითხები, გარემოება, რაც პოეტური ძეგლების შესწავლას უადვილებს.

შრომაში არ არის არც ერთი შემთხვევა სპარსული ტექსტის არასწორად

ვაგებინა, მაგრამ აქა-იქ შტორე გადახვევები შეინიშნება. ასე, მაგალითად, სპარსულში იკითხება (გვ. 118):

ბე მარდომ სურათე ზიბა ნომიანდ
ქე თა ბარ ევი დარე სოულა გოშაიანდ

ეს ნიშნავს: კაცს (ადამიანს) ლამაზ სახეს უჩვენებენ, რათა მას მწუხარების (ს-ყვარულის დარდის) კარი გაუღონ (მწუხარებაში ჩააგდონ). ზემოწარმოდგენილ ბეოს შრომის ავტორი ასე თარგმნის:

ხალხს კეთილ (ლამაზ) სახეს უჩვენებენ. რათა იგი მწუხარებაში ჩააგდონ.

საქმე ის არის, რომ სიტყვა „მარდომ“, რომელიც, მართალია, ხალხსაც აღნიშნავს, აქ კაცის მნიშვნელობით არის ნახმარი. ტექსტში ლაპარაკია კონკრეტულ მაგალითზე. ძიძას სურს დაარწმუნოს ზუღეიხა, რომ სიზმრად ნახული ქაბუჯი დევის მოგონილია. ის მოგეჩვენაო (კაცს ლამაზ სახეს უჩვენებენ და ა. შ.)

აღ. გვახარიას საკითხის კვლევასთან დაკავშირებით შესწავლილი აქვს პირველი წყაროები, სხვადასხვა სამეცნიერო დაწესებულებებსა და წიგნსაცხეებში არსებული სპარსული ხელნაწერები ჯამისა და მისი მიმბაძველების აზრებებისა; მას შესწავლილი აქვს საკითხის შესახებ ქართულ, რუსულ, ინგლისურ, გერმანულ და სპარსულ ენებზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა. ექვი არ არის, რომ ეს წიგნი მკითხველთა მოწონებას დაიმსახურებს.

პ რ მ ა ლ ა ნ ი

საბჭოთა საქართველომ გამოსცა მ. თოდუას მიერ შედგენილი ლიტერატურული კრებული „არმადანის“ სახელწოდებით. იგი, როგორც წინასიტყვაობაშია აღნიშნული, ახლო აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურის ნიმუშებს შეიცავს. ასე, მაგალითად, კრებულში წარმოდგენილია ძველადმოსავლური ლიტერატურის ნიმუშებიდან „გილგამეშინი“ (თარგმანი ზ. კიკნაძისა და მ. წერეთლისა), „ეტანას მითი“. „ადაბა“, „ბატონი და მონა“ და ძველებრავული პოეზიის ერთ-ერთი ნიმუში „ქებათა-ქება“ (თარგმანები ზ. კიკნაძისა).

ძველადმოსავლური ლიტერატურის ნიმუშების ჩამოთვლით იმითმ დაეიწყეთ. რომ, ჩვენი აზრით, აჯობებდა „არმადანი“ ძველი აღმოსავლეთით დაწყებულიყო, როგორც ამას საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული მეცნიერული და ლიტერატურული ტრადიციები მოითხოვს, და არა ინდოეთით.

შემდგენლის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ მას მართლაც საუკეთესო ეგვლთა ნიმუშები შეურჩევია. მკითხველი, ვფიქრობთ, სიამოვნებით გაეცნობა აქადური ეპოსის უკვდავ კმნილებებს. რომლებშიც ადამიანის სულის შეუნელებელი წვა და უკვდავების მოპოვებისათვის დაუცხრომელი ძიებაა გადმოცემული. ყველა ეს ძველი მხატვრულია და იპროინდელი ადამიანის ფილოსოფიური აზროვნების ამსახველიც.

ინდური ლიტერატურის ნიმუშებიდან, რითაც კრებული იხსნება. ძველისძველი ძეგლის „რიგვედის“ ნაწილებია წარმოდგენილი. მისი თარგმანი შესრულებულია ინდური და ირანული ენების ღრმა მცოდნის, გ. ახვლედიანის მიერ. თარგმანს, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, არ აკლია ორიგინალის სიბო და პოეტური ძალა.

„რიგვედას“ მოსდევს კალიდასას ცნობილი პიესა „შაკუნტალა“ (თარგმანი გ. ნახუცრიშვილისა), თაგორის ლირიკა (თარგმანი თ. ჩხენკელისა). შანტი მეპროტრას „უძილო ღამეები“ (თარგმანი მ. მოდებაძისა) და კრიშან ჩანდრის „ანნადატა“ (თარგმანი თ. ჭავჭავაძისა).

უნდა აღინიშნოს. რომ ინდური ლიტერატურული თხზულებები ქართულად ძალიან მცირე რაოდენობითაა გადმოთარგმნილი და ჩვენს მკითხველს, ბუნებრივია, მის შესახებ გარკვეული წარმოდგენა არა აქვს. ასეთ ვითარებაში ინდურ ლიტერატურის ნიმუშთა თარგმანები დიდ ინტერესს იწვევს. ვფიქრობთ, ურიგო არ იქნებოდა აქვე ყოფილიყო წარმოდგენილი ინდური ეპოსის შესანიშნავი ძეგლის „რამაიანას“ ქართული თარგმანი. შესრულებული ს. იორდანიშვილის მიერ.

სპარსული ლიტერატურის განყოფილება იხსნება ძველისძველი ძეგლის „ავესტის“ (VII—VIII საუკ. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) ნიმუშების წარმოდგე-

ნო (თარგმანი გ. ახვლედიანისა); ამას მოსდევს პირველი კლასიკოსის რუდაქის ლირიკის ნიმუშები (თარგმანი მ. თოდუასი) და შაჰიდ ბალხელის ოთხ-სტრიქონიანი ლექსების ორი ნიმუში (თარგმანი მ. თოდუასი).

დიდი ირანელი პოეტის ფირდოუსის სახელით კი რატომღაც მოთავსებულია რომელიღაც ყალბისმქნელის თხზულება „სულთან შაჰმუდის გასათრევად“ (თარგმანი მ. თოდუასი) და „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელბელის იმ თხზულების ერთი ეპიზოდი („ზაჰიანი“), რომელსაც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „უთრუთიან-საამიანს“ უწოდებენ.

სატირის შეთხზვას ფირდოუსის რომ ლეგენდა მიაწერს, ამას გამომცემელიც აღნიშნავს (გვ. 93). ხოლო მიმბაძველ-გამგრძელბელის თხზულება (ამ შემთხვევაში „ზაჰიანი“) რომ ფირდოუსის ხელიდან გამოსულად არ ჩაითვლება, ეს უდავოა.

ყოველივე ამის ნაცვლად უეჭველად აჯობებდა კრებულში შეტანილ ყოფილიყო „შაჰ-ნამეს“ ნაწილები მ. თოდუას ან ს. საბაშვილის მიერ შესრულებული თარგმანებიდან. ეს მით უფრო საჭირო იყო, რომ „არმადანში“ სხვა თხზულებების გვერდით კლასიკური და აღორძინების ხანის ძეგლთა — „ვისრამიანის“, „ქილილა და დამანას“ და „თიმსარიანის“ — ნიმუშებიცაა წარმოდგენილი.

მკითხველი აქვე გაეცნობა ნასერ ხოსროვის ლირიკას (თარგმანი მ. თოდუასი) და ნეზამ ოლ-მოლქის „სიასეთ-ნამეს“ (მმართველობის თუ პოლიტიკის წიგნი) ნიმუშს (თარგმანი ვ. ფუთურიძისა).

სპარსული პოეზიის განყოფილებას უდავოდ ამშვენებს ომარ ხაჰამის 110 რომაი (თარგმანი ა. ჭელიძისა, მ. თოდუასი და ვ. კოტეტიშვილისა), რაც დედანთან სიახლოვისა და განწყობილების გადმოცემის თვალსაზრისით სხვათაგან გამოირჩევა.

დიდი ლირიკოსისა და დიდაქტიკოსის საადის შემოქმედებიდან წარმოდგენილია ზოგიერთი ლირიკული ხასიათის ლექსი (თარგმანი მ. თოდუასი), ადგენები „გოლესთანადან“ (თარგმანი ა. ჭელიძისა) და „ბუსთანადან“ (თარგმანი მ. თოდუასი და დ. კობიძისა).

მკითხველს რომ გაუგებრობა არ შეექმნას, აქვე შევნიშნავთ, რომ „გოლესთანის“ წინ მოთავსებული იგავებიც „ბუსთანადანა“ ამოღებული, იქედანვეა გადმოთარგმნილი „ლირიკაში“ შეტანილი ზოგიერთი ლექსიც („შეიყვარე ორი ვინმე“), შემდეგ კი ცალკეა წარმოდგენილი ვანყოფილება „ბუსთანადან“. ცხადია, უმჯობესი იქნებოდა „ბუსთანადან“ გადმოთარგმნილი რჩევა-დარიგებანი და იგავები ერთად ყოფილიყო მოთავსებული და არა ცალ-ცალკე. სხვადასხვა სათაურებით გაერთიანებული.

სპარსული ყაზალის (ღაზელი თურქული წარმოთქმეა) შესანიშნავი ოსტატი, დიდი ლირიკოსი ჰაფეზი წარმოდგენილია ა. ჭელიძის, მ. თოდუას და ვ. კოტეტიშვილის თარგმანებით. სარჩევში, ჩანს, ვერ მოხერხდა ომარ ხაჰამის რომაიების მსგავსად იმის აღნიშვნა, თუ რომელი ლექსი რომელი მთარგმნელის მიერაა ნათარგმნი, მაგრამ ამას არ შეუშლია ხელი, რომ ჰაფეზის შემოქმედების კარგა ნიმუშები ყოფილიყო შერჩეული.

თანამედროვე სპარსული ლიტერატურიდან წარმოდგენილია ქაზემის ცნობილი რომანის „საზარელი თეირანის“ ნაწყვეტები (თარგმანი თ. გორელიშვილისა), ჯემალ-ზადეს ნოველა „როგორიც ქვაბი, ისეთივე ქარხალი“ (თარგმანი

მ. ხუბუასი), სააღმწივე ჰედაიათის „ლალე“ (თარგმანი თ. კეშელაეასი) და „ღამ აქოლი“ (თარგმანი ა. გეახარისი) და ბოზორგ ალაეის „წყალი“ (თარგმანი ნ. ჩხეიძისა).

აქვე შეენიშნავთ, რომ ჯემალ-ზადეს ნოველას დედანში ეწოდება „როგორიკ ქვაბი, ისეთივე ქარხალი“ (ბილე დიგ. ბილე ჩოყონდორ). იგი პირველად დაიბეჭდა ჟურნალ „მნათობში“ (1935, № 5—6), რატომღაც „თანამდებობის კაცის“ სათაურით. რედაქტორს „არმალანში“ იგი იმავე მკდარი სათაურით დაუბეჭდავს, როგორც „მნათობშია“ გამოქვეყნებული, მ. ხუბუას შრომების სიაში კი მას ყველგან დედნის მიხედვით ეწოდება „როგორიკ ქვაბი, ისეთივე ქარხალი“ და, ვფიქრობთ, მისი ამ სათაურითვე დაბეჭდვა აჯობებდა. ახლა მკითხველმა იგი შეიძლება ჯემალ-ზადეს მეორე ნოველის „რაჭულე სიასის“ (პოლიტიკური მოღვაწე, საზოგადო მოღვაწე) თარგმანად ჩათვალოს.

საერთოდ, სპარსულ ლიტერატურას აღნიშნულ კრებულში დიდი ადგილი უჭირავს და რამდენადმე დასანანი, რომ წარმოდგენილ ავტორთა შორის არ იკითხება ჯამის (XV საუკ.) შემოქმედების ნიმუშები, რომელთა თარგმანები კარგა ხანია შესრულებულია ა. ჰელიძის, მ. თოდუას და ვ. კოტეტიშვილის მიერ.

არაბული ლიტერატურის განყოფილება იხსნება საქვეყნოდ ცნობილი ზღაპართა კრებულის „ათას ერთღამიანის“ ნაწილების თარგმანებით. იგი შესრულებულია ნ. ფურცელაძისა და თ. მარგველაშვილის მიერ.

ქართულად, ხელნაწერების სახით, არსებობს „ათას ერთღამიანის“ აღრიხდელი თარგმანი. იგი სპარსულიდან უნდა იყოს სათარგმნი. აღნიშნული თხზულების სამშობლოდ არაბული სამყაროა მიჩნეული. მკითხველი ინტერესით გაეცნობა ნ. ფურცელაძისა და თ. მარგველაშვილის თარგმანებს, რომლებიც არაბული დედნიდანაა შესრულებული.

აქვეა წარმოდგენილი არაბი პოეტის ემინ რეიჰანის შემოქმედების ნიმუში „განმკურნე მე, ხევის ქალღმერთო!“ (თარგმანი გ. წერეთლისა) და მაჰმუდ თეიმურის ნოველა „მოგზაური“ (თარგმანი ნ. ფურცელაძისა).

არაბული ლიტერატურიდან ჩვენს დროში ქართულად ცოტაა გადმოთარგმნილი. საჭიროა ამ მიმართულებით მუშაობა უფრო გაძლიერდეს. ქართველ მკითხველს აინტერესებს როგორც ძველი, ისე ახალი არაბეთის ცხოვრების ამსახველი ნაწარმოებები.

თურქული ლიტერატურა ანგდოტების წიგნის „ბუ ადამის“ ადგილების წარმოდგენით იწყება (თარგმანი ს. ჯიქიასი). ამას მოსდევს ხოჯა ნასრედინის ოხუნჯობანის რამდენიმე ნიმუში (თარგმანი ლ. ჩლაიძისა).

თურქული კლასიკური პოეზიის ნიმუშები წარმოდგენილია ისა ნეჯათის და მიჰრი ხათუნის ლირიკის თარგმანებით, რომლებიც შესანიშნავადაა შესრულებული ი. გოცირიძის მიერ. ამ თარგმანების ღირსება უპირველესად ის არის, რომ შინაარსისა და განწყობილების გადმოცემასთან ერთად დაცულია ორიგინალის სალექსო ფორმები.

აქვეა წარმოდგენილი XVII საუკუნის ცნობილი მოგზაურის ევლია ჩელეების „მოგზაურობის წიგნის“ ადგილები (თარგმანი გ. ფუთურიძისა), ცნობილი თურქი მწერლის რეშად ნური გუნთეჟინის მოთხრობა „სტუმარი ღვთისაა“ (თარგმანი ს. ჯიქიასი) და სახელმწიფოებრივი თურქი პოეტის ნაზიმ ჰიქმეთის

ლირიკის ნიმუშები. რომლებიც შესანიშნავად თარგმნა უდროოდ დაღუპულმა პოეტმა ვ. კეკელიძემ.

თურქული ლიტერატურის განყოფილება იხურება ცნობილი მწერლების საბაჰათინ ალიას და ირჰან ჰანჩერლიოღლუს შემოქმედების ნიმუშებით (პირველის თარგმანი ნ. ჯანაშიას ეკუთვნის, მეორესი — ე. ჯაველიძეს).

თურქული ლიტერატურული ძეგლების ქართულად გადმოთარგმნა ახალი ღროს საქმეა. არსებობს ცნობები ძველი თხზულებების („წიგნი საამ ფალავნისა“, „ყარამანიანი“ და სხვ.) თურქულიდან მომდინარეობის შესახებ, მაგრამ ეს ძალიან სადავოა. ტრადიციის უქონლობას დიდად არ შეუშლია ხელი ჩვენი თურქოლოგებისათვის. რომ მათ მოკლე დროის განმავლობაში მოეცათ თურქული ლიტერატურის სხვადასხვა ეპოქის თხზულებათა მხატვრული თარგმანები, რაც ქართველ მკითხველს ზოგად წარმოდგენას მიაჩნ აძლევს ამ ლიტერატურის შესახებ.

კრებულში ყოველგვარი მოლოდინის გარეშე წარმოდგენილია აზერბაიჯანული ლიტერატურის განყოფილება. საქმე ის არის, რომ აზერბაიჯანი ჩვენი თვის არ წარმოადგენს აღმოსავლეთის ქვეყანას. თუ ამ კრებულში აზერბაიჯანული ლიტერატურის შეტანა აუცილებლობად იქნა მიჩნეული, მაშინ, საკითხავია, რა დააშავა სომხურმა, უზბეკურმა და საბჭოთა აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა ლიტერატურამ?

აზერბაიჯანული ლიტერატურის წარმოდგენის თვალსაზრისით, ვიმეორებთ, თუ ეს საკირო იყო, ჩვენი აზრით, აჯობებდა მირზა ფათალი ახუნდოვისა და საბირის შემოქმედების ნიმუშების (თარგმანი ლ. ერადისა და გ. შაყულაშვილისა) წარმოდგენით დაეკმაყოფილებულიყავით, ხოლო ხაყანისა და ნიზამისა-უვის კი (თარგმანი ა. გვახარიასი და მ. თოდუასი) ის ადგილი მოგვეკუთვნებინა, რაც მათ ისტორიულად ეკუთვნით.

„არმალანის“ რედაქტორ-გამომცემელს მ. თოდუას ბევრი უმუშავნია მასალების შეგროვების. მათი ქრონოლოგიური დალაგებისა და ავტორების ბიოგრაფიული ცნობების მოპოვების თვალსაზრისით, მოკლედ დაწერილ შესავალში. რაც ყოველი მწერლის მასალას წინ უძღვის, ძირითადად დახასიათებულია ავტორი და მისი მოღვაწეობა.

ბევრი უშრომია აგრეთვე მხატვარ გოგი გორდელაძეს კრებულის მოხდენილად გაფორმებისათვის.

მართალია, „არმალანი“. როგორც წინასიტყვაობაშია აღნიშნული, აღმოსავლური ლიტერატურის სრულ სურათს ვერ გვაძლევს, ამას რამდენიმე კრებული დასჭირდებოდა. მაგრამ მისი გამოცემა ყოველმხრივ გამართლებულია. იგი აღმოსავლური ლიტერატურის ნიმუშების ქართული თარგმანების ერთად შეგროვების და ამ ლიტერატურაზე ქართველი მკითხველის ზოგადი წარმოდგენის შემუშავების პირველი ცდაა, რასაც მხურვალედ უნდა მივესალმობთ!

ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი

საბჭოთა საქართველომ გამოსცა რუსთველის პოეტის ცნობილი მკვლევრის პროფ. შალვა ლლონტის შრომა: ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი.

„ვეფხისტყაოსნის“ ენაა და პოეტის დიდი ხანია სწავლობენ; მაგრამ მისი ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი დღემდე არ გვექონდა. რუსთველის პოეტის შესწავლა. თავისთავად ცხადია. არ ნიშნავს პოემაში დაცული სალექსო საზომების -- მაღალისა და დაბალი შაირის ერთმანეთისაგან გამოყოფას. ან მხოლოდ ცალკეულ სტროფებსა და ტაეპებში მარცვალთა განლაგების გაანგარიშებას. არც მხოლოდ ალიტერაციების თავიებულებათა და რითმათა ბუნების კვლევას.

დიდი მნიშვნელობა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ ფრაზეოლოგიის შესწავლას. რადგანაც, როგორც ამას წიგნის ავტორიც აღნიშნავს. „რუსთველის პოეტური მეტყველების მრავალფეროვანება არსებითად მის ფრაზეოლოგიაში გამოყენებული“ (გვ. 7).

წიგნს წამძღვარებული აქვს ლამაზად დაწერილი შეჯავალი. რომელშიც რუსთველის ფრაზეოლოგიის დახასიათების ცდაა მოცემული. ავტორს დიდი მუშაობა ჩაუტარებია. ბევრი წყარო შეუსწავლია და კვლევის არეში დიდძალი მასალა მოუქცევია. მას, როგორც ჩანს, უსარგებლია აგრეთვე საქ. მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან არსებული „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მასალებით, რომელთა ამოწერა წლების მანძილზე გრძელდებოდა. ეს გარემოებაც რომ წინასიტყვაობაში ყოფილიყო აღნიშნული, წიგნს ამით არაფერი დააკლდებოდა.

რუსთველოლოგიური ფრაზეოლოგიის გამოვლენების თვალსაზრისით წიგნში ასზე მეტი თხზულების მონაცემებია გაერთიანებული. რუსთველის პოეტისა და ენის მკვლევარი მას გვერდს ვერ აუვლის. მასში რუსთველის პოემის ფონზე წარმოდგენილია V საუკუნიდან მოყოლებული XIX საუკუნემდე შექმნილ ძეგლებში ფიქსირებული ქართული ენის ფრაზეოლოგიის მთელი სურათი. აქედან ცხადია, თუ რა დიდი მნიშვნელობის შემცველია იგი. უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული შრომის სახით რუსთველოლოგიურ ლიტერატურას შეემატა მეტად სასარგებლო წიგნი. რომელიც, როგორც ავტორი აღნიშნავს, წარმოადგენს პირველ ცდას — გვიჩვენოს „ვეფხისტყაოსნის“ ფრაზეოლოგია რუსთველამდელი. მისი თანამედროვე და შემდგომდროინდელი ქართული მწერლობის ძეგლებში დაცულ მასალასთან მიმართებით (გვ. 3.)

საქმე ისაა, რომ რუსთველი, ერთი მხრივ, ემყარება მის წინამორბედ და

თანამედროვე მწერლობაში არსებულ ფრაზეოლოგიას, ხოლო, მეორე მხრივ, თვით ახდენს მძლავრ გავლენას ქართული პოეტური აზროვნების განვითარებაზე: შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ რუსთველის შემდეგდროინდელ მწერლობაში (აღორძინებისა და გარდამავალი ხანა) არ შექმნილა არც ერთი ორიგინალური თუ ნათარგმნი, პოეტური თუ პროზაული ნაწარმოები, რომელიც რუსთველის შედარებების, მეტაფორებისა და მხატვრული ფრაზეოლოგიის გავლენას არ განიცდიდეს. „ვეფხისტყაოსანი“ ის ქვაკუთხედიცაა, რომელმაც მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით შეიწოვა მანამდე არსებული ყოვევილე საუკეთესო და რომელზედაც დამყარებულია შემდეგდროინდელი ქართული პოეზიის განვითარება. ამიტომ არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ჭიჭინაძის ავტორის მიერ გამოთქმულ მართებულ მოსაზრებას: „რუსთველის სიდიდე სწორედ ისაა, რომ უბადლო პოეტმა ამომწურავად შეისრუტა ქართული ენის მდიდარი ფრაზეოლოგიური მემკვიდრეობა და მასთან ერთად ბევრი რამ ისეთი ორიგინალურიც შექმნა, რომლებიც გვირგვინია ქართული პოეტური აზროვნებისა“ (გვ. 7).

შ. ლლონტის წიგნით საშუალება გვქვია თვალი მივადევნოთ შორეული დროიდან მოყოლებული ვიდრე XIX საუკუნემდე ქართული სასულიერო, საერო, საისტორიო და ფილოსოფიური ფრაზეოლოგიის გავრცელების არეს, რუსთველის პოეტური მეტყველების გავლენებს და მის თავისებურებებს.

წიგნის ავტორი მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მხატვრული სახის კომპონენტებად გამოყენებული სიტყვების საგრძნობი ნაწილი აღმოსავლურ პოეზიაშიც გვხვდება, მაგრამ მართებულად აღნიშნავს იმასაც, რომ „რუსთველის, როგორც გენიალური მხატვრის, ორიგინალურობა ისაა, რომ ამ სიტყვებთან სხვა ლექსიკის შეხამებით სავსებით განსხვავებული სახეები შექმნა. სახეები. რომლებიც თავიანთი შინაგანი ელვარებით ღღემდისაც თვალშეუმართავია“ (გვ. 7).

ვფიქრობთ, რომ შ. ლლონტის მიერ არჩეული გზა რუსთველის პოეტური აზროვნების აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული პოეზიის მონაცემებთან მიმართების კვლევის თვალსაზრისით ერთადერთი და სწორი გზაა. საქმე ის არის, რომ რუსთველის უკვდავი „ვეფხისტყაოსანი“ და მასში წარმოდგენილი პოეტური სამყარო მკვეთრად განსხვავდება როგორც რეალურად არსებული საგნებისა და მოვლენების მხატვრული გამოსახვის საშუალებებით, ისე მსოფლმხედველობით სპარსული პოეზიისაგან. პოემაში თითო-ორიღა აღმოსავლური პოეტური მეტყველების ელემენტების არსებობა, რასაც ზოგიერთი მკვლევარი ებღუაჰება. ვერ დაადასტურებს „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის უცხოურობას, მისი პოეტური სამყაროს არაქართულობას.

ქართველი ირანისტების გადაუდებელი ამოცანაა, გულდასმით შევისწავლოთ რუსთველის პოეტური აზროვნება და განვიხილოთ მისი ურთიერთობა სპარსულ პოეზიასთან, არა ძველი მიდგომითა და მეთოდებით, არამედ ახალი თვალთახედვით. უფრო ღრმად, ვიდრე ამას ოდესმე იკვლევდნენ; მაშინ შესაძლებელი გახდება უფრო ნათლად დაეინახოთ ის გარემოება. რომ რუსთველი ჰუმანიტარულ სხვაგვარად მოაზროვნეა, ის არ ექვემდებარება ირანულ პოეტებს, მას სულ სხვა პოეტური ბუნება და სამყარო გააჩნია.

აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ გაუმართლებელია და პოეტის შემოქმედების შესწავლის თვალსაზრისით ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებული, როცა

ამა თუ იმ თხზულებიდან ცალ-ცალკე ამოწერენ შედარება-მეტაფორებს და მხატვრული გამოსახვის სხვა საშუალებებს, დააჯგუფებენ მათ და წარმოდგენილი სურათის საფუძველზე პოეტის მხატვრული მეტყველების ანალიზს იძლევიან. ასეთ მუშაობას მამინ ექნება აზრი და მისი შედეგიც დამაჯერებელი. თუ ჭეროვნად გაგებულ იქნება თვითეული მხატვრული სახის ადგილი და მნიშვნელობა არა ცალკეული ტაეპის, ან ნახევარტაეპის ფარგლებში, არამედ მთელ თხზულებაში წარმოდგენილი პოეტური აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით.

არსებობს ყოველგვარი საფუძველი იმისა, რომ შ. ლლონტის წიგნს დიდი კმაყოფილებით შევხედეთ, მაგრამ, ეს, რა თქმა უნდა, არ გვართმევს უფლებას ზოგაერთი სურვილის გამოთქმისა:

ა) „ვეფხისტყაოსნის“ სპეციფიკურ გამოთქმათა გვერდით ავტორს, როგორც ეს აუცილებელი იყო, სხვა ძეგლებში ფიქსირებული ფრაზეოლოგია მოუტია, ოღონდ თითო-თითოჯერ. ჩვენი აზრით, აჯობებდა. თუ ეს წიგნის მოცულობას დიდად არ გაზრდიდა, რუსთველის მძლავრი გავლენის ცხადსაყოფად სხვა ძეგლებიდან რუსთველოლოგიური ფრაზეოლოგიის გამოყენების მაგალითები უფრო მეტი რაოდენობით ყოფილიყო წარმოდგენილი. რომ მით შემთხვევით შეხვედრებზე ფიქრისათვის გზები მთლად ჩაგვეკეტა.

ბ) შეინიშნება აგრეთვე ზოგაერთ ძეგლში არსებულ მხატვრულ გამოთქმათა არაღნიშვნისა თუ გამორჩენის შემთხვევებიც. ასე, მაგალითად, რუსთველის მიერ წამწამების მეტაფორად გამოყენებული „გიშრის შუბების“, „ინდოთა რაზმის“, ან „გიშრის ტერისა“ და „გიშრის ჭერის“ გვერდით („გიშრის სარის“ ბუდეში) არ გვხვდება „იოსებზილიხანაის“ (უცნობი ავტორისა) „გიშრის ჯარი“: მელნის ტბათა დუღილისგან გიშრის ჯარი გაეყარა (472,2) და სხვ.

გ) ჩვენი აზრით, საჭირო იყო აგრეთვე ჩვენთვის საინტერესო ფრაზეოლოგიის შემცველი ტაეპები ყოველთვის სრულად ყოფილიყო წარმოდგენილი და არა გაწყვეტილი სახით, როგორც ამას ზოგჯერ ადგილი აქვს, რომ ამით მიკითხველს საჭირო შემთხვევაში მთელი კონტექსტის შესახებ ჰქონოდა წარმოდგენა.

მაგალითად: „ვეფხისტყაოსანში“ იკითხება:

მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგაახლებს,
გასწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლულსა
გაასწავლებს (904,1—2).

წიგნში ეს ტაეპები ასეა გაწყვეტილი:

მიჯნურობა... განსწავლულსა გააშმაგებს
(გვ. 38).

შპ-ნამეში იკითხება:

ზინდორშიგან ორნი ცხენნი ებნეს, როსტომ ევლარ ნახეს,
ჩქეეს თუ: „მოკულა უსაილოდ“, — მათ ლახვარი გულხა
ახეს (2875, 1—2).

წიგნში წარმოდგენილია მხოლოდ „მათ ლახვარი გულხა
ახეს“ (გვ. 66).

რა თქმა უნდა. ავტორის მიზანს გაწყვეტილი თუ შემოკლებული ტაეპებზე კარგად ემსახურება. მაგრამ, ვიშვორებთ, იმის გასათვალისწინებლად, თუ რა კონტექსტშია გამოყენებული ესა თუ ის ფრაზეოლოგიური ერთეული, თხზულებებიდან ტაეპებისა და ადგილების სრული სახით წარმოდგენა აჯობებდა.

დ) ჩვენი აზრით, მოსაფიქრებელია ისიც, წარმოადგენს თუ არა რაიმე ღირებულებას შემცველ ფრაზეოლოგიურ ერთეულს „გარდუხდელი მუქაფა“ (გვ. 38) და სხვ. მითანანი, რომ ისინი რუსთველოლოგიური ფრაზეოლოგიის ერთეულბად მივიჩნიოთ და ისეთ მნიშვნელოვან ნაშრომში შევიტანოთ, როგორსაც სარეცენზიო წიგნი წარმოადგენს.

ე) ავტორი სათანადო ანგარიშს უწევს ხალხში გავრცელებულ გამოთქმებს და იგი პოემის ერთ-ერთ წყაროთაგანად მიაჩნია. ამ გამოთქმებს, შ. ლლონტი, აზრით, დამოუკიდებელი მხატვრული მნიშვნელობა არ გააჩნიათ. მაგრამ ისინი „პოემის მხატვრული ქსოვილის აუცილებელ და მთავარ ელემენტებს შეადგენენ“ (გვ. 14).

უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველის პოეტიკის ხალხურთან დამოკიდებულების საკითხები სათანადოდ შესწავლილი არ არის. იყო ცალკეული ცდებ, მაგრამ ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი. ავტორმა ყურადღება, როგორც ითქვა, ხალხურ ფრაზეოლოგიაზედაც გაამახვილა, მაგრამ სადავოა, თუ ხალხურად რატომ მხოლოდ ისეთი გამოთქმები უნდა მივიჩნიოთ, რომელთაც „დამოუკიდებელი მხატვრული მნიშვნელობა არ გააჩნიათ“?

ხალხი დიდი მხატვარია: მას მრავალი მხატვრული გამოთქმაც გააჩნია. რომელთაგან ბევრი დროდადრო ამა თუ იმ პოეტის შემოქმედებაშიც იჭრება. რუსთველის მხატვრული აზროვნების ხალხურთან ურთიერთობის კვლევა ადვილი საქმე არ არის. იგი დიდძალი მასალის (გამოცანების, შელოცვების, ლექსების, ზღაპრების და ზეპირი მეტყველების სხვა მხატვრული ფორმების) გულდასმით შესწავლას მოითხოვს. სანამ ასეთი მუშაობა ჩატარებული არ არის, იქნებ აჯობებდა თავი შეგვეკავებინა ხალხური გამოთქმებისადმი ასეთი მკაცრი განაჩენის გამოტანაზე — ხალხურად არ ჩაგვეთვალა მხოლოდ მხატვრულ ღირებულებას და მნიშვნელობას მოკლებული გამოთქმები.

ამგვარი შენიშვნები შეიძლება გამრავლდეს, მაგრამ იგი არ არის არსებითი ხასიათისა. შალვა ლლონტის „ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი“ რუსთველის ენისა და პოეტიკის შესწავლით დაინტერესებულ პირთა სამაგიდო წიგნს წარმოადგენს.

ქართული მწერლების სპარსული თარგმანები

პატივცემული მორთეზა ფათემი (წარმოშობით ირანელი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი) დიდსა და სასარგებლო საქმეს აკეთებს. იგი სპარსულ ენაზე თარგმნის ქართული ლიტერატურის ძეგლებს და მათ აღმოსავლელ მკითხველთა ფართო წრეებს აცნობს. მან უკვე თარგმნა და გამოაქვეყნა კიდევ ჩვენი სასიქადულო პოეტის რუსთველის პოემის ნაწილები და ექვთ-ფშაველას „შელის ნუკრის ნაამბობი“.

ჩვენი აზრით, კარგი იქნება თუ მ. ფათემის მთარგმნელობით მუშაობას სისტემატური ხასიათი მიეცემა და მას უნივერსიტეტისა და ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომლები სათანადო კონსულტაციებს გაუწევენ.

საქმე ის არის, რომ მთარგმნი მასალა (მოთხრობა თუ პოემა) გულდაამით უნდა იქნეს შერჩეული და კარგად აწონილ-დაწონილი იმ თვალსაზრისით, თუ რამდენად საჭირო და სასარგებლო იქნება ქართულ კულტურისათვის მისი სპარსულად გადათარგმნა. ამასთან ისიც უნდა იქნეს გათვალისწინებული, თუ რას შესძენს ამა თუ იმ თხზულებას თარგმანი ირანელ მკითხველს ქართული მწერლების შემოქმედებისა და ქართული ყოფა-ცხოვრების გაცნობას თვალსაზრისით.

თუ ჩვენ ამ საქმეს მონდომებით მოვეკიდებით, შესაძლებელია რამდენიმე წლის განმავლობაში სპარსულ ენაზე მომზადდეს ქართულ მწერალთა საუკეთესო თხზულებების თარგმანთა კრებულები. რომელთაც მილიონობით მკითხველი გაეცნობა.

მ. ფათემის, როგორც მისი თარგმანებიდან ჩანს, კარგი ლიტერატურული მომზადება და მთარგმნელობითი ნიჭი გააჩნია: იგი ჩინებულად ფლობს როგორც კლასიკურს, ისე თანამედროვე სპარსულს და თავგამოდებით ცდილობს საფუძვლიანად დაეუფლოს ქართულ ენას. საიდანაც მას, ვფიქრობთ, მრავალი თხზულების გადათარგმნა ელოდება. მაგრამ, მის მუშაობას, როგორც აღნიშნა, სისტემატური ხასიათი და სათანადო მიმართულება უნდა მიეცეს.

როგორც ითქვა, მ. ფათემის მიერ გადათარგმნილია „ეფთხის ტყაოსნის“ ზოგიერთი თავი, სახელდობრ: 1) ამბავი როსტევეან არაბთა მეფისა. 2) წიგნი ნესტან-დარეჯანისა საყვარელსა თანა მიწერილი პირველი. 3) წიგნი ტარიელისა საყვარელსა თანა მიწერილი პირველი. 4) წიგნი ტარიელისა ხატაელთა თანა და კაცის გაგზავნა, 5) ნესტანისაგან ტარიელის ხმობა. 6) ტარიელისა და ნესტანის პირის-პირ შეყრა, 7) ქორწილი ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა და 8) დასასრული.

აღნიშნულ თავებს მოსდევს პოემიდან გამოკრებილი სენტენცია-აფორიზმების პროზაული თარგმანები.

აპარსული ტექსტი, რომლის პარალელურად ქართული იკითხება, ლითოგრაფიულ გამოცემას წარმოადგენს (თბილისი, 1966). იგი გადაწერილია კარგა კალაგრაფის ა. მინაის მიერ, რომელსაც, სამწუხაროდ, შეცდომები მოსვლია.

წიგნს წამძღვარებული აქვს რედაქტორის ჯემშიდ გიუნაშვილის შესავალი წერილი. რომელშიც რუსთველის ეპოქის ისტორიული დახასიათებაა მოცემული. კულტურული გარემოს მიმოხილვისას ავტორი ეხება აგრეთვე იმ დიდსა და ცხოველ ურთიერთობას. რომელიც XI—XII საუკუნეების ქართულ ლიტერატურას სპარსულთან ჰქონდა.

ამასთან ჯ. გიუნაშვილი გადმოგვცემს „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსს და სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებულ მასალებზე დაყრდნობით იძლევა პოემის, როგორც მხატვრული ძეგლის დახასიათებას და მისი ავტორის სხვადასხვა საკითხებზე (სიყვარული, მეგობრობა და სხვ.) შეხედულებათა ანალიზს.

პკითხველმა მინდა იცოდეს, რომ მ. ფათემის თარგმანი არ წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულად ამეტყველების პირველ ცდას. სპარსულ ენაზე არსებობს რუსთველის პოემის პროზაული თარგმანი, შესრულებული შ. ბავენდის მიერ. რომელშიც საკმაოდ დიდი წვლილი ცნობილ მეცნიერს ი. მარსაც მიუძღვის. აღნიშნული თხზულება არ წარმოადგენს თარგმანს ამ სიტყვის ნამდვილ მნიშვნელობით. იგი უბრალო, არაკების ენით „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის შემოკლებითი გადმოცემაა და, ცხადია, მოკლებულია რუსთველის გენიალური კმნილების სიდიადეს.

ნათქვამის ცხადსაყოფად აქვე წარმოვადგენთ სპარსული პროზაული „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის თარგმანს¹:

„არაბთა ქვეყანაში იყო ერთი ფადიშაჰი, სახელად როსტევეანი. მას ვაჟიშვილი არ ჰყავდა. მაგრამ ერთი ასული ებადა, რომლის სახელი თინათინი იყო, როცა (თინათინი) გაიზარდა, სილამაზითა და სიმშვენიერით თითქოს მზეს უპირატესობას სტაცებდა.

ერთ დღეს ფადიშაჰმა ვეზირები მოიხმო და მათ განუცხადა: მე დავბერდი, აწ ფადიშაჰობა და ქვეყნის მმართველობა აღარა მსურს, საჭიროდ ვთვლი, რომ ტახტი და გვირგვინი ჩემს ასულს ჩავაბარო.“

ვეფიქრობთ, აშკარაა, თუ საქმე პოემის რა სახის გადათხრობასთან გვაქვს. ასეთ თარგმანში რუსთველის სიდიადე არ გამოჩნდება. მთარგმნელს, ჩანს, პოემის შინაარსის გადმოცემა აინტერესებს და არა მისი მხატვრული სამყაროსი.

მ. ფათემის თარგმანი, როგორც ჩანს, რუსთველის თხზულების სპარსულად გადატანის მეორე ცდაა, მაგრამ პირველი თარგმანისაგან განსხვავებით, იგი ლექსადაა შესრულებული.

„ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანის შესრულება, რომელ ენაზედაც არ უნდა იყოს ის. ადვილი საქმე არ არის. მთარგმნელს ღრმად უნდა ჰქონდეს გაგებული და აღქმული ის დიდი პოეტური ტექნიკა, რითაც რუსთველის პოემა დამშვენებული. ამასთან იგი ღრმად უნდა იცნობდეს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხატვრული აზროვნების გზებს, გამოსახვის ხერხებს, მის მწყობრსა და ნათელ მსოფლმხედველობას.

¹ სხვაგანაც თარგმანების წარმოდგენით დავეყვარებოდებით. რადგანაც სპარსული ტექსტის ბოტანის შემთხვევაშიც მისი შესრულება მკითხველთა დიდი უპირატესობის გაგებინების მიზნით მინც შეცდომებულია.

რატომღა, რომ შალვა ნუცუბიძის მიერ შესრულებული რუჟაული თარგმანნი, რომელსაც ცნობილმა რუსთველოლოგმა იუსტინე აბულაძემ მაქებარი რეკენზია მიუძღვნა („პრავდა“, 1941, № 71). მკითხველთა ფართო წრეებში დიდი წარმატებით სარგებლობს? საქმე ისაა, რომ შ. ნუცუბიძემ, სანამ „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნას მოჰკიდებდა ხელს, დადი მუშაობა ჩაატარა: შეისწავლა პოემის ტექსტი და მასთან დაკავშირებული სამეცნიერო ლიტერატურა, რუსთველის ეპოქის ლიტერატურული თხზულებები, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნება და ამის შემდეგ შეუღდა თარგმნას. ამიტომაცაა, რომ შ. ნუცუბიძეს ჩინებულად ესმის რუსთველის უბადლო ლექსის ყოველგვარი მიმოხერა. „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური სამყარო და ღრმად, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. განიცდის მას.

რუსთველის პოემის სპარსულად თარგმნის დაწყებამდე მთელი რიგი საკითხები უნდა გადაწყდეს. ასე, მაგალითად, საქირა ვიფიქროთ იმის შესახებ, თუ რომელ სპარსულ ენაზე (კლასიკურსა თუ თანამედროვეზე) უნდა ითარგმნოს იგი. ლექსად აჯობებს მისი თარგმნა თუ პროზად?

ლექსად გადათარგმნის შემთხვევაში ხომ არ იქნება შეაძლებელი დეარღვიოთ სპარსულ პოეზიაში განმტკიცებული ბეითური წყობა და მისთვის უჩვეულო სტროფული სისტემა შემოვიტანოთ. რომ ამით აღმოსავლელ მკითხველებს ვაგრძნობინოთ ის ჰემარიტება, რომ რუსთველი და მისი ლექსი თავისი ბუნებითა და აგებულებით სულ სხვაა. ვიდრე ირანელი პოეტებისა.

აგრეთვე, მსჯელობის საგანია ისიც, თუ რომელი სალექსო საზომი (მეტრი) უნდა იქნეს შერჩეული, რომელი მათგანი გამოდგება „ვეფხისტყაოსნის“ ამბის, მისი დინამიკურობისა და პოეტური სამყაროს გადმოსაცემად. დასასრულ, შესასწავლია, თუ პოემაში ხმარებული სახელები სპარსულად როგორ გადმოიცეს.

მთარგმნელს სალექსო საზომად სრული სახის ჰეზეჯი (ოთხი მოკლე და ოთხი გრძელი მარცვლი) აურჩევია შეიძლება იმიტომაც, რომ ამ სახის ჰეზეჯით დაწერილი თხზულების სალექსო სტრიქონი რუსთველის პოემის მსგავსად 16 მარცვალს შეიცავს. მაგრამ საჭიროა გვახსოვდეს, რომ აქ ასეთი ანგარიში არ გამოდგება. სპარსული ლექსის რიტმი გრძელი და მოკლე მარცვლის თანმიმდევრობაზეა დამყარებული იმ შემთხვევაში, როცა რუსთველისა და საერთოდ მთელი ქართული პოეზიისათვის ლექსის ასეთი რიტმი უცნობია.

მთარგმნელი, შეიძლება იმიტომაც, რომ მან შედარებით გრძელი საზომი აირჩია, პოემის ზოგ სტროფში მოცემული შინაარსის გადმოცემისას იძულებული ხდება „ცარიელი ადგილი“ თავისი სიტყვებით შეავსოს.

შეიძლება საზომის სიგრძით აიხსნას ის ვარემობაც, რომ თარგმანის სალექსო სტრიქონები ზოგჯერ პროზის სტრიქონებს უფრო ჰგავს, ვიდრე ლექსისას, რის გამოც ძნელად თუ ხერხდება რუსთველისათვის დამახასიათებელი სხარტი, სიციცხლითა და დინამიკურობით სავსე თხრობის გადმოცემა.

აქა-იქ ძალიან ღარიბი რითმებია გამოყენებული, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანს არ უხდება. ასე, მაგალითად, ერთმანეთს ერითმება სიტყვები „ზიბა“ და „აფზა“ (გვ. 44), „ასა“ და „ფარვა“ (გვ. 48) და სხვა მისთანანი, სადაც სარითმოდ შერჩეულ სიტყვებში მხოლოდ უკანასკნელი ბგერაა საერთო.

თარგმანში შედარება-მეტაფორების გადმოცემის თვალსაზრისით, ზოგჯერ, ძალიან მძიმე მდგომარეობა გვაქვს. მაგალითად, ნაცვლად რუსთველის ცნობი-

ლი ატრიქონისა ჩემი ძე დავსვით ხელმწიფედ. ვის გან მზე საწუ-
ნელია. იკითხება: ის უმჯობესია. ზოგ ჩემს საცვლად ტახტზე ჩემ-
პრწყინვალე მთვარე ავიდეს (გვ. 28).

რანაირადაც არ უნდა გავიგოთ თინათინის სილამაზის გადმოსაცემად გა-
მოყენებული ტერმინი „მაჰე თაბან“. რაც არ უნდა მოეღვაწე, სხვისანი თუ
შექმენიარი იყოს მთვარე, მისგან შეუძლებელია მზე ოდესმე საწუნელი გახდეს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ მთარგმნელი არა მარტო აქ, არამედ დიდ უმრავლეს
შემთხვევაში რუსთველის „მზეს“ „მთვარედ“ ცვლის. რისი გამართლებაც შეუ-
ძლებელია. ტერმინ „მონას“ რატომღაც — „მოამბედ“ თუ „შიკრიკად“ (ფიქ).

განვავარძოთ ისევ მეტაფორების გადმოცემის შესახებ. რუსთველი თინა-
თინის შესახებ ოტყვის:

ქალი ტირს და ცრემლსა აფრქვევს. ხრის ყორნისა ბოლო-ფრთათა.

ამ სტრიქონში პოეტური ღირებულება იმას აქვს, რომ თვალ-წამწამები ყორნისა
ბოლო-ფრთასაა შედარებული. თარგმანში ამის საბაძლოდ იკითხება:

თვალთაგან ცრემლი გადმოღვარა იმ შეუღარებელმა პირთვარემ (გვ. 39).
ჩანს, ლამაზი მეტაფორა თარგმანიდან ამოვარდა.

ტარიელი. პირისპირ შეყრის შემდეგ სუატანს რომ შორდება. ავბობს
(გვ. 107):

ქრემ აედევ წამოსვლად ტირილით და ცრემლთა დენით,
მისთა შექთა შეენებანი ნათლად მადგეს გულსა ფენით.

თარგმანში ამის ნაცვლად (გვ. 106) იკითხება:

განშორებისას თვალთაგან ცრემლთა ღვარი შდიოდა.
რავარად შეიქლება მოთმენა (გადატანა) ამგვარი სატრფოს (შეგობრის)
განშორებისა!

„მისთა შექთა შეენებანი“ და სხვა თარგმანში ვეღარ გადმოსულა.

ალარ ვაგრძელებ. ჩანს, რუსთველის მხატვრული ფერების გამარტივება-
გაუბრალოებასთან გვაქვს საქმე და, თავისთავად ცხადია, თარგმანში ალარ
დაიძებნება ისეთი მაღალი პოეტური სახეების მხატვრული შედარება-შეტა-
ფორების საჭირო შესატყვისები, როგორცაა:

სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული,
თინათინ მზესა სწუნობდა. მაგრა მზე თინათინებდა,
თეთრთა კბილთათ გამოპკრთალსა შექსა ველთა მოაფენდა

და სხვა მისთანანი.

მ. ფათემი აჩქარებულა. თარგმანის შესწავლა გვარწმუნებს იმაში, რომ
მას „ვეფხისტყაოსანზე“ დინჯი და დაკვირვებული მუშაობის შედეგად უქვე-
ლად უკეთესი თარგმანის მოცემა შეეძლო. ამაზე მეტყველებს მთელი რიგი
ადგილების ზუსტად გადმოცემა. მაგალითად, სტროფი:

ასმანს მოვართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჯამითა;
მან მოიხრა: „არა, არ მინდა, ვარ გამამდარი ამითა“.
ერთი ალო ბეჭედი, მართ აწონილი დრამითა.
-ესე კმა ნიშნად, ს-ესე ვარ სხვად ხელის შესაბამითა“.

სპარსულში ასეა გადმოცემული:

ასმათს მივართვი საჩუქრად რჩეული გოვართო სეხე ერთი ოქოს ჯამი;

მან მოთხრა: არ ესაქიროვებ (რადგან ბევრი მაქვს) არც ქონებასა და არც სამკაულებს.

საჩუქრად ჩემგან ერთი პატარა ბეკედი (ჩგოლი) იღო

და მოთხრა: აი, ამ ბეკედს ავიღებ ნიშნად ხსოვნისა;

სპარსული ტექსტიდან ანეთი ზუსტი თუ ახლომდგომი თარგმანების წარმოდგენა შეიძლება გამრავლდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მთარგმნელს, რომელსაც, ჩანს, ბევრი უმუშავნია, რუსთველის მხატვრულ-გამომსახველობითი ზერხებისა და დიდებული შედარება-მეტაფორების გადმოცემის მხრივ მთელი თარგმანის უკეთესად გამართვა შეეძლო, რაც მას უფრო მოსაწონს გახლდა.

ერთ რამეზედაც მივაქცევ მთარგმნელის ყურადღებას. იგი უეჭველად იგრძნობდა დიდ სიძნელეს რუსთველის სპარსულად თარგმნისას არა ამბის, არამედ შედარება-მეტაფორების გადმოცემის თვალსაზრისით. აქ დიდი სიფრთხილეა საჭირო. საქმე ისაა, რომ სპარსული ლიტერატურის დიდი წარმომადგენლების თხზულებებზე აღზრდილ მკითხველს ერთი შეხედვით „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი რიგი მხატვრული სამკაულები (შედარება-მეტაფორები და სხვ.) ნაცნობ სამკაულებად წარმოუდგება, მაგრამ, როცა ის ღრმად გაეცნობა საქმის ერთარებას, დაინახავს, რომ რუსთველის მიერ საგნები და მოვლენები სულ სხვაგვარადაა აღქმული და გააზრებული. ეს კარგად უნდა შევიგნოთ და გავითვალისწინოთ, რომ თარგმანში რუსთველისათვის არადაშინაბათებელი მხატვრული სახეების, მეტაფორების, შედარებებისა და ეპითეტების გამოყენებით მისი სპარსული პოეზიის წარმომადგენლებთან დაახლოება ან გაგვივება არ გამოგვივიდეს.

რუსთველს, მაგალითად, წინააღმდეგ სპარსული პოეტებია, პაგის ეპითეტად სიტყვა „ტბილი“ არსად არა აქვს გამოყენებული. მისი მიჯნურები ვარკვეულ მომენტამდე ერთმანეთს არ ეხვევიან, ისინი არ განიცდიან ერთმანეთის პაგეთა სიტკბობას. მათი სიყვარული მალალია, „არ სიძვისა დასადარი“.

მაგრამ, როცა ქაჭეთის ციხეში შეიჭრება გაშმაგებული ტარიელი და დაკარგულ ნესტან-დარეჯანს იპოვის, მხოლოდ მაშინ „მათ ერთმანერთსა აკოცეს ღვანან ყელ-გარდაჭდობილნი. კვლა შეეწებნეს ხშირ-ხშირად ვარდნი ბაგეთათ ჰობილნი“.

ავთანდილთან საუბრისას ნესტანთან პირისპირ შეყრას, როცა მათ ერთმანეთს მარადიული სიყვარული შეჰფიცეს, ტარიელი ასე იგონებს:

დაყვავ ხანი მას წინაშე, ერთმანეთსა ვეუბნით.

ვკამეთ ამო ხილი რამე, სიტყვანიცა ტბილი ვთქვებით და სხვ.

„ვკამეთ ამო ხილი რამე“, რა თქმა უნდა, ერთმანეთის ამბორს და ხვეწნაკოცნას არ ნიშნავს. ამდენად სახიფათოა თარგმანის ამ ადგილას „ტბილი ბაგის“ (ლაბე შირინ) მოტანა. შესაძლებელია, ირანელმა მკითხველმა ის პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგოს და მით ჩრდილი მიაღგეს რუსთველისებურ მიჯნურობის გაგებას.

პოემაში გამოყენებული საკუთარი სახელების სპარსულად გადმოცემის საკითხიც ჩეროვან ყურადღებას ითხოვს. ამ მიმართულებით დაგროვდა საკმაო მასალები, რომელთა შესწავლა საჭირო ხდება.

შეიძლება აღინიშნოს, რომ საანალიზო თარგმანში გადმოცემული საკუთა-

რო სახელების წაკითხვებს არ ემთხვევა ირანის პრესაში დაბეჭდილ რუსთველისადმი მიძღვნილ წერილებში წარმოდგენილი სახელთა ფორმები. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ სპარსული პრესის¹ ყველა მონაცემი გასაზარებელია. ჩვენი აზრით, გაუგებრობაა, მაგალითად, სახელი „ფრიდონ“ გადპოიცეს ფეთი (ბეს ჯგუფის სამწერტილიანი ასოს გამოყენებით) და არა ფეთი, როგორც ეს სპარსული ლიტერატურის ძეგლებში საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებული.

სადავო ხდება სახელის „ტარიელის“ გადმოცემის საკითხიც, ზოგი იმის მომხრეა, რომ ეს სახელი გადმოიცეს ფორმით „დარიელი“, როგორც ეს ზოგჯერ ირანელებსაც გადმოუციათ.

„ნესტან-დარეჯანის“ გადმოცემისათვის კი, ვფიქრობთ, გამოგვადგებოდა ნ. მარის მიერ მოცემული ამ სახელის ეტიმოლოგია (ნესთ ანდარ ჯაჰან), რისი ურყეობა სხვადასხვა მეცნიერთა (კ. ჩაიკინი, ე. ბერტელსი და სხვ.) მიერ მოპოვებულმა მასალებმაც დაადასტურა.

შეიძლება ითქვას, რომ ფათემის მიერ შესრულებულ თარგმანში სახელთა გადმოცემა უფრო მისაღები ჩანს, ვიდრე ამ ბოლო დროს სპარსულად გამოქვეყნებულ მასალებში. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ საკითხის გადასინჯვა მთარგმნელისათვის საზიანო აღმოჩნდება.

სულ სხვა შთაბეჭდილებას ახდენს „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ თარგმანი¹. მართალია, აქაც შეინიშნება ზოგი უზუსტობა, მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ მთარგმნელი შესანიშნავად დაეუფლა და სპარსულად წარმატებით გადმოსცა მოთხრობის განწყობილება, მისი სული და გული. მ. ფათემიმ სავსებით დასძლია სათარგმნი მასალა, გაიგო თხრობის ყოველი წვრილმანი, ეაყას ასახვის მხატვრული მეთოდების არსი, ობლად დარჩენილი შვლის ნუკრის გულის ცემა და მისი თავგადასავლისა თუ ნაამბობის გადმოსაცემად მან შესანიშნავი სტილი. მხატვრული, მაგრამ ყველასათვის გასაგები ენა შეარჩია.

ჩვენი შენიშვნები ძირითადად ზოგი ტერმინის არასწორად თარგმნას ეხება.

ასე, მაგალითად, ქართულში² იკითხება: „დღეა ჩემი წიფლის გვერდზედ იდგა და გემრიელად იცოხნებოდა“ (გვ. 741).

სპარსულში ამის ნაცვლად იკითხება: „დღეა ჩემი, რომელიც მაშინ ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, ტყის ხეთა ქვეშ იდგა და მაღიანად ბალახს შეექცეოდა“ (გვ. 544).

აქ ჩამატებულია ფრაზა, „რომელიც მაშინ ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო“, რაც, ჩვენი აზრით, აუცილებელი არაა. მკითხველისათვის ცხადია, თუ შველი ფეხზე იდგა და ბალახს შეექცეოდა, ცოცხალი იქნებოდა და არა მკვდარი. მაგრამ აქ ეს მთავარი არ არის.

საქმე ისაა, რომ აქ სიტყვა „იცოხნიდა“ სწორად გაგებული და გადათარგმნილი არ არის. „იცოხნა“ ამ წინადადებაში კუჭიდან ამობრუნებული საჭმლის ღეჭვის მნიშვნელობითაა ნახმარი და არა ჭამისა. ტყეში ხეების ქვეშ საერთოდ ბალახი არ ხარობს. მოთხრობის მიხედვით შველი და მისი ნუკრი საძოვნელად

¹ დაბეჭდა სპარსულ ჟურნალ „ფეიაზე ნაინში“ (1965, № 2). აქედან ის გადმობეჭდილია ჩვენ მიერ შედგენილი სპარსული ქრესტომათიის II ტომში, რითაც უსარგებლობთ.

² ხელთა გვაქვს ვაჟა-ფშაველას თხზულებათა ერთტომეული, თბილისი, 1960.

ლამით ველად ან სველში (ჭვავში) გადიან. „ცოხნის“ ზემოთ აღნიშნული გაგებისათვის მთარგმნელს გამოადგებოდა ტერმინი „ჯავიდან“ (ЖЕВАНЪ) ან „ხაიიდან“ და არა „ხორდან“, რაც ქამას ნიშნავს.

„ბალახის ბიბინის“ გადმოსაცემად უმჯობესი იქნებოდა ტერმინი „ეპთე-ზაზ“ ან „თაქან“ გამოგვეყენებინა, ვიდრე „საღა“ (ხმა). „საღაიე ალაფჰა“ (გვ. 544) ბალახის ხმას ნიშნავს და არა ბიბინს.

ქართულში (გვ. 744) ნათქვამია, რომ მეცხვარე „გორის პირზე ზევით იჯდაო“. სპარსულში რატომღაც გორი (ქუჰ ან თაფე) ხევადაა (დარე) შეცვლილი (გვ. 548). იმასაც აღვნიშნავთ, რომ „წიფლის შამილა“ (გვ. 743), ე. ი. წიფლის ნორჩი ხე, ტირიფადაა (ბილ) გადათარგმნილი (გვ. 547). „წიფლის“ გადმოსაცემად ავტორს გამოადგებოდა „ჩექარ“, „ჩალარ“ და სხვა მისთანანი და არა „ბილ“ (ტირიფი, ძეწნა).

აგრეთვე, არყის ხე (берёза) ჩინარადაა (платан) გადათარგმნილი (გვ. 551). არყის ხის გადმოსაცემად მთარგმნელს, ვფიქრობთ. ტერმინი „დერ-ახთე თუს“ უფრო გამოადგებოდა, ვიდრე „ჩინარ“.

ყურადღებას იპყრობს ფრინველის „კოდალას“ გადათარგმნისათვის არასწორი ტერმინის გამოყენებაც. იგი ყველგან სინე სორხადაა გადათარგმნილი. სინე სორხ კი სიტყვასიტყვით „გულწითელს“ ნიშნავს. არის ისეთი ჩიტიც. ის ამავე თხზულებაშიც გვხვდება: „ახლოს იჯდა გულწითელი ჩიტი, წიფლის-ჩიტი, უწყინარი, უვნებელი, ლაბუა“ (გვ. 743). ეს „წიფლის-ჩიტი“ თუ „წიფლისჩიტა“ (ეაჟა ამ ტერმინსაც ხმარობს სხვა თხზულებაში) იმავე ტერმინითაა გადათარგმნილი (სინე სორხ), რითაც „კოდალა“. „გულწითელა“ (Erishacus rubecula) და კოდალა (Dendroconus gicus) სხვადასხვა ფრინველებია. კოდალას გადმოცემისათვის სპარსულში გვაქვს ტერმინი „დარქუბ“, რითაც შეიძლებოდა მთარგმნელს ესარგებლა.

ჩვენი შენიშვნები ოდნავადაც არ ამცირებს თარგმანის ღირსებას. მ. ფეთემიმ, როგორც ვთქვით, ღრმად გაიგო ვაჟას ამ შესანიშნავი მოთხრობის ბუნება, მთელი არსებით განიცადა ის და ამიტომ თარგმანიც მოსაწონი გამოუვიდა. იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ მის მიერ სხვა თხზულებებზეც გადაითარგმნება.

ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან

თბილისის უნივერსიტეტმა გამოსცა მზია ანდრონიკაშვილის შრომა -- ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. იგი უდავოდ პნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის, კერძოდ ირანისტიკის, განვითარების თვალსაზრისით.

ირანული ენობრივი ელემენტების გამოვლინების მიზნით ავტორს გულ-დასმით შეუსწავლია ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები (V—XVI საუკ.). იქიდან ამოუკრებია საჭირო მასალები, როგორც ცალკეული სიტყვები, ისე საკუთარი სახელები, და მათი მეცნიერული ანალიზი მოუცია.

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მასალების კვლევის თვალსაზრისით არც ერთი ქართველი ირანისტი არ წასულა ასე შორს და ასე ღრმად ძველი საუკუნეების ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის საკითხები არაეის უკვლევია. დღემდე იგი მონოგრაფიულად არაეის შეუსწავლია, გარემოება, რაც მ. ანდრონიკაშვილის „ნარკვევებს“ მეტ ფასსა და ღირსებას ანიჭებს.

წარმოდგენილი შრომა სამ თავადაა გაყოფილი: ა) ძველი ირანული ელემენტები ქართულში (გვ. 11—141). ბ) საშუალო ირანული სიტყვები ქართულში (გვ. 142—416) და გ) ირანული წარმომავლობის პირის საკუთარი სახელები (გვ. 417—517). შრომას წამძღვარებული აქვს მოკლე შესავალი (გვ. 5—10), დართული აქვს რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენაზე. შემოკლებათა ახსნა, ბიბლიოგრაფია და საძიებლები (გვ. 519—633).

პირველ თავში (ძველი ირანული ელემენტები ქართულში) ავტორს მიმოხილული აქვს მიდიური, ძველი სპარსული, ავესტური, სკვითურ-სარმატული და ალანურ-ოსური ლექსიკური ელემენტები ქართულში. იგი მსჯელობს სკვითურ-ალანურ-ოსური ბგერების გადმოცემის შესახებ ქართულში, იძლევა სკვითურ-ალანურ-ოსური ენებიდან შეთვისებულ სიტყვათა ეტიმოლოგიურ ანალიზს და მსჯელობს ამ ენებიდან წარმომავლობის საკუთარი სახელებია შესახებ.

მეორე თავში (საშუალო ირანული სიტყვები ქართულში) ავტორი ეხება ირანსა და საქართველოს შორის ისტორიულ-პოლიტიკურ ურთიერთობას არშაკიდებისა და სასანიდების ეპოქაში. იძლევა ცნობებს პართელებთან ქართველი დამოკიდებულების შესახებ, განიხილავს პართული ენისა და მისი ბგერების გადმოცემის საკითხებს სომხურსა და ქართულში. ამავე თავში ავტორი იძლევა ზოგად ცნობებს საშუალო სპარსული ენის შესახებ, ეხება საშუალო სპარსული და ქართლის ფონეტიკურ შესატყვისობათა საკითხებს, განიხილავს პართული და საშუალო სპარსული წარმომავლობის სიტყვებს ქართულში.

მესამე თავში ირანული წარმომავლობის პირთა საკუთარი სახელებია მიმოხილული.

ავტორს, როგორც ჩანს, ძალიან ფართო ხასიათის კვლევა-ძიება აქვს ჩატარებული და. შეიძლება ითქვას, საგულისხმო შედეგებიც მოპოვებული.

მზია ანდრონიკაშვილის ეს ნაშრომი, რომელიც მრავალი წლის მუშაობის შედეგია და რომელშიც დიდი გულისხმიერებითა და ერუდიციით შესწავლილია და გამოკვლეული მთელი რიგი ენათმეცნიერული საკითხები ქართული და ირანული ხალხების ენობრივი ურთიერთობისა შორეული წარსულიდან მოყოლებული ჩვენს ეპოქამდე, უდავოდ მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს ირანულ-ქართული ფილოლოგიის განვითარების თვალსაზრისით, კერძოდ ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის საკითხების ღრმად შესწავლისა და ამ სფეროში სრულიად ახალი მასალების გამომზეურების თვალსაზრისით. აღნიშნული შრომა არა მარტო ქართული, არამედ ირანული მეცნიერებისთვისაცაა ააინტერესო და, თავისთავად ცხადია, მისი მნიშვნელობა შორდება ჩვენი მშობლიური ქვეყნის ფარგლებს.

საკითხთან დაკავშირებით სხვადასხვა ენაზე არსებული დიდი სამეცნიერო ლიტერატურის შესწავლა, მსესხებელი და გამსესხებელი ენის ისტორიისა და გრამატიკული სტრუქტურის საფუძვლიანი ცოდნა შრომის ავტორს — მზია ანდრონიკაშვილს ფართო კვლევის წარმოებისა და ზოგჯერ ურთულესი საკითხების გამოკვლევის დიდ შესაძლებლობას აძლევს.

შესაძლებელია ზოგ მკითხველს წიგნის სათაური ეუცხოოს და იფიქროს: ქართული ენა ირანულ ენებთან მიმართების თვალსაზრისით მსესხებელი ენაა და ასეთ ვითარებაში რომელ ურთიერთობაზე შეიძლება ლაპარაკი.

ამ საკითხთან დაკავშირებით უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ ნ. მარის წერილები „ვისრამიანის“ შესახებ. მათ ასეთი სათაური აქვთ: Из истории грузино-персидских литературных связей (ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან).

„ვისრამიანი“ სპარსულიდან ნათარგმნი ძეგლია; ქართული ლიტერატურა ამ შემთხვევაში მსესხებელი ლიტერატურაა. შეიძლება ვიკითხოთ: რომელ ურთიერთობაზე უნდა ვისაუბროთ, როცა იგი სინამდვილეში არ არსებობს.

საქმე ის არის, რომ „ვისრამიანის“ (XI საუკ.) ქართული თარგმანი ადრეა შესრულებული, არა უგვიანეს XII საუკუნისა. ძველ სპარსულ ტექსტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია; გვაქვს მხოლოდ XV—XVI საუკუნეთა რედაქციები.

ქართულ ეერსიაში, როგორც ეს სხვადასხვა მკვლევართა მიერაა აღნიშნული, შემონახულია მთელი რიგი ადგილები და ცალკეული წაკითხვები, რომლებიც ყოველგვარი ნიშნებით ქართულის დედანში უნდა არსებულებოდა; ამ ადგილებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სპარსული ტექსტის შევსებისა და საბოლოოდ გამართვის თვალსაზრისით. ამავ დროს ქართული ტექსტის დადგენისათვის სპარსული რედაქციების მონაცემების გათვალისწინებაც აუცილებელი ხდება.

ასეთ ვითარებაში, ვფიქრობთ, შეიძლება ქართულ-სპარსულ ტექსტობრივ და აქედან ლიტერატურულ ურთიერთობაზე ლაპარაკი.

ასეთივე ვითარება გვაქვს ენაშიც. სახელდახელოდ ავიღოთ, მაგალითად. სიტყვა ფ ა რ და გ ი — 'ხალიჩა, ფარდა' და სხვ., რაც ქართულში ადრევე დამკვიდრებული. ქართულშივე იხმარება აგრეთვე სიტყვა ფ ა რ და — 'ფარდა, შტორი, გადასაფარებელი' და სხვ., რომელიც ახალი სპარსულიდან შემოსული ჩანს. ფარდა-გი კი ყოველგვარი ექვის გარეშე ფალაური ფორმა: pardak.

საქმე ის არის, რომ ჩვენამდე მოღწეულ ფალაურ ტექსტებში სიტყვა ფარ-
დაგი არ იკითხება. ქართულს კი იგი დაუცავს. ასეთი მაგალითი ბევრი დაი-
ძებნება.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართულს დაუცავს აგრეთვე სპარსულ სიტყვათა
ისეთი მნიშვნელობანიც, რაც მათ თავის დროზე ჰქონიათ, მაგრამ დროთა გან-
მავლობაში დაუქარგავთ.

სახელდახელოდ ავიღოთ, მაგალითად, სიტყვა ნ ა ზ, რომელსაც სპარ-
სულში. თანახმად ლექსიკონების ჩვენებისა, დღეს შემდეგი მნიშვნელობები
აქვს: ალერსი, ფერება, სინაზე, ნებიერობა, კეკლუტობა და სხვ.

ქართულს ამ სიტყვის სხვა მნიშვნელობებიც შემოუნახავს¹. ასეთია, მაგა-
ლითად, რისხვა, წყრომა, საყვედური და სხვ.

ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ ქართულში არსებული ირანული ლექსიკის
კვლევას საგრძნობი წვლილი შეაქვს არა მარტო ქართულ, არამედ ირანულ
ენათა ისტორიისა და სტრუქტურის შესწავლაშიც.

ამას მიუმატეთ ის გარემოებაც, რომ ქართულიდან არა ერთი და ორ
სიტყვაა შესული სპარსულ სალიტერატურო ენასა და დიალექტებში (მაგალი-
თად, ხაყანის რომაიებში იკითხება ქართული „მოე“ — მოდი და სხვ.), რაც
ცალკე კვლევის საგანს წარმოადგენს.

ასეთ ვითარებაში, ჩვენი აზრით, შეიძლება ირანულ-ქართული ენობრივი
ურთიერთობის საკითხებზე ლაპარაკი და, ეფიქრობთ, მ. ანდრონიკაშვილის
მიერ შერჩეული დასათაურებაც გამართლებულია.

ამ საყურადღებო შრომის შესწავლისას ზოგიერთი საკითხი აღიძვრის:
1) ირანულ-ქართული ურთიერთობის საკითხების კვლევისას, როცა ენობრივი
კონტაქტი ძალიან შორეულ წარსულს გულისხმობს, ავტორი, ბუნებრივია, დიდ
სიძნელეებს აწყდება. ამ მხრივ განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს უძველეს ნა-
სესხობათა გამოცნობის საკითხი, როცა შეთვისებული სიტყვების შეგუების
პროცესი ძალიან შორს არის წასული.

სიძნელეს წარმოადგენს მიდიური, ძველი სპარსული და ავესტური ელემენტების ძიებანი ქართულში.

მიდიელთა ენა, როგორც შრომის ავტორი აღნიშნავს (გვ. 12), არაერთარი
წერილობითი ძეგლებით არ არის დამოწმებული; მის შესახებ წარმოდგენას
გვაძლევს მხოლოდ ბერძნული და ასურული წყაროების მიერ მიდიურად წოდებული
საკუთარი სახელები. ასეთ ვითარებაში, ვფიქრობთ, ძნელია ვიმსჯე-
ლოთ მიდიური ელემენტების არსებობის შესახებ ქართულში.

შრომის ავტორის აზრით, მიდიურიდან შეთვისებულად შეიძლება მივიჩ-
ნიოთ ქართულში დადასტურებული საკუთარი სახელები — ფ ა რ ა ვ ა ზ და
ა რ ტ ა ვ ა ზ, აგრეთვე სიტყვები: ბ ა გ ი ნ ი, მ ო გ ვ, გ ა ნ ძ ი, ს პ ი ლ ე ნ-
ძ ი, მ ა ს პ ი ნ ძ ე ლ ი (გვ. 13—20).

გაკვირვებას ის იწვევს, რომ ზემოაღნიშნული სიტყვები და აგრეთვე ძვე-
ლი სპარსულისა და ავესტურის ელემენტებად მიჩნეული სიტყვები: ვ ა ნ ი,
წ მ ი ნ დ ა, ე შ მ ა, დ რ ო შ ა, ჯ ო ჯ ო ხ ე თ ი ხელმეორედაა განხილული
საშუალო სპარსულიდან შემოსულ სიტყვებთან ერთად ქართული თხზულებებ-

¹ იხ. ჩვენი ნარკვევი — ვისრამიანის საკითხები.

ბიდან ამოწერილი იმავე ადგილების მოყვანით, რაც პირველ შემთხვევაში გვქონდა და იმავე გზებითა და მეთოდებით. რასაც წინა ნაწილებში ვეცნობით.

საკითხი ისმის: საბოლოოდ როგორ გავიგოთ, მიაჩნია შრომის ავტორს აღნიშნული სიტყვები და სახელები მიდიურიდან თუ საშუალო სპარსულიდან ნასესხებ ელემენტებად?

2) ასევე სიძნელეებთან არის დაკავშირებული სკვითური ელემენტების ძიების საკითხი ქართულში. ვსარგებლობთ შემთხვევით და ერთი სკვითურად აღიარებული სიტყვის შესახებაც მოგახსენებთ. ეს არის სიტყვა „ქარდ“. კლასიკურსა და თანამედროვე სპარსულში ის ნიშნავს დანას: ტაჯიკურში წარმოითქმის როგორც ქორდ; ოსურში ისევე, როგორც სპარსულში (ქარდ) და ნიშნავს „მახვილს“, „ხმალს“ (მეჩ). სიტყვა, როგორც ჩანს. წარმოშობით სკვითურია karla (ხმალი), ავესტ. karota იმავე მნიშვნელობით¹.

გვხვდება თუ არა ეს სიტყვა ქართულში? სალიტერატურო ძეგლებში მისი არსებობა დადასტურებული არ არის. დიალექტურ გამოთქმაში კი გვაქვს. მაგალითად, დასავლეთში იტყვიან და-ქარდ-ულიო (დაქარდვა). რაც ნიშნავს დახოკილს, დაკაწრულს, დანით დასერილს და სხვ.

ეს გარემოება, რომ ამ სიტყვაში ელინდება სიტყვა „ქარდ“, არ იძლევა იმის რაიმე საფუძველს, რომ იგი სკვითურ ელემენტად ჩავთვალოთ ქართულში და არ მივიჩნიოთ ახალ ეპოქაში სპარსულიდან ან ოსურიდან შეთვისებულად.

ნათქვამით ის გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ასეთი საკითხის ძიებისას დიდი სიფრთხილეა საჭირო, რომ ძველის გატაცებით ახალი ენობრივი მოვლენები არ დაიჩრდილოს. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს შრომაში წარმოდგენილი სიტყვა ნაზი. იგი საშუალო სპარსულიდან ნასესხებ სიტყვებშია მოქცეული და განხილული (გვ. 345—346). შრომის ავტორი კი წერს, სიტყვა ნაზი ნასესხებია ახალი სპარსულიდანო. თუ ეს ასეა, მაშინ ის საშუალო სპარსულიდან შემოსულ სიტყვებში არ უნდა ყოფილიყო შეტანილი. ამავე დროს, ჩვენი აზრით, ავტორს მკითხველისათვის უნდა ეჩვენებინა ამ სიტყვის სხვა მნიშვნელობაც. მართალია, სიტყვა ნაზი, როგორც მ. ანდრონიკაშვილი აღნიშნავს, ალერსს. ფერებას, სინაზეს, სინატიფეს ნიშნავს. მაგრამ ქართულსა და სპარსულშიც, რაც საინტერესოა. მას აქვს აგრეთვე წყრომის, რისხვის, საყვედურის მნიშვნელობაც (ვინარამიანი).

3) საკითხთან დაკავშირებით ავტორი, როგორც აღინიშნა, მდიდარ ლიტერატურას იცნობს. მისი სია ნაშრომის ბოლოსაა წარმოდგენილი სათაურით „ბიბლიოგრაფია“. მაგრამ თვით შრომაში აქედან ყველა არაა გამოყენებული და, შეიძლება, ეს არც იყო სავალდებულო. მაგრამ ზოგჯერ ავტორი რატომღაც გვერდს უვლის ან ვერ ახერხებს ამა თუ იმ სიტყვის შესახებ სხვადასხვა მეცნიერთა აზრებისა და შეხედულებების წარმოდგენას.

შრომის ავტორის ძიებანი შესაძლებელია უარყოფდეს სხვათა მოსაზრებას და აშკარა უპირატესობას აძლევდეს მას სხვებთან შედარებით (ამის მაგალითი ბევრია), მაგრამ ისეთი შთაბეჭდილება არ უნდა დაგვრჩეს, რომ ესა თუ ის სიტყვა პირველად მ. ანდრონიკაშვილის მიერაა განხილული და სხვა მკვლევარი მას არც კი შეხებია.

სახელდახელოდ შეიძლება, მაგალითად, დავასახელოთ სახელი ბუზმი

¹ В. И. Абаев, Осетинский язык и фольклор, Москва—Ленинград, 1949, გვ. 171.

(ვესტ. მცხეთ.). ცნობილია, რომ ამ სახელს ბევრი მკვლევარი, როგორც ქართული. ისე უცხოელი, შეეხო. აღნიშნული სახელი სწორედ ისევეა ახსნილი, როგორც წარმოდგენილ ნაშრომში: „მალალი მითრა“. ასეთ შემთხვევაში. ვფიქრობთ, საჭირო იქნებოდა სხვა ავტორების დასახელებაც.

4) ავტორი მიუთითებს ამა თუ იმ საკვლევი სიტყვის ახალი სპარსულისა და არაბულის ფორმებსაც, მაგრამ ყოველთვის ეს, ჩანს, ვერ მოხერხებულა. ასე, მაგალითად. „ვაჰარ“ სიტყვის განხილვისას წარმოდგენილია ძველი, საშუალო. ახალი სპარსული და სომხური სიტყვები. ახალი სპარსულისათვის წარმოდგენილია სიტყვა *nāzār* (ناز), რაც „ბაზარს“ ნიშნავს (გვ. 321). ვფიქრობთ, ამასთან ერთად კარგი იქნებოდა, თუ არაბულ სიტყვას *tāzīr*, *tāzēr* მრ. *taẓār* (تاز) გაეხსენებდით, რაც „ვაჰარს“ ნიშნავს და რაც სპარსულ ტექსტებშიც ხშირადაა გამოყენებული. მაშინ საჭირო იქნებოდა შრომის ავტორს აეხსნა, თუ რატომ არ შეიძლებოდა არაბული *tāzīr* (მრ. *taẓār*)-იდან ყოფილიყო მიღებული ქართული „ვაჰარ-ი“?

5) საექვოდ მიმართა ზამთრის *zamistāu* -თან დაკავშირება. პირველად ის სპარსულს იუსტ. აბულაქმე დაუკავშირა (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი).

მზია ანდრონიკაშვილის აზრით, საშუალო სპარსული სიტყვიდან გაჩნდა ქართული ზამთან > ზამთარ-ი, მაგრამ არსადაა დადასტურებული ქართულში ფორმა „ზამთან“. ამავე დროს საკითხავია, სად გაქრა „is“ ბგერები (ზამ-ის-თან). თუ ასეთ შემთხვევაში ქართულში სპარსულიდან შემოსულ სიტყვებში „ის“ კომპლექსი იკარგება. მაშინ „უზბეკისტიანის“ ნაცვლად „უზბეკთან“ უნდა გვექონოდა და სხვ.

ავტორი იქვე (გვ. 322) ამ სიტყვის ახსნის სხვა გზასაც გვაძლევს. იგი დასაშვებად მიიჩნევს საშუალო სპარსულისათვის ფორმას *Zamtar* — შედარებითი ხარისხის ფორმას სიტყვა *zam*-იდან 'სიცივე, ზამთარი'. მაგრამ ასეთი ფორმა ზამთრის აღმნიშვნელად საშუალო სპარსულში არსადაა დადასტურებული. ეს არის. ასე ვთქვათ, ხელოვნურად გამოყვანილი (სინამდვილეში არარსებული) ფორმა ქართული „ზამთრის“ ასახსნელად, რაც დამაჯერებლად არ გამოიყურება.

საექვოა აგრეთვე *სავარსამიძის* (გვ. 35—36) დაკავშირება *Syāvaršan*-თან (*syāva* 'შავი', *aršan* 'მამაცი', ე. ი. შავი მამაცი). *სავარსაამ* (გვარი *სავარსამიძე*) მხედარსაამს უნდა ნიშნავდეს. სავარ მხედარი და საამ როსტომის პაპა, ზაალის მამა, ირანული ეპოსის დიდი გმირი, ცნობილია ფირდოუსის წინააღმდეგ პოეტებისათვისაც მისი განუყრელი ეპითეტით (*საეპარ*). ირანული ეპოსის გმირთა სახელები დიდი ხანია ჩვენში შემოსული და გვარებში დამკვიდრებული (ზაალიშვილი, როსტომაშვილი და სხვ.).

ერთ მოვლენაზედაც მივატყვევით შრომის ავტორის ყურადღებას. საქმე ისაა, რომ ძველი ან საშუალო სპარსულიდან მომდინარე, ცვლილებაგანაცადი სიტყვები კლასიკურ სპარსულში სხვა გააზრებას ღებულობს და მათი ახსნა თავდაპირველი მნიშვნელობით შეიძლება ყოველთვის გამართლებული არ იყოს. ამ კერძო შემთხვევაში, მაგალითად, თუ შრომის ავტორს დაუფუჯრებთ, *სავარსამ* დაკავშირებულია ძველ *Syāvaršan*-თან და ნიშნავს „შავ მამაცს“. დღეს ირანულ მკითხველს კი ის ესმის „მხედარსაამად“. აგრეთვე სიტყვა სახელი *ბოზორგ-მიძრ* (არაბულად *ბოზორჯ მიძრ*), რომელიც შესაძლებელია ძველი

ბურზენ შიპრის თუ ბუზმირის ვარიანტს წარმოადგენს. დღეს გვესმის როგორც „დიდი სიყვარული“ და არა როგორც „მაღალი მითრა“.

სიტყვების მნიშვნელობათა კვლევისას ამგვარ მომენტებს უნდა მიექცეს ყურადღება. ასე რომ, სავარსამი (სავარსამიძე) ჩვენში იმ დროს უნდა იყოს შემოსული, როცა იგი ირანული საგმირო ეპოსის გმირის სახელი გახდა.

6) სადავო ჩანს სახელის ხუარამზის ეტიმოლოგიაც. ჩვენი აზრით. იგი არ უნდა იყოს იგივე, რაც სომხური Pharanzem-ია, როგორც ფ. იუბტი ფიქრობს (გვ. 91), იგი არც სავარაუდო ირანული ფორმის X'aranzan-ის (მზექალა) და არც ხალხური ეტიმოლოგიის ნიადაგზეა წარმოშობილი, როგორც ამას არასწორად ფიქრობს მ. ანდრონიკაშვილი (გვ. 512).

ხვარამზეში ჩვენ ორი სიტყვის შეერთება ვაქვს. ერთია სპარსული X'ara (მზე) და მეორე კი მისი ქართული თარგმანი (მზე). ასეთი ტრადიცია (სპარსული სიტყვის გვერდით მისი ქართული თარგმანის წარმოდგენა) ქართულში დიდი ხანია არსებობს. ასე, მაგალითად, ქართული თქმულების „ეთერიანის“ ერთ-ერთ გმირს შერელოში ეწოდება. შერ სპარსულია და ლომს ნიშნავს. მეორე ნახევარი კი ამ სპარსული სიტყვის ქართული თარგმანია (ლომი): შერელოში. ასეთი მაგალითების მოყვანა შეიძლება როგორც ძველი, ისე ახალი ტექსტებიდანაც. ასე რომ, ხვარამზეში ორი მზეა შეერთებული: ერთი სპარსული, ხოლო მეორე მისი ქართული თარგმანის სახითაა გამოხატული.

ასეთი სახის მსჯელობანი თუ შენიშვნები კიდევ შეიძლება წარმოვადგინოთ, მაგრამ მზია ანდრონიკაშვილის მიერ იმდენია ახალი და კარგად გამოკვლეული. რომ ისინი (შენიშვნები) წარმოდგენილი შრომის ღირსებასა და მნიშვნელობას ოდნავადაც ვერ დაამცირებს.

მზია ანდრონიკაშვილის „ნარკვევები“ პირველი დიდი მონოგრაფიული გამოკვლევაა ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის საკითხებისადმი მიძღვნილი. მთელი რიგი სიტყვების წარმომავლობა სრულიად ახლებურადაა გაგებული. მათი დიდი უმრავლესობის ეტიმოლოგიური ანალიზი, როგორცაა, მაგალითად, სიტყვები — ბრძენი. განძი, დროშა, ეშმა, ზიანი. კერპი. პერანგი, როჭიკი და სხვ., რასაც შრომის ავტორი იძლევა. არაერთად დავას არ იწვევს. აღნიშნული ნაშრომი ეტიმოლოგიური ლექსიკონიცაა, რომელიც გამოადგება ენათმეცნიერს, ლიტერატორს, ისტორიკოსს — ყველას, ვინც ქართული და ირანული სამყაროს ურთიერთობის კვლევით დაინტერესდება.

მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ქილილა და დამანას შესახებ

მაგალი თოდუას შრომა — „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია — უდავოდ მნიშვნელოვანი მოვლენაა სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისით.

ავტორი შრომის შესავალში (გვ. 5—20) ცდილობს გაარკვიოს „ქილილა და დამანას“ წყაროები და მისი სათავეები. ამ მიზნით მას შეუღწავლია და საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის ინდური ცნობილი კრებულის „პანჩატანტრას“ (ხუთი რვეული) შესახებ. „ქილილა და დამანას“ მას აღნიშნული კრებულიდან გამომდინარე ძეგლად მიაჩნია (გვ. 12).

აქვეა განხილული აგრეთვე „ქილილა და დამანას“ არაბული და სირიული ვერსიების საკითხები. ავტორი გვაძლევს აღნიშნული ვერსიების ზოგად დახასიათებას: მას კარგად აქვს შესწავლილი „ქილილა და დამანას“ ვერსიებს შორის არსებული საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები. გასაზიარებელია მ. თოდუას მიერ აღნიშნული ქეშმარიტება, რომ „ირანულ წყაროებს ენიჭება დიდი მნიშვნელობა კრებულის შექმნის ისტორიისა და მისი ავტორის ვინაობის დასადგენად“ (გვ. 14).

პირველ თავში — „ქილილა და დამანას“ სპარსული ვერსიები (გვ. 21 ... 77) — ავტორს განხილული აქვს რუდაქისეული ვერსია (X საუკ.), რამდენადაც ეს შესაძლებელი ხდება იმ მასალების მიხედვით, რაც ჩვენამდეა მოღწეული; განიხილავს ის აგრეთვე ნასრ ალ-ლაჰის (XII საუკ.) ვერსიასა და მასთან დაკავშირებულ საკითხებს/გულდასმით განიხილავს ნიზამის პოემაში („ხოსროვო შირინ“) „ქილილა და დამანადან“ ფიქსირებულ იგავეებს, რომელთათვის, როგორც მ. თოდუა აღნიშნავს (გვ. 43), დღემდე საამისოდ ყურადღება არავის მიუქცევია. ნიზამისეული ვარიანტების შესახებ ავტორი საგულისხმოდ დასკვნას იძლევა: არ არისო გამორიცხული, რომ ნიზამის წყარო „ქილილა და დამანას“ უშუალოდ ფალაურ ვერსიას გადმოგვეცემდესო (გვ. 51).

ცალკე უნდა აღინიშნოს, რომ აქვეა განხილული ყანე'ის პოეტური ვერსია. იგი გამოცემული არ არის. ავტორი ამ პოემას ბრიტანეთის მუზეუმში დაცული ხელნაწერის (№ 7766) საშუალებით გაცნობია. მ. თოდუას შრომით ყანე'ის ვერსიისა და მისი ავტორის შესახებ ახლა გაცილებით უფრო მეტი ვიცით. ვიდრე სამეცნიერო ლიტერატურაში მიმოხილული ძენწი ცნობებით აქამდე ვიცოდით.

დასასრულ ავტორი ახასიათებს „ქილილა და დამანას“ ქართული რუდაქიების წყაროს — ქაშეფის ვერსიას (XV საუკ.), მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ქაშეფი სხვადასხვა წყაროებს დასესხებია, რომ მის თხზულებაში („ანვარე სოპალი“) უცვლელადაა წარმოდგენილი ადგილები ჭელალ-ე-დინ რუმის

(XIII საუკ.) თხზულებიდან („მესნევი“), ნიზამის „ხოსროშირინიანიდან“ და „ლეილმაჯნუნიანიდან“ (XII საუკ.), საადის „გოლესთანიდან“ (XIII საუკ.), პაფეზის დივანიდან (XIV საუკ.) და სხვა პოეტთა ნაწარმოებებიდანაც. მაგრამ ავტორის მართებული დასკვნით ყოველივე „ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ქაშეფი სიტყვის დიდი ოსტატი არ იყოს. პირიქით, ის თავისი დროის მოთხოვნილებებს ამომწურავად პასუხობდა... მას მშვენიერი მხატვრული სახეები აქვს გამოძერწილი, საუცხოო და ზომიერი მეტაფორები აქვს გაბმული“ (გვ. 75).

ავტორი აგრეთვე იძლევა ცნობებს „ქიარე დანეშისა“ (XVI საუკ.) და ჩვენს დროში პოეტ ჭეპანაბაშუს მიერ გალექსილი „ქილილა და დამანას“ (1944) შესახებაც.

მკვლევარი მ. თოდუა „ქილილა და დამანას“ ვერსიებს განიხილავს მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულებისა და ურთიერთობის თვალსაზრისით. იგი უძველესი ინდური წყაროებიდან დაწყებული ჩვენს ეპოქამდე მოჰყვება „ქილილა და დამანას“ ვერსიების განვითარების მთავარ ჯაჭვს და შესანიშნავი მეცნიერული მიდგომითა და თვალთახედვით იკვლევს გზას „ქილილა-დამანას“ რედაქციების რთულ საკითხებში. შეიძლება ითქვას, რომ ავტორმა, ერთი მხრივ, შეაჯამა ყველაფერი ის, რაც გაკეთებულია მეცნიერებაში აღნიშნული თხზულების შესწავლის თვალსაზრისით და, მეორე მხრივ, მან რამდენადმე წინ წასწია სხვადასხვა ენაზე არსებული „ქილილა-დამანას“ ვერსიების შესწავლის საქმე; ამიტომ მისი შრომის მნიშვნელობა უდავოდ ცილდება ქართული მეცნიერების ფარგლებს.

პირველსავე სიტყვას რომ მოვიდეთ, შრომის მომდევნო თავში — „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია (გვ. 78—170) — ავტორი განიხილავს „ქართლის ცხოვრებასა“ და უძველეს წყაროებში წარმოდგენილ იმ მასალებს, რაც „ქილილა და დამანას“ ეხება. იგი იძლევა მ. ჭანაშვილის ექსკურსების კრიტიკას, მიაჩნია „ქართლის ცხოვრებაში“ ქილილასეული მხოლოდ ერთი (ბუთა და ყვავთა) იგავის არსებობა. როგორც ეს აღნიშნული აქვს ვახტანგ VI, და ამბობს: ჩვენ არ ვიცით, ისიც ქართულად გვექონია, ა.უ რომელიმე არაქართული ვერსიიდან იცის „აზმანის“ ავტორმაო (გვ. 80).

ავტორი აქვე გვაცნობს დავითისა და ანონიმების, ვახტანგისა და საბას რედაქციების ვითარებას. ვახტანგის თარგმანი მას სტრიქონთარგმანად მიაჩნია (გვ. 85); ვახტანგიო, ამბობს მ. თოდუა, ოდნავადაც არ თვლიდა თავის თარგმანს დასრულებულად და მანვე ცნო საჭიროდ. იგი ვინმეს „გაეჩაღბა“, ე. ი. ქართული სტილით გაეწყო (გვ. 96). ვახტანგის თარგმანი მხატვრული არ არის და არც მთარგმნელს მიაჩნდა ის ასეთადო (გვ. 97).

ამავე თავში მას ვრცლად აქვს განხილული „ქილილა და დამანას“ სალექსო ფორმები. საკითხს ადრევე ეხებოდნენ ქართული პოეტიკის სხვა მკვლევრებიც, მაგრამ ასე დაწვრილებით იგი დღემდე არავის განუხილავს. მ. თოდუას მიერ ბევრი საინტერესო დაკვირვება და მოსაზრებაა გამოთქმული „ქილილა და დამანას“ სალექსო ფორმებისა და მათი სახელწოდებების შესახებ.

შრომის ძირითად ნაწილში — საბასეული „ქილილა და დამანას“ ორიგინალთან მიმართება (გვ. 171—304) — ავტორი ადარებს საბასეულ ვერსიას ორიგინალს. სპარსული ტექსტის პარალელურად იგი წარმოგვიდგენს დავითისა და ანონიმების და ვახტანგისეული ვერსიების ტექსტებს, რითაც საქმეში ჩახედული კაცი ნათლად დაინახავს, ერთი მხრივ, მთარგმნელთა მიერ დაშვე-

ბულ შეცდომებს და. მეორე მხრივ, დროთა ვითარებაში ამა თუ იმ სიტყვა-წარყენისა და გადამახინჯების გზებს.

შრომის ავტორს „ქილილა და დამანას“ ტექსტში ბევრი გასწორება შეაქვს. რომელთაგან დიდი უმრავლესობა უდავოდ მისაღები ჩანს. ამ მასალების შესწავლის საფუძველზე ჩვენ გარკვეული წარმოდგენა გვეძლევა როგორც დავითისა და ანონიმების, ასევე ვახტანგისა და საბას მთარგმნელობითი მეთოდების შესახებ. ავტორის მიზანი, როგორც თვითონ აცხადებს, უზუსტობათა და შეცდომათა მითითება და ახსნა იყო (გვ. 74), რასაც იგი წარმატებით აღწევს. წარმოვადგინოთ ზოგი იმ შესწორებათაგანი, რომელთაც მ. თოდუა გეთავაზობს:

1. სპარსულში გვაქვს: **პ ზ ნ ა ფ ე ე მ ო შ ქ ე თ ა თ ა რ ი** (თათრული მუშკის ჭრისაგან). საბასთან იკითხება: **მუშკის თ ე თ რ ი ს უ ჰ ის ა გ ა ნ**. ვახტანგის თარგმანის გადამწესხავს **თ ა თ რ ი ს მ ა გ ი ვ რ ა დ თ ე თ რ ი** დაუწერიაო. შენიშნავ: მ. თოდუა (გვ. 189).

2. სპარსულში იკითხება: შენი ობობასაგან გარჩევა შეუძლებელია. ამის საბადლოდ საბას რედაქციაში იკითხება: **შ ე ნ დ ბ ე ბ ე რ ი** არაში გამოირჩევი-თო. დავითის თარგმანში სპარსული ანქაბუდის (ობობა) შესატყვისი **ბ ე ბ ა რ ა ა**: **კ ა ი ბ ე ბ ა რ ა ს შ ი გ ა ნ ვ ე რ ა** დაგარჩევსო. ვახტანგის რედაქციაში -**ღედაბერი**“ იკითხება. მკვლევარი: მ. თოდუა შენიშნავს: ხომ არ ეჭირა თვალი აქ ვახტანგს დავითის თარგმანზე? იქნებ ვახტანგსაც **ბ ე ბ ა რ ა** ჰქონდა. მაგრამ გადათეთრების დროს შეიკვალა იგი მსგავსი სიტყვითო (გვ. 191).

3. სპარსულშია: ისეთი სახე. რომელიც მზისა და მთვარისაგანაც კი არ შეიძლება გაეეთდეს. ვახტანგის თარგმანშია: ერთი **ს ა ხ ე**, რომ მზე და მთვარე არ შეედრებოდა. საბასთან იკითხება: ერთი **ხ ე** მზე და მთვარისა იდგა, მართ უკეთესია.

მკვლევარი შენიშნავს: საბას ვახტანგისეული „სახე“ შეცდომით ამოუკითხავს როგორც **ხ ე** (გვ. 267). შესაძლებელია, შეცდომის მიზეზი აქაც ტექსტის გადათეთრება იყოს და არა საბას მიერ სიტყვა სახე-ს ნაცვლად **ხ ე-ს** ამოკითხვა, მაგრამ, ცხადია, რომ შეცდომა დაშვებულია.

4. სპარსულში ვკითხულობთ: ბენჴშიდანე შარბათ (შარბათის სმაზე). ვახტანგის თარგმანშია: შარბათის ჯამის **ს მ ა ზ ე** გამოცხადებული შეიქნება. საბასთან იკითხება: სასმლის ბიდახი **ს ა მ ზ ე დ** გამოცხადებული შეიქნებისო.

მ. თოდუა შენიშნავს: უნდა გასწორდეს: **ს მ ა ზ ე** (გვ. 287).

ასეთი სახის გასწორებანი, რაც მისაღები ჩანს, ბევრია მ. თოდუას გამოკვლევაში, მაგრამ როგორ მოვიქცეთ ისეთ შემთხვევაში, როცა დედნის მიხედვით მთელი წინადადებებია შესაცვლელი: ხელახლა ვთარგმნოთ ისინი და შევიტანოთ ვახტანგისა და საბას მიერ ნაანდერძვე ტექსტში, რომელიც ქართული ენის მნიშვნელოვან ძეგლს წარმოადგენს, თუ უცვლელად დავტოვოთ ისინი?

ჩვენი აზრით, უფლება არა გვაქვს ვახტანგისა და საბას ტექსტის მიმართ ასეთი რთული ოპერაცია ვაწარმოოთ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გავხედეთ მათი თანაავტორი. ცალკეული სიტყვები, რომლებიც გზადაგზა შეცვლილია ან გადამახინჯებული, აუცილებლად უნდა გასწორდეს, მაგრამ, ვიმეორებთ, ისეთი წინადადებები, რომლებიც ქართულის თვალსაზრისით გასაგებია. თუნდაც ისინი სპარსულთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით დიდ გადახვევას იჩენდ-

ნენ, ხელუხლებელი უნდა დარჩეს და მათ თავისებურებათა შესახებ გამოკვლევაში ან კომენტარებში აღნიშვნით დაეკმაყოფილდეთ.

ასე, მაგალითად, სპარსულში იკითხება: ტანზე ერთი ღერი თმაც (ბეწვი) აღარ შემრჩა. A ვერსიაში (დავითისა და სხვათა) ეს წინადადება ასეა ნათარგმნი: უღონობით ტანზე ბეწვი აღარ შემრჩა. ვახტანგის რედაქციაში ამის საბადლოდ იკითხება: ტანი სიმკლით ბეწვსავეთ შემქნია. საბას რედაქციას: ერთი ბეწვისა სისხო ტანი აღარა მაქვს (მ. თოდუა, გვ. 274)

ნათელია, რომ A ვერსიის ავტორისა თუ ავტორთა მიერ თარგმანი სწორად გადმოგვეცემს სპარსულის აზრს, ვახტანგისა და საბას რედაქციით კი ეს წინადადება სულ სხვაგვარადაა გადმოცემული. შესაძლებელია ისიც ვიფიქროთ, რომ ვახტანგის დედანში ეს წინადადება იმგვარი სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი, როგორც ის თარგმანშია მოცემული: მაგრამ როგორადაც არ უნდა ვიფიქროთ, მისი ვახტანგისეული ან საბასეული რედაქცია ქართულ ტექსტს შინაარსობრივ დაბრკოლებას არ უქმნის და იგი, აგრეთვე სპარსულთან დამოკლებულების თვალსაზრისით, ამას მსგავსი სხვა წინადადებათა უცვლელად უნდა დავტოვოთ.

შრომას ახლავს დამატებანი: 1) „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსიის მინიატურები (გვ. 305—311); 2) „ქილილა და დამანას“ იგავთა ცხრილი (გვ. 312—315); 3) ქართული „ქილილა და დამანას“ წარმომავლობის სქემა (გვ. 316) და 4) „ქილილა და დამანას“ ერთი იგავის (ჯანშორებელი. დათვი და მპარავი) პარადიგმები (გვ. 317—377). დართული აქვს რეზიუმე რუსულ ენაზე (გვ. 304 — 340) და საკუთარ სახელთა საძიებელი (გვ. 341—346).

მ. თოდუას ნაშრომი „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია კეშმარიტად მრავალმხრივი მნიშვნელობის შემცველი საყურადღებო მეცნიერული გამოკვლევაა, რომელსაც „ქილილა და დამანას“ ვერსიების მკვლევარი გვერდა ვერ აუვლის.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ შრომაში წარმოდგენილი მსჯელობა ყოველთვის მისაღებია და დავას არ იწვევს.

1) უპირველეს ყოვლისა თვალში საცემია ის გარემოება, რომ ამ საინტერესო ნაშრომში სპარსული ტექსტების დაბეჭდვა არასათანადო დონითაა შესრულებული. მე მხედველობაში არა მაქვს ის უმნიშვნელო კორექტურული შეცდომები, რასაც ტექსტში ვაწყდებით, არამედ ის გარემოება, რომ დარღვეულია არსებული წესი ბეითების ორ-ორ სტრიქონად გაწყობისა სტრიქონთა თანაფარდობის დაცვით.

2) ავტორს ვერ მოეუწონებთ აგრეთვე იმას, რომ ის სიტყვა ბეითს „ბართად“ წარმოგვიდგენს. სპარსულად „ბეითია“ და არა „ბაითი“. ის ჩვენშიც ძველიდანვე ასე დამკვიდრებულა და, ვერ გამოიგია, ახლა რატომ უნდა გადავამახინჯოთ სწორი წაკითხვა?

შრომის ავტორს აქა-იქ სჭირდება ფირდოუსის სახელით ცნობილი, სულთან მაჰმუდზე დაწერილი სატრისი ამა თუ იმ ადგილის შესახებ იმსჯელოს. მაგრამ არსად არ შენიშნავს იმას, რომ აღნიშნული ყალბისმქნელს ეკუთვნის და არა ფირდოუსის. სპარსული ლიტერატურის ისტორიებში ეს დღეს გარკვევითაა აღნიშნული და მ. თოდუას ამისათვის ანგარიში უნდა გაეწია.

ზოგ მკვლევარს და მათ შორის მ. თოდუასაც რუდაქის წყაროდ „ქილილა და დამანას“ სპარსული ვერსია მიაჩნია, რომელიც თითქოს ამირა ნასრმა მის

ვეზირს ბალ'ამის არაბულადან ათარგმნინა. ამ შემთხვევაში იგი ეყრდნობა ფირდოუსის მიერ მოწოდებულ მეტისმეტად ბუნდოვან ცნობებს. ფირდოუსის ცნობებით ასე როდი გამოდის. რომ რუდაქის ბალ'ამის პროზაული თარგმანი აქვს ხელთ. მ. თოდუა ფირდოუსის ცნობილ ბეითს ასე თარგმნის:

დაისვენე მწერალი ერთი.

მთელი წიგნი რუდაქის წაუკითხეს (გვ. 22).

საქმე ისაა. რომ სიტყვა „გოზარენდე“. რომელიც საანალიზო ბეითში გვხვდება. მწერალს არ ნიშნავს. იგი აქ ამხსნელ-განმმარტებლად. თარგმნად უნდა გავიგოთ. მასმასადამე. არა მწერალი დაისვენეს ერთი, არამედ თ ა რ ჯ ი მ - ნ ი . ასე ესმით ეს ადგილი ირანულ შეცნობებშიც. ასე რომ. ფირდოუსის ცნობებით რუდაქის წყაროს არაბული ვერსია წარმოადგენს და არა ბალ'ამის თარგმანი. რომელიც. ჩვენი აზრით. არასდროს არ აჩვენებულა, და არც იხსენიებენ მას „ქილილა და დამანას“ შემდეგდროინდელი ვერსიები.

ფირდოუსის ტექსტში იადგარზე (სახსოვარზე) რომაა ლაპარაკი (რათა მასი — ბალ'ამის — სახსოვარი დარჩენილიყო ქვეყნად). იგულისხმება ის თაღსნობა. რაც ვეზირმა გამოიჩინა რუდაქის მიერ არაბული ვერსიის სპარსულად გადმოთარგმნა-გალექსვის საქმეში და არა მის მიერ სპარსული პროზაული თარგმანის შესრულება.

3) „ქილილა და დამანას“ ლექსთა ფორმების განხილვისას მკვლევარი ტაეპის შესახებაც მსჯელობს. სამწუხაროა. რომ ქართული პოეტიკის ზოგ მკვლევარს იგი ლექსის დამოუკიდებელ ფორმად მიაჩნია. მ. თოდუა, ერთი მხრივ, უყუბინებს მათ ამ შეცდომაზე (გვ. 123). მაგრამ. მეორე მხრივ, თვითონ ვარდება ერთგვარ გაუგებრობაში. მიაჩნია რა რითმით გაწყობილი ტაეპი სტროფად და. მასმასადამე. მისი სალექსო ფორმად აღიარების შესაძლებლობა (გვ. 125).

მკვლევარი მართებულად მსჯელობს. როცა ამბობს, რომ ტაეპებს უნდა შევხედოთ. როგორც ლექსთა ფრაგმენტებს. რომელთაც ორიგინალში არა აქვთ სალექსო ფორმების პრეტენზია (გვ. 125). საჭირო იყო ამ აზრის ბოლომდე დაკვა.

აქვე შევნიშნავთ, რომ მკვლევარი მართალია, როცა ის ყაზალის ფორმის ლექსების „დუბეითებად“ მონათვლას გაუგებრობის შედეგად მიიჩნევს. მაგრამ ეს ასე მოხდა ქართულ პოეზიაში. თვითონვე აღნიშნავს. რომ გ. თუმანიშვილის „დუბეითიცი“ („მუხთალმან ამა სოფელმან“) ტიპური ყაზალია (გვ. 136).

დაუჭერებელია. რომ აღექსანდრე ჰაქევაძეს, რომელიც შესანიშნავად იცნობდა აღმოსავლურ პოეზიას, კერძოდ სპარსულს, ქალაქის ფოლკლორის გავლენით ეწეროს მისი ყაზალები. როგორც ამას შრომის ავტორი ფიქრობს (გვ. 135). და არა მხატვრული პოეზიისა.

სპარსულ პოეზიაში „დუბეითი“ (ორი ბეითი) ოთხსტრიქონიან ლექსს აღნიშნავს. აღრიბდელ ხანაში ამ ტერმინში რობაის გულისხმობდნენ. თანამედროვე პოეზიაში კი იგი არ გამოხატავს რობაის. „დუბეითი“ დღესაც ოთხსტრიქონიან ლექსს აღნიშნავს, მაგრამ არა რობაის ზომისა. ასეთ ლექსებში რითმათა განლაგება ასეთია: abcba. ზოგჯერ კი ასეთი: aaba. ვასაკვირი არაა ის გარემოება. რომ როგორც ქართულ. ისე ირანულ სამყაროში რობაის ფორმა ლექსის სტროფებადაა გამოყენებული. ქართულში ასეთ ლექსს „ბაიათი“ ეწოდება. ასეთი შემთხვევისათვის ჩვენ ვფიქრობდით გამოყენებული დაათაურება („ბაია-

თი“) ხომ არ წარმოადგენს რობაის მრავლობითი ფორმის „რობაიათ“-ის შეკვეცილ სახეს: (რო) ბაიათ, რადგანაც, როგორც აღინიშნა, ქართული ბაიათები რობაის ფორმით აგებული სტროფების შემცველია. მაგრამ აღმოსავლურ პოეზიაში (განსაკუთრებით სპარსულსა და თურქულში) ჩვენ გვხვდება ბაიათები. ამ სახელწოდებით გარკვეული ტიპის ლექსებია გაერთიანებული. ისინი უმთავრესად თესნიფების ხასიათისაა. შეიცავენ როგორც რობაის მსგავს სტროფებს. ისე ყაზალის მსგავს ბეითებსაც.

საინტერესოა, რომ ქართულში „ბაიათი“ გარკვეულ, ჩამოყალიბებულ სალექსო ფორმას წარმოადგენს, რომლის სტროფები ფორმის თვალსაზრისით რობაის მსგავსია, მას ენათესავენ. ასეთ ვითარებაში არც სპარსული და არც ქართული პოეტის თვალსაზრისით სწორი არ იქნებოდა მათთვის რობაი გვეწოდებინა, რადგან რობაი, უპირველეს ყოვლისა როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს შრომის ავტორი, დამოუკიდებელი, დასრულებული ლექსია. ის გარკვეულ ზომას შეიცავს, რასაც რობაის ფორმის სტროფებად გამოყენების შემთხვევაში არც ირანელი და არც ქართველი პოეტები არ იცავენ. ამიტომ, ვფიქრობთ. აჯობებდა სიფრთხილე გამოგვეჩინა ასეთი გამოთქმებისადმი: „ბესიკის პოეზიაში რობაი მტკიცედაა დამკვიდრებული... მისი ერთი ლექსი რვა რობაის შეიცავს“ (გვ. 152) და სხვა მისთანანი.

ასევე სახიფათოა დავით გურამიშვილის ზოგი თხზულების ფორმა სხვადასხვა რითმაზე აწყობილი ყაზალების გაერთიანებად გამოვაცხადოთ, რადგანაც ყაზალი. თუ მას ამხანაგი გაუჩინეს, კარგავს ტიპურობას და სხვა პოეტური ტექნიკის სფეროში გადადის. შევნიშნავთ იმასაც, რომ არც ერთი პოეტის შემოქმედება და მათ შორის საბას შემოქმედებაც, არ წარმოადგენს მხოლოდ ზომებისა და ფორმების შეჯამებას. პოეტის შემოქმედება შეისწავლება არა მხოლოდ მისი ლექსების ზომებისა და ფორმების მიმოხილვით. არამედ მისი მხატვრული სახეების. მისი შინაგანი ბუნების ანალიზით.

ხომ არ გახადა საბამ დიდაქტიკური ლექსი ხალხისათვის უფრო გასაგები. წინანდელ პოეტებთან შედარებით მან ხალხის გულთან უფრო ახლოს. ხომ არ მიიტანა დიდაქტიკური პოეზია, ხომ არა გვაქვს საბას პოეზიაში მანამდე ცნობილი სალექსო ზომებისა და ფორმების განვითარება? ავტორი რომ ამ საკითხებს უფრო ღრმად ჩაპკვირვებოდა. იქნებ არ გამოეტანა საბასათვის ულმობელი განაჩენი. არ გამოეტყუებინა ის მხოლოდ და მხოლოდ ქართული საერო კლასიკური ლექსის ქრესტომათიის შემდგენლად (გვ. 150), გარემოება, რაც უხერხულობას იწვევს იმ პოეტის. ამ შემთხვევაში საბას მიმართ, რომლის პოეტური შემოქმედება როგორც მისი, ისე შემდეგი დროის პოეტებს გავლენაში იქცევდა.

4) ქართული ტექსტის ანალიზზე ავტორს დიდი დრო და ეხერგია აქვს დახარჯული. იგი თავიდან ბოლომდე გულდასამითაა შედარებული სპარსულთან და საგულისხმო შედეგებიცაა მიღებული, მაგრამ ზოგჯერ არაა კარგად გასაგები. თუ რატომაც წარმოდგენილი სპარსული ტექსტი. მისი თარგმანი და ქართულთან შეპირისპირება.

შევნიშნავთ იმასაც, რომ მოკლევის ავტორი ტექსტის თარგმნისას ზოგჯერ ვახტანგს ჩამორჩება (იხ. გვ. 203 და სხვ.).

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ მ. თოდუა. რომელსაც მთელი რიგი სპარსული თხზულებები აქვს ქართულად გადმოთარგმნილი, სპარსულ ტექსტს რიგაზად ვერ გებულობდეს. პირიქით. იგი ქართველ ირანისტებს შორის სპარსულ-

ლი ენისა და ლიტერატურის კარგი მცოდნეა და მას შეიძლება ვენდოთ. მაგრამ მისგან თუ ჩვენ ახლა დიდი სიზუსტის დაცვას მოვითხოვთ, ეს იმიტომაც საჭირო. რომ საქმე გვაქვს ქართული კულტურის ორი დიდი მოღვაწის ვახტანგ VI და საბა ორბელიანის ნაანდერძევი ტექსტის კრიტიკასთან.

5) ვახტანგი სპარსულის ურიგო მცოდნე არ იყო, ხოლო საბას იგი არ უნდა სცოდნოდა. ამ ექვს ვერ ფანტავს ის მასალები, რომელთაც შრომის ავტორი წარმოგვიდგენს (გვ. 110) და რომელთა ნიადაგზეც ის ასკვნის, თითქოს „საბა სპარსულ დედანში იხედება და ისე ასწორებს ზოგჯერ ვახტანგის თარგმანს“ (გვ. 110).

სათანადო მასალას შესწავლის შემდეგ, ბუნებრივია, დაისმის კითხვა: ვახტანგი გულდასმით გაეცნო თუ არა საბას რედაქციას და, თუ გაეცნო, როგორ გამოჩნა მას ის გადახვევანი და გაუგებრობანი ვახტანგის ნამუშევრის „გაჩაღვის“ შემდეგ საბას ტექსტში რომ გაჩნდა? ჩვენი აზრით, ვახტანგი საბას რედაქციას გულდასმით არ გასცნობია. იგი ენდო მას, მაგრამ რაღაც მაინც რჩება საიდუმლოებით მოცული.

მართალია, ჩვენამდე მოუღწევია ვახტანგის ტექსტს, რომელზედაც საბას მუშაობა წამოუწყია. მაგრამ იგი შეწყვეტილი ჩანს. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საბას მუშაობის პროცესში ვახტანგისაგან მიეღო სხვა, საბოლოოდ გამართული და რედაქტირებული ტექსტი. რომელიც საბამ „გაჩაღხა“, და ზოგ შემთხვევაში სპარსულთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით ვახტანგის ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციასთან შედარებით საბას ტექსტის მეტი სიზუსტე ამ გარემოებით აიხსნას.

წიგნის ავტორს, რომელსაც საკითხის გარშემო არსებული მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა კარგად აქვს შესწავლილი, ჭეშმარიტად დიდი ფილოლოგიური მუშაობა აქვს ჩატარებული და, როგორც აღინიშნა, მეცნიერებისათვის საგულისხმო და საჭირო შედეგები მიუღია.

არ შეიძლება აქვე არ აღინიშნოს, რომ „ქილილა და დამანას“ ქართულ ვერსიების შესახებ არსებობს მეორე, უდავოდ დიდმნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომელიც აღნიშნული თხზულების ვერსიების ნამდვილ მეცნიერულ შესწავლას წარმოადგენს. იგი ალ. ბარამიძეს ეკუთვნის. მასში ბევრი საკითხია აღძრული და გადაჭრალი. მართო ის რად ღირს აღინიშნოს, რომ ავტორის მიერ აღმოჩენილი და კვლევის არეში იქნა მოქცეული ვახტანგისეული რედაქცია, გარემოება. რამაც შეცვალა მანამდე არსებული მთელი რიგი შეხედულებანი. მ. თოდუა ალ. ბარამიძის გამოკვლევას უწოდებს „მთელი ეპოქის შემქმნელს“ ამ ძეგლას შესწავლის საქმეში (გვ. 84) და იგი მართლაც არის ასეთი.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია აღინიშნოს, რომ დასახელებული ნაშრომი თავის დროზე რატომღაც მართებულად ვერ შეაფასეს ისეთმა დიდმა მკვლევარებმა, როგორიც კორნელი კეკელიძე და იუსტ. აბულაძე იყვნენ. დღეს ეს გაუგებრობა გადალახულია და ალ. ბარამიძის გამოკვლევას შესაფერისი ადგილი აქვს მიკუთვნებული.

მაგალი თოდუას ძიების საგანს ერთი კონკრეტული საკითხის შესწავლა წარმოადგენს. ესაა საბასეული ვერსიის სპარსულ რედაქციასთან დამოკიდებულების საკითხი. ჩვენი აზრით, ავტორმა კარგად გაართვა თავი დასახულ ამოცანას. მის მიერ წარმოდგენილი მეცნიერული დაკვირვებანი და ძიებანი საბას ვერსიაზე ჩვენს წარმოდგენას აფართოებენ.

ყაბუს-ნამე

„ყაბუს-ნამე“ (ყაბუსის წიგნი) დიდაქტიურ-მორალური ხასიათის თხზულებაა. მისი ავტორი, როგორც ეს ახლა უკვე საბოლოოდ დადგენილია მეცნიერებაში, ყოფილა ზიარიანთა დიდი წარმომადგენლის ყაბუსის (976—1018) შვილიშვილი ქეი-ქაუსი.¹

აღნიშნული დინასტიის წარმომადგენლები მბრძანებლობდნენ კასპიის ზღვის სამხრეთ სანაპირო მხარეში. მათ მფლობელობაში შედიოდა ჯორჯანი, გელანი, თაბარისტანი, დაღესტანი და სხვ. ამ დინასტიის მამამთავარი იყო შურადევიჯი (928—935) — პაპა ყაბუსისა. ყაბუსი კი, რომლის სახელთანაც რატომღაც „ყაბუს-ნამეა“ დაკავშირებული, დიდად განათლებული პიროვნება. ნიჭიერი პოეტი და არაბული ენის შესანიშნავი მცოდნე ყოფილა. ის ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. მის ზოგიერთ ნაწარმოებს ჩვენს დრომდეც მოუღწევია („მჭევრმეტყველების სრულყოფილება“ და სხვ.).

„ყაბუს-ნამეს“ ავტორის ქეი-ქაუსის შესახებ მცირე ცნობებია შემონახული. თვით თხზულება იძლევა ზოგიერთ საყურადღებო მასალას მისი ავტორის შესახებ. ასე, მაგალითად, უკანასკნელი კარის დასასრულს ნათქვამია, რომ ქეი-ქაუსს თხზულების წერა 475 (= 1082/3) წელს დაუწყო; იქვე ნათქვამია, რომ ის უკვე 63 წელსაა მიღწეული. თუ ვივარაუდებთ, რომ თხზულების წერას ქეი-ქაუსი ორ-სამ წელს მაინც მოანდომებდა, მაშინ ის 1017—20 წლებშია დაბადებული.

დოვლეთშაჰის ცნობით, თუ ის სარწმუნოა, ქეი-ქაუსი განჯისა და ბარდას მმართველ ემირთან აბუ-ლ-ასოვადთან (XI საუკ.) ერთად (სხვა წყაროები კი თხზულებზე ბუ-ს-სუვარ) საქართველოში წასულა საომრად (ყაზად) და საღმრთო ომში დაღუპულა². თვით ქეი-ქაუსი მისი თხზულების VII კარში მოგვითხრობს იმის შესახებ, რომ ის დაახლოებული ყოფილა აღნიშნულ ემირთან, ბევრჯერ მონაწილეობა მიუღია საღმრთო ომებში ინდოეთში, უბრძოლია განჯაშიც და, ცხადია, გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა საქართველოშიც ებრძოლა და ერთ-ერთ ასეთ ომში კიდევაც დაღუპულიყო, თუ ტერმინი „გურჯისტანი“ იმ დროისათვის საქართველოსთან ერთად აზერბაიჯანისა და სომხეთის მიდამოებსაც არ აღნიშნავდა.

ჩვენს დრომდე მოუღწევია „ყაბუს-ნამეს“ ხელნაწერების საკმაო რიცხვს. მათ შორის ყველაზე უძველესია 1349 წლის ხელნაწერი, რომელიც ს. ნაფისის მიერ გამოცემულ ტექსტს (თეირანი, 1933) უღვევს საფუძვლად³.

¹ ამირ ანსარ ალ-მაალი ქეი-ქაუს ბენი ისქენდერ ბენი ყაბუს ბენი ვაშაგირ ბენი ზიარ.

² The Tadhkiratu' sh—Shua'ra' of Dawlatshāh, edited by E. G. Browne, London—Leide, 1901, 69.

³ ჩვენ ამ გამოცემით ვსარგებლობთ.

აღნიშნული თხზულების „ყაბუს-ნამედ“, ე. ი. ყაბუსის წიგნად დასათაურება. როგორც ამავე სამართლიანად აღნიშნავდა ე. ბერტელსი¹, სწორი არ არის:

ა) თხზულებაში ყაბუსი იხსენიება არა როგორც მისი ავტორი, არამედ როგორც ავტორის პაპა. ბ) აღრინდელი წყაროები ამ თხზულებას არ იცნობენ ასეთი სათაურით და რაც მთავარია, გ) თვით ავტორს არ მიუცია მისთვის ასეთი სახელწოდება.

ა. კრიმსკის აზრით, თვით ქეი-ქაუსის მიერაა შერჩეული მისი თხზულებისათვის ეს სათაური. ამით ავტორს უნდოდა გამოეხატა, რომ „ეს წიგნი ღირსია ყაბუსის სახელის ტარებისა“, ან „ეს წიგნი წარმოადგენს ყაბუსის შთამომავლობისათვის დარიგებას“, ან უბრალოდ „ეს წიგნი ყაბუსის დინასტიის წიგნიაო“. შესაძლებელია, ფიქრობდა ა. კრიმსკი, სახელწოდება „ყაბუს-ნამე“ ნიშნავდეს „ყაბუსის სიბრძნის წიგნსო“².

რასაკვირველია, ის რჩევა-დარიგებანი, ის იდეოლოგიური მრწამსი, რაც ქეი-ქაუსის „დარიგებათა წიგნშია“ გადმოცემული, შეხამებულია იმ ფეოდალური ცხოვრების პირობებთან, რაც დროთა განმავლობაში შემუშავებული და საბოლოოდ დამკვიდრებული იყო ყაბუსის დინასტიის წარმომადგენლების მიერ. თავისთავად ცხადია, თხზულებაში გატარებული აზრები და იდეები არ ეწინააღმდეგება ყაბუსის სახელმწიფოებრივი ცხოვრების წესებს. პირიქით. იგი მის განმტკიცებას ემსახურება, მაგრამ ყოველივე ეს როდი იძლევა იმის უფლებას, რომ მას „ყაბუსის წიგნი“ ეუწოდოთ, როცა თვით ავტორს, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, არ უწოდებია მისთვის ასეთი რამ. ეს სახელწოდება, როგორც ამავე სათანადო მასალების შესწავლა ადასტურებს. გადამწერლების მიერ უნდა იყოს შემუშავებული. ეს კი, ჩვენი აზრით, შედარებით ადრე უნდა მომხდარიყო. ყოველ შემთხვევაში დოვლეთშაჰი (XV საუკუნის ავტორი) აღნიშნულ თხზულებას „ყაბუს-ნამედ“ იცნობს.

თუ ამ ბოლო დროსაც, როცა მისი ავტორის საკითხი უკვე გარკვეულია: სპეციალისტთა წრეში იგი მაინც „ყაბუს-ნამედ“ იხსენიება, ეს ლიტერატურულ-ტრადიციით აიხსნება, მას არაერთგვაროვანი მეცნიერული საფუძველი არ გააჩნია და სამართლიანად უარყოფილ უნდა იქნეს.

ქეი-ქაუსის თხზულებას, როგორც ახალი სპარსული ლიტერატურის აღრინდელი ხანის ძეგლს, დიდაქტიკურ-მორალური ყანრის განვითარების თვალსაზრისით, საკმაო მნიშვნელობა ენიჭება. იგი ამავე დროს ყურადღებას იპყრობს. როგორც პროზაული ნაწარმოები. მართალია, თხზულებაში აქა-იქ ლექსებია ჩართული, რომელთაგან ზოგი თვით ქეი-ქაუსს ეკუთვნის, ზოგიც სხვადასხვა პოეტთა შემოქმედებიდანაა ამოკრეფილი, მაგრამ ისინი ოდნავადაც ვერ ჩრდილავენ, ვიტყვოდით, იმ დროის კვალობაზე მრავალმხრივ საყურადღებო პროზას.

თხზულებას წამძვარებული აქვს წინასიტყვაობა, რომელშიც ავტორი განსაზღვრავს მის დანიშნულებას. „ყაბუს-ნამე“, როგორც ავტორი გადმოგვცემს, დაწერილია მისი ვაჟის გილანშაჰის რჩევა-დარიგების მიზნით. მამას ემირ ანსარ ალ-მაალი ქეი-ქაუსს დროთა განმავლობაში შექმნილი ცოდნა. რამ-

¹ Кабус-наме, перевод, статья и примечания Е. Э. Бертельса, послесловие, 233—241.

² А. Кр им с к и й. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. I, № 4, Москва, 1915, 530

დენადაც ეს მისთვის მოსახერხებელი ყოფილა, მოკლედ გადმოუთქა. მამობრივ სიყვარულს აუძულებია ის ამგვარად მოქცეულიყო, მას შვილის წინაშე შეუსრულებია თავისი ვალი: უთქვამს ჩჩვეა-დარიგებანი. ხოლო შვილი შიშებს მამის დარიგებებს, გაჰყვება მამის მიერ ნაჩვენებ გზას თუ არა. ეს მანზე უკვე აღარ არის დამოკიდებული.

წინასიტყვაობაშივე შვილს აცნობს წინაპრებს და მოუწოდებს. რომ მათდამი მუდამ იქონიოს პატივისცემა და სიყვარული. ასეთებად წარმოადგენილია ყაბუღისი და მისი მეუღლე მარზბან ბენი რუსთამ ბენი შერვინის ასული და სულთან მაჰმუდის ასული (დედა გილანშაჰისა), რომლის მეუღლე თეიმონ „ყაბუღის-ნამეს“ ავტორი (მამა გილანშაჰისა) იყო.

ავტორი მოუწოდებს შვილს. სანამ ის ამ ქვეყნად იმყოფება. აკეთოს ისეთი საქმე, რომელიც იმ ქვეყნისათვის (სააქიოსათვის) გამოადგება. ეს ქვეყანა (სააქაო) სახნავ-სათესი ველია: რასაც დათესავ, იმას მოიძვი.

საერთო ავებულების თვალსაზრისით „ყაბუღის წიგნი“ თუ „ქეი-ქაბუღის წიგნი“ არ წარმოადგენს რთულ ლიტერატურულ თხზულებას. ავი 44 კარადაა დაყოფილი. აქ ლაპარაკია ღვთის შეცნობის, დედ-მამის პატივისცემის, მორჩილებისა და ცოდნის გამდიდრების, სიკბუტისა და სიბერის, უამაშა თავშეკავებულობის, სტუმრების მიღების წესების, ძილისა და დასვენების, ნადირობის, ჩოგბურთის თამაშის, ომის წარმოების, სიმდიდრის დაკრთების, მონების შესყიდვის, სახლებისა და მამულების შექმნის, ცხენის შესყიდვის, ცოდნის შერთვის, ბავშვების აღზრდის, მეგობრებს შერჩევის, მტრისაგან თავის დაღწევის, დასჯისა და პატიების წესების, ვაჭრობის, მედიცინის, ვარსკვლავთა და გეომეტრიის მეცნიერების, პოეზიის წესების, მუსიკოსების ჩვეულებების, მეფესთან სამსახურის, ვეზირობის, სეფაჰსალარობისა და სხვა საკითხთა შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ კართა დიდი უმრავლესობა მოკლედ და დაწერილია. ავტორი მოხერხებულად უმკლავდება დასახულ ამოცანას და წამოჭროლ საკითხზე ამომწურავი პასუხის გაცემას. უნდა აღინიშნოს, რომ ავი თავისი დროის კვალობაზე საკმაოდ განათლებული პირია. მისი ჩანს, კარგად იცნა სპარსული ლიტერატურის ისტორია. ამა თუ იმ დიდაქტიკური აზრის გასამაგრებლად ხშირად მოჰყავს ადგილები სხვადასხვა პოეტთა (ესკედის, აბუ შუჟურ ბალხელის, ჟამარი გურგანელისა და სხვათა) ნაწერებიდან; მოხსენიებული აქვს ლიტერატურული თხზულებები „მარზბან-ნამე“, „შაჰ-ნამე“ და სხვ. ავტორი მკოდნეა აგრეთვე მედიცინის, ასტრონომიისა და სხვა სამეცნიერო დარგებისა, იგი იჩენს აგრეთვე ბერძნული ფილოსოფიის ცოდნას და საჭირო შემთხვევაში ეხსენება არისტოტელის, პლატონის და სხვა ფილოსოფოსთა მოსაზრებებს.

მთელ თხზულებაში თხრობა საინტერესოდ მიმდინარეობს. ავტორი, მიუხედავად იმისა, რომ მისი წიგნი მისი შვილის აღზრდას ემსახურება, ნათლად წარმოგვიდგენს ფეოდალური არისტოკრატის ბუნებას, მის იდეებსა და მისწრაფებებს და, შეიძლება ითქვას, არ არის დარჩენილი იმდროინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების არც ერთი საჭირბოროტო საკითხი, რომელსაც ის არ ეხებოდეს და თავისი გარკვეული აზრი არ ჰქონდეს გამოთქმული. სწორედ ამ გარემოებამ შეუწყო ხელი „ყაბუღის-ნამეს“ გავრცელებას ფეოდალური არისტოკრატის ფართო წრეებში როგორც ირანში, ისე მის გარეთაც და საინტერესო გახდა იგი არა მარტო ლიტერატურის ისტორიკოსებისათვის, არამედ ისტორიკოსებისათვისაც საზოგადოდ.

აღნიშნულ თხზულებაში ყოველგვარი საღებავების გარეშე მთელი თავისი არსით ასახულია ფეოდალური საზოგადოებრიობა და აღმოსავლური ფეოდალიზმის საკითხების შესწავლით დაინტერესებული ისტორიკოსი მასში გაცილებით მეტ მასალას იპოვის. ვიდრე ისტორიული ხასიათის თხზულებებში. სადაც სინამდვილე და ზღაპარი ერთმანეთშია არეული, ან მხოლოდ ამა თუ იმ ლიანატის წარმომადგენელთა ბიოგრაფიებია გადმოცემული.

ახრობას უფრო ახალისებს და თავისებურ მხატვრულ ელფერს მატებს ის გარემოება, რომ ავტორი მის მიერ განვითარებული რჩევა-დამრიგებლობითი აზრების გასამაგრებლად აქა-იქ იშველიებს პატარა-პატარა იგავეებსა და ამბებს ხალიფებს, დიდი სასულიერო პირების, გამოჩენილ მოღვაწეთა და სხვათა შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი ამბების (თუ იგავეების) შემოტანა თხზულებაში მხოლოდ IV კარიდან იწყება. არ იქნება გადაჭარბებული თუ ვიტყვი, რომ ზოგიერთი მათგანი (ასე, მაგალითად, ამბავი პარუნ არ-რაშიდისა და სიზმრის ამხსნელისა, ჯოვის პატრონისა და მწყემსისა და სხვ.) ლიტერატურული დამუშავების თვალსაზრისით არ ჩამოუყარდება ცნობილი „გოლესთანის“ ზოგიერთ ამბავს.

„ყაბუს-ნამეს“ ამბებს დამოუკიდებელი არსებობის უნარი შესწევთ; შესაძლებელია. ზოგ მათგანს სათანადო წყაროებიც დაეძებნოს, მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ის არის, რომ „ყაბუს-ნამე“ პირველი პროზაული დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაა ამ სახით აგებული და ამიტომ მას დიდაქტიკური ენარის თხზულებებს შორის გარკვეული ადგილი უკავია. ამასთან ისიც შეიძლება აღინიშნოს, რომ თუ „ყაბუს-ნამე“ ლიტერატურულ თხზულებადაა აღიარებული, ეს აიხსნება მასში გაერთიანებული „გოლესთანის“ მსგავსი ამბებით, რომელთა გარეშე, საფიქრებელია, აღნიშნული ძეგლი ლიტერატურული კვლევა-ძიების საგანი ვერ გახდებოდა.

მოკლედ შევიჩრდეთ ზოგიერთ დიდაქტიკური ხასიათის მოსაზრებაზე, რაც „ყაბუს-ნამეშია“ გატარებული. უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულების ავტორი შარიათის წარმომადგენელია და ყოველგვარ მის რჩევა-დარიგებას ალაპის ნებასა და სურვილს უკავშირებს.

ავტორის აზრით, ღმერთმა შექმნა მბრძანებელი და ბრძანების აღმსრულებელიც, ღმერთმა დააწესა, რომ ერთი ბრძანებდეს და მეორე ასრულებდეს. ადამიანებს არ შეუძლიათ საზოგადოებრივი წყობილებისა და წესების გარეშე არსებობა. უნდა იყო მორჩილი მონა. არამორჩილი ისწრაფვის ბატონობისაკენ. იცოდეთ, ის მონა, რომელიც ბატონად გახდომას მოინდომებს, მალე დაიღუპება. იმ მონას, გვასწავლის ავტორი, იმწამსვე ყელი უნდა გამოსჭრა, რომელიც ბატონობას მოისურვებს. თუ გსურს ყოველთვის იყო ძლიერი და ბედნიერი. ეძიე მბრძანებელთა საზოგადოება, იყავი მისი მორჩილი, ნუ ეცდები წინააღმდეგობა გაუწიო მას და გახდე უბედური ჯა ცოდვილი!

როგორც ხედავთ, ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენელი ქეიქუსი ხელისუფლების შენარჩუნებისათვის ამხედრებულ მონათა ყვლების გამოჭრას მოითხოვს. მბრძანებლებისათვის წინააღმდეგობის გაწევა მას ცოდვად და უბედურების მომასწავებელ მოკლენად მიაჩნია. ღვთის მიერაა იმთავითვე ასე განსაზღვრული — ერთნი მდიდარნი უნდა იყვნენ, მეორენი — ღარიბნი.

ნას. რა თქმა უნდა, შეეძლო ყველანი მდიდრებად გაეჩინა. მაგრამ მაინც შექმნა მათგან ორი თენა: მალალნი და დაბალნი.

შვილს მშობლების პატივისცემა უნდა ჰქონდეს. ნუ იფიქრებ. რომ შენ ღედ-მამის ვნებათა ღელვის შედეგი ხარ. მათ მხედველობაში შენ არ ჰყავდი და ამიტომ მათ თითქოს შენზე არავითარი უფლება არა ჰქონდეთ. ნუ დაივიწყებ. რომ შენი მშობლები მზად არიან შენთვის თავი გასწიონ. ისინი შუამავლები არიან შენსა და შენს შემოქმედს შორის, თუ პატივს სცემ შენს შემოქმედს. პატივი უნდა სცე შუამავლებსაც (შენს ღელასა და მამას).

საინტერესოა, რომ ავტორი გონებრივი სიმდიდრის შექმნას გვიჩვენებს. გონებრივი სიმდიდრე კი. მისი აზრით, ქონებრივი სიმდიდრის შესაძენად საჭიროა: თუ ქონება გაგეცლება, ეცადე ცოდნა შეიძინო. გონებრივი სიმდიდრით შეიძლება ქონებრივი სიმდიდრის შექმნა. ქონებრივი სიმდიდრე შეიძლება მალე განიავდეს, ხოლო გონებრივი სიმდიდრეს ქურდი და მტაცებლები ვერ წაიღებენ. წყალი და ცეცხლი მას ვერ გაანადგურებს. თუ კაცს შთამომავლობითი კეთილშობილების გარდა სხვა კეთილშობილება არ გააჩნია, ის არავის გამოადგება.

„ყაბუღ-ნამეს“ ავტორი ლაპარაკობს მეტყველების ღირსებაზე. მისი აზრით. ყველა ნიჭთა შორის მეტყველების ნიჭია უმჯობესი. ეცადე, მუდამ იყო მკვერ-მეტყველი. ენა იმას უნდა ამბობდეს, რასაც მას ავალდებულებ სათქმელად და არა სხვა რამეს. თუ სიბართლეს არ იტყვი. სჯობს არ ილაპარაკო. გონიერები სიტყვას ღეინოს ადარებენ: მისგან არის თავის ტკივილი და თავის ტკივილის წამალიცო.

როცა არ გეკოთხებიან. ნუ პასუხობ, სანამ არ გთხოვენ, ნურავის მისცემ რჩევა-დარიგებას.

ნუ გაგახარებს ხალხის მწუხარება, რომ შემდეგ ხალხმა არ გაიხაროს შენი მწუხარებით. იყავ სამართლიანი და შენს მიმართაც სამართლიანი იქნებიან. სანამ შეგიძლია, სიკეთე აკეთე, არ უნდა ამბობდე ერთს, როცა გულში მეორე გიძევს. არ უნდა დაემსგავსო იმ ვაჭარს, რომელიც ხორბალს გიჩვენებს და მის ნაცვლად ჰკვავს მოგყიდის. შენი მწუხარება და სიხარული მას უნდა გაუზიარო. ვინც თანაგიგრძნობს.

უიმედობისას იმედს ნუ დაკარგავ! გახსოვდეს, რომ უიმედობა იმედთანაა დაკავშირებული და იმედი უიმედობასთან. სანამ ცოცხალი ხარ. არ უარყო ჰქმნა რიტება. თუ ვინმე კამათს დაგიწყებს, უპასუხე ღუმლით: სულელებისადმი პასუხი ღუმელია.

ნუ შეეცდები გაიგო საიდუმლოება, რომელსაც არა აქვს კავშირი შენს სიკეთესთან ან ბოროტებასთან, ნუ გაანდობ საიდუმლოს ნურავის. გარდა თავის თავისა.

ავტორი ეხება სიჭაბუქესა და სიბერეს. მისი აზრით, მოხუცებულობის დამართი იწყება ორმოცი წლიდან. ორმოციდან ორმოცდაათამდე ყოველწლიურად ემატება ადამიანს ნაკლოვანება, რომელსაც წინა წელს ვერ გრძნობდა, ხოლო ორმოცდაათიდან სამოცამდე ყოველთვიურად აკლდება ძალა და ღონე; სამოციდან სამოცდაათამდე ყოველკვირეულად ხედავს მის თანდათანობით დაუძლეურებას, რასაც წინა კვირაში ვერ გრძნობდა. სამოცდაათიდან ოთხმოცამდე კი ყოველდღიურად აკლდება ძალა.

ორმოცი წელი კიბეა, რომლის საფეხურებზე ახვალ და ისევ უკან უნდა დაბრუნდე.

აეტორი იძლევა დარიგებას ჭამისა და ღვინის სმის შესახებ. მისი აზრით, ჭამის დროს უნდა იყო თავშეკავებული და ღვინო არ უნდა დალიო, ხოლო თუ ის აუცილებლად უნდა დალიო ამხანაგების მოთხოვნით (თუმცა მარტოობა სჯობს ცუდი ამხანაგების ყოლას), უნდა იცოდე, როგორ უნდა დალიო იგი.

თხზულებაში. როგორც ვნახეთ. არის მოწოდება სამართლიანობისაკენ; მაგრამ საკითხავია. როგორია აეტორის სამართალი? დაკვირვებული თვალისათვის ადვილად შესამჩნევია, რომ ქეი-ქაუსასათვის იმისგან გადახვევა. რაც ღვთის მიერ არის დაწესებული, უსამართლობაა. ბატონი ბატონი უნდა იყოს და მონა — მონა. ერთნი მდიდარნი უნდა იყვნენ და მეორენი — ღარიბნი. ერთი უნდა ბრძანებდეს და მეორე უნდა ასრულებდეს მის ბრძანებას. ეს არის სამართლიანობა. ამის წინააღმდეგ ბრძოლა უსამართლობაა. აეტორის აზრით, ცხადია, სამართლიანობის დაცვა ღვთის მიერ დადგენილი წესების დაცვაა.

საბოლოო ანგარიშით ქეი-ქაუსს სურს აღზარდოს მისი ვაჟი გილანშაჰი (და არა მარტო გილანშაჰი, არამედ ფეოდალური არისტოკრატის მთელი მოდგმა) გარკვეული სულისკვეთებით. სურს მან იცოდეს აგრეთვე ყურანი, ნადრობისა და ჩოგბურთის თამაშის წესები, სიმდიდრის დაგროვების გზები, მონების შესყიდვის წესები, იარაღის ხმარება, სამხედრო საქმე, ცხენოსნობა. ცურვა, ხელობა.

ყოველივე ეს სავალდებულოა ვაჟისათვის, რომელიც კვირაში ორ დღეს უნდა ნადრობდეს, სამ დღეს ილხენდეს და ორ დღესაც სამეურნეო საქმეებს განაგებდეს.

ასულისათვის კი საჭიროა ლოცვა, მარხულობა და საერთოდ შარიათის წესების დაცვა. მისთვის წერა-კითხვის ცოდნა საჭირო არ არის. საერთოდ უმჯობესია ასული არა გყავდეს და თუ იგი გყავს, ქმარს უნდა ჰყავდეს, ან საფლავში უნდა იწვეს.

„ყაბუს-ნამეს“ აეტორი გვასწავლის მეფისათვის თავგანწირვას: თუ მეფეს რაიმე გასაჭირი მოადგება, შენ უნდა გამოიჩინო ვაჟკაცობა და თავი გასწირო მის გადასარჩენად. თუ დაიღუპები, დარჩება შენი კეთილი ხსენება და მეფეს ვალად დაეკისრება შენს ბავშვებზე ზრუნვა. თუ გადაარჩები, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ლუკმა-პურით უზრუნველყოფილი იქნები.

აქედან ნათელია, თუ როგორია ამ თხზულების აეტორის მრწამსი, მისი იდეოლოგია. სამართლიანად აღნიშნავდა ა. კრიმსკი, რომ „ყაბუს-ნამეს“ მორალს არ არის მაღალი, იგი ეგოისტურია!

ყოველივე ამის მიუხედავად, უდავოდ საინტერესოა ის გარემოება, რომ „ყაბუს-ნამეში“ გვხვდება მთელი რიგი აფორიზმები, სენტენციები და ცალკეული დიდაქტიკური ხასიათის მოსაზრებანი, რომლებიც ამა თუ იმ სახით მეორდებათ შემდეგი დროის ლიტერატურულ თხზულებებში.

I. „ყაბუს-ნამეს“ წინასიტყვაობაში ქეი-ქაუსი ეუბნება შვილს: თუ შენ დაემორჩილები ჩემს რჩევა-დარიგებას, ეს საცხებით საკმარისი იქნება; მამაა. რაც მოეთხოვება, მე შეეასრულე. ამბობენ, დამრიგებლის მოვალეობა რჩევა-დარიგების მიცემაა, თუ მსმენელი მას არ შეისმენს, გულს ნუ დაგაკლდება.

ამ გამონათქვამს უეჭველად ეხმიანება „გოლესთანის“ ბოლოსიტყვაობაში გამოთქმული აზრი: მე რჩევა-დარიგება ვთქვი, და, თუ ზოგი მას არ შეისმენს, რა ექნა, მოვალეობა მოხდელი მაქვსო. — აცხადებს საადო.

II. „ყაბუხს-ნამეს“ VI კარში, რომელშიც საუბარია მორჩილება-თავმდაბლობის და ცოდნის გამდიდრების შესახებ, ავტორი, სხვათა შორის, ასეთ დარიგებას იძლევა: იცოდე, რომ ორი კაცის მოსაზრება ის არ არის. რაც ერთისა. ერთი თვალთ არ შეიძლება ის დაინახო, რაც ორი თვალთ ჩანს. ნუთუ არ გინახავს, რომ როცა ექიმი დასნეულდება, რაც არ უნდა გამოცდილი და ბრძენი იყოს ის. მაინც სხვა მკურნალს მოიხმობს რჩევა-დარიგებისათვის.

ასეთივე აზრი აქვს გამოთქმული აღმოსავლეთის ხალხების ზოგ პოეტს, ნათ შორის ნიზამისაც. ასე, მაგალითად, „ხოსროვ-შირინიანში“ ვკითხულობთ:

როცა ძლიერ ტანს შეიპყრობს უძლურება,
დაბლა დაეშვება სარო მაღალი.
არა ეგების წამლობა თავის თავისა,
რადგან სნეულია აზრი სნეული კაცისა.
სიტყვა ჭანსალობისას ჭანსაღია,
სისუსტისას კი ყველა თათბირი სუსტია.
ექიმი რა გინდ არ იყოს მაჯის შემტყვევებარი,
სნეულების დროს სხვას გაუწვდის ხელს (მაჯას) გასასიჩაღა!

III. XXVIII კარში ქეი-ქაუსი ლაპარაკობს მეგობრებთან ურთიერთობის შესახებ. ის გვიჩვენებს, რომ მეგობარს ყველაფერი არ უნდა ასწავლო. ის თუ ოდესმე შენი მტერი გახდება. დაგაზიანებს და სინანული ნაყოფს ვერ მოგცემსო.

ეს გვაგონებს საადის „გოლესთანში“ გამოთქმულ აზრს: მეგობარს ყველაფერს ნუ გაანდობ. ვინ იცის, იქნებ ის ოდესმე შენი მტერი გახდესო.

IV. XXIX კარში, რომელშიც საუბარია მტერთაგან თავის დაღწევის შესახებ, ასეთი აზრია წარმოდგენილი: თუ ძლიერი მტერი გყავს, თავს სამშვიდობოში მყოფად ნუ ჩათვლი. ორის უნდა გეშინოდეს: ერთია ძლიერი მტერი, მეორე — შურიანი მეგობარი.

საკუთარ მტერს უძლურად (მცირედ) ნუ მიიჩნევ, სუსტ მტერს ისე უნდა გაუწიო მტრობა. როგორც ძლიერსო.

ეს აზრი გვაგონებს საადის დარიგებას: ვინც უძლურ მტერს არ უფრთხილდება, ის თავის თავის მტერიაო.

V. VI კარში მსჯელობაა იმის შესახებ, რომ ადამიანი უმაღლესი ქმნილებაა, განსხვავებული ცხოველისაგან. ერთი განმასხვავებელი ნიშანი ადამიანისა ცხოველისაგან მისი მეტყველების უნარიანობაა. მაგრამ სჯობს არ მეტყველებდე, თუ სიმართლეს არ ამბობო, — გვარიგებს ქეი-ქაუსი.

თავის მხრივ საადი გვასწავლის: ცხოველი გჯობია, თუ სიმართლეს არ ლაპარაკობო.

„ყაბუხს-ნამესა“ და სხვა შემდეგდროინდელ თხზულებებს შორის საერთო აზრები, რა თქმა უნდა, კიდევ შეიძლება დაიძებნოს, მაგრამ ეს გარემოება (საერთო დიდაქტიკური აზრების არსებობა), ვფიქრობთ, არ იქნება იმის დამადასტურებელი, რომ ქეი-ქაუსის თხზულება ძლიერ გავლენას ახდენს დიდაქტი-

¹ ვაჰიდ დასოგერდის ტექსტი. გვ. 227.

კოსებზე ან სხვა მწერლებსა და პოეტებზე. შესაძლებელია, აღნიშნული ძეგლი ერთგვარ ბიძგს აძლევდა შემდეგ ხანებში შემუშავებულ რჩევა-დამრიგებლობითი თხზულებების ავტორებს ცალკეული მომენტების გაძლიერების თვალსაზრისით, თორემ საერთო დიდაქტიკური აზრების არსებობა. რაც ასე შესაძინე-ვია აღრინდელსა და შემდეგდროინდელ დიდაქტიკურ თხზულებებს შორის. ძნელად საყარაუდებელია გავლენათა შედეგად იყოს გამოწვეული. ისინი, როგორც ეტყობა, დიდი ხნიდანაა შეთვისებული ირანის საზოგადოებრივი ცხოვრების წარმომადგენელთა სხვადასხვა წრეების მიერ და საჭიროებისამებრ ვლინდებიან ამა თუ იმ ავტორის შემოქმედებაში. უფრო გასაგებად რომ ითქვას, მათ (ლაპარაკია ერთგვარი ფორმულების სახით შემუშავებულ საერთო დიდაქტიკურ აზრებზე). ჩვენი აზრით, ფალაურ მწერლობაში უნდა ჰქონოდათ ფესვები ღრმად გადგმული და იქიდან უნდა იყოს შეთვისებული კლასიკური ხანის ლიტერატურის წარმომადგენელთა მიერ.

როგორადაც არ უნდა ვიფიქროთ, ქეი-ქაუსის თხზულება, როგორც ითქვა, აღრინდელი ხანის დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლია და მის გაცნობას უდავოდ მნიშვნელობა აქვს როგორც სპარსული დიდაქტიკური ენარის, ისე საზოგადოდ სპარსული მწერლობის განვითარების გზების შესწავლის თვალსაზრისით¹.

ყაბუს-ნამეს ქართული ვერსიები. ქართულ ლიტერატურაში, როგორც ეს უკვე ცნობილია, არსებობს „ყაბუსის წიგნის“ ერთი პროზაული და ორი ლექსითი ვერსია. ისინი შესრულებულია ქართული კულტურისა და ლიტერატურის დიდი მოამაგის ვახტანგ VI მიერ².

ვახტანგს დიდი შემოკლებით სპარსულიდან პროზად გადმოუღია აღნიშნული თხზულება³ და შემდეგ ის ორჯერ გაუწყვიტა ლექსად⁴.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ყაბუს-ნამეს“ ქართული ვერსიები აქა-იქ ბუნდოვანი. ორიგინალის დაუხმარებლად ძნელად გასაგები ადგილების შემცველია. მაგალითად, პროზაულსა და ლექსით ვერსიებში გადმოცემულია ხოსროვ-ანუ-შირვანისა და მისი ვეზირის ბოზორჯმიჰრის ამბავი, რომელიც ორიგინალის მიხედვით ასეთია:

გამიგონია, რომ ხოსროს დროს, ბრძენი ბოზორჯმიჰრის ვეზირობისას რომანდან ერთი ელჩი მოვიდა. ქესრა, როგორც აჯამის მეფეთა ჩვეულება იყო, ტახტზე დაბრძანდა და მოციქული მიიღო. ფადიშაჰს ბოზორჯმიჰრის საშუალებით ელჩისათვის მიღების სიგელი უნდა გადაეცა, სურდა მისთვის ბოზორჯმიჰრის სიბრძნე ეჩვენებინა (მე ასეთი ვეზირი მყავსო) და ამიტომ ელჩის თანდასწრებით ბოზორჯმიჰრს ჰკითხა: შენ ყველაფერი იცი, რაც ქვეყნად არის? — მეფეს სურდა, რომ ვეზირს ეპასუხა: ვიციო. ბოზორჯმიჰრმა კი უპასუხა: არა, უფალო. — ხოსრო დიდად შეწუხდა, თანაც ელჩისა შერცხვა. კვლავ ჰკითხა

¹ „ყაბუს-ნამეს“ შესახებ ცნობები მოცემული აქვთ აგრეთვე ე. გ. ბრაუნს: *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1906, II; აბულ ყასიმ ზარეს: *Очерк литературы Ирана (Восток, II, Москва—Ленинград)*.

² კორნელი კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, 484—486.

³ გამოცემულია გ. იმედაშვილის მიერ (ლიტერატურული ძიებანი, ტ. II, 1955).

⁴ მეორე რედაქცია დაბეჭდა ალ. ბარამიძემ (ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები, თბილისი, 1947. 67 — 91).

ბოზორჯიძის: მაშ, ვინ იცის ყველაფერი? უპასუხა: ყველაფერი ყველამ იცის, მაგრამ ყველა ხომ ჭერ კიდევ არა შობილაო.

ქართული პროზაული ვერსია (ვსარგებლობთ გ. იმედაშვილის გამოცემით) ამ ამბავს ასე კითხულობს:

ერთხელ ხოსრო ერანის ხელმწიფე თავის ვეზირს ბოზორჯიძის ცოდნას ამბავს ურუმის ელჩს უამბობდა და ხელმწიფეს ეგონა ის ვეზირი დაემოწმებოდა და ამას იტყოდა, ყოველი ცოდნა მე ვიციო. რა ვეზირმა ეს სიტყვა აღარა თქვა, ხელმწიფემ უბრძანა: რასთვის ასრე არა თქვი, რომ ყოვლის ცოდნით სრული ვარო. ვეზირმა მოახსენა: ცოდნა უნაკლული ჭერ რომ არ დაბადებულა. როგორ მომეხსენებინა!

ქართულში, როგორც ხედავთ, ამბავი შემოკლებულია. მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ ის სპარსულის ძირითად აზრს ბუნდოვნად გადმოსცემს. სპარსულ ტექსტში, ჩვენი აზრით, იმაზე გამახვილებული ყურადღება რომ ყველაფრის ცოდნა შეიძლება აღაშინათა ერთობლიობას გააჩნდეს და ის თაობიდან თაობაზე გადაცემული გამოცდილებას შედეგად იყოს მიღებული. მაშასადამე, ასეთ ვითარებაში ერთ კაცს არ შეუძლია ყველაფერი იცოდეს. ესაა საქმე ადამიანთა მთელი თაობებისა. ადამიანი კი მუდამ ახლის ძიებაშია და ეს პროცესი კი გაგრძელდება მანამ, სანამ იგი იარსებებს, ე. ი. ყველაფრის ცოდნა შეუძლებელია, სანამ დედის მუცლით ყველა არ შობილაო — ასეთია ბოზორჯიძის პასუხი.

ქართული ვერსიის მიხედვით წარმოდგენილი ბოზორჯიძის პასუხი „ცოდნა უნაკლული ჭერ არ დაბადებულაო“. მიუხედავად იმისა რომ ის თავისთავად ინტერესს მოკლებული არ არის, ვერ გადმოსცემს სპარსულში მოთხრობილი ამბის დედაარსს. უფრო სავალალო მდგომარეობა გვაქვს ლექსით ვერსიაში (ვსარგებლობთ მეორე რედაქციით). აქ აღნიშნული ამბავი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

ივისრის ელჩსა ხოსრო-შამ ვეზირის უთხრა ქებანი.

ეგონა, ისიც იტყოდა: „სულ ქვეყნისა მაქვს გებანი“.

ელჩს უკან უთხრა: „რად არ სთქვი, მაქვს ყოვლის

ცოდნის ბრძენბანი?“

„ქვეყნად არეინ შობილა, ვით მეძლო თქვენს წინ გნებანი“-!

ქართული და სპარსული ტექსტების მოშველიების გარეშე. ვფიქრობთ, მკითხველს გაუჭირდება ერთ სტროფში გადმოცემული ამ ამბის შინაარსის გაგება. ბოზორჯიძის პასუხი — „ქვეყნად არაეინ შობილა, ვით მეძლო თქვენს წინ გნებანი“. ბუნდოვანია და, მაშასადამე, ძნელად გასაგები. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ქართულ ვერსიებში ყველა ამბავი ბუნდოვნადაა წარმოდგენილი. ჩვენ მხოლოდ მცირე გამოჩაყლის კვულისხმობთ.

ქართული ვერსიები. ზოგი ნაკლის მიუხედავად, სპარსულის შესწავლის თვალსაზრისით მაინც მნიშვნელობას ინარჩუნებენ. ეს იმაში გამოიხატება. რომ მათ, როგორც ეს აღნიშნული აქვს გ. იმედაშვილს¹, შემოუწახავთ ზოგიერთი ისეთი ამბავი, რომლებიც ჩვენს დრომდე მოღწეულ სპარსულ ხელნაწერებში უკვე აღარ იკითხება და რომლებიც მოიპოვებოდა რა ვახტანგის დე-

¹ ვახტანგ VI. ლექსები და პოემები, აღ. ბარამიძის რედაქციით და შენიშვნებით, თბილისი, 1947. 70.

² ყაბუს-ნამეს ქართული ვერსია ამირ ნასარიანი. ლიტერატურული ძიებანი. ტ. IX, 1955.

ღანძი, შესაძლებელია. შემდეგი დროის ჩანართებს კი არ წარმოადგენდეს, არამედ „ყაბუს-ნამეს“ თუ „ნასიჰეთ-ნამეს“ ძირითად ტექსტს ეკუთვნოდეს.

რაც შეეხება ქართული ეერსიის „ამირ ნასარიანად“ დასათაურების საკითხს, იგი ასე უნდა გადაწყდეს:

ცნობილია, რომ ზიარიანთა დინასტიის წარმომადგენლები სატიტულო სახელებსაც ატარებდნენ. ასე, მაგალითად, ყაბუსს (თხზულების ავტორის პაპას) ეწოდებოდა აგრეთვე შემს-ალ-მაალი, რაც მაღალი იდეების (თვისებების), სიმამაცის (გულოვნების) მზეს ნიშნავს. ქეი-ქაუსიც ატარებდა სატიტულო სახელს ანსარ ალ-მაალი-ს, რაც ნიშნავს მაღალი იდეების (თვისებების), სიმამაცის სტიქიას. ქეი-ქაუსი ამირი იყო და გასაკვირი არაა თუ ეს სიტყვა (ამირი) მის სახელს მიემატებოდა. ასე რომ, ამირ ანსარ ალ-მაალი იგივე ქეი-ქაუსია.

ვახტანგს „ყაბუს-ნამეს“ ნაცვლად, შეიძლება იმის გამო, რომ ეს სახელწოდება, ერთი მხრივ, არ პასუხობდა წიგნის შინაარსს, მეორე მხრივ, არ შეიცავდა მისი ავტორის სახელს, ქეი-ქაუსის სატიტულო სახელის დასაწყისი სიტყვები ამირ ანსარ აურჩევია. ამის ნიადაგზე, ცხადია, ამირ ანსარ ან ი უნდა გვექონოდა. მაგრამ „ნ“-სა და „ა“-ს ადგილების შენაცვლების, ან იმის გამო, რომ ჩვენში იმ დროს სახელი „ნასარ“ უფრო იყო ცნობილი, ვიდრე „ანსარ“ — გვაქვს „ამირნასარიანი“.

აქვე სანიმუშოდ წარმოვადგენთ ზოგიერთ ამბავს „ყაბუს-ნამედან“.

ამბავი (ჰარუნ არ-რაშიდი და სიზმრის ამხსნელები)

ჰარუნ არ-რაშიდმა სიზმარი ნახა: კბილები ერთთავად ჩამოსცვენოდა. დილით სიზმრის ამხსნელი იხმო, ჰკითხა: ეს სიზმარი რას ნიშნავსო. უპასუხა: იყოს დღეგრძელი მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი! შენი ნათესავები შენზე აღრე დახოცებიან, ასე რომ, ერთი მათგანიც აღარ დარჩებაო.

ჰარუნ არ-რაშიდმა ბრძანა: ამ კაცს ასი როზგი დაჰკარით. მან ასეთი სამწუხარო სიტყვები რად მითხრაო, თუ ჩემი ნათესავები და ახლობლები ჩემზე აღრე მოკვდებიან, მაშინ მე ვინდა ვიქნებო. ბრძანა, სიზმრის ამხსნელი მეორე მოეყვანათ: ახლა მას უამბო სიზმარი იგი. სიზმრის ამხსნელმა თქვა: სიზმარი, რომელიც მართლმორწმუნეთა მბრძანებელმა ნახა, იმის მაჩვენებელია, რომ მისი სიცოცხლე ყველა მის ნათესავზე ხანგრძლივი იქნებაო. ჰარუნ არ-რაშიდმა თქვა: გონების ჩვენება ერთია. ახსნაც იმ ახსნისაგან არ განსხვავდება, მაგრამ ამის სიტყვა-პასუხი იმის სიტყვა-პასუხისაგან დიდად განსხვავდებაო. ამ კაცისათვის ასი დინარი ბრძანა.

ამბავი (ჯოგის პატრონი და მწყემსი)

იყო ერთი მეცხვარე. დიდძალი ჯოგის პატრონი. მას ერთი ღეთისმოშიში და ალაღმართალი მწყემსი ჰყავდა. ყოველ დღე ცხვრის რძეს, რამდენსაც მიიღებდა. ცოტა იქნებოდა ის თუ ბევრი, ცხვრის პატრონს მიუტანდა ხოლმე. ცხვრის პატრონი რძეს გამოართმევდა, წყალს დაუმატებდა, მწყემსს დაუბრუნებდა და ეტყოდა: წადი და გაყიდეო.

მწყემსი რჩევა-დარიგებამ აძლევდა მას: ბატონო, მუსლიმანებს ნუ მოატყუებ. იცოდე. ვინც ხალხს ატყუებს, მისი ბოლო საქმე არ იქნებაო. ის არ

ისმენდა მწყემსის რჩევა-დარიგებას და ისევ განაგრძობდა რძეზე წყლის დას-
ხმას.

ერთხელ ღამით მწყემსმა ცხერის ფარა შემთსვევით მდინარის მშრალ ზროში
დააბინა, თვითონ მალალ ბორცვზე აცოცდა და დაიძინა. გაზაფხული იყო.
უეცრად მთაში დიდი წვიმა მოვიდა, ნიაღვარი ადგა, მდინარის ზროში ჩაეარდა
და მთელი ცხვარი დაღუპა. ბეითი:

თითქოს ის წყალო, შენარევი რძეში რაც იყო,
ერთად მოვარდა და ცხერის ფარა მოსპო, წაიღო.

მეორე დღეს მწყემსი ურძეოდ მოვიდა ქალაქში და ცხერის პატრონთან
გამოცხადდა. ჰკითხა: რძე რად არ მოიტანეო. უპასუხა: ბატონო, მე შენ გე-
უბნებოდი წყალს რძეში ნუ გაურეე, ეს მოტყუებაა-მეთქი, არ დამიჯერე. ახ-
ლა მთელი ის წყალი, რომელსაც ადამიანებს რძის ფასად აძლევი, ერთად შე-
ერთდა, გუშინ თავს დაგვესხა და მთელი შენი ცხვარი წაიღოო.

ამბავი (თერძი და დოქი)

ერთ ქალაქში ერთი თერძი ცხოვრობდა. მისი სამკერვალო ქალაქის კარებ-
თან, სასაფლაოსაკენ მიმავალი გზის პირად იდგა. თერძს ლურსმანზე დოქი ჩა-
მოეკიდა და ყოველი ცხედრის გამოტანაზე დოქში თითო კენჭს ჩააგდებდა
ხოლმე. თვის ბოლოს დოქს გადმოაპირქეაებდა, კენჭებს დაითვლიდა და მით
გაიგებდა, თუ რამდენი კაცი გამოასვენეს და ისევ დაიწყებდა დოქში კენჭების
ჩაყრას. ხანი გამოვიდა. თერძი გარდაიცვალა. სამკერვალოსთან მოვიდა ერთი
კაცი, რომელმაც თერძის სიკვდილის შესახებ არაფერი იცოდა. სამკერვალოს
კარი გამოკეტილი დახვდა; მეზობელს ჰკითხა: თერძი სად არის? უპასუხა: თერ-
ძიც დოქში ჩაეარდაო.

წიგნი ლეილმაჯუნნიანის შესახებ

მ. მამაცაშვილის წიგნი ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ერთ ძირითად საკითხთაგანს ეხება. ავტორს „ლეილმაჯუნნიანის“ ქართული ვერსიის წყაროს ძიების თვალსაზრისით სხვადასხვა პოეტთა თხზულება შეუსწავლია. ნათქვამი ეხება არა მარტო კლასიკოსების — ნიზამის, ხოსრო დეჰლევისა და ჯამის ვერსიებს, არამედ მათ მიმბაძველთა ნაწარმოებებსაც.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ლეილმაჯუნნიანის“ ქართული ვერსიის წყაროს ძიებისათვის ასეთი ფართო კვლევა დღემდე არ ჩატარებულა. მ. მამაცაშვილს შესწავლილი და ქართულ ვერსიასთან შედარებული აქვს 15 აღმოსავლური თხზულება. ამ დიდი და შრომატევადი ძიების შედეგად თეიმურაზის წყაროების კვლევის თვალსაზრისით დღეს უფრო მეტი ვიცით ვიდრე ოდესმე ვიცოდით. მაგრამ მარტო ამით არ ამოიწურება სარეცენზიო წიგნის ღირსება.

წიგნში ძალიან საინტერესო მსჯელობა და დასკვნებია წარმოდგენილი აგრეთვე თეიმურაზ პირველის მხატვრული ენის შესახებაც. ავტორს ამ თვალსაზრისით განხილული აქვს არა მხოლოდ „ლეილმაჯუნნიანი“, არამედ თეიმურაზის ყველა თხზულება; ისინი მას რუსთველის პოეტურ მეტყველებასა და მხატვრულ გამომსახველობით ხერხებთან შედარების საფუძველზე აქვს შესწავლილი.

უნდა ითქვას, რომ მ. მამაცაშვილს კარგად აქვს გაგებული და ამ ორ პოეტთან ერთმანეთს შედარებული დადებითი, კონტრასტული, სინონიმური და ანაფორული პარალელიზმები, შედარება-მეტაფორები, ალიტერაციები და რითმები. ამ შედარების საფუძველზე მას უეჭველად სწორი დასკვნები მიუღია: რუსთველის მდიდარი მხატვრული სახეების გავლენით თეიმურაზი ანალოგიური ტიპის სახეებს ქმნის (გვ. 127), რომ იგი ძირითადად „ქართული კლასიკური მხატვრული მეტყველების რკალში ტრიალებს“ (გვ. 138) და არა სპარსულსა.

მკვლევარს სათანადო გულისყურით განხილული აქვს თეიმურაზის ლექსიკაც. მისი აზრით, რასაც არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს. თეიმურაზის თხზულებებში არსებული აღმოსავლური სიტყვები, მცირე გამონაკლისს გარდა, დამოწმებულია როგორც ქართული კლასიკური ხანის ძეგლებში (ისტორიულსა და სიტყვა-კაზმულში); ასევე გვიანდელი ხანის ლიტერატურულ ნაწარმოებებში (გვ. 161).

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. მამაცაშვილს ძალიან საყურადღებო შესწორებები შეაქვს გ. ჯაკობიას მიერ მოცემულ ზოგიერთ სიტყვის განმარტებაში. ასე, მაგალითად, „ლეილმაჯუნნიანში“ გვხვდება სიტყვა ყ ი ლ მ ა ნ ი: ქალებსა ჰუერი, ფერი და ვაეებსა -- ყ ი ლ მ ა ნ უქვიან (262.2).

გ. ჯაკობიას ყილმანი განმარტებული აქვს, როგორც „ზღაპრული ბოროტი სული. ეშმაკი. ჰინჯა“. მ. მამაცაშვილის მართებულ ახსნით კი აქ გვაქვს სპარსულ-არაბული სიტყვის ყოლამ-ის მრავლობითი რიცხვის ფორმა -- ყილმან. რაც ვაყენებს ნიშნავს.

ასევე სწორად აქვს წიგნის ავტორს ახსნილი სიტყვები ბ ა ზ მ ი (ლზინი. გ. ჯაკობიათი --- სანათი) და სხვა მისთანანი. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა მ. მამაცაშვილის მიერ წარმოდგენილი ამა თუ იმ სიტყვის განმარტებაც არაა დამაჯერებელი. ასე. მაგალითად. „იოსებზოლიხანინაში“ უკთხულობთ:

ხადუმთ უფროსსა უბრძანა გალება არმის კარსა (62,3). მ. მამაცაშვილის განმარტებით აქ გვაქვს სიტყვა ი რ ე მ. რაც სამოთხეს, სამოთხის ბაღს ნიშნავს. მცდარი გაგებაა. მოქმედება ხდება არა სამოთხეში. არამედ მეფის სასახლეში, ზოლიხანისათვის გამოყოფილ ოთახში — ჰარამში. რომლის კარის გალებას ხადუმთ უფროსს მეფე უბრძანებს (მან აქიშნი იხმნა იოსების სიზმრად ნახვის შედეგად აფორიაქებული ზოლიხანის სამკურნალოდ). მაშასადამე. აქ ლაპარაკია არა ირემ-სამოთხის. არამედ ჰარამის (ქალ-სათვის განკუთვნილი სახლის ნაწილის) კარის გალებაზე (ნათესაობითა არმის: 3 გამჭრალია. როგორც სიტყვაში „ჰარაქათ“. ქართ. არაქათი) და სხვ.

წიგნის ავტორი ერთგან გულანწყრომით კითხულობს, თუ რატომაა. რომ ალ. გეახარიას კვლევასა და მის დასკვნებს „იოსებზოლიხანინის“ ანონიმური ვერსიის შესახებ მკვლევრები იწონებენ. ხოლო იქნას კი აკრატეებენ, იმ შემთხვევაში. როცა ჩვენი კვლევის გზა, მეთოდი და დასკვნები ერთი და იგივეაო (გვ. 119).

საქმე ის არის. რომ „იოსებზოლიხანინის“ ანონიმური ვერსია და თეიმურაზის „ლეილმაჯნუნიანი“ სულ სხვადასხვა ნაწარმოებები გახლავთ. ამავე დროს. როგორც ეს არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული მეცნიერებაში (ე. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, გ. ჯაკობია და სხვ.), თეიმურაზი „ლეილმაჯნუნიანის“ წყარობად „სპარსთა წიგნებს“ (და არა წიგნს) ასახელებს. გარემოება, რასაც ადგილი არა აქვს უცნობი ავტორის „იოსებზოლიხანინაში“ და. ცხადია. ასეთ ვითარებაში წყაროთა კვლევის ერთნაირი გზა, მეთოდები. მით უმეტეს დასკვნები, ძნელად გასამართლებელი ჩანს.

ხანდახან გაუგებარია. თუ წიგნის ავტორი რისთვის ეკამათება ალ. ბარამიძეს (სულთან ჰუსეინ ბაიყარას საკითხში) ან დ. კობიძეს (შიხ სადის შესახებ). აქვე შევნიშნავთ იმასაც. რომ ალ. ბარამიძე აღნიშნული საკითხის შესახებ მსჯელობს არა „ნარკვევების“ მე-3 წიგნში. როგორც ამას მცდარად მიუთითებს მამაცაშვილი (გვ. 15). არამედ მე-4-ში (გვ. 98).

სპარსული ლიტერატურის მკოდნეს კარგად უნდა მოეხსენებოდეს. რომ „ნაზარა“ ამა თუ იმ პოეტს შეუძლია შეთხზას არა მხოლოდ მისი თანამედროვე პოეტის თხზულებაზე. როგორც ეს წიგნის ავტორს ჰგონია (გვ. 12). არამედ წინა საუკუნეებში შექმნილ ნაწარმოებზედაც. ასეთი მცდარი არგუმენტებით ძნელია თეიმურაზის მიერ მოხსენიებული „ლეილმაჯნუნიანის“ ერთერთი ავტორის სახელი (შიხ სადი) უყუევადოთ და ხელნაწერებში არსებული ვარიანტებიდან არ ავირჩიოთ ის „ლეილმაჯნუნიანის“ სტრიქონის (და არა წყაროს) დასადგენად: „ლეილმაჯნუნის ამბავსა შიხ სადის დავეცილები“.

იმასაც შევნიშნავთ, რომ ახალგაზრდა მკვლევრის მხრივ არაფრით არ არის გამართლებული და მოსაწონი ის გარემოება. რომ ნაშრომში ჩვენი დიდი

მასწავლებლის კ. კეკელიძის წინადადებები მოიყვანოს და ყოველგვარი მსჯელობის გარეშე შიგ კითხვის ნიშნები ჩასვას (გვ. 121); ასეთ ვითარებაში საჭირო იქნებოდა ფაქტობრივი მასალების მოშველიებით, თუ ავტორს ასეთი მოეპოვება. უარყოფა კ. კეკელიძის მოსაზრებებისა და არა მხოლოდ კითხვის ნიშნების დასმით ზოგ მკითხველში საკვლევი საკითხის თაობაზე ექვემდებარება ალძვრა, რაც ადვილ საქმედ ჩანს.

წიგნში თავიდან ბოლომდე ის აზრია გატარებული, რომ თეიმურაზი ერთ წყაროს ემყარება, მას თარგმნის: მაშინ საკითხავია, რატომ უწოდა ავტორმა წიგნს „თეიმურაზ პირველის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული წყაროები“? იგი ხომ ნარკვევში გატარებულ აზრს ეწინააღმდეგება?

„წყაროს დადგენა ჯერ არ ხერხდება“ (გვ. 119). ამბობს ავტორი; მაშინ რა უფლება გვაქვს განვაცხადოთ: „ს ი უ ე ე ტ ი ყ ვ ე ლ ა დ ე ტ ა ლ ი თ თ ე ი მ უ რ ა ზ ს უ ნ დ ა ა ე ლ ო ს ს პ ა რ ს უ ლ ი წ ყ ა რ ო დ ა ს და მასში ამ მხრივ ორიგინალური არაფერია“ (გვ. 11).

ავტორი. ერთი მხრივ. როგორც ზემოთ აღინიშნა, იმას ამტკიცებს, რომ თეიმურაზი თხზულების დამუშავებისას მთლიანად ქართული პოეტური მეტყველების ხერხებით და საშუალებებით სარგებლობს. ხოლო მეორე მხრივ, კი გუარწმუნებს „მასში ორიგინალური არაფერია“. მე კარგად მესმის, რომ „ორიგინალურში“ ავტორი სიუჟეტის ელემენტებს გულისხმობს, მაგრამ არ შეიძლება დავივიწყოთ, რომ მხატვრული მეტყველების გამოსახვის ხერხებისა და საშუალებების ბუნება და ხასიათი წარმოადგენს მთავარ საფუძველს თხზულების ორიგინალობის დასადგენად. მისი ეროვნული ფსიქოლოგიის შესაცნობად და არა სიუჟეტის ელემენტების უცხოურობა.

მაინც როგორია წიგნის ავტორის წარმოდგენაში ჯერ კიდევ აღმოუჩენელი თეიმურაზის წყარო? „თეიმურაზიო,—ამბობს ავტორი,—თარგმნის ისეთ სპარსულ ვერსიას, რომელიც ძალზე ახლოს დგას ჰათეფის პოემასთან. ეს ვერსია თუ ჰათეფის წყაროა, მაშინ იგი უნდა ვეძიოთ. თეიმურიანთა ხანის ლიტერატურაში; მაგრამ თუ იგი ჰათეფის პოემის შემდეგდროინდელი რედაქციაა — სეფიანთა ეპოქაში“ (გვ. 119—120).

თუ აქ წარმოდგენილ სჯა-ბაასს დავაკვირდებით, იგი უფრო მარჩიელობას ჰგავს. ვიდრე ქვეშარტ მეცნიერულ მსჯელობას.

ამ შენიშვნათა მიუხედავად, მ. მამაცაშვილის ნარკვევი თეიმურაზ პირველის შემოქმედების შესწავლით დაინტერესებულ პირთ საგრძნობ დახმარებას გაუწევს.

საყურადღებო შრომები ახუნდოვის შესახებ

დიდი აზერბაიჯანელი მწერლისა და მოაზროვნის მირზა ფათალი ახუნდოვის (1812—1878) შემოქმედება მრავალმხრივ საინტერესო მოვლენას წარმოადგენს არა მარტო აზერბაიჯანული, არამედ მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისითაც.

მისი შესანიშნავი კომედიები, როგორცაა მაგალითად, „მოლა იბრაჰიმ-ხალილი“, „მუსიო ჟორდანი“, „ხანის ვეზირი“, „პაჯი-ყარა“ და სხვ. გასული საუკუნის კავკასიის მუსლიმანური ხალხების ცხოვრების ამსახველ საკვებს წარმოადგენს.

აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარების მთელ მანძილზე ახუნდოვი, შეიძლება ითქვას, პირველი მწერალია, რომელმაც ყოველგვარი საღებავების გარეშე რეალისტურ ფერებში ასახა თავისი დროის ცხოვრების ცოცხალი სურათები. რეალურად არსებული სინამდვილის მხატვრულად ასახვის ახალი გზები და მეთოდები, რითაც მდიდარია მისი შემოქმედება, დიდი ხნის განმავლობაში მიბაძვის საგანს წარმოადგენდა საერთოდ აღმოსავლური, კერძოდ კი სპარსული ლიტერატურის წარმომადგენელთათვის.

„ახუნდოვის დაკვირვებული თვალი, — როგორც ამას მისი შემოქმედების ეკლექტური დოქ. კ. ფაღავა აღნიშნავს, — ღრმად სწვდებოდა სინამდვილეს. იგი ამჩნევდა, რომ ამიერკავკასიაში უკვე დაწყებული იყო ფეოდალური წყობილების ეკონომიური ჩღვევის პროცესი. ვაჭარ-მეევანშეები ძალას იკრებდნენ და ცხოვრების ასპარეზზე გამოდიოდნენ“ (მირზა ფათალი ახუნდოვი. 1968, გვ. 42).

ახუნდოვის პიესებში აღმოსავლური ყოფა-ცხოვრების დიდი ცოდნა გამომჟღავნებული; ისინი ამავე დროს ყველასათვის გასაგები ენითაა დაწერილი და ყოველივე ამის გამო მისმა ავტორმა, როგორც ნიჭიერმა დრამატურგმა, საყოველთაო აღიარება პოვა.

ახუნდოვს ბრწყინვალე კომედიები ავტორის სიცოცხლეშივე ხელიდან ხელში გადადიოდა. იგი მალე ევროპულ (რუსულ, გერმანულ, ფრანგულ, ინგლისურ) და აღმოსავლურ (სპარსულ) ენებზე გადაითარგმნა.

ამ დროის აღმოსავლურ ლიტერატურაში არ დაიძებნება მეორე მწერალი, რომელიც ისე პოპულარული და სახელმწიფოებრივი ყოფილიყოს, როგორც ახუნდოვი იყო. მისი კომედიები რუსეთში, საქართველოსა და ირანის თეატრებში ყოველთვის დიდი წარმატებით იღებებოდა. „თათარი მოლიერი“ (ასე უწოდა ახუნდოვს იმ დროის ლიტერატურულმა კრიტიკამ) საყვარელ მწერლად იქცა არა მარტო მშობლიური აზერბაიჯანელი, არამედ სხვა ხალხებისათვისაც.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დიდი განმანათლებლის ახუნდოვის შემოქმედება მარტო კომედიებით როდი განისაზღვრება. მის კალამს ეკუთვნის

აგრეთვე შესანიშნავი პროზაული თხზულება „მოტყუებული ვარსკვლავები“. რომელიც ახალი აზერბაიჯანული მხატვრული პროზის ნიმუშს წარმოადგენს. და საქვეყნოდ ცნობილი ფილოსოფიურ-პუბლიცისტური დიდი ნაშრომი. რომელიც - ქვეალუდღოვლეს წერილების - სასკლითაა ცნობილი.

ახუნდოვი შესანიშნავი პოეტური ნიჭითაც ყოფილა დაჯილდოებული. მას ლექსებიც უწერია. მის პოეტურ თხზულებათა შორის თავის დროზე ყველაზე პოპულარული გამხდარა პუშკინის დაღუპვასთან დაკავშირებით დაწერილი „ელეგიური ყსიდა“, რომლის რუსული თარგმანები რამდენჯერმე დაბეჭდა. მირზა ფათალი ახუნდოვი აღმოსავლური პოეზიის წარმომადგენელთა შორის პირველი იყო. რომელმაც სახელოვან რუს პოეტ ლერმონტოვთან ერთად რუსული პოეზიის დიდი მნათობი შესანიშნავი პოემა-ლექსით დაიტირა.

ეს სასაქადულო მწერალი. როგორც ცნობილია. თბილისის მკვიდრი იყო. აქ გაიშალა მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა. აქ დაიწერა მისი ცნობილი კომედიები და სხვა თხზულებანი, რომელთაც მისი სახელი უკვდავების შარავანდელთა შემოსეს.

ახუნდოვის ზოგიერთი პიესა ქართულადაცაა თარგმნილი: ასე, მაგალითად. აკაკი წერეთელმა თავის „კრებულში“ 1898 წელს დაბეჭდა მის მიერვე შესრულებული თარგმანი კომედიისა „ლენქორანის ხანის ვეზირი“ — „ხანის ვეზირის“ სახელწოდებით. მეორე პიესა „ძუნწის თავგადასავალი“ (იგივე „პაჯი-ყარა“) ცნობილ მწერალსა და დრამატურგს შალვა დადიანს უთარგმნია და იგი მასვე ბაქოს ქართული თეატრის სცენაზე დაუდგამს.

ახუნდოვის პიესები თბილისის თეატრების სცენაზედაც ხშირად იდგმებოდა და მისი ავტორი ქართველი საზოგადოებისათვის იმთავითვე ცნობილი ყოფილა.

აზერბაიჯანული ლიტერატურის დიდი წარმომადგენლის, დაუცხრომელი მოღვაწის ახუნდოვის შემოქმედება ერთ-ერთი საინტერესო რგოლია აზერბაიჯანული და ქართული ხალხის მეგობრობისა და კულტურული ურთიერთობის იმ გრძელი ჯაჭვისა, რომელსაც შორეულ წარსულში გადაყვავართ. ამიტომ ახუნდოვის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესწავლა ქართველი ორიენტალისტების, კერძოდ, თურქოლოგებისა და ირანისტების საპატიო მოვალეობას წარმოადგენს.

ამ მიზანს ემსახურება კ. ფალავას ნაშრომები: ა) „აზერბაიჯანული და ქართული კულტურული ურთიერთობისათვის“. რომელიც 1966 წელს გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“ გამოსცა და ბ) „მირზა ფათალი ახუნდოვი“, რომელიც მიმდინარე წელს „ნაკადულმა“ გამოსცა (გამოჩენილ ადამიანთა ცხოვრების სერიაში).

ახუნდოვის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ ბევრი გამოკვლევაა დაწერილი როგორც აზერბაიჯანულ. ისე რუსულ და სხვა ენებზედაც. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში მოთავსებულ სტატიებში) აქა-აქ არის საუბარი აღნიშნული მწერლის შესახებ. მაგრამ მისი მოღვაწეობის მთლიანი სახით განხილვა. როგორც ეს კ. ფალავას ნაშრომებშია წარმოდგენილი. ქართველ მეცნიერთაგან დღემდე არავის მოუტია. ამიტომ ამ ნაშრომების გამოქვეყნება მეტად სასარგებლო საქმეს წარმოადგენს. მით ქართველ დაინტერესებულ მკითხველს შესაძლებლობა ეძლევა მშობლიურ ენაზე გაეცნოს ახუნდოვის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის საკითხებს.

კ. ფალავას ნაშრომებში მთელი სიცხადითაა დახასიათებული ის მძიმე ეპოქა. რომელშიც ყოველთვის პროგრესული აზრის მატარებელი, დიდი მწერალი და მოაზროვნე მირზა ფათალი ახუნდოვი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. „ახუნდოვის სიცილი, — აღნიშნავს მკვლევარი. — მაყურებელში კრიტიკულ სულისკვეთებას აღძრავს. რწმენას უნერგავს, რომ დროა ბოლო მოედოს ხალხის შემოკრეულ. დროგადასული ფეოდალური ყოფა-ცხოვრების სამარცხვინო და მანკიერ ტრადიციებს“ (იქვე, გვ. 42).

კ. ფალავას ნაშრომებში ვრცლადაა წარმოდგენილი საპეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ცნობებისა და საარქივო მასალების შესწავლის საფუძველზე ახუნდოვის ბიოგრაფია. დაწვრილებითაა განხილული მისი კომედიები და სხვა ლიტერატურული თხზულებები.

პირველ ნაშრომში. როგორც მისი სათაური გვიჩვენებს: ავტორს ყურადღება უფრო აზერბაიჯანული და ქართული კულტურული ურთიერთობის საკითხებზე აქვს გამახვილებული, ხოლო მეორეში უფრო ვრცლადაა განხილული და დახასიათებული ახუნდოვის პროზაული თხზულებები და მისი ცალკეული წერილები.

კ. ფალავას ნაშრომების სახით ქართული ორიენტალისტიკის მიერ საყურადღებო ნაბიჯია გადადგმული. ერთი მხრივ. ახუნდოვის შემოქმედების. ხოლო. მეორე მხრივ. ქართველ და აზერბაიჯანულ ხალხთა საუკუნეობრივი შეხებასა და კულტურული ურთიერთობის შესწავლის გზაზე.

ამ საინტერესო ნაშრომების გადაკითხვის შემდეგ მკითხველს შეიძლება ზოგიერთი სურვილი აღედგას. ასე, მაგალითად. ცნობილია, რომ ახუნდოვის პიესებმა უდიდესი როლი შეასრულა სპარსული დრამატურგიისა და სათეატრო ხელოვნების განვითარების საქმეში.

როგორც კ. ფალავა აღნიშნავს. „ახუნდოვის პიესების სპარსულ თარგმანებს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა... სპარსულმა ლიტერატურამ ახუნდოვის კომედიები მშობლიური და ორიგინალურა ნაწარმოებებზე შეიტკბო და შეისინახსოვრა“ (გვ. 61).

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრები იცნობენ ახუნდოვადეს (ასე უწოდებენ ახუნდოვს) შემოქმედებას და მისი კომედიები მათ სპარსული ლიტერატურის საკუთრებად მიაჩნიათ. მკვლევართათვის ცხადია ის გარემოება, რომ ახუნდოვის შემოქმედება ერთგვარ საფუძველად დაედო სპარსული ორიგინალური კომედიებისა და საერთოდ სათეატრო ლიტერატურის წარმოშობა-განვითარების საქმეს. ამ მხრივ აღსანიშნავია ახუნდოვის თანამედროვე მირზა მალქომხანის კომედიები. მკითხველს დაინტერესებდა იმის ცოდნა, თუ რა შემოქმედებითი ურთიერთობა და გავლენა არსებობს ამ ორ დრამატურგს შორის.

ახუნდოვის გვერდით, თბილისშივე, მოღვაწეობდა ცნობილი ქართველი დრამატურგი გიორგი ერისთავი. მკითხველს აგრეთვე მოესურვებოდა უფრო მეტი იცოდეს. ვიდრე ამ ნაშრომებშია საუბარი, გ. ერისთავისა და ახუნდოვის როგორც ლიტერატურული, ისე პირადი ურთიერთობიდან.

საინტერესო იქნებოდა აგრეთვე ახუნდოვის პიესების ქართული თარგმანების შესწავლა რუსულ და აზერბაიჯანულ ტექსტებთან მიმართებით. მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ ორივე მთარგმნელი (აკაკი წერეთელი და შალვა დადიანი) აზერბაიჯანულ ენაშიც კარგად იყვნენ გათვითცნობიერებული.

ასეთი ხასიათის სურვილები თუ შენიშვნები შეიძლება გამრავლდეს, რაც შემდგომი კვლევის საგნად უნდა იქცეს, მაგრამ მთავარი, როგორც ითქვა, ის არის, რომ ქართულ ენაზე უკვე გვაქვს ჩვენი მოძმე აზერბაიჯანელი ხალხის დიდი შვილის ახუნდოვის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ კ. ფა-ლავას მიერ კარგად დაწერილი ორი წიგნი, რომელთაც მკითხველი საზოგადო-ება და სამეცნიერო წრეები როგორც ჩვენში, ისე აზერბაიჯანში კმაყოფილებით შეხვდნენ.

გალაკტიონ ტაბიძე და აღმოსავლური ლექსთაწერის საკითხები

ჩენი ეპოქის დიდ პოეტს გალაკტიონ ტაბიძეს მრავალი სახის სალექსო ფორმა აქვს გამოყენებული. ერთ-ერთ წერილში (ყურ. დროშა, 1967, № 12, გვ. 10) შესაძლებლობა გვექონდა მის სალექსო ფორმებს შორის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსის“ („აი, რა მზის სიზმარია“) არსებობაზე შევეჩერებულოყავით. მაგრამ მართო ამ ფორმით არ ამოიწურება გალაკტიონის პოეზიაში აღმოსავლური ლექსთაწერის სახეების არსებობა.

ამჯერად ჩენი ყურადღება მიიქცია ლექსმა „ახალი მზე“:

ვარდით ნაშებს იტაცებდა ხშირი მზე,
მე ვფიქრობდი ახალგაზრდა ირემზე;
შენს ნათელზე ვოცნებობდი პირიმზე!
ბულში ცეცხლი ეღვარებად იქნება.

სადაც ჰყრა დამსხვრეული ლოდები,
რომ მოჰფინოს სვეტს დაფნების ფოთოლი.
სადაც ლელავს ნიმფა და ასფოდელი,
ახალი მზე სურვილს გაღვივებდა.

ლექსი თერთმეტმარცვლოვანია და ორი ხანააგან შედგება. დასაწყისი ხანის პირველი სამი სტრიქონი ერთი რითმითაა შეკრული (ხშირი მზე, ირემზე, პირიმზე), ხოლო მეოთხე სტრიქონი (გულში ცეცხლი ეღვარებად იქნება) შეწყობილია არა პირველი ხანის სტრიქონებთან, არამედ მეორე ხანის მეოთხე სტრიქონთან (ახალი მზე სურვილს გაღვივებდა).

მეორე ხანაშიც ისეთივე მდგომარეობა გვაქვს, როგორც პირველში; აქაც პირველი სამი სტრიქონი ერთმანეთზეა შერითმული (ლოდები, ფოთოლი, ასფოდელი), ხოლო მეოთხე სტრიქონი, თავის მხრივ, პირველი ხანის მეოთხე სტრიქონს ერითმება.

შეიძლება ვვითხრან: ლექსის მეორე ხანაში დარღვეულია შერითმების პრინციპი, სიტყვები: ლოდები. ფოთოლი. ასფოდელი — სარითმო სიტყვებად (განსაკუთრებით ლოდები და ფოთოლი) არ გაიგება და, შესაძლებელია, არც ავტორს მიაჩნდა ისინი რითმებადო.

გეთანხმებით. ზოგ კრიტიკოსს უფრო მოეწონებოდა, რომ ამ ხანაში მოცემული სარითმო ერთეულების ნაცვლად იმავე სიტყვებიდან ნაწარმოები მრავლობითი რიცხვის ფორმები ყოფილიყო წარმოდგენილი: ლოდები. ფოთლები. ასფოდლები.

იმასაც აღვნიშნავთ. რომ მოწონება-არმოწონება დამოკიდებულია, რა თქმა უნდა, კრიტიკოსის საერთო მომზადების დონეზე და იმაზედაც, თუ რამდენადაა ის ჩახედული გალაკტიონის რითმების თავისებურებაში.

დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ გალაკტიონი ზოგჯერ ყურადღებას იმას კი არ აქცევს, რა ბგერებითაა დამთავრებული სარიტმო სიტყვები, არამედ იმას, თუ რაინ-მუსიკალურად ერთმანეთს როგორ შეეწყობიან. ამიტომ ზოგჯერ მის ლექსებში ისეთი რითმებიც გვხვდება, რომ ზოგი მკვლევარი თუ კრიტიკოსი მათ სხვა პოეტს არ მოუწონებდა.

მაგალითად. გ. ტაბიძეს რითმებად გამოყენებული აქვს სიტყვები: ე ლ ა ვ ს ა ე ლ ე ბ ს („ჩვენი დღის ამბებს“); ქ ა რ თ უ ლ ი მ ა რ თ ა ლ ი („ჩვენი დრო ისევ რუსთაველს ელის“). მ ა რ ბ ი ლ ი დ ა მ ა რ ხ უ ლ ი („ოფორტი“); თ ო ვ - ლ ი ა თ მ ხ ო ლ ო დ („თოვლი“); ძ ა დ ლ ი დ ა დ ლ ი ლ ი („ეს იყო ძველი, ნაცნობი აზრი“). ს ა რ თ უ ლ ს ს ა ნ თ ე ლ ს („ჭიანურები“). კ ა რ გ ი ს ა რ - კ ე („ერთ დროს“) და სხვა მისთანანი, რომელთა რითმებად ჩათვლა ზოგჯერ თ-თა ოქალსაზრისათ გაჭირდებოდა.

გალაკტიონისათვის ასეთ შემთხვევაში მთავარი ის კი არ არის, აკუსტიკურად ემთხვევა თუ არა სარიტმო სიტყვების უკანასკნელი ბგერები ერთმანეთს. არამედ ის, საერთოა თუ არა სარიტმო სიტყვათა ქლერადობა, მუსიკალობა. ასეთ ერთაზრებაში პოეტი სარიტმო სიტყვათა თანხმოვნების იგივეობას თითქოს მეტ ყურადღებას აქცევს, ეიდრე ხმოვნებისას.

მაგალითად. სარიტმო სიტყვის „მართლის“ ნაცვლად „მართული“ რომ ყოფილიყო (ქართულთან შესაწყობად: ქართული მართული), ან „დამარხულის“ ნაცვლად „ხრახნილი“ (მარხილთან შესაწყობად: მარხილი ხრახნილი), თითქოს საქმე უფრო მარჯვე რითმებთან გვექნებოდა, მაგრამ გალაკტიონისათვის ამ შემთხვევაში მთავარ როლს ასრულებს თანხმოვანთა იგივეობა (რთლ პირველი შემთხვევისათვის, ხოლო მრხლ მეორესათვის).

ესაა. ჩვენ ვფიქრობთ, იმის საფუძველი, რომ პოეტს ისეთი სიტყვები აქვს გამოყენებული რითმებად, როგორიცაა, მაგალითად, „კარგი“ და „სარკე“ და არა „კარგი“ და „ქარგი“, რაც ადვილი მისაგნებია.

მთავარი გალაკტიონისათვის ამ შემთხვევაში არც და არც ბგერათა კომპლექსები იყო და ამიტომაც მას ამ არჩევანში ხელი ვერ შეუშალა სიტყვათა დამბოლოებელმა ხმოვნებმა (ი, ე).

შესაძლებელია აქაც შეგვედაონ: თქვენი მაგალითები მითითებულ ლექსებში საჭვარედინო რითმებს ქმნის და ამდენად ისინი, როგორც არაძირითადი რითმები, გალაკტიონის რითმების თავისებურებათა დასახასიათებლად არ გამოდგებიანო.

დიახ. სწორი შენიშვნა გახლავთ, მაგრამ გალაკტიონის ლექსებში ძირითად რითმებადაც, ვიმეორებთ, ზოგჯერ ისეთივე აგებულების რითმებია გამოყენებული, როგორიც ჩვენ ვაჩვენეთ.

მაგალითად, პოეტთან ძირითად რითმებად ასეთი სიტყვები გვხვდება: დ ა - მ ი ფ ა ს ო ს პ ა ს უ ხ ს („შენი საღვებრძელო“); გ ა დ ა ი ხ ა რ ო ს ს ი ხ ა - რ უ ლ ს („მთელი დღე ვგრძნობდი“); ბ უ რ უ ს მ ა ლ უ რ ს მ ა ნ ი („ეს იყო ძველი. ნაცნობი აზრი“); ა უ რ ე ვ ს ხ მ ა უ რ ო ბ ს („დაღამდება ტყეში ოდეს“); მ ა რ ტ ო მ ი ყ ვ ა რ დ ა („თოვლი“); ს ა ხ ე ლ ი ს ხ ვ ე ბ ი („შენ ერთი მაინც“) და სხვა მისთანანი.

სარიტმო ერთეულებს შერჩევის პრინციპი აქაც იგივეა, რაც ზემოთ ნაჩვენებ შემთხვევებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ გალაკტიონის ასეთი რითმებიანი ლექსების კითხვი-

მას არავითარი დაბრკოლება არ იგრძნობა, რადგანაც მთელი ლექსი იმდენად მუსიკალურია და განცდებით სავსე, რომ მაშინვე ატყუებებს მკითხველს, მას შესაძლებლობა არ ეძლევა კრიტიკული თვალით განედოს ყოველ სტრიქონს და სარიტმო ერთეულებს.

არა მგონია, მაგალითად, ამ ხანის კითხვისას მკითხველმა რაიმე უხერხულობა იგრძნოს:

საქართველოში შენ ერთი მაინც
არ იტყვი, როგორც იტყვიან სხვები;
შეგებრალება თვითონ კენიცი
თუკი პოეტის ჰქვია სახელო.
(ლექსიდან „საქართველოში შენ ერთი მაინც“)

არის გზა, არის ნელი თამაში:
და შენ შიღიხარ მარტო, სულ მარტო;
მე თოელი მზავაის, როგორც შენს ხმაში
ერთ დროს ფარული დარდი მიუყარდა.
(ლექსიდან „თოელი“)

პირველ მაგალითში ძირითადი სარიტმო ერთეულებია „სხვები“ და „სახელი“. მეორეში — „მარტო“ და „მიყვარდა“.

პირველ მაგალითში სხებ და სხელ, ხოლო მეორეში მარტ და მყვარდ ბგერათა კომპლექსები აძლევენ პოეტს შესაბამისი სიტყვების რითმებად გაგების შესაძლებლობას.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ისეთ ლექსთა ხანებში, სადაც საქმე ახალი სარიტმო ერთეულების ძიებასთან თუ სიახლესთან გვაქვს, წამყვან რითმებად ზოგჯერ დამხმარე (საჯვარედინო) რითმები გამოდის და მათ შერჩევას პოეტი დიდი გულსყუროთ ახდენს.

ჩვენ ზოგადად და არა დაწვრილებით შეგვხვთ გალაკტიონის რითმათა ზოგ თავისებურებას და, ვფიქრობთ, მკითხველი დამეთანხმება, რომ საანალიზო ლექსის („ახალი მზე“) მეორე ხანაში „ლოდები“, „ფოაოლი“ და „ასფოდელი“ კემშარიტად სარიტმო ერთეულებად გაგებულნი, რითაც აღნიშნული ხანის პირველი სამი სტრიქონია შეკრული.

ასეთი სახის ლექსთწყობა კი თავის დროზე გავრცელებული იყო აღმოსავლურ, კერძოდ, სპარსულ პოეზიაში: მას მუსამათურ ლექსთწყობას უწოდებენ. „მუსამმათი“ არაბული სიტყვაა და „ძაფზე აცმულ მარგალიტებს“ ნიშნავს; ამ შემთხვევაში მარგალიტებად სტრიქონები იგულისხმება.

აღმოსავლურსა და ქართულ პოეზიაში კარგად ცნობილი სალექსო ფორმა „მუხამბაზი“ (მუხამას — ხუთეული) მუსამათური სახის ლექსთწყობას განეკუთვნება. ასეთი სახის ლექსების სახელწოდება ხანის სტრიქონთა რაოდენობით განისაზღვრება. მაგალითად, მუხამბაზი ჩვენთვის ცნობილ სალექსო ფორმას იმიტომ ეწოდება, რომ თვითეული მისი ხანა ხუთ სტრიქონს შეიცავს. ლექსი შეიძლება რამდენიმე (ორი, სამი, ექვსი და მეტი) ხანისაგან შედგებოდეს. სპარსულ მუხამბაზებში ათი და მეტი ხანის არსებობის შემთხვევებაც გვაქვს. იმიტომ დიდ გაუგებრობას წარმოადგენს ქართული პოეზიის იმ მკვლევართა განცხადებანი მუხამბაზების ხუთსტროფიანობის შესახებ, რომლებიც არ იცნობენ ან ძნელად ითვისებენ ამ უკანასკნელ ხანაში ქართულ-სპარსული პოეტიკის ურთიერთობის დარგში ჩატარებულ კვლევა-ძიების შედეგებს.

გალაკტიონის ზემოთ მოყვანილი ლექსის თვითველ ხანაში რომ ხუთ-ხუთი სტრიქონი ყოფილიყო წარმოდგენილი, მაშინ ჩვენ მისი სახით ტიპური მუხამბაზი გვექნებოდა. მაგრამ მისი ხანები ოთხ-ოთხ სტრიქონიანია და, ცხადია, ლექსი მუხამბაზამდე ვერ ადის.

არაბულ-სპარსული ტერმინოლოგიით ასეთი ტიპის ლექსებს მორაბბაჟ (ოთხეული, ოთხტერფიანი, ოთხჯერი, კვადრატული) ეწოდება. რითმათა განლაგება ასეთია: aaad bbbd cccd და სხვ.

შესაძლებელია პირველი ხანა ერთი რითმით იყოს შეკრული, ოღონდ. როგორც საერთო სქემიდან ჩანს, ყველა ხანის მეოთხე სტრიქონი უცილობლად ერთმანეთს უნდა ერიაშებოდეს.

არსებობს „ოთხეულის“ უფრო რთული სახეები, როცა ერთი და იგივე ლექსი შეიძლება ჰორიზონტალურადაც იქნეს წაკითხული და ვერტიკალურადაც („კვადრატული ლექსი“).

ასეთ „ოთხეულებში“, სადაც მთავარ როლს სიტყვათა არცთუ ისე აზრიანი განლაგება ასრულებს, ბუნებრივია, აზრი ფორმას ეწირება და მათი დანიშნულებაც საზოგადოებრივი ღირებულების მიღმა დგას.

გალაკტიონი, როგორც მისი ლექსებიდან ჩანს, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით იცნობდა აღმოსავლური ლექსთწყობის სახეებს. ერთგან, მაგალითად, ის ამბობს „გაჰქრა ძველი დუბეითიო“ (ლექსი „ავდარი“). ცხადია, ამ სტრიქონის ავტორმა იცის, რომ „დუბეითი“ ძველად არსებული სალექსო ფორმაა, რომელიც აღმოსავლურს უკავშირდება.

ბევრის მტკმელია პოეტის შემდეგი სტრიქონებიც:

არაბეთიდან მოსული მონა
სდგას, მოიტანა შორით ფარისი
და სპარსეთიდან ლექსების კონა
მიმოდის როგორც ტოტი ქარისი.
შორეულ დღეებს მახლობლად უზის
მცოდნე ჰაფიზის, მცოდნე გაზელის,
ცივი ოცნება შხეფავს აუზის.
ჩვენი დროც ისევ რუსთაველს ელის.
(-ჩვენი დრო ისევ რუსთაველს ელის“)

ამ სტრიქონების ავტორი, ცხადია, გრძნობს სპარსული ლექსების ტკბილსურნელებას, იცის, რომ ყაზალი დიდი ღირიქოსის ჰაფეზის (XIV საუკ.) ძირითადი სალექსო ფორმაა და სხვ.

მართო აქ მოყვანილი სტრიქონებით, ცხადია, არ ამოიწურება ის ცხოველი ინტერესი, რასაც გალაკტიონი აღმოსავლეთისადმი იჩენდა.

ყოველივე აქ ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ პოეტი უშუალოდ იცნობდა სპარსულ პოეზიას და იქიდან სალექსო ფორმების სახით მისთვის საჭირო მარგალიტებს კრებდა.

ჩვენს განკარგულებაში მყოფი მასალების ანალიზი გვარწმუნებს იმაში. რომ გალაკტიონ ტაბიძის სალექსო ფორმები, მთელი მისი შემოქმედება ქართული პოეტური კულტურის მონაცემებს ემყარება და ამავე დროს მის განვითარებას წარმოადგენს. აღმოსავლური ლექსთწყობის სახეებსაც, რომელთაც ზოგჯერ ის იყენებს, ქართული პოეზიის გზით იცნობს.

ჩვენი სასიქადულო პოეტი ძალიან კარგად იცნობდა ძველ ქართულ მწერ-

ლობას, კლასიკურისა და აღორძინების ხანის წარმომადგენელთა შემოქმედებას, ცხადია, XVIII—XIX საუკუნეების პოეზიასაც, იცნობდა ქართული მხატვრული აზროვნების ყველა გზას და პოეტური მეტყველების გამოსახვის შესაძლებლობებს.

შემთხვევითი როდია ის გარემოება, რომ გ. ტაბიძის ლექსი („ქარი არხევდა იტალიანურ შობის ხეს ტრიპოლისში“) მეტრითა და რითმით, როგორც პროფ. ი. იმნაიშვილმა აღნიშნა (ქართული პოეტური ენის საკითხები, გვ. 160). VIII—IX საუკუნეების ქართულ პოეზიაში არსებულ ლექსებს ენათესავენ.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ გ. ტაბიძეს არ გააჩნია საკუთარი სალექსო ფორმები და პოეტური მეტყველების სამყარო. პირიქით, გალაკტიონმა მის თანამედროვეთა შორის ყველაზე მეტად წასწია წინ ქართული ლექსის ფორმა და მისი მუსიკალობა.

ჩვენ არა ვართ იმის მომხრე, რომ ამა თუ იმ პოეტის შემოქმედების შესწავლის მიზნით თვითეული მისი ლექსის დაწვრილებითი, სტრიქონ-სტრიქონ მიყოლებით ანალიზი მოეახდინოთ და ფილოლოგიური ჩარევით პოეტურა აღმაფრენის სიგარძე-სივანის გაზომვას გამოვეუდგეთ. მაგრამ როცა საქმე ლექსის იშვიათ თავისებურებას, მის რთულ სახეს ეხება, ასეთი ოპერაციები ცალკეულ მკითხველთა დახმარების მიზნით აუცილებელიცაა.

ლექსის სტრიქონულ განხილვას კი, პოეტის შემოქმედების ლაბორატორიაში ჩახედვის მიზნით, უფრო მეტი სარგებლობის მოტანა მაშინ შეუძლია. თუ ჩვენ საანალიზო ლექსის თვითეული სტრიქონის თავდაპირველი სახეებისა და მათი ვარიანტების წარმოდგენა შეგვეძლება, როგორც ეს ვლ. მაიაკოვსკიმ მოახდინა ს. ესენინისადმი მიძღვნილი მისი ლექსის განხილვის დროს.

კლასიკური ხანის პოეტებიდან გალაკტიონი რუსთველის შემოქმედებითაა მოხიბლული. მას კარგად ესმის „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხატვრული აზროვნების გზები, მისი პოეტური ტექნიკის გავლენას განიცდის და აქა-იქ მეტაფორებსა და მხატვრულ გამოთქმებს ესესხება.

მაგალითად, ავთანდილის სიმღერის დიდი ემოციური ძალის დახატვის მიზნით რუსთველი ამბობს:

რა ესმოდეს მღერა ყმისა, სმენად მხეენი მოვიდიან,

მისეე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდოან (967,1--2).

გალაკტიონთან („პოემა ვეფხისა“) იკითხება:

შეხედეთ: ქვებიც გამოშხდარან მოსმენად შვიიღო.

ცხადია, ჩვენს პოეტს „მოსმენად ქვების გამოსხდომა“, ეს დიდებული პოეტური სახე, სადაც უსულუო საგნები — ქვები გასულიერებულაია, „ვეფხისტყაოსნიდან“ აქვს შეთვისებული და არა სხვა წყაროდან.

აგრეთვე, „ვეფხისტყაოსნის“ „შევე“, ფატმანმა რომ ავთანდილი იხმო, ნათქვამია:

გვერდსა დაისვა, ბაღში მისცა მისისა ნოხისა,

ვარდისა ბაღსა უჩრდილობს ჩრდილი წამწამთა ქოხისა (1260, 3—4).

გალაკტიონთან ვკითხულობთ („წერილი სოფლიდან“):

იმლება თვალწინ ფერადი ნოხი

თქვენთა მშვენიერთ წამწამთა ქოხი.

ჩანს, პოეტს ეს მხატვრულ-სახეც რუსთველიდან აქვს შეთვისებული და სარაიომო სიტყვებიც იგივეა შერჩეული, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ (ნოხი, ქოხი).

რა თქმა უნდა, ნათქვამით არ ამოიწურება გალაკტიონის რუსთველთან დამოკიდებულების საკითხები. ეს თემა ცალკე უნდა დამუშავდეს.

გალაკტიონი, როგორც აღინიშნა, კარგად იცნობდა აღორძინებისა და გარდამავალი ხანის პოეტების შემოქმედებასაც. ჩვენ ვფიქრობთ, შემთხვევით არ იყო, რომ მან ლექსების ერთი წყება „ასი ლექსის“ სათაურით დაბეჭდა. ასევე მოიქცა დღეს ქართული რევოლუციური პოეზიის ფუძემდებელთაგანი პოეტი ალიო მირცხულავა: მანაც „ასი ლექსი“ გამოაქვეყნა.

ძველ ქართულ პოეზიაში, რაც გალაკტიონმა უეჭველად იცოდა, „ასი ლექსის“ ენარს არჩილმა ჩაუყარა საფუძველი; მას ეს სათაური ორჯერ გამოუყენებია.

პირველში („ლექსნი ასნი ორმუხლნი“) გაერთიანებულია რითმებით დაწყვილებული ორ-ორ სტრიქონიანი ასი ლექსი, რასაც ძველად „ორმუხლს“ უწოდებდნენ (შეადარეთ სპარსული მესნევი), ხოლო მეორეში („ლექსნი ასეულნი“) — ოთხ-ოთხ სტრიქონიანი ლექსები (თუ დაეტეხთ, რვა-რვა სტრიქონიანი გამოვა).

შეიძლება აქვე გავიხსენოთ, რომ არჩილს აქვს აგრეთვე „ლექსნი ასდაათნი“, მაგრამ ჩვენი დროის პოეტებს, როგორც სათაური, ჩანს, „ასი ლექსი“ უფრო მოსწონებიათ.

გ. ტაბიძის საანალიზო ლექსის („ახალი მზე“) ფორმა ბესიკის („ბულბული მოდის მწუხარებით“, „შავნი შაშვნი“ და სხვ.) და ალ. ჭავჭავაძის („ედემს რგულსა“ და სხვ.) ლექსთა ფორმებს ენათესავება.

ამის ცხადსაყოფად მოვიყვანოთ ადგილები ბესიკის ცნობილი ლექსიდან „შავნი შაშვნი“:

გაზაფხულის შემოსვლისა მშობელნი,
ია-ვარდ-ზამბახთა მახარობელნი,
სხვა ყვავილთა და სხვა ამბავთ მთხრობელნი,
შავ ხავედმოსილნი, ქუფრად მბზინაენი.

ერთიერთის მიმდევარნი, ერთპირნი,
ორნი ერთის შესაპყრობლად მომბირნი,
საშიშარად შარას თვალშემაჯვირნი,
ხან მომკვლელ, ხან მომწყლელ, ხანცა მლზინაენი.

აქაც, სწორედ ისევე, როგორც გალაკტიონის ლექსში, პირველი სამი სტრიქონი ერთმანეთზეა გარითმული, ხოლო მეოთხე სტრიქონი მომდევნო ხანის მეოთხე სტრიქონს ერთმეება.

შეიძლება იხიცი აღინიშნოს, რომ ეს ლექსებიც თერთმეტმარცვლოვანია და საერთო რიტმითა და მარცვალთა განლაგების თვალსაზრისითაც „ახალ მზეს“ ემთხვევა.

აქვე უნდა ითქვას, რომ სპარსულ და ტაჯიკურ პოეზიაში საერთოდ მორაბბაღის ანუ „ოთხეულის“ ტიპის ლექსებში ისევე, როგორც მუხამბაზისაში, მარცვალთა რაოდენობა (მეტრი) განსაზღვრული არ არის; მათი რიცხვი ავტორის ნება-სურვილზეა დამოკიდებული.

სპარსულში ასეთი სახის ლექსები XIV—XV საუკუნეებიდან გვხვდება და

იქიდან მოყოლებულა დღევანდელ პოეზიაშიც საკმაოდ ფეხმოკიდებულა ჩანს.

ჩვენში ასეთი სახის ლექსების წერა გავრცელებული ყოფილა როგორც ხელახალი აღორძინების, ისე გარდამავალი ხანის პოეზიაში.

ტიპური „ოთხეული“ შეუთხზავს XVIII საუკუნის მიწურულისა და XIX საუკუნის პირველი ათეული წლების წარმომადგენელს დიმიტრი თუმანიშვილს („გოპარის ხმაზედ“). მოგვეყავს აღნიშნულა ლექსის პირველი სამი ხანა:

მომაშორვა სევმან მზეს მცხინვარესა,
საწუთრომან მიმცა დღესა მწარესა;
ღრუბელმან მომიცეა ყოვლსა მხარესა
ვერღა უპერეიტ გაბადრულსა მთვარესა.

ბრწყინვალე აძოლო მიმეფარება,
ვეფუცავ, მთიები არიენ ეღარება.
მკვრეტელა განჰკრთების, შეეზარება,
მისთა მხედთა მნათნი გაიგარესა.

მალრიბელნი ბროლის ცაზედ მნათობენ,
მელნის ტბანი ჭუმლაობენ. სათობენ,
ქამანდ შეხრით ირისეს კამათობენ,
თურე გვანან მარჩხს, მოისარესა.

ლექსი სულ ხუთი ხანისაგან შედგება. ყოველი ხანის პირველი სამი სტრიქონი ერთმანეთზეა შეერთებული. გამონაკლისს ამ შემთხვევაში თითქოს პირველი ხანა წარმოადგენს, სადაც ოთხივე სტრიქონი ერთმანეთს ერთიმედა, როგორც მუხამბაზის პირველ ხანაში, სადაც ხუთივე სტრიქონია ერთმანეთზე შეწყობილი; მაგრამ მთავარი აქ ისაა, რომ პირველი ხანის მეოთხე სტრიქონს დანარჩენ ხანათა დამაბოლოებელი სტრიქონები ერთიმედა. ავტორს დ. თუმანიშვილს, რა თქმა უნდა, შეეძლო პირველი ხანის მეოთხე სტრიქონი წინა სტრიქონებთან არ შეეწყო, როგორც ამას გალაკტიონის ლექსში ვხვდავთ; ამით, რა თქმა უნდა, „ოთხეულში“ რითმათა განლაგების პრინციპი არ დაირღვეოდა ისევე, როგორც იგი არ ირღვევა მუხამბაზებში, სადაც ზოგჯერ პირველი ხანის მეხუთე სტრიქონი არა წინა, არამედ მომდევნო ხანათა მეხუთე სტრიქონს ერითმება.

დ. თუმანიშვილის ლექსიც თერთმეტმარცვლოვანია. საკითხი ისმის: ქართულ პოეზიაში მორაბაძის ტიპის ლექსებისათვის თერთმეტმარცვლიანობა ხომ არ დამკვიდრდა?

ვფიქრობთ, რომ არა. საქმე ის არის, რომ აღორძინებისა და გარდამავალი ხანის პოეტებთან გვხვდება ასეთივე ფორმის ლექსები. რომლებიც თერთმეტზე მეტი ან მასზე უფრო ნაკლებმარცვლოვანია.

ასე, მაგალითად, ბესიკის ცნობილი ლექსი „ბუღბუღი მოდის მწუხარებით“, რომელიც ზემოთაც გვქონდა მოხსენიებული, მუსამათურ წყობას ექვემდებარება (ოთხეულია) და თოთხმეტმარცვლოვან ლექსს წარმოადგენს.

ალ. ჭავჭავაძის ლექსიც „ოპ, გაბადრულო მთვარე“ „ოთხეულის“ წესით არის შეთხზული და შეიდმარცვლოვანია;

„ოთხეულის“ ფორმითაა დაწერილი გ. ტაბიძის მეორე ლექსიც („ტირით“),

რომელიც ხუთმარცვლოვანია. მომყავს აღნიშნული ლექსის უკანასკნელი ორი ხანა:

ტირიფი ტირის,
ჰე ცრემლის ზმირის
არა ვარ მომხრე:
არაა წესი.

დრო ანთებს რკინას,
დროს აღარ სძინავს
და ჰქუხს. და გრვეინავს
ჩენი კონკრეტს.

აქ, ისევე როგორც მთელ ლექსში, ხანათა მეოთხე სტრიქონებია ერთმანეთზე შერითმული. ლექსი, როგორც აღინიშნა, ხუთმარცვლოვანია. ყოველივე ეს იმას გვაფიქრებინებს, რომ მარცვალთა რაოდენობა ქართულ „ოთხეულში“ არ უნდა ყოფილიყო განსაზღვრული.

შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ დ. თუმანიშვილისა და გალაკტიონის ის ლექსები, რომლებზედაც ჩვენ ვმსჯელობთ, ფორმის თვალსაზრისით ბესიკისა და ალ. ჭავჭავაძის თეჯნისების სტროფებსაც ენათესავება.

განსხვავება ის არის, რომ მათ (გალაკტიონისა და დ. თუმანიშვილის ლექსებს) ომონიმური რითმები არ გააჩნიათ, როცა იგი თეჯნისებისათვის აუცილებელია. გარდა ამისა, თეჯნისები „ოთხეულებისაგან“ პირველი ხანის ფორმითაც უხვევენ. იგი ჭვარციან რითმითაა აგებული. აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ქართულ პოეზიაში თეჯნისი ჩამოყალიბებულ მყარ სალექსო ფორმად ქცეულა. რასაც სპარსული პოეზიის მიმართ ვერ ვიტყვი: ასევე ქართულში მყარ სალექსო ფორმად ქცეულა ბაიათი, რომლის სტროფები თუ ხანები მტკიცე კანონებზეა აგებული.

გალაკტიონი, როგორც ითქვა, კარგი მცოდნეა ძველი ქართული პოეზიისა და საკუთარი ლექსების ნაირსახეობისათვის. ზოგჯერ, ძველად არსებულ ფორმებსაც ესესხება.

ამიტომ მკითხველი არ უნდა გააკვირვოს მის სალექსო ფორმათა შორის „ჩარხბერ მბრუნავი ლექსის“, „ოთხეულის“, რომელზედაც ეს-ეს არის ვმსჯელობდით, და არც სხვა სახის სალექსო ფორმის არსებობამ.

აღმოსავლურ პოეზიაში (სპარსულსა და თურქულში) არსებობს ბაიათი, როგორც სალექსო სახეობათაგანი. ამ სახელწოდებით გარკვეული ტიპის ლექსებია გაერთიანებული. ისინი უმთავრესად თესნიფების — ხალხური რომანსების ხასიათისაა. შეიცავენ როგორც რომაის მსგავს სტროფებს, ისე მესხევი ტიპის ბეითებსაც.

ჩვენ „სპარსული ქრესტომათიის“ მეორე წიგნში საგანგებოდ დავბეჭდეთ უახლესი სპარსული პოეზიის წარმომადგენლის თესნიფებისა და ბაიათების სახელმძღვანელო ოსტატის არეფის (1882—1934) „ისპანური ბაიათები“ (გვ. 120—122). რომ პოეტის მკვლევართათვის საქმე გაგვეადვილებინა და საკითხის კვლევით ყველა დაინტერესებულისთვისაც იგი ხელმისაწვდომი გაგვეხადა.

მკითხველი სპარსულ ბაიათში სხვადასხვა საზომით დაწერილ როგორც ცალკეულ ბეითებს, ისე რომაის ტიპის სტროფებსაც იპოვის.

ქართულში ბაიათი გარკვეულ, ჩამოყალიბებულ სალექსო ფორმას წარმო-

ადგენს, რომლის სტროფები ფორმის თვალსაზრისით, როგორც ეს მ. თოდუას აქვს აღნიშნული („ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია, 1966. გვ. 152), ობაის მსგავსია, მას ენათესავება.

სპარსულ და ტაჯიკურ პოეზიაში ძველადაც არსებობდა და ახლაც არსებობს ისეთი ლექსები, რომელთა შემადგენელი სტროფები ობაის უფრო გავრცელებული ფორმის მიხედვითაა აგებული (aaba); როგორც ცნობილია, არსებობს ობაის უფრო ნაკლებად გავრცელებული ფორმაც (aaaa), მაგრამ პოეტებს ჩატომდაც პირველი აურჩევიათ.

ასეთი სახის ლექსების წარმოშობა შეიძლება იმ ოთხსტრიქონიანი სასიმღერო ლექსების მძლავრ გავლენასთან იყოს დაკავშირებული. რომელთა სათავეებს ძალიან შორეულ წარსულში მივყავართ.

საქმე ის არის, რომ მათ (ისეთი სახის ლექსებს, რომელთა შემადგენელი სტროფები ობაის ფორმისაა) სპარსულში ბაიათებს არ უწოდებენ.

ასეთ ვითარებაში არც ქართული და არც სპარსული პოეტიკის თვალსაზრისით სწორი არ იქნებოდა ქართული ბაიათ-სტროფებისათვის ობაიები გვეწოდებინა.

საქმე ის არის, რომ ობაი უპირველეს ყოვლისა დამოუკიდებელი, დასრულებული ლექსია, ამასთან ის გარკვეულ სალექსო საზომს შეიცავს. რასაც ლექსში ობაის ფორმის სტროფების გამოყენების შემთხვევაში ვერც ირანელი და ვერც ქართველი პოეტები იცავენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ობაის ფორმის სტროფების შემცველი ლექსები ქართულ პოეზიაშიც საკმაო რაოდენობით გვხვდება. ასე, მაგალითად, ალ. ჭავჭავაძის ცნობილი ლექსები „ლოთებო, ნეტავი ჩვენა“, „მაისის ვარდმან“, „თავსა უფლად“ და სხვ. ობაის ფორმის სტროფებს შეიცავს.

დიდი აკაკის მთელი რიგი ლექსებიც, როგორცაა მაგალითად, „საიდუმლო ბარათი“. „ქართლის ბედი“, „სალამური“ და სხვ. ასეთივე ფორმითაა აგებული.

აღნიშნული ფორმის ლექსები გალაკტიონის პოეზიაშიც გვხვდება. ასე, მაგალითად, ლექსები „ძველი მოტივით“. „მთვრალია ყოფნით. მთვრალია ცეცხლით“. „ერთი გაეარდნილი კაცი“ და სხვ.

ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ ბაიათის ის სახე, რაც ქართულ პოეზიაშია წარმოდგენილი, აღმოსავლური (სპარსულ-თურქული) წარმოშობის კი არ უნდა იყოს, არამედ ჩვენს ეროვნულ ნიადაგზე განვითარებული: მისი შემადგენელი სტროფების, როგორც ოთხსტრიქონიანი ლექსების სახეობას, ქართულ ნიადაგზედაც შორეული წარსული აქვს და ვფიქრობთ, იგი სპარსულს არ უნდა უკავშირდებოდეს.

ასეა თუ ისე, ქართული პოეზიის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, განსაკუთრებით აღორძინების, გარდამავალი და შემდეგი ხანის პოეტებთანაც აღნიშნული სალექსო ფორმა საკმაოდ გავრცელებულია.

ქართულ ბაიათში სტროფთა რაოდენობა განსაზღვრული არ არის. სტროფი ოთხ სტრიქონს შეიცავს; ყოველი ახალი სტროფი ახალი რითმითაა შეკრული. რითმითაა განლაგება ასეთია: aaba.

ბესიკის, ალ. ჭავჭავაძის და დ. თუმანიშვილის ბაიათები შვიდ-შვიდ მარცვლოვანია. როგორც ჩანს, ქართულში ეს წესად დამკვიდრებულია.

ბაიათის რითმები ძირითადად ომონიმურია. მაგალითად, ბესიკის ბაიათი:
(„იადონს ის ევარდა“) პირველი ხანა ასეთია:

იადონს ის ევარდა
და სუმბულს ისე ვარდა:
თქვა ბისმა: მე თქვენგან
დაბმულვარ, ისე ვარ-და.

ამ ხანაში შემდეგი ომონიმებია: ის ევარდა (ვარდად ქოჩევენა), ისე ვარდა (ისე მივარდა მას: იადონს სუმბული ვარდად მოეჩვენა და ისე მივარდა მას), ისე ვარ-და (გასაგები გამოთქმა).

ტექსტში (ალ. ბარამიძისა და ვ. თოფურიას რედაქციით, 1962, გვ. 57) მეორე სარიტმო სიტყვა ასეა დაბეჭდილი: ის ევარდა (და სუმბულს ის ევარდა), მსგავსად პირველისა, გარემოება, რაც აზრის გაგებას აძნელებს.

ლექსიკონში პირველი „ის ევარდა“ ასეა განმარტებული: ვარდად ექცა, ვარდად გაუხდა. ვარდად მოველინა, ხოლო მეორე, რომელსაც რედაქცია, როგორც აღინიშნა, პირველის მსგავსად კითხულობს. გაგებულია „დაღუვარდას“ მნიშვნელობით კითხვის ნიშნის ქვეშ.

მკითხველი შენიშნავდა, რომ ჩვენ მეორე სტრიქონის რამდენადმე განსხვავებული წაკითხვა და გაგება წარმოვადგინეთ.

ალ. ჰავეჯაძესა და დ. თუმანიშვილსაც ბაიათებში ომონიმური რითმები აქვთ გამოყენებული, მაგრამ სავალალოდ ზოგიერთ გამოცემელს ომონიმთა აზრი კარგად არ ესმის (ეს ძნელი საქმეცაა), რის გამოც ამა თუ იმ ბაიათის ზოგი ადგილი მცდარად იბეჭდება.

ასე, მაგალითად, დ. თუმანიშვილის „ქართული ბაიათის“ უკანასკნელ სტროფი 1938 წლის გამოცემაში ასეა დაბეჭდილი:

ვეერს ლახარი დამეცა,
შენ ანგელი და მეცა,
სად ქეყანა სუფევდეს,
შენც იქ იყავ და მეცა (გვ. 43).

სადავოა მეორე სტრიქონის აზრის გახსნა. დაბეჭდილის მიხედვით გამოდის, თითქოს მეორე სტრიქონში ასეთი აზრია: შენ ანგელოზი ხარ და მეცაო, ე. ი. ორივენი ანგელოზნი ვართო.

თუ ასე წავიკითხავთ, მაშინ მესამე რითმა როგორღა უნდა წავიკითხოთ, ის ხომ შინაარსობრივადაც მეორე რითმას დაემთხვევა: შენც და მეცა.

მეორე სტრიქონის წაკითხვა, ჩვენი აზრით, ასე სჯობს: შენ ანგელი და მეცა, ე. ი. შენ ანგელოზი ხარ და მეცა — ცაო.

ასევე შეცდომით იბეჭდება და იკითხება ამავე ავტორის მეორე ბაიათის („ბაიათი ვარღზედ“) უკანასკნელი ხანა:

სიტყვას გითხზავ შინებით.
ნუ იქნებით შინებით
თუ პასუხი ვერ უძლოთ,
ნუ გამოხვალთ, შინებით.

აქ, ვფიქრობთ, მესამე რითმა (შინებით) მცდარადაა წაკითხული. თუ იგი გავიგეთ შინებით (შეშინებით), მაშინ აზრობრივადაც მეორე რითმის განმეორება გვექნება და ომონიმური რითმა კი გაწბილებული გვრჩება.

ჩვენ ეფიქრობთ, აქაც ომონიმურა რითმები გვაქვს, როგორც სხვა სტროფებში და „შინებით“ უნდა წაეიკითხოთ, როგორც „შინ ებით!“

„ნუ გამოხვალთ, შინ ებით!“, ნიშნავს: ნუ გამოხვალთ, შინ იყავითო.

ქართული ბაიათების შესახებ როცა ვმსჯელობთ. ყურადღებას იპყრობ: გ. ტაბიძის ლექსი „არსებობის გული“:

ყო ფიქრების ქალი,
იღვა რკალები წალზე,
არ ასვენებდა ღამეს
ფიქრი ერთ ღამაზე ქალზე.

თვალს არ ეკიდა ძილი,
მზეთა ეიყავით შვილი;
რისთვის დაგვარქვეს ნეტა
დემონიური წყვილი?!

მაგრამ ეს იყო სრული
ურბობის სევდა და რული.
იმ სიყვარულის ცეცხლი,
იმ არსებობის გული.

წარმოდგენილი ლექსი სამი სტროფისაგან შედგება; იგი ერთ რითმაზე არაა აგებული. სტროფებს თავიანთი რითმები გააჩნიათ. ყოველი სტროფის სამი სტრიქონი (პირველი, მეორე და მესამე) ერთი რითმითაა ჩაყვტილი. მესამე სტრიქონი თავისუფალია.

აქაც და ზემოთ დასახელებულ ლექსებშიც რითმათა განლაგებისა და სტროფების ფორმათა თვალსაზრისით ერთნაირი სურათი გვაქვს (aaba); სწორედ ისეთივე, როგორსაც ჩვენ აღრინდელ ქართულ პოეზიაში ვხვდებით.

ზემოთ წარმოდგენილ ლექსზე იმიტომ შევაჩერეთ ყურადღება, რომ იგი ისევე, როგორც ბაიათი, შეიღმარცხოვანია. გარეგნული ფორმითაც მას ემთხვევა, მაგრამ ბაიათად მაინც არ ჩაითვლება. რადგან ის ომონიმურ რითმებსაა მოკლებული. თავისებური რიტმი და ომონიმური რითმები ბაიათებს, როგორც სასიმღერო ლექსებს. საინტერესოს ხდის. მათ მეტ შნოსა და სილამაზეს აძლევს.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ გალაკტიონის იმ ლექსებს, რომელთა სტროფები რომაის ფორმითაა აგებული. პოეტური სილამაზე აკლიათ.

პირიქით. გალაკტიონს, რომელიც ქართული პოეზიის ტრადიციებზე აგრძელებს, წინათ არსებულ სალექსო ფორმები უცვლელად კი არ გადმოაქვს. არამედ შემოქმედებითად. მათ მეტ რიტმულობასა და მუსიკალობას მატებს და ამრიგად, ისინი თანამედროვე პოეტური ტექნიკის სიმალეზე აპყავს.

ჩვენი ექსკურსი ცხადყოფს, რომ გალაკტიონის შემოქმედების შესწავლა ლიტერატურის თეორიასა და პოეტიკაში არსებული ტერმინების კორიანტელის დაყენებით, ან მხოლოდ თანამედროვე ქართული პოეზიის ცოდნით. რაც არ უნდა ღრმა იყოს ის. შეუძლებელია.

გალაკტიონის პოეზიის მთელი ქართული ლიტერატურის განვითარების გრძელ მანძილზე აქვს გადგმული ფესვები; იგი მით არის ნასაზრდოები; იმიტომ გალაკტიონის თავისებურებათა გაგებისათვის საჭიროა კარგად გვესმოდეს ჩვენი ძველი პოეზიის მონაცემები, მისი პოეტური მეტყველების გზები. რასი ღრმად შესწავლისათვის ზოგჯერ აუცილებელი ხდება ქართულის საზღვრებს გავცდეთ და აღმოსავლური პოეზიის პროცესებიც გავითვალისწინოთ.

ც ნ ო ზ ე ბ ი

წიგნში მოთავსებული წერილების შესახებ

1. ვისრამიანის საკითხები (გვ. 7—92).

დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში ტ. 116, გვ. 11—86 (= აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. V). ნაწილი სათაურით: ვისრამიანისა და ეფუხისტყაოსნის ლექსიკის შესწავლის ისტორიიდან — შოთა რუსთველისადმი მიძღვნილ კრებულში, რომელიც უნივერსიტეტმა გამოსცა: შოთა რუსთველს, 1966, გვ. 319—333; აქედან რამდენიმე სიტყვის შესახებ (ვისრამიანისა და ეფუხისტყაოსნის საკითხები) ადრევე დაიბეჭდა საქართველოს მწერალთა კავშირის ორგანოში: „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, 17 სექტ. (№ 38). „შრომებში“ დაბეჭდილი ნაკვეთის ერთი ნაკვეთი (ვისრამიანის წყაროების შესახებ) ითარგმნა ინგლისურად (In the Antecedents of Vis-u-Ramin) და გამოქვეყნდა გამოჩენილი ორიენტალისტის იან რიპკასადმი მიძღვნილ კრებულში (ჩეოსლოვაკიის მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა): *Yádnoue-ye Jan Ripka*, Prague, 1967, გვ. 89—93.

2. რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა (გვ. 93—96).

დაიბეჭდა სპარსულ ჟურნალში *تجدد* (ახალი მოამბე), თეირანი, 1365 (= 1966), № 6, გვ. 15—18. ქართულად იბეჭდება პირველად.

3. *Руставели и персидская литература* (გვ. 97—100).

წინა ნომრით წარმოდგენილი წერილის თარგმანია. იბეჭდება პირველად.

4. ამირანდარეჯანიანის სადაურობისათვის (გვ. 101—118).

დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის კრებულში „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. 11, თბილისი, 1945, გვ. 249—267. ეს ტომი აკად. კორნელი კეკელიძისადმი მიძღვნილია.

5. ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ (გვ. 119—135).

„საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, 1946, ტ. VI, № 3, გვ. 235—243. აქ ტექსტები დავურთე.

6. ბარამგურიანის გარშემო (გვ. 136—163).

ნაწილი სათაურით: „ბარამგურიანის მეხუთე ნოველის ლიტერატურული წყაროს შესახებ“ დაიბეჭდა „საქ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში“, 1944, ტ. V, № 9, გვ. 955—958. აქ სრული სახით იბეჭდება.

7. ჯამი და ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი (გვ. 164—189).

თბილისის უნივერსიტეტის შრომები. ტ. 108. გვ. 127--151 (= აღმოსავლეთ-მცოდნეობის სერია. ტ. IV). აღნიშნული ტომი პროფ. იუსტინე აბულაძის ხსოვნას მიეძღვნა.

8. თეიმურაზის ლიტერატურული წყაროების ძიების გზაზე (გვ. 190--196).

საქ. მეცნ. აკადემიის რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის კრებული „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. III. 1947. გვ. 215--223.

9. მეფეთა სალაროს წყაროს საკითხისათვის (გვ. 197--208).

დაიბეჭდა საქ. მწერალთა კავშირის ორგანოში (ერთი ლიტერატურული ანგლის ისტორიისათვის): „ლიტერატურული საქართველო“, 1943, 30 აპრ. (№ 18); უფრო ვრცლად - საქ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, 1945. ტ. VI. № 5. გვ. 391--393.

10. რუსუდანინის მეთერთმეტე ზღაპრის შესახებ (გვ. 209--210).

საქ. მეცნ. აკადემიის „მოამბე“, 1945. ტ. VI. № 5. გვ. 393--396.

11. ყისსაიე ჩაპარ დარეიშის ქართული ვერსიის სპარსულთან დამოკიდებულების საკითხისათვის (გვ. 211--214).

„საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე“, 1944. ტ. V. № 10. გვ. 1039--1042.

12. ქართული ვარსკვლავები სპარსული პოეზიის ცაზე (გვ. 215--220).

„ლიტერატურული საქართველო“, 1968. 10 ივნ. (№ 24). აქ უფრო გავრცობილი სახით იბეჭდება.

13. ფილოლოგიური დაკვირვებანი (გვ. 221--234).

დაიბეჭდა აკად. აკაკი შანიძისადმი მიძღვნილ კრებულში: „ორიონი“. 1967. გვ. 200--213.

14. რას ნიშნავს სიტყვა უზაბარი? (გვ. 235--238).

„აღმოსავლური ფილოლოგია“, ტ. I, 1969, გვ. 161--164 (საქ. მეცნ. აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის შრომები). ეს ტომი აკაკი შანიძესა და გიორგი ახვლედიანს მიეძღვნა.

15. შენიშვნები შაჰ-ნამეს გამგარკლებელთა ნაწარმოებების ქართული ვერსიების შესახებ (გვ. 239--242).

„საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე“, 1945. ტ. VII. № 7. გვ. 475--479.

16. Заметки о грузинских версиях произведений продолжателей Ильяш - наме (გვ. 242--245). წარმოადგენს წინა ნომრით აღნიშნული წერილის თარგმანს. დაიბეჭდა „საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბის პარალელურ (რუსულ) განცემში“. ტ. VIII. № 7 (გვ. 502--504).

17. ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან (246--277).

თბილისის უნივერსიტეტის შრომები. ტ. 91. გვ. 134--159. (= აღმოსავლეთ-მცოდნეობის სერია. ტ. 11). აქ გაფართოებული სახით იბეჭდება: დამატებულია ცნობები სპარსულსა და ქართულ პოეზიაში არსებული ჩარხებზე მბრუნავი ლექსების შესახებ და სხვ.

18. ჩარხებზე მბრუნავი ლექსი გ. ტაბიძის პოეზიაში (გვ. 278--280).

„დროშა“, 1967. № 12, გვ. 10.

19. ქილილა და დამანას ორი ლექსის შესახებ (გვ. 281--287).

იბეჭდება პირველად.

20. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან (გვ. 288--292).

- „მნათობი“, 1952, № 10, გვ. 152—155. აქ შემოკლებული სახით იბეჭდება.
21. ქილილა და დამანა (გვ. 293—299).
- „მნათობი“, 1950, № 2, გვ. 168 — 172. აქ შემოკლებული სახით იბეჭდება.
22. იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების შესახებ (გვ. 300—304).
- „მნათობი“, 1959, № 1, გვ. 176—177.
23. არმალანი (გვ. 305—308).
- „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 1 აპრ. (№ 14).
24. ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი (გვ. 309—312).
- „ლიტერატურული საქართველო“, 1968, 21 ივნ. (№ 24).
25. ქართველი მწერლების სპარსული თარგმანები (გვ. 313—319).
თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 118, გვ. 263—269 (= აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. VI), ეს ტომი აკაკი შანიძისადმი მიძღვნილი.
26. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან (გვ. 320 — 325).
იბეჭდება პირველად.
27. მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ქილილა და დამანას შესახებ (326—332).
იბეჭდება პირველად.
28. ყაბუს-ნამე (გვ. 333—343).
იბეჭდება პირველად.
29. წიგნი ლეილმაჯნუნიანის შესახებ (გვ. 344—346).
- „დროშა“, 1969, № 7, გვ. 19.
30. საყურადღებო შრომები ახუნდოვის შესახებ (გვ. 347—350).
- „ლიტერატურული საქართველო“, 1968, 22 ნოემბ. (№ 47).
31. გალაკტიონ ტაბიძე და აღმოსავლური ლექსთწყობის საკითხები (გვ. 351 — 361).
იბეჭდება პირველად.

ს ა ძ ი ე ბ ე ლ ი

ა) პირთა

- აბაევი ე. ი. (Абаев В. И.) 223.
 აბულაძე ილია 233, 235, 282.
 აბულაძე იესტინე 5, 8, 10, 15, 19, 32, 33, 36—
 38, 42, 48—60, 65—80, 87, 94, 97, 145,
 160, 180—182, 185, 186, 221, 223, 228,
 229, 235, 237, 240, 243, 315, 324, 332.
 აბულ ყასიმ ზარე (Абу-ль Касим Зарра) 340
 აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ აბდერ რეზაქ 88.
 აბუ შექური, აბუ შუქური 85, 198, 335.
 ავიცენა (იბნ სინა) 184, 185.
 აზარი, აზურ (ლუთფ ალი ბეგი) 285, 287.
 ათარი 166.
 აინიქ. (Айни К.) 172.
 აიში 166.
 ალექსიშვილი დავით (დავით რექტორი) 236,
 247, 256, 262.
 ამირ ანსარ ალ-შაალი ქეი-ქაუს ბენი ისქანდერ
 ბენი ყაბუს ბენი ეაშშგირ ბენი ზიარ 333, 334,
 342.
 ამირ მუზლი 110, 111.
 ამირა ნასრი 329.
 ამირ ხოსროუ, ამირ ხოსრო დეჰლევი, ხოსროუ
 დეჰლევი, ხოსრო დეჰლევი 109, 136, 137,
 139, 145, 149, 160, 161, 165, 167, 171, 173,
 190, 209—211, 215, 257, 264, 344.
 ანდრონიკაშვილი მ. 320—325.
 ანსორი, ანსარი 85, 86, 190, 257, 301.
 არეფი 25.
 არისტოტელი 335.
 არუზი სამარყანდელი 13, 205.
 არჩილი მ—10, 26, 28, 32, 63, 274, 278.
 ასადი ტუსელი 158, 159, 167, 198.
 აშრაფი 139, 166.
 ახვლედიანი გ. 305—306.
 ახუნდოვი მირზა ფათალი 308, 347—350.
 აპლი შირაზელი 270, 271.
 აჰმედ ალ-ყაფარი 205.
 აჰმედ მალა ჭეზირი 220.
 ბ.რამიძე ალ. 5, 7—9, 17, 22—24, 36, 37, 58,
 64, 81, 114, 119, 121, 165, 168—170, 173—
 175, 180, 192, 193, 196, 197, 210, 226, 235,
 236, 240, 244, 248, 254, 261, 274, 275,
 282, 288—294, 302, 332, 340, 341, 345, 360.
 ბაგრატიონი თ. 247, 248.
 ბადი-ოზ-ზამანი 301.
 ბადრი 302.
 ბაენდი შ. 314.
 ბაისონქორი 110.
 ბა'ლაში 330.
 ბარათაშვილი მამუკა 247.
 ბარათაშვილი ნიკოლოზ 260, 288.
 ბარანოვი ხ. კ. (Баранов Х. К.) 80.
 ბართოლომე ქრ. (Bartholomae Chr.) 102.
 ბარტოლდი ვ. ვ. (Бартольд В. В.) 137, 153, 154.
 ბატონიშვილი დ. 250.
 ბატონიშვილი იოანე 34, 240, 244, 247, 262.
 ბაქრაძე გულანდარ 240, 243.
 ბაქრამ ჩუბინი 103.
 ბეგიაშვილი თ. 288.
 ბერიძე ვუკ. 78.
 ბერტელსი ე. ე. (Бертельс Е. Э.) 89, 119—
 124, 135, 149, 159, 211, 233, 272, 287, 301,
 318, 334.
 ბერძენიშვილი ნ. 9, 275.
 ბესიკი 258—260, 266—268, 270, 288, 292, 331,
 356, 357.
 ბეჰარი, ბაჰარი, მოჰამედ თაყი ბეჰარ 217—217.
 ბრაგინსკი ი. ს. (Брагинский И. С.) 89, 90.
 ბრაუნი ე. გ. (Browne E. G.) 12, 150, 198,
 205, 249, 291, 333, 340.
 ბოზორგ ალავი 307.
 ბოზორგ მიჰრ (ბოზორჯ მიჰრ. ბურზენ მიჰრ,
 ბურზენ) 323, 325, 340, 341.
 ბორჰანი 52, 59, 67, 68, 80, 88.
 ბუ-ს-სუეარ (აბუ-ლ-ასოვადი) 333.

მწეოელი აკაკი 246.
გუხარია ალ. 7. 8. 10. 12. 16, 19, 20, 22, 33,
36—38. 42. 55—60. 64, 65. 72. 75, 92, 176-
178. 188. 216. 217. 221, 224. 253. 283. 286.
300—304. 307, 308, 345.

გაგიხვიშვილი ივანე 235—237.

გილაშვილი 334. 335. 338.

გიუნაშვილი ქემშილ 314.

გირვასი ე. ფ. (Гирвас В. Ф.) 298.

გორგანი. ფახრ ედ-დინ გორგანი, ფაფხურ. ფახ-
ფურ. ფახურ ჯორჯანელი 11. 13. 15. 57. 84,
86—89. 93. 94.

გორდელაძე გ. 308.

გორგაძე ე. 247.

გორგაძე ს. 221.

გორელშვილი თ. 169, 173. 306.

გოციორიძე ი. 307.

გრიშაშვილი ი. 247, 253, 269.

გერამიშვილი დ. 288. 292. 331.

ღადიანი შალვა 348. 381.

ღავითი 281, 327—329.

ღარი 117.

დასთვერდი ვახიდ 96, 141. 162, 339.

დაყიყი (დაყიყი) 85, 88. 248. 291, 292.

დეპოთი ა. ფ. 80.

დიაკონოვი მ. მ. (Дьяконов М. М.) 291.

დოღლაშვილი (Давлашвили) 12. 13, 205. 217,
248, 249, 264, 333, 334.

დონდუა ე. 117, 164. 231.

დურბეგი 301.

ენგელსი ფრ. 91, 92.

ევსტათი მცხეთელი 39, 97, 98.

ეთჰე ჰ. (Elthe H.) 205, 211, 301.

ემინ რეიზანი 307.

ემირ ხანი 199.

ერაძე ლ. 308.

ერისთავი გიორგი 349.

ერშოვი ნ. ნ. 80.

ესენინი ს. 355.

ესჭელი 335.

მათეათი რაშილ 248.

მაჟა-ფშაველა 313, 318, 319.

ვანაძე ბარძიმ 240, 244.

ვახტანგ VI 50, 80, 94, 97, 103, 104, 119, 120,
124, 135, 164, 181, 236, 274, 278, 281—287,
293—296, 298, 327—332, 340—342.

ვესელოვსკი ა. ნ. (Веселовский А. Н.) 209.

ვექში ქირმანელი 191.

ველერსი ი. ა. (Vullers J. A.) 58, 79—81, 84,
88, 106. 154, 193, 221, 227—229. 233, 237,
238.

ზაალ (თუმანიშვილი) 188. 303.

ზეინალ-ბეგი 217.

ზიჩი მიხაი 81.

შაგორი 305.

თავაქალაშვილი მამუკა (მამუკა მდივანი) 240.
244, 303.

თავისუფალი სვანი 221.

თამარ მეფე 96, 99.

თაყაიშვილი ექ. 102.

თეიმურაზ პირველი 71, 165, 168-175. 190-195.
261, 262. 289, 290, 300, 344, 346.

თოდუა მ. 7, 8, 10, 12, 16, 19, 20, 22, 33, 36-38.
42, 55-60, 64, 65, 72, 92. 216, 283-285, 305-
308, 326-332, 359.

თოფურია ვარლამ 254, 360.

თრითა 116.

თუმანიშვილი გ. 330.

თუმანიშვილი დიმიტრი 357-360.

თურმანიძე ხოსრო 226.

თანოშ ჩატლოში 183, 189.

იბნ ალ-არაბი 184.

იბნ თუფაილი 184.

იბნ ისაკი (ხუნეინ იბნ ისაკი) 98, 184-186.

იეზდიგერდი 138.

იმედაშვილი გ. 90. 92, 183, 248, 340, 341.

იმნაიშვილი ი. 355.

ინგოროევა პ. 7, 36, 187, 235, 236, 291, 293, 294.

ირისოვი ა. (Ирисов А.) 184, 185.

ისა ნეჭათი 307.

ისარლიშვილი ლ. 247.

ისმაილი (შაპი) 170.

იორდანიშვილი სოლომონ 9, 48, 305.

ოსელიანი პლატონ 247.

იუსტი ფერ. (Justi Fer.) 325.

ძაეკასიძე მელქისედეკ 294.

კაზიმირსკი ა. 124.

კაკაბაძე სარგის 104.

კალანდაძე გიორგი 230.

კალაძე ი. 11.

კალიდასა 305.

კამელოძე ვ. 308.

კამელოძე კორნელო 7, 8, 13, 36, 64, 68, 89, 95, 97
102, 104, 105, 115, 119, 121, 137-139, 144.
145, 161, 163, 165-167, 171, 175-181, 182.
185-188, 193, 197, 205, 207, 208, 211, 215.
216, 222, 223, 226, 231, 235, 240, 244, 247;

248, 261, 262, 286, 291, 302, 332, 340, 345, 346.

კეშელავა თ. 217, 218, 307.

კიკნაძე ზ. 305.

კობიძე დ. 19, 173, 253, 306, 345.

კრაჩკოვსკი ე. (Крачковский И.) 171.

კრიმსკი ა. ე. (Крымский А. Е.) 334, 338.

კრიშან ჩანდრი 305.

კოტეტიშვილი ვახუშტი 306, 307.

ლენინი ვ. ი. 218.

ლუონიძე გ. 247.

ლერმონტოვი მ. ი. 348.

ლოლაშვილი ი. 7, 186, 225.

ლორთქიფანიძე იოსებ 279.

მაგაზანიკი დ. ა. (Магазаник Д. А.) 80.

მაიაკოვსკი ვლ. 355.

მალქომ ხანი (მირზა მალქომ ხანი) 349.

მამაცაშვილი მ. 169, 170, 173, 174, 175, 344-346.

მამულაშვილი მ. 79.

მარგველაშვილი თ. 307.

მარზბან ბენი რუსთამ ბენი შერეინ 335.

მარი ი. 5, 81, 95, 99, 164, 191, 314.

მარი ნ. 5, 7, 9, 12, 15-18, 23, 30, 38, 55, 63, 67,

81, 83, 89, 93, 97, 114, 117, 180, 181, 182,

186, 187, 209, 210, 215, 216, 224, 231, 218, 321.

მაკმულ თეიმური 307.

მაკმულ სალემი 302.

მაკჭუბი მ. 9, 11, 12, 14, 20, 21, 68, 86, 87, 238.

მდივანი ონანა 294.

მემარინიშვილი ლ. 10.

მერჩულე გიორგი 230.

მეტრეველი ელ. 236, 282, 283, 290.

მეტეფები 170, 171, 173, 191.

მეპროტრა შანტი 305.

მილერი ბ. ვ. (Миллер Б. В.) 79.

მინაი 314.

მინოვი მ. 12, 14, 20.

მინორსკი ვ. 11, 89.

მირ ბაბაევი ი. 80.

მირზა მოჰამედ თაქერ ნასრაბადი 216, 217.

მირ მოჰამედ ამინ 194.

მირცხულავა ალიო 356.

მიქაძე გ. 248.

მიპრი ხათუნი 307.

მოეზი 255.

მოდებაძე მ. 305.

მოინი მოჰამედ 67, 88, 301.

მოლი ე. (Mohl J.) 285.

მროველი ლეონტი 102, 103, 104.

მუნში ისქანდერ 216.

მურდავიჭი 333.

მურთაზა მულარის გილანელი 140, 172, 164.

მუჰამედ მუყდარი ხან შირვანელი 145.

ნადირაძე გ. 78.

ნავოი (ნევაი, აღიშერ ნავოი) 136—139, 151, 165, 167, 168, 188.

ნაზიმ ქიქმეთი 307.

ნაში (მანსუმ საფაი ნაში) 139, 166.

ნასერ-ედ-დინ ტუსელი 185.

ნასერ ხოსროვი 306.

ნასრედინი. ხოჯა ნასრედინი 307.

ნასრაბადი (მირზა მოჰამედ თაქერ მირზაბადი) 216, 217.

ნასრ ალ-ლაჰი 326.

ნაფისი საიდ 20, 86, 191, 219, 333.

ნახუციშვილი გ. 67, 305.

ნეზამ ოლ-მოლქი 306.

ნეზამ განჭელი 7, 13, 85, 94-96, 98, 99, 102,

112, 126-140, 142, 144, 145, 149, 152, 154,

156, 157, 161, 162, 165-168, 171, 173, 174,

180, 183, 185, 189, 190, 191, 193, 194, 198,

200, 211, 223, 283, 286, 307, 308, 326, 339, 344.

ნემა იუშეი 217-219.

ნოელდეკე თ. (Nöldeke Th.) 122-125, 135, 153.

ნოზაძე ვ. 82.

ნუცუბიძე შ. 185, 215, 288, 291, 315.

ოღატიდა 153.

ოზარტი 153.

ონსორი (ანსარი) 190, 301.

ორბელიანი გრ. 269.

ორბელიანი სულხან-საბა (საბა, სულხან-საბა)

8, 29, 48, 49, 52, 54, 58-60, 62, 71-79, 80,

233, 235, 281-283, 286, 293-296, 326-329,

331, 332.

ორპან კანჩერი ოღლუ 308.

ოსტარა 112.

ოუზო ე. 124.

ოუფი მოჰამედ 217, 291.

პეეტერსი (Peeters P.) 251.

პეტრე (მოციქული) 171.

პეტრიწი იოანე 78.

პლატონი 335.

პუშკინი ა. 348.

რაჰიმი მ. ვ. 80.

რეშად ნური გუნთეჟინი 307.

რიო ჩ. (Rieu Ch.) 205, 211.

რიუკერტი ფრ. (Rückert Fr.) 255.

როტკი რ. (Roith R.) 102, 116.

რელიქი 85. 80. 88, 197, 248, 252, 291, 292.
306, 326, 329, 336.
რუსოველი 7. 47-49, 60, 62, 64, 74, 78-82.
80. 94-100, 163, 180, 182, 183, 185-187, 189,
193, 220-229, 292, 309-318, 344, 354-356,
359.
რუხაქე ტრ. 119, 121, 288.
რუქ ალ-აკინი 194.
საბაათონ ალი 308.
საბაშვილი სერაპიონ 223, 306.
საბირი 308.
საადი შირაზელი (შეიხ საადი, საადი) 195, 198,
205-208, 253, 283, 306, 327, 339.
საევეჯი სელმან 156, 157, 179, 180, 261, 270.
საიათნოჯე (სააინოჯე) 267-269.
სენაი 283.
სილომ-ბეგი 216.
სიხარულიძე ქსენია 229.
სოქრამ-ბეგი 217.
სულხანიშვილი ა. 119, 121, 123, 135.
სტივენსონი 79, 81.
სულთან შამშუდი (შამშუდ ლახნელი) 329, 335.
ტაბიძე გალაკტიონ 278-280, 351-356, 358, 361.
ტაგირჯანოვი ა. ტ. (Тагирджанов А. Т.) 180.
შლულ-ბეგი 137, 164.
ურბნელი ნ. 221.
უსპენსკაია ლ. ვ. (Успенская Л. В.) 80.
უჯმაჯურიძე როსტომ 226.
შაზალაი-ბეგი 217.
ფათეში მ. 313, 314, 316, 318, 319.
ფანაჰი (ფანაი, ფანა) 119, 121-125, 134, 135.
ფალავა კ. 347-350.
ფახრი 264.
ფიზული 173.
ფირდოუსი 79, 81, 85, 87-89, 93, 94, 97, 101,
113, 138, 153, 156, 164, 179, 188, 193, 198,
223, 225, 239, 242, 243, 245, 284, 291, 301,
306, 324, 329, 330.
ფუთურიძე გ. 307.
ფუთურიძე ვ. 5, 82, 216, 217, 306.
ფურცელაძე ნ. 307.
ძავთარაძე ივ. 68.
ქაზემი 306.
ქათიბი 261.
ქაიხოსრო ხანი 217.
ქამალ ფაშა-ხადე 206.
ქაშეფი 139, 166, 285, 287, 293, 326, 327.
ქესრა (ანუშირვანი) 340.
ქუთათელაძე ალ. 79.

შათაროვი მ. ა. (Шафаров М. А.) 79.
ტლონტი ალ. 221.
ლონტი შალვა 78, 309, 310-312.

შანი 267.
ყაბუსი 342-335.
ყაზვინი ვაჟ 218.
ყათრანი 248, 258.
ყამარი გურგანელი 335.
ყანე'ი 326.
ყაუხიშვილი ს. 215, 222.
ყიასაშვილი ნ. 79.
ყუბანიშვილი ს. 197, 221, 296.
შათელი ი. 96, 99, 101, 224, 292.
შამირა სემირამიდა (შემირა სემირამიდა) 108.
შამს ოდ-დინ სოლეიმანი 206-208.
შანდორი ვ. 183, 184.
შანიძე აკაკი მ. 10, 48, 49, 52, 59, 64, 65, 75,
77, 180, 215, 226, 230-235, 238, 282.
შარაფ-ედ-დინ შაფრუჰი 260.
შაყულაშვილი გ. 308.
შაჰიდ ბალხელი 193, 306.
შეიხ საად-ედ-დინ რაჰაი ზეაფელი (შეიხ საადი)
169, 171, 173, 174, 194, 195, 196, 345
შერიფი 198.
შიხ ისლამ 192, 194.
შიხ სალიამინ 192, 194, 195.
შიხ სეიდ 192.
შიხ შეიდ 195.
შტაკელბერგი რ. (Штакельберг Р. Р.) 89, 92.

ჩაიკინი კ. (Чайкин К.) 184, 318.
ჩახრუხაძე 96, 99, 181, 292.
ჩელეზი ევლია 307.
ჩიქოვანი მიხ. 226, 254.
ჩლაიძე ლ. 307.
ჩუბინაშვილი დ. 80; 247.
ჩხეიძე ნ. 307.
ჩხეკელი თ. 305.
ჩხიკვიშვილი ი. 79.

ციციშვილი სარგის 224.
ცენკერი ი. (Zenker J.) 68, 70, 79, 80.
ციციშვილი ევსტათი 250.
ციციშვილი ნოდარ 95, 98, 136-140, 145, 150,
159-163, 165, 167, 168, 188, 220, 281

ძიმიგური შ. 81.

წერეთელი აკაკი 348, 349, 359.
წერეთელი გიორგი 215, 307.
წერეთელი მ. 305.

შავკვირე ალ. 252, 253, 258-260, 267-269, 330, 336, 357, 359, 360.

კვეკვეძე თ. 305.

ტელიძე ა. 306, 307.

ტყეშელაშვილი ი. 293.

ხაჩიანი 95, 99, 216, 217, 220, 308.

ხაჩიანი ომარ 306.

ხახანაშვილი ალ. 18, 41, 44, 89, 119, 193, 211.

ხაჭო ქირიანელი 156.

ხოსროე ანუ შირვანი 340, 341.

ხუბუა მაკარ 281, 282, 307.

ხოსროე ფარეზი 87, 95, 99, 108, 109, 154, 155, 157, 179, 223, 340.

ჯეჯეხიშვილი ივანე 93, 97, 104, 215, 217.

ჯეველიძე ე. 308.

ჯაკობია გ. 168, 176, 179, 192-196, 302, 344, 345.

ჯამალი 139, 140, 166.

ჯამი (აბღ-ორ-რამან ჯამი) 13, 15, 136, 140, 160, 164-166, 168, 172-174, 176-178, 180, 183-190,

192, 194, 206, 207, 264, 270, 286, 287, 300-304, 307, 344.

ჯანაშვილი მ. 78, 211, 224, 227.

ჯანაშვილი ნ. 308.

ჯიან შაბი 122.

ჯონსონი 298.

ქელაღ-ელ-დინ რუმი 283, 326.

ქემალზადე 306, 307.

ქეჩიანი 327.

ქიბლაძე გ. 292.

ქიქია ს. 215, 307.

ქუანჭყელი 104.

ქუეციანი (მუქინ ულ-დინ ქუეციანი) 205, 207.

შაბიბ იაღმაი 159, 218

სათეფი (სათეფი, აბდალაჰ სათეფი) 138, 139, 161, 166, 167, 174, 188, 286, 287, 346.

სარევი (ბენ ქასან სარევი) 264.

სარაეი ნაზემ 302.

სარუნ-არ-რამიდი 336, 342.

სათეფი 253, 254, 267, 268, 270, 283, 306, 327, 354.

სედიკიანი სადეე 307.

სედიკიანი ულ-ლაბი 166.

სედიკიანი, სედიკიანი 169, 170, 172, 174, 185.

სედიკიანი 94, 96.

სედიკიანი ბაყარა 169, 170, 174, 345.

ბ) პარსონაჟი

ბბინ ქვანისძე 116.

ბესალაში (ბესალანი) 104-106, 115, 117.

ბბინ 116, 117.

ბბამ (ვაზირი უხუცესი) 110, 111.

ბბალი 115, 184-186, 189.

ბბუ ტალიბი 111.

ბბთანდილი 54, 65, 76-78, 95, 99, 179-184, 225-227, 229, 317, 355.

ბბაღბატი, ბბაღბათი 211, 213.

ბბაღე 138.

ბბაღეკე 88.

ბბრა 157.

ბბრასი 137.

ბბირანი 104, 106-108, 110-112, 230.

ბბუქალანთარი 122.

ბბი-დაპაკი (ბბუდაპაკი) 87, 93, 97.

ბბრაში 12, 15.

ბბრანაუზი 225.

ბბრეაზი 87, 322.

ბბრასეფი 110.

ბბრათი 74, 76.

ბბრანა მუფე 111

ბბერილი 102 116.

ბბთია (ბბთია) 116.

ბბრასილი 116, 237.

ბბრე (ბბრე უხუცესი) 110, 111.

ბბრანი 113.

ბბბი იბრანისძე 104, 106, 107, 110-113, 117.

ბბბი 179.

ბბბური 110.

ბბბორი 110.

ბბბა (ბბბისი) 17.

ბბბ (ბბბინი) 223.

ბბბ-ბბბი (ბბბბი, ბბბბი) 137, 138, 139, 145, 146, 149, 150, 152, 188.

ბბბ (ბბბბი, ბბბბი) 93, 97, 105, 226.

ბბბბი (ბბბბი, ბბბბი) 103.

ბბბბი (ბბბბი) 120, 121, 125, 133.

ბბბბი 213.

ბბბბი ბბბბი 103.

ბბბბი (ბბბბი) 87, 109, 113, 226.

ბბბბბი 93, 97.

ბბბბბი 224.

ბბბბბი (ბბბბბი, ბბბბბი, ბბბბბი) 87, 107, 109, 112, 113, 152-159, 167 225.

ვერდაფრედი (ველდაფარ, ველდაფრინი) 224.
ველბუ 34.
ველი 91, 156, 292.
ველ-ვარდი 24, 31.
ვერგენი 113.

ვადგარ 124, 135.
ვადბინ (ვადბინ) 123, 124, 126-129, 135.
ვილარამი 145, 146, 149, 150.
ვორათი 108.

ვიტერი 34.
ვირაჯი (ვირეჯი) 111, 240, 243.

ვავეცი 157.
ვაშტაშაბ (ვაშტაშობ) 102.
ვევანი 88.
ვირო 10, 11, 26-28, 33, 35, 36, 39-42, 54, 82, 91.
ვისი 7, 9-21, 27-33, 35, 36, 39-42, 55, 58, 60, 69, 72, 83-85, 90-92, 94, 98, 157, 183.

ვაჯი 225.
ვაჯი 116.
ვაალი 87, 93, 97, 104, 113, 154, 224, 225, 229, 231-233, 241, 244, 245, 324.
ვააქი (ვააკი) 225, 241, 242, 244.
ვაარდი 10, 11, 41, 83, 91.
ვაარადარი 153.
ვაარაბი 154.
ვალიხანი (ველიხა, ველიხა) 188, 195, 300, 302, 304, 345.
ვაარაბი (ვააკარაბი) 221-224.
ვაარგარი 125, 135.
ვაარქანი 124, 135.

ვაამთა (ვაამთან) 222.
ვაამინა (ვაამინი) 222.
ვაამინანი 222.
ვაარნიმი (ვაარნიმა, ვაარნიმე) 222.
ვაამინე, ვეკმინე 87, 93, 97, 113, 154, 221, 223.
ვაამურასი 87.
ვაინათინი 163, 182, 183, 314, 316.
ვაარეთონა (ვაარეთა, ვაარეთინო) 102, 116.

ვაინ სალაბი 171, 173, 174, 180, 185.
ვაარითი 116.
ვაინანდარი 88, 93, 97, 104, 106-108, 110.
ვაარსები 122, 135, 179, 188, 195, 300-303, 345.

ვაინი (ვაინის) 98, 180, 181, 182, 185, 187, 189, 353.
ვააროსი 11.

ვაელი 96, 98, 99, 170-172, 174, 180, 181, 183, 185, 186, 188, 195.

ვაამებელი 137, 144.
ვაამარ საფარი 142.
ვაინე 87, 113.
ვაინუარი 106.
ვაათორ (ვაათორ, ვაათურ, ვაათურე), იგივე ვაათარი 103.
ვაინინარი 137, 143, 144.
ვაინუნი 71, 98, 99, 170-173, 185, 188, 195.
ვაამადი 122.
ვაეარაბი 113.
ვაეარაბი (ვაეარი) 154, 156.
ვაეეაბუკი 104, 107, 108, 110, 112, 117.
ვაარინი 113.
ვააბადი (ვეაბადი) 10, 11, 14, 17, 20, 24, 26, 35-41, 76, 60, 82, 85, 90-92.
ვააკინ ბანუ 108, 109.
ვაინევიზ ვაამარაბი 106.
ვაინუერი 138, 146.
ვაარმანი 34.

ვაეარაბი 137.
ვაინინი 137.
ვაინსტან-დარეჯანი 56, 180, 182, 313, 316-318.
ვაარეუზი 156.
ვაარსარ ვაინრელი 106, 107.
ვაარულთალი 171.
ვაარმანი 138, 146.

ვაარაბი 148, 149.
ვაარაინდი (ვაარაინდ, ვაარინდ) 223.
ვაარინი 7, 9, 11, 12, 15, 16-25, 27-30, 32, 35, 36, 39-42, 54-56, 73, 82-85, 89, 92, 98, 157.
ვაარადაბე (ვაარადაბი) 68, 87, 113, 154.
ვაარეუან რაი 150.
ვაარაბი 110.
ვაარსაბი 112.
ვაარსტევენი 313, 314.
ვაარსტომი 79, 81, 82, 87, 88, 93, 94, 97, 104, 108, 110, 113, 154, 157, 222, 224, 227-229, 237, 324.
ვაარუზბახთი 124, 135.
ვაარუზიგარ 124-126, 135.

ვაალა 180, 181, 186, 187.
ვაალამან 94, 98, 180, 181, 183-187, 189.

სალომ 224, 225.

სალმი 111.

საამი 88, 93, 97, 104, 106, 109, 111, 124, 155, 224, 225, 244, 324.

საეარსამისძე 104, 324.

საეარ სამი (სოეარ სამ, სამე სოეარ) 104, 225, 324.

სეფე დავლე 104, 109, 110, 112.

სიამქქ (სიამქქ) 225.

სოლომონი 17.

სპანდიატ (სპანდატა, სპანდოდატა) 93, 97, 102. სუსან მესაყრავე 108, 226.

ტარიელი 56, 76, 78, 96, 178, 180, 182-186, 226, 227, 313, 316, 318.

ტუსი 226.

უთრუთი 101, 116, 153, 158, 224, 225.

უთრათი 116.

ფარნაეაზი 105, 322.

ფარხოსროვი 121.

ფარჰადი (ფერჰადი) 157, 179

ფატმანი 65, 183, 355.

ფერიდუნე 102, 111, 116.

ფერიდუხტი 106, 155.

ფერიფისი 11.

ფილსომი 226.

ფრედუნა 116.

ფრიდონი 102, 109, 225, 318.

ჭაბარ ქაეისძე 104.

ქადარი 124, 131-134, 136.

ქაეა 104.

ქაიომარ (ქაიუმარსი) 225.

ქაშალი 122.

ქამგარი 124, 135.

ქარდანი 124-127, 129.

ქარდარი 124, 125, 130-133.

ქაესი 110.

ქეთონი 87, 112, 113, 153, 154.

ქექეოზი 233.

შაისი 94, 96, 171, 172, 174, 179-181, 183, 186. ყარამანი 224.

ყარანი 35, 54, 91.

შარი 142, 143.

შაფური 95, 99, 108, 109, 155.

შაფური (ჩინეთის მეფე) 156.

შაქრ აშუბი 150.

შაქრნაზი 225.

შაჰრი 10, 11, 16, 23, 24, 35, 39, 90, 91.

შერელომი (შერეელო, შერეელომა. შარალომა. შარამბლა) 34, 35, 225.

შიღე 146.

შირინი 11, 87, 109, 128, 155, 157, 179, 223.

ხაყან ჩინი (ხაყან ჩინელი) 103, 106, 109, 138, 150.

ხეირი 142-144.

ხეარამან ქალი 112.

ხოსრო 223.

ხუარამზე 325.

ხურომანი (ხურამანი. ხუროენი. სარვი ხურამანი) 221, 223, 224.

ხურშილი 156, 157, 179.

ჯაბირ რაჰმანი 137.

კემშილი (კიმშელი) 87, 91, 179, 180, 241, 244.

კემშილი (ჩინეთის მეფის ვაჟი) 156, 157, 179,

კიმშით 179, 180.

კუნდლი 111.

კათემთაი (კათამი თაი) 199-204, 207.

კირი 124, 135.

კირეილ 202.

კიჯაზი 120.

კუშანგი 87.

სიტყვათა ახლის სტანი

აბდარი, აედარი 116-117.

აბთაბ 116.

აბსალ 115-116.

ბადრი 117.

ბაიათი 358-361.

ბასრი 47-49.

ბახთიარ, ბახტიარ 134.

ფალაბინ, დალბინ 134.

დასტური 134.

ღია 49-50.

დილისგემო 52.

ღუბეითი 249-252.

მრისახე 74-78.

ვეფხი 78-84.

ვენაარი 43.

ზეყაფიათინ 255-256.

მეცნისი 257-260.

მადონი 50-51.

იალმეგი 51.

ლამაზი, ლამაზობა 51-53, 65.

ლამი 53-54.

ლაში 134.

მაჯამა 260-263.

მიდამო 54.

მინდორი 70-72.

მოლი 228-229.

მტერიანი, მტერდაცემული 55-56.

მულაზარი 66-72.

მუსტაზადი 263-267.

მუხაერი 42.

მუხამბაზი 267-279.

მწყაზარი 134.

ნაზი, ნაზობა 56-58, 65-66.

ნასკუი 10.

ორძალი 28-29.

რუხივარ 134.

ხალ, სოლ 115-116.

ხასთაული, ბალიში 58-59.

სატეგარი 61-62.

საქმრობა 8-10.

შაბაბი 235-238.

შარანდა 42-43.

შაბინი 134.

ქამგარ 134.

ქარდარ 134.

ღამე ყოველ 230-234.

შადი, ყაზი 134.

ყაზალი 252-254.

ყათარი 134.

ყაფია, კაფია 254-256.

ყენჭი 59.

ყოლა 59-60.

შეგული 60-61.

შეილი 192-195.

ძაბუნი 42-43.

ძიქა 72-74.

ხათრიჯამი 134.

ხალეათ ხანა 134.

ხეარამზე 325.

ხურომანი 221-224.

ჯუფთი 42-43.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	ბე-5
ვისრამიანის საკითხები	7
რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა	93
ამირანდარეჯანიანის სადაურობისათვის	101
ზახთიარ-ნაშეს ქართული ვერსიების შესახებ	119
ზარამგურაიანის გარშემო	136
ჯამი და ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი	164
თეიმურაზის ლიტერატურული წყაროების ძიების გზაზე	190
მეფეთა სილაროს წყაროს საკითხისათვის	197
რუსულდანიანის შეთერთმეტე ზღაპრის შესახებ	209
ელსაიუ ჩაპარ დარევიშის ქართული ვერსიის სპარსულთან დამოკიდებულების საკითხისათვის	211
ქართული ვარსკვლავები სპარსული პოეზიის ცაზე	215
ფილოლოგიური დაკვირვებანი	221
რას ნიშნავს სიტყვა უზაბარი?	225
შენიშვნები შამ-ნაშეს გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ქართული ვერსიების შესახებ	237
ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან	246
ჩარზბერ მბრუნავი ლექსი გ. ტაბიძის პოეზიაში	273
ქილილა და დამანას ორი ლექსის შესახებ	281
ჭარკვევები. ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან	293
ქილილა და დამანა	293
როსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების შესახებ	303
არმადანი	305
ედფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი	309
ქართველი მწერლების სპარსული თარგმანები	313
ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან	320
მნიშვნელრუანი გამოკვლევა ქილილა და დამანას შესახებ	326
უაბუს-ნაშე	333
წიგნი ლეილმაჯნუნიანის შესახებ	344
საყურადღებო შრომები ახუნდოვის შესახებ	347
გალაკტიონ ტაბიძე და აღმოსავლური ლექსთწყობის საკითხები	351
ცნობები წიგნში მოთავსებული წერილების შესახებ	362
ს ა ძ ი ე ბ ე ლ ი	365