

დავით კობიძე

ქართულ-სპარსული  
ლიტერატურული  
ურთიერთობანი

III

თბილისი 1978

ნაშრომში შესწავლილია ქართულ-სპარსული რომანტიკული, დიდაქტიკური და სხვა ხასიათის თხზულებათა ურთიერთობა. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ლირიკის, პოეტიკისა და ლექსიკის საკითხების მიმოხილვას.

წიგნი განკუთვნილია უმაღლესი სკოლების ფილოლოგიური ფაკულტეტების სტუდენტთა, აგრეთვე სპარსულ-ქართული ლიტერატურის ურთიერთობის ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი ჯემშიდ გიუნაშვილი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1978

## რუსთველისა და ნიჟამის შემოქმედების საკითხები

რუსთველის შემოქმედების ღრმად შესწავლისათვის საჭიროა გაირკვეს „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული მწერლობისადმი დამოკიდებულების ყველა საკითხი. შესწავლილი უნდა იქნეს როგორც სიუჟეტური, ისე პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით არა მარტო რუსთველის წინა-დროინდელი ან რუსთველის ეპოქის, არამედ შემდეგდროინდელი სპარსული ლიტერატურის ძეგლებიც; ჩვენ უნდა ვეძიოთ არა მხოლოდ საერთო თუ მსგავსი მოვლენები რუსთველისა და ირანელი პოეტების შემოქმედებაში—რუსთველზე სპარსული პოეზიის გავლენის ცხადსაყოფად, — არამედ რუსთველის გავლენაც მთელს აღმოსავლურ და, კერძოდ, სპარსულ პოეზიაზე.

როგორადაც უნდა ვიფიქროთ, ყოვლად შეუძლებელია, რომ ირანელ პოეტებს, რომელთა ქვეყანასთან ხანგრძლივი—ხან მწარე და ხან მეგობრული—ურთიერთობა ჰქონდა ჩვენ სამშობლოს, არ სცოდნოდათ ქართული ლიტერატურის საამაყო ქმნილები—„ვეფხისტყაოსნის“ არსებობა და არ ყოფილიყვნენ იმით დაინტერესებულნი.

პოეტური მეტყველებისა და რომანტიკული თხზულებების საერთო ხასიათით ირანელ პოეტებს შორის რუსთველთან ყველაზე ახლო ნიჟამი (1141—1209) დგას<sup>1</sup>.

ნიჟამი უდიდესი მოვლენაა მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისით. მისი მაღალი პოეტური ნიჭით შესრულე-

---

<sup>1</sup> ნიჟამის ეკუთვნის ხუთი პოემა: „მეხზენ ოლ ასარა“ (საიდუმლოებათა საგან-ღური); „ხოსროვ ო შირინ“ (ხოსროვშირინიანი), „ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილ-მაჯნუნ-იანი), „ჰაფთ ფეიქარ“ (შვიდი მზეთუნახავი) და „ისქანდერ-ნამე“ (ისქანდერის წიგნი). აღმოსავლეთის სხვა ხალხების ლიტერატურაში ამ პოემების მიზაძვით შექმნილი ნაწარმოებების სიმრავლის შესახებ რომ არაფერი ითქვას (მე არ მეგულება აღმოსავლეთში ისეთი ხალხი, რომელსაც მწერლობა გააჩნდეს და ნიჟამის რომელიმე პოემის თარგმანი ან გადაკეთება არ მოეპოვებოდეს), სპარსულ ლიტერატურაში მოიპოვება „ლეილ-მაჯნუნ-იანის“ სამოცამდე, „ხოსროვშირინიანის“ ოცამდე, „ჰაფთ ფეიქარის“ ათამდე ვერსია, გარემოება, რაც სპარსული ლიტერატურის განვითარებაზე ნიჟამის მძლავრი გავლენის დამადასტურებელია.

ბული პოემები მიბაძვის საგნად გარდაიქცნენ აღმოსავლეთის ხალხთა პოეტებისათვის.

ნიზამის შემოქმედება არ ჰგავს სხვა ირანელი პოეტების შემოქმედებას<sup>1</sup>. მისი გმირების (მაჯნუნი, ლეილი, ფარჰადი) მოქმედებანი და განცდანი ვერ პოულობენ საერთოს „შაჰ-ნამესა“ (მხედველობაში მაქვს რომანული ეპიზოდები) და „ვისრამიანის“ გმირებთან<sup>2</sup>.

ნიზამის გმირები სიყვარულით აგზნებული, ველად გაჭრილი ხელქმნილი გმირებია. მათი სიყვარული მარად მიულწეველი, მარად განუხორციელებელია. „ლეილ-მაჯნუნიანის“ გმირს ყაისს უსაზღვროდ უყვარს ლეილი. ლეილის გარეშე წარმოუდგენელია მაჯნუნის სიცოცხლე. იგი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ლეილის სიყვარულის ტყვეა. ლეილი ღვთაებაა მაჯნუნის წარმოსახვაში და მისი სიცოცხლეც ლეილიზე ოცნებით იფერფლება. მაჯნუნი შეეწირა ლეილის და ლეილი მაჯნუნს. ისინი ახორციელებენ შორით წვასა და შორით დაგვას<sup>3</sup>. მათ სიცოცხლე შესწირეს ერთმანეთის შორით ტრფობას, სიყვარულს მარადიულს, მარად მიუწვდომელს.

ყაისისებურია „ხოსროვ-შირინის“ გმირის ფარჰადის სიყვარული შირინისადმი<sup>4</sup>. ფარჰადსაც ახასიათებს ყაისივით ველად გაჭრა, სისხლის ცრემლების ღენა, ნადირთა შორის ხეტიალი. ფარჰადი იღუპება შირინის სიყვარულით გულანთებული, იგი სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც შირინზე ოცნებობდა.

ნიზამის გმირები სიყვარულით ხელდებიან, ველად იჭრებიან, იწვიან და იფერფლებიან. ისინი მიზანს ვერ აღწევენ.

<sup>1</sup> შესაძლებელია, ნიზამის რაიმე საერთო ჰქონოდა ონსორის (მე-10-11 საუკ.) ლიტერატურულ შემოქმედებასთან საერთოდ და, კერძოდ კი, მის პოემასთან—„ვაზიყ და აზრასთან“, რომლის გმირებსაც ნიზამი თავის ნაწარმოებებში იხსენიებს. მაგრამ ეს საკითხი (ნიზამისა და ონსორის ლიტერატურული ურთიერთობა) ბურუსითაა მოცული ონსორის პოემების დაკარგვის გამო.

<sup>2</sup> ნიზამი გმობს „ვისრამიანში“ წარმოდგენილ სიყვარულს; მისი გმირის მოპინ ბანესათვის ცნობილია ვისის წამხდარი სახელი; იგი დარიგებას აძლევს შირინს, სადაც ნათქვამია:

თუ სიყვარულში შენზე გამარჯვებას მოიპოვებს,  
შენ უგნურსა და მთვრალს ვიპოვის,  
როგორც ვისი, კარგ სახელს გაშორდები,  
სიბილწით ქვეყნად ცნობილი გახდები.

(„ხოსროვ-შირინიანი“, 120).

<sup>3</sup> ნიზამი „ხოსროვშირინიანში“ (პოემა დაწერილია 1180 წელს) ამბობს:

ხამს შორით დაგვა რამდენიმე ხნით,  
სიშორის შემდეგ სანეტაროა შეერთება (გვ. 88).

<sup>4</sup> აღსანიშნავია, რომ ფარჰადის ეპიზოდს არ იცნობს „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ხოსროვ-შირინის ეპიზოდი.

ნიზამი განსხვავდება სხვა პოეტებისაგან არა მარტო ნაწარმოებების შინაარსობრივი ხასიათით, არამედ პოეტური აზროვნების თავისებურებითაც, რის გამოც მისი ღირსება და ლიტერატურული როლი ერთობად იზრდება. მხატვრული სახეების შექმნის თვალსაზრისით ნიზამი არ მიდის არც ფირდოუსის, არც ფეროხის, არც გორგანელის („ვიცის-რამინის“ ავტორის) და არც სხვა რომელიმე პოეტის გზით<sup>1</sup>. ნიზამის საკუთარი გზა აქვს, საკუთარი პოეტური წვა, საგნებისა და მოვლენების თავისებური ხედვა. მისი მხატვრული სახე, შედარება ყოველთვის ახალია, ღრმაა და მრავალმხრივი. ნიზამიმ შექმნა პოეტური სახეების მთელი სამყარო, იგი წარმოადგენს უდიდეს ნოვატორს არა მარტო აღმოსავლურ, არამედ მსოფლიო პოეზიის თვალსაზრისითაც.

ნიზამი და რუსთველი ერთ და იმავე ეპოქაში ცხოვრობდნენ. ბუნებრივია დაისვას კითხვა: იცნობდა თუ არა რუსთველი ნიზამის ნაწარმოებებს? როგორია ნიზამის შემოქმედებისადმი რუსთველის დამოკიდებულება?

ჩვენი მეცნიერები (ნ. მარი, პ. ინგოროყვა და სხვები) იმის დასადასტურებლად, რომ რუსთველი იცნობდა ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანს“, ემყარებიან „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილ სტრიქონს „მისნი ვერ გასძლნეს პატიენი ვერ კაენ, ვერცა სალამან“—და ფიქრობენ, რომ აქ მოხსენიებული სახელი „კაენ“ წარმოადგენს ნიზამის გმირის ყაისის (მაჯნუნიანის) ქართულად გადმოღებულ სახელს, და, ცხადია, ფიქრობენ ისინი, რუსთველი, იხსენიებს რა „ლეილ-მაჯნუნიანის“ გმირს, უთუოდ იცნობდა ნიზამის ამ ნაწარმოებს მაინცაო<sup>2</sup>.

აქად. კორნელი კეკელიძემ თავისი მრავალმხრივ საყურადღებო გამოკვლევით<sup>3</sup> ნათელი გახადა ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი იცნობს ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანს“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> მსჯელობა და მაგალითები იხილეთ ჩვენს წერილში: „ნიზამის პოეტური აზროვნების თავისებურებანი“ („ლიტ. საქართველო“, № 25, 1940 წ.).

<sup>2</sup> იხ. Н. М а р р, Вступительные и заключительные строфы... XLIII, XLIV და პ. ინგოროყვა, რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო შემკვიდრება (რუსთაველის კრებული, 21—22).

<sup>3</sup> Руставели и Низами Гянджеви (Труды Тбилисского государственного университета, V, გვ. 157—178).

<sup>4</sup> სხვათა შორის, ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანისა“ და რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ ურთიერთობის შესახებ ზოგი მოსაზრება გამოთქვა Н. Д.-მ (წერილებში Письма о Грузии, Северный Вестник, 1889, №№ 9, 10). იგი ასკვნია: «В одном из произведений Низами, персидского средневекового поэта, создавшего на Востоке обширную литературную школу, мы находим прототип Вепхисткаосани, давший Руставели как основную идею, так и фабулу его поэмы», № 10, გვ. 58—59. Н. Д.-ს (ი. ჯაბადარს) ჭეროვანი პასუხი გასცეს ნ. ნიკოლაძემ (Византийские споры, Новое Обозрение, 1889, №2022, 2032), გ. წერეთელმა

მართალია, „ვეფხისტყაოსანი“ სიუჟეტურ-ფაბულური თვალსაზრისით ნიჰამის ნაწარმოებთა შორის ყველაზე მეტ საერთოს „ლეილ-მაჯნუნიანთან“ პოულობს, მაგრამ ზოგი რამ „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ხოსროვშირინიანის“ დამოკიდებულების შესახებაც შეიძლება აღინიშნოს:

1. მამის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე აღის პორმუზი. იყო უშვილო; ღმერთს ევედრებოდა, რომ მისთვის მიეცა შვილი. მართლაც, შეეძინა ვაჟი, რომელსაც სახელად ხოსროვ ფარვიზი უწოდეს. მას ზრდიდნენ რძითა და შაქრით. ხოსროვ ფარვიზი იყო ნაკეთად ლომი, ბავშვობაშივე ხმლის მოქნევის ოსტატი და ლომებთან ომის მამებარი. იგი იზრდებოდა სახელგანთქმულ ბრძენთან—ბოზორგ ომიდთან. იყო ტანად ალვის ხე, შვენებით მზისა მჯობი და ტკბილი ღიმილით—დილის ყამისა.

ყოველივე ეს მოგვაგონებს ტარიელის ბავშვობასა და აღზრდას: ინდოეთის მფლობელ ფარსადანს არ ჰყავდა შვილი. მის ამირბარს შეეძინა ტარიელი, რომელიც მეფემ აიყვანა შვილად. იგი მისცეს „ბრძენთა სასწავლებლად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“. როდესაც მოიწიფა ტარიელი, იგი დაემსგავსა „მზესა თვალად, ლომსა ნაკეთად“. ქირად არ უჩნდა ლომისა მოკვლა, შვენებით მზეს სჯობდა, „ვით ბინდსა ყამი დილისა“. თითქმის ერთნაირი სიტყვებითა და შედარებებით ახასიათებს ნიჰამი ხოსროს, ხოლო რუსთველი—ტარიელის ბავშვობას.

2. მეფე ხოსროს ჰყავს შაფური, რომელიც მისი მოკეთე და უერთგულესი დამხმარეა. შირინისადმი ტრფობით გატაცებულ ხოსროს მანუგეშებლად და ხელის შემწყობად მუდამ შაფური გვევლინება; იგი მიემგზავრება სომხეთში და სხვადასხვა ხერხით აღძრავს შირინის გულში ხოსროსადმი ძლიერ ტრფობას, რის გამოც შირინი გამოექცევა მის აღმზრდელ მეფე ქალს მოჰინ ბანუს და ქარივით სწრაფი შებღიზით მიეშურება მადაინს, ხოსროს სატახტო ქალაქისაკენ, რომ მეფეს შეეყაროს. მოხერხებული, დინჯი და აუჩქარებელი შაფური ხოსროს მრჩეველი და დამრიგებელია. იგი შირინის კომპიდან გამობრუნებულს, გაწბილებულსა და იმედგატეხილს ხოსროს ურჩევს მოთმინებას („რომელი ვარდი მოიკრიფება უეკლოდო“).

შაფურის ძიებანი შირინისა, გამიჯნურებულ ხოსროსათვის თავდადება, გონივრული რჩევა-დარიგებანი რამდენადმე მოგვაგონებს ავთანდილის მოქმედებას, მის მზრუნველობას ველად გაჭრილ ხელქმნილ ტარიელისათვის. ისეთსავე რჩევა-დარიგებას აძლევს ავთანდილი ტარიელს, როგორსაც შაფური ხოსროს („ხომ იცი, ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრეფიაო“).

---

(Новое Обозрение, 1890, № 2084, 2086, 2091) და სხვებმა. დაწერილებით ამის შესახებ მოთხრობილია პროფ. გ. იმედაშვილის წიგნში რუსთველოლოგია, თბილისი, 1941, გვ. 66—73.

3. შირინზე გამიჯნურებული, ველად გაჭრილი, ხელქმნილი ფარჰადის განცდებს და მის ყოფას ნადირთა შორის რამდენადმე ემსგავსება ტარიელის განცდები და მისი ყოფა ნადირთა შორის.

„ხოსროვ-შირინიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტურ-ფაბულური ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ შეიძლება სხვა მხარეებიც აღინიშნოს, მაგრამ რიგ შემთხვევებში „ხოსროვ-შირინიანში“ წარმოდგენილი ამბები ემსგავსებიან ნიზამის მეორე პოემაში „ლეილ-მაჯნუნიანში“ განვითარებულ ამბებს.

ფარჰადი თავისი მოქმედებითა და განცდებით იგივე მაჯნუნია. შაფური ემსგავსება ნოფალს, რომელიც იპოვის უდაბნოში გაჭრილ მაჯნუნს, გაიგებს მის მდგომარეობას, სწუხს მისთვის, ხდება მისი უახლოესი მეგობარი და მაჯნუნის საშველად ომებს აწარმოებს ლეილის გვართან. მართალია, „ხოსროვ-შირინიანის“ გმირი შაფური არ იბრძვის ხმლით შირინის მოსაპოვებლად, ეს არც სჭირდება მას, მაგრამ იგი არავითარ ძალ-ღონეს არ იშურებს იმისათვის, რომ შირინზე გამიჯნურებულ ხოსროს აღმოუჩინოს დახმარება.

ხოსრო არაა ისეთი სახის მიჯნური, როგორც ყაისი ან ფარჰადია. ხოსრო შაჰია, რომელიც დროს ატარებს სხვადასხვა ქალთან. მას მოსწონს შირინი, ეტრფის, მოხიბლულია შირინის სილამაზით, მაგრამ ეს ტრფობა და სიყვარული სრულებითაც არ არის ისეთივე ხასიათისა. როგორც ფარჰადის და მაჯნუნის სიყვარულია. ხოსროს შირინთან ტრფობაში არ ახასიათებს სიმტკიცე. მას სასახლეში ჰყავს მხეველები, რომლებთანაც იგი დროს ატარებს. იგი ცოლად ირთავს რომის კეისრის ასულს მარიამს, მიდის ისპაჰანში და შექართან სიყვარულობს. ხოსროს შირინთან დამოკიდებულება უფრო შირინით დატკობის სურვილით განისაზღვრება, ვიდრე ფარჰადის ან მაჯნუნის მაღალი სიყვარულით. შირინი მტკიცეა და თავდაპირილი. შირინს უყვარს ხოსრო და ამ სიყვარულის ერთგული რჩება ბოლომდე. იგი ცდილობს, რომ ხოსროსადმი მისი დამოკიდებულება ვნებათა ლელვითა და წუთიერი დატკობით კი არ განისაზღვროს, არამედ ნამდვილი, მხოლოდ ერთის სიყვარულით.

მიუხედავად ამისა, შირინის სიყვარული და განცდები ოდნავადაც ვერ შეედრება ნესტანდარეჯანის სიყვარულს, მის მაღალ განცდებს.

ნიზამის მრავალფეროვან შემოქმედებისათვის მიჯნურობის გაგების თვალსაზრისით მაჯნუნი და ფარჰადი წარმოდგენენ მთავარ დამახასიათებელ გმირებს. ფარჰადი და მაჯნუნი სიყვარულით გახელებულნი გარბიან უდაბნოში, რომ მეტი ტანჯვა-წამება მიიყენონ. ისინი ხშირად მიდიან თავიანთ სატრფოთა სადგომებთან, რომ თვალი მოჰკრან სათაყვანებელ არსებას, მაგრამ ისევ უკან გარბიან და სისხლის ცრემლებით რწყავენ არე-მარეს.

რუსთველის გმირი ტარიელი ველად იჭრება დაკარგული ნესტან-

დარეჯანის ძეხნად; როდესაც იგი გაიგებს ნესტანდარეჯანის ადგილსამ-  
ყოფელს. მეგობრებთან ერთად მიეშურება ქაჯეთის ციხისაკენ, გმირუ-  
ლად იბრძვის, ამარცხებს მოწინააღმდეგეებს და მიექანება ნესტანდარე-  
ჯანის მკერდზე მკერდის შესაწებებლად. ტარიელივით არ იქცევა მაჯ-  
ნუნი. ნესტანდარეჯანივით არ მოქმედებს ლეილი, რომელიც ყოველ-  
გვარ აქტივობასაა მოკლებული და ისე მიჰყვება მის ირგვლივ შემორ-  
კალულ მოვლენების განვითარებას, როგორც ნიაღვარს უბრალო ნა-  
ფოტი.

მაჯნუნს, რომელსაც ვნებათა ღელვისა და ხორციელი სიყვარულის  
ბეწვსაც ვერ შენიშნავთ, ლეილი წარმოდგენილი ჰყავს ღვთაებად, რო-  
მელსაც უნდა ეტრფოდეს ადამიანი, ლამობდეს მასთან შეერთებას და  
იწვოდეს ამ შეერთებისათვის. რუსთველის გმირების მოქმედებას, წინა-  
აღმდეგ ნიზამისა, საბოლოოდ შორით ბნელა, შორით ალვა, უდაბნოს  
მხეტთა შორის გაჭრა, სისხლის ცრემლების ფრქვევა კი არ განსაზღვ-  
რავს. არამედ ბრძოლა დაბრკოლებებთან და საგმირო საქმეებით ყო-  
ველგვარ სიძნელეთა დაძლევა. რუსთველი მგოსანია არა მიზანშეუღწე-  
ველი სამიჯნურო ალვა-დაგვისა, არამედ ამქვეყნიური სიყვარულის,  
გმირობის, „ამქვეყნიური ცხოვრების მისი სიამოვნება-სიძმომით“<sup>1</sup>.

ნიზამი და რუსთველი ზოგჯერ ხედებიან ერთმანეთს:

ნიზამით:

فرود آید سہی سرو از بلندی	چو برتن چیره گردد دردمندی
که بیمار است رای مرد بیمار	ن شاید کرد خود را چاره کار
که درستی همه تدبیر سست است	سخن در تد رستی تندرست است
بیماری بدبگر کس دهد دست	طبيب ارچند گیرد نبض بيوست

როცა ძლიერ ტანს შეიპყრობს უძლეურება,  
დაბლა დაეშვება სარო მაღალი;  
არა ეგების წაშლობა თავისთავისა,  
რადგან სნეულია აზრი სნეული კაცისა.  
სიტყვა ჭანსალობისას ჭანსაღია,  
სისუსტისას კი, ყველა თათბირი სუსტია.  
ექიმი, რა გინდ არ იყოს მაჯის შემტყვევებარ ;  
სნეულების დროს სხვას გაუწვდის ხელს (მაჯას ვასასინჯად)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. ე, დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XI), გვ. 126—127.

<sup>2</sup> „სოსროვ-შირინიანი“, ვაჰიდ დასთგარდის ტექსტი, 227.



რუსთველით:

რა აქიმი დასნეულდეს, რაზომ გინდა საქებარი,  
მან სხვა უხმოს მკურნალი და მაჯამისა შემტყვევბარი;  
მან უამბოს, რაცა სკირდეს სენი, ცეცხლთა მომღებბარი.  
სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი!.

წარმოდგენილი ადგილის აზრი ნიზამის დრომდე დაწერილ თხზუ-  
ლებაშიც იკითხება. ასეთია, მაგალითად. „ყაბუს-ნამე“ (1084), რომლის  
VI თავში ზუსტად იგივეა ნათქვამი, რაც ნიზამისა და რუსთველის პოე-  
მებში. როგორც ჩანს, მას ამ დროისათვის უკვე მოარული სიბრძნის სახე  
ჰქონდა მიღებული, მაგრამ ეს გარემოება ვერ გამორიცხავს ქართველი  
პოეტის მხრივ ნიზამის თხზულებათა ნაცნობობას.

ძნელი გადასაპრელია მხოლოდ რუსთველის მხრივ „ისქანდერ-ნა-  
მეს“ ნაცნობობის საკითხი. უახლესი გამოკვლევებით ცხადი ხდება, რომ  
აღნიშნული პოემა XIII საუკუნის გარიყრაყზეა დამთავრებული (1211).  
იმდროინდელი პოეტების თხზულებები ხელნაწერების სახით ვრცელ-  
დებოდა. ამას კი საკმაო ხანი სკირდებოდა. მათი სარბიელი, უპირველეს  
ყოვლისა, მუსულმანური, სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხებით დასახ-  
ლებული ქვეყნები იყო. საქართველოში „ისქანდერ-ნამე“, ჩვენი აზრით,  
XIII საუკუნის 20—30-იან წლებზე ადრე ვერ იქნებოდა ცნობილა.  
„ვეფხისტყაოსანი“ კი უფრო ადრე ჩანს შეთხზული.

ნიზამის „ისქანდერ-ნამეში“ სხვა მრავალ გმირთა შორის გამოყვანი-  
ლია გმირი მეფე (ბარდის მბრძანებელი) ნუშაბე. რომელიც ისქანდერს  
ვაჟაკურად ეუბნება:

მანამ მირზან გარ თჳნ შირმარდ  
ჩე მადე ჩე ნარ შირ ვაყთე ნაბარდ

მე ვარ ლომი ქალი თუ შენ ლომი კაცი ხარ.

რა ძე და რა ხედი ლომი ნაეარდის (ბრძოლის) დროს?

მასასადამე, ძუსა და ხუად ლომებს შორის არაერთარი განსხვავება არ  
არის. ისინი თანაბარნი არიან. მეცნიერებმა (უპირველეს ყოვლისა  
ნ. მარმა) სამართლიანად დაუკავშირეს იგი „ვეფხისტყაოსანში“ წარმო-  
დგენილ აზრს:

ლექვი ლომისა სწორია, ძე იყოს, თუნდა ხეაღია.

საქაროა ვიცოდეთ, რომ ეს მეფეთა შთამომავალთ შეეხება: მეფის  
შვილი, ქალი იქნება ის თუ ვაჟი, ერთმანეთის სწორია. მიუხედავად ამი-

<sup>1</sup> ასეთი სახის შეხვედრებისა და აგრეთვე იმ სენტენციებისა და აფორიზმების  
შესახებ, რომლებიც კი ერთგვაროვანია ნიზამისა და რუსთველის პოეზიაში, სხვა  
დროს მოვისაუბრებთ.

<sup>2</sup> ბაქოს ტექსტი, 1947, გვ. 262.

სა, რუსთველის ეპოქაში ასეთი აზრის გამოთქმა დიდად პროგრესული მოვლენა იყო; იგი ხელს უწყობდა დაბალ ფენებშიც ქალისა და კაცის თანასწორობის იდეის გავრცელებას.

მეორე ადგილი, რამაც თავის დროზე მეცნიერები (ე. ბერტელსი, ვ. ფუთურაძე და სხვები) დაინტერესა, პოემაში ნესტანდარეჯანის, როგორც სახელის, მოხსენიება გახლავთ. იგი ეწოდება იმ მხევალს, რომელიც ხაყანჩინმა ისქანდერს მიუძღვნა.

მისი სილამაზის აღწერისას ნათქვამია:

ნე ზად ბარ ქას აზ თანგჩამში ნახარ  
ზე ჩაშმაშ დაჰნანაშ ბასი თანგეთარ  
ოო გოფთი ქე ზოდ ნისთ ურან დაჰან  
ჰამან ნაშე უ ნისთ ანდარ ჩაჰან

თვალს ვერავის ჩაუკრავდა თვალთა სიეიწროვის გამო,  
თვალზე ეფრო ვიწრო მას პირი ჰქონდა;  
იტყლი, თითქოს მას პირი სრულებით არ გააჩნდა,  
სახელი მისი ნესტან დარეჯანი იყო!

ნესტანდარეჯანი პოემის სხვა ადგილზედაც გვხვდება. ამ სახელის მარსიული ეტიმოლოგია (არ არის ქვეყანაზე მისი მსგავსი) უდავოა და არავითარ დაეჭვებას არ იწვევს.

აღნიშნული სახელი ფართოდაა გავრცელებული აღმოსავლეთ ქვეყნებში და რუსთველს, რომელიც აღმოსავლეთის უდიდესი მცოდნეა, მისი პოემის გმირი ქალის სახელად იგი აურჩევია.

ნიზამისა და რუსთველის ნაწარმოებთა შესწავლა, შესწავლა ამ ორი დიდა პოეტის მხატვრული აზროვნების გზებისა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ რუსთველი ღრმად იცნობს არა მარტო „ლეილ-მაჯნუნიანს“, არამედ „ხოსრო-შირინიანსაც“, ვიტყვოდი, ნიზამის ყველა ნაწარმოებს, განჯელი პოეტის აზროვნების ყოველ კუნჭულს. მთელ მის შემოქმედებას.

რუსთველი ნიზამის მხატვრული თქმების ღრმა მცოდნედ მოჩანს. საგნებისა და მოვლენების მხატვრული გააზრებისათვის ორივე პოეტთან შეიძლება აქა-იქ ერთნაირი მეტაფორებიც დაიძებნოს, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ იმ მეტაფორებსა და შედარებებს, რომლებსაც კი შეიძლება რაიმე ნათესაობა გააჩნდეს საერთოდ სპარსულ პოეზიასთან და, კერძოდ, ნიზამის შემოქმედებასთან, სულ სხვა გააზრება და განლაგება აქვთ მიღებული, ვიდრე სპარსული პოეზიის რომელიმე ქმნილებაში.

ირანელ პოეტებთან ბაგე ძოწთან ან აყიყთანაა შედარებული და კბი-

<sup>1</sup> ბაქოს ტექსტი, გვ. 368.

ლები მარგალიტებთან<sup>1</sup>, მაგრამ სპარსულ პოეზიაში ვერ მოიპოვებთ ამ მეტაფორების ისეთნაირ განლაგებასა და გააზრებას, როგორც ეს რუსთველის პოეზიაში გვაქვს:

„მათ მარგალიტი უჩვენის ძოწისა კარმან ღიამან“ (1324,4).

მართალია, ირანელი პოეტები ფირდოუსიმდე და ფირდოუსის შემდეგაც თვალების აღმნიშვნელად ნარგისებს იყენებენ<sup>2</sup> და ტირილს, ცრემლების ღვრას ნარგისთაგან მარგალიტების, წყლის ან ვერცხლის წყლის გადმოდვრას ადარებენ, მაგრამ არც ერთი ირანელი პოეტი არ ასულა ამ მეტაფორის (თვალი-ნარგისი) მხატვრული გააზრების (და, ამრიგად, ტირილის მხატვრულად წარმოდგენის) თვალსაზრისით რუსთველის სიმალეზე:

„ნარგისნი ქუხან, ცრემლსა წვიმს, ჩარცხის ბროლსა და მინასა“ (975,4).

რუსთველი ახალი გზებით მიდის, ახალ განცდებსა და გრძნობებს იწვევს. იგი, პოეზიის უმაღლეს მწვერვალზე ასული, მხატვრული სახეების ახალ სამყაროს ქმნის.

ნიჰამი მრავალგვარად წარმოგვიდგენს ერთ და იმავე მოვლენას. იგი ქმნის, რაც შეიძლება, მეტ ფერებს, მეტ შედარებებს, მეტ მეტაფორებს და თანდათან იძირება პოეტურ სახეებში<sup>3</sup>. სიუხვე მხატვრული სახეებისა ნიჰამისთან უკვე სიჭარბედაა ქცეული და სწორედ ამიტომაც მისი ამა თუ იმ პოემიდან შეიძლება ამოიღოთ რომელიმე ადგილი, ხშირად მთელი ეპიზოდები კი, და ნაწარმოები არაფერს დაკარგავს, ყოველ შემთხვევაში, სიუჟეტური გაშლის თვალსაზრისით.

იმას, რასაც რუსთველი ოთხი სტრიქონით გამოხატავს, ნიჰამის ხშირად ოცი თუ მეტი ბეითიც არ ჰყოფნის, თუმცა „ხოსროვ-შირინიანი-ში“, სადაც პოეტი შაირობის შესახებ მსჯელობს, გარკვეულად ამბობს: „სიტყვა თუ ბევრი გაქვს, შეამცირე, ერთს ასად ნუ აქცევ, ასი ერთად აქციე“ (შეადარეთ რუსთველის: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“).

თუ ნიჰამი მხატვრული თქმების, სახეების მრავალფეროვნებაში იძი-

<sup>1</sup> ნიჰამისთან გვაქვს ასეთი სახის შედარება:

„მისი ლალისაგან (ე. ი. ბავისაგან) კოცნის პასუხი არ აღსდგება,  
რადგან თუ ლალს გახსნის, მარგალიტებს (ე. ი. კბილებს) გადმოყრის“  
(„ხოსროვ-შირინიანი“, გვ. 51).

<sup>2</sup> ნიჰამისაც ხშირად აქვს გამოყენებული ნარგისი თვალების მეტაფორად:

„როცა გავიდა მამა ფარდიდან გარეთ,  
გახდა მისი ნარგისი (ე. ი. თვალები) ტირილისაგან ვარდისფერი“  
(„ლეილ-მაქნუნიაი“, გვ. 136).

<sup>3</sup> მაგალითები წარმოდგენილია ჩვენს წერილში: „ნიჰამის მხატვრული აზროვნების თავისებურებანი“.

რება და ხშირად ამის გამო შინაარსის მსვლელობას ანელებს, რუსთველი, პირიქით, იჩქარის ამბავს. მხატვრული სახე „ვეფხისტყაოსანში“ ამბის დინების განუყრელი, ორგანული ნაწილია. მაგალითად აქ:

ათანდილ დაჭდა ტირილად, ტირს ხმითა შვენიერთა,  
ყორანსა გაჰგლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა ჳერითა,  
გახეთქა ლალი, გათლილ ანდამატისა კვერითა,  
მუნით წყარონი გამოჩნდეს, ძოწსა ვამსგავსე ფერითა (1312).

პირველი სტრიქონის მომდევნო სტრიქონები, სადაც თავს იყრის წარმტაცი პოეტური სახეები, ერთი და იმავე სურათების ნაირსახეობებს კი არ წარმოადგენს (როგორც ეს საერთოდ ნიჰამის პოეტურ მეტყველებას ახასიათებს), არამედ ერთ მთლიანობაში მოვლენის (ამ შემთხვევაში ათანდილის მწუხარება-ტირილის) განვითარების სხვადასხვა საფეხურის დამხატველად გამოდის.

რუსთველს ყოველთვის სინათლე შეაქვს პოეტური თქმის, სახის გამოკვეთაში. ზემოწარმოდგენილ უკანასკნელ სამ სტრიქონს რომ წინ არ უსწრებდეს სტრიქონი „ათანდილ დაჭდა ტირილად, ტირს ხმითა შვენიერთა“, რამდენადმე ძნელი გასაგები იქნებოდა, რომ აქ ყორანი თმბა, ბროლის ჳერი — თითები, ლალი—სახე, ანდამატის კვერი—მუშტი, ხოლო ძოწისფერი წყარონი მუშტით გახეთქილ სახიდან მოდენილი სისხლი.

ნიჰამი, რა თქმა უნდა, ზოგჯერ გვაგრძნობინებს თუ რასთანაა შედარებული საგანი, მოვლენა, მაგრამ შემდეგ და შემდეგ, როცა პოეტი მოზღვავებულ გრძნობებს აპყვება, იმდენად შორს მიდის, რომ ვეღარ ახერხებს რუსთველური სინათლე შეიტანოს პოეტურ სახეში, ამიტომ მისი პოეტური მეტყველება უფრო ძნელი გასაგებია. ვიდრე რუსთველისა. „ვისრამიანის“ და „ვეფხისტყაოსნის“ შედარებისას პროფ. იუსტინე აბულაძემ მარჯვედ შენიშნა, რომ „რუსთველი ეჯიბრება სპარსელ მწერალს სიყვარულის დახატვაში“<sup>1</sup>. რუსთველის ეს ჯიბრი, მე ვიტყოდი, წინააღმდეგობა სპარსული ლიტერატურული ტრადიციებისადმი, რუსთველისა და ნიჰამის დაპირისპირების დროსაც ჩანს. აქ იგი პოეტური აზროვნების დეტალებშიც შეინიშნება, გარემოება, რაც თავის მხრივ ორი პოეტის ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ მსოფლმხედველობის გამოვლინებას წარმოადგენს.

რუსთველი ერთგან ასე აგვიწერს ნესტანდარეჯანის სილამაზეს:

„ჰკიდავს ბროლსა ყორნის ბოლო დაწყობილი, დანათხზენი“.

<sup>1</sup> ძველი საქართველო, ტ. I, გვ. 98.

ნიზამი ლეილის სილამაზის შესახებ ამბობს:

„ზიღებები მისი, ვითა ღამე, სახე მისი ჩირაღდანი, ანუ  
ლამპარი ყორნის კლანკებში“<sup>1</sup>.

პირველ სტრიქონში პოეტი ლეილის თმებს ღამეს ადარებს, ხოლო სახეს — ჩირაღდანს, მეორე სტრიქონი კი ამ პოეტური სურათის განმეორებაა; აქ ლეილის სახე ლამპარია. თმა კი ყორანი, ე. ი. ლეილის სახე — ესაა ყორნის კლანკებში ლამპარი. რუსთველს ზემოწარმოდგენილ სტრიქონში ამავე შედარებისათვის მიუმართავს, მაგრამ ნიზამის საწინააღმდეგოდ. ჩირაღდანი და ღამე, ლამპარი და ყორანი ნიზამის ისე აქვს წარმოდგენილი, რომ ბნელი (ღამე, ყორანი) მალაა და ქვეშ ელვარება, სინათლე (ჩირაღდანი, ლამპარი). სინათლეს ბნელი ფარავს.

რუსთველთან ყორნის ბოლოს (თმას) კი არა ჰკიდია ბროლი (სახე), არამედ ბროლს ჰკიდია ყორნის ბოლო; რუსთველთან ბროლი, ელვარება. სინათლეა წინ წამოწეული, სინათლე სძლევეს სიბნელეს. არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ ნიზამის მრავალფერი შემოქმედების ყოველმხრივი შესწავლა ჩვენ მოგვცემს რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი რიგი ადგილების უფრო სწორად მიხვედრისა და ღრმად გააზრების შესაძლებლობას. ერთი შეხედვით ნიზამისა და რუსთველის ლიტერატურული სამყარო ერთნაირი მოჩანს; ორივე პოეტთან ბგერათა და სიტყვათა თამაში, ლექსის მუსიკალობა ხშირად ერთგვარია, შედარებების, მეტაფორების ძიებისას ორივე პოეტი თითქოს ერთი გზით მიდის; ამ მხრივ ნიზამი და რუსთველი ერთმანეთს ჰგვანან როგორც ტყუპი ძმები, მაგრამ ამავე დროს ისინი ღვანან მოპირდაპირე პოლუსებზე და ერთმანეთის მძლავრი მოწინააღმდეგენი, მეტოქენი არიან. რუსთველი ემიჯნება ნიზამის მთელი მისი პოეტური შემოქმედებით. კარგად თქვა აკად. შალვა ნუცუბიძემ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პათოსი საზრდოობს ნიზამის სახეთა და აღიარებათა უარყოფით და დაძლევეთ და საკუთარი დამოუკიდებელი გზების ძებნით, რომ რუსთველი „ებრძვის „ლეილას“ ავტორს და მისგან გამიჯვნის არც ერთ შემთხვევას არ უშვებსო“<sup>2</sup>.

ნიზამი აღმოსავლური მსოფლმხედველობის საფუძვლებზეა აღზრდილი. იგი „ლეილ-მაჯნუნიანში“ სუფიზმის იდეებითაა დატყვევებული. მას. როგორც მისტიკოსს, სწამს ღმერთი. იგი ღმერთს ხედავს ყველაფერში. მისი გმირები მოკლებული არიან თავისუფალ გაქანებას. რუსთველსაც სწამს ღმერთი, ბედისწერა, მაგრამ რუსთველის გმირები თავისუფალი გაქანების არიან.

<sup>1</sup> ლეილ-მაჯნუნიანი, გვ. 61.

<sup>2</sup> შალვა ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ლიტერატურული წყაროები (რუსთველის კრებული, გვ. 174—175).

რომელმან შექნა სამყარო ღალითა მით ძლიერითა,  
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,  
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა.

რუსთველმა ღმერთს გამოყო ადამიანი. აქ, ღვთის მიერ მოცემულ ქვეყანაში, რუსთველის ადამიანი არაა შებოჭილი. მისი შემოქმედება არ გრძნობს რელიგიური ხასიათის დაბრკოლებებს. იგი ღალად მიექანება მაღალ და მაღალ მწვერვალებისაკენ. რუსთველმა „ვეფხისტყაოსნის“ შესავალშივე მოგვცა დაძლევა სპარსელი პოეტებისა, დაძლევა სუფიზმისა და სულ სხვაგვარად გაშალა მისი უქედავი რომანი, ვიდრე ამას სპარსული ლიტერატურის ტრადიციები მოითხოვდა.

იცნობდა თუ არა ნიზამი რუსთველს?

ნ. გულაკისა<sup>1</sup> და მ. ჭანაშვილის<sup>2</sup> ცნობით, შარვანის მმართველის, ნიზამის თანამედროვე ახსათან (ქართული წყაროები კითხულობენ „ახსართან“, „ახსართან“ და სხვა) მეორის კარზე არსებობდა პოეტთა აკადემია.

მსგავსება რუსთველისა და ნიზამის მიჯნურებისა, მ. ჭანაშვილის აზრით. იმაზე მიგვითითებს, რომ „ორივე პოეტი შეიძლება გამოზრდილიყო ერთ და იმავე დაწესებულებაში და ერთ და იმავე პროგრამაზე, რომელიც პოეტთა აკადემიაში, ალბათ, ერთი იყო“<sup>3</sup>.

დანამდვილებით არაფერი ვიცით იმის შესახებ, მართლაც ერთად ან ერთ დაწესებულებაში სწავლობდნენ თუ არა ნიზამი და რუსთველი, მაგრამ ის კი უუპველია, რომ ამ ორ დიდ პოეტს, რომლებიც მეზობლად ცხოვრობდნენ, უნდა სცოდნოდათ ერთმანეთი, შესაძლებელია პირადათაც კი. ნიზამის თანამედროვე შარვანელი პოეტები ახლო იცნობდნენ საქართველოს. ცნობილი ხაყანი მოგზაურობს საქართველოში და ქართული ენის მცოდნეა. იგი სპარსულ ლექსებში ქართულ სიტყვებზე რითმავს სპარსულ სიტყვებს<sup>4</sup>, სწორედ ისევე, როგორც მეორე მხრივ იმდროინდელი ქართველი პოეტები ჩაზრუხაძე და შავთელი ქართულ-სპარსულ სიტყვებს ერთმანეთზე რითმავენ.

ნიზამიც იცნობს საქართველოს; საქართველოს იგი იხსენიებს თავის ნაწერებში (ფორმით „აბხაზ“). „ხოსროვ-შირინიანის“ გმირის მეფე-ქალის მოპინბანუს აღწერაში იგი, შესაძლებელია, თამარ მეფესაც კი

<sup>1</sup> Н. Гулак, О знаменитом персидском поэте Низами Ганджийском и его поэме «Поход русов против Бердаа» (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, XXVI, 117).

<sup>2</sup> პოეტთა აკადემია საქართველოში; შოთა რუსთაველი და ნიზამი განჯელი, თბილისი, 1932, I.

<sup>3</sup> იქვე, 21.

<sup>4</sup> Ю. Марр, К вопросу о позднейших толкованиях Хакани (Хакани, Низами, Руставели, 1935).

გულისხმობდა<sup>1</sup>. ნუთუ საფიქრებელია, რომ დიდი პოეტი ნიზამი, რომელმაც მთელი სიცოცხლე განჯაში გაატარა და, რომელიც შეიძლება, საქართველოშიც ჩამოდიოდა აზერბაიჯანელ ათაბეგებთან ერთად და მონაწილეობდა პოეტთა შეჯიბრებაში, რაც ძველი წყაროების ცნობებით თამარ მეფის კარზე იმართებოდა<sup>2</sup>, არ იქნებოდა მცოდნე ქართული კულტურის, ქართული პოეზიისა, რომელსაც იმდროისათვის უკვე ჰყავდა დიდი წარმომადგენლები შავთელის, ჩახრუხაძისა და რუსთაველის სახით?

მეტად საყურადღებო ადგილი გვხვდება ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანში“. პოემის ბოლო ნაწილებში ნიზამი თავის მეტოქეებს მიმართავს საყვედურით და, სხვათა შორის, ლაპარაკობს ერთი ქრისტიანი პოეტის შესახებაც, რომელიც ნიზამის მასთან ჯიბრში დამარცხებულად მიაჩნია<sup>3</sup>:

#### საკვედური მოუზრნეთა მიმართ

შენ, ვინც ნიზამის მოუზრნობ, გულად ქვა გიძევს,  
სული არ გიწუხს, ცრემლი არ გდის ბოროტ თვალთაგან,  
მოდი, მიხილე გმირი ღამით მადნის მგლეჯელი,  
მადნის კი არა — საკუთარი ჯანის მგლეჯელი.  
ყოველთვის, როცა მარგალიტი ამომაქვს პირით,  
წელზე შეხს ვიდგამ და გულმუცელს ვეშართავ ბრძოლას,  
ათასგვარ სიციხით ვწევად გონებას ალმურში მყოფი  
და ხელით ვიპყრობ მე მარგალიტს მანათობელსა;  
ვგზავნი მეფეთა სასახლეში ბოდიშის მოხდით,  
მარგალიტთაგან რამდენიმეს ასაწონავად,  
ღმერთო, სიტყვისა მტაცებელნი ჩასაფრებულან,  
მომეც საფარი, რომ სიტყვები ჩემი დაეფარო.  
კარგ სიტყვებთან ხომ ლექსში ცუდიც გამოერევა.  
უველას კარგის თქმა უნდა, მაგრამ ვერ აზერხებენ.  
ის, ვინც იქნება გონიერი და განსჯის მქონე,  
მიხედება, ჩემი ლექსები რომ უცხოვგარია.  
თუ რომ ღომი ხარ, უცხოელებს ნუ მივარდები,  
უცხო გამვლელებს ხომ ძალღებნიც ემტერებია.  
ბევრი მოუზრნე მოვიდა და დამკრა მახვილი  
ჩემს მაგიერად მან სანთელი თვისი ჩაიქრა.

<sup>1</sup> ი. მარი, დასახელებული შრომის 7—11 გვ.; А. Н. Болдырев, Два ширванских поэта Низами и Хакани (Памятники эпохи Руставели. Л., 1938, III—138); დ. კობიძე, ი. მარი ნიზამი განჯელის შესახებ, საბჭოთა ხელოვნება, № 1, 1940, 60—63.

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, Руставели и Низами Гянджеви (Труды ТГУ, т. V, 160); პ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვდრეობა (რუსთაველის კრებული, 22—26).

<sup>3</sup> „ხოსროვ-შირინიანში“, სპარსული ტექსტი, ვაჰიდ დასთვარდის გამოცემა, გვ. 446—449. ჩვენ შემოკლებით ვთარგმნეთ მთელი თავი.

ბევრი მეტყველის, ჩემთან ჭიბრში დადუმებულის  
 ენისა სიგრძე ლაპარაკით მისწვდა მის ყურებს.  
 იმ ქრისტიანმა ჩემს წინაშე წამოიჩოქა,  
 კარაულივით ოთხივ ფეხით შევბოქე იგი.  
 რა შიში მმართებს, ვით განმგმირავს მიწა და წყალი,  
 როცა ჟაეშანი მაქვს ოქროსი მზეებერ ელვარე;  
 თუ ჩემგან მალლით აელვარდა სანთელ-ვარსკვლავი,  
 ჩემგან მზეობა ხომ ეერავინ ვერ შეისწავლა.  
 თუ ჩემს ფილას მტრად მოსულმა ჭეა დაანარცხა,  
 გამარგალიტდა, რადგან აღმასს დაეცა იგი.  
 მოთმენა ნახე—რომ საკუთარ მონას ევმონე  
 და, ვითა თურქი, ვარ მე მისი ცხენის წინმძღოლი.  
 ყუავს რომ ვუცქერი, ლამაზ თვალებს ვამჩნევ მე მხოლოდ,  
 ყოველ უზრდელსა მე „ვამას“ მეტს არ ვეუბნები.  
 ერთი ყურით რომ სიმწარეთა ჟამს ეცილი ფარულად,  
 მეორე ყურში მაქვს მონობის რგოლი გაყრილი.  
 აი, ამგვარი ოსტატობით ვარ და ვმფარველობ  
 ანთებულ ლამპარს ამ საშინელ მღვრიე გრიგალში;  
 ყოველ მხარეში, სადაც იგი აგიზგიზდება,  
 ყოველ ჟამიდან, რომ არ ჩაქრეს, აძლევენ ზეთსა.  
 მაგრამ თუ კი აქ შუქს გამოსცემს ამბრის სანთელი,  
 მას ცოც ქარისგან ჩასაქრობად აფრქვევენ ქაფურს.  
 შაქართან ერთად მწარე შხამიცი უნდა გასინჯო,  
 ყოველ მოსწრებულს სიტყვის შემდეგ მესმის გინება.  
 კალთით, ვითა ზღვა, მარგალიტის ვარ დამფრქვეველი,  
 საყულო ჩემი კი საესეა ნასროლი ქვებით;  
 დამტკბარი არის ხალხის პირი ჩემი ლექსებით,  
 ჩემი პირი კი საესე არის შხამის სიმწარით.  
 გულო, ნუ კენისი, თუ გველთაგან განძი არ არის,  
 განძი გველთაგან არ იქნება თავისუფალი.  
 ოდეს სამოთხის ფარშავანგი გარეთ გამოუცა,  
 მეკარედ, რგოლად დაკლაქნილი, დადგება გველი.  
 ამ ფარშავანგსა ის გველები მძივებს აყრიან,  
 ფარშავანგები და გველები მეგობრებია.  
 ღრმა ზღვაში ჩავდე მარგალიტი ერთი ფარულად,  
 ჟვართან სანთელი მოკრძალებით დაედგი მლოცველმა,  
 შენ მარგალიტი წაიღე და ზღვა დამიცალე,  
 ჩამოაშორე ქრისტიანის ყიბლას სანთელი!  
 ჩემი ლექსები ცეცხლის ეამსაც გზას გაიკვლევინ,  
 გამოთქმა ნახე,—გულის სისხლით არის ნაფერი,  
 ქალწული ნახე,—ტახტითა და თაქით შემეკული,  
 მთელი არსებით ცის თალამდე ამაღლებული!

ეს სტრიქონები თავისთავად ბევრის მეტყველია; იგი გვიხასიათებს  
 იმ მძიმე ეპოქას, რომელშიც ნიზამი ცხოვრობდა. შურიტა და მტრობით  
 აუტანელ მდგომარეობაში ჩაყენებული პოეტი, რომელსაც სიცოცხლის  
 დღეებს უშხამავენ საკუთარი გულის სისხლით შეღებილი მარგალიტე-



ბით — სიტყვებით კინძავს სტრიქონებს და შეუღრეკლად მფარველობს პოეზიას — „გრიგალში ანთებულ ლამპარს“.

ჩვენთვის საინტერესოა ის, რომ ნიჰამი აქ გადაკრულად უცხოელებზე ლაპარაკობს („თუ რომ ლომი ხარ, უცხოელებს ნუ მივარდები“), განაწყენებულია ვიღაც ქრისტიან პოეტზე, რომელიც მეტოქეობაში დამარცხებულად მიაჩნია.

როგორც ჩანს, ნიჰამისა და რუსთველის ეპოქაში, საფიქრებელია, სამეფო კარზე პირველობის მოპოვების მიზნით, პოეტთა წრეებში დიდი ბრძოლა და მეტოქეობა არსებულა<sup>1</sup>. ვინ უნდა იყოს ნიჰამის მიერ მოხსენიებული ქრისტიანი პოეტი, თუ არა ერთი რომელიმე ქართველი პოეტთაგანი, თამარის კარის მეხოტბე — ჩახრუხაძე, შავთელი ან შეიძლება იმდროისათვის ახალგაზრდა რუსთველი, რომელიც, უეჭველია, „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერამდე იქნებოდა ცნობილი როგორც პოეტი? იქნებ ისევე, როგორც მის თანამედროვე ხაყანის, ნიჰამისაც ესმოდა ქართული? იქნებ ნიჰამის შემოქმედებასაც დაჰქროდა ნიავე ქართული პოეზიისა?

---

<sup>1</sup> შესაძლებელია, ამ მეტოქეობის ანარეკლს წარმოადგენდეს რუსთველის სტრიქონებიც:

მოშიარე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი,  
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი;  
განალა თქვას ერთი, ორი, უმსგავსო და შორი-შორი;  
მაგრა იტყვის: „ჩემი სჯობსო“, უცილობლობს ვითა ჭორი.

## ივანე ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობა

ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომებში ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებზე გამოთქმულია რიგი მოსაზრებები, რომელთაც ამ დარგში მომუშავეთათვის სახელმძღვანელო მნიშვნელობა აქვს<sup>1</sup>. დიდი მეცნიერი მოითხოვდა ურთიერთობის საკითხების ღრმად შესწავლას, „ვისრამიანისა“ და „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე საუბარისას იგი შენიშნავს, რომ „საკითხის ასე მარტივად განხილვა არ შეიძლება“ (გვ. 57.)

მარტივი ანუ ზედაპირული კვლევისა და დაშვებული შეცდომების მიზეზად მას მიაჩნია „ქართული ფილოლოგიის უქონლობა“. ამ დარგის ჩამორჩენილობას უჩივის მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენ კოძისიას. მას მხედველობაში აქვს გ. ქართველიშვილის გამოცემა (თბილისი, 1888).

„რამდენადაც ეს (ქართველიშვილის) გამოცემა კარგია, იმდენადმე სუსტია მისი შინაგანი თვისება: ის უფრო ჩვენი ფილოლოგიის დარგში იმდროინდელ ჩამორჩენილობის გამომამკლავებელია“ (გვ. 9), ბრძანებს ივ. ჯავახიშვილი, მაგრამ იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ „მე-20 საუკუნის დამდეგითგან იწყება შოთას უკვდავი ქმნილების დინჯი და გალრმავებული შესწავლა“ (გვ. 10).

ივ. ჯავახიშვილი მოითხოვდა თარგმანის ღედნისაგან არსებითი განსხვავების, მასში „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებების“ მიზეზთა ახსნას; მოითხოვდა განსაკუთრებული ყურადღება მიქცეოდა ნათარგმნი ძეგლების პოეტური ენისა და სტილისტიკის შესწავლას.

მხატვრულ ნაწარმოებში, ორიგინალური იქნება ის თუ ნათარგმნი, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გამოკვლევას, თუ როგორია მისი ავტორის მხატვრული აზროვნების გზები, რა არის ახალი და თავისებუ-

<sup>1</sup> ჩვენ ძირითადად ვსარგებლობთ მისი წიგნით „ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები“, რომელიც ილ. აბულაძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით დაიბეჭდა (თბილისი, 1956).

რი, როგორია მისი საერთო ლიტერატურული სტილი, უდგება თუ არა იგი იმ ხალხის ფსიქოლოგიას, რომლის ენაზედაც ის არის შესრულებული.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ამ მხრივ „ვისრამიანისა“ და „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები. ამ თხზულებათა თარგმანებში საგრძნობლად ივ. ჯავახიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“, რაც უმთავრესად ქართულ ძეგლებში დიდი ხნიდან დამკვიდრებულ შედარება-მეტაფორების გამოყენებაში გამოიხატება. „შეგნებულად შეტანილმა ცვლილებებმა“ შესაძლებელი გახდა ამ თხზულებათა გაქართულება და მათი ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიასთან დაახლოება. „თუმცა „შაჰნამე“ (როსტომიანი) ფ ი რ დ ა უ ს ი ს ა, „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ლეილ-მეჩუნიაანი“ სპარსელი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანე ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ, მათთვისაც ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი იყო... პოეზია და კულტურა ქართველ სპარსთა სულიერ ერთობასა ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“<sup>1</sup>.

ეს სიტყვები ივ. ჯავახიშვილს ეკუთვნის. თუ ქართველები, მისივე ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „შეჰხაროდნენ“ სპარსელი მგოსნების მიერ დაწერილი თხზულებების თარგმანებს არა მხოლოდ მათი მდიდარი და მიმზიდველი შინაარსის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ამ თარგმანებში შეტანილი ეროვნული მხატვრული სახეები და ცვლილებები აახლოებდა მათ ქართულ სინამდვილესთან. ჩვენი ხალხის ფსიქოლოგიასთან და მათ მშობლიური ნაწარმოებების თანაბარს ხდიდა.

ივ. ჯავახიშვილის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის შტუდიებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მისი მსჯელობა „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის საკითხებზე. მკვლევრის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღდგენისათვის დიდი კრიტიკული მუშაობა იყო და არის ახლაც საჭირო. დიდი სიფრთხილითა და გულმოდგინებით უნდა იქნეს შესწავლილი ხელნაწერები და გამოცემები. „ამავე დროს ირანული მწერლობის საფუძვლიანი ცოდნაც არის აუცილებელი“ (გვ. 8).

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ პოემის ორიგინალობისა და ირანული მწერლობითაგან პარალელების საკითხზე, აკად. ნიკო მარის შემდგომ, ყველაზე მეტად იუს. აბულაძეს აქვს დაწერილი (გვ. 9).

ივ. ჯავახიშვილი იწონებს ნიკო მარის მონოგრაფიას „Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, თბილისი, 1948, გვ. 306.

113 რუსთავა, с этюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме» (ТР. XII, 1910).

ამ გამოკვლევამ, მისი აზრით, ახალი ხანა შექმნა „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლის საქმეში. მსოფლიო ლიტერატურულ ძეგლებთან პარალელუბის წამოყენებამ „ცხადპყო ის ადგილი, რომელიც შესაძლებელია ქართველი მგოსნის ქმნილებას კაცობრიობის პოეტური და გონებრივი კულტურის ისტორიაში მიეკუთვნოსო“ (გვ. 10).

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ ქეშმარიტად ეროვნული ნაწარმოებია. მასში ასახულია ქართველი საზოგადოების პროგრესული ფენების იდეები, საზოგადოების, რომლის უბადლო მეზაირახტრეც რუსთველი იყო.

„ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი იდეა ესაა იდეა ძმობისა, ხალხთა ძმობა—განურჩევლად სარწმუნოებისა და ეროვნებისა აბსტრაქტული წინადადება როდი იყო, ეს იყო მწვავე საკითხი, რომელსაც საქართველოს სახელმწიფოსათვის დიდი და პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. ამისათვის, ამ იდეისათვის დაიწერა ეს გენიალური პოემა, მის ავტორს სამშობლოს მწვავე საკითხები აღელვებდა; შოთა რუსთველის გმირებში ქართველის გული ძგერს, მის გმირებს მაშინდელი საქართველოს საკითხები აღელვებს (გვ. 19).

„ვეფხისტყაოსნის“ არც ერთ მკვლევარს სპარსელობის მომხრეებთან კამათში XI—XII საუკუნეთა ისტორიული მოვლენების ღრმა ანალიზის საფუძველზე, ისე ნათლად არ დაუდასტურებია პოემის ქართულობა, როგორც დიდმა ივანე ჯავახიშვილმა დაადასტურა.

მკვლევარი კარგად ხედავდა იმ გარემოებას, რომ პოემაში მოქმედებენ არაბები, სპარსელები, ინდონი, ხატაელნი, მაგრამ, შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, „ისინი აზროვნებენ, ცხოვრობენ, იბრძვიან სრულებითაც არა ისე, როგორც ეს იქნებოდა იმ ქვეყნებში, რომლებიც იქ დასახელებულიაო“ (გვ. 19).

ივ. ჯავახიშვილმა ყველაზე ნათლად დაგვანახა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსელებისადმი ცხადი პოლიტიკური სიძულვილით არის გამსჭვალული. რომ პოემაში სპარსეთსა და სპარსთა სამეფო სახლს მეორეხარისხოვანი და დამამცირებელი ადგილი აქვს დათმობილი, საეჭვო და შეუძლებელიც-კია, რომ იქ მოთხრობილი ამბავი სპარსული იყოს. დედააზრითა და პოლიტიკური მრწამსით მას სპარსული არაფერი აქვს (გვ. 36).

შეიძლება აღინიშნოს, რომ რუსთველის ეპოქაში იქმნება რიგი სხვადასხვა იდეებისა და განწყობილებათა გამომხატველი სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებები; მაგრამ არც ერთი მათგანი სიუჟეტის განვითარებისა და მხატვრული აზროვნების თავისებურებათა თვალსაზრისით რუსთველის სიმალღეს ვერ აღწევს. რუსთველი დიდი ხელოვანია და

კარგად იცის, როგორ ააგოს ეპიზოდები, იცის თავისი ეპოქის ქართველი მკითხველის გემოვნება, მისი ფსიქოლოგია და ყველაფერი ეს გათვალისწინებული აქვს. „ვეფხისტყაოსანთან“ შედარებით სულ სხვა ლიტერატურული გემოვნებითაა დაწერილი გორგანისა და ნიზამის პოემები.

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს, — შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, — შეგანებულნი აქვს, რომ იგი გმირების თავგადასავლის აღმწერიელი და ბიოგრაფი არ არის. „ამ შეგნებამ შოთას თავითგან ააცდინა ის უხეში შეცდომა, რომელიც სპარსული სიტყვის და გრძნობათა გამომხატველობის შეუღლებელ ოსტატს გურგანელ ოსტატს მოუვიდა, რომ თავისი რომანი, „ვისრამიანი“ მოჭარბებული მრავალსიტყვაობის გამო აქა-იქ მომაბეზრებელი გახადა და თავისი გმირების სრული ბიოგრაფიის დონემდე დააქვეითა“ (გვ. 29).

ასევე მოჭარბებული მრავალსიტყვაობითა და გაუთავებელი შედარება-მეტაფორებით ხასიათდება სპარსული მხატვრული სიტყვის მეორე დიდი წარმომადგენლის ნიზამის პოემებიც. ნიზამის ეპოქის მკითხველებს, როგორც ჩანს, მოსწონდათ პოემაში წარმოდგენილი მრავალსიტყვაობა და უხვი მეტაფორები; ზოგჯერ პოეტური ნიჭის დაფასებაც ამით განისაზღვრებოდა, მაგრამ ქართულ ლიტერატურულ გემოვნებას კონკრეტულ შემთხვევებში სპარსულთან საერთო ბევრი არაფერი აქვს. ამიტომ შოთას სხვა გზა აქვს არჩეული, იგი ქართულ ნიადაგზე დგას, ქართულ ლიტერატურულ ტრადიციებს მიჰყვება და ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიისათვის მისაღებ პოემას ქმნის.

რუსთველი, „ქმნიდა რა დიად მხატვრულ პოემას თავისი სამშობლოს მწვავე საკითხებით აღელვებული, თავის უკვდავ ნაწარმოებში გადმოგვცემდა ყველა თავის აზრს, ყველა თავის მისწრაფებას, ყველა იმ იდეალს, რომელთა სრული გამარჯვებაც მას სურდა ეხილა მაშინდელ საქართველოში“ (გვ. 18—19).

ერთგან ივ. ჯავახიშვილი მსჯელობს რუსთველის ცნობილი აფორიზმის შესახებ: ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ზვადია, და შენიშნავს, რომ ნ. მარს „უსაფუძვლოდ მიაჩნია ბევრის მწერლის ცდა, რომ ამით შოთა ქალ-ვაჟთა თანასწორობის მქადაგებლად გამოეყვანათ. ნამდვილად იქ მხოლოდ მეფეთა სახლის შვილთა თანასწორობაზეა საუბარი და ეს აზრი კი ახალს არაფერს წარმოადგენს, რადგან იგი XII ს. სპარსელ მგოსანს ნიზამისაც აქვს თავის „ისქანდერ ნამე“-ში“ (გვ. 45). „ისქანდერ-ნამეში“ იკითხება:

მანამ შირზან გარ თჳე შირმარდ  
ჩე მჰლღ ჩე ნარ შირ ვაყთე ნაბარდ

მე ძე—ლომი ვარ, თუ შენ ხვადი ლომი ხარ,  
რა ძე, რა ხვადი ლომი ნავარდის (ბრძოლის) დროს)<sup>1</sup>,

ე. ი. ძე და ხვადი ერთიაო.

ივ. ჭავჭავიძის კომენტარი და ნ. მარისეული გაგების კრიტიკა ასეთია: ქართველი დიდებული მგოსნის აზრი მხატვრულ მწერლობაში მართლაც ახალია და ნიზამის აზრისაგანაც თვალსაჩინოდ განსხვავდება. ნაზამი ძე და ხვად ლომებს ნავარდში ადარებს ერთი მეორეს და ამით მათ თანასწორობის დამტკიცებას ლამობს, 'მთა კი არაფერს ამის მსგავსს არ ამბობს.

„თუ ნიზამის ამით სამეფო ოჯახის წევრთა ქალ-ვაჟის თანასწორობის დამტკიცება სურდა, ძალიან შემცდარი ბრძანებულა, რადგან ცხადია ქალ-ვაჟი ფიზიკურად ვერ შეედრებიან და უცნაურიც იქნებოდა, რომ ომში ქალი ვაჟისათვის შეედარებინა და ქალისათვის მამაკაცის თანასწორობა მოეთხოვა. ქართველი მგოსნის აზრი ცხადია და სრულებით მკაფიოდ არის გამოთქმული და ქალ-უფლისწულის მამაკაც-უფლისწულთან თანასწორუფლებიან მქადაგებელია და როდესაც ის ამასა წერდა, საქართველოს მაშინდელი პოლიტიკური ცხოვრების სინამდვილე ეხატებოდა თვალწინ. ყოველ ქართველ მკითხველს ამ სტრიქონის წაკითხვისა თუ წარმოთქმის დროს თავისი სამშობლოს სურათი წარმოუდგებოდა და მაშინვე თამარ მეფეს იგულისხმებდა, ისევე, როგორც, საფიქრებელია, თვით ავტორსაც ამავე გარემოებამ ჩააქსოვინა თავის ქმნილებაში ეს აზრი“ (გვ. 46).

ივ. ჭავჭავიძის კრიტიკა ნიკო მარის მიმართ საფუძვლიანი ჩანს. აქვე შეიძლება ისიც დავსძინოთ, რომ ნიზამის პოემა „ისქანდერ-ნამე“ დამთავრებულია 1203—1211 წლებს შორის, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ლიტერატურული თხზულებების გავრცელების იმდროინდელ საშუალებებს, მის აღმოსავლეთსა და საქართველოში შემოსვლას საკმაოდრო (10—15 წელი მაინც) დასჭირდებოდა. საფიქრებელია, რომ ნიზამის ეს უკანასკნელი პოემა რუსთველს არც კი წაეკითხოს.

„ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის თეორიის ავტორს ნ. მარს, არც მის რომელიმე მიმდევარს არ გააჩნდათ წამოყენებული დებულების რაიმე ხელშესახები ლიტერატურული და მეცნიერული საფუძველი.

პირველად ნ. მარი ფიქრობდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თითქოს სპარსული თხზულების „შაჰრიჰარ-ნამეს“ თარგმანს წარმოადგენდეს.

<sup>1</sup> ესარგებლობთ ბაქოში გამოცემული ტექსტით (1947, გვ. 262). ივ. ჭავჭავიძისთან, შეიძლება გამომცდრობის უყურადღებობის გამო, აღნიშნული ფრაზის თარგმანში კორექტურული შეცდომა დაშვებული. იკითხება: მე ძე ლომი ვარ, შენ ძე—ხვადი. უნდა იყოს „ხვადი ლომი“. ან „შენ—ხვადი“ და არა „ძე—ხვადი“.

ზაგრამ სათანადო ცნობების გაცნობის შემდეგ დარწმუნდა, რომ შოთას პოემას დასახელებულ თხზულებასთან საერთო არაფერი აქვს.

ქართველი მკითხველი საზოგადოებისათვის, ვფიქრობთ, ინტერესს მოკლებული არ იქნება, თუ აღნიშნული თხზულების შესახებ ორიოდ სიტყვას გაახლებთ.

„შაჰრიჰარ-ნამე“ მუხთარი ლაზნელს დაუწერია; ავტორის სრული სახელწოდებაა: სირაჯ ედ-დინ ოსმან მუხთარი. იგი ლაზნელთა ეპოქის პოეტთა წრეს ეკუთვნოდა. ცნობილია აგრეთვე როგორც ლირიკული ლექსებისა და ყასიდების ავტორი; მის დივანში (ლექსთა კრებულში) რვა ათასამდე ბეითია (16 ათასი სტრიქონი) მოთავსებული.

მუხთარის პოემა „შაჰრიჰარ-ნამე“ (შაჰრიჰარის წიგნი) გენიალური ფირდოუსის პოემის „შაჰ-ნამეს“ გაგრძელებაა. უფრო ზუსტად, იგი „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლის თხზულების „ბარზუ-ნამეს“ გაგრძელებაა. „ბარზუ-ნამეში“, როგორც ვიცით, ზურაბის ვაჟის ბარზუს საგმირო ამბებია გადმოცემული. აღნიშნული თხზულების ძირითადი ნაწილი გადმოთარგმნილია და „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშია მოთავსებული (ტ. II, სტროფები 3800—4176). „შაჰრიჰარ-ნამეში“ კი ზარზუს ვაჟის—შაჰრიჰარის საგმირო ამბებია მოთხრობილი; მისი მოღვაწეობა მხოლოდ ინდოეთში მიმდინარეობს.

პოემაში ინდოელთა შორის გაჩაღებული ბრძოლაა აღწერილი: ერთ მხარეზეა მართლმორწმუნე მაჰმადიანები, მეორეზე—კერპთაყვანისმცემლები. ბარზუს შვილი შაჰრიჰარი მაჰმადიანთა მხარეზე დგას და მისი საგმირო საქმეები კერპთაყვანისმცემელთა წინააღმდეგ ბრძოლებში ვლინდება.

პოემა 1115 წლამდეა დაწერილი. სხვა მკვლევრებთან შედარებით, როგორც ეს აღნიშნულია აქვს ქ. აინის<sup>1</sup>, ვრცელი ცნობები თავიანთ ნაშრომებში ზ. საფასა და იბნ იუსუფ შირაზელს აქვთ მოცემული. თვითონ აინი „შაჰრიჰარ-ნამეს“ ხელნაწერის უფრო ვრცელი ფრაგმენტის არსებობას გვაუწყებს. იგი ამჟამად ტაჯიკეთის აკადემიის აღმოსავლურ ხელნაწერთა განყოფილებაში ინახება 1718 ნომრით. იგი შეიძინა ირანისტმა კ. ჩაიკინმა თეირანში 1926 წელს.

აღნიშნულ ხელნაწერში ჩვენთვის საინტერესო პოემა საკმაო სისრულითაა შემონახული. იგი 59 ფურცელს შეიცავს. მესამოცე გვერდიდან იწყება „ბარზუ-ნამე“, რომელსაც დასაწყისი და დასასრული აქლია. საინტერესოა, რომ გადამწერს ორივე თხზულება ერთ ხელნაწერში წარმოუდგენია. მან უსათუოდ იცოდა, რომ „შაჰრიჰარ-ნამე“ „ბარზუ-ნამეს“ გაგრძელებაა.

ირანისტი ი. მარი გაკვრით ეხება „შაჰრიჰარ-ნამეს“, მოჰყავს ბეითე-

<sup>1</sup> К изучению классического персидско-таджикского эпоса, Москва, 1963.

ბი პოემის დასაწყისიდან, ჩერდება იმ ადგილზე, სადაც ავტორი მუხთარი ამბობს, „ჩემი ენა არ წარმოთქვამს სატირას, დე, იგი მუდამ ამ შაჰის მაკებარი იყოს!“.

ლექსის ავტორს მხედველობაში ჰყავს მასულ მესამე ღაზნევი, რომელიც 1099 წლიდან 1115 წლამდე მეფობდა. „შაჰრიჰარ-ნამე“ ამ მეფისადმია მიძღვნილი.

ზემოთ წარმოდგენილ სტრიქონში ი. მარი ხედავდა მაჰმუდ ღაზნელზე არსებული სატირის ისტორიაზე გადაკრულად [ათქვამს, რაც თავისთავად საინტერესოა. სატირის შესახებ უადრესი ცნობები, ასე იყო დღემდე ცნობილი, გვხვდება არუზი სამარყანდელის „ჩაჰარ-მაყალეში“ (ოთხი მოხსენება), რომელიც 1156 წელსაა დაწერილი, „შაჰრიჰარ-ნამე“ კი, რომელშიც აღნიშნული სატირის შესახებ ნართაულადაა ნათქვამი, როგორც ი. მარი აღნიშნავს, 50 წლით წინ უსწრებს „ჩაჰარ-მაყალეს“. ძამასადამე, იგი ყველაზე ადრინდელი წყაროა ხსენებული სატირის შესახებ.

აი ეს ნაწარმოები (შაჰრიჰარის—წიგნი) გახლდათ ის თხზულება, რომლის შესახებ ნ. მარმა მის მიერ პირველად „ვეფხისტყაოსანზე“ დაწერილ წერილში, წამოაყენა რა რუსთველის პოემის სპარსულობის თეორია<sup>2</sup>, აღნიშნა: „ველი ცნობებს ერთ სპარსულ ხელნაწერზე, რომელიც ბრიტანიულ მუზეუმში ინახება ლონდონში და იქნება თვით „ვეფხისტყაოსნის“ დედანიაო“.

სათანადო მასალების შესწავლის შემდეგ ნ. მარი დარწმუნდა, რომ მის მიერ მითითებულ ხელნაწერს („შაჰრიჰარ-ნამეს“) „ვეფხისტყაოსანთან“ არავითარი საერთო არ გააჩნდა, მაგრამ მისი დებულების დასამტკიცებლად მან სხვა გზას მიმართა. ეს გახლდათ სპარსული პოემებიდან იმ სენტენცია-აფორიზმების ამოწერა და სხვადასხვა დროს ცალკეულ წერილებში გამოქვეყნება, რომელთა შესახებაც „ვეფხისტყაოსნის“ აფორიზმებთან აზრისა და მნიშვნელობის თვალსაზრისით საერთოობასა და ნათესაობაზე შეიძლებოდა მსჯელობა.

აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე, ნ. მარის აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულ ნაწარმოებთა შორის დგას, მის წრეში ტრიალებს. შემდეგმა ძიებებმა არ დაადასტურეს ნ. მარის დებულებანი; „ვეფხისტყაოსნის“ შინაგან ბუნებას, მის პოეტურ სამყაროს, მის მხატვრულ აზროვნებას ქართული ლიტერატურის ძველ ძეგლებთან უფრო მეტი საერთო აღმოაჩნდა, ვიდრე სპარსულთან<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ю. Марр, Статьи и сообщения, II, М.—Л., 1939, стр. 14.

<sup>2</sup> გაზ. „თეატრი“, 1890, 18 მარტი, № 12.

<sup>3</sup> რუსთველოლოგებისათვის ცნობილია, რომ ამ საკითხებს რიგი გამოკვლევები მიუძღვნეს პროფესორებმა: ა. გაწერელიამ, გ. იმედაშვილმა, ივ. ლოლაშვილმა, ელ. ხინთიბიძემ, შ. ლონტმა და სხვებმა.



პროფ. იუსტინე აბულაძე „ვეფხისტყაოსნის“ თვალსაჩინო მკვლევარი გახლდათ. მას როგორც პეტერბურგის დიდი ორიენტალისტური სკოლის აღზრდილს, „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევაში ეხმარებოდა აღმოსავლური ენებისა და ლიტერატურის ღრმა ცოდნა. ნ. მარის მიერ წამოყენებულ „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის თეორიას მან შემდეგი მოსაზრებები დაუპირისპირა: რატომ დუმს სპარსული მწერლობა, რატომ არსად არ იხსენიება ავთანდილი და ტარიელი, რატომ ვეფხისტყაოსანმა, თუ იგი სპარსულ ენაზე არსებობდა, ვერ დატოვა რაიმე კვალი, რატომ არავინ შეიტანა ცნობები თავის ნაწარმოებში ამ თხზულების შესახებ, ან გაკვირთ მაინც რატომ არავინ მოიხსენია მისი შეუდარებელი მიჯნურები? — კითხვობდა მკვლევარი.

საქმე ის არის, რომ აღმოსავლურ ლიტერატურაში არ მოიპოვება არც ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი, რომელსაც მიბაძვა არ გამოეწვიოს, ან მისსა და მისი გმირების შესახებ უბეი ცნობები არ მოიპოვებოდეს თეზქერებსა და ლიტერატურულ თხზულებებში; მაგალითად, ნიზამი განჯელის „ლეილ-მაჯნუნიანს“ სამოცმა პოეტმა მიჰბაძა, მისი „ხოსროვ-შირინიანი“ ორმოცჯერ გაილექსა, ონსორის პოემას „იოსებ-ზელიხანიანი“ ოცჯერ მიჰბაძეს და ასე შემდეგ: ასე რომ, თუ გავითვალისწინებთ სპარსულ ლიტერატურაში საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებულ ტრადიციებს, შეუძლებელია ვიფიქროთ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულად არსებულები და მას რაიმე კვალი, თუნდაც ყრუ, არ დაეტოვებინა. „თამამად შეიძლება ითქვას, — წერდა იუსტ. აბულაძე, — რომ არც სპარსეთის ლიტერატურის უბრწყინვალეს ვარსკვლავებს ფირდოუსისა და ნიზამი განჯელს, არც სხვას ვისმე სპარსულ პოეტთაგანს ეპიკოპოზ-მანტიკული პოეზიის სფეროში არ შეუქმნიათ არც ერთი ისეთი ხასიათის ნაწარმოები, როგორც არის ვეფხისტყაოსანი, რომელშიაც ეხვდებით ქალ-ვაჟის რომანული სიყვარულის ქრისტიანულ ნიადაგზე. უმაღლეს წერტილამდე განვითარებას, წმინდა და წრფელი რაინდული სიყვარულის კულტს“<sup>1</sup>.

მაინც რა არის „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთი, რომ ზოგ ქართველს მის სპარსულობას აფიქრებინებს? ეს არის „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის გენიალური ნიჭი, მისი დიდი მომზადება, ღრმად შესწავლა იმ მუსულმანურ ქვეყნებში არსებული წეს-ჩვეულებათა, რაც მის პოემაშია წარმოდგენილი. ქართველმა პოეტმა მუსულმანური სამყარო, მასში მოქმედი გმირები და მოვლენები დიდი სიზუსტით. მაღალი მხატვრული ფერებით დაგვიხატა ისე, რომ ზოგს აფიქრებინა თხზულება მუსულმანურ-სპარსულია და არა ქართულია.

ჩვენი დიდი მწიგნობრის ვახტანგ VI სპარსეთში „ვეფხისტყაოსნის“

<sup>1</sup> რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბილისი, 1967, გვ. 215.

ვერ პოენისა და დიდი ისტორიკოსის ივანე ჯავახიშვილის მიერ „ვეფხისტყაოსანზე“ დაწერილი წერილების შემდეგ, ვფიქრობთ, ერთხელ და სამუდამოდ უნდა შეწყდეს „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობაზე ფიქრი და კამათი. ზოგი დღესაც, სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში წააწყდება შოთას მსგავს სენტენცია-აფორიზმებს და ფიქრობს, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ისინი აღნიშნული წყაროებიდან ჰქონდეს შეთვისებული.

ივ. ჯავახიშვილმა ერთ მაგალითზე (ლექვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია) შესანიშნავად აჩვენა ის მნიშვნელოვანი განსხვავება, რაც ქართველი პოეტის აფორიზმს ახასიათებს ნიზამისთან შედარებით. ასეთივე სურათია სხვა სენტენციებისა და აფორიზმების მიმართაც; ასეთივე სურათია იმ საერთო მასალის მიმართაც, რასაც სპარსელი პოეტები და რუსთველი იყენებენ მოვლენის მხატვრული გააზრებისათვის.

ზოგ მკვლევარს ავიწყდება, რომ XI—XII საუკუნეთა აღმოსავლეთსა და საქართველოში ერთი ლიტერატურული ეპოქაა, რაც, ძირითადად, სარაინდო-სამიჯნურო ლიტერატურული ძეგლების შექმნით ხასიათდება. ამნაირ ლიტერატურულ ძეგლებში, რასაკვირველია, ბევრ საერთოს დაძებნის აღამიანი, იქნება ეს რომელიმე მოქმედი პირის საგმირო თავგადასავალი, რომელიმე მზეთუნახავზე გამიჯნურება და მისი გამოყვანისათვის დიდი ბრძოლების გარდახდა, გმირთა დაძმობილება, მათი ბრძოლა საერთო გამარჯვების მოპოვებისათვის და სხვა მისთანანი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ თხზულებათა ავტორები ერთმანეთიდან იწერდნენ. მიუხედავად მსგავსებისა, თვითეული მათგანი ინდივიდუალური პოეტური შემოქმედებით ხასიათდება. სწორედ ეს ინდივიდუალური პოეტური შემოქმედება, მომაჯადოებელი რითმები და ლექსის დიდი მუსიკალობა, სიუჟეტის განვითარების განსაკვიფრებელი ხერხები და საშუალებანი განასხვავებენ რუსთველის პოემას აღმოსავლეთის, კერძოდ კი, სპარსული ლიტერატურული ძეგლებისაგან.

ივ. ჯავახიშვილის ნაწერებიდან ჩანს, რომ იგი არა მარტო „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის საკითხით, არამედ „ვისრამიანისა“ და „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების ბუნებითა და მათი ორიგინალებთან დამოკიდებულების თავისებურებებით ყოფილა დაინტერესებული. სამწუხაროდ, აღნიშნულ საკითხებზე დიდი მეცნიერის ნარკვევებიდან ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტებმა მოაღწიეს; მათი გულდასმითი შესწავლა გვარწმუნებს, რომ მკვლევრის ყურადღებას იქცევს ქართული ტექსტების გავრცობა-შემოკლებანი, მთარგმნელების ბუნება, მათი თვალსაზრისი, თარგმანზე და ქართულ თარგმანებში შეტანილი ცვლილებების მიზეზების ახსნა.

ჩვენი დაკვირვებით ივ. ჯავახიშვილს მხატვრული თარგმანიდან კმაყოფილებას ჰკვირის ის ადგილები, სადაც ჩანს მთარგმნელის ცდები ქარ-

თული ტექსტების სპარსულთან დაშორებისა და მისი გაქართულების მიზნით თარგმანში ქართული ყოფის ამსახველი რეალიების შეტანისა. ერთგან მას „ვისრამიანის“ ქართული რედაქციის თავისებურების შესახებ პროფ. ალ. ბარამიძის შემდეგი მოსაზრება მოჰყავს:

„ქართველი მთარგმნელ-რედაქტორი არსებითად იჭრება მისთვის თითქოს უცხო სფეროში და ორიგინალის თვით თემატიკურ გააზრებაში რადიკალური ხასიათის რეორგანიზაციას ახდენს. ეს და სხვა ანალოგიური მომენტები, რასაკვირველია, ძლიერ თავისებურ ელფერს ანიჭებს „ვისრამიანის“ ქართულ ვერსიას-ო“ (ნარკვ., I, მეორე გამოცემა, გვ. 106).

„თუ ამასთანავე, — განაგრძობს ივ. ჭავჭავიძე, — იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „ვისრამიანის“ ქართველი ავტორი „ავხორციობის ნივთიერ გამოხატვას უფრო გაურბის (ნარკვ. გვ. 120), „ვისრამიანის“ შემთხვევლის მოქმედების შეგნებელი მიზანდასახულობა სრულებით უდავო შეიქმნება; მას თავის ამოცანად თარგმნა არ ჰქონია მიჩნეული (გვ. 69).

იქვე ვკითხულობთ: „ბ. რუდენკოსა და მ. დიაკონოვის წიგნს დამახასიათებელი სათაური აქვს: «Висрамнани». Грузинский роман XII века и персидская поэма XI века «Вис и Рамин» (Акад. наук СССР, 1938 г.).

ჩვენი აზრით, ამ „დამახასიათებელ სათაურში“ ივ. ჭავჭავიძის ყურადღება იმან მიიქცია, რომ აქ ქართული და სპარსული შინაარსობრივად ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ნაწარმოებადაა წარმოდგენილი: ქართული XII საუკუნის რომანია, ხოლო სპარსული XI საუკუნის პოემა. ქართული და სპარსული „ვისრამიანი“ ცალ-ცალკე თითქოს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებული თხზულებებია. წარმოდგენილი ადგილებიდან და მსჯელობიდან ნათლად ჩანს, რა თვალსაზრისზე დგას ივ. ჭავჭავიძე.

ივ. ჭავჭავიძე, როცა „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ლექსით ვერსიებში გაერთიანებულ მამუკა მდივნის „ზაჰიანზე“ მსჯელობს, წარმოგვიდგენს აღნიშნულ ნაწარმოებზე იმ დროს არსებულ შეხედულებებს, არ ეთანხმება მათ ავტორებს მისი წყაროების შესახებ და შენიშნავს: „აი რას ამბობს თვით მამუკა თავის ნაშრომზეო“ და მოჰყავს მისი სიტყვები:

„მეფის მდივანმა მამუკამ ვთქუი ასე ზაჰიანი,  
მარგია, ესე სასმენლად, კაცი ვინცა ხართ ჰკვიანი.  
ოღიშს ტყვედ ვიყავ, განვლექსე, შე თავსა უყავ ზიანი“ (6—7).

მამუკას, — შენიშნავს მეცნიერი, — ნათქვამი აქვს: „მიბრძანეს, გავლექსე ამბავნი ზაჰისანი, ტუბილთა სიტყუათა შეწყობა, მოკლედ ამბისა თქმისანი“ (12).

მაშასადამე, მამუკა მდივანს უბრძანეს და მას გაუღეკსავს „ამბავნი ზააქისანი“, მაგრამ პოეტს ეს მიაჩნია არა თარგმანად, არა რომელიმე ერთ წყაროზე დამოკიდებულად, არამედ ორიგინალურ ნაწარმოებად („ვთქუი ასე ზააქიანო“).

ივ. ჯავახიშვილს აინტერესებს იმის გარკვევა, თუ რამ დააინტერესა ქართველი მკითხველი, ფირდოუსის ქმნილების რა თვისება იპყრობდა ჩვენი მგოსნების ყურადღებას, „რა ხიბლავდა მათ და რა მიაჩნდათ საკებურად“ (გვ. 73).

ამის პასუხს მეცნიერი „შაჰ-ნამეს“ გამღეკსავთავანის ნაშრომში პოულობს. მას მოჰყავს ადგილი ხოსრო თურმანიძის ლექსებიდან, სადაც იკითხება:

„მე ხოსროვ თურმანის ძემან ამბავი ვპოვე ესია,  
უცხო, ტურფა და ლამაზი, სპარსულად იყო ესია“.  
პატრონმან ჩემმან მიბრძანა: „ქართულად წერე ეს ია“.

აქვე შევნიშნავთ, რომ, ივ. ჯავახიშვილი უკანასკნელი ორი სტრიქონის სარიტმო სიტყვებს (ესია, ესია) ბექდური გამოცემის საწინააღმდეგოდ ომონიმებად მიიჩნევდა და მათ ასე კითხულობდა: ესია, ეს ია, როგორაც ჩვენ ვბეჭდავთ.

ივ. ჯავახიშვილის თქმით, „ფირდაუსის ისტორიული ეპოსი ქართველ მგოსანს „უცხო, ტურფა და ლამაზ“ ამბავად ჰქონია მიჩნეული. მთავარი ყურადღება, მაშასადამე, განაგრძობს ივ. ჯავახიშვილი, ფირდაუსის თხზულების წმინდა მხატვრულ თვისებასა და ღირსებას ჰქონდა მიპყრობილი. მის მომხიბლობას, როგორც ჩანს, ის შეადგენდა, რომ იქ მოთხრობილი ამბავი „უცხო“ იყო და იმავე დროს „ტურფა და ლამაზი“-ც; რომ ამ ქმნილების ავტორისა და მისი თანამემამულე სპარსელებისათვის ეს ამბავი უპირველესად იმით იყო ძვირფასი, რომ მათი წარმოდგენით იგი იმავე დროს ერანის მრავალსაუკუნოვანი წარსულისა და ეროვნული ბრძოლის ისტორიაც იყო“ (გვ. 74).

ივ. ჯავახიშვილი მოითხოვს ნათარგმნი ძეგლების „ფილოლოგიური და რეალიების თვალსაზრისით გაღრმავებულ შესწავლასა და კვლევა-ძიებას“ (გვ. 74).

გაღრმავებულმა კვლევა-ძიებამ ნათარგმნი ძეგლებზე საერთოდ და, კერძოდ კი, ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მაგალითზე აჩვენა, რომ ხელნაწერების სახით არსებობს ვარიანტულად განსხვავებული ტექსტები და ის ადგილები, რომლებიც მკვლევრებს ქართულში გავრცობა-გაფართოების მიზნით მთარგმნელების მიერ შეტანილი ეგონათ, ვარიანტულად განსხვავებულ ტექსტებში აღმოჩნდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნათარგმნი ძეგლებში არსებული ცვლილებების კვლევისას დიდი სიფრთხილეა საჭირო. „ვისრამიანის“ შესწავლის

ისტორიიდან ვიცით, რომ თხზულებაში წარმოდგენილია ისეთი ადგილები, რაც კალკუტურ გამოცემაში (1864-65) არ იკითხება. სხვა გამოცემა მაშინ არ არსებობდა. ზოგ მკვლევარს ეგონა, რომ „ვისრამიანში“ ასეთი სახის ადგილები სხვა ნაწარმოებიდან იყო შეტანილი. ამ მხრივ დამახასიათებელია „ვისრამიანის“ შესანიშნავი მკვლევრის პროფ. იუსტინე აბულაძის განცხადება: „მე ვფიქრობდი, რომ არაკი— „ჩიტის ქორად ქცევის შეუძლებლობის“ შესახებ, რომელიც კალკუტურ გამოცემაში არ მოიპოვება, „ვეფხისტყაოსნიდან“ უნდა შეეტანა. ჩვენი ძეგლის „ვისრამიანის გადამწერელს, ან რესტავრატორს, რომელიც კლასიკური ეპოქის მომდევნო ხანაში ცხოვრობდა. აწ კი თეირანული გამოცემის მიხედვით აშკარა ხდება, რომ ქართული თარგმანის ეს ადგილი სრული სიზუსტით ყოფილა გადმოცემული მის სპარსულ დედნიდანო“<sup>1</sup>.

ივ. ჭავჭავიანი ლაპარაკობს არა ასეთი ადგილების, არამედ „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებების“ შესახებ და, როგორც ზემოთაღ. გვაქვს აღნიშნული, მოითხოვს თარგმანის დედნისაგან არსებითი განსხვავების მიზეზების ახსნას.

ნათარგმნ ძეგლებში „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“ კი გამოწვეულია იმით, რომ ქართველ მთარგმნელს სურს ნათარგმნი ძეგლი დაუახლოოს ქართველი კაცის სულსა და გულს, მის ბუნებას, მის ფსიქოლოგიას. ამიტომ ხშირად ნათარგმნ ძეგლებში, თუ გნებავთ „როსტომიანში“ ფირდოუსის მხატვრული სახეების მაგიერ უხვადაა წარმოდგენილი რუსთველის შედარება-მეტაფორები და მხატვრული გამოთქმები — გარემოება, რამაც აღნიშნული ძეგლი ქართველ მკითხველს მშობლიური ძეგლების დარად შეაყვარა.

ასევეა „ვისრამიანშიც“. აქ, როგორც ეს გამოიკვლია მ. ჰამაცაშვილმა<sup>2</sup>, ორიგინალში არსებული გამოთქმების პარალელურად ქარმოდგენილია ადრინდელ ქართულ ძეგლებში არსებული მსგავსი გამოთქმები და მხატვრული სახეები, რის გამოც თხზულება ქართველ მკითხველთა მიერ ბოლო დრომდე მშობლიურ ძეგლად მიჩნეული.

„ვისრამიანის“ ლექსიკასა და ტერმინებზე საუბრისას ივ. ჭავჭავიანი შვილმა პირველმა შენიშნა, რომ ტექსტში „ყოვლად შეუწყნარებელი ტლანქი შეცდომაა შეპარული. ერთი მაგალითის დასახელებაც საკმარისია ამის ცხადსაყოფელად“ (გვ. 74).

მკვლევარს მოაქვს ის ადგილი „ვისრამიანის“ პირველი გამოცემა-

<sup>1</sup> იურ. საბჭოთა ხელოვნება, 1936, № 11—12, გვ. 43 (პროფ. იუსტ. აბულაძის მხედველობაში ჰქონდა მოჭობა მინოვის მიერ გამოცემული სპარსული ტექსტი (თეირანი, 1935).

<sup>2</sup> Марина Мамачашвили, О художественной специфике грузинского перевода «Вис о Рамин», Тбилиси, 1974.

დან, სადაც ტერმინი „საბატონო“ ნახმარი (გვ. 137), და შენიშნავს, რომ ასევეა მეორე გამოცემაშიცაო (გვ. 99). ივ. ჯავახიშვილის აზრით, შეუძლებელია XII საუკუნის მწერალს ტერმინი „საბატონო“ ეხმარა. ამის მაგივრად „საპატრონო“ უნდა გვქონოდეთ და თვითონ „ვის-რამიანის“ ტექსტიდან მოჰყავს ამის დამამტკიცებელი ადგილები. „ვის-რამიანის“ შემდეგი დროის გამომკვლევებს დიდი მეცნიერის შენიშვნები გათვალისწინებული აქვთ.

„შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“ თუ ადგილები უხვად დაიძებნება აღორძინების პერიოდის ლექსად გადმოთარგმნილ ძეგლებშიც, სადაც პოეტებს ქართველი კაცის ბუნებასთან მისადაგებული მხატვრული სახეები შეაქვთ.

ქართველი აღმოსავლეთმცოდნეების, კერძოდ, ირანისტების ერთ-ერთი ამოცანა ის არის, რომ გამოვამზეუროთ თარგმანებში „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“, ღრმა ფილოლოგიური ანალიზი და კვლევა-ძიება მოვახდინოთ მათი რეალიებისა, გავითვალისწინოთ იმ ეპოქის კულტურული და ლიტერატურული მონაცემები, რომელშიც ესა თუ ის ძეგლია გადმოთარგმნილი, შევისწავლოთ, როგორც ამას ივ. ჯავახიშვილი მოითხოვდა, ამ ძეგლების პოეტური ენა და სტილისტიკა, მთარგმნელთა მიზანდასახულობა და მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვეძლება მათ შესახებ ნამდვილი, ღრმა, მეცნიერული და არა ზედაპირული დასკვნები გამოვიტანოთ.

ივ. ჯავახიშვილის იმ ნაწერებიდან, რომლებშიც ლიტერატურათმცოდნეობის, კერძოდ, სპარსულიდან გადმოთარგმნილი ძეგლების საკითხებია განხილული, ნათლად ჩანს, თუ მის ავტორს ამ სფეროშიც რა დიდი და ღრმა განსწავლულობა ახასიათებს, რა დინჯი და აუჩქარებელი მიდგომა აქვს მას ლიტერატურული მოვლენების ანალიზისა და შეფასებისას.

ყოველივე ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს, შესაძლებელია, მისი შეხედულებებიდან ზოგი რამ საცილობლად მივიჩნიოთ, ან არ გავიზიაროთ, მაგრამ ძირითადი აზრი, რაც ივ. ჯავახიშვილის თვალთახედვაშია ჩაქსოვილი, ამ დარგში მომუშავეთათვის სახელმძღვანელოა. იგი ახალსა და დიდ ამოცანებს გვისახავს.

## ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი მეტაფორისა და სიტყვის განმარტებისათვის

1947 წელს რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ინსტიტუტის ორგანოში (ლიტერატურული ძიებანი, II) ჩვენ დავბეჭდეთ წერილი „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან“ (გვ. 203—223). იგი ეხებოდა რუსთველისა და ნიზამის ურთიერთობისა და თეიმურაზ პირველის ლიტერატურული წყაროების საკითხებს.

აღნიშნულ წერილში დასმულ პრობლემებს ბევრი მკვლევარი გამოეხმაურა. მათგან შეიძლება დავასახელოთ კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, კ. ჭიჭინაძე, მ. მამაცაშვილი, კ. დანელია და სხვები. ამათგან ზოგი თეიმურაზის ლიტერატურულ წყაროებზე ჩვენ მიერ გამოთქმულმა მოსაზრებებმა დააინტერესა, ზოგიც კი — რუსთველის მეტაფორების განმარტებამ. კამათი ამ უკანასკნელის შესახებ დღემდე გრძელდება.

ჩვენ ზოგადად დავახასიათეთ ნიზამისა და რუსთველის პოეტური მეტყველების თავისებურებანი, ვცადეთ ამ ორ უდიდეს პოეტს შორის არსებული განსხვავების დაძებნა და მისი ხასიათის განსაზღვრა. ვწერდით: „თუ ნიზამი მხატვრული თქმების, სახეების მრავალფეროვნებაში იძირება და ხშირად ამის გამო შინაარსის მსვლელობას ანელებს, რუსთველი, პირიქით, იჩქარის ამბავს. მხატვრული სახე „ვეფხისტყაოსანში“ ამბის დინების განუწყრელი, ორგანული ნაწილია“ (გვ. 209).

ამის ცხადსაყოფად პოემიდან შემდეგი ადგილი წარმოვადგინეთ:

ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შეენიერითა,  
ყორანსა გაჰკლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა კერითა;  
გახეთქა ლალი, გათლილი ანდამატისა კვერითა,  
მუნით წყარონი გამოჩნდეს, ძონსა ვამსგავსე ფერითა (1342).

ამ სტროფში, როგორც ვხედავთ, ერთადაა თავმოყრილი შესანიშნავი შედარება-მეტაფორები; ამ თვალსაზრისით იგი პოემაში არსებულ ყველა სტროფისაგან გამოირჩევა. მასში აღწერილია ავთანდილის ტირილი.

ავთანდილმა ტარიელს ნესტანდარეჯანის წიგნი და რიდე მიუტანა. მისმა გულმა მეტისმეტ ლხენას ვეღარ გაუძლო; იგი დაბნედილი დაეცა, თვალები დახუჭა, სიცოცხლის ნიშან-წყალი აღარა ჰქონდა. ავთანდილს ტარიელი მკვდარი ეგონა და ტირილი მორთო.

ჩვენ ვწერდით: „პირველი სტრიქონის მომდევნო სტრიქონები, სადაც თავს იყრის წარმტაცი პოეტური სახეები, ერთი და იმავე სურათის ნაირსახეობებს კი არ წარმოადგენს (როგორც საერთოდ ნიშამის პოეტურ მეტყველებას ახასიათებს), არამედ ერთ მთლიანობაში მოვლენის (ამ შემთხვევაში ავთანდილის მწუხარება-ტირილის) განვითარების სხვადასხვა საფეხურის დამხატველად გამოდის.

რუსთველს ყოველთვის სინათლე შეაქვს პოეტური თქმის, სახის გამოკვეთაში; ზემოწარმოდგენილ უკანასკნელ სამ სტრიქონს წინ რომ არ უსწრებდეს სტრიქონი „ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შევნიერითა“, რამდენადმე ძნელი გასაგები იქნებოდა, რომ აქ ყო რ ა ნ ი თ მ ა ა, ბ რ ო ლ ის ჰ ე რ ი — თ ი თ ე ბ ი, ლ ა ლ ი — ს ა ხ ე, ა ნ დ ა მ ა ტ ის კ ვ ე რ ი — მ უ შ ტ ი, ხ ო ლ ო ძ ო წ ი ს ფ ე რ ი წ ყ ა რ ო ნ ი — მ უ შ ტ ი თ გახეთქილ სახიდან მოდენილი ს ი ს ხ ლ ი“ (გვ. 209—210).

სტროფში წარმოდგენილი მეტაფორების გახსნა იმიტომაც ვცადეთ, რომ მათ გულდასმით არავინ შეხებია. მოსალოდნელი იყო, რომ მოყვანილ სტროფს ამ თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარი, პოეტი კონსტანტინე ჭიჭინაძე განიხილავდა, მაგრამ მაშინ მის ნაწერებში ასეთი რამ არ აღმოჩნდა. შეიძლება ისიც აღვნიშნოთ, რომ სტროფში წარმოდგენილი მეტაფორების ჩვენებური გაგება სხვებმაც გაიზიარეს.

უქრნალ „მნათობში“ (1952, № 10. გვ. 152—155) გამოქვეყნებულ რეცენზიაში, რომელიც ალ. ბარამიძის „ნარკვევების“ III ტომს მივუძღვენით, კვლავ შევეხეთ აღნიშნულ მეტაფორებს, კერძოდ, „ყორნისა“ და „ბროლის ჰერის“ შესახებ შემდეგს ვწერდით: „ხომ შეიძლება ყორანი თვალეზად იქნეს გაგებული და ბროლის ჰერი ცრემლებით აბრწყინებულ წამწამებად? (გვ. 154)“.

ჩვენ „ყორნისა“ და „ბროლის ჰერის“ გაგების ასეთი ვარიანტი დავეუშეთ, მაგრამ მისთვის მხარი არ დაგვიჭერია, რადგანაც იგი დიდ დაბრკოლებებს აწყდება. ზემოთ წარმოდგენილი წინადადება და მასში გამოთქმული აზრი იმიტომ გავიხსენეთ, რომ მკვლევარი ა ლ ე ქ ს ი ჭ ი ნ ჭ ა რ ა უ ლ ი, რომელიც აღნიშნულ მეტაფორებს შეეხო (მაცნე, 1973, № 2, გვ. 95—107), მას კ. ჭიჭინაძეს მიაწერს. მასვე მიაწერს

<sup>1</sup> აღნიშნული რეცენზია შემოკლებული სახით გამოქვეყნდა ჩვენს წიგნში „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი“, II, 1969, გვ. 228—292.



„ბროლის ჭერის“ თითებად განმარტებასაც (გვ. 99), რაც ჩვენ გვეკუთვნის და რასაც კ. ჭიჭინაძე თავის დროზე შეებრძოლა კიდევ<sup>1</sup>.

ალ. ჭინჭარაული აჩქარებულა. ჩვენი აზრით, აჩქარების მიზეზითაა გამოწვეული ისიც, რომ საკითხის კვლევის ისტორიის გადმოცემისას იგი ქრონოლოგიას არ იცავს.

საინტერესო ის არის, რომ საბოლოოდ ალექსი ჭინჭარაული ყველა მკვლევარს, ვინც კი ოდესმე საანალიზო მეტაფორებს შეხებია, ერთ ქვაბში ათავსებს, მათი „მოსაზრება გასაზიარებელი არ არის თუნდაც იმიტომ, რომ მკვლევრებს ჭერი ხან დღევანდელი მნიშვნელობით ესმით, ხან კიდევ დაჭერის მნიშვნელობით“ (გვ. 99), აცხადებს ის.

სხვა მკვლევრებზე რომ არაფერი ვთქვათ, მიძნელებს ავხსნა, თუ რას ემყარება მკვლევარი, საიდან გამოაქვს მას ასეთი დასკვნა ჩვენი მოსაზრებების შესახებ, საიდან ჩანს, რომ მე ჭერი თანამედროვე გაგებით მესმის და არა ძველით?

„ვეფხისტყაოსნის“ საანალიზო სტროფში, რომ მე ჭერი ძველი გაგებით მესმოდა, ეს იყო იმის მიზეზი, რომ პასუხი არ გავეცი კონსტანტინე ჭიჭინაძეს, რომელიც „მნათობში“ დაბეჭდილ ჩვენს წერილს გამოეხმაურა და მომდევნო წელს იმავე ჟურნალის მეოთხე ნომერში მოათავსა წერილი, რის შესახებაც ეს-ეს არის ვისაუბრეთ.

კ. ჭიჭინაძე კითხულობს: რით ჰგავს ხელის თითები ჭერს? თვითონვე უპასუხებს — სრულიად არაფრითო. ჭერი მას, როგორც აღნიშნა, ახალი გაგებით ესმის, კერძოდ, მისი აზრით, იგი ამ შემთხვევაში არის ადამიანის სხეულის დასრულება, მისი სარკველი, ანუ ჭერი. ამგვარად. „ბროლის ჭერი“ რუსთაველის მეტაფორაში ნიშნავს არა ხელს თითებით, როგორც ა. ბარამიძე და დ. კობიძე ფიქრობენ, არამედ თავის ზემო ნაწილს შუბლითურთ (გვ. 114—115, რუსთაველი და მისი პოემა, გვ. 194). ჭერის მისეული გაგება სხვებმაც გაიზიარეს.

კ. ჭიჭინაძემ სამართლიანად მიგვითითა, რომ პოემის ამ ადგილას ანდამატის კვერი მუშტის მეტაფორა არ არისო, რაც ჩვენ გაეზიარეთ. „ბროლის ჭერის“ თითებად განმარტებისას ჭერის ძველი გაგება (მრგვალი ხე, სარი და სხვა მისთანანი) გვექონდა მხედველობაში, რაც რიგ დიალექტებში დღემდე დავიწყებული არ არის. თუ გნებავთ, ეს იყო იმის საფუძველიც, რომ ამ მეტაფორის ახსნის მეორე ვარიანტი (ცრემლებით ამობრწყინებული წამწამები) დავუშვით. ამ უკანასკნელს დიდად არ დამორებია კ. დანელია, რომელიც „ყორანსა“ და „ბროლის

<sup>1</sup> იხ. მისი წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ ორი ადგილის გაგებისათვის, ეურნ. „მნათობი“, 1953, № 4, გვ. 114—115. აღნიშნული წერილი გადაიბეჭდა მისი სტატიების კრებულში: რუსთაველი და მისი პოემა, 1960.

ქერს: „შეეხო“, და არც ალ. ჭინჭარაული, რომელმაც იგივე მეტაფორები განიხილა.

ქერის ძველი გაგებიდან თუ გამოვალთ (და, ცხადია, აქედან უნდა გამოვიდეთ), მსგავსება თითებსა და ერთმანეთზე მიჯრილ ქერს შორის აშკარაა. ასე რომ, „შეუძლებელი არაა რუსთველს თითების მეტაფორად „ბროლის ქერი“ ეხმარა.

მკვლევარ ალექსი ჭინჭარაულს მიუგნია მაგალითები (ვისრამიანსა და სხვა წყაროებში), „სადაც ბროლი ხელს (თითებს, მკლავებს) უკავ-შირდება“ (გვ. 100), მაგრამ იგი ქალის თითებს ან მკლავებს ეხებაო და ფიქრობს, რომ არც რუსთველი გამოიყენებდა ბროლს ავთანდილის (ვაჟკაცის) თითების მეტაფორადო (გვ. 100).

უნდა აღინიშნოს, რომ როცა პოეტი სხეულის რომელიმე ნაწილს, ან მთელ სხეულს ბროლს ადარებს, ეს შესადარებელი ობიექტის სისუსტეს კი არ აღნიშნავს, არამედ სხეულის, ან რომელიმე მისი ნაწილის (სითეთრის, ელვარების, ბრწყინვის) გამოსახატავადაა გამოყენებული.

მხატვრულ მწერლობაში არის შემთხვევები, როცა დიდი და უძველველი გმირების თითები ბროლსაა შედარებული. მაგალითად. ირანული ეპოსის დიდი გმირი ნარიმანი „უთრუთიან-სამიანში“ ასეა აღწერილი:

„ტანი მალალსა საროსა ხესა უგუანდა, პირი და დაწვისა ელვარება ყირმიზსა ვარდსა უგუანდა, თვალნი მოციწინარესა ხესა ნარჯისსა უგუანდა. მისისა მკერდისა სიბრტყე ორისა პილოსა ოდენი იყო, მკლავები ჩინარის ხესა უგუანდა, თითები ბროლისა დათლილსა ქუასა უგუანდა“ (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები, ტ. III, 1974, გვ. 224).

ამ აღწერილობის მიხედვით ჩანს, რომ ნარიმანს, რომელიც ომში გოლიათებს ამარცხებდა, დევებსა და ვეშაპებს ანადგურებდა, ბროლის თითები ჰქონია. გასაგებია, რომ „ბროლის თითები“ გმირის სინაზის, მისი სისუსტის აღმნიშვნელი შედარება არ არის და თუ რუსთველმა იგი ავთანდილისათვის (ვაჟკაცისათვის) გამოიყენა, ამისათვის პოეტს წუნს ვერ დავდებთ.

„ვეფხისტყაოსანში“ სხვაგანაც არის თითები ბროლს შედარებული: გიშრისა ტევრსა მოჰფოცხდა ბროლისა საფოცხელია (1623,4). აქ გიშრის ტევრი თმაა და ბროლის საფოცხელი თითები მკლავითურთ. შეიძლება გვითხრან: იგი რუსთველის გამგრძელებელს ეკუთვნისო. შესაძლებელია ასეც იყოს, მაგრამ მხედველობაშია მისაღები ის გარე-

<sup>1</sup> „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ტაეპის განმარტებისათვის, ჟურნ. სკოლა და ცხოვრება, 1962, № 2, გვ. 79—81.

მოება, რომ გამგრძელებლებმა უკეთ იცოდნენ რუსთველის პოემა, მისი პოეტური ენა, ვიდრე დღეს ჩვენ გვესმის. „ბროლის საფოცხელის“, როგორც თითების მეტაფორის ავტორი უთუოდ იცნობდა რუსთველის მეტაფორას „ბროლის ჭერს“ და მისი წაბაძვით შექმნა იგი.

მკვლევარი ალექსი ჭინჭარაული „ბროლის ჭერის“ ნაცულად „გიშრის ჭერს“ გვთავაზობს, რომელიც მისივე ჩვენებით მხოლოდ ერთ XVII—XVIII საუკუნეთა ხელნაწერში (S—4499) იკითხება:

ყორანსა გაგლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს გიშრისა ჭერი თა.  
„თუ ამ წაკითხვას მივიღებთო, — ამბობს ის, — „ყორანი“ შავი თვალები (თვალწარბი) იქნებოდა, ხოლო „გიშრის ჭერი“ — შავი წამწამები და ეს მეტაფორა ზემოგანხილულთ დაუდგებოდა გვერდზე. კერძოდ, ეს სტრიქონი თითქმის ზუსტი განმეორება გამოვიდოდა 1230-ე სტროფის მეორე სტრიქონისა: „ნუშნი გააპნა, შეიძრნეს სათნი გიშრისა წნელი თა“. მაშინ სადავო სტრიქონის შინაარსი ასე უნდა გაგვეგო: ავთანდილი შავ თვალებს („ყორანს“) ხშირ-ხშირად ახელს („გაგლეჯს“, შდრ. „ნუშნი გააპნა“), აფრთხობს შავი წამწამების („გიშრის ჭერის“) დაქნევით, დაფახულებით“ (გვ. 100).

ასეთ გაგებას წინ მთელი რიგი დაბრკოლებები ელობება:

1) ის გარემოება, რომ „გიშრის ჭერი“ მხოლოდ ერთი, ისიც მოგვიანო დროის, ხელნაწერის წაკითხვაა, თავისთავად მის სისწორეში ეჭვების აღმძვრელია. 2) არც ერთ პოეტს, მით უმეტეს რუსთველს, არც ერთ შემთხვევაში თვალის გახელა (ახელა) „გაგლეჯა“ სიტყვით არა აქვს გამოხატული. თვალების გაგლეჯას შეიძლება გარდაუვალი სიბრძნევე მოჰყვეს, რასაც პოეტი მის გმირს არ უსურვებდა: „ვეფხისტყაოსანში“ თვალების ახელისათვის (გაღებისათვის) ძირითადად ორა სიტყვაა გამოყენებული: ახმა (ახვმა) და ამართვა:

თვალნი აახვნა, მიეცა ძალი ზე წამოქდომისა (1316,2),

შეხედნის, თვალნი ამართნის, შეუ-თეთრი ელვა ჰკრთებოდა

(1352,2).

გაგლეჯა გახელას არასოდეს არ უდრის. გლეჯა—გაგლეჯა სიტყვას რუსთველი ყოველთვის თმის, ან თმისა და წვერის წეწვისა და ბღღვნის გამოსახატავად იყენებს:

იგი ტვერი გაენშირა დანაგლეჯსა მათსა თმასა (223,1);

ქალი ტირს და შერღსა იცემს, თმასა—ტვერსა გაიგლეჯდა

(226,2);

დგას მონანი ნატირებნი, დაეგლიჯა თმა და წვერი (828,2);

საყელონი გარღიხენეს, თავის რულად გაეგლიჯა (868,3);

გაიყარნეს ტირილითა, პირსა ზოკით, თმათა გლეჯით (950,1);  
თავსა იცემდეს, იგლეჯდეს, თმა-წვეერსა გაიყრიდესა  
(1447, 3);  
თმა გაეგლიჯა, გაყარა, ლაწვი ცრემლითა ავსია (1590,2).

ამ მაგალითებიდან ჩანს, რომ გლეჯა, გაგლეჯა სიტყვები ყოველ-  
თვის თმასა და წვერს უკავშირდება, მათ გაბღღენას გამოხატავს და არა  
თვალის გახელას ან წამწამების დაფახვას.

3) პოეტური თვალსაზრისით შეუძლებელია გაგლეჯა სიტყვა გააპ-  
ნა (ნუში გააპნა, შეიძრნეს სათნი გიშრისა წნელითა), გააპის  
(ვარდი გააპის, გამოჩნდის მუნ ბროლი გამომჟვირვალი), ან გააპ-  
ნის (გალიმდის, ძოწნი გააპნის, კბილთაგან ელვა კრთებოდა) სი-  
ტყვეს გაეუთანაბროთ.

„გააპნა“ სიტყვის ნაცვლად პოეტს რომ „გაგლეჯა“ გამოეყენებინა  
ნუშისფერი, ძოწისფერი ან ვარდისფერი ბაგეების გახსნის დასახატა-  
ვად, მაშინ სადღა იქნებოდა ის სინაზე და სილამაზე, რაც ამ ტაეპებშია  
ჩაქსოვილი.

პოეზიაში, როცა საქმე მხატვრული მეტყველების საკითხს ეხება,  
იშვიათად არ გვხვდება ისეთი შედარება-მეტაფორები, რომელთა გა-  
გება მხოლოდ გრძნობით შეიძლება და სხვა რაიმე საშუალება მათი  
განცდისა და აღქმისათვის არ არსებობს. რუსთველის ზოგიერთი მე-  
ტაფორა და მხატვრული სახეც ამ კატეგორიას განეკუთვნება.

4) ჩვენი აზრით, მკვლევარი სურათს ნათლად არ წარმოგვიდგენს:  
„შავ თმას გაგლეჯს და ბროლის თითებით აფრთხობსო, ძალიან ბუნ-  
დოვანი ფრაზა: დაფრთხობა შეიძლება ცოცხლისა ან გასულიერებუ-  
ლისა. გაგლეჯილი თმის გასულიერება (ცოცხალი არსებისათვის, ყორ-  
ნისათვის შედარება) და მისი ფრთხობა მეტაფორულადაც შეუძლე-  
ბელიაო“, წერს იგი (გვ. 101).

თუ რუსთველის სტრიქონებს უფრო ჩაუუკვირდებით, დავინახავთ,  
რომ ყორანზე მთელი თმაა შედარებული (ყორანსა გაჰგლეჯს...) და არა  
გაგლეჯილი თმა. ავთანდილი გაგლეჯილ თმას კი არ იგლეჯდა,  
არამედ საერთოდ თმას, რომლის მეტაფორად რუსთველს და აღმო-  
საელეთის ზალხთა სხვა პოეტებსაც (ფირდოუხისს, გორგანის, ნიზამის  
და სხვებს) ძირითადად ყორანი აქვთ გამოყენებული. თმის (ყორნის)  
გლეჯა და მისი (ყორნის) დაფრთხობა, როგორც ცოცხალი არსების,  
ბროლის თითებით ხდებოდა და არა სხვა საშუალებით. ასე რომ, გა-  
გლეჯილი თმის გასულიერებასთან, მისი ცოცხალ არსებასთან (ყორან-  
თან) შედარება თავისთავად იხსნება. ვიმეორებთ, მთელი თმა ცოცხალ  
არსებასთან — ყორანთან შედარებული და ასეთ ვითარებაში ზმნისა-  
თვის გაჰგლეჯს საარვისო ქცევა სავსებით მართებულია. აქედან

ცხადია, რომ ბროლის თითებით აფრთხობსო, თავზე არსებულ თმაზე (ყორანზე) ნათქვამი და არა გაგლეჯილ თმაზე.

არის თუ არა „ვეფხისტყაოსანში“ სხვა შემთხვევაშიც ყორანი თმის მეტაფორად გამოყენებული? არის. ამას დალადებენ შემდეგი მაგალითები:

მეც ვიცი, ჩემსა ხელ-მქმნელსა თმად ყორანის ბოლო სომობია (965,3).  
მას ესვა ქალი მნათობი, მზისაცა უფრო მზიანი.

ქბლ-მარგალიტი, ტან-ალვა, ღაწვ-ბაღაზშ, ყორან-თმიანი (1583,3 4).

ჩანს, რომ „ყორანის ბოლო“ და „ყორანი“ ამ ტაეპებში თმის დასაღარებლადაა წარმოდგენილი.

5) დაბრკოლება ისიც არის, რომ ალექსი ჰინჭარაულს ამ სტროფში გამოყენებული სიტყვა „ყორანი“ შავი თვალების (თვალ-წარბის) მეტაფორად გაუგია. მართალია, პოემაში არის შემთხვევები, როცა წამწამები სიშავის გამოსახატავად ყორანის ბოლოს ან ფრთებსაა შედარებული:

ქალი ტირს და ცრემლსა აფრქვევს, ჰხრის ყორანისა ბოლო-ფრთათა (46, 4).

ღონე წამწმისა ხშირისა, ყორანის ფრთებ ნაფუშავისა (1265,4)  
და სხვ.

მაგრამ თვალების მეტაფორად ყორანი ჯერ არსად შემხვედრია. იგი მეტისმეტად უხეში შედარება იქნებოდა რუსთველისათვის, რომელიც თვალებს „მელნის ტბებად“ და „მელნის მორვეად“ გვიხატავს. ასე რომ, თვალები — ყორანი დავიწყებას უნდა მიეცეს.

ზემოთ აღმოსავლური პოეზიის დიდი წარმომადგენლები ფირდოუსი, გორგანი და ნიზამი მოვიხსენიეთ. რუსთველიც აღმოსავლური პოეზიის წარმომადგენელია. ზოგიერთ მკვლევარს ეს გარემოება მის დამცირებად მიაჩნია და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს მთელი ძალით დასავლეთისაკენ ეწევა. რუსთველის პოემას ევროპაში არაფერი ესაქმება; „ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლურ, კერძოდ, ქართულ ქარგაზეა გამოკრილი. ქართული პოეზია სპარსულთან შედარებით კი დიდ ფსიქოლოგიურ სხვაობას გვიჩვენებს. ეს სხვაობა ჩანს არა მარტო თხზულების სიუჟეტის გაშლა-განვითარებაში, არამედ მხატვრული აზროვნების თავისებურებასა და პოეტური მეტყველების ახალი გზების ძიებაში, რაც უცხო და მიუწვდომელია მუსულმანური, კერძოდ, ირანული სამყაროსათვის. ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სპარსული პოეზია მდარეა და დაბალ ღონეზე დგას. პირიქით. ირანელი პოეტები დიდი პოეტები არიან, რომელთა სიმღერებმა საუკუნეები გადმოლახეს.

რუსთველის ლიტერატურულ ეპოქაში საგმირო ან სატრფიალოსამიჯნურო პოემები იწერებოდა. რა თქმა უნდა, ამ პოემებს შორის

საერთო მომენტების არსებობა სადავო არ არის, მაგრამ საკითხავი ის არის, თუ რა ხასიათისაა ეს მომენტები და რა როლს ასრულებენ ისინი პოეტის შემოქმედებაში.

სპარსულთან შედარებით, როცა რუსთველის პოეზიის სხვაობაზე ვლაპარაკობთ, ერთ საკითხს გვინდა შევეხოთ, მით უმეტეს, რომ მისთვის რუსთველოლოგებს ჯერ სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ. ეს გახლავთ სატრფიალო არსების — ქალის გარეგნობის, მისი სილამაზის აღწერის სხვადასხვა გზები და მეთოდები, რასაც სპარსულენოვანი პოეტები და რუსთველი მიმართავენ.

მაგალითად, „ვისო რამინის“ ავტორს გორგანის<sup>1</sup> ვისის აღწერისას შემდეგი აქვს ნათქვამი:

(ვისის) ნიკაპი ვაშლია და ორი ძუძუ — ორი ბროწეული (გვ. 28)

მისი ტანი ელვარებაა, მისი სახე (ერთმანეთში შერეული) რძე და ღვინოა, თაფლია მისი ბაგეები (გვ. 29).

მისი ბაგე და ზილფი ორგვარი წვიშაა:

შაქრისმფრქვეველია ეს (ბაგე) და მუშყისა კი ის (ზილფი) (გვ. 29).

ნიზამის პოემაში შირინის აღწერისას შემდეგს ვკითხულობთ<sup>2</sup>:

ორი ძუძუ, ვითა ორი ვერცხლის ბროწეული ახალ-ახალი (გვ. 94):

ლალისაგან (შირინის ბაგეთაგან) კონის პასუხი არ აღსდგება

(ე. ი. კონით არ გიპასუხებს), იმიტომ, რომ თუ ლალს (ბაგეებს)

გახსნის, მარგალიტები (კბილები) გადმოცევივა (გვ. 94).

ათასობით ახალგაზრდათა გულისდამტყვევებელია,

ბაგე და ასო ათასი კონა (ტკბილი), როგორც ყანდი (გვ. 95).

ლოყები მისი, ვითა ასკილი და ზილფები ასკილსურნელოვანი,

ბაგე მისი ტკბილი და სახელიც მისი ტკბილი (შირინი) (გვ. 96).

შირინის მხეველებზე ნათქვამია:

პირი მათი ვიწრო და ტკბილი, ვითა შაქარი,

ტკბილსურნელებით ამბრზე დიდად უმჭობესი (გვ. 97).

ისპანელი მზეთუნახავის შაქარის აღწერისას ტკბილ ბაგეებზე საუბრის შემდეგ პოეტი ამბობს:

ის, ვინც მას ერთი ღამით გულში ჩაიკრავს,

ვერასდროს იმ ღამეს ვერ დაივიწყებს (გვ. 485).

„ლეილ-მაჯნუნიანში“ კი ნიზამი უფრო თავდაპერილია. აქ ამისმაგვარი სახეები არ გვხვდება. პლატონური სიყვარული, რაც ამ პოემაშია გადმოცემული, რასაც სხვათა დავალებით უმღერა პოეტმა, არ მოი-

<sup>1</sup> ვსარგებლობთ შ. შაქუბის გამოცემით, თეირანი, 1959.

<sup>2</sup> ვსარგებლობთ ბაქოში გამოცემული ტექსტით, 1960.

თხოვდა თაფლივით ტკბილ ბაგეებზე ფიქრს. ნიზამიმ, როგორც თვითონვე ამბობს, თქმულეა გალექსა და ოდნავი გადახვევა ამბის გადამახინჯებას გამოიწვევდა.

დიდი ფირდოუსის გრძნობებიც კი დაუტყვევებია ზოგჯერ ასეთ სურათებს: იგი მკერდს ვერცხლს ადარებს და ძუძუებს ბროწეულის ნაყოფს: მის ვერცხლის მკერდზე ბროწეულის ორი ნაყოფი ამოზრდილაო, ამბობს ის როდაბეს (ქართ. როდამი) სილამაზის აღწერისას. სითეთრის გამოსახატავად მთელი მისი ტანი სპილოს ძვალსაა შედარებული: თავიდან ფეხებამდე სპილოს ძვლის მსგავსია, სახით სამოთხეა და სიმაღლით — სოკი (ვულერსი, 150).

წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ სპარსულენოვან პოეტებთან ნიკაპი ვაშლს, ძუძუ ბროწეულს, ბაგეები თაფლსა და შაქარ-ყანდს, ლოყები ასკილს ან რძისა და ღვინის ნარევს, ხოლო მკერდის, ან მთელი სხეულის სითეთრე ვერცხლს, ზოგჯერ სპილოს ძვალსაა შედარებული.

რუსთველის პოეზია შორსაა ასეთი შიშველი სახეებისაგან. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს არც ერთი გმირის სახე გ ე მ ო ს გ ა მ ო მ ხ ა ტ ვ ე ლ ი ს ი ტ ყ ვ ე ბ ი თ ა რ დ ა უ ხ ა ტ ა ვ ს. მისი გმირების სიყვარული მაღალია და ჰაეროვანი, ერთმანეთისადმი სწრაფვა დიდი და ფაქიზი გრძნობებითაა ამოძრავებული და არა შაქარივით ტკბილი ბაგეებით ან ვერცხლოვან მკერდზე ამოკოკრებული ძუძუებით.

რუსთველს სიტყვა ყანდი მხოლოდ ერთხელ აქვს გამოყენებული, მაგრამ არა ბაგეების „სიტკბოს დასახატავად“, არამედ „მისთა მკვრეტელთა“ მისართმევად. ყანდი რუსთველის ეპოქაში მთელ აღმოსავლეთში მისრეთიდან (ეგვიპტიდან) ვრცელდებოდა და იგი ძვირფას ძღვენს წარმოადგენდა. დიდ პოეტს საადი შირაზელს (XII—XIII საუკ.) „ბუსთანში“ ნათქვამი აქვს:

შირაზის ნახვის როცა ტკბილი დამიდგა ეამი,  
გამოეშურე სამშობლოსკენ რუშით და შამით.  
თან ვწუხდი დიდად: ბალ-ბუსთანი მივლია ვრცელი,  
მეგობრებისკენ კი მოვდივარ ცარიელ ხელით.  
გულში ვთქვი: ყ ა ნ დ ი მისრეთიდან მოაქვთ დიდებით, —  
უძღვნან მეგობრებს ის საჩუქრად გულდამშვიდებით.  
არ მომაქვს ყ ა ნ დ ი, მაგრამ მაინც არ გავდექ განზე,  
მომაქვს ლექსები და სიტყვები უტკბესი ყ ა ნ დ ზ ე.  
ყელი დაიტკბო, იგი ყ ა ნ დ ი არ არის, იგრძენ,  
გადატანილი ქაღალდზეა სიტკბო და სიბრძნე<sup>1</sup>.

საადის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ყანდი დიდად ფასობდა; იგი მისრეთიდან საჩუქრად მოჰქონდათ მეგობრებთან. აღმოსავლეთის პოეტები,

<sup>1</sup> ს ა ა დ ი, ბუსთანი, თბილისი, 1964, გვ. 32.

როგორც ვნახეთ, მის სიტყბოს ბაგეების ამბორს ადარებენ. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ყანდი სხვა დანიშნულებით არის გამოყენებული. რუსთველს არც ერთი შემთხვევა არა აქვს ბაგეების თაფლზე ან შაქარზე შედარებისა. მისი გმირის სახე ყოველთვის მაღალი პოეტური ხელოვნებით არის შემკული. ბაგეები ხან ვარდს, ხან ძოწსა და ლალს, კბილები მარვალიტს, სახე მინას, ან ბროლს, თმა ყორანსა და მუშაკსაა შედარებული.

არც ერთი შემთხვევა არ არის სხეულის ან მკერდის სითეთრის გამოსახატავად ვერცხლის ან სპილოს ძვლის შედარებად გამოყენებისა. ქართულ პოეტს მეტაფორებად ცივი საგნების ხმარება ეუცხოება. მისი მხატვრული სახე სავსეა სიცოცხლით, მგრძნობელობით და დიდ ემოციებსაც იწვევს.

ყოველივე ეს უნდა აიხსნას იმ ფსიქოლოგიური სხვადასხვაობით, რაც საუკუნეთა განმავლობაში სხვადასხვა ისტორიულ პირობებში მყოფ ქართველ და ირანელ ხალხებში მუშავდებოდა. ფსიქოლოგიური სხვადასხვაობით აიხსნება თვით პოემებისა და ლირიკული ლექსების ფორმების სხვადასხვაობაც. მაგალითად, სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ ხანაში პოემებისათვის უარყოფილია სტროფული სისტემა. თუკი ის ქართულისათვის აუცილებელია. სპარსული პოემები ორსტრიქონიანი ლექსებით (მესნევი) არის დაწერილი (aa bb cc dd...). სპარსულ ლირიკულ პოეზიაში გაბატონებულია სალექსო ფორმა ყაზალი (aa ba ca da). მისი გადმოღების ცდას ქართულშიც ჰქონდა ადგილი. მაგრამ აღნიშნული ფორმისათვის სასიცოცხლო ნიადაგი არ იყო შემზადებული. რუსთველის პოეზიაზე აღზრდილმა ქართველმა ყაზალის ფორმა ვერ შეითვისა; იგი ჩვენში ვერ განვითარდა და მალე დავიწყებას მიეცა.

რუსთველის მიერ დახატული ქალი ეს არის უმანკოებით სავსე, მაღალი არსება, რომლის მიმართ გმირებს მაღალი გრძნობები ამოძრავებთ. რუსთველის მიერ დახატული სიყვარული უმანკო და ჰაეროვანია.

მეტანიერებაში დადგენილია, რომ რუსთველი ღრმა მცოდნეა აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული პოეზიისა; მისთვის ძვირფასია მასში გამოყენებული შედარება-მეტაფორები, მაგრამ იგი მისი მიმდევარი არ არის.

რუსთველის მხატვრული ფერები, პოეტური ენისა და შედარება-მეტაფორების თავისებურებათა სიდიადის გაგება მარტო ქართული პოეზიის მონაცემებით არ არის შესაძლებელი. ეს ცალკე თემაა, რასაც სხვა დროს შეეხებით.

უსტახრა. „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება სიტყვა უ ს ტ ა ს რ ა, ახალ გამოცემაში — ოსტასრა. კლასიკური ხანის სხვა ძეგლებში იგი არ იკითხება. სულხან-საბა ორბელიანს, არც ნიკო და დავით ჩუბინაშვი-



ლებს აღნიშნული სიტყვა ლექსიკონში შეტანილი არა აქვთ. რუსთველის პოემაში იგი მხოლოდ ერთხელაა გამოყენებული:

რაცა გითხარ, ჩემ მაგიერ როსტანს ჰკადრე, მიედ სრასა;  
თაჲმან მისმან, ფიციოთ გეტყვი შენ, ვაზირსა, უ ს ტ ა ს რ ა ს ა :  
არ შემოიპყრობს, არ დავდები, თუ შემოიპყრობს, მაქნევს რასა?  
მიშველე რა, გული ცეცხლმან არ დამიქრას, არა სრასა! (737).

ავთანდილი სთხოვს ვეზირს, თან ასი ათასს ოქროს ფულს შეჰპირდება, რათა მან ერთგვარი მოციქულობა გაუწიოს როსტევან მეფესთან, რომ ტარიელთან მეორედ გამგზავრების ნებართვა მიიღოს. ჩანს, ვაზირი გავლენიანი პირია და დარბაზის (სასახლის ანუ სრის) ყოველგვარი საიდუმლოების მცოდნე:

ეტყვის: „შენი დამალული დარბაზს არა არ იქნების“ (732,2).

იუსტინე აბულაძის მიხედვით უ ს ტ ა ს რ ა სასახლის უფროსს, სახლთუხუცესს, დიდ ვეზირს ნიშნავს<sup>1</sup>. მკვლევარს იგი თურქულ-სპარსულ სიტყვად მიაჩნია.

რუსთველის დაბადების 750 წლისთავისადმი მიძღვნილ გამოცემაზე თანდართულ ლექსიკონში, რომელიც შემდეგ რიგ გამოცემებს დაურთეს, იუსტ. აბულაძე იმავე განმარტებებს იმეორებს: სასახლის უფროსი, სახლთუხუცესი, დიდი ვეზირი.

აკაკი შანიძე, რომელმაც „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონი შეადგინა<sup>2</sup>, უსტასრას ასე განმარტავს: მეფის სასახლის გამგე, სახლთუხუცესი.

ჩვენი აზრით, უსტასრა (ოსტასრა) ორი სიტყვის შეერთების ნიადაგზეა მიღებული. პირველია უსტა, (ოსთა) უსთად იგივე ოსთად, რაც მასწავლებელს, მოძღვარს, აგრეთვე, ხელოსანს ნიშნავს.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ სიტყვა *ostat, ustat* ორივე ფორმით დასტურდება საშუალო სპარსულში, კერძოდ, ფალაურში ზემოთ აღნიშნული მნიშვნელობებით. როგორც ჩანს, ფალაურიდან იგი კლასიკურ სპარსულსა და არაბულ ენებში შეჭრილა, საიდანაც ის თურქულენოვან ხალხებშიც გავრცელებულა. მაგალითად, იგი თურქულ, უზბეკურსა და აზერბაიჯანულ ენებში უ ს ტ ა ფორმითაა დამკვიდრებული.

უსტა სიტყვა დასავლეთ საქართველოში უფროა გავრცელებული და ხუროს, ხის შენობის მშენებელს აღნიშნავს. შესაძლებელია, იგი თურქული გზით იყოს შემოსული, მაგრამ წარმოშობით, როგორც ვნა-

<sup>1</sup> იხ. „ვეფხისტყაოსნის“ იუსტ. აბულაძისეული მეორე გამოცემის ლექსიკონი, თბილისი, 1926. გადაბეჭდილია „რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში“, თბილისი, 1967, გვ. 286—355.

<sup>2</sup> იგი თან ერთვის 1957 წლის გამოცემას, რომელსაც ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე და ა. შანიძე ხელმძღვანელობდნენ.

ხეთ, თურქულად არ ჩაითვლება. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ახალი გამოცემა, რომელიც რუსთველის დაბადების 800 წლისთავს მიეძღვნა, უსტასრას ნაცვლად ოსტასრას კითხულობს, რაც, ჩვენი აზრით, უფრო სწორი წაკითხვაა. საქართველოში აღნიშნული სიტყვის ფალაურ-სპარსული ორი ფორმიდან ოსტატ-ი უფრო გავრცელებულია, ვიდრე თურქული უსტა. როგორც ჩანს, პოეტის ლექსიკაშიც ამ გარემოებაზეა ყურადღება მიქცეული.

სიტყვა ს რ ა კი, როგორც ცნობილია, სპარსულია და ქართულშიც სასახლის მნიშვნელობით იხმარება. ირკვევა, რომ უსტასრა თუ ოსტასრა ს ა ს ა ხ ლ ის მ ო ძ ღ ვ ა რ ს ნიშნავს. იგი რომ ვეზირიცაა, ამას ტექსტიც გვიკარნახებს (ფიცით გეტყვი შენ, ვაზირსა, უსტასრასა), მაგრამ მისი „დიდი ვეზირობის“ შესახებ ვერაფერს ვიტყვი. შესაძლებელია, სასახლის მოძღვრის ფუნქციებში სახლთუხუცესის ფუნქციებიც შედიოდა და, პირიქით. გასარკვევია, აგრეთვე, თუ ოსტასრა (უსტასრა) „უზოს მოძღვართან“ რა კავშირში იმყოფება.

ს რ ა ს ა. ამავე სტროფში ჩვენ გვხვდება სიტყვა ს რ ა ს ა :

მიშველე რა, გული ცეცხლმან არ დამიკრას, არა ს რ ა ს ა!

იგი პირველი სტრიქონის სარიტმო სიტყვის სრასა-ს ომონიმად გამოდის. „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონებში ის განმარტებული არ არის და რატომღაც არც მის სიმფონიაშია შეტანილი (სრა-ში თუ აერიათ).

ჩვენი აზრით, აღნიშნული სიტყვა აქ სერა, სერვის მნიშვნელობითაა გამოყენებული და დაჭრის სინონიმს წარმოადგენს: გული ცეცხლმან... არა სრასა. უნდა ნიშნავდეს: გული ცეცხლმან არ დაკაწროს, არ დასეროსო (იგულისხმება „ჩემი გული“).

კ ე რ ძ ო შ ე ნ ი შ ე ნ ა. მკვლევარ ალექსი ჭინჭარაულს „ქერეხი“ სიტყვის ვარიანტებისა და მათ მნიშვნელობათა ძიებისას მხედველობიდან გამორჩენია კ ო რ ო ხ ი, რაც საბას განმარტებით არის „მდინარისაგან ქვიშა შეყრილი“; ნიკო ჩუბინაშვილით კი — „მდინარისაგან შეყრილი ქვიშა და რიყე, ესევე ჰქვიან საათაბაგოში მდინარესა, რომელიც ერთვის შავს ზღვასა“.

აქვე შევნიშნავთ, რომ სიტყვა „რიყე“, რომელიც „ვეფხისტყაოსანშიც“ იხმარება, ქართული წარმოშობის არ უნდა იყოს. იგი სპარსულში დასტურდება „რეგ“ ფორმით და ქვიშას, ლორღს, ხრემს აღნიშნავს.

აღნიშნული სიტყვა თუ ქართულში კლასიკური სპარსულიდანაა შემოსული, რუსთველის ეპოქაში რ ე გ-ი უნდა გვქონოდა. დიალექტებში შესაძლებელია მოაპოვებოდეს ფორმები რ ე ყ, რ ე ხ (მღრ. ქართული კე-რეხი).

მკვლევარს აღნიშნული აქვს სკვითურ თუ ირანულ სიტყვა Kard-

თან (დანა, ხმალი, ხანჯალი) დაკავშირებული ქართული ტერმინები (გვ. 105). აღნიშნული სიტყვა საშუალო ირანულ ენებში გვაქვს. იგი კლასიკურსა და თანამედროვე ენაშიც დანის მნიშვნელობით იხმარება. ქარდთან დაკავშირებით ალ. კინჭარაულს სხვადასხვა დიალექტებიდან საკმაო მაგალითები აქვს მოხმობილი (დაქარდული და სხვა მისთანანი).

მკვლევართან ამ მხრივ სადავო არაფერი გვაქვს, მაგრამ ურიგო არ იქნებოდა, მას ამ სიტყვის შესახებ ჩვენი მოსაზრებაც გაეთვალისწინებინა.

ამ ოთხი-სუთი წლის წინათ ჩვენ ვწერდით: „ამავე 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 დ ა ნ ა ს; ტაჯიკურში წარმოითქმის როგორც ქორდ, ოსურში ისევე როგორც სპარსულში ქარდ და ნიშნავს „მახვილს“, „ხმალს“ (মেঘ). სიტყვა, როგორც ჩანს, წარმოშობით სკვითურია Karta (ხმალი), ავესტ. Karota იმავე მნიშვნელობით.

გვაქვს 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.“<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> იხ. დავით კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969, გვ. 323.

## რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გამოსცა პროფ. ელ. გუჯა ხინთიბიძის ნაშრომი „მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“. იგი უეჭველად საგულისხმო მოვლენაა როგორც რუსთველის მსოფლმხედველობის, ისე ვეფხისტყაოსნის მხატვრულ სახეთა შესწავლის თვალსაზრისითაც.

ავტორი მიზნად ისახავს ვეფხისტყაოსნის მხატვრულ სახეთა ფილოლოგიური ანალიზის საფუძველზე ახლებურად გადაჭრას რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ძირითადი პრობლემები და შეძლებისამებრ განსაზღვროს პოეტის ადგილი შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში.

ეს საინტერესო შრომა ოთხი ნაწილისაგან შედგება. პირველ ნაწილში ავტორი არკვევს ვეფხისტყაოსანში ასტროლოგიური ნაკადის საკითხებს; მეორეში იგი ეხება უზუნაესი არსების, ხოლო მესამეში — ეთიკის ძირითად პრობლემებს; მეოთხე ნაწილში ავტორი მსჯელობს რუსთველის ადგილისათვის შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში. აქვეა განხილული ვეფხისტყაოსნისა და არეოპაგტიკის ურთიერთობის საკითხები.

ავტორს რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის თვალსაზრისით საკმაოდ რთული გზა აურჩევია; იგი ამა თუ იმ საკითხის გარკვევისას ძირითადად პოემის მხატვრულ სახეებსა და გამოთქმებს ემყარება და მაღალი მეცნიერული მსჯელობის გზით მათი ყოველმხრივი ანალიზის ნიადაგზე სათანადო დასკვნები გამოაქვს. ამ თვალსაზრისით განხილულია ვეფხისტყაოსნის „მთვარის მოვანება“, „ძალნი ზეციერინი“, „ცხრა და შვიდი ცა“, „მზიანი ღამე“, „უყამო ყამი“, „ერთ-არსებისა ერთისა“, „ბუნება-ზიარი“, „სახე ყოვლისა ტანისა“ და სხვა მისთანანი.

ნაშრომში უეჭველად გვაქვს მოცემული დამაჯერებელი ახსნა-განმარტებანი რიგი მხატვრული სახეებისა, რომლებშიც ჩაქსოვილია რუსთველის მრწამსი და თვალსაზრისი ამა თუ იმ მოვლენაზე.

ავტორს გულდასმით შეუსწავლია საკითხის ირგვლივ ქართულ, რუსულ და ევროპულ ენებზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა, ამა

თუ იმ ლიტერატურული და ფილოსოფიური საკითხის კვლევისას ჩინებულად იყენებს ბერძნულ ტექსტებს და წარმატებით მიიკვლევს გზას ზოგჯერ ძალზე რთული პრობლემის ძიებისას. ყოველივე ამას თან ემატება ის დიდი ღირსება, რომ ე. ხინთიბიძე, როგორც ეს შრომიდან ჩანს, შესანიშნავი მცოდნეა ვეფხისტყაოსნის ტექსტისა და მისი ვარიანტებისა. ყოველივე ამან განაპირობა იმ ფართო კვლევის შესაძლებლობა, რასაც ავტორი აწარმოებს და ის საგულისხმო დასკვნები, რაც ღრმა ძიების შედეგადაა მიღებული.

ავტორი მსჯელობს არა ზოგადად, არამედ კონკრეტულად, სათანადო მასალის მომარჯვებით; რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები ახლებურად, ორიგინალურად არის გადაჭრილი.

შრომის ავტორი მის მიერვე შერჩეულ მხატვრულ სახეთა და გამოთქმათა ფილოლოგიურ-ფილოსოფიური და რელიგიური ანალიზის საფუძველზე, მსოფლმხედველობითი პრობლემების თვალსაზრისით ადგენს მათ (ამ სახეთა) ერთიანობას, მათ საერთო ჯაჭვსა თუ ხაზს, რაც ადვილი საქმე როდია.

ამასთან დაკავშირებით იგი განიხილავს ვეფხისტყაოსნის პრობლემებს, როგორცაა, მაგალითად, ასტროლოგიური ნაკადი, საკითხი უზენაესი არსებისა, ეთიკის პრობლემები, რუსთველის ადგილი შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში.

ამ ძირითადი პრობლემების განხილვისას იგი ბევრ საკითხს ეხება, მას ყურადღების გარეშე არ რჩება არც ერთი წვრილმანი საკითხიც კი და მათი მიმოხილვის საფუძველზე აგებს, ამ სიტყვის ჰეშმარიტ მნიშვნელობით, საგულისხმო მეცნიერულ ნაშრომს, რომელიც. როგორც აღინიშნა, თვალსაჩინო ადგილს დაიჭერს ვეფხისტყაოსნის ტექსტის სათანადო ადგილების გაგებისა და მისი ავტორის მსოფლმხედველობის კვლევის თვალსაზრისით.

ელ. ხინთიბიძის გამოკვლევით ვეფხისტყაოსანში მძლავრი ასტროლოგიური ნაკადი არსებობს; მისი ცა ასტროლოგიურია. დღევანდელი მეცნიერული ასტრონომიის მიხედვით შეუძლებელია მთვარის მოვანება<sup>1</sup>, რადგანაც მას ვანი (სადგომი, ბინა) არ გააჩნია; იგი მუდმივად მოძრაობს. მაგრამ ძველად, როცა ციურ სამყაროზე ადამიანთა შეხედულებებს ამჟამად უკვე მკვდარი მეცნიერება — ასტროლოგია განაპირობებდა, ასე არ იყო. ძველი შეხედულებით ცთომილებს, მათ შორის მთვარესაც, ცაში თავიანთი ბინა (ბურჯი) გააჩნდათ. ამ ბურჯთა სა-

<sup>1</sup> საანალიზოდ აღებულია სურათი ასმათის მიერ ავთანდილის ტარიელთან მოყვანისა:

ხელი მოკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსავანებლად,  
იგი რა ნახა ტარიელ, თქვა მზისა დასავანებლად (280).

ხელება: ღრიანკალი, თხის-რქა, მერწყული, თევზი, კურო, მარჩბივი, ლომი. ქალწული, ვერძი, კირჩხიბი, სასწორი, მშვილდოსანი.

ასტროლოგიური მკითხაობა დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ ბურჯებში ცთომილნი როგორ არიან განლაგებულნი. ცთომილთაგან ზოგი კეთილია, ზოგიც — ბოროტი.

ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, როგორც ეს შრომის ავტორსაც აქვს აღნიშნული, ცთომილთა სახელები შემდეგია: მზე, მთვარე, მუშთარი, ასპიროზი, მარჩიხი, ზუალი, ოთარიდი. სულ შვიდი ცთომილია.

საბას ლექსიკონში მუშთარის ნაცვლად დ ი ა გვხვდება, ასპიროზის ნაცვლად ა ფ რ ო დ ი ტ ი, მარჩიხის სამაგიეროდ ა რ ი ა (არეა), ზუალის ნაცვლად — კ რ ო ნ ო ს ი, ხოლო ოტარიდის ნაცვლად ტერმინი ე რ მ ა არის გამოყენებული.

მუშთარი, მარჩიხი, ასპიროზი, ოტარიდი, ზუალი ციურ ცთომილთა აღმნიშვნელი სპარსულ-არაბული ტერმინებია, რაც ქართულში აღრევევ დამკვიდრებულა.

ელ. ხინთიბიძემ შენიშნა ის გარემოება, რომ მზე რუსთველს პირველ ადგილზე მოუთავსებია.

ავტორის გამოკვლევით „მთვარის მოვანება“ ნიშნავს ამ მნათობის ასტროლოგიურ სავანეში, სადგომში შესვლას. საკუთარ ბინაში დავანებული მთვარე მთელი ძალით გადმოაფრქვევს თავის ბრწყინვალეებას და მის გარშემო ნათელი დგება.

ავტორის აზრით, რაზედაც უნდა დავეთანხმოთ მას, მთვარის სავანეში შესვლის აღმნიშვნელ ტერმინად ქართველებს უნდა გამოეყენებინათ მოვანება ან ვანება. მკვლევარმა დამაჩერებლად გაარკვია „მთვარის მოვანების“ მხატვრული სახე და იგი ყველასათვის გასაგები გახადა: ამასთან, მან აჩვენა აღნიშნული სახის გამოყენების შემთხვევები რუსთველის შემდეგდროინდელ ლიტერატურაში და ახსნა მათი მნიშვნელობანი.

ვეფხისტყაოსნის სათანადო კონტექსტები, ავტორის განცხადებით, ასახავენ მთვარის ასტროლოგიურ სახეს სწორედ იმგვარად, როგორც იგი გააზრებულა ბერძნულ-ლათინურ და ქართულ ლიტერატურაში.

ყველაფერი ეს სწორია, მაგრამ, ჩანს, ავტორი იმდენად გაუტაცია სავანეების (ბურჯების) ასტროლოგიურ თეორიას, რომ რუსთველის მეტაფორებიც (ტარიელი — ლომი, ნესტანი — მზე) ასტროლოგიურ სახეებად ჩაუთვლია. მისი მსჯელობის მიხედვით ტარიელი — ლომი და ნესტანი — მზე ერთმანეთს უნდა შეხვდნენ, ისინი უერთმანეთოდ ვერ იქნებიან; ლომმა და მზემ ერთმანეთი დაკარგეს, ისინი ერთმანეთს დაეძებნენ. მოტანილია სტრიქონი:

ცნ ამირბარმან, წავიდა ლომი მის მზისა მძებნელად (1586,1).

ავტორის აზრით, „ლომი — მზის სადგომი“ (ბურჯი) წავიდა მისი

მობინადრის — მზის საძებნელად. სხვა მაგალითებიცაა წარმოდგენილი იმის დასადასტურებლად, რომ აქ თითქოს ასტროლოგიური სახეებია გახსნილი, რაც, ჩვენი აზრით, სინამდვილეს არ უნდა შეეფერებოდეს. თვით ასტროლოგიის თვალსაზრისითაც გაუმართლებელია, რომ ბინა, სადგომი (ლომი) მის მობინადრეს (მზეს) დაეძებდეს. აქ, ვფიქრობთ, ჩვეულებრივი, რუსთველისათვის დამახასიათებელი შედარება-მეტაფორები გვაქვს და მცდარი იქნებოდა ისინი ასტროლოგიურ სახეებად გაგვეგო.

ძალზე საინტერესო მსჯელობას წარმართავს ავტორი „ძალნი ზეციერნის“ მნიშვნელობის გასარკვევად. ზოგიერთი მკვლევრის (ა. შანიძის და სხვათა) განმარტებით „ძალნი ზეციერნი“ და „ცის ძალთა დასი“ ანგელოზებია, ზოგიერთის აზრით კი, მაგალითად, „ძალნი ზეციერნი“ და „ცის ძალთა დასი“ ქრისტიანული ანგელოზიის ცნებანია.

ტერმინი „ძალნი“, როგორც ეს კარგად მოეხსენება ე. ხინთიბიძეს, ცნობილია სასულიერო ლიტერატურისათვის და იგი ანგელოზთა საშუალო იერარქიის სახელწოდებაა (გვ. 52); აქ შემოდიან: უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი; უმაღლეს იერარქიას განეკუთვნებიან: სერაფიმნი, ქერობიმნი და საყდარნი; დაბალ იერარქიას შეადგენენ: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი. ეს დაყოფა მიღებულია მთელი საქრისტიანო სამყაროსათვის.

საინტერესოა, რომ „ძალნი ზეციერნი“ ღვთისმეტყველებაში და რუსთველის ეპოქის პოეზიაშიც (აბდულმესია) ანგელოზების მნიშვნელობითაც იხმარება. საფიქრებელია, რომ იგი ვეფხისტყაოსანშიც ამავე მნიშვნელობით იქნებოდა გამოყენებული, მაგრამ, მკვლევრის აზრით, ეს ასე არ გახლავთ.

ვეფხისტყაოსნის არც ერთი გმირი არ მიმართავს და არ ახსენებს ანგელოზებს. პოემაში არსად არ იხსენიება „ძალნი ზეციერნი“, როგორც „უსხეულონი ძალნი“, მსგავსად საღმრთო წიგნებისა. პოემაში არც ერთი ანგელოზის სახელი არ იხსენიება.

მკვლევრის მოსაზრებით, თუ ავტორს სამოქმედო ასპარეზზე მართლაც ანგელოზთა გამოყვანა სურდა, მის მიერ დახატული ძალები ერთი რომელიმე ნიშნით მაინც უნდა ემსგავსებოდეს ადამიანთა წარმოდგენას ამ ზეციურ არსებებზე; სხვა შემთხვევაში პოეტის მიერ დახატული ზეციური ძალები არ იქნება ანგელოზები (გვ. 52).

ბიბლიური ტექსტების სათანადო ანალიზის შედეგად ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ რუსთველის „ძალნი ზეციერნი“ ვარსკვლავებს, ასტროლოგიურ მნათობებს ნიშნავს. ავთანდილის გალობაში მნათობები ასტროლოგიური ნიშნებითაა დახასიათებული. მნათობებს თავისთავად არავითარი ძალა არ გააჩნიათ. არსებობს ერთი ღმერთი, რომელსაც ისინი ემორჩილებიან. ყველაფერი ღვთის ნებით ხდება და არა

მნათობებისა. უნდა აღინიშნოს, რომ ელ. ხინთიბიძის, როგორც მკვლევრის, დადებითი მხარე ისიცაა, რომ იგი საკითხის ირგვლივ არსებულ მასალებს სრული სახით წარმოგვიდგენს; სინამდვილეს, კემშარიტებას ეძიებს და სრულიადაც არ უფრთხის მისი დებულების საწინააღმდეგო ფაქტების გამომზეურებასაც, ნათლად დაგვიხატავს არსებული ვითარების სურათს, ორივე მხარეს გვიჩვენებს და ერთ-ერთ მათგანს მიემხრობა. ასე, მაგალითად, „ძალნი ზეციერნის“ შესახებ საქრისტიანო ლიტერატურიდან წარმოადგინა მაგალითები, სადაც აღნიშნული ტერმინი ანგელოზებად არის გაგებული. ამავე დროს გვიჩვენა ისეთი შემთხვევებიც, სადაც „ძალნი ზეციერნი“ მნათობებს ნიშნავს. მკვლევარმა შენიშნა, რომ როცა „ძალნი ზეციერნი“ ანგელოზების მნიშვნელობით არის ნახმარი, მაშინ მას ახლავს ამხსნელი სიტყვა „უხორციონი“, „უსხეულონი“ და სხვა მისთანანი, მაგრამ მნათობების მნიშვნელობით მისი გამოყენების შემთხვევაში იგი ყოველგვარი ამხსნელი სიტყვების გარეშეა ნახმარი.

ვეფხისტყაოსანში სწორედ ამ მეორე შემთხვევასთან გვაქვს საქმე; რუსთველი ტერმინებს „ძალნი ზეციერნი“, „ცის ძალთა დასი“ მნათობების მნიშვნელობით ხმარობს და არა ანგელოზებისა.

ამ ტერმინებს შეიძლება მიემატოს სიტყვა „ციერნიც“, რომელსაც პოეტი, ჩვენი აზრით, აგრეთვე მნათობების მნიშვნელობით უნდა ხმარობდეს:

იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,  
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,  
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჟე, შეყრამდის ჩემად და მისად!  
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი,  
შენ მიშველე რა ტყვე-ქმნილსა, ჯაჰენი მაბიან, რკინანი (836).

ამ სიტყვებით მიმართავს ავთანდილი მზეს, რომელიც არის „ხატი ღვთისა“, „მზიანი ღამისა“, „ერთ-არსებისა ერთისა“, „უჟამო ჟამისა“. ეს მზე განაგებს ცასა და მიწასაც (ადამიანების ბედს), იგი „უმძლესთა მძლეთა მძლეა“, რომელსაც მდაბალთა გამაღლება შეუძლია:

მომავლი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:  
„აჰა, მზეო, გვაჯები შენ უმძლესთა მძლეთა მძლესა,  
ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, შეფობასა მისცემ, სვესა,  
შე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ ღღესა“ (957).

მზე ყველაფრის შემძლეა, იგი ღვთაებაა, რომელსაც მსოფლიო (ცა და ხმელი) ემორჩილება.

სტრიქონში — ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად — ღვთის შექებაა, მისი ძალისა და ღირსების გამოვლენაა. მას შეუ-



ძლია ერთ წამში, თვალის დახამხამებაში, დაიმორჩილოს მნათობები და სურვილისამებრ წარმართოს მათი მოძრაობა.

ქართული ლიტერატურის დიდი მკვლევრის კორნელი კეკელიძის აზრით, „ერთ-არსება“ implicite ჰგულისხმობს სამებას, ისე მას არავითარი აზრი არა აქვს.

„ერთ-არსების“ ამ გაგებას მხარი დაუჭირა აგრეთვე თეოლოგიური ტერმინოლოგიის კარგმა მცოდნემ კ. ეკაშვილმა, და სხვებმაც. ამ სტროფის შესახებ თვალსაჩინო სამეცნიერო ლიტერატურა შეიქმნა.

ისტორიულად ერთ-არსების, როგორც სამპიროვანი ღმერთის გაგება ყოველთვის ერთნაირი არ იყო. არ იყო ნათელი, თუ რაში გამოიხატება ერთი ღმერთის სამპიროვნება.

ნიკენის პირველმა მსოფლიო კრებამ 325 წელს შეიმუშავა სამპიროვანი ღმერთის ცნება, რაც ორთოდოქსალური ქრისტიანობისათვის დღემდე ურყევია.

ძველი ქრისტიანული მწერლობის წარმომადგენლის მაქსიმე აღმსარებლის (VIII საუკ.) მიხედვით სამპიროვანი ღმერთი ასე გაიგება:

„სრული ღმერთი არს მამა, სრული ღმერთი არს ძე, სრული ღმერთი არს სული წმიდა, არამედ სამნი ღმერთნი, რამეთუ ერთ არს ღმერთი და ერთი ღმერთა, სამითა გუამითა, თანა არსითა. არცა ბუნებითა განიყოფიან, არცა ადგილით, რამეთუ სადაცა არს მამა, მუნცა ძე და სული წმიდა, და სადაცა არს ძე, მუნ მამაცა და სული წმიდა, და სადაცა არს სული წმიდა, მუნ მამაცა და ძე“ (საბინინი, გვ. 3).

ასეთი გახლავთ ქრისტიანული ერთ-არსება — სამპიროვანი ღმერთი.

როგორც ცნობილია, აკად. კორნელი კეკელიძემ ნაცვლად გამოთქმისა „მზიანისა ღამისად“ წაიკითხა „მზიანისა სამისად“. ეს შესწორება რუსთველოლოგიისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა, მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ კ. კეკელიძემ რუსთველის ლოგიკის არსი სწორად ამოიცნო, მისი თვალსაზრისით სამივე გამოთქმა შინაარსობრივად ერთი და იგივეა, „მზიანი ღამე“ და „უყამო ყამიც“ სამპიროვანი ღმერთის აღმნიშვნელი სიტყვებია. რომ ეს უფრო ცხადი გაეხალა, გამოთქმა „მზიანისა ღამისად“ წარყვნილად მიიჩნია და მის ნაცვლად, როგორც აღინიშნა, „მზიანისა სამისად“ შემოგვთავაზა.

„ერთ-არსება ერთი“ ამ კონტექსტში ერთ ღმერთს უნდა ნიშნავდეს (არა სამპიროვანს); აკი ავთანდილი იქვე ეუბნება მზეს:

ჰე, მზეო,...

ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი.

ამასვე უნდა ნიშნავდეს „მზიანი ღამე“ და „უყამო ყამიც“.

შრომის ავტორმა ელ. ხინთიბიძემ კარგად იცის, რომ საქრისტიანო ლიტერატურაში მ ზე ზოგჯერ ქრისტეს მეტაფორული, სიმბოლუ-

რი სახელია. ეს სხვებსაც აქვთ შენიშნული (პროფ. ივ. ლოლაშვილი, კ. ეკაშვილი); ამ სტროფში მზე „ხატია ღვთისა“. ეს დებულება კოთელოგიურ აზროვნებაში ცნობილი და გარკვეული დებულებაა.

ეკამათება რა მ. გიგინიშვილის მოსაზრებას, ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, რომ „მზიანი ღამე“ გასხიოსნებულ ღამეს ნიშნავს. იგი არ არის შუალამის მზე; მისი აღრევა მისტერიების შუალამის მზესთან შეუძლებელია. მისტერიების შუალამის მზე არ არის ღვთაების სახელი, თუ „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანში ღვთაების სახელად გვევლინება. იგი ნიშნავს კოსმიური ქრისტეს შესახებ მოძღვრების ზიარებას და არა კოსმიურ ქრისტეს. „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კატათატიკურ-აპოფატიკური სახელი.

„უჟამო ჟამი“, ავტორის მტკიცებით, არის აგრეთვე უზენაესი არსების სახელი და არა მაინცადამაინც სამების მეორე ჰიპოსტაზის ქრისტეს სახელი. ამ ადგილას „ერთ-არსება ერთი“ — ესაა ატრიბუტი. ეს სამივე სახელი არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის და არა მაინცადამაინც ქრისტიანული სამების, ანდა ამ სამების რომელიმე პირის (მაგალითად, ქრისტეს) სახელი.

„ერთ-არსება“ ქრისტიანული სამების თვისებაა. ქრისტიანული სამების თვისებაა არსებით ერთობა. ავტორის მტკიცებით, ავთანდილის ღმერთი არის არსებითად ერთი და ერთპიროვანი. ავთანდილი ღვთაებას უწოდებს მზიან ღამეს, ერთ-არსება ერთს და უჟამო ჟამს (გვ. 149).

ელ. ხინთიბიძის დასკვნების მიხედვით „ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების სახელებში ქრისტიანული დოგმატიკის სპეციფიკური დოგმების ამოკითხვის ყველა ცდა ხელოვნურია. რუსთველის პოემაში თვალნათლივაა გამოჩატული პოეტის არადოგმატიური რელიგიური ტენდენცია და ეს გარემოება არ შეიძლება შემთხვევითი იყოსო“ (გვ. 167).

ამ დებულებებით უარყოფილია ვახტანგ მეექვსის, თეიმურაზ ბაგრატიონის, კ. კეკელიძის, ავ. გაწერელიას და სხვათა შრომებში გამოთქმული მოსაზრებანი, სადაც რუსთველის „ერთ-არსება“ ქრისტიანულ ღვთაებადაა გაგებული.

ვეფხისტყაოსანში ასტროლოგიური ნაკადის არსებობა არც მოულოდნელია და არც გასაკვირი. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული. ამ ეპოქის აღმოსავლეთის პოეტების (ხაყანის, ნიზამის და სხვათა) შემოქმედებაში მძლავრადაა გამჭდარი ასტროლოგიური თვალსაზრისი. მნათობების ასტროლოგიური დახასიათება მტკიცედ დამკვიდრდა პოეზიაში, მან გამოვლო ისლამისა და ქრისტიანობის საუკუნეები და დღესაც, პოეზიისათვის ასტროლოგია მკვდრად არ ჩაითვლება. მეცნიერულმა ასტრონომიამ იგი პოეზიიდან ვერ გამოდევნა.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ე. ხინთიბიძე არ არის პირველი მკვლევარი,

რომელმაც ვეფხისტყაოსანში ასტროლოგიური აზრები და დებულებები ამოიკითხა. ამას აღრევეც ჰქონდა ადგილი. მისი დამსახურება ისაა, რომ მან შეაჯამა ამ მიმართულებით ჩატარებული მუშაობა, ადრე გამოთქმული მოსაზრებები, გამოავლინა ახალი ფაქტები და უფრო გააღრმავა საკითხის კვლევა.

შესაძლებელია შრომის ავტორს ზოგიერთი შეკითხვა მიეცეთ:

ა) ავთანდილის შეხედულებათა კვლევისას არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი არაბია, მხედართმთავარი (სპასპეტი) და, მაშასადამე, მაჰმადიანური რელიგიის მალღობელი. რუსთველმა შესანიშნავად იცოდა მუსულმანური ჩვევები, მათი წესები. მოვიგონოთ, თუნდაც, როსტევეან მეფისა და ავთანდილის ნაძლევი:

ვინა იყოს უღრესი, თა ვ-ში შეველი სამ დღე ვლიდეს!

საქმე ის არის, რომ მუსულმანი მუდამ თავდაბურული უნდა იყოს, მისი თავშიშველი სიარული დიდი სასჯელია, შერცხვენაა, თუ ქრისტიანისათვის ეს ასე არ არის.

ავთანდილს, როგორც მუსულმანს, არც ერთ შემთხვევაში არ შეეძლო დახმარებისათვის მიემართა ქრისტიანული ღვთაებისათვის — ერთ-არსებისათვის, ანუ სამპიროვანი ღმერთისათვის. მისთვის, როგორც მაჰმადიანისათვის, აქ, მართალია შრომის ავტორი, ღმერთი ერთია და ერთპიროვანი, მაგრამ ამავე დროს უცნაურად ჩანს მნათობებისადმი, ანუ ვარსკვლავებისადმი მისი მიმართვა, რადგანაც მუსულმანურ სამყაროში მნათობებს კი არ ევედრებიან, არამედ — ერთპიროვან ღმერთს. ყურანის დებულებით ღმერთი ერთია და მას მოადგილეები და თანაშემწეები არა ჰყავს, მით უმეტეს მნათობები; თუ ავთანდილს ქრისტიანული მოძღვრების მიმდევრად გავიგებთ, ასეთ ვითარებაშიც დაუშვებელია მისი მხრივ მნათობებისადმი ვედრება, მათთვის განცდებისა და გულისნადების გაზიარება; მაგრამ ფაქტია, რომ პოემაში ამას ადგილი აქვს. ავთანდილი შორდება როგორც მაჰმადიანურ, ისე ქრისტიანულ დოგმატიკას, თითქოს მისი ღვთაებრივი რწმენა ცვალებადობას განიცდის.

ავტორის განცხადებით პოემის გმირთა რელიგიური რწმენა არ თავსდება მუსულმანური, არც ქრისტიანული აღსარების ჩარჩოებში, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არ დგას თანმიმდევრულად ისტორიულად არსებული რომელიმე რელიგიის საფუძვლებზე, მის მიერ უგულებელყოფილია ყოველგვარი რელიგიური დოგმატიკა. რუსთველის უზენაესი არსება დამოუკიდებელია; იგი უეჭველად გამოდის ქრისტიანული რელიგიიდან, მაგრამ არ რჩება მის საზღვრებში.

შესაძლებელია ყოველივე ეს სინამდვილეს შეესაბამებოდეს, იყოს ასახვა პოემის ახლანდელ ტექსტში არსებული ფაქტებისა, მაგრამ

მეცნიერებას აინტერესებს არა მხოლოდ ასახვა სინამდვილისა, არამედ ახსნა იმისა, თუ რატომ არის ასე და არა სხვანაირად?

ბ) თუ ვეფხისტყაოსანში ძირითადად ქრისტიანული მრწამსი არ არის გატარებული, საიდან გაჩნდა მასში ასე უხვად ქრისტიანული თეოლოგიური ტერმინოლოგია: ძალი, ძალი უხილავი, უფალი უფლებათა, ზეცისა ძალნი, ცის ძალთა დასი, ერთ-არსება ერთი, უყამო ყამი და სხვა მისთანანი, თუ ამ ტერმინებს პოეტი არაქრისტიანული გაგებით იყენებდა?

გ) აღიარება იმისა, რომ რუსთველი არ თავსდება ქრისტიანული აღმსარებლის ჩარჩოებში, ხომ არ ნიშნავს ვეფხისტყაოსნის, როგორც ქართული დიდი ეროვნული ძეგლის, საფუძვლების ნგრევას, ხომ არ აწყვეს იგი მისი ორიგინალობის საძირკველს?

ელ. ხინთიბიძის ნაშრომი უეჭველად მდიდარია ახალი მოსაზრებებითა და პრობლემების დასმით. ერთ საინტერესო პრობლემათაგანს, რომელსაც იგი განიხილავს, რუსთველის მსოფლმხედველობის არისტოტელეს ფილოსოფიასთან ურთიერთობის პრობლემა წარმოადგენს.

შრომის ავტორი საგანგებოდ განიხილავს ვეფხისტყაოსნის ეთიკის საკითხებს. მისი აზრით, რუსთველის ეთიკის ახლებური სისტემა აღმოცენებულია ქრისტიანულ ეთიკაზე, მაგრამ პრინციპულად და თვისობრივად მისგან განსხვავდება.

რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ფორმირებაში, გარდა XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქართული ეროვნული ზნეობისა და ქრისტიანული მორალისა, მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას (გვ. 257—258).

რუსთველის ეპოქის საქართველო კარგად იცნობდა არისტოტელეს ფილოსოფიურ მოძღვრებას; მისი თხზულებები ქართულად უთარგმნიათ ისეთ გამოჩენილ ფილოსოფოსებს, როგორიც იყვნენ იოანე პეტრიწი — გელათის აკადემიის ხელმძღვანელი, და არსენ იყალთოელი — მეთაური იყალთოს აკადემიისა, სადაც, გადმოცემით, რუსთველი აღიზარდა.

გამორიცხული როდია შესაძლებლობა, რომ ძველი ქართველები არისტოტელეს ფილოსოფიას არა მხოლოდ ბერძნული, არამედ სპარსულ-არაბული წყაროებითაც იცნობდნენ. ძველ ქართულ თარგმანებსა და წყაროებში მისი სახელი ზოგჯერ გადმოცემულია არისტუ-ს ფორმით, სწორედ ისევე, როგორც ეს ფილოსოფოსი სპარსულ-არაბულ წყაროებში იხსენიება.

შრომის ავტორი განიხილავს არისტოტელეს ეთიკის თვალსაზრისით შინის, სათნოების, სიუხვის, ვაჟკაცობის და სხვა ცნებების განსაზღვ-

რას, უსადაგებს ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედებას, ადგენს მათ შორის საერთოს და ასეთი დასკვნა გამოაქვს:

„ეს მსგავსება ჩვენ შემთხვევით მოვლენად არ მიგვაჩნია. რუსთველი შეგნებულად იყენებს არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს საკუთარი ეთიკური სისტემის ასაგებად, ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედება, მათი მიზანი არისტოტელეს ფილოსოფიითაა განსაზღვრული, მას ემორჩილება“.

რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებსა და არისტოტელეს ფილოსოფიურ მოძღვრებას შორის საერთო მომენტების დანახვა და მათი განალიზება ახალ სიტყვას წარმოადგენს რუსთველოლოგიაში. ავტორის შეხედულებათა ყველაზე დიდი და მკაცრი შემფასებელი დროა. გაუძლებს თუ არა ეს ახალი თვალსაზრისი ეპოქა დენას, ამის შესახებ ვერაფერს ვიტყვი.

რუსთველოლოგიის ისტორიას კარგად ახსოვს ის გარემოება, რომ რუსთველს სხვადასხვა დროს სხვადასხვა რელიგიურ და ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს (ისლამი, მანიქეიზმი, ნეოპლატონიზმი და სხვ.) უსადაგებდნენ; მაგრამ დღეს, საკმაოდ დროის გასვლის შემდეგ, ნათლად ჩანს ის შეცდომები და უზუსტობანი, რაც ამ მიმართულებით სხვადასხვა მკვლევართა მიერ იყო დაშვებული. მაშასადამე, დრომ თავისი დასკვნა გააკეთა.

ავტორისადმი ასეთი შენიშვნა გვაქვს:

არისტოტელეს ფილოსოფიის მკოდნეთათვის ცნობილია მისი განთქმული დოქტრინა „საშუალისა“, რომელიც, შრომის ავტორის სამართლიანი განცხადებით, მთავარ მომენტს წარმოადგენს არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში. ელ. ხინთიბიძეს ვეფხისტყაოსანში ამ „საშუალის“ დასანახავად სხვა მაგალითებთან ერთად წარმოდგენილი და განხილული აქვს თათბირი ქაჯეთის ციხის აღების წინ. ფრიდონისა და ავთანდილის გეგმა ორ უკიდურესობად არის გაგებული. მათთან შედარებით ტარიელის გეგმა „საშუალია“ და ამდენად სრულქმნილი, აცხადებს ის (გვ. 239).

შესაძლებელია რუსთველის გენიალურ ქმნილებაში მართლაც ამოვიკითხოთ ისეთი აზრები და შეხედულებანი, რომელნიც, თავის მხრივ, არისტოტელეს ეთიკურ მოძღვრებას ენათესავებოდეს, ან სავსებით ემთხვეოდეს მას; მაგრამ ჩვენ მაინც შეუძლებლად მიგვაჩნია დიდ პოეტს რუსთველს არისტოტელეს ნაშრომი „ნიკომაქეს ეთიკა“ ჰქონოდა წინ გადაშლილი და მის მიხედვით განესაზღვრა ამა თუ იმ გმირის მოქმედება. ასე რომ, ქაჯეთის ციხის აღების წინ გამართული თათბირი, არც ტარიელის მოსაზრებანი არისტოტელეს მოძღვრებაზე არ უნდა იყოს დამოკიდებული. ეს არის მსჯელობა ციხის აღების სხვადასხვა

გვემაზე, რაც მეტ ინტერესს იწვევს. იგი რუსთველს, ვფიქრობთ, არისტოტელეს ეთიკის გარეშეც შეეძლო წარმოედგინა.

ნათქვამი, რა თქმა უნდა, ოდნავადაც არ ამცირებს ავტორის დაკვირვებებსა და მოსაზრებებს, რაც მას ამ მიმართულებით დიდი მუშაობის შედეგად მიუღია. როგორც ითქვა, ეს არის ახალი ცდები, ახალი ნაბიჯები რუსთველოლოგიაში და ძიების საბოლოო შედეგები ჯერ ჩვენთვის ცნობილი არ არის.

ავტორმა რუსთველის მსოფლმხედველობაზე საუბრისას განიხილა რიგი მომენტები, რაც სხვადასხვა მკვლევართა მიერ დღემდე სათანადოდ არ იყო გათვალისწინებული. ესენია: 1. რუსთველის ეპოქის ქართული სახელმწიფოს სოციალ-ეკონომიკური სტრუქტურა, როგორც განმსაზღვრელი საზოგადოების ახალი ტენდენციებისა და აზროვნებისა; 2. რუსთველის წინააღმდეგი ქართული საზოგადოების განვითარების გზები; 3. რუსთველის ეპოქის მსოფლიო პროგრესული აზროვნების ხასიათი და მიმართება. 4. ვეფხისტყაოსანში აშკარად გამოვლენილი რენესანსული სულისკვეთება.

ავტორმა შენიშნა და სათანადო ძიების შედეგად დაადასტურა, რომ „საკითხთა ის ნაკადი, რომელსაც რუსთველის მსოფლმხედველობა ემყარება, არის XII—XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნების პრობლემატიკა, რომელმაც ევროპული აზროვნება მიიყვანა რენესანსამდე და სწორედ მათი რუსთველური გადაწყვეტა შეესაბამება რენესანსული აზროვნების დონეს“ (გვ. 334).

რუსთველით, ამბობს ის, XII—XIII საუკუნეების ახალი პროგრესული აზროვნების ახალი ტიპური წარმომადგენელია, რომელმაც გაუსწრო თავის ეპოქას, ევროპული რენესანსის აზროვნების დონემდე ამაღლდა (გვ. 335).

ავტორი მსჯელობს იმ ხორციელ სიყვარულზე, რომელიც თავის დროზე აღმოსავლურ ხელოვნებასა და პოეზიაში იყო გაბატონებული და შენიშნავს:

„აღმოსავლეთის ეს იდეები ახდენდა გავლენას დასავლეთზე და ეს გავლენა სხვა სამყაროზე უფრო ადრე სპარსული პოეზიის გზით ქართულ კულტურას უნდა განეცადაო“ (გვ. 366).

სპარსული კულტურა და ლიტერატურა რომ ქართულზე გავლენას ახდენდა, ეს უარსაყოფი არ არის; ეს ისტორიული და ლიტერატურული ფაქტი არაერთხელ აღუნიშნავს დიდ ივანე ჭავჭავაძის. უნდა გაირკვეს, რაში ვლინდება ეს გავლენა, რა ხასიათისაა ის და როგორი კვალი დატოვა მან საერთოდ ქართულ აზროვნებაში, კერძოდ კი — პოეტურ აზროვნებაში.

სპარსულ პოეტებსა და რუსთველს შორის სიყვარულის დახატვის თვალსაზრისითაც დიდი განსხვავებაა, უკეთ, სხვადასხვაობაა. სპარსულ

ბოეზიაში (ვგულისხმობთ კლასიკურ ხანას), ძირითადად, მიჯნურის ორი სახეა წარმოდგენილი: ერთნი (რამინი, სალმანი) ვნებათა ღელვით არიან ამოძრავებულნი, მეორენი (მაჯნუნი, ფარჰადი) მისტიციზმის ბურუსში არიან გახვეულნი და მათთვის საერთოდ ვნებათა ღელვა არ არსებობს.

ეს უკიდურესობანი რუსთველმა უარყო. მან არ გაიზიარა სპარსელი პოეტების ეს თვალსაზრისი, მათ ნაწერებში გამოთქმული იდეები; უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, დაძლია სპარსული გავლენა და საწინააღმდეგო პოზიციებზე დადგა, დაგვიხატა ამაღლებული, ქართული ზნეობითა და სიფაქიზით დამშვენებული სიყვარული, რომელსაც საფუძვლად საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული ეროვნული, ქრისტიანული მორალი უძევს.

ამასთან დაკავშირებით უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ რუსთველის შემოქმედების დაუცხრომელი მკვლევრის პროფ. იუსტ. აბულაძის სიტყვები, რომლებიც 1926 წელს პოემის მისეულ გამოცემაზე თანდართულ გამოკვლევაში იკითხება:

„თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სპარსეთის ლიტერატურის უბრწყინვალეს ეარსკვლავებს ფირდოუსისა და ნიზამი განჯელს, არც სხვას ვისმე სპარსელ პოეტთაგანს, ეპიკო-რომანტიკული პოეზიის სფეროში არ შეუქმნიათ არც ერთი ასეთი ხასიათის ნაწარმოები, როგორც არის „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიაც ვხვდებით ქალ-ვაჟის რომანული სიყვარულის ქრისტიანულ ნიადაგზე უმაღლეს წერტილამდე განვითარებას, წმინდა და წრფელი რაინდული სიყვარულის კულტს“ (რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბილისი, 1967, გვ. 215).

თუ XII საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ემიჯნება აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, ახალ სიტყვას ამბობს ამა თუ იმ პრობლემის გადაწყვეტაში, ასევე რუსთველი ემიჯნება აღმოსავლურ-სპარსულ პოეზიას, მის მოპირდაპირე მხარეზე დგება, არღვევს საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებულ ტრადიციებს, სიყვარულისა და მეგობრობის იდეებთან ერთად ახალ სიმაღლეზე აჰყავს პოეტური აზროვნება არა მარტო ქართული, არამედ მთელი აღმოსავლური პოეზიის თვალსაზრისით.

შრომის ავტორმა ყველაფერი ეს შესანიშნავად იცის, ოღონდ, ჩვენი აზრით, საჭიროა ამ მიმართულებით ჩატარებული ძიების შედეგად წარმოდგენილი დასკვნები ზოგ შემთხვევაში შერბილდეს.

ამით ვამთავრებთ ელ. ხინთიბიძის შრომის განხილვას. ჩვენი აზრით,

იგი მაღალ მეცნიერულ დონეზე დგას. ავტორმა „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სახეები ახლებურად ახსნა, მოგვცა მათი ღრმა ფილოლოგიური ანალიზი და ამის საფუძველზე განიხილა რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა საკითხები, განსაზღვრა მისი ადგილი შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში.

აღნიშნული ნაშრომი, რომელიც მრავალი მასალისა და წყაროს შესწავლანზე დაფუძნებული, უეჭველად ახალ სიტყვას წარმოადგენს რუსთველოლოგიაში.



## ვაჟხისტაოსნის დიდი მკვლევარი

ასი წელი შესრულდა გამოჩენილი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის პროფ. იუსტინე აბულაძის დაბადებიდან. ქართველმა საზოგადოებრიობამ მადლიერების გრძნობით აღნიშნა ეს თარიღი.

პროფ. იუსტ. აბულაძის სახელთან, როგორც ჩვენი უნივერსიტეტის პროფესორ-მასწავლებელთა პირველი თაობის წარმომადგენელთან, დაკავშირებულია ირანული ფილოლოგიის კათედრის დაარსება, ირანისტა მძლავრი სკოლის ჩამოყალიბება და ქართველ ახალგაზრდებს შორის აღმოსავლური ენების შესწავლისადმი ინტერესის გაღვივება.

ლენინგრადის (მაშინდელი პეტერბურგის) უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის დამთავრებისთანავე იგი სამშობლოში ბრუნდება და პედაგოგიურ-მეცნიერულ ასპარეზზე მეტად ნაყოფიერ მუშაობას ეწევა. დიდა მის მიერ საისტორიო-საეთნოგრაფიო და ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებებში გაწეული ღვაწლი. აღნიშნული საზოგადოებების სხდომებზე იგი ხშირად გამოდიოდა მეცნიერული მოხსენებებით, რომლებიც შემდეგ ისეთ მნიშვნელოვან ორგანოში იბეჭდებოდა, როგორიც „ქველი საქართველო“ იყო.

იუსტინე აბულაძე იყო ის პირველი მკვლევარი, რომელმაც დიდი შრომისა და გარჯის შედეგად შეძლო ისეთი მნიშვნელოვანი ლიტერატურული ძეგლის პირველი ტომის გამოცემა, როგორიც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებია (1916). მანვე მხურვალე მონაწილეობა მიიღო მეორე ტომის გამოცემაშიც, დაადგინა 4001—5663 სტროფები და მთელ ტექსტს საყურადღებო ლექსიკონი დაურთო (1934).

იუსტინე აბულაძე მთელი რიგი ლექსიკონების, მონოგრაფიებისა და სამეცნიერო წერილების ავტორია. მისი საკვლევადიებო საკითხების წრე ფართოა და მრავალფეროვანი. ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პრობლემების გარდა, მკვლევარი დიდ ინტერესს იჩენდა აგრეთვე ქველი ქართული ლიტერატურის, კულტურისა და ენის ისტორიის საკითხების შესწავლისადმი. მაგრამ ყველაზე მეტად

იგი ვეფხისტყაოსნის ლიტერატურული რაობის, მისი სიუჟეტის, პოეტისა და ლექსიკის კვლევით იყო გატაცებული. 1901 წლიდან მოცილებული სიცოცხლის უკანასკნელ დღემდე (1962) მას ვეფხისტყაოსნის საკითხებზე ფიქრი და ძიება არ შეუწყვეტია.

იუსტინე აბულაძემ ორჯერ (პირველად 1914, ხოლო მეორედ 1925 წელს) გამოსცა ვეფხისტყაოსანი, თითოეულ მათგანს დართული აქვს სათანადო გამოკვლევა და სამეცნიერო აპარატი. აღნიშნულმა გამოცემებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ამ სწორუბოვარი პოემის შესწავლის საქმეში.

იუსტინე აბულაძე სამართლიანად ითვლებოდა ვეფხისტყაოსნის ლექსიკის შესანიშნავ მკოდნედ; ამას მოწმობს მის მიერ შედგენილი ვრცელი ლექსიკონი, რომელიც პოემის საიუბილეო გამოცემას ერთვის (1937); იგი ჯერ კიდევ დიდხანს დაეხმარება ქართველ მკითხველებს.

იუსტინე აბულაძეს ეკუთვნის ვეფხისტყაოსნის რიგი დაღუპული ან წარყენილი ადგილების აღდგენა და უმართებულო წაკითხვათა გასწორებანი.

მაგალითად, წინა გამოცემებში იკითხებოდა: „კალმად გიკვეთ გაწყო ბილსა ტანსა ჩემსა ვით ლერწამსა“. იუსტინე აბულაძე ამ სტრიქონს შემდეგი სახით ბეჭდავს (1926): „კალმად გიკვეთ გაწლო ბილსა ტანსა ჩემსა ვითა თმასა“ (962,4). იგი შემდეგმა გამოცემებმა გაიზიარეს.

ტრადიციული წაკითხვა იყო: „ლამის ლექსთა უნდა ლევნა“. ი. აბულაძე ასე ასწორებს: „ლამის ლექსთა უნდა ვლენა“ (10,4), რაც აგრეთვე სხვების მიერაც გაზიარებულა.

პოემის ტექსტის ღრმა ცოდნისა და ხელნაწერების ვარიანტების მარჯვედ შერჩევის საფუძველზე იუსტინე აბულაძემ ბევრი საგულისხმო შესწორება წარმოადგინა. მათი ჩამოთვლა პატარა წერილში არ ხერხდება. აქ ერთ მათგანზე შეეჩერდებით:

ტექსტის აღრინდელ გამოცემებში იკითხებოდა: „მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვსკვრეტთ ღამესა ჩვენ უმთვაროსა“ (35,4). ამას ამბობს სიკვდილთან მიახლოებული, მოხუცი როსტევან მეფე.

„ღამესა ჩვენ უმთვაროსა“ უხეირო გამოთქმაა, რაც დიდი პოეტის მხატვრულ შემოქმედებას არ ესადაგება.

იუსტინე აბულაძემ იგი ასე შეასწორა: „მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვსკვრეტთ ღამესა უთენაროსა“.

ცნობილმა რუსთველოლოგებმა აკაკი შანიძემ და ალექსანდრე ბარამიძემ, აგრეთვე, რუსთველის დაბადების 800 წლისთავთან დაკავშირებით გამოცემული ტექსტის სარედაქციო კოლეგიამ, იგი გაიზიარეს. პავლე ინგოროყვამ „უთენაროსა“ სიტყვის ნაცვლად „უმთენა-

როსა“ აირჩია, მაგრამ მისი კონიექტურის საფუძველი, მაინც, ი. აბულაძის წაკითხვაა.

საინტერესოა, რომ 1939 წელს მკვლევარმა იუსტ. აბულაძემ მასა-შვილისეული ხელნაწერის წაკითხვის საფუძველზე ზემოთ წარმოდგენილი ტაეპის უკანასკნელი სიტყვების ახალი ვარიანტი „ლამესა მომთენაროსა“ შემოგვთავაზა.

მომავალმა ძიებამ, რუსთველის მსოფლმხედველობის უფრო ღრმად შესწავლამ უნდა გაარკვიოს, თუ ამ ორი წაკითხვიდან რომელს მიეცეს უპირატესობა. რუსთველის მიხედვით (ეს იმ დროის კვალობაზე ფართოდ გავრცელებული შეხედულება იყო), გარდაცვალების შემდეგ უთენარო ანუ გაუთენებელი ღამე კი არ დადგება, არამედ ღამე ნათელი და მზიანი, მერჩულით „ნათელი დაულამებელი“. რუსთველის რწმენით, სიკვდილის შემდეგ გარდაცვლილთა „სულნი ზეცად რბიან“, სადაც „დღისით და ღამით მზისა ელვათა კრთომაა“.

ასეთ ვითარებაში ვეფხისტყაოსნის ავტორი დგას ქრისტიანული რელიგიისა და მსოფლმხედველობის საფუძველზე. შეუძლებელია მას სიკვდილის მოახლოება „უთენარო ღამედ“ წარმოედგინა და როსტევანისათვის ეთქმევინებინა: მზე ჩაგვისვენდა... და სხვ. იქნებ იუსტ. აბულაძის მიერ ბოლო დროს შერჩეული წაკითხვა („ლამესა მომთენაროსა“) სჯობდეს. ეს საკითხი უფრო ღრმად შესწავლის ღირსია.

პროფ. იუსტინე აბულაძის დამსახურება ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა მონაცემების საფუძველზე ტექსტის დადგენის, მისი ლექსიკისა და პოეტიკის შესწავლის საქმეში გამოკვლეული აქვს რუსთველოლოგ სარგის ცაიშვილს (იხ. მისი ნაშრომი ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, 1, 1970, გვ. 90—98).

პროფ. ს. ცაიშვილი მრავალმხრივ საყურადღებო ნაშრომში იმ საგულისხმო ფაქტსაც აღნიშნავს, რომ „იუსტ. აბულაძემ პირველმა მიაქცია ყურადღება ვეფხისტყაოსნის ავტორის მეტყველებაში გამოვლენილ აშკარა ტენდენციას, რაც გამოიხატებოდა მწიგნობრული ენის გავლენისაგან განთავისუფლებაში. მკვლევარმა 1926 წლის გამოცემას დაურთო მისი ამ მიმართულებით გაწეული კვლევა-ძიების შემაჯამებელი ნაშრომი „პოემის ენის ხალხურობა“, რაც დღესაც საუკეთესოთაგანია ვეფხისტყაოსნის პოეტურ ენაზე დაწერილ გამოკვლევათა შორის (გვ. 91).

პროფ. იუსტინე აბულაძე აღმოსავლური ლიტერატურისა და ენების ღრმა მკოდნე ერთადერთი მეცნიერი გახლდათ, რომელმაც მძლავრი წინააღმდეგობა გაუწია ნ. მარის მიერ წამოყენებულ „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის თეორიას. იგი აცხადებდა: „თამამად შეიძლება ითქვას, რომ არც სპარსეთის უბრწყინვალეს ვარსკვლავებს ფირდოუსისა და ნიზამი განჯელს, არც სხვა ვისმე სპარსულ პოეტთაგანს ეპიკო-

რომანტიკული პოეზიის სფეროში არ შეუქმნიათ არც ერთი ისეთი ხასიათის ნაწარმოები, როგორც არის ვეფხისტყაოსანი, რომელშიაც ვხვდებით ქალ-ვაჟის რომანული სიყვარულის ქრისტიანულ ნიადაგზე უმაღლეს წერტილამდე განვითარებას, წმინდა და წრფელი რაინდული სიყვარულის კულტს“ (რუსთველოლოგიური ნაშრომები, გვ. 215).

„ვეფხისტყაოსნის“ ყოველი ეპიზოდი, — ასკენიდა მკვლევარი, — ისეთი ღრმა ინტერესის გამომწვევი სიმეტრიით არის შეწყობილი, რომ ყველა ეს პოეტის აღმაფრენასთან და მის ჯადოსნურ რითმასთან ერთად ფანტავს ყოველგვარ ექვს ჩვენი ძეგლის ორიგინალობის შესახებო“ (იქვე, გვ. 216).

როგორც ცნობილია, ნ. მარმა საბოლოოდ უარყო მისი ადრინდელი შეხედულება და ვეფხისტყაოსანი ჩვენი ხალხის ეროვნულ ძეგლად აღიარა. რუსტინე აბულაძე კი იმავეითვე ამ მართებული აზრის დამცველად გამოდიოდა. მას დიდი ამაგი მიუძღვის რუსთველის პოემის შესწავლის საქმეში. მის ღვაწლს ქართველი ხალხი არ დაივიწყებს.

## ვისრამიანის ლექსიკონის შესწავლის ისტორიიდან

(ვისრამიანის ყაზბეგისეული ლექსიკონი)

ჩვენს სახელოვან მწერალს ალექსანდრე ყაზბეგს გულდასმით შეუსწავლია „ვისრამიანის“ პირველი გამოცემის ტექსტი და მასზე დართული მცირე ლექსიკონი (1884). იგი დაინტერესებულა ლექსიკონში წარმოდგენილი ზოგიერთი სიტყვის ახსნა-განმარტებით.

ყაზბეგი წერს: „ვისრამიანს, როგორც მკითხველებს უკვე გაგებულა აქვსთ, პატარა ლექსიკონიცა აქვს დამატებად. ეს ლექსიკონი არას შედგენილი ხსენებული წიგნის რედაქციის მიერ და უხსნის იმ ძველებურ სიტყვებს, რომლებიც ვისრამიანის ავტორს თავის მოთხრობაში აქვს ნახმარი და ამჟამად უმეტესობისათვის დაკარგულან და აუხსნელად ვერ გაიგებიან.

სამწუხაროდ, ამ ფრიად სასარგებლო შრომისათვის რედაქციას წესიერი ყურადღება არ მიუქცევია და ზოგან რამდენიმე შეცდომა შეჰპარვია, ზოგან სრულიად სხვა მნიშვნელობა მიუცია სიტყვებისათვის. ჩვენ გავშინჯეთ ეს სიტყვები, მათი სისწორის გასაგებად შევადარეთ საბა-სულხან ორბელიანის ლექსიკონში ახსნილ სიტყვებს, აგრეთვე ჩუბინოვის ლექსიკონს და საჭიროდ დავინახეთ შეცდომანი შევასწოროთ“.

ამას წერს 36 თუ 37 წლის ალექსანდრე ყაზბეგი, როცა ის უკვე ცნობილი მწერალია და მისი საუკეთესო რომანები („ელგუჯა“, „განკიცხული“ და სხვ.) — დაბეჭდილი. ალ. ყაზბეგის შენიშვნები დაწერილია 1884 ან 1885 წელს, რომლის შემდეგ მწერლის ბიოგრაფების ჩვენებით მას მნიშვნელოვანი აღარაფერი დაუწერია.

„ვისრამიანის“ პირველი გამოცემის რედაქციის შემადგენლობაში, როგორც ცნობილია, შედიოდნენ ილია ჭავჭავაძე, ალ. სარაჯიშვილი და პ. უმიკაშვილი. დანამდვილებით არ ვიცით, თუ ვის ეკუთვნის მასზე დართული ლექსიკონი, რომელიც ალ. ყაზბეგის კრიტიკის საგანი გამხდარა. ავტორს, როგორც მისი სტილიდან ჩანს, „ვისრამიანის“ ლექსიკონზე შენიშვნების დაბეჭდვა უნდოდა, მაგრამ იგი არსად დაბეჭდი-

ლა. აღნიშნული შენიშვნები მხოლოდ 1950 წელს გამოქვეყნდა მის თხზულებათა სრული კრებულის მეხუთე ტომში (გვ. 166—170) S—3992 ავტოგრაფის მიხედვით.

ამ ავტოგრაფში „ვისრამიანის“ ლექსიკონის აპარატის მიმართაც აღ. ყაზბეგის სამართლიან შენიშვნას ვკითხულობთ. ის წერს: „ჩვენის აზრით, ამგვარი გამოცემის დროს რედაქტორები მოვალენი არიან, რომელიმე საშუალებით ეჩვენებინათ მკითხველისათვის აღებული სიტყვა ვისრამიანის რომელს ფურცელისა და სტრიქონიდგან არის ამოღებული, რომ სიტყვის საეჭვო მნიშვნელობა თითონ ვისრამიანის შინაარსით გამოგვეაშკარავებინა“ (გვ. 538).

აღ. ყაზბეგი „ვისრამიანის“ ლექსიკონის მხოლოდ 36 სიტყვას ეხება. პირველი სიტყვაა „ალავერტი“, უკანასკნელი „ჭუფთი“. სიტყვები ანბანური წესითაა გაწყობილი.

ა ლ ა ვ ე რ ტ ი გამოცემაში ასეა განმარტებული: ალავერტი. ალავერდი. ბალახი, რომელსაც ცხენი და ვირი ძალიან ეტანება; იონჯა.

აღ. ყაზბეგი შენიშნავს: ცხენსა და ვირს რათ მიეცით? დანარჩენა პირუტყვები კი არ ეტანებიან ამ ბალახს? სხვა პირუტყვები კი ახლოს არ მიეკარებიან სწორედ მოგახსენოთ! ხარი, ძროხა, თხა, ცხვარი და სხვა რაწამს იონჯის სუნს გაიგებენ, ცხრა მთას იქით გადაიკარგებიან! ვაი. მამულო!

„ვისრამიანის“ ყველა გამოცემაში იკითხება: „ვირო, ნუ მოჰკვდები, ალავერტი ამოვლენო“ (თავი: რამინის წიგნი მოუვიდა ვისის). სპარსულ გამოცემებში მაჰკუბი (გვ. 255, 28), გვახარია, თოდუა (გვ. 351, 13), კალკუტა (254, 12), მინოვი (გვ. 341, 9) ალავერტის თუ ალავერდის ნაცვლად, როგორც ამას იუსტ. აბულაძე, აღ. გვახარია და მ. თოდუა აღნიშნავენ, საბზე (sabze) იკითხება. იგი ნიშნავს: მწვანე ბალახს. მოლს, მწვანეულს, მწვანილს. საბასთან ალავერდი და ალერდიც გვხვდება. ეს უკანასკნელი მისი განმარტებით ნედლი თევია. ნიკო ჩუბინაშვილი იცნობს ალერდ ფორმას. მას იგი განმარტებული აქვს როგორც იონჯა, ნედლი ბალახი. იუსტ. აბულაძის განმარტებით (ვისრ. ლექსიკონი) ალავერტი ერთგვარი მლაშე ბალახია, რომელსაც პირუტყვი ძალზე ეტანება. მკვლევარი იცნობს ალერდ სიტყვასაც. აღ. ყაზბეგი ალავერტის შესახებ სწორად შენიშნავს, რომ მას არა მარტო ცხენი და ვირი, არამედ სხვა პირუტყვებიც ეტანებიანო.

ა ლ ყ ა ს რედაქცია განმარტავს, როგორც ძაფს, აბრეშუმის ძაფს. აღ. ყაზბეგის განმარტებით (იგი იშველიებს დ. ჩუბინაშვილს, გვ. 12) ალყა მრგვალად შემოვლებულ-შემორტყმულს ნიშნავს. აბრეშუმის ძაფს კი „შულოს“ უწოდებენ. საბას განმარტებით ა ლ ყ ა „აბრეშუმის ძალია“. იუსტ. აბულაძე აღნიშნულ სიტყვას აბრეშუმის სიმაღ განმარტავს და ტექსტის ადგილებსაც იმოწმებს: „შენისა ტოილოსაგან

ერთი ალყა წამატანე მის ყმისა“ (II გამოცემა, გვ. 271, 20); „საწუთროს თუალითა, ვითა ალყა, მკიშნედ მიჩნს და გული ჩემი შენთა შავთა თმათა ალყითა დაბმულია“ (გვ. 273, 23). ამ უკანასკნელ წინადადებას ავტორი ასე განმარტავს: „ეს ქვეყანა აბრეშუმის სიმივით დაგრეხილად მიჩნს“. მოჰყავს სპარსული ტექსტის შესაღარი ადგილი კალკუტური გამოცემის მიხედვით: ჯაჰან ბერ მენ ჩუ ზულჰათ ჰალყა გამთასტ-ქვეყანა ჩემს თვალში, ვითა ზილფი, აბრეშუმის სიმაღ ქცეულა.

მოტანილ სპარსულ წინადადებაში ჰალყა ყოველგვარი ექვის გარეშე წრეს, რგოლს, რკალს აღნიშნავს და არა აბრეშუმის სიმაღ თუ ძალს. სპარსული ფრაზა, ჩვენი აზრით, ასე გაიგება: ქვეყანა ჩემთვის, ვითა შენი ზილფი, რგოლად (წრედ, რკალად) ქცეულა. აქედან: „გული ჩემი შენთა შავთა თმათა ალყითა დაბმულია“, ნიშნავს: გული ჩემი შენთა შავთა თმათა რგოლით (რკალით) დაბმულია.

პირველ წინადადებაშიც — „შენისა ტოილოსაგან“... ალყა რგოლის მნიშვნელობით გაიგება. ამას დასადასტოებს სიტყვა ტოილო, რომელიც ჯაჰეს (ზენჯირ) ნიშნავს: „შენისა ტოილოსაგან ერთი ალყა წამატანე მის ყმისა“ ნიშნავს: შენისა ჯაჰესისაგან ერთი რგოლი წამატანე მის ყმისა.

ალყა ქართულში ძირითადად ორგვარი მნიშვნელობით ვხვდებოდა: ალყა (არაბულ-სპარსული ჰალყა) — წრე, რკალი, რგოლი და სხვა მისთანანი, და ალყა — აბრეშუმის ძალი (სიმი). ეს უკანასკნელი სიტყვა ამ მნიშვნელობით, ჩვენი აზრით, არაბულ ენაზე, ძალაყა, ძალაყა სიტყვისგანაა მიღებული. ის ნიშნავს წნულს ზონარს მოსაველებად (ჩვეულებრივ, აბრეშუმის ძაფისა); ზორტს, სირმას და სხვა მისთანებს. ეს არაბული სიტყვები ქართულში ერთნაირი ფორმით დამკვიდრებულა და, როგორც ითქვა, სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. განმარტებით ლექსიკონში აჯობებდა, რომ ალყა ორ ბუდეში ცალ-ცალკე ყოფილიყო მოთავსებული და თვითულისათვის წარმომავლობა მიეთითებინათ.

ნიკო ჩუბინაშვილი მას ასე განმარტავს: ალყა აბრეშუმის ძალი, ანუ მეტალთ სიმი საკრავთათვის, спрухა გარეშემო დადგომილი ლაშქარი (ვეფხისტყ. 967, 971 და 1217). „ვისრამიანის“ ალყის მნიშვნელობა ყველაზე სწორად ჯერ კიდევ ალ. ყაზბეგს გაურკვევია. ეს განმარტება დღეს დამკვიდრებული.

არ იფ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ამხანაგი, მეგობარი, მოზიარე. ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: „მხოლოდ ისეთი მოზიარე არის, რომელსაც თავისი ხვედრი საერთო საქმეში შეუტანია. აქედანვეა სიტყვა არიფანა, ე. ი. სადილი ანუ ვახშამი საერთოდ მოგროვებულის საქმელებით გამართული“. ყაზბეგის განმარტება სწორია. მას ნ. ჩუბინაშვილისა და საბას ლექსიკონებიც მხარს უჭერენ.

ალ. ყაზბეგი იწუნებს აგრეთვე გავაზ სიტყვის შავარდენად და

ქორად (დ. ჩუბინ.) განმარტებას. ორიგინალში („ბაზ“ არის გამოყენებული. აკაკი შანიძის განმარტებით გ ა ვ ა ზ ი ერთგვარი მიმინოა (ვეფხისტყ. ლექსიკონი). სპარსულში შევარდენს შაპინ (თეთრი ქორი) ეწოდება. ალ. ყაზბეგის თქმით, შევარდენი პატარაა, მაგრამ თავის სიფიცხით წეროებსაც კი იმორჩილებს მაშინ, როდესაც ქორი იმ სიმაღლეზედ თავის დღეში ვერ ავა, რა სიმაღლეზედაც წეროები ადიან.

ალ. ყაზბეგს და შ ნ ის განმარტებაზეც აქვს შენიშვნები გამოთქმული. ლექსიკონის ავტორის თუ ავტორების აზრით, იგი „ხმლის მსგავსი სწორი იარაღია, ძველებური; წელზედ ჩამოსაკიდები; მახვილი, დილა დანა. „შპაგა“. ვითომ, — შენიშნავს ყაზბეგი, — ახლანდებური რატომ აღარა? ახლანდელს დროშიაც დაშნა, ვგონებ, ცხვირზედ ვერ ჩამოიკიდება. დაშნა, განაგრძობს ყაზბეგი, არის სწორი, ბრტყელი ხმალი, მომეტებულს შემთხვევაში ორივე პირი გალესილი აქვს და ქვიან მეჩი და არა შპაგა, რომელიც სუსტი, წვრილია და მხოლოდ ერთი მხარე აქვს ნალესი. შპაგა მხოლოდ ფორმისთვის არის გაკეთებული და ზოგი მათგანი რაოდენადმე მოხრილიც არის; დაშნა კი საომრად — და თავის დღეში მოხრილი არ შეიძლება.

ს. ორბელიანი და ნ. ჩუბინაშვილი დაშნას განმარტავენ როგორც მოკლე ხმალს. იუსტ. აბულაძე დაშნას განმარტავს როგორც მოკლე, ვიწრო და სწორ ხანჯალს. ასევეა სპარსულ ლექსიკონებშიც. შევნიშნავთ, რომ შპაგას რუსული ლექსიკონები დაშნად თარგმნიან.

და კ ი რ ე ბ უ ლ ს ლექსიკონში განმარტავენ როგორც ქირის, მწუხარების მნახველს. ჩვენი მწერალი ცდება, როცა მას აღნიშნული სიტყვა თანამედროვე და პირდაპირი მნიშვნელობით გაუგია: დაქირებული შეიძლება ჯოხი, თითი ანუ სხვა რამ იყოსო.

დ ო ლ ა ბ ი ლექსიკონში წისქვილადაა განმარტებული. ალ. ყაზბეგის ჩვენებით, იგი ისეთ წისქვილს ჰქვიან, რომელშიც დიდი ქვები ბრუნავენ. ნ. ჩუბინაშვილის განმარტებით დოლაბი დიდი სარკმელია ანუ განჯინა; დიდი წისქვილის ქვა. იუსტ. აბულაძის განმარტებით იგი წისქვილის თვალია (ქვა). სპარსული ლექსიკონების ჩვენებით დოლაბა ნიშნავს ბორბალს, აგრეთვე განჯინასაც.

ე რ თ ს ა ხ ე ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ერთ ცახე, ერთი ბეწო, ძალზე მცირე. ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: ერთსახე ანუ ცახე არის ერთი მარცვალი, ცალკე გამოყოფილი და ეს სიტყვა მის სიდიდეს თუ სიპატარავეს სრულებითაც არა ხსნის.

ლექსიკონის ავტორები და ალ. ყაზბეგიც ამ სიტყვის განმარტებისას ცდებიან. ჩვენ თავის დროზე „ვისრამიანში“ ამ სიტყვის მნიშვნელობებს ვსწავლობდით („ვისრამიანის საკითხები“) და გაირკვა, რომ მას შემდეგი გაგებანი გააჩნია: ყოველნაირად, ერთბაშად, სრულიად, მთლიანად, ერთნაირად და სხვ. იუსტინე აბულაძის განმარტებით ის



ნიშნავს ერთნაირს, ერთგვარს, ერთის სახისას. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ერთსახე ამავე მკვლევრის განმარტებით, ნიშნავს: მუდამ, მუდმივ, გამუდმებით, განუწყვეტლევ და სხვ.

ზ ი რ ა ქ ი ს განმარტება ლექსიკონში ასეა მოცემული: მფრინველი, დიდი, ფრთხილი, რომელიც შვილებს რო გამოჩეკს, გულს გაიპობს და შვილებს საზრდოდ აძლევს.

ყაზბეგი შენიშნავს: უეჭველია დიდცხვირაც. აკი მოგახსენეთ დიდ-ცხვირაცაა-მეთქი, თორემ გულს როგორ გაიპობდა. ლექსიკონის სიტყვების ავტორს, „და შვილებს საზრდოდ აძლევს“, ყაზბეგი ეკითხება: რასა? გულსა? და დასძენს: შენს პატრონს შენის მეტი შვილი არა ჰყავს?

„ეისრამიანის“ ქართულ და სპარსულ ტექსტებში გვხვდება სიტყვა ზირაქი. ქართულში წერია: მე იგი ფრინველი ვარ, რომელსაც სიფრთხილითა ზირაქად სახელ-სდებენ (გვ. 212, 23). საბას განმარტებით ზ ი რ ა ქ ა დიდი ფრინველია ფრთხილი. ასეთსავე განმარტებას გვაძლევს ნ. ჩუბინაშვილიც. იუსტ. აბულაძეც განმარტავს მას როგორც დიდსა და ფრთხილ, გონიერ ფრინველს<sup>1</sup>. ალ. გვახარია და მ. თოდუა განმარტავენ მას როგორც ფრთხილს, გონიერს. დასძენენ: მთარგმნელს ისე აქვს გადმოღებული, რომ შესაძლებელია საკუთარ სახელადაც გავიგოთო.

ზ ი რ ა ქ სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს: მოხერხებულს, მარჯვეს, მარდს, ნიჭიერს, მიხვედრილს, გონებამახვილს და სხვ. სპარსულში (მაჰ-ჯუბი, გვ. 269, 21) შესადარ ადგილას ნათქვამია: მან ან მორლამ ქე ზირაქ ბოვად ნამამ — მე ის ფრინველი ვარ, რომლის სახელი არის ზირაქი (მიხვედრილი, მოხერხებული და სხვ.).

ქართულში ზ ი რ ა ქ ფრინველის სახელადაა გაგებული. არც სპარსულ ტექსტში, არც განმარტებით ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში არსადაა საუბარი ზირაქ სიტყვასთან დაკავშირებით, თითქოს იგი ფრინველი იყოს და ის საოცარი თვისებები ახასიათებდეს, რასაც პირველი გამოცემის ლექსიკონში ვხვდებით (გულის გაპობა და შვილები-სათვის საზრდოდ მიცემა) და რასაც ალ. ყაზბეგი სამართლიანად ჰკმობს.

ლიმო ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ხე. ყაზბეგი შენიშნავს: არ იქნება აგვიხსნათ რა ხეა?

ლიმო, როგორც ამას იუსტ. აბულაძე განმარტავს, ლიმონს ნიშნავს. სპარსულში გვაქვს ლიმო და ლიმონიც.

ნ ა ჯ ო მ ა რ დ ი ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „ჯომარდად

<sup>1</sup> ჩამოთვლილი მკვლევრები „ეისრამიანის“ ქართულ ტექსტს ეყრდნობიან.

ყოფილი“. ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: ჯომარდად ყოფილი რაღა არის? ბოლღოში ვიხდი კითხვისათვის. იქნება თქვენც არ იცით?

დღეს გარკვეულია (იუსტ. აბულაძე, ალ. გვახარია, მ. თოდუა), რომ სიტყვა სპარსულია (ნაჯავანმარად) და ნიშნავს: არავაჟაკს, ლაჩარს, გაიძვერას, უღირსს, ცრუს, სულმდაბალს.

ჯ უ ფ თ ი ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ცალი წყვილისა. ტოლი. ალ. ყაზბეგის განსაზღვრით, იგი ბოლღოში გამოხსულ ორაგულს ნიშნავს.

ჯ უ ფ თ ი ს ასეთი გაგებაც ცნობილია, მაგრამ „ვისრამიანში“ იგი მისი ძირითადი მნიშვნელობებითაა გამოყენებული, როგორც ეს ლექსიკონის შემდგენელს კარგად სცოდნია.

კიდევ არის სხვადასხვა სახისა და მნიშვნელობის შენიშვნები. როგორც აღინიშნა, იგი დაბეჭდილია და ყველას მისი გაცნობის შესაძლებლობა აქვს.

ალ. ყაზბეგის შენიშვნების შესწავლით ვრწმუნდებით. თუ დიდ მწერალი რა სიფრთხილითა და გულისხმიერებით ეპყრობა ძველ ქართული ლიტერატურის შესანიშნავ ძეგლს — „ვისრამიანს“ და მის ლექსიკას. როგორ მოითხოვს იგი გამომცემლებისაგან ყოველ სიტყვის სწორ, დამაჯერებელ ახსნას. ნათქვამი ალ. ყაზბეგის დიდ პატრიოტულ შეგნებაზე, ჩვენი წარსულის, ქართული მწერლობისა და ენის დიდ სიყვარულზე მიგვივითებს.

მართალია, ალ. ყაზბეგისა და „ვისრამიანის“ პირველი გამომცემლების ეპოქაში ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის დაბალი დონის გამო არ ხერხდებოდა ქართულ ძეგლებში, და მათ შორის „ვისრამიანშიც“, არსებული სპარსულ-არაბული სიტყვების სწორი ახსნა, მაგრამ დღეს, როცა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერება ახალ მწვერვალებს იპყრობს, ეს დაბრკოლება სავსებით გადალახულია და „ვისრამიანის“ ლექსიკაზეც გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს. ვფიქრობთ, ალ. ყაზბეგის შენიშვნებს, რომელშიდაც ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობის შესახებ ზოგიერთი სწორი მოსაზრებაა გამოთქმული, „ვისრამიანის“ ლექსიკის შესწავლის ისტორიისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება.

## კვლავ ვისრამიანის საკითხები და სხვა

(„ქართულ-სპარსული ეტიუდების“ გამო)

ქართულ-სპარსული ლიტერატურული და კულტურული ურთიერთობის კვლევა მნიშვნელოვანი უბანია ქართული მეცნიერებისათვის. ირანისტიკის ზრდასთან ერთად ფართოვდება საკვლევაძიებო საკითხების წრეც. თუ აღრე, იშვიათი შემთხვევის წყალობით, შესაძლებელი ხდებოდა ირანელ პოეტთა ნაწერებში თითო-ორი ქართული სიტყვის მოპოვება, რაც თავისთავად ცხოველ მეცნიერულ ინტერესს იწვევდა, ბოლო დროის ძიებამ ცხადყო, რომ სპარსული პოეზიის, ხელოვნებისა და მეცნიერების განვითარებაში ქართველებსაც საკმაო წვლილი მიუძღვით.

აღსანიშნავია, რომ ამ უკანასკნელ წლებში ყურადღება გამახვილდა და საკმაო მასალაცაა მოპოვებული ირანის კულტურულ ასპარეზზე ქართველ მოღვაწეთა შემოქმედებითი მუშაობის შესწავლისა და გამოვლინების მიზნით. ირკვევა, რომ ირანში მოხვედრილი ქართველები საუკუნეთა განმავლობაში დიდ შემოქმედებით მუშაობას ეწეოდნენ. მათი ნამოღვაწარის შესწავლა ქართველი მეცნიერების დიდად საპატიო და კეთილშობილური საქმეა.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ქართული ლიტერატურის კლასიკური და აღორძინების პერიოდის ძეგლები, როგორცაა, მაგალითად, „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ბაამიანი“ და სხვ., რომლებიც სპარსულ მწერლობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს უკავშირდება, ყოველმხრივ გამოკვლეულია, შესწავლილია მათი ტექსტობრივი და ენობრივი საკითხები და ამიტომ საჭიროა ქართულ-სპარსულ კულტურულ ურთიერთობათა ახალი სფეროების კვლევას გამოვუდგეთ. მართალია, ჭერ კიდევ ბევრია შესასწავლი და გამოსაკვლევი ზემოაღნიშნული პერიოდების ლიტერატურულ ძეგლთა საკითხებიდან, მაგრამ მომდევნო საუკუნეების მასალების კვლევაც არ უნდა შენეულდეს!

მაგალი თოდუას წიგნი „ქართულ-სპარსული ეტიუდები“ (თბილისი, 1971) ამ მხრივ გარკვეულ ინტერესს იწვევს. ნაშრომში ძირითადად საკითხების ორი წრეა გაერთიანებული. ერთია კლასიკური („ვისრამი-

ნი“) და აღორძინების პერიოდის („ქილილა და დამანა“) ძეგლთა ლიტერატურული და ენობრივი საკითხების კვლევა-ძიება; მეორეა ირანის კულტურულ ასპარეზზე წარმოშობით ქართველ მოღვაწეთა შემოქმედებითი მუშაობის გამოვლენა. გარდა ამისა, წიგნში დაბეჭდილია ავტორის მიერ ირანში მოპოვებული ქართული მასალები (რელიგიური ხასიათის თხზულება, რომლის ავტორად ვინმე იასეა გამოცხადებული, ქართული ნეკროპოლის მონაცემები) და სხვა წერილები, რომლებიც სპარსულ ლიტერატურულ და ენობრივ საკითხებს ეხება.

აღნიშნულ საკითხთა ირგვლივ წიგნში წარმოდგენილი მოსაზრებებიდან ზოგი უეჭველად საგულისხმოა და მეცნიერულ ინტერესს იწვევს, ზოგი სადავოა და ზოგიც მიუღებელი. ზოგიერთ მათგანს შევეხებით.

უბედურების მზე. „ეტიუდების“ ავტორი კვლავ „ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხებს მიუბრუნდა. ეს, რა თქმა უნდა, ურიგო საქმე არ არის, მაგრამ მეცნიერული და ლიტერატურული ეთიკა მოითხოვდა, რომ ასეთ ვითარებაში სადავო საკითხებზე, თუ ამას საჭიროდ მიიჩნევდა, რედაქციას უნდა გამოეთქვა თავისი მოსაზრება და არა მის ერთ-ერთ წევრს (ამ შემთხვევაში მ. თოდუას).

მკვლევარი ამჯერად შეეცადა უფრო ვრცელი ახსნა-განმარტება მოგვეცეს IV გამოცემაში წარმოდგენილი ტექსტის ზოგიერთი ადგილის შესახებ. ასე, მაგალითად, იგი ეხება აშქუფთიდევანის ციხეში, სადაც რამინი და ვისი ერთად შეყრილიყვნენ, შაჰინშაჰი მოაბადის მოსვლას.

ძიძასა მოაბადისა და ზარდის ლაპარაკი და კარისა რეხვება ესმა. იგი ქარივით მიიჭრა ვისისთან და შაჰინშაჰის მოსვლის ამბავი აცნობა. სპარსულში (მაჰჯუბის გამოცემა, გვ. 193) იკითხება:

پیش و پس باو ناخت چون باد  
ز شاهنشه مرورا آگهی داد  
بدو گفت اینک آمد شاه موبد  
ز خاور سر بر آورد اختر بد  
از ابرغم جهان شد برق آزار  
ز کوه کین در آمد سيل تبار

ბანოვან ვისისთან მიიჭრა ვითა ქარი  
და მას შაჰინშაჰის ამბავი აცნობა.

მას უთხრა: აი, მოვიდა შაჰი მოაბადი,

აღმოსავლეთით უბედურების ვარსკვლავი აღმოხდა;  
მწუხარების ღრუბლისაგან ქვეყანა შეწუხდა ელვა-ქუხილით.  
კირისა მთისაგან ტანჯვა-მწუხარების ღვარმა დაიწყო დენა.

ქართულში ეს ადგილი ასე იკითხება (მეორე გამოცემა, გვ. 148, 1—3):

„აღმოსავლეთით ჩუენთუის უბედურებისა მზე აღმოჰქდა: — შაჰინშა მოვიდა შავთა ღრუბელთაებრ; ჩუენთუის ელვა-ქუხილი გამოჩნდა და ჰირისა მთისაგან ღუარი დაიწყებს დენასა“.

IV გამოცემის რედაქციას ტექსტი ასე გაუმართავს (155, 1—3): „აღმოსავლეთით ჩუენთუის უბედურებისა მზე აღმოჰქდა: — შაჰინშა მოვიდა. შავთა ღრუბელთაგან ჩუენთუის ელვა-ქუხილი გამოჩნდა და ჰირისა მთისაგან ღუარი დაიწყებს დენასა“.

როგორც ვხედავთ, აქ ორი ცვლილებაა: მეორე წინადადებიდან ცალკე გამოყოფილია ფრაზა „შაჰინშა მოვიდა“ და „ღრუბელთაებრ“ სიტყვა „ღრუბელთაგან“ სიტყვითაა შეცვლილი.

წარმოდგენილ ადგილს რეცენზიაში<sup>1</sup> შეეხო სპარსულ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ცნობილი მკვლევარი, „ვისრამიანის“ ტექსტის მეორე გამოცემის თანაავტორი ალ. ბარამიძე. იგი შესწორებას არ დაეთანხმა. მის საფუძვლად ქართულის სპარსულთან დაახლოების სურვილი მიიჩნია.

„ეტიუდების“ ავტორი ამჯერად ჩაუფიქრებია მხატვრულ გამოთქმას: „უბედურების მზე აღმოჰქდა“. ჩვენი აზრით, აქ ჩასაფიქრებელი და გაუგებარი არაფერია. სპარსულსა და ქართულ პოეზიაშიც არსებობს „უბედურების ვარსკვლავი“. ეს გახლავთ ზუალი. სიტყვა არაბულია (حلج), ლათინურად, როგორც ეს ცნობილია, მას სატურნი ეწოდება, ბერძნულად კი კრონოსი. სპარსულად ზუალს ადრე ქეივანს (كيوان) ეძახდნენ. ადრინდელ პოეტთა ნაწერებში ეს სიტყვაა გვატონებული, იგი „ვის ო რამინშიც“ არაიშვიათად გვხვდება. შემდეგ ხანებში მას არაბული ზუალი ცვლის, მაგრამ ქეივანის ხმარება მთლად არ გამქრალა. აქა-იქ იგი მაინც გვხვდება.

ასტროლოგების შეხედულებით ქეივანი ანუ ზუალი მეშვიდე ცაზე იმყოფება. ამიტომ სიტყვა ქეივანი მეშვიდე ცასაც ნიშნავს. ზოგჯერ იგი ღრუბლის მნიშვნელობითაც გვხვდება.

სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის პირველი დიდი წარმომადგენელი რუდაქი იცნობს ქეივანს, როგორც „უბედურების ვარსკვლავს“. მის ცნობილ „სიბერის ელეგიაში“ (ზოგი მას „მოხუცებულობის ოდას“ უწოდებს), სადაც პოეტი მისტირის მარგალიტის მსგავს კბილებს, ხუჭუჭ თმებს, სიყმაწვილის გაფრენილ დღეებს, დაკარგულ ბედნიერებას, მოიგონებს ქეივანს, როგორც უბედურების ვარსკვლავს, და ფიქრობს,

<sup>1</sup> „მაცნე“, 1964, № 3, გვ. 164—165, შტრ. „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, V, 1971, გვ. 185—186.

რომ ყოველივე ეს მისით მოხდა (ს. ნაფისის გამოცემა, ტ. III, თეირანი, 1941, გვ. 977).

ცნობილ შვიდ მნათობთაგან (მზე, ზუალი, მუშთარი, მარიხი, ასპიროზი, ოტარიდი, მთვარე), რომელთაც ცაზე თავთავისი გარკვეული ადგილი აქვთ მიჩნეული, ზოგი კეთილია და ზოგი ბოროტი, თითოეულ მათგანს ერთმანეთისაგან განსხვავებული თვისებები აქვს.

ზუალი, როგორც ითქვა, უბედურების ვარსკვლავია და ასეა ის ცნობილი ქართულ პოეზიაშიც. „ვეფხისტყაოსანში“ იკითხება (956):

მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,  
გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა,  
შემომყარე კაეშანი და სხვ.

ზუალი აქ წარმოდგენილია ისეთ ცთომილად, რომელსაც შეუძლია ადამიანს ცრემლი და ჭირი მიუმატოს, გული შავად შეუღებოს, ხშირ სიბნელეს მისცეს, კაეშანი შემოჰყაროს და სხვ.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ სპარსული და ქართული პოეზია უბედურების მომასწავებელ ვარსკვლავს იცნობს. ფრაზა „უბედურების მზე აღმოჰკლა“ „ვისრამიანიდან“ შემომოყვანილ ტექსტში თავის ადგილას დგას და გარკვეულ ფუნქციასაც ასრულებს. გასაკვირია, თუ „აღმოსავლურ და, გნებავთ, ქართულ ლიტერატურას გაცნობილ კაცს“ (გვ. 51) თვალში რატომ უნდა სცემოდა იგი?

უბედურების ვარსკვლავის (მზის) აღმოჰკლომას უბედურება უნდა მოჰყვეს. „უბედურების მზე აღმოჰკლა“ ნიშნავს — დადგა უბედურების უამი!

მოსალოდნელია შეგვეკითხონ: ტექსტში „მზე“ წერია და არა ვარსკვლავიო. მართალი ბრძანებაა, მაგრამ კლასიკური პერიოდის ძეგლების („ვისრამიანას“, „ვეფხისტყაოსნის“ და სხვ.) მკვლევართ უცნაურად არ უნდა ეჩვენოთ ის გარემოება, რომ ამ თხზულებებში ზოგჯერ მზეს ვარსკვლავი ეწოდება და ვარსკვლავს მზე.

მოვიგონოთ ავთანდილის გალობა (თუ გოდება), სადაც იგი შვიდ პლანეტას შესტირის. დასასრულს კვითხულობთ (964):

აჰა, მშოწმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემოწმებთან:  
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებთან,  
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმად მყვებთან.

აქ მზე (და მთვარეც) ვარსკვლავადაა სახელდებული. ახლა ჩავიხედოთ „ვისრამიანის“ სპარსულ ტექსტში (მაჰჟუბის გამოცემა, გვ. 185). აქ კვითხულობთ:

چو بردز رفت بامدز چنان بود  
که ماه و زهره را با هم قران بود

როცა ციხეზე გავიდა (რამინ), ციხისა ბანი ასრე გახდა, თითქოს მთვარისა და ასპიროზის ერთგან შეყრა მოხდა (თითქოს ასპიროზი და მთვარე ერთგან შეიყარნეს).

თარგმანში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

რა ციხესა გავიდა,

მ ზ ე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს (გვ. 149, 11—12).

ამ მაგალითიდან ჩანს, რომ სპარსული ტექსტის ზოპრა (ვენერა, ასპიროზი) ქართულში მ ზ ე და ა გადმოღებული. რაღა შორს წავიდეთ, თვით საცილობლად ქცეული ფრაზის (უბედურებისა მზე აღმოჰქდა) საბადლოდ სპარსულში იკითხება არა მზე, არამედ ვარსკვლავი:

### زخاور سربر آورد اخترید

აღმოსავლეთით თავი ამოჰყო უბედურების (აემა) ვარსკვლავმა.

ქართულში ვ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ ი მ ზ ე და ა შეცვლილი; ეს შესაძლებელი ყოფილა და მთარგმნელს სამღუარავი არ ეთქმის.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ „უბედურების მზე“ (ვარსკვლავი) არავითარ უხერხულობას არ უნდა იწვევდეს.

„უბედურების მზე აღმოჰქდა“. რა მზეზეა ლაპარაკი? — კითხულობს „ეტიუდების“ ავტორი და თვითონვე იძლევა პასუხს: იგი მეტაფორაა. ეს მზე შაჰი მოაბადია (ძველ ხელოვნებაში მზე მეფისათვის ჩვეულებრივი ეპითეტი იყო). მეფეთა-მეფის მოულოდნელი მობრძანებით თავზარდაცემული ძიძა ამბობს: მზე აღმოხდაო, ე. ი. შაჰი მოაბადი მოვიდაო (გვ. 51).

მკვლევარი რატომღაც აქ ერთმანეთისაგან აღარ განასხვავებს „უბედურების მზეს“ ჩვეულებრივ მზისაგან, რომელსაც პოეტები ხშირად იყენებენ მეფეების, გმირების, ულამაზესი ასულების მეტაფორად.

ძიძა ამბობს „უ ბ ე დ უ რ ე ბ ი ს მზე აღმოჰქდა“ და არა „მზე აღმოჰქდაო“. „უბედურების მზე“ კი არც ძველსა და არც ახალ ხელოვნებაში არ ყოფილა მეფისათვის ჩვეულებრივი ეპითეტი. იგი ერთი ცნებაა და არ შეიძლება ერთმანეთს დავაშოროთ! ამდენად ძიძის თვალში მეფე მზე კი არ არის, როგორც გვარწმუნებს ავტორი, არამედ უ ბ ე დ უ რ ე ბ ი ს მზეა. უბედურების მზის აღმოჰქდომას კი უბედურება უნდა მოჰყვეს. ეს უბედურება კი ისაა, რომ შაჰი მოაბადი მოვიდა შავთა ღრუბელთაებრ და მას ელვა-ქუხილი და ღვარის ღენა უნდა მოჰყვეს.

მ. თოდუას ეუცხოვა მოაბადის შავ ღრუბელთან შედარება და ფიქრობს: რადგან პოეტმა მეფე უკვე მზეს შეუღარა, იქვე მას შავ ღრუბელს ვერ შეადარებდაო (გვ. 51). უნდა გავიგოთ, რომ პოეტმა მოაბადი „უბედურების მზეს“ შეუღარა და არა ჩვეულებრივ მზეს. „უბედურების მზე“ კი უბედურების, მწუხარების მომტანია და არა სიცოცხლი-

სა და სიხარულის. ასეთ ვითარებაში რა შეუშლიდა ხელს პოეტს, რა დაბრკოლება შეექმნებოდა მას მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით, რომ უბედურების მომტანი მოაბადი შავ ღრუბლადაც დაესახა. რასაც ელვა-ქუხილი და ღვარის დენა მოსდევს! არაფერი.

ქართული ტექსტის ეს ადგილი შესანიშნავად, ნათლად გადმოსცემს სპარსული ტექსტის განწყობილებას, „მხატვრულად გაცილებით უფრო ძლიერი და მოხდენილია“ (აღ. ბარამიძე), ვიდრე სპარსული და, ჩვენი აზრითაც. იგი არავითარ შესწორებას არ საჭიროებს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართულ ტექსტში ჯერ მეტაფორული თქმაა წარმოდგენილი (უბედურების მზე აღმოჰყდა) და მას შემდეგ ახსნა მოსდევს. სპარსულში ჯერ ნათქვამია: შაჰი მოაბადი მოვიდაო და ამას მოსდევს მეტაფორული თქმა: აღმოსავლეთით უბედურების ვარსკვლავი აღმოჰყდაო.

არ ვიცი, როგორაა ის წარმოდგენილი ბოლო დროს გამოცემულ ტექსტში (თეირანი, 1970), ან საერთოდ როგორაა მასში გამოვლინებული ქართული ვერსიის მონაცემები, რაც აღნიშნული გამოცემის ძირითად დანიშნულებას წარმოადგენს.

ამ კონკრეტული მაგალითიდან თუ გამოვალთ, ქართული ტექსტის თანმიმდევრობა სჯობს, იგი უფრო ლოგიკურია, თუ ამას სპარსულისათვის სხვა დაბრკოლება არ გადაეღობება (არსებული ტექსტების მონაცემები, შესაფერი ვარიანტების უქონლობა და სხვ.).

ერთი შენიშვნაც. კომენტარებში (386) ვკითხულობთ: „თანაც ერთ ქართულ ხელნაწერში (Q 355) მოვიდა და იკითხება. ეს და ხელნაწერის მიხედვით იმაზე უთითებს, რომ აქ აზრი გათავდაო“.

ეს და, ჩემი აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა გადამწერის მიერ დაშვებული შეცდომა. მან „მოვიდა“ სიტყვის უკანასკნელი ასოები (და) გაიმეორა, — რასაც ხელნაწერ ტექსტებში არც ისე იშვიათად ვხვდებით.

უგულობა. „ეტიუდების“ ავტორი (გვ. 62—64) მსჯელობს რუსთველის მიერ გამოყენებული „უგულო“, „უგულობა“ ტერმინების შესახებ. მისი აზრით, უგულო „ვეფხისტყაოსანშიც“ შეყვარებულის მნიშვნელობით იხმარება.

ჩვენ სადავოდ არ მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ აღმოსავლურს, კერძოდ, სპარსულ ლიტერატურაში „უგულო“ შეყვარებულს, მიჯნურს ნიშნავს. ნიჰამის გმირები მაჯნუნიცა და ფარჰადიც „უგულონი“ არიან. მაჯნუნის გული ლეილიმ მიიტაცა, ფარჰადისა კი — შირინმა.

XI—XII საუკუნეები აღმოსავლურ ლიტერატურაში ველთა გაჭრილი მიჯნურების ეპოქაა. ამ სახისა და ბუნების მიჯნურები მანამდე უცნობია. სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია ონსორის (X—XI სს.) საგმირო-რომანტიკულ პოემებს და მათ გმირებზედაც ძნელია ლაპარაკი.



სპარსულ ლიტერატურაში მაჯნუნი, ფარჰადი, რამინი, სალამანი და სხვ. მიჯნურებად არიან აღიარებულნი, მაგრამ მათი ერთმანეთისაგან განსხვავება უნდა შევძლოთ. რამინი და სალამანი მიზანმიღწეული, ლხინსახული მიჯნურებია; მათ ხორციელი სიყვარული, ვნება ამოძრავებთ და მიზანსაც ადვილად აღწევენ. თავიანთ სატრფოთა ხვევნაკონით ტკბებიან და ნეტარებენ.

მაჯნუნისა და ფარჰადის მიჯნურობაში ვნებათა ღელვის ნიშანწყალიც არ შეინიშნება: მათ უყვართ, მაგრამ ეს სიყვარული არ არის რეალური სიყვარული. მათ სურთ შეყვარებულთან შეერთება, ამ გრძნობით იწვიან და იფერფლებიან. ნიზამის შემოქმედება ამ ნაწილში მძლავრად შებოჭა სუფიზმმა და მისმა იდეებმა, რის გამოც მისი მიჯნურები (გარდა ხოსროვისა და შირინისა) ძნელია რეალურ ცხოვრებას დაეუკავშიროთ.

სადავოდ არც ის მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ „უგულო“ მართლაც აღნიშნავს შეყვარებულს, მაგრამ საკვირველი ის არის, რომ მკვლევარს „უგულობა“ სიტყვაც მიჯნურობად ჩაუთვლია, იგი ტარიელისათვის მიუყვრებია და „ვეფხისტყაოსნის“ ეს შესანიშნავი გმირი, რომელიც, ირაკლი აბაშიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მთელი კაცობრიობის მომავლის განსახიერებაა“, „დასვრილ კაცად“ წარმოუდგენია.

მ. თოდუა შეეცადა იმსჯელოს „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ადგილებზე, სადაც „უგულო“ და „უგულობა“ გვხვდება და საგანგებოდ ჩერდება სტრიქონზე — „კაცსა დასვრის უ გ უ ლ ო ბ ა და დიაცსა ბოზი ნაცი“ — და ასე მსჯელობს: „რეცენზენტს (ალ. ბარამიძეს — დ. კ.) მიაჩნია, რომ აქ უ გ უ ლ ო ბ ა ყალბ სიყვარულს გულისხმობს. საეჭვოა. უნდა გავიხსენოთ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ისეთი რომანია, სადაც შეყვარებულნი მუდამ სავალალო მდგომარეობაში ვარდებიან. გავიხსენოთ მაჯნუნი. იგი იქამდე მიიყვანა სიყვარულმა, რომ ხალხის გასართობი გახდა. იგივე რამინი გავიხსენოთ. ეს ლამაზი, დარბაისელი უფლისწული, დიდი პოლიტიკური პერსონა (ირანის იმპერიის ტახტის მემკვიდრე) სიყვარულმა ხალხის ყბაში ჩააგდო. ბოლოს და ბოლოს, გავიხსენოთ თვითონ ტარიელი. ინდოეთის ამირბარი და მისი ტახტის ერთაი მემკვიდრე ველად გაიქრა, მხეცებში გაერია, კლდე-ღრე დაძრწოდა, ტიროდა და მოთქვამდა. განა ეს საქციელი მაშინდელი არისტოკრატიული მორალის თვალსაზრისით მოსაწონი იყო? დაბოლოს, გავიხსენოთ ისიც, რომ შეყვარებულს მიჯნურს უწოდებენ, ხოლო „მიჯნური შმაგსა გვიქვია არაბულითა ენითა“. ს ი შ მ მ ა გ ე კ ი დ ი ა დ ა ც ი ყ ო კ ა ც ი ს დ ა ს ვ რ ა (დაყოფა ჩვენია, — დ. კ.), ისე როგორც ქალისათვის მეძაობა არაა სახელი“ (გვ. 63).

ამ მოსაზრებათა ავტორს, რომელმაც მაჯნუნი, რამინი და ტარიელიც გაიხსენა, მაშინდელი არისტოკრატიული მორალიც მოგვაგონა,

სხვა რომ არა ვთქვათ, უცნაური დასკვნები გამოაქვს. ამის მიხედვით მიჯნურობა მეძაობასთანაა გაიგივებული და შმაგნი (ხელნი, მიჯნურნი) „დასერილ კაცებად“ არიან გამოყვანილნი.

საკითხავია, თუ მაშინდელი არისტოკრატიული მორალის თვალსაზრისით ტარიელის საქციელი არ იყო მოსაწონი, როგორ მოხდა, რომ „ვეფხისტყაოსანმა“ საუკუნეებს გაუძლო და ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენელთაგან ბევრმა იგი ზეპირად იცოდა? ქალებს, როგორც საყვარელ და მაღალი ზნეობის განმასახიერებელ წიგნს, მზითვადაც ატანდნენ და იგი ქართული ეროვნული კულტურის გვირგვინად მიაჩნდათ?

საქმე ის არის, რომ ჩვენი მკვლევარი ვერ დაუყვირდა იმას, თუ რა კონტექსტშია სიტყვა „უგულობა“ ნახმარი. პოემის მიხედვით ფატმანი გაუმხელს ავთანდილს მისი და ჭაშნავაძის მეძაობის ამბავს:

აწ უწინა ესე ვითხრა, რას მექალდა ისი კაცი:  
მე, გლახ, ვიყავ მისი ნე ზე ვ ი, იგი იყო ჩემი ვ ა ც ი.  
კ ა ც ს ა და ს ვ რ ი ს უ გ უ ლ ო ბ ა და დიაცსა ბოზი ნაცი.  
მით არ ჭერ ვარ ქმარსა ჩემსა, მკლე არის და თვალად ნასი.  
ისი კაცი ჭაშნავაძი დაბაზს იყო მეტად ხასი;  
ჩვენ გ ვ ი ყ ვ ა რ და ე რ თ მ ა ნ ე რ თ ი, არ მაყვია თუცა ფლასი,  
ნეტარძი ვინ სისხლი მისი შემახვრიტა ერთი თასი!

სიყვარული, რომელზედაც ამ სტრიქონებშია საუბარი, უ გ უ ლ ო ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ა, ჭაშნავაძისა და ფატმანის სიყვარული მრუშობაა, მეძაობაა. ამაზე ამბობს რუსთველი: მძულს უ გ უ ლ ო დ ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი, ხვევნა, კოცნა, მტლამა-მტლუშიო.

მკვლევარის ყურადღებას მივაქცევთ იმას, რომ უგულოდ სიყვარული შესაძლებელი ყოფილა, მაგრამ იგი არ არის ნამდვილი სიყვარული. იგი მეძაობაა. რუსთველი გვასწავლის, რომ ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ მიჯნურობა და უგულოდ სიყვარული, სიძვა.

ავტორი, როგორც მისი მსჯელობიდან ჩანს, ერთმანეთთან ათანაბრებს მაჯუნსა და ტარიელს, როგორც ველად გაჭრილ მიჯნურებს, მაგრამ ავიწყდება, რომ ისინი სულ სხვადასხვა ტიპის მიჯნურებია და მათი ველად გაჭრის მიზეზიც სხვადასხვაგვარია.

ტარიელი ველად გაიჭრა არა იმისათვის, რომ კლდე-ღრეში ბინა დაემკვიდრებინა და მხეცებში გარეულიყო, არამედ მისი სათაყვანებელი არსების — ნესტანდარეჯანის ძებნად:

გულსა ვუთხარ: ნუ მოჰკვდები, არას გარგებს ცული წოლა,  
გიჯობს გაჭრა ძებნად მისად, გვარდნა და ველთა სრბოლა.

მაჯუნს კი სამეხარი არაფერი აქვს; მან კარგად იცის ლეილის სამყოფი ადგილი.

საგანგებო ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ რუსთველი, როცა გულის წაღებაზე ან მიცემაზე ლაპარაკობს, ყოველთვის გამიჯნურებული ქალ-ვაჟი როდი ჰყავს მხედველობაში. მისთვის მთავარი მეგობრობაა, გულისათვის გულის მიცემას გვასწავლის. ამიტომ პოემაში უ გ უ ლ ო ყოველთვის გამიჯნურებულის, შეყვარებულის მნიშვნელობით კი არ იხმარება, არამედ დიდი, თავდადებული მეგობრობის გამო-სახატავადაც.

ავთანდილი და ტარიელი დიდი მეგობრები იყვნენ და რა გასაკვირია, რომ მათ ერთმანეთისათვის გულიც მიეცათ, არა იმ გაგებით, როგორც ლეილიმ გული მოსტაცა მაჯუნს და შირინმა ფარჰადს, არამედ დიდი მეგობრობისა და სიყვარულის ნიშნად. მაშასადამე, „ვეფხისტყაოსანში“ გულის მიტაცება, მისი სხვისთვის დათმობა მეგობრობის და ამით გამოწვეული დიდი სიყვარულის საფუძველზე ხდება და არა მხოლოდ სამიჯნურო გრძნობების გაღვივების შედეგად. დავაკვირდეთ, რას ეუბნება ავთანდილი თინათინს, როცა ტარიელის ამბავი შეატყობინა და მისი წასვლის აუცილებლობაც გაუმჟღავნა (703):

ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჰირსა არ დაშრიდად,  
კ უ ლ ი მ ი ს ც ე ს გ უ ლ ი ს ა თ ვ ი ს, სიყვარული გზად და ხიდად.

აქ ტარიელის მოყვარედ იგულისხმება ავთანდილი, რომელმაც მოყვრისათვის თავი ჰირს არ უნდა დარიდოს და გულისათვის გ უ ლ ი მ ი ს ც ე ს.

მოვისმინოთ ავთანდილის სიტყვები, რასაც იგი როსტევან მეფის ვაზირს ეუბნება (საუბარი ტარიელს შეეხება):

მისი ნახვა გ უ ლ ს ა ჩ ე მ ს ა, ვითა ბადე, დაებადა,  
მ უ ნ ვ ე დ ა რ ჩ ა, დათმობაცა მასთანავე დაება, და (734, 1—2).

აქ ავთანდილის გ უ ლ ი ს ტარიელთან დარჩენაზეა ლაპარაკი. იქვე ავთანდილი ამბობს (738, 3—4):

მაგრამ მან ყმამან ცეცხლითა დამწვა, ელვისა სახემან,  
გ უ ლ ი წ ა მ ს ა ე ე წ ა მ ი ლ ო, — ვერათ ვერ შევიანხე, — მან.

ამ სტრიქონებიდან ნათლად ჩანს, რომ მეგობარს მეგობრის გულის წაღება (მოტაცება) შეძლებია. მომდევნო სტროფში ნათქვამია:

აწ, შეფეო, უმისობა ჩემგან ყოლა არ ეგების;  
გ უ ლ ი მ ა ს ა ქ ე ს, უ გ უ ლ ო ს ა აქა ხელი რა მუხლების?

შევნიშნავთ, რომ ეს ტაეპები ჩვენ ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით გამოცემული „ვეფხისტყაოსნიდან“ ამოვწერეთ (741). რედაქციამ, ჩვენი აზრით, სავსებით მართებულად უარყო პოემის მთელი რიგი გამოცემებისა და ხელნაწერების წაკითხვა:

რაც უხერხულობას იწვევს. რედაქციას გაუზიარებია იუსტინე აბულაძის წაკითხვა (ამის შესახებ იხილეთ: აკაკი შანიძე, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დადგენის ისტორიიდან, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია IV, გვ. 33—35; აგრეთვე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, გვ. 184—187).

ვინ არის აქ უგულო? — აეთანდლი, რომელსაც ტარიელმა გული მოსტაცა. მას ტარიელი უყვარს, გული მისთვის მიუცია და თვითონ უგულოდ დარჩენილა. უგულო აქ არ ნიშნავს ისეთ მიჯნურს, როგორც მაჭუნნი ან ფარჰადია. რუსთველის გმირებს ერთმანეთი ძლიერი სიყვარულით უყვართ. ტერმინი „უგულო“ პოემაში მხოლოდ ისეთი გააზრებით კი არ არის გამოყენებული, როგორც სპარსულ თხზულებებში, სადაც უგულო (ბიდელ) მიჯნურს, სატრფოს მიერ გულმიტაცებულს ნიშნავს, არამედ საერთოდ შეყვარებულის, მეგობრის მნიშვნელობით. იგი დიდი სიყვარულის გამომხატველია, სულ ერთია, რა სახისა და ბუნებისაა ეს სიყვარული. „უგულო“ და „უგულობა“ კი სხვადასხვა აზრისა და შინაარსის მატარებელი სიტყვებია და მათი ერთმანეთთან გაერთიანება გაუგებრობის შედეგია.

ერთი შენიშვნაც. „ეტიუდების“ ავტორი „სიყვარულით ამალღების“ საკითხსაც შეეხო. ის წერს: „ეთანდლი შეგვახსენებს: მოციქულთ უთქვამთ, სიყვარული აღგვამალღებსო, მაგრამ სიყვარულით ამალღება იერარქიულ აღზევებას ან ბიურგერულ ჰუმანიზმს როდი გულისხმობს. ნეზამისათვის, როგორც ნეოპლატონიკოსისათვის, მაგალითად, სიყვარულით ამალღება ესაა იდეალი, რომელსაც ქმნილება ყოველგვარი ამქვეყნიურობისაგან თავის დახსნის, ოთხთა ნივთთა უარყოფის, შედეგად აღწევს“ (გვ. 64).

მართალია, როგორც მ. თოდუა შენიშნავს, ნიჰამი ამბობს „მაჯნუნი სიყვარულის მაღალი სახელიაო“, მაგრამ აქ პოეტი სიყვარულში სიმტკიცეს, ხანიერობას გულისხმობს და არა ისეთ „ამალღებას“, როგორც ეს „ეტიუდების“ ავტორს გაუგია. ნიჰამის აზრით, თუ სიყვარული ხანიერი არ არის, მაშინ იგი ახალგაზრდულ (ყმაწვილურ) ვნებათა გასართობია. მაჭუნნი კი სიყვარულში ურყევი უნდა იყოს და მთელი სიცოცხლის განმავლობაში სიყვარულის ტვირთი ზიდოს. ამიტომაც მაჭუნნი „სიყვარულის მაღალი სახელი“.

ნიჰამისა და რუსთველის „სიყვარულით ამალღების“ იდეალი ერთნაირად არ გაიგება. ნეოპლატონიკური იდეების ქროლას მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის წარმომადგენელთა და მოაზროვნეებთან ერთად რუსთველიც განიცდიდა. ამ იდეებიდან ზოგი რამ ჩვენი პოეტისათვისაც ძვირფასია და მისაღები, მაგრამ საქმე ის არის, რომ რუსთველის დიდი შემოქმედება ვერ შებოჭა ნეოპლატონიკოსების აზრებმა და

შეხედულებებმა. მან გაარღვია ნეოპლატონიზმის რკალი და თავის ეპოქაზე მაღლა დადგა, გასაოცარი ძალით უმღერა არა მისტიკურ, არამედ რეალურ სიყვარულსა და მეგობრობას, უმღერა ადამიანობის დიდ იდეას.

რუსთველის გმირები ეტრფიან არა ღმერთს, მსგავსად ნეოპლატონიკოსი პოეტების გმირებისა, რომლებიც სუფისტურ წარმოსახვათა ბურუსში არიან გახვეულნი, არამედ რეალურად არსებულ ადამიანებს, რომლებთან შეერთებისათვის მისტიკური ექსტაზი იმთავითვე გამოირიცხულია. იმ შეერთებისათვის, რასაც ჭეშმარიტი, რეალური, ადამიანური სიყვარული უდევს საფუძვლად, ოთხთა ნივთთაგან თავის დახსნის იდეა თავისთავად იხსნება. ამით რუსთველი უარყოფს ნიჰამის მისტიკურ მიჯნურობას და მარადიულობასთან (ღვთაებასთან) მისტიკური სიყვარულის გზით შეერთების ნეოპლატონიკოსების იდეას. რუსთველის „სიყვარულით ამადლებას“ რეალური საფუძველი აქვს და არა მისტიკური.

ავთანდილი ანდერძს უტოვებს როსტევეან მეფეს და ტარიელის შეყრას ეშურება. გაპარვას იმით ამართლებს, რომ მას, ავთანდილს, არ სურს გასწიროს მოყვარე ტარიელი „ძმა უმტკიცესი ძმობისა“, ვინც მისთა „ცეცხლთა მომდებელია“. ვერ ეცრუება, საძაბუნო საქმეს ვერ უზამს, ფიცს ვერ გაუტეხს, ცრუ და ლალტიან საქმეს ვერ ჩაიღენს, ნაძრახ სიცოცხლეს სახელოვან სიკვდილს ამჯობინებს.

შეკირვებაში მყოფი ავთანდილი ვაზირის პირით ეუბნება როსტევეან მეფეს: „სიყვარული აღგვამადლებს, შენ არ სჯერხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერნო“. „სიყვარულით ამადლება“ არა მარტო ავთანდილს, არამედ პოემის სხვა გმირებსაც ეხება. მეგობრობისა და სიყვარულის ძალაზე უძლიერესი ძალა არ არსებობს. ამიტომაც, რომ რუსთველის გმირები „სიყვარულით ამადლებულნი“ ყოველგვარ დაბრკოლებას სძლევენ.

რაც შეეხება ნესტანდარეჯანის სიტყვებს: „ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა“, რომლებიც მ. თოდუას „სიყვარულით ამადლებასთან“ დაკავშირებით მოუყვანია (გვ. 64), იგი ამქვეყნიური სიცოცხლის დამთავრებასა და ცაზე დამკვიდრებას გულისხმობს, სადაც ნესტანი დაუღამებელი ღლისა და მიწყვი „მზისა ელვათა კრთომის“ მკვრეტელი იქნება. ეს კი უკვე „ტკბილი სიკვდილია“; თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი.

ნესტანდარეჯანის ამ სიტყვებსა და „სიყვარულით ამადლებას“ შორის, რაზედაც ეს-ეს არის ვიმსჯელებ, არავითარი კავშირი არ არსებობს. „ეტიუდების“ ავტორს ეს მსჯელობა და ექსკურსი დასჭირდა უარსაყოფად ალ. ბარამიძის მართებული სიტყვებისა: „სიყვარული რუსთ-

ველის კონცეფციით, ადამიანს კაცობას როდი უქარგავს, პირიქით, სიყვარული ამალღებს, ასალკლდეებს, გოლიათურ მორალურ ძალას მატებს და ჭეშმარიტ გმირად ხდის მიჯნურს“ (რეცენზია, გვ. 167).

მ. თოდუა შენიშნავს: „ყოველთვის როდი გვახსოვს ტარიელი (თუნდაც იგივე ავთანდილი) გასალკლდეებული და გოლიათური ძალის მქონე. იგი ხშირად მოთქვამს და არცთუ იშვიათად მისდის გული“ (გვ. 64).

აი, როგორ მარტივად ესმის „ეტიუდების“ ავტორს ტარიელისა და ავთანდილის ბუნება!

სხვადასხვა. 1. მ. თოდუა კვლავ განიხილავს „თქმათა“ და „თმათა“ სიტყვების საკითხს. იგი გვარწმუნებს, რომ „სპარსულ პოეზიაში წყობილი მეტყველების, სასიამოვნო ლაპარაკის, წყლიანი საუბრის მეტაფორად ხშირად იხმარება მარგალიტო“ (გვ. 50): „ტკბილმოუბარ ვისს მარგალიტებს უგავს თქმა (ლაპარაკი, საუბარი), ხოლო ამავე მარგალიტებს უგავს ღრუბელს წვიმის წვეთები“.

საქმე ის არის, რომ ლაპარაკი ან საუბარი არასოდეს არ შეიძლება მარგალიტს ან მარგალიტებს შევეუდაროთ. აქ საჭიროა დიდი სიზუსტის დაცვა.

სპარსულ პოეზიაში გვხვდება არა საუბრისა და ლაპარაკის შედარება მარგალიტთან (ან მარგალიტებთან), არამედ სიტყვისა (ან სიტყვებისა). სპარსული წინადადების (چون گفتار و یوم از فشانی) თარგმანი: „რომელიც ჩემი ვისის ლაპარაკის მსგავსად მარგალიტს აფრქვევ“ (ვისრამიანი, გვ. 393), „რომელიც ჩემი ვისის თქმასაებრ მარგალიტს აფრქვევ“ („ეტიუდები“, გვ. 50). — სწორი არ არის. იგი ასე უნდა ითარგმნოს: რომელიც ჩემი ვისის სიტყვის მსგავსად მარგალიტს აფრქვევ! გოფთარ აქ სიტყვას ნიშნავს და არა ლაპარაკს, საუბარს. სიტყვების ფრქვევა, რაც შეიძლება მარგალიტების ფრქვევას შეუდარდეს, საუბარია.

ავტორს თვითონვე უგრძენია უხერხულობა და იქვე სწორად განმარტავს: შაჰროს უნდა უთხრას ღრუბელს: შენ ისე აფრქვევ წვეთების მარგალიტს, როგორც ვისი — სასიამოვნო სიტყვებსო.

„სასიამოვნო“ და „წვეთები“ სპარსულში არ იკითხება. მეტაფორა გასაგებია. მართალია, ქართულ ტექსტში არის შემთხვევები გოფთარის საუბრად გადმოთარგმნისა, მაგრამ საკითხავია, მოცემულ კონტექსტში მთარგმნელი მას „თქმად“ ან „თქმათად“ გადმოთარგმნიდა, რომ შემდეგ გადაშწერს სიტყვაში ქანი ამოეგდო და ამის ნიადაგზე გაჩენილიყო თმათა: შენ იგი ხარ, რომელ ჩემის ვისისა თმათა ჰსახობდი.

ადრინდელი მსჯელობისას მ. თოდუას ეუცხოებოდა ღრუბლის

თმასთან შედარება, „იგი მეტისმეტად ნაძალადევად“ მიაჩნდა (ვისრამიანი. გვ. 392), ახლა კი, როცა „ეტიუდების“ გამოსვლამდე ექვსი წლით ადრე ჩვენ გამოკვლევაში<sup>1</sup> „ვისრამიანის“ სპარსული და ქართული ტექსტებიდან წარმოვადგინეთ თმის ღრუბელთან შედარების მაგალითები, თვითონვე გვარწმუნებს ასეთი მეტაფორის (თმა — ღრუბელი) არსებობაში. იქვე დასძენს, ამით ჩვენი ვარაუდი ვერ მოიხსნებაო.

ვინც ამ საკითხთან დაკავშირებულ მასალებს გაეცნობა, მისთვის, ვფიქრობთ, ნათელი გახდება ის გარემოება, რომ მ. თოდუას ვარაუდი ნაძალადევი და, როგორც ალ. ბარამიძემ აღნიშნა, „გასწორება შეუწყუნარებელი“. მთარგმნელის ტექსტი, უეჭველია, ქართულთან შესადარი წაკითხვის შემცველი უნდა ყოფილიყო. აზრი ნათელია და გასაგები. იგი შესწორებას არ საჭიროებს.

2. ქართულ ტექსტში „მბადას“ შემოტანა რომ გაამართლოს, ის იმავე არგუმენტებს იმეორებს, რაც ალ. გვახარიასთან ერთად ჰქონდა დაძებნილი. უკვირს, თუ რატომ ეჩოთირებათ ალ. ბარამიძეს და დ. კობიძეს ეს ერთი სპარსული სიტყვა XII საუკუნის ქართულ ძეგლშიო. გვასწავლის, რომ „ვისრამიანში“ მრავალი სპარსული სიტყვაა და „ამირანდარეჯანიანში“ მთელი სპარსული წინადადება ი ე ქ ჩ ე შ მ ე მ ე ნ ე ს თ („ცალი თვალი არა მაქვს“) იკითხებაო.

„ეტიუდების“ ავტორმა თუ გულდასმით წაიკითხა ჩვენი გამოკვლევის („ვისრამიანის საკითხები“) ის გვერდები, სადაც ამ საკითხის შესახებ ვმსჯელობთ, იგი იქ „ახალსა და მნიშვნელოვან“ მოსაზრებებსაც იპოვნიდა. მკითხველის გასაგებად ვიტყვი: სპარსულ ტექსტში „მბადა“ (ნუ იქნეს) რამდენჯერმე გვხვდება და ქართულად ყველგან სათანადოდ არის გადმოთარგმნილი. ერთ შემთხვევაში ქართულ ტექსტში სპარსულის „მბადას“ შესატყვისად „მოაბად“ გვხვდება, რაც გაუგებრობას ქმნის. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი? ჩვენი აზრით, თვით სპარსულ ტექსტში გადამწერის მიერ უნდა ყოფილიყო დაშვებული შეცდომა და მთარგმნელმა იგი არ გაასწორა, პირდაპირ გადმოიღო.

თუ ეს ადგილი გასწორდება (ამის საჭიროებაც არის), მოაბადის ნაცვლად უნდა ჩაესვათ თვით მთარგმნელის მიერ ამ სიტყვის თარგმანის რომელიმე ვარიანტი, რაც ტექსტს მიუღდება და არა სპარსული „მბადა“.

ქართულ ძეგლებში სპარსული სიტყვებისა და ფრაზების არსებობა, რაზედაც მ. თოდუა მიგვიითხებებს, თარგმანში ახალი სპარსული სიტყვების შეტანის ურყევ საფუძველს არ წარმოადგენს.

<sup>1</sup> ვისრამიანის საკითხები, უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 116, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, V, გვ. 29; ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969, გვ. 24—25.

3. ჩვენ საპიროდ არ მიგვაჩნია და ამის აუცილებლობაც არ არის, გავიმეოროთ ყველაფერი ის, რაც ალ. ბარამიძისა და ჩვენს გამოკვლევებშია ნათქვამი. დაინტერესებული მკითხველი მათ ადვილად გაეცნობა, მაგრამ არ შეიძლება იმ ახალი გასწორებების შესახებ არაფერი ითქვას, რასაც ალ. გვახარისაგან დამოუკიდებლად გეთაყვაზობს „ეტიუდების“ ავტორი (გვ. 73—79).

ზოგჯერ გაუგებარია მისი მოსაზრება, არაა ნათელი რას ასწორებს და როგორ. მაგალითად, მოაქვს მოაბადისადმი მიმართული ვისის სიტყვები: „ამა საწუთროსა შიგან შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ და ვერცა რასა მისებრსა მე ვჰნახავ, მის უკეთესი სხუა ვინ გამოვიჩიო? დღეთა შენთა შიგან შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ, თუ უკუნისამდისცა აქა დასდგებო“ (ვისრ., 1962, გვ. 53, 30), წარმოგვიდგენს შესატყვისი სპარსული ტექსტის თარგმანს, მართებულად შენიშნავს, რომ თხზულებაში ორჯერაა განმეორებული „შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ“, აღნიშნავს იმასაც, რომ ხელნაწერებში H—1211, S—96 იგი მეორეჯერ აღარ გვხვდება, მაგრამ აღარაფერს ამბობს, თუ როგორ უნდა გასწორდეს ტექსტი.

თუ მეორეჯერ აღარ გვხვდება, მაშინ პირველს უნდა დაეუჭიროთ მხარი, რასაც სპარსული არ ეთანხმება და აზრიც ბუნდოვანი რჩება. წარმოდგენილი ადგილის ასეთი წაკითხვა აჯობებს: „ამა საწუთროსა შიგან ვერცა რასა მისებრსა მე ვჰნახავ, მის უკეთესი სხუა ვინ გამოვიჩიო? დღეთა შენთა შიგან შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ, თუ უკუნისამდისცა აქა დასდგებო“.

ზოგჯერ წერს: ორიგინალის მიხედვით ტექსტი ასე უნდა გაიმართოს, წარმოადგენს სპარსულ ტექსტს თარგმანის გარეშე (გვ. 78—79). არ მოჰყავს თუ მისი შესატყვისი როგორაა ქართულში გადმოცემული და გასწორებულ ტექსტს გვთავაზობს.

ერთგან (გვ. 79) ქართული და სპარსული ტექსტებია წარმოდგენილი და ნათქვამია „ტექსტს აკლია რაღაცო“. საქმე ისაა, გამოვიცნოთ, თუ რა აკლია ტექსტს, ან წამოვყავნოთ ვარაუდი და შემდეგ ვესაუბროთ მკითხველს.

4. მ. თოდუა აღნიშნავს: „მეცნიერული სინდისი გვიკარნახებდა, ყოველთვის აღვენიშნა სხვისი ღვაწლიც, მიგვეთითებინა, რომ ესა თუ ის ადგილი ჩვენამდე სხვებსაც ესმოდათ სწორად... რაც სხვისი იყო და მართებულად მიგვაჩნდა, იმაზე ვამბობდით, ამა და ამ მკვლევრის აზრია და ამიტომ ვიზიარებთო, ხოლო რაც სხვისი იყო და არ მოგვეწონდა, იმასაც სათანადოდ აღვნიშნავდით“ (გვ. 67).

სამწუხაროდ, ეს წესი ყოველთვის არაა დაცული. ასე, მაგალითად, IV გამოცემაზე თანდართულ გამოკვლევაში (გვ. 512) ლაპარაკია დინარ — დინარ სიტყვების შესახებ (№ 31). ნ. მარს მათ შესახებ



ზუსტად ისეთივე მოსაზრება აქვს გამოთქმული (Из грузино-персидских литературных связей, ЗКВ, I, 1925, გვ. 135), როგორც რედაქციას, მაგრამ ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი.

აღნიშნულით, რა თქმა უნდა, საყვედურს არ გამოვხატავთ. დაკვირვება ისეთი არაა, რომ მისი დანახვა სხვებს არ შეძლებოდათ, მაგრამ თუ საქმე სიზუსტეზე მიდგება და თან ხმამაღალი ლაპარაკი იქნება სხვათა ღვაწლის აღნიშვნაზე, მაშინ აქ ნ. მარის გახსენებაც საჭირო იქნებოდა, და სხვა და სხვა.

5. საკვირველია, მ. თოდუას როგორ გამორჩა მხედველობიდან ის გარემოება, რომ 1959 წელს დაბეჭდილი წინადადებები (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, გვ. 255), სადაც საუბარია „ვისრამიანზე“, აღნიშნულია ქართული ტექსტის მნიშვნელობის შესახებ სპარსულის შესწავლის თვალსაზრისით, სათანადო მითითებითა და აღნიშვნით („ამ რამდენიმე წლის წინათ ჩვენ ვწერდით“) განმეორებული გვაქვს გამოკვლევაში (ვისრამიანის საკითხები, უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 116, აღმ. სერია, V, 1965, გვ. 23). მან იგი „ვისრამიანის“ გამოცემის (1962) შემდეგ დაწერილად წარმოიდგინა და გვისაყვედურა: დ. კობიძეს მოსალოდნელი იყო სცოდნოდა ვინ გააჩვენა ეს მნიშვნელობაო, ასეთი შედარება და ანალიზი მანამდე სამი წლით ადრე უკვე გვქონდა გაკეთებულიო (გვ. 48).

აღ. გვახარიას და მ. თოდუას დამსახურებაზე იმავე გვერდზე გვაქვს საუბარი და მათი გამოკვლევაც იქვეა დამოწმებული. ყოველივე ეს არ შეგვეძლო „ვისრამიანის“ დაბეჭდვამდე სამი წლით ადრე გვეთქვა, როცა „შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“ გამოვაქვეყნეთ. ცხადია, მ. თოდუას საყვედურს არავითარი საფუძველი არ გააჩნია.

6. უყურადღებობით აიხსნება ის გარემოებაც, რომ მომთაზის ერთ-ერთი ლექსის თარგმანს მე მომაწერს (გვ. 106). იმ შემთხვევაში, როცა წიგნში (აბდორ-რაჰმან ჯამი, 1966) მოთავსებული ყველა ლექსის თარგმანი ვ. კოტეტიშვილს ეკუთვნის და ამის შესახებ აღნიშნულიცაა (გვ. 5).

სპარსელის ნათარგმნი ვისრამიანი. ასეთი „ვისრამიანი“ არ არსებობს და არც ოდესმე არსებულა იგი. საქმე ის არის, რომ სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხების გამოჩენილმა მკვლევარმა პროფ. იუსტინე აბულაძემ, რომელიც „ვისრამიანზედაც“ მუშაობდა, ასეთი მოსაზრება გამოთქვა: „თავდაპირველად ყოფილა გორგანის „ვის ო რამინის“ ქართული ზუსტი თარგმანი, სპარსულის ღრმა მცოდნე სპარსელი მუსულმანის, — თუ ქართველი მაჰმადიანის — მიერ შესრულებული“ (რეცენზია, გვ. 97).

მეორე გვერდზე ვკითხულობთ: „ეს ქართული ზუსტი სიტყვა-სი-

ტყვითი თარგმანი შესრულებული ყოფილა ან ვინმე სპარსეთში ნამყოფი ქართველის მიერ, რომელიც ჰფლობდა სპარსულ ენასა და ლიტერატურას, ანდა, რაც უფრო მეტად საგულეებელია, ქართულის მცოდნე სპარსელის მიერ, ამ უკანასკნელს შეიძლება არც კი სცოდნოდა ქართული კარგად, მაგრამ ქართველის დახმარებით, მას შეეძლო ამა თუ იმ ძნელი ადგილის ზუსტი თარგმანის გაკეთება“.

იუსტინე აბულაძის მოსაზრებაში რაიმე გარკვეული ვარაუდი ან დებულება არ ჩანს. ერთ შემთხვევაში „ვისრამიანის“ ქართული ზუსტი თარგმანი შესრულებული ყოფილა სპარსელი მუსულმანის, ან ქართველი მაჰმადიანის მიერ, ხოლო მეორე შემთხვევაში სპარსეთში ნამყოფი ქართველის მიერ. უფრო მეტად საგულეებელი, მკვლევრის აზრით, ის არის, რომ „ვისრამიანი“ შესრულებული იყოს ქართულის მცოდნე სპარსელის მიერ, რომელსაც შეიძლება არც კი სცოდნოდა კარგად ქართულიო.

რა მასალები არსებობს იმის დასამტკიცებლად, რომ „ვისრამიანის“ შესანიშნავი პროზა სპარსელის ნახელავია და არა ქართველისა? ძნელად საფიქრებელია, რომ რომელიმე სპარსელი ისე დაუფლებოდა ქართულ ენას, რომ მას შეეძლებოდა ასე შესანიშნავი ქართულით ეთარგმნა სპარსული ტექსტი. ქართველს კი შეეძლო ღრმად დაუფლებოდა სპარსულს, საამისო პირობები არსებობდა.

პროფ. იუსტინე აბულაძის მოსაზრება ჩვენთვის მიუღებელი აღმოჩნდა და ამის შესახებ კიდევაც დავწერეთ (ფილოლოგიური შენიშვნები, 1949, „მნათობი“, № 3). აღნიშნული შეხედულება უარყო აღ. ბარამიძემაც (რეცენზია, გვ. 172).

სამწუხარო ის არის, რომ მ. თოდუამ ხელი ჩასჭიდა ყოვლად მიუღებელ ვარაუდს, თითქოს „ვისრამიანი“ სპარსელის მიერ იყოს ნათარგმნი და ეს ვარაუდი მას „ადვილად ხელწამოსაკრავად“ არ მიაჩნია (გვ. 58).

რა არგუმენტები გააჩნია მ. თოდუას იმის ცხადსაყოფად, რომ „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი სპარსელის მიერაა შესრულებული? შორს რომ არ წავიდეთ, ამბობს ის, „ქილილა და დამანას“ მიემართოთ; მისი ერთი (A) რედაქციის უმეტესი თარგმანი... არაქართველთ, სომეხ და სპარსელ ანონიმთ ეკუთვნითო.

ერთი ძეგლის თარგმანის ისტორია არ გამოდგება, შუქს ვერ ბოჭვენს მეორე ძეგლის წარმოშობის საკითხს. თუ მ. თოდუას მიერ შემოთავაზებულ გზას დავადექით, მაშინ სპარსულიდან ნათარგმნი ყველა ძეგლი, რომელთა მთარგმნელების ვინაობა არ ვიცით, არაქართველთა შემოქმედების ნაყოფად უნდა გამოვაცხადოთ და ეს, თურმე, მეცნიერული ახსნა და საძიებელი საკითხისადმი შუქის მოფე-

ნა იქნება! არა, ასეთ მსჯელობას გზას ვერ დავეულოცავთ, იგი ჩვენთვის მისაღები არ არის!

წყაროს საკითხი. „ეტიუდების“ ავტორი წინააღმდეგ დასათაურებისა („პოემის სიუჟეტის შესახებ“), პოემის წყაროს საკითხს განიხილავს და არა სიუჟეტისა, მაგრამ ახალს ან რაიმე მნიშვნელოვანს, რაც ამ პრობლემის ირგვლივ წინათ არ ყოფილიყო გამოთქმული სპარსული ლიტერატურის მკვლევართა მიერ, აქ ვერაფერს ვხვდებით.

მკვლევრები გორგანის წყაროს შესახებ ორგვარი აზრისანი არიან: ერთნი ფიქრობენ, რომ პოეტის წყარო ფალაური ვერსიაა; მეორეთა აზრით, ფალაური ვერსია სპარსულად ყოფილა გადათარგმნილი და გორგანის იგი გაულექსავს.

ე. ბერტელსის აზრით, პოეტი უხეირო თარგმანით სარგებლობდა<sup>1</sup>. სხვათა შეხედულებით (ამ აზრს მ. თოდუაც ემხრობა) გორგანიმდე ფალაური ტექსტის სპარსული თარგმანი ლექსად ყოფილა შესრულებული და მას სხვადასხვა პოეტის ხელშიც გაუვლია. ამის უცილობელ საბუთად მიაჩნიათ გორგანის გამოთქმა „სოხანდანანე ფიშინე“ (ძველი მესიტყვენი) და ფიქრობენ, რომ სიტყვა „სოხანდანანე“ პოეტის მნიშვნელობით აქვსო გორგანის ნახმარი. მაგრამ მათ მხედველობიდან რჩებათ ის გარემოება, რომ გორგანის იქვე, სადაც იგი მისი წყაროს თაობაზე საუბრობს, ნახმარი აქვს სიტყვა შაჰურ, რაც პოეტს ნიშნავს და იგი მას საჭირო შემთხვევაში გამოიყენებდა.

ისპაანის განმგებელ აბუ-ლ-ფათჰთან საუბრისას გორგანი ფალაური ვერსიის შესანიშნავ ცოდნას ამჟღავნებს (არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ საუბრის ავტორი თვითონ გორგანია). შეკითხვაზე — თუ რას იტყვი ვისისა და რამინის ამბის შესახებ, ამბობენ ძალიან კარგი რამეა, ამ მხარეში<sup>2</sup> იგი ყველას მოსწონსო, პოეტი უპასუხებს: ვისისა და რამინის ამბავი ძალიან ჰამოა, ექვს სწავლულ კაცთაგან შეკრებილი, მასზე უკეთესი ამბავი არ მსმენიაო.

გორგანი ვისისა და რამინის ამბავს აყვავებულ წალკოტს ადარებს. იქვე დასძენს: მისი ენა ფალაურია და ყველა, ვინც მას წაიკითხავს, თხრობას (შინაარსს) ვერ გაიგებსო. მაგრამ თუკი ვინმე მის წაკითხვას მოახერხებს, აზრის გაგებასაც შეძლებსო.

გორგანი ფალაურ ვერსიას უწუნებს უხვად აღწერას. აქ პოეტი, ჩვენი აზრით, გულისხმობს ამა თუ იმ მოვლენის, ან საგნის დასახასიათებლად ჰარბად გამოიყენებულ ფერებს, რასაც ფალაურ ვერსიაში, ჩანს, ადგილი ჰქონია.

<sup>1</sup> История персидско-таджикской литературы, М., 1960, стр. 271.

<sup>2</sup> დედანში ნახმარია სიტყვა „ქეშვარა“. ვარიანტული წაკითხვები (გნოე და სხვ.) ვერ შეეცლის მის მნიშვნელობას, რადგან მაშინაც ის მხარე (ისპაანი) უნდა ვიგულისხმოთ, სადაც მოსაუბრენი იმყოფებიან.

პოეტის ცნობებით, როცა „ვის ო რამინის“ ამბავი შეიქმნა (იგულისხმება ფალაური ვერსია), მაშინ მოლექსეობა (პოეზია) არ არსებობდა, ახლა კი პოეტური ხელოვნება განვითარებულია.

გორგანი აღნიშნავს „ვისრამინის“ წიგნის (დავთრის) არსებობას, რომელსაც ფალაური ენის შესასწავლად კითხულობენო. შენიშნავს იმასაც, რომ ამ მხარეში (იგულისხმება ისპაანი) ყოველთვის ყოფილა და იქნება იმ ტკბილი ენის მოტრფიალე და მოსიყვარულენიო.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ფალაური ვერსია, რომელიც, როგორც ჩანს, ენის ერთგვარ სახელმძღვანელოდაც ყოფილა გამოყენებული, ერთადერთ ცალად არ იქნებოდა გადაწერილი. საგულევებელია, მისი ხელნაწერები საკმაო რაოდენობით ყოფილიყო გავრცელებული, რადგანაც ფალაური ენის შესწავლით დაინტერესებული პირები, ეტყობა, საკმაო რაოდენობით დაიძებნებოდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ასეთ ვითარებაში აღნიშნული წიგნი არაბული ასოებით უნდა ყოფილიყო დაწერილი, რადგან ფალაურის მკითხველთა რიცხვი იმ დროისათვის მცირე რაოდენობით თუ იქნებოდა შემორჩენილი. ფალაური ვერსია, როგორც გორგანის საინტერესო ცნობებიდან ჩანს, არ ყოფილა სილამაზესა და სიმშვენიერეს მოკლებული, მაგრამ პროზა, რაც უნდა ტკბილი და ნარნარი იყოსო, ამბობს პოეტი, საზომითა და რითმებით დამშვენებული ახალ ფორმად გადაიქცევა და მეტ სილამაზეს მიიღებს, როგორც ოქროში ჩასმული მარგალიტებით. სიტყვა, როცა პოეტის ენიდან გამოვა, ისეთი ღირსებისა უნდა იყოს, რომ ქვეყნად ვრცელდებოდეს და არა ისეთი, რომ მას მხოლოდ მისი შემთხვეული კითხულობდესო.

გორგანი განაგრძობს: ეს ვისისა და რამინის ამბავი, რომელიც თქვეს წინანდელმა, ძველმა ენაწყლიანებმა (სოხანდანანე ფიშინ) და სპარსულად თქმაში უნარი გამოიჩინეს, რადგანაც სპარსულის ოსტატები იყვნენ, ერთი ამბავი შეკრეს (შეაკავშირეს), მასში უცხო სიტყვები ყოველი ენიდან იყო შესული, აზრისა და იგავებისათვის თავი არ შეუწუხებიათ, ამ ორი რამით არ დაუმშვენებიათ იგი. თუ მცოდნე მასზე ჭაფვას გაიღებს, იგი გახდება ლამაზი, როგორც განძი (საუნჯე) სავსე მარგალიტებითო.

გადაწყდა. რომ გორგანი შედგომოდა ამ საქმეს და მისი უნარისა და შესაძლებლობის მიხედვით ეთქვა იგი, მოერთო ვითა აპრილის წალკოტი და თანაც იმ სიტყვებისაგან გაეწმინდა, რომლებიც ხმარებიდან იყო გასული.

აქვე შევნიშნავთ, რომ, როცა გორგანი გაუგებარი სიტყვების არსებობაზე ლაპარაკობს ორივე შემთხვევაში, ეს იმას როდი ნიშნავს,

რომ თვითონ მას არ ესმოდა ისინი. პოეტს მხედველობაში ჰყავს იმ-  
დროინდელი, გარკვეული დონის მკითხველი და არა თავისი თავი.

გამოჩენილი ირანელი მეცნიერის ფურუნზანფარის აზრით, რასაც  
მაჰჭუბი (გვ. 19) იშველიებს, გორგანის „ვის ო რამინი“ ერთი ფა-  
ლაური წყაროდან უთარგმნია და ფალაური ენის ცოდნის გამო ზოგი  
სიტყვაც პოემაში თვითონვე შეუტანია.

მ. მაჰჭუბი გამოკვლევაში საგანგებოდ ჩერდება „ვის ო რამინის“  
სიტყვათა სიძველეზე და, თავის მხრივ, ავლენს რიგ ფალაურ სიტყ-  
ვებს, რომლებიც დღესაც ტექსტში მოიპოვება. ასეთებად მას მიაჩნია,  
მაგალითად, სიტყვა ნ ბ ნ (ფალ. apak-თან), გ ა ს ო — გ ო ს ო ლ (ფალ.  
vosi — გაგზაენა; გასტუმრება), დ ნ შ ა ნ (ფალ. dah(i)shn — საჩუქარი,  
ჯილდო, მუქაფა) და სხვ.

ეს ექსკურსი, რომელიც მაჰჭუბს უწარმოებია, სრული არ არის;  
„ვის ო რამინის“ სპარსულ ტექსტში ბევრი სხვა ფალაური სიტყვაც  
გვხვდება; იგი სპეციალური გამოკვლევის საგანია.

ამ მხრივ წარმოებული ძიებანი იმას ადასტურებს, რომ გორგანის  
ხელთ ძველი (ფალაური) ტექსტი აქვს და მას, როგორც ფალაურის  
მცოდნეს, ამ სიტყვების ტექსტში დატოვებით თუ შემოტანით, არაეი-  
თარი დაბრკოლება არ უგრძენია.

ჩვენ დანშან სიტყვით დავინტერესდით. კლასიკურ ტექსტებში იგი  
იშვიათად გვხვდება. ქართული ტექსტის მთარგმნელს ყველა შემთხვე-  
ვაში შესანიშნავად გაუგია იგი (სპარსული ტექსტი, გვ. 113, ქართული  
96): „თუ სულიცა ჩემი მოგცე შენისა ჳირისა ნ ა ც უ ლ ა დ, არცა იგია,  
მაგრა ღმერთმან სამოთხით გ ა რ და ი ქ ა დ ო ს“. „ჩემთა თუალთა სი-  
ნათლე ხარ, ჩემი თუალი და მარგალიტი შენი ნახვაა: შენ მომინდები,  
არ ოქრო“ (ე. ი. ჯილდო).

ნ ა ც ვ ა ლ ი, გ ა რ და ხ დ ა, ჯ ი ლ დ ო დანშან სიტყვის ძირითადი  
მნიშვნელობანია, რაც მთარგმნელის მიერ კარგადაა გამოყენებული.

გამოჩენილ ირანელ მეცნიერებს მინოვისა და მაჰჭუბს, „ვის ო  
რამინის“ ტექსტის გამომცემლებს, აგრეთვე, ს. ნაფისის, ერთნაირად  
ესმით გორგანის ცნობები. ისინი გამორიცხავენ გორგანის პოემამდე  
სპარსული რედაქციის არსებობას. მათი აზრით, სიტყვა ფარსი, რაც შე-  
სავალში გვხვდება, ამ შემთხვევაში პოეტს შეეძლო საშუალო სპარსუ-  
ლის მნიშვნელობითაც ეხმარა, ან ტექსტის გადამწერლების მიერ იგი  
შეიძლება „ფაქლავე“ სიტყვის მაგივრადაც იყოს შემოტანილიო.

ვისისა და რამინის ამბავი გავრცელებული ყოფილა. არსებული მა-  
სალების მიხედვით ძნელია დღეს მისი გავრცელების არის შესახებ  
ვიმსჯელოთ, მაგრამ იგი, ცხადია, მარტო ისპაანის მხარის საზღვრებში  
ვერ ჩაიკეტებოდა. ამბავი გავრცელებული ყოფილა წერილობითი ძეგ-  
ლებით და ზეპირი თქმულებების სახითაც. უძველესი ცნობების მი-

ხედვით იგი ჯერ კიდევ სასანიანთა დინასტიის დიდი წარმომადგენლის ხოსროვ ანუშირვანის (531—579) დროს შეუკრებიან, მაგრამ ჩაწერა და შეკრება როდია ხალხური შემოქმედების საზღვრების შემზორაკვი. ვისისა და რამინის ამბები, უეჭველია, ვრცელდებოდა მისი ფალაური ვერსიის წარმოშობამდე და შემდეგაც. გორგანის ეპოქაშიც ამგვარივე სურათი გვაქვს. არსებობს ლიტერატურული ძეგლიცა და თქმულებაც, რომელიც ყველას სცოდნია და ჰყვარებია კიდევ.

დაეუშვათ, რომ ვისისა და რამინის ამბავი გორგანიმდე სპარსულად თარგმნეს პოეტებმა, რაც, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, გორგანის ძირითად წყაროდაა აღიარებული, მაშინ ამ პოეტებს გორგანი არ მოიხსენიებდა როგორც ძეგლებს (ფნშნ). მ. თოდუა ვარაუდობს, რომ ეს გალექსვა ფალაური ძეგლისა უნდა მომხდარიყო „ახალი სპარსული ლიტერატურის ფეხის ადგმის ხანაში, რომელიც გორგანის უსწრებდა და რომელსაც რუდნაქის პლეადა ამშვენებდა“ (გვ. 86—87).

ნეთუ ახალ სპარსულზე გალექსილი ფალაური რომანის არსებობის შესახებ, იმ რომანისა, რომელიც ყველას უყვარდა და „ვის ო რამინის“ ავტორისათვისაც ძირითად წყაროს წარმოადგენდა, არავის არაფერი ესმა? აკი მას გორგანიმდე მიუღწევია.

საკითხავია, როგორ გამოჩნა მხედველობიდან ასეთი პოემის არსებობა ისეთ დაკვირვებულ ლექსიკოგრაფს, როგორიც XI საუკუნის მოღვაწე ასადი ტუსელი იყო, ავტორი ცნობილი „სპარსული ლექსიკონისა“, რომელსაც სავარაუდო პოემიდან არც ერთი სიტყვა და ბეითი არა აქვს სანიმუშოდ აღებული იმ შემთხვევაში, როცა ლექსიკონში წარმოდგენილია აბუ-შუქურის „აფერინ-ნამესა“, რუდაქის „ქილილა და დამანას“ და სხვა მასალები. როგორ გამოჩნა მხედველობიდან ის თეზქერეების ავტორებს, რომლებიც არსად არ იხსენიებენ გორგანიმდე სპარსულად გალექსილ „ვის ო რამინს“.

გორგანის პოემის შესახებ კი გვაქვს ცნობები XV საუკუნის თეზქერეებსა და ლიტერატურულ თხზულებებში. ჩვენ თავის დროზე საგანგებოდ შევამოწმეთ დოვლათშაჰის თეზქერეში „ვის ო რამინიდან“ სანიმუშოდ წარმოდგენილი ერთადერთი ბეითი და იგი გორგანის თხზულებიდან ამოღებული აღმოჩნდა (ვისრამიანის საკითხები, გვ. 12—13). გორგანის პოემიდან ამოღებული აღმოჩნდა ის რვა ბეითიც, რომელიც ჯამის მოუყვანია მის „ბეჰარესთანში“<sup>1</sup>.

შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ რუდაქის ხანაში გალექსილი „ვის ო რამინი“, „სახელოვანი ამბავი“, როგორც გორგანი უწოდებს მას,

<sup>1</sup> მ. თოდუას გულდასმით შეუძრწმება ტექსტი მაჰკუბის გამოცემის მიხედვით და გვერდებზე მიუთითებია (გვ. 49), სადაც ჯამის მიერ გამოკრებილი ბეითები უნდა გვერდნეს, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი სწორი არ აღმოჩნდა: 129-ე გვერდზე აღნიშნულ ბეითთაგან არც ერთი არ იკითხება.

არსებობდა, მოედწია XI საუკუნის შუა წლებამდე (გორგანის ვერსიის შემუშავებამდე) და ისე გამჭრალყო, რომ არსად, არც წინა და არც შემდგომი დროის წყაროებში, მისი ხსენება არ იყოს შემორჩენილი.

საკითხავი ისიც არის, რომ ის პოეტები, რომელთაც (თუ ასე ვიფიქრებთ) „ვის ო რამინის“ ამბავი გალექსეს, ვერ მოახერხებდნენ ტექსტის გაწმენდას დრომოკმული, უცხო და გაუგებარი სიტყვებისაგან, რომელთა არსებობას ტექსტში გორგანი ორივე შემთხვევაში მიუთითებს და რომელთაც იგი უაზროსა და გაუგებარ სიტყვებს უწოდებს? გაუგებარია აგრეთვე სპარსული ენის ოსტატებისა და სიტყვის მკოდნეთა (სოხანდანან) მიერ შესრულებული თარგმანი, როგორც ე. ბერტელსი ფიქრობს, რატომ უნდა ყოფილიყო ცუდი თარგმანი, თუ ამას მართლაც ჰქონდა ადგილი?

ჩვენი აზრით, გორგანი ორივე შემთხვევაში ფალაურ ვერსიაზე საუბრობს. იგი მას ძალიან საინტერესო თხზულებად, აყვავებულ წალკოტად, წარმტაც ამბად მიაჩნია, მაგრამ მრავალსიტყვაობას, უხვად აღწერილობას უწუნებს, პროზაზე ლექსის უპირატესობას ამჯობინებს, ამით თავის მოკმედებას — პროზის გალექსევას ამართლებს.

პოეტ გორგანის ხელთ წერილობითი ძეგლი ჰქონია. ამაზე მეტყველებს პოემის შესავალი და ამბის დასაწყისი ნაწილი, სადაც იკითხება ეს ამბავი „დაწერილი ვპოვეთ“ (ნავეშოე ძაჰთამ). პოეტი არ მიუთითებს ვისისა და რამინის ამბის სხვადასხვა სიუჟეტისა და ვარიანტის არსებობას და არჩევანს კი არ ახდენს მათგან, თუ ასეთი მართლაც არსებობდა, არამედ ერთ წყაროზე მიგვიითითებს, რომელიც მის თხზულებას საფუძვლად დადებია.

„ეტიულების“ ავტორის აზრით, „არაა გამორიცხული, რომ საქმე გვექონდეს ერთი ფაბულის გავლასთან სხვადასხვა პოეტის ხელში“ (გვ. 86). იქვე იმ მოსაზრებასაც გვთავაზობს, რომ გორგანის პოემა „რამდენიმე სხვადასხვა ვარიანტის სიუჟეტის კომპილაცია უნდა იყოს, შეიძლება ეს კომპილაცია მანამდე (ე. ი. გორგანიმდე) მოხდეს“ ყოველივე ამის დასადასტურებლად იგი შეეცადა წარმოედგინა შინაარსობრივი თვალსაზრისით პოემაში არსებული. ვიტყვოდი, უმნიშვნელო შეუსაბამობანი, როგორიცაა, მაგალითად, მოაბადის წვეულებაზე რამინისა და ვიროს გამოცხადება და სხვა მისთანანი. შევნიშნავთ აქვე, რომ ეს შეუსაბამობანი, რაზედაც ავტორი მსჯელობს (გვ. 89), „ეტიულების“ დაბეჭდვამდე ექვსი წლით ადრე იყო შენიშნული („ვის-რამინის“ საკითხები, გვ. 15—16), რასაც გვერდი აქვს ავლილი.

ასეთი სახის შეუსაბამობანი თუ უზუსტობანი სხვადასხვა ვარიანტისა და სიუჟეტის არსებობაზე კი არ მიგვიითითებს, არამედ გორგანის ხელიდან გამოსული ტექსტის დაზიანებაზე. ჩვენ თავის დროზე შევნიშნეთ ისიც, რომ ქართული ტექსტის მიხედვით წვეულებაში ვისი, ვი-

რო და რამინი არ მონაწილეობენ, რადგან იგი აღრინდელ, უფრო სანდო ტექსტზე ჩანს დამოკიდებული. თუმცა ალაგ-ალაგ ქართულსაც ახასიათებს ზოგი შეუსაბამობა, მაგრამ ამით, ვიმეორებთ, გორგანის პოემაში სხვა პოეტებისა და მწერლების ნახელავთა თავმოყრასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ტექსტის დაზიანებასთან.

დიდი ლიტერატურული ძეგლების (შაპ-ნამეს, ფაუსტის) შექმნის ისტორიიდან ვიცით, რომ ავტორი სხვადასხვა მასალას, წყაროს სწავლობს, გულდასმით აჯერებს მათ ერთმანეთს. აერთიანებს და ერთ საერთო ჩარჩოში აქცევს, ერთ მთლიან ჯაჭვის რგოლებად კინძავს და ერთ მთლიან ამბად წარმოგვიდგენს. ასეთი სახით შემუშავებული პოემა თუ პროზაული თხზულება ავტორის საკუთრებას წარმოადგენს, იგი მისი შემოქმედების ნაყოფია; მასში სხვა ავტორების ძიება გაუმართლებელია.

რაც შეეხება „ვის ო რამინის“ წყაროს, არავითარი ცნობები, თუნდაც ყრუ, არ არსებობს იმის შესახებ, რომ პოეტ გორგანის სხვადასხვა სიუჟეტით ესარგებლოს და მათ საფუძველზე აეგოს მისი პოემა. ავტორი მხოლოდ ერთ წყაროს მიუთითებს.

დასასრულ, რატომ არ გავითვალისწინოთ, რატომ უარვყოთ ქართული ვერსიის ცნობა, რომელიც ყველაზე აღრინდელ ტექსტს ემყარება?

ქართული ტექსტის მიხედვით გორგანელი ასეთ პასუხს აძლევს მბრძანებელს (საუბარია ვისისა და რამინის ამბის ცოდნაზე): „მე ყუელა ვიცი და მასმია სიკეთე და სეფისპირობა მათი, რომელ კარგი ჰამო ამბავია ბრძენთა და მეცნიერთაგან თქმული და შეწყობილი ფალაურითა ენითა; და ფალაური თუ დიდად არავინ იცის, ვერავინ თარგმნის. აწ თუ შენ მიბრძანო, მე გამოვაცხადო ამბავი მათი და ვთარგმნო სპარსულად“ (გვ. 34, 19).

ქართულ ტექსტშიც ერთ წყაროზე — ფალაურ ვერსიაზეა ლაპარაკი, რომელიც გორგანის პოემას საფუძველად დადებია. რაც არ უნდა დეფორმირებულად მივიჩნიოთ ქართული ტექსტის შესავალი, წარმოდგენილი ადგილი ნათლად ასახავს საქმის ვითარებას.

პოემის ბოლო ნაწილებში გორგანი გარკვევით აღნიშნავს, რომ „ვის ო რამინი“ მან გალექსა. იგი არც პროზაულ და არც ლექსით ვერსიებს არ იხსენიებს, რომლებიც, მკვლევართა აზრით, თითქოს გორგანიმდე არსებობდა. ამჟამად, რომ შესავალში მეორეჯერ „ვის ო რამინზე“ საუბარი, სადაც ფალაურის ნაცვლად სპარსული (فارسی) წერია, ინტერპოლაციაა, ან იგი ფალაურის მნიშვნელობითაა ნახმარი.

მ. თოდუა შენიშნავს, რომ „ვის ო რამინს“ პოეტური სახეების სიმრავლე ახასიათებს, რაც „ექვს გვიბადებს, მათი ავტორი შეიძლება მარტო გორგანი არ იყოსო“ (გვ. 86).



ვფიქრობთ, რომ აქ საეკვო არაფერია. პოეტური სახეების სიმრავლისა და, თუ გნებავთ, სირთულის თვალსაზრისით გორგანი როდი აღწევს ნიზამის მხატვრულ აზროვნებას, მაგრამ ჯერ არავინ დაეკვებულა იმაში, რომ ნიზამის თანამონაწილეები ჰყავდეს და მარტო მას არ შეეთხზას გენიალური პოემები.

სპარსულენოვანი ქართველი პოეტები. წიგნში ყველაზე საინტერესოა ის მასალები, რაც სპარსულენოვან ქართველ პოეტებს შეეხება (გვ. 105—190). ავტორს ამ მასალების შეგროვებისა და თარგმანისათვის დიდი დრო და ენერგია დაუხარჯავს. გაწეულ შრომას უშედგოდ არ ჩაუვლია. ქართველი მკითხველისათვის ცნობილი გახდა ბევრი პოეტი და საზოგადო მოღვაწე, რომლებიც სამშობლოს დაშორებულნი კულტურულ საქმიანობას ეწეოდნენ და თავიანთი წვლილი შექონდათ სპარსული მეცნიერების, კულტურისა და პოეზიის განვითარებაში.

დაბეჭდილ და დაუბეჭდავ თეზქერეებისა და საცნობარო მასალების შესწავლით „ეტიუდების“ ავტორმა წარმატებით განაგრძო ნ. მარის, ი. მარის, ვ. ფუფუჩიძისა და სხვათა მიერ წამოწყებული მნიშვნელოვანი საქმე, რაც ქართული კულტურის სპარსულზე გავლენის ძიებას და მის გამოვლინებას გულისხმობს.

წიგნში ამ მხრივ ძალიან საყურადღებო მასალებია წარმოდგენილი. მაგრამ ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ ამით ყველაფერი გათავდა და საძებარი არაფერია. ჯერ კიდევ ბევრი წარმოშობით ქართველია ჩვენთვის უცნობი და გამოუვლენელი, რომლებიც არა მარტო ირანში, არამედ აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც მოღვაწეობდნენ და მათი ნამოღვაწარი ჩვენი მეზობელი ხალხების კულტურის ისტორიას შეენივთა.

ამ რამდენიმე ათეული წლის წინათ სპარსულ-ქართული ისტორიული და კულტურული ურთიერთობის გამოჩენილი მკვლევარი ვ. ფუფუჩიძე, რომელმაც საინტერესო ცნობები გამოაქვეყნა ირანში მოღვაწე წარმოშობით ქართველი პოეტების შესახებ, წერდა: „ეს მასალა არ არის სრული, თუნდაც პოეტების რიცხვის მხრივ. სათანადო წყაროები რომ გულდასმით გადაისინჯოს, ალბათ მეტი ცნობა აღმოჩნდება ქართველების მოღვაწეობის შესახებ ერანის კულტურულ ასპარეზზეო“ (ანალები, I, 1947, გვ. 294), და აი, ჩვენ ახალი მოვლენის წინაშე ვდგავართ. სათანადო წყაროების გულდასმით გადასინჯვისა და შესწავლის შედეგად გამოვლინებულია 16 პოეტი და საზოგადო მოღვაწე, რომლებიც ქართველებად არიან ცნობილნი. აი, მათი სახელებიც: ახთარი, ნეშათი გორჯი, აუსეფ გორჯი, ხოსროვ გორჯი, ბეჰზად-ბეგი, ეშთეპა, ვაფაი ამრაფი, ქაუქაბი გორჯი, ნეჟად გორჯი, ქამი გორჯესთანი, ჯამინი გორჯი, ვალი-ხან გორჯი, თალებ შირაზი გორჯი, შოლა, მაქნუნ გორჯი, როქნ-ე გორჯი. ავტორი ეხება ისეთ პოეტებს, „რომელთაც ჩვენი საზოგადოება ჯერ არ იცნობს და რომელთა სახელები და ლექსები ირანე-

ლებს საუკეთესო პოეტთა ანთოლოგიებში აქვს შეტანილი“ (გვ. 106—107).

წარმოშობით ქართველი პოეტებისა და საზოგადო მოღვაწეთა ძიებისას მრავალმხრივ დამაფიქრებელ შემდეგ გარემოებასაც უნდა მივაქციოთ ყურადღება. საქმე ის არის, რომ საქართველოდან ირანში ბევრი არაქართველიც ჩადიოდა. სპარსული წყაროები კი საქართველოდან ჩასულებს ყველას „გურჯებად“ ნათლავდნენ, სულ ერთია, იქნებოდნენ ისინი ქვეშაირტად ქართველები თუ სხვა ეროვნების წარმომადგენლები. ამიტომ საკმაო ხანის გასვლის შემდეგ ძნელდება გარკვევა, თუ რა იგულისხმება, რომელი ეროვნების წარმომადგენელია ტერმინ „გურჯის“ ამოფარებული. ასე, მაგალითად, წიგნში ახთარზე მოცემული ცნობები ძალიან საეჭვოს ხდის მის ქართველობას. თვითონ პოეტი თავის თავზე ასე წერს: მამაჩემი თბილისელ ალადადთა ჩამომავალი გახლდათ, რომელიც ისლამით განდიდებულიყო, დედის მხრივ პასან-ფაშა თორქმანის ჩამომავალი ვარო (გვ. 37). ასეთი შთამომავლობის პირი საეჭვოა, რომ ქართველი იყოს. ბუნებრივია, ექვის ქვეშ დადგება მისი ძმის ნეშათი გორჯის ქართველობაც.

ასეთ ვითარებაში გამოჩენილი ირანელი პოეტის ბაჰარის ქართველობაზე, რომლის შთამომავლობა სპარსული წყაროების მიხედვით (ფეიაზე ნაეინ, 1958, № 2) ირანში ტყვედჩავარდნილ და იქ დამკვიდრებულ ქართველებს უკავშირდება, უფრო მეტად შეიძლება ლაპარაკი, ვიდრე ახთარის, მისი ძმის ნეშათის ან ქაუქაბის შესახებ, რომელსაც ზოგი წყარო თურქად თვლის. სამაგიეროდ წიგნში წარმოდგენილია რიგი პოეტები, როგორცაა, მაგალითად, იუსეფ გორჯი, ხოსროვ გორჯი, ეშთეჰა და სხვა მისთანანი, რომელთა ქართველობაზე არავითარი ეჭვი არ აღიძვრის.

მართალია, წარმოდგენილი მასალების მეცნიერული და ლიტერატურული ანალიზი არ არის სრულყოფილი, მაგრამ წიგნის ავტორის მიერ კვლევის ამ საფეხურზე რაცაა გაკეთებული, მოსაწონია და სხვებისთვის გამოსადეგი.

ვერ მოვეუწონებთ ავტორს წიგნის ამ განყოფილების დასათაურებას „ქართული წარმოშობის სპარსელი პოეტები“, ვერც გამოთქმას „ქართული წარმოშობის პოეტი“, რასაც იგი ხშირად მიმართავს. ქართული შეიძლება იყოს ენა, პური, ღვინო და სხვა მისთანანი და არა პოეტი (ქართული პოეტი), ადამიანი, ხალხი. ქართული წარმოშობის პოეტი კი არა, წარმოშობით ქართველი პოეტი, სპარსულენოვანი ქართველი პოეტები და სხვა მისთანანი უფრო მიესადაგებოდა მოცემულ შინაარსს.

ვერ მოვეუწონებთ ავტორს აგრეთვე იმ დიდ აჩქარებას, რაც მას საერთოდ ამ წიგნში გამოუჩენია, რის შედეგადაც მკითხველი ზოგჯერ გაურკვეველ მდგომარეობაშია ჩაყენებული. ასე, მაგალითად, აჩქარე-

ბისა და ლიტერატურული ფაქტების არასათანადოდ შემოწმების შედეგია, რომ მას უცნობად გამოუცხადებია ომარ ხაჯამის სახელით ცნობილი რობაი (ساجده نكندانه سوادای ساجده), რომელსაც იგი ბექდავს (გვ. 195) და შენიშნავს: „ამ ხელნაწერში გვხვდება ‘ომარ ხაჯამის (გარდ. 1123 წ.) ერთი რობაი, რომელიც მის კრებულებში აღარ იკითხებაო“. ნამდვილად კი აღნიშნული რობაი იკითხება ზოგ გამოცემაში. მაგალითად, იგი გვხვდება მოჰამედ ეფენდის მიერ 1326 წელს ქ. სტამბოლში გამოცემულ კრებულში (გვ. 93), რომელშიც, ხაჯამის გარდა, დაბეჭდილია ნიმუშები შაჰის დივანიდან, ლოყმანის რჩევა-დარიგებანი და ბაბა თაჰერის რობაიები.

ვამთავრებთ მ. თოდუას წიგნის „ქართულ-სპარსული ეტიუდების“ შესახებ საუბარს. აღნიშნულ ნაშრომში, როგორც ითქვა, ამა თუ იმ ლიტერატურული მოვლენისა და ქართულ-სპარსული ძეგლების ტექსტობრივი ურთიერთობის ცალკეულ საკითხებზე არასწორი მოსაზრებანია გამოთქმული, მაგრამ მასში გამოქვეყნებულია მნიშვნელოვანი მასალები, ქართულ-სპარსული კულტურული ურთიერთობის ისტორიის ამსახველი მეტად საინტერესო მეცნიერული და ლიტერატურული ფაქტები, რაც ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკვლევართ სათანადო დახმარებას გაუწევს.

## ზოგიერთი პოეტიკური ტერმინის განმარტებისათვის

ქართული ლიტერატურის სპარსულთან მჭიდრო ურთიერთობის შედეგად ჩვენს ენაში შემოსულია სხვადასხვა სალექსო ფორმათა ამსახველი პოეტიკური ტერმინები. სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეს ეს ტერმინები და მათი მნიშვნელობანი საკმაოდ გარკვეულია ქართული პოეტიკის ცნობილი მკვლევრების აკ. გაწერელიას, მ. დუდუჩავას, ს. გაჩეჩილაძის, ან. ჭილაიას, აკ. ხინთიბიძის, გ. მიქაძის და სხვათა მიერ; ამ მიმართულებით გარკვეული როლი შეასრულა აღმოსავლეთმცოდნეთა ნაშრომებმაც, მაგრამ აქა-იქ მაინც ვაწყდებით უზუსტობას, ზოგჯერ გაუგებრობასაც კი. ამ წერილის მიზანი ზოგიერთი პოეტიკური ტერმინის გაგებაში მეტი სიცხადის შეტანა განლაგთ.

**ბაიათი.** ბაიათის სალექსო ფორმა და მისი სახელწოდება ქართულში მე-18 საუკუნიდან გვხვდება. პროფ. ს. გაჩეჩილაძის აზრით, იგი მოსაზღვრე რითმების მქონე ორტაეპიანი ხანებით დაწერილ ლექსს ეწოდება<sup>1</sup>. საბჭოთა კავშირის ხალხების კლასიკოსებიდან — განაგრძობს მკვლევარი — ბაიათებით არის დაწერილი უმთავრესად ნიშამი განჯელისა და ალიშერ ნავოის პოემები.

ს. გაჩეჩილაძის მიერ ბაიათის ნიმუშადაა მიჩნეული აკაკი წერეთლის „აღმართ-აღმართ“ და ი. გრიშაშვილის „საიათნოვას ჭიანჭური“.

უნდა აღინიშნოს. რომ ბაიათის, როგორც სალექსო ფორმის, ასეთი განმარტება მცდარია და დასახელებული მაგალითებიც მის ნიმუშს არ წარმოადგენენ.

ავტორის მსჯელობიდან აშკარად ჩანს, რომ მას ორი პოეტიკური ტერმინი ბაიათი და ბეითი აურევია ერთმანეთში.

მართალია, ნიშამი განჯელის, ალიშერ ნავოის და მთელი სპარსული კლასიკური ლიტერატურის დიდი წარმომადგენლების (ფირდოუ-

<sup>1</sup> სიმონ გაჩეჩილაძე. ლიტერატურისმცოდნეობის შესავალი, თბილისი, 1957. გვ. 393. შეენიშნა, რომ ტერმინს „ლიტერატურისმცოდნეობას“ ბევრად სჯობს „ლიტერატურათმცოდნეობა“.

სის, გორგანის, ჯელალ-ედ-დინ რუმის, ჯამისა და სხვ.) პოემები ორსტრიქონიანი ხანებიდან დაწერილი, მაგრამ ამ ორსტრიქონიან ხანებს ბეითები ეწოდება და არა ბაიათები. ეს ორი სხვადასხვა მნიშვნელობისა და შინაარსის შემცველი ტერმინია და მათი ერთმანეთში არევა დაუშვებელია.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ორტაეპიანი თუ სტრიქონიანი ხანებით დაწერილ სალექსო ფორმას აღმოსავლურ პოეზიაში თავისი სახელწოდება გააჩნია, ეს არის მესნევი, სადაც ყოველი წყვილი სტრიქონი ერთნაირი რითმითაა შეკრული. ქართულში ლექსის ასეთ სახეობას მრჩობლელი მიუღგება.

ნიშამი განჯელის, ალიშერ ნავოის, ფირდოუსის, გორგანისა და სხვა პოეტების პოემები ლექსის ამ სახეობითაა დაწერილი. სპარსული პოეზიის კლასიკური ხანა ქართულის მსგავს ოთხსტრიქონიანი სტროფებით დაწერილ პოემებს არ იცნობს, აქ მხოლოდ და მხოლოდ ერთმანეთზე გარითმული წყვილ-წყვილი სტრიქონები ბატონობენ (მესნევი).

მართალია, ამა თუ იმ ლექსიდან ან პოემიდან ცალკე გამოყოფილ ორ სტრიქონს ბეითი ეწოდება, მაგრამ აღნიშნული პრინციპით აგებული ლექსის (პოემის) ფორმას, როგორც ითქვა, მესნევი ეწოდება და არა ბაიათი.

აწ განსვენებული მკვლევრის პროფ. ანდრო ჭილაიას განმარტებით ბაიათი შეიღებულს ნიშნავს, იგი აღმოსავლური სალექსო ფორმაა, ოთხტაეპიანი, რეასტროფიანი ლექსი, ტაეპი — შეიდმარცვლიანი. I, II და მეოთხე ტაეპი გარითმულია ერთმანეთთან; III ტაეპი გაურითმებია<sup>1</sup>.

ბაიათის ნიმუშად წარმოდგენილია სამი სტროფი ბესიკის „ბაიათიდან“ და ერთი სტროფი დ. გურამიშვილის ლექსიდან. იქვე ნათქვამია: ბაიათს წერდნენ ნ. ბარათაშვილი („ბულბული ვარდზედ“), აკაკი. ი. ჭავჭავაძე და სხვა XIX საუკუნის პოეტებო.

საინტერესო ის არის, თუ რის საფუძველზე ჩათვალა ავტორმა ბაიათი რეასტროფიან ლექსად? ბესიკის ცნობილი „ბაიათი“, საიდანაც მას სანიმუშოდ სამი სტროფი აუღია, ცამეტ სტროფს შეიცავს, ალ. ჭავჭავაძის „ვიწყო წერა მჯამით“, რომელიც ბაიათის ფორმითაა აგებული, ხუთსტროფიანი ლექსია, რეასტროფიანია, თუ გნებავთ, ბესიკის ბაიათი, „იადონს ის ევარდა“. მაგრამ ამით ხომ ბაიათისათვის სტროფთა რაოდენობის განსაზღვრა გაუმართლებელია. აქვე შევნიშნავთ, რომ ა. ჭილაიას მიერ დასახელებულ დ. გურამიშვილის, ნ. ბარათაშვილის, აკაკი წერეთლისა და ილია ჭავჭავაძის ლექსებს ბაიათთან არავითარი საერთო არა აქვთ.

<sup>1</sup> ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, თბილისი, 1971, გვ. 70.

ზემომოხსენიებულ ლიტერატურათმცოდნეებს შორის აღნიშნულ სალექსო ფორმის შედარებით სწორ განსაზღვრას პროფ. მამია დუდუჩავას საერთო რედაქციით გამოსული წიგნი გვაძლევს<sup>1</sup>. აქ ნათქვამია, რომ ბაიათი ხასიათდება ოთხტაეპიანი სტროფებით და შეიღმარცვლოვანი ლექსით (რიტმა: aaba).

აქ ყველაფერი რიგზეა, ოღონდ გამორჩენილია, როგორც სხვა მკვლევრებთან, ქართული „ბაიათისათვის“ ის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშან-თვისება, რომ მისი რითმები ომონიმურია. ომონიმური რითმების გარეშე ქართული ბაიათი არ არსებობს.

სპარსულსა და თურქულ პოეზიაში არსებობს ბაიათი, როგორც სალექსო სახეობათაგანი. ისინი უმთავრესად თენისფების, ანუ ხალხური რომანსების ხასიათისაა, შეიცავენ როგორც ერთი რითმით ჩაკეტილ სამსტრიქონიან, აგრეთვე რობაის მსგავს ოთხსტრიქონიან სტროფებს და მესნევის ტიპის ბეითებსაც. აღმოსავლურ პოეზიაში ბაიათისათვის ომონიმური რითმა არ არის დამახასიათებელი, მისი სტრიქონები ერთ სალექსო საზომს არ ემორჩილებიან. ბაიათი იმღერება. იგი, ძირითადად, ამისთვისაა განკუთვნილი, აქვე დავსძენთ, რომ სპარსული პოეზიის კლასიკური ხანა ბაიათს არ იცნობს, იგი მოგვიანო ხანაში XVIII—XIX საუკუნეებში ჩნდება.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, რომლის აღმოსავლური ნაწილი, გარდა II და VIII ტომებისა, უსულგულოდაა შესრულებული; ბაიათის განმარტება, თითქოს იგი ერთ სალექსო სტრიქონს წარმოადგენს, მცდარია.

ქართული ბაიათი, რომელსაც აღმოსავლური სახელწოდება შერჩენია. აღმოსავლურის გადამღერებას არ წარმოადგენს, იგი სხვა საფუძველზე დგას და აღმოსავლურისაგან დიდად განსხვავდება.

ბეითი და ხანა. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბეითი და ხანა, როგორც პოეტიკური ცნებების აღმნიშვნელი ტერმინები, კარგად იყო გარკვეული, მაგრამ ამ ბოლო დროს მათი გადასინჯვა სცადეს და ქართულში საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებული ზოგერთი ტერმინის ხმარება გაუგებრობად მიიჩნიეს.

საქმე ის არის, რომ ბეითი, როგორც ლექსთწყობის მეცნიერებაში გამოყენებული ტერმინი, არ წარმოადგენს მხოლოდ არაბული პოეტიკის საკუთრებას, იგი ახლო აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა (ირანელების, თურქების და სხვ.) პოეტიკის კუთვნილებაცაა, რადგან ამ ხალხების პოეზიაშიც, ძირითადად ბეითური ლექსთწყობაა გაბატონებული.

ბეითი ლექსის ძირითადი ერთეულია. იგი მონორითმის საფუძველზე ისლამის წინაპროის არაბულ პოეზიაში გაჩნდა და ისლამის გავრ-

<sup>1</sup> ლიტერატურის თეორიის მცირე ლექსიკონი, თბილისი, 1971, გვ. 20.

ცელებასთან ერთად სხვა ხალხთა პოეზიაშიც დამკვიდრდა. ასე, მაგალითად, სპარსულში ბეითური სისტემით აგებული ლექსები ისლამიზაციის შემდეგ IX საუკუნის გარიჟრაჟზე აღმოცენდა. მანამდე სპარსული პოეზია ურითმო, სილაბურ ლექსთწყობას იცნობდა, ხოლო ისლამის დამკვიდრების შემდეგ ბეითური სისტემით აგებული მეტრული ლექსთწყობა განვითარდა, რაც დღემდე ბატონობს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ სპარსული ბეითები პოეტურად უფროა დამუშავებული და მტკიცე, ვიდრე არაბული. საქმე ის არის. რომ არაბულ ლექსში ზოგჯერ ამა თუ იმ ბეითის პირველი სტრიქონის ბოლო სიტყვა გახლჩემა და მისი ნაწილი მომდევნო სტრიქონის საზღვრებში თავსდება. ეს ხდება ლექსის საზომის დაცვისათვის. ასეთ მოვლენას სპარსულ ბეითებში ადგილი არა აქვს. ამავე დროს არაბულ ლექსში სარიტმო სიტყვები მხოლოდ ბეითთა ბოლოშია განლაგებული, უკეთ, ბეითთა მეორე ნახევრები ერთმედიან ერთმანეთს, და არა სპარსულის მსგავსად ბეითის სტრიქონები. ბეითურ წყობას და რითმებს ზოგჯერ ლექსის მხოლოდ პირველი ორი სტრიქონი (პირველი ბეითი) იცავს, დანარჩენები კი — არა; ამიტომაც არაბული პოეტიკის მკვლევართა ერთი ნაწილი ბეითს ერთ სტრიქონად თვლის. მხედველობაში ისიცაა მისაღები, რომ არაბული ასოებით დაწერილ ლექსებში სტრიქონი სტრიქონის ქვეშ კი არ იწერება, არამედ მის გასწვრივ. ასეთი ზიდგომა არ გამოდგება სპარსული ლექსისათვის, სადაც ბეითი ყოველთვის ორს, ზომით თანაბარ უმრავლეს შემთხვევაში ერთმანეთზე გართმულ სტრიქონს გულისხმობს.

ბეითის თავდაპირველი მნიშვნელობა, როგორც ეს ყველა ლექსიკონშია აღნიშნული, იყო კარავი; შემდეგ ამ სიტყვაში გულისხმობენ სახლს, საცხოვრებელ ბინას, ოთახს და სხვა მისთანებს. აღნიშნული სიტყვა გამოყენებულ იქნა პოეტიკაში ორი თანაბარი სტრიქონის აღსანიშნავად ორი ნახევარი კარისაგან შედგენილი კარვის შესასვლელის მიმსგავსების ნიადაგზე.

სპარსულ პოეტიკაში ბეითი, როგორც ითქვა, ძირითადად ორს ერთმანეთზე გართმულ სტრიქონს გულისხმობს, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა ბეითის სტრიქონები ერთმანეთს არ ერთმდება. ასეთი ვითარება გვაქვს ყასიდის ან ყაზალის ფორმით დაწერილ ლექსებში, სადაც რითმა ბეითის შემდეგ სტრიქონ-გაშეებით მოდის (ააბააააა...).

ბეითს სპარსული ტერმინი ხ ა ნ ა შეეფარდება. მართალია, ისიც სახლს აღნიშნავს, მაგრამ სახლის გარდა მას სხვა მნიშვნელობებიც აქვს; ზოგიერთ მკვლევარს უმართებულოდ მიაჩნია ხ ა ნ ა ტერმინის ქართულში სტროფის მნიშვნელობით გამოყენება. მათი აზრით, „ხანა ტერმინის ხმარება სტროფის მნიშვნელობით გაუგებრობის შედეგია“ (გ. წერეთელი).

ხანა ბეითის სპარსული თარგმანია და იგი იმ მნიშვნელობებს შეიცავს, რასაც არაბული ბეითი: აღნიშნავს სახლს, ლექსს, ლექსებს და პოეზიასაც.

ქართულში ხანა სპარსულიდანაა შემოსული და პოეზიაში სტროფის მნიშვნელობით უხმარიათ. იგი, როგორც ითქვა, ბეითსაც აღნიშნავს; სპარსულში ბეითი, ძირითადად, ერთმანეთზე გართმულ ორ სტრიქონს გულისხმობს და ლექსში იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც სტროფი ქართულში. განა გაუგებრობაა ლექსში ერთმანეთზე გართმული ორ-ორი სტრიქონის სტროფებად მიჩნევა? ლიტერატურათმცოდნეობაში ცნობილია, რომ სტროფი შეიძლება ორსტრიქონიანიც იყოს. მაგრამ ხანა ქართულში იხმარება არა მარტო ორსტრიქონიანი სტროფის, არამედ საერთოდ სტროფის აღმნიშვნელად, სულ ერთია, თუ რამდენ სტრიქონს შეიცავს იგი. ამასაც გამართლება აქვს. საქმე ის არის, რომ ხანას ბეითის მრავლობითი რიცხვის მნიშვნელობაც აქვს, იგი, მაშასადამე, ორსტრიქონიანზე მეტი სტრიქონების შემცველი სტროფის აღმნიშვნელადაც გამოდგება. ასე რომ, საჭირო არ არის საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებული ტერმინი ხ ა ნ ა განვდექნოთ და მისი სტროფის მნიშვნელობით ხმარება გაუგებრობად გამოვაცხადოთ.

სპარსულ-არაბულ პოეტიკაში არსებულ ტერმინს ბ ე ი თ ს ქართულში საკმარისად გავრცელებული ტერმინი ტ ა ე პ ი უფრო მიუღებდა, ვიდრე კ ა რ ე დ ი. ვგულისხმობთ ტაეპის ისეთ სახეობას, რომელიც საბას მიერ „ქილილა და დამანაშია“ გამოყენებული. აქ დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ტაეპის პირველი ნახევარი ბეითის მსგავსად მეორე ნახევარზეა გართმული:

ხარბად ნუ ითხოვ ხ მ ო ს ა ნ ი, მუტრიბი ხარ, თუ შ გ ო ს ა ნ ი.

მაგრამ გვხვდება აგრეთვე, ზოგიერთი ბეითის მსგავსად, გაურითმავი ტაეპებიც, როგორიცაა:

ვისლა შესჩივი, რაცა გჳირს, შენმავ ნაქმნარმან გაწია!

იგი სალექსო სტრიქონია, რომელიც ზომის თვალსაზრისით შეიძლება ორ ნაწილად გაიყოს ისევე, როგორც გალექსილი ტაეპი. ამ უკანასკნელს კი, ჩვენი აზრით, ძნელია ერთსტრიქონიანი ლექსი ვუწოდოთ. იგი, მართალია, ერთ სტრიქონადაა დაწერილი, მაგრამ ხომ შეაფიოდ ჩანს მისი პირველი და მეორე ნაწილი, რის გამოც გალექსილი ტაეპი უმტკივნეულოდ შეიძლება ორ სტრიქონად დაიწეროს. ლექსის ცნება საბასთან ზოგჯერ ორტაეპედს უდრის. ორტაეპედი კი შეიძლება ოთხ სტრიქონადაც დაიწეროს ისევე, როგორც ორი გართმული ბეითი. ასე რომ, ტაეპს, როგორც ტერმინს, რომელსაც ქარ-



თულში არსებობის დიდი ხნის ისტორია აქვს, შეუძლია ბეითის (გარითმულის და გაურითმავის) ცნება გამოხატოს.

ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ საბასებური ტაეპი ბეითის მიბაძვით ჩამოყალიბდა. საბამ, როგორც თვითონ ამბობს, არ იცოდა სპარსული და, ცხადია, სპარსულ ბეითებს ვერ მიჰბაძავდა. ტაეპი, რომლის ხმარებასთან, გ. წერეთლის აზრით, „ბევრი გაუგებრობაა დაკავშირებული“, ზოგჯერ სალექსო სტრიქონის, ზოგჯერ სტროფის მნიშვნელობითაა გამოყენებული, შესაძლებელია მნიშვნელობათა შემოფარგვლას მართლაც საჭიროებდეს.

ვეფხისტყაოსნის სტრიქონი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, არ უღრის გარითმულ ტაეპს. გარითმული ტაეპი ლექსია, ხოლო ვეფხისტყაოსნის ცალკეული სტრიქონი ლექსი კი არაა, არამედ სალექსო სტრიქონია, როგორც გაურითმავი ტაეპი. აქედან ცხადია, რომ მისი ლექსად (ბეითად და კარედად) გაგება ნაძალადეგია.

სპარსულ-არაბული ლიტერატურის კლასიკური ხანის დიდი ძეგლები ბეითური წყობითაა დაწერილი. ქართულში ასეთ წყობას, როგორც აღინიშნა, მრჩობლადი თუ უახლოვდება. მაგრამ ჩვენმა არც კლასიკურმა და არც აღორძინების ხანამ მრჩობლადის ფორმით დაწერილი პოემა არ იცის. ქართულში ოთხსტრიქონიანი სტროფული სისტემაა გაბატონებული. შესაძლებელია ეს მოვლენა, თავის მხრივ, აღმოსავლეთის ზოგ ხალხთან შედარებით ქართველი ხალხის თავისებურ ფსიქოლოგიაზე და ლიტერატურულ გემოვნებაზე მეტყველებდეს.

ამ მსჯელობის შემდეგ, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ ვეფხისტყაოსნის ესა თუ ის სტროფი, რომელიც ყოველთვის ერთ მთლიანობაშია მოცემული, ბეითებად თუ კარედებად არ დაიყოფა.

პროფ. ანდრო ჭილაიას სხვებთან შედარებით ბეითის უფრო სწორი გაგება აქვს მოცემული (გვ. 77). მისი აზრით ბეითი ორტაეპიანი ლექსია აღმოსავლეთის ხალხთა პოეზიაში, რომლისათვის ნიშანდობლივია მოსაზღვრე რითმები. ავტორისათვის ცნობილია, რომ ამ წესითაა დაწერილი სპარსული კლასიკური პერიოდის დიდი ძეგლები „შაჰ-ნამე“, „ვისრამიანი“ და სხვ. იცის აგრეთვე ისიც, რომ ლექსის ამგვარი სახე ქართულ პოეზიაშიც გვხვდება. წარმოდგენილია სათანადო მაგალითები.

„ლიტერატურის ისტორიის მცირე ლექსიკონში“ კი, რომელიც ა. ჭილაიას ნაშრომის გამოცემიდან ერთი წლის შემდეგ დაიბეჭდა, ბეითის განსაზღვრა სწორად არ არის მოცემული. აქ ვკითხულობთ: „ბეითი (სპარსული) — ლექსი მოსაზღვრე რითმებით და ორტაეპიანი სტროფებით აღმოსავლურ პოეზიაში“.

შევნიშნავთ, რომ სიტყვა ბეითი არაბულია და არა სპარსული. მთა-

ვარი შეცდომა მაინც ის არის, რომ ბეითი არ არის ისეთი ლექსი, როგორც ლექსიკონის ავტორებს წარმოუდგენიათ. ბეითი ორი სალექსო სტრიქონია და არა ვრცელი ლექსი მოსაზღვრე რითმებით და ორტაეპიანი სტროფებით. ბეითი მხოლოდ ერთი ორსტრიქონიანი სტროფისაგან შედგება. ქართველ აღმოსავლეთმცოდნეთა ნაშრომებში ყოველთვის დაბეჯითებით არ არის აღნიშნული ბეითის ნიშანდობლობა, კერძოდ ის, რომ მისი ორი სტრიქონი შესაძლებელია ყოველთვის არ იყოს ერთმანეთზე გართმული.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეიძლება გვეკონდეს როგორც რითმოვანი, ისე ურითმო ბეითი, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ბეითის სტრიქონები საზომის თვალსაზრისით აუცილებლად თანაბარი უნდა იყოს! მაგალითად, ზოგიერთი სალექსო ფორმის (ყაზალის, ყასიდის და სხვ.) ყოველი ბეითი ვერ იქნება რითმოვანი. აღნიშნული სალექსო ფორმების რითმათა განლაგება (aabacada და ა. შ.) არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ ყველა ბეითი რითმოვანი იყოს. აქედან ცხადია, რომ ა. ჭილაიას სიტყვები, თითქოს ბეითი ორტაეპიანი ლექსია, რომლისათვისაც ნიშანდობლივია მოსაზღვრე რითმები, არ ასახავს სინამდვილეს.

ნათქვამიდან შეიძლება დავასკვნათ:

ბეითი ვრცელი ლექსი არ არის. იგი მხოლოდ ორსტრიქონიანი ლექსია მოსაზღვრე რითმებით, მაგრამ შეიძლება იყოს ურითმოც.

თეჯნისი. თეჯნისი ლექსის სახეობაა. იგი წარმოდგება არაბული ჯინს სიტყვისაგან, რაც სიტყვათა თამაშს, ოვაზროვან გამოთქმას ნიშნავს.

მკვლევარი ანდრო ჭილაია, ძირითადად, მას სწორად განმარტავს, მაგრამ მხედველობიდან გამორჩენია თეჯნისისათვის ის ნიშანდობლივი გარემოება, რომ მისი პირველი სტროფი ჯვარედინ რითმებს შეიცავს.

მართალია, თეჯნისი თერთმეტმარცვლოვანი ლექსია, როგორც ეს ს. გაჩეჩილაძესაც აქვს აღნიშნული, ტერფთა შემდეგი დალაგებით: 4 — 4 — 3, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ საზომით დაწერილი ლექსები, იქნება ეს ნ. ბარათაშვილის „რად მრისხანებ ჩემო ბედის ეარსკვლავო“, აკაკის „აღმართ-აღმართ მივდიოდი მე ნელა“, გ. ტაბიძის „სამშობლო“ და სხვ. თეჯნისებად (თუ თეჯლისებად) ჩავთვალოთ! თეჯნისში სტროფთა რაოდენობა განუსაზღვრელია. მთავარია ომონიმური რითმები და მისი გარკვეული წესით განლაგება: პირველი სტროფი ჯვარედინი რითმითაა შეკრული, ხოლო შემდეგი სამჯერადით. ამასთან ყველა სტროფის ბოლო სტრიქონის სარიტმო ერთეულად ერთნაირი სიტყვაა შერჩეული (ომონიმი).

„ლიტერატურის თეორიის მცირე ლექსიკონში“ თეჯნისი სწორა-

და განმარტებული. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი დ. ჩუბინაშვილის ახსნას გვთავაზობს, თითქოს თეჯნისი იყოს „შაირი თექვესმეტმარცვლიანი და ოთხტაეპოვანი“. ზემოთ წარმოდგენილი ჩვენი მსჯელობიდან ჩანს, რომ თეჯნისი თექვესმეტმარცვლოვანი ლექსი არ გახლავთ. განმარტებით ლექსიკონში იქვე მიწერილია თ. ბაგრატიონის განმარტებაც: „თეჯნისი თერთმეტმარცვლიანი ლექსია სპარსული სიმღერის ხმაზეო“. ეს უფრო სწორი ახსნაა, ოღონდ აკლია ცნობები სტროფთა შედგენილობისა და ომონიმური რითმების განლაგების შესახებ.

**რობაი (რუბაი).** რობაი თანამედროვე სპარსული ლიტერატურული გამოთქმაა. აღმოსავლეთის მეტწილ ხალხებში აგრეთვე ზოგიერთი ირანული ტომის მეტყველებაშიც ამ სიტყვის მეორე ფორმაა უფრო გავრცელებული (რუბაი).

სიტყვა რობაი გრამატიკაში ოთხი ასოს შემცველ ზმნას აღნიშნავს, ლიტერატურათმცოდნეობაში კი — გარკვეული საზომითა და ფორმით დაწერილ (და არა ყველა) ოთხსტრიქონიან ლექსს. მისი საზომი შეკვეცილი ჰეზეჯია. ხოლო სარიტმოდ ერთეულებით შეიძლება პირველი. მეორე და მეოთხე სტრიქონები ან ოთხივე სტრიქონი იკეტებოდეს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რობაის პირველი, მეორე და მეოთხე სტრიქონები ერთმანეთზე უნდა იყოს გართმული, ხოლო მესამე თავისუფლად რჩებოდეს. რობაის ეს ფორმა უფროა გავრცელებული. არის რობაის ისეთი ფორმაც, როცა ოთხივე სტრიქონი ერთმანეთზეა გართმული და, მაშასადამე, არც ერთი სტრიქონი ურითმოდ არაა დატოვებული.

ქართულში ეს სიტყვები ამავე ფორმებით დამკვიდრდა. გვაქვს რობაი და რუბაიც. ქართული აღმოსავლეთმცოდნეები მას ამ ფორმით ხმარობენ (მრავლობითში რობაიები ან რუბაიები) და გასაკვირია. რომ ზოგიერთ სახელმძღვანელო წიგნში მისი სხვაგვარი ფორმაა წარმოდგენილი (რობაია, რუბაია). ასე, მაგალითად, პროფ. ა. ჭილაიას ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში ყველგან რუბაია იკითხება.

შეიძლება შეგვინშნონ: არაბულ მეტყველებაში „რუბაია“ უფროა გავრცელებული, ვიდრე „რობაიო“. საქმე ის არის, რომ მთელმა მსოფლიომ რობაი, როგორც გარკვეული საზომითა და ფორმით დაწერილი ოთხსტრიქონიანი ლექსი, სპარსული პოეზიის საშუალებით, კერძოდ, ომარ ხაფამის ბრწყინვალე პოეტური შემოქმედების წყალობით გაიცნო და არაბულ „რუბაიაზე“ უფრო სპარსული ტერმინი „რობაი“ შეითვისა.

შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ რობაი, როგორც სალექსო ფორმა, ძველი სპარსული წარმოშობისაა (დუბეითი). არაბულმა პოეზიამ ის სპარსულიდან შედარებით გვიან შეითვისა.

რუსული ორიენტალისტიკის დიდი წარმომადგენლები ზალემანი, ყუკოვსკი, როზენი, კრიმსკი, ბერტელსი და სხვა არაბულზე უფრო სპარსულ ფორმას ამჯობინებდნენ (რობაი).

ქართველმა ხალხმა რობაი სპარსული გზით გაიცნო; ქართველმა ირანისტებმა და მთარგმნელებმა მსოფლიოში დამკვიდრებული ტერმინის შემოღება ამჯობინეს. იგი ქართულში ჩვენი საუკუნის გარიჟრაჟიდანაა დამკვიდრებული და მისი შეცვლა გაუმართლებელია.

ა. კილაიას წიგნში ნათქვამია, თითქოს რობაი ყველაზე გავრცელებული ფორმაა სპარსეთსა და ტაჯიკეთში. ეს სინამდვილეს შორდება. ყველაზე გავრცელებული სალექსო ფორმა ირანსა და ტაჯიკეთში იმთავითვე ყაზალი და მესნევი გახლდათ, თუმცა რობაისაც სპარსულ სალექსო ფორმებს შორის მუდამ თვალსაჩინო ადგილი ეჭირა.

იქვე იკითხება: ზოგჯერ რუბაიას რედიფი მოსდევს, ამიტომ ისინი ერთმანეთს ენათესავენიათ. აზრი გაუგებარია.

„ლიტერატურის თეორიის მცირე ლექსიკონში“ კვითხულობთ: „რობაიში გარითმულ სიტყვას ზოგჯერ რედიფი მოსდევს“. აქ აზრი ნათლადაა გამოხატული, მაგრამ საქმე ის არის, რომ რედიფიანობა საერთოდ არ ჩაითვლება რობაის დამახასიათებელ ნიშნად.

სპარსულ პოეზიაში არ შეიძლება დაიძებნოს ლექსის ისეთი სახეობა, რომელსაც რედიფის გამოყენება არ ახასიათებდეს. ეს გარემოება გაპირობებულია არა მარტო პოეტური ტექნიკის მრავალფეროვნებით, არამედ სპარსული ენის წყობის თავისებურებითაც, ამიტომ, როცა რობაის, როგორც სალექსო ფორმას, ვახასიათებთ, სჯობს, რედიფზე აღარ ვილაპარაკოთ!

შეიძლება აქვე შევნიშნოთ, რომ ქართულ პოეზიაშიც არაა იშვიათი რედიფიანი ლექსების არსებობა, მაგრამ მათი წარმოშობა და განვითარება სპარსულზე არ არის დამოკიდებული.

აღმოსავლურ ლიტერატურაში რობაი, როგორც ითქვა, განსაზღვრული საზომითა და ფორმით დაწერილი ოთხსტრიქონიან ლექსს ეწოდება. ადრინდელ საუკუნეებში მას „დუბეითი“ ერქვა. „დუბეითი“ ორ ბეითს, ე. ი. ოთხ სტრიქონს ნიშნავს.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრის დოვლათშაჰის (XV საუკ.) ცნობით, რობაის ფორმისა და ზომის ლექსებს „დუბეითი“ ეწოდებოდა, მაგრამ როცა ირანში ლიტერატურათმცოდნეობასა და საერთოდ მეცნიერებაში არაბული ტერმინოლოგია გაბატონდა, დუბეითის ნაცვლად რობაი იქნა შემოღებული.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ დუბეითი თანამედროვე სპარსულ პოეზიაშიც გვხვდება, მაგრამ მისი ძველ დუბეითთან (რობაისთან) გათანაბრება შეცდომა იქნება. მართალია, დუბეითი დღესაც ოთხსტრიქონიან ლექსს წარმოადგენს, მაგრამ იგი შეიძლება სხვადასხვა

საზომით იყოს დაწერილი. ასე, მაგალითად, გამოჩენილი პოეტის ზაპარის (1886—1950) „ღუბეთებში“ მოთეყარების საზომით დაწერილი ღუბეთიც გვხვდება.

თანამედროვე ღუბეთები რითმათა განლაგების თვალსაზრისითაც განსხვავდება რობაიებისაგან. მათში მეტწილად მეორე და მეოთხე სტრიქონებია ერთმანეთზე შერითმული (abcb).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ პოეზიაში XVIII—XIX საუკუნეებიდან არსებული „ღუბეთების“ წარმოშობა და განვითარება სპარსულ „ღუბეთებთან“ არაა დაკავშირებული.

**თახმისის შესახებ.** აღორძინების ხანის ლიტერატურულ ძეგლებში ბევრი სპარსულ-არაბული და თურქული პოეტიკური ტერმინი გვხვდება. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია დავით რექტორის (1745—1824) მიერ შედგენილი ანთოლოგია (საქ. მეც. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის S-1512 ხელნაწერი), რომელშიც ჩვენთვის საინტერესო მასალებია წარმოდგენილი. ასე, მაგალითად, აქ ლექსის სახეობათა აღმნიშვნელი შემდეგი ტერმინები გვხვდება: ანბანთ ქება, ბაიათი, ყაჯარ ბაიათი, ბეჰედო, გარაილი, გაფი, ღუბეთი, ღუგა, ღუგაის გუშა. ღუგაის თასლიბი, თახმისი, ართულამა თახმისი, თეჯნისი (იგივე თეჯლისი), იამბიკო, ლაჯარამ, ლეილი, მაჯამა, მაჯამის მაჯამა, მუნასიბი, მუსტაზადი, მუნხამბაზი, მუნხამბაზი ლათაიური, მუნხამბაზის ყაზალი, რასტის გუშა, რეული ოცმარცვლადი, შაირი რეულად, ყაფია, ყაფია თეჯლისი, ფისტიკაური, ფისტიკაური მაჯამის მაჯამა, შაირი, ჩახრუხაული, ძაგნაკორული და სხვ.

მკითხველი ყურადღებას მიაქცევდა იმ გარემოებას, რომ პოეტიკურ ტერმინებში შეტანილი გვაქვს „ანბანთ ქება“. ვინც აღორძინებისა და მისი მომდევნო ხანის პოეზიას იცნობს, დამეთანხმება იმაზე, რომ იშვიათია ამ ეპოქაში მოღვაწე პოეტი, რომელსაც „ანბანთ ქებაზე“ ლექსი არ შეეთხზას; პოეტები ცდილობენ სხვადასხვა სახით, სხვადასხვა პოეტური ხერხებითა და საშუალებებით აქონ და აღიღონ მრავალწლოვანი ქართული ანბანი, რომლითაც ქართველი კაცი ფიქრებსა და აზრებს თავის მოძმეთა უზიარებდა, რომლითაც უკვდავი რუსთველი ტარიელისა და ნესტანდარეჯნის ამბავს კინძავდა, რომლითაც აკაკი წერეთელი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, გალაკტიონ ტაბიძე და სხვები წარმტაც სიმღერებს ქმნიდნენ. ქართული ენა და ანბანი, რომელთაც მრავალ უკულმართ საუკუნეს გაუძღეს, რომელნიც დროთა გრიგალებმა ვერ გააცამტვერეს, ყოველთვის იყო და არის ქართველი პოეტების ქება-დიდების საგანი. წელთა სრბოლით დამტვერილ ხელნაწერებს რომ ვათვალიერებთ, თვალში საცემია ის გარემოება, რომ მათში უხვადაა წარმოდგენილი სხვადასხვა, ზოგი ცნობილი და ზოგი უცნობი პოეტის „ანბანთ ქებანი“.

ვის არ უწერია ამ თემაზე, ვის არ უცდია ნიჭი ამ ჟანრში — ვახტანგ მეფეს, თეიმურაზ პირველს, ბესიკს, ალ. ჭავჭავაძეს და სხვებს არა ერთი და ორი საინტერესო ლექსი შეუთხზავს ამ დარგში. ამ ჟანრს სათავე ძველ ქართულ მწერლობაში გააჩნია, მაგრამ მისი ყველაზე დიდი ტალღა აღორძინების პერიოდში გვაქვს. პოეტებს თითქოს სავალდებულოდ მიაჩნიათ თქვან „ანბანთა ქება“. ამ ხანაში ეს ჟანრი ისე გავრცელებული და დაკანონებული ყოფილა, რომ დავით რექტორი საჭიროდ მიიჩნევს მის მიერ შედგენილი ანთოლოგია „ანბანთ ქებით“ გახსნას. იგი პირველ რიგში ვახტანგ მეფის მიერ ომონიმებით გაწყობილ „ანბანთ ქებას“ წარმოგვიდგენს, რომლის პირველი სტროფი ასეთია:

ასრე არის აღგებული აღმგებელსა აქ აქებდეს.  
ამკობდეს და აღიდებდეს ამისთვისე აქ აქებდეს.  
აღმზრუნელსა აღმშფოთველსა ანაცრებდეს აქ აქებდეს,  
აღმურისკენ აღმწვეელსა აღმას აფთსა აქ აქებდეს!

მკვლევარი ბევრ საინტერესო პოეტურ ხერხს წააწყდება საერთოდ „ანბანთ ქების“ შესწავლისას. ეს ჟანრი იმდენად საინტერესოა, რომ იგი ღირსია უფრო დაკვირვებით იქნეს შესწავლილი და გამოკვლეული, ვიდრე ამას ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე ადგილი აქვს.

მეტად საინტერესოა და ეს მართო ჩვენ არ შეგვინიშნავს, რომ ლექსებს სპარსულსა და თურქულ ენებზე ქართული ტრანსკრიფციით შესრულებული რიგი ფრაზები ახლავს, რაც, ჩვენი აზრით, წინასწარ გვაცნობებს ამა თუ იმ ლექსის სასიმღერო მელოდიას, ჰანგს, ხმას. რომელზედაც იგია შეთხზული. ასე, მაგალითად, ალ. ჭავჭავაძის ლექსს „ღუგაის გუშას“ დასაწყისში უწერია: ხარი ბაქაძაშის ხმა, აღნიშნულია სადაურობა და თარგმანიცაა წარმოდგენილი. მოტანილ ფრაზას უწერია: სპარსულია: ეკალი იმის ხელში ვნახე, სისხლი ამიდულდა (გვ. 219). წარმოდგენილი ფრაზა მართლაც ნიშნავს: ეკალი იმის ხელში. მაგრამ თარგმანის შესადარი დანარჩენი სპარსული სიტყვები აღარ ჩანს.

ბარამ ბარათაშვილის მიერ თქმულ ღუგაის გუშას აწერია: ეი გულ ბია თუ ნაზ მაქუნ-ის ხმაზედ. სპარსულია: ჭი ვარდო, მოდი, ნუ ინაზები (გვ. 347); სწორი თარგმანია და ფრაზაც სრულია. იმავე გვერდზე წარმოდგენილია სხვა ლექსი, რომელსაც აწერია: თქმული მისევ ბარამ ბარათოვისაგან (ბარათაშვილისაგან): თაზა ბეთაზა ბანო-

<sup>1</sup> აღნიშნული „ანბანთ ქება“ დაბეჭდილია ალ. ბარამიძის გამოცემაში: ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები, თბილისი, 1947, გვ. 57—60. ხელნაწერში ზოგი ვარიანტი გვხვდება.

შაზედ არის, იმ ხმაზედ თქმული. სპარსული: ახალ-ახალი ია, და ასე შემდეგ. სპარსულის გვერდით თურქული ფრაზებიც გვხვდება. ერთ ლექსს აწერია: ჭანყუში ბუი ერლარდის ხმა, მანსურის გაფი. თათრულია: სიცოცხლის მფრინველი ამ ადგილებშია (გვ. 244).

მეორე ლექსს ასეთი ფრაზა მიაცილებს: ბირ ნაზინან, ბირ ყამზინანის ხმა. თათრულ-ოსმალურია: ერთი ნაზ-ნაზიანი, ერთი მიმორხეული (გვ. 252). იშვიათია ლექსი, რომელსაც ესა თუ ის ხმა არ ჰქონდეს მიწერილი. ეს ფრაზები სპარსული და თურქული ლექსების დასაწყისის სტრიქონები უნდა იყოს. ლექსებს მღეროდნენ და მათი მოტივები ვრცელდებოდა. ქართული ლექსების სასიმღერო მელოდიებს, როგორც ჩანს, სპარსულ-თურქული სამყაროდან შემოჰკრილ „ხმებს“ ამსგავსებდნენ. ამაზე მიგვიბრუნებებს აქ წარმოდგენილი „თაზ ბეთაზა ბანოშას (იგივე ბანაფშა — ია) ხმაც“. იგი გვაგონებს დიდი ირანელი ლირიკოსის ჰაფეზის (XIV საუკ.) დივანის ზოგ გამოცემაში მოთავსებული ლექსის „მუტრიბე ხუშნაეა ბეგუ თაზე ბეთაზე ნოვ ბენოვ“ (მუტრიბო ტკბილხმიანო, თქვი, ახლად და ახლად, ისევ და ისევ) მელოდიას. „თაზე ბეთაზე ბანოშა“ (ბანაფშა), უეჭველია, ჰაფეზზე მიწერილი ლექსის გავლენითაა შეთხზული. მას, როგორც ჩანს, მღეროდნენ და ამ საშუალებით გზა საქართველოსაკენ გაუკაფავს.

იმ ხანის ქართველი პოეტების ერთი ნაწილი, ეტყობა, ლექსის ფორმისა და რიტმის სიახლით იყვნენ დაინტერესებულნი; ამიტომ მათ თვალის და ყურის აღმოსავლური პოეზიისა და ფოლკლორისათვის მიუპყრიათ.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ აღნიშნული ხელნაწერი (S-1512) ძვირფას მასალას გვაძლევს აღორძინებისა და მისი მომდევნო პერიოდის პოეტიკის საკითხების, კერძოდ, ქართულ-სპარსული და თურქული პოეტიკის ურთიერთობის საკითხების შესწავლისათვის, ამ ხანის პოეზიისა და მისი საერთო ხასიათის კვლევისათვის.

ამ რამდენიმე ხნის წინათ ჩვენ ქართული და სპარსული პოეზიის მასალების შესწავლის საფუძველზე ვცადეთ ზოგიერთი ტერმინის განმარტება მოგვეცა. ესენია: ბეითი, დუბეითი, ზუყაფიათინი, თეჯნისი (თეჯლისი), მაჯამა, მაჯამის მაჯამა, მუსტაზადი, მუხამბაზი, რობაი, ყაზალი, ყაფია, ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი. მაგრამ ყოველივე ეს მხოლოდ მცირე ნაწილია იმ პოეტიკური ტერმინებისა, რაც ქართულ პოეზიაში, განსაკუთრებით აღორძინებისა და გარდამავალი ხანის პოეზიაში, გვხვდება. საკვლევი და საძიებელი საკითხი კი ძალიან ბევრია. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტერმინების შესწავლა არა ერთსა და ორ მკვლევარს უცდია.

ამჟერად გვინდა მკითხველს ზოგიერთი ცნობა მივაწოდოთ იმ სა-

ლექსო ფორმის შესახებ, რომელსაც თ ა ხ მ ი ს ს ეძახიან. სიტყვა თ ა ხ მ ი ს ი არაბულია; იგი მეორე თემაა ხამს, ხამსე სიტყვისა, რაც ხუთს, ხუთეულს ნიშნავს. აღნიშნული სიტყვიდანაა მიღებული ქართველი მკითხველისათვის კარგად ცნობილი სალექსო ფორმის მუხამბაზის სახელწოდებაც (მუხამმას) — ხუთიანი, ხუთეული.

თახმისის განმარტება ლექსიკონებში ასეა მოცემული: ხუთსტრიქონიანი სტროფის შედგენა; გახუთება, ხუთჯერ გადიდება. რომელიმე პოეტის ორ სტრიქონზე საკუთარი სამი სტრიქონის მიმატება და ამრიგად ხუთი სტრიქონისაგან სტანსების შექმნა (გაფაროვი); გახუთება, ხუთჯერ გადიდება; ხუთსტრიქონიანი სტროფების შედგენა; რომელიმე პოეტის ორ სტრიქონზე სამი საკუთარი სტრიქონის მიმატება (მილერი): თახმის მეორე თემაა ხამს სიტყვისაგან... ხუთ ნაწილად დაყოფა (იაგელო); ხუთწახანგოვანი ფორმის შექმნა; მუხამმასის ლექსის თქმა (შექმნა) ტაჯიკური ენის ლექსიკონი).

თახმისი მუხამბაზის ტიპის ლექსია. ერთ-ერთ ლექსიკონში, როგორც ვნახეთ, მისი ახსნაც ასეა მოცემული: მუხამმასის ლექსის თქმა — შაჟრე მუხამმას გოქთან.

ასეთი სახის ლექსები სათავეს სპარსული პოეზიის კლასიკურ ხანაში პოულობს. ქართულში ისინი, კერძოდ, მუხამბაზი, თახმისი და სხვ., XVII საუკუნიდან გვხვდება.

ლუკა ისარლიშვილის განმარტებით „თახმისი არს შაირის ლექსი, ანუ თექვსმეტი მარცვალი ტრიქონში და ანუ რვა-რვა მარცვალი ტრიქონში, როგორც რეული, და, ამას გარდა, ზოგიერთი ლექსები თახმისისა ემსგავსებიან წყობილს, როგორც სიმღერის ხმას უხდება“.

ამავე სალექსო ფორმის შესახებ ცნობას გვაწვდის იოანე ბაგრატიონი მის ცნობილ „კალმასობაში“: „თახმისიც არს ერთი გვარი თათრული სიმღერისა, უფრო მოგრძო, შაირივით დაბოლოებული, და რომელიმე მაჟამათაც ითქმის და ტკბილი ხმა არს, სიმღერად თქმული“. იქვე, როგორც თახმისის ნიმუში, შემდეგი ლექსია წარმოდგენილი:

როს განვიცადე ბედკრულმან, გული საკვდავად დარია,  
ცნობა მიმხადა მთიებმან, სურვილმან მისმან დარია;  
ვერ ესწორვიან ციურნი: კრონოსი, დია, დარია;  
მთრთოლუარებს სხივი ბაკთაგან<sup>1</sup>, ვითა შრისხანე დარია,  
მკვრებელთა შექთა მფენელად შვიდთავე ცთომილთ დარია!

შენ, მუშთარსა, გეაჭები გულმტკიენეული, მტირალი:  
მოყვარემ მომწყლა საკვდავად, მტყორცნა ჰინდელთა სამალი,  
ველარა დაესთმე<sup>2</sup>, მიმპირდა, აწ არღა არის სამალი;  
მას მოუკლავარ, ირწმუნე, ვისა აქეს ბაგე მკირვალი,  
ბროლი და ლალი შეთხზულან, ქვე დარიდებით დარია.

<sup>1</sup> ბაგიღან. <sup>2</sup> ველარ მოვითმენ.



ისმინეთ ჩემი ჩივილნი და მწუხარება ვითარი,  
წარმსელია სრულად ცნობანი და დამცემია მე ზარი;  
გულსა შემდგმია საკრელად მახვილი გიშრისა სარი,  
გაფიცებულ არს გონება, ურწყულში მიმომაარი,  
სკლდგმულსა არა მიტევებს იგი ჭალათთა დარია!

უზენაარო მარიხო, რად მრისხავ ესრეთ დაგულსა?  
გაფუცებ მზესა მას შენსა, ნუ დამიტევებ მე წყლულსა!  
უმკურნალოდღა რაღა ვქყო, ვერ დაგიშურებებ აწ გულსა,  
ვთუ არა მეღხინოს, რაყიფუფთავან<sup>1</sup> გაბმულსა,  
თავსა მოვიკლავ უცილოდ, ის ჟამი მათთვის დარია!

პე, საყვარელო, ისმინე, შენი სახმილი მგზენია,  
ღაწენი ბროლთავან ვარდს ჩაგრაეს, მკერტელთა ამაზრზენია,  
როს შენ გამოსჩნდი ქვეყანად, გაუდღეს ცისა მზენია!<sup>2</sup>  
ნუ ხარ უწყალოდ, იკმავე ესოდენ სინაზენია,  
ვანავდე იგი ჟამები<sup>3</sup>, აწ, მზეო, ჩემკენ დარია!

„კალმასობის“ ცნობით მოტანილი ლექსის ავტორი ლეონ ბატონიშვილი გახლავთ, მაგრამ ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული S-1512 ხელნაწერის მიხედვით, რომელიც დავით რექტორის (ალექსიძის) მიერაა შედგენილი და გადაწერილი, აღნიშნული ლექსი ბესარიონ გაბაშვილს ეკუთვნის<sup>4</sup>.

აქ იკითხება: „ბესარიონ გაბაშვილისაგან არის თქმული თურქთა ხმაზედა სათქმელი, რომელსა ეწოდების თახმისი. ქართულს შაირებრ სათქმელი ათექვსმეტ მარცვლოვანია, მაგრამ ერთი შაირი ხუთი ტაეპია და ხუთ-ხუთეული იქნება თახმისი, რომელ არს ოცდახუთი ტაეპი. თახმისი არაბული ლექსია, რომელ არს ხუთსტრიქონიანი“.

იგივე ლექსი დაბეჭდილია ბესიკის თხზულებათა სრულ კრებულში, რომელიც ალ. ბარამიძისა და ვ. თოფურჩიას მიერაა შედგენილი (თბილისი, 1932). ოღონდ იგი აქ სადაოდაა მიჩნეული (გვ. 92). მეორე გამოცემაში კი (თბილისი, 1962), რომელიც ამავე ავტორებს ეკუთვნის, აღნიშნული ლექსი აღარ იკითხება.

ზემოთ წარმოდგენილი ლექსი, რომლის ფორმას თ ა ხ მ ი ს ი ეწოდება, ხუთი სტროფისაგან შედგება. თითოეულ სტროფში ხუთი სტრიქონია. პირველი სტროფი ომონიმური რითმიითაა გაწყობილი (დარია). მომდევნო სტროფების მეხუთე სტრიქონები პირველი სტროფის მეხუთე სტრიქონს, — აქედან კი მთელ სტროფს ერითმება.

<sup>1</sup> მებოქე.

<sup>2</sup> მზისა სხივია. <sup>3</sup> კუშტობა.

<sup>4</sup> ვარიანტული წაკითხვები ამ ორი ტექსტის ერთმანეთთან შეჯერების ნიადაგზე გვაქვს ამოწერილი.

მთელ ლექსში ერთმანეთზე გართმული შემდეგი მეხუთე სტრიქონებია.

მკერტელთა შუქთა მფენელად შეიღთავე ცთომილთ დარია.  
ბროლი და ლალი შეთხზულან, ქვე დარიღებით დარია.  
სულდგმულსა არა მიტევებს იგი ჭალათთა დარია.  
თავსა მოვიკლავ უცილოდ, ის უამი მათთვის დარია.  
განავდე იგი ჟამები, აწ, მზეო, ჩემკენ დარია.

აქ, როგორც ხედავთ, სტროფის ყოველი მეხუთე სტრიქონის რითმებიც ომონიმურია.

ამავე ხელნაწერში (გვ. 358—359) ვინმე იოსებ ნაცელიშვილის მიერ თქმული თახმისი გვხვდება; იგი ხუთი ხუთ-ხუთ სტრიქონიანი სტროფებისაგან შედგება. ყველა სტროფში რითმა ომონიმურია. ყოველი სტროფის მეხუთე სტრიქონი დანარჩენი სტროფების მეხუთე სტრიქონებს ერთმება. რითმა ომონიმურია. აი, ეს ლექსიც:

ვისგან მიმელო ცნობანი, იგი მთვარის სადარია;  
მათ თანა მკვიდრობს მნათობლად, სად მუშთარი, სად არია.  
ეს მიკვირს მან მზისა შუქნი და შეჟფარა სადარია,  
ტრფიალი ვარ მის ხილვისა, ვერ შივაგენ სად არია!  
სხივმან მისმან მკვირვალება სხვისა მზისას სად არია!

მხილველთა თვალთა აღუშფოთს, სხივთ მიფენა მა სახისა;  
მღევს, ვითარცა მზემან თოვლი, — აღმოქმინვა მა სახისა;  
ვერ ღირს იქმნა კელი ჩემი, რტოთ შეხება მასა ხისა!  
მე მის მონებას ვისწრაფი, იგი სიკვდილს მასახისა,  
შემიწყალეთ, საკვდად ჩემდა სამსალასა სადარია.

უშვენის უსპეტაკესად ყელსა ბროლი მუნ და მინა,  
ჰფერობს აღმასის თლილს თითებს, შეთხზულობდეს მუნ და მინა.  
როს თვალ აგნა, მან მყისვე ჰსცნა, ჩემს თქმას დართო მუნდა მინა.  
მისგან კიდე არეინ მივის, მე სიცოცხლე მუნდა მინა:  
ნისლოვან დღეს მის მხილველი, იტყვის: აჰა, სადარია!

ორნი ნარინჯნი ბმულობენ, მით ჰშვენის მკერდი და გული;  
ვერ აღვრიცხე, დიად მრავლობს, მის მიერ დამწვარ-დაგული;  
წარმსვლია სრულად ცნობა, ვარ, — ეშყის მახვილზედ დაგული;  
მიგვარეთ, სუნით ცნობას ჰსტაცს, ზედ იგია ზე დაგული,  
სურნელება მისი ყნოსებს, ვარდი ანუ სად არ ია.

იზრუნეთ მოყვასნო ჩემთვის, მისაჯეთ მა სამართალი!  
ოხვრა, სულთქმა განმიერცელდა, ვერა ეჰსცან მასა მართალი:  
სული სახდელად მიმელის, მის კვალზედ მასამართალი.  
ეგზნებათ დაუშრეტელად, გულებსა მასამართალი.  
ბარბითთ უტკბესი კმა ისმის, სად მისი რა სადარია!

იქვე (გვ. 877—878) იკითხება თახმისად დასათაურებული ლექსი, რომელიც მ. გულქანიშვილს უთქვამს:

მოვედ ჩემო საყვარელო. დაგინახო მაჩინითა,  
ქელმწიფის წყალობა გვეკირდეს და იხარო მა ჩინითა;  
ქალონა! გქონდეს წელ და წელ, გაიხარო მაჩინითა.  
ბაგებითურთ ბუსა? მამეც, გამახარე მაჩინითა,  
შორეულო, მიემგზავრო, სით მობრძანდი მაჩინითა!

მეტოქენი გამომრავლდნენ ათასი და ასოსანნი,  
ვმირთაებრი ფალავანნი, ლომისაებრ ასოსანნი;  
უთვალავ-უანგარიშნი, მათ არა აქეთ ასო სანნი;  
ას ხევსურნი, ას ფშაველნი, ას ჩერქეზნი ასოსანნი!  
თალღი-თუღისა ჩამემელნო, რაღათ გინდათ ასოსანნი,  
მასეე თალხებს დაშეენებს, როს შეამკობთ მაჩინითა!

თუ მეზღაპრეს ყურს მიუგდებთ, გაიგონებთ მასალებსა;  
ოსტატი მით იმუშავებს, — დაუმზადებთ მასალებსა!  
მარტო მოსიარულენო, ერიდენით მას ალებსა!  
მნათობთათვის დადაგულნო, რაღათ იწვით მას ალებსა!  
ფრანგეთის მხატვრის ნახატნო, რაღ ეწყობით მასალებსა,  
ყოველნი მას დანატრიან, ინგლის, ფრანცი მასალებსა,  
მისებრ მხატვარნი ვერ ხატვენ, მოვლენ ჩინი მაჩინითა.

ბეკრის ფიქრით ღღენი ჩემნი უსაცილოდ მან დალია.  
ჯოჯოხეთი ნურვის გიყვარსთ, ეს იყოღეთ, მანდ ალია!  
ფერად-ფერადი საცმელი: დიბა, სტაჟრა, მანდალია;  
სააქაოს ვინცა ჰსცოდავს, დივანაა<sup>1</sup>, მანდალია.  
ომარ, მაჰმად და მურთუზ, ზალ, ვგონებ იყოს მანდ ალია;  
ვინც სათაელის წილშია, ნიშნადა აქეს მანდალია;  
უკვდავებისა სასმელი, ვით ღირს იქმნა, მან დალია.  
შამჩი მელქოს იამება, თუ შეასმევთ მა ჩინითა!

ხელნაწერის ჩვენებით ამ ლექსს, სხვა თახმისებრისაგან განსხვავებით, მომატებული თახმისი ეწოდება. ეს მომატება, ალბათ, იმას გულისხმობს, რომ აღნიშნული ლექსი თუმცა ოთხი სტროფისაგან შედგება, მაგრამ სტროფებში სტრიქონები თანაბრად არ არის განლაგებული; ასე, მაგალითად, თუ პირველი სტროფი ხუთი სტრიქონისაგან შედგება, მეორე — ექვს სტრიქონს შეიცავს (ერთი სტრიქონი ემატება), მესამე სტროფი შვიდსტრიქონიანია, მეოთხე კი — რვასტრიქონიანი. ყოველ სტროფს თითო-ერთო სტრიქონი მოემატა. ასე რომ, თანახმად თახმისის სტროფთა შედგენილობისა, ამ ლექსში სულ ოცი სტრიქონი უნდა გვექონოდა, მიმატების საფუძველზე მივიღეთ 26-სტრიქონიანი ლექსი.

<sup>1</sup> ულუფა, ჭამაგირი. <sup>2</sup> კონცა.

<sup>3</sup> მასალ: იგავი, არაკი; ანდაზა. <sup>4</sup> გიყი, გადარეული.

მ. გულქანიშვილის ლექსი (მომატებული თახმისი) თახმისის იშვიათ სახედ უნდა ჩაითვალოს. თახმისი, როგორც ეს ზემოთ წარმოდგენილ განმარტებაშიც ვნახეთ (გაფაროვი, მილერი), ზოგჯერ გულისხმობს სტრიქონთა გადიდება-მიმატებას: რომელიმე პოეტის ორ სტრიქონზე საკუთარი სამი სტრიქონის მიმატებას, მაგრამ ეს მიმატება მხოლოდ ხუთი სტრიქონის ფარგლებშია დასაშვები. საერთოდ თახმისის სტროფი ხუთსტრიქონიანი უნდა იყოს. ამაზე მეტსტრიქონიანი სტროფი თახმისის სახელწოდებას არღვევს, მაგრამ ქართველ პოეტებს, როგორც ჩანს, ასეთი სახის თახმისებიც შეუთხზავთ. არა მგონია, ქართულ თახმისებში ორი ავტორის სტრიქონები იყოს გაერთიანებული. სტანსების, როგორც სალექსო ქანრისა თუ ფორმის ცნება, ქართულ თახმისებს არ უდგება. სპარსულ პოეზიაში კი ხშირია საადის, ჰაფეზისა და სხვა ავტორთა ყაზალების ბეითთა თახმისებად გადაკეთების შემთხვევები.

მ. გულქანიშვილის თახმისიც, როგორც ხედავთ, ომონიმურ რითმებს შეიცავს. ყოველ სტროფში სხვადასხვა ომონიმური რითმია მომარჯვებული. სტროფების ბოლო სტრიქონები კი, თახმისის წესის მიხედვით, ერთმანეთს ერითმება. რითმები აქაც ომონიმურია.

გვხვდება ისეთი სახის თახმისებიც, სადაც პირველი სტროფი წარმოდგენილი თახმისების მსგავსად, ომონიმური რითმითაა შეკრული, მაგრამ მომდევნო სტროფთა მეხუთე სტრიქონები არაომონიმური, არამედ ჩვეულებრივი რითმებითაა გართმული. ასე, მაგალითად, გიორგი თუმანიშვილს ასეთივე სახის თახმისი შეუთხზავს, საიდანაც პირველი სტროფი მოგვაქვს:

ამხელი თვალთა განვიციდი ცათა ცთომილთ დასაღარებს,  
სად იგ ნარანარებს კერძოსა, მის მიდამოს დასაღარებს.  
სხივთა წინარე სარანგად წარაელენს და დასაღარებს,  
გლახ. დამიტევებს ხელქმნელსა, არვისი შუქთ დასაღარებს.  
ტრფიალნი მისგან მკვდარ-ქმნილნი სამარედ ჰგებნ დასაღარებს.

(გვ. 913—914)

აქ ომონიმური რითმებია გამოყენებული (დასაღარებს), მაგრამ მომდევნო სტროფების მეხუთე სტრიქონები ჩვეულებრივი, არაომონიმური რითმებითაა შეწყობილი ერთმანეთთან. აი, ეს სტრიქონებიც:

ტრფიალნი მისგან მკვდარ-ქმნილნი სამარედ ჰგებნ დასაღარებს.  
მთვარის სფეროს ღვლარქნით გველნი მუშაკს ცრემლით იმუღარებს,  
ვიცი, უცილოდ მე შენი ეშუი ეელსა გამაგარებს,  
წალკოტის მტველად მადგინო, სოცოცხლესა დამხსნა მწარებს.  
შენგან კიდე გოლი ჩემი სხვას არასა ინეტარებს.

როგორც ხედავთ, აქ ომონიმური რითმები არაა გამოყენებული.

გვხვდება თახმისები, რომლებშიც არც ერთი სტროფი ომონიმური რითმებით არაა გაწყობილი. სტროფთა მეხუთე სტრიქონები კი, თათანახმად თახმისის წესისა, ერთმანეთთანაა გართმული.

იმავე გიორგი თუმანიშვილის პოეზიაში ასეთი სახის თახმისიცაა წარმოდგენილი:

ვარღო, ამაყო, დამწვარ ვარ მე სურვილითა სრულითა,  
ბულბულებრ დაგყეფ ცრემლითა, სიცოცხლე განწირულითა;  
რა გგამა<sup>1</sup>, მცეველად მადგინო, დარაჯად გმონო სულითა,  
ვამე მიბრძანა სიტყვითა, გლახ, ღია შერისხულითა,  
მოგშორდი, დამთმე მყარითა, — კლდის უმაგრიის გულითა.

ნუშნი შესძრანა, მარგალიტნი ჰსქვირდეს, ესხნეს ლაღნი მცეველად,  
საღაფის ველს გიშრის მშვილდნი მოუზიდნეს ტრფივალთ მსურელად.  
აინდელთ ისარს მოისროდა შაბედისა გელის მწყველად.  
მპრქვა: ბედკრულო, განმერიდე, თუ არა ხარ შმაგი ხელად;  
ვერღა მიხილო, ირწმენე, ვერც ძილსა, ვერცა რულით!

ცრემლით ვკადრე: განმიკითხავ, ვერა ჰპოვებ ჩემთან ბრალსა,  
სამართალ არს, აძვირფასებ, უსასყიდლო მაგა ლალსა!  
სულსა გიძღვნი, თუ მიხედავ, საქებელსა სამართალსა:  
შენთვის მკედარსა არ განმაძებ, მართალს ცასა დაჰსდებ ვალსა.  
ველა შემრისხა და ამავესო სიტყვითა საბასრულითა<sup>2</sup>.

ჭე. აფროდიტო, ტკბილითა ცვართ მთოვარებ მაბჟურებულო,  
დილად ყვაილთა საუვარლად ფერთა აღმაესებულო!  
ჩემებრ გულითა დამწვართა ცვართა მაგრილებულო,  
სულ მილეულთა სუნნელთა სუნითა მამბრუნებულო,  
ნუ უწყალობ ჩემზედა, კვლავ მკოდა მითვე თქმულითა.

ფფუცუე მას შენსა მდილარსა, გლახ, ნარნართა ჰრხევასა,  
და შეიღთა მთენთა ცთომილთა შენგან ნათლითა ძღევასა,  
ვერ დაგთმობ, ესე იცოდე, შიმცეს ათასს გზის მე ვასა,  
გულს ცეცხლად შევიქ მას ზედა, ვპყოფცა სულისა კმევასა,  
თავსა გიმსხვერპლებ, დაიწვი, მე მაჯნურისა რკულითა!

(გვ. 919—920)

ამ თახმისის არც ერთ სტროფში ომონიმური რითმები არაა მომარჩვებული. სტროფთა მეხუთე სტრიქონები კი ერთმანეთს ჩვეულებრივი რითმებით ერთმებიან. აი, ეს რითმებიც: გულითა, რულითა, საბასრულითა, თქმულითა, რჯულითა.

ნათქვამიდან შეგვიძლია დავასკვნათ:

1) თახმისი თექვსმეტმარცვლოვანი ლექსია (შაირი). მისი სტროფი ძირითადად ხუთსტრიქონიანია; იშვიათად გვხვდება ექვსი და მეტი სტრიქონების შემცველი სტროფებიც.

<sup>1</sup> გენაღვლება, გედარდება. <sup>2</sup> საიციხავი, საძაგელი.

2) თახმისის სტროფთა რაოდენობა, ისე როგორც მუხამბაზისა, განსაზღვრული არ არის, მაგრამ ქართულში ძირითადად ხუთსტროფიანი თახმისია დამკვიდრებული.

3) თახმისი შეიძლება მთლიანად ომონიმურ რითმას შეიცავდეს. ყოველი სტროფის მეხუთე სტრიქონი პირველი სტროფის მეხუთე სტრიქონს ერითმება. ეს გარემოება კი თახმისის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშან-თვისებაა.

4) შესაძლებელია თახმისის მხოლოდ პირველადი სტროფი შეიცავდეს ომონიმურ რითმებს; ასეთი თახმისები კი არც ისე იშვიათად გვხვდება. არსებობს თახმისები ყოველგვარი ომონიმური რითმების გარეშეც.

5) თახმისი იგივე მუხამბაზური ტიპის ლექსია, ოღონდ შაირად თქმული, რომელიც შესაძლებელია ნაწილობრივ ან მთლიანად ომონიმური რითმებით იყოს შეკრული. ომონიმური რითმა ქართული მუხამბაზებისათვის არაა დამახასიათებელი. ამას კი ვერ ვიტყვით თახმისების შესახებ, სადაც ხშირად მთელი ლექსი ომონიმურ რითმებს შეიცავს.

## მასალები სათსიტყვის გაგებისათვის

სათსიტყვა გვხვდება როგორც კლასიკურ, ისე აღორძინების პერიოდის ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში. მას იშვიათად ჩვენი დროის პოეტებიც იყენებენ; ასე, მაგალითად, ანა კალანდაძეს უთქვამს:

თუ დაეიბრჩები, ღვინომ დამახრჩოს,  
ვგავდე ყაყაჩოს სათის ხალიანს...  
ძლივს მობარბაყებს მთერალი ყაყაჩო,  
ომარ ხაიაშ!<sup>1</sup>

აღნიშნული სიტყვა კლასიკურ ხანამდე არსებულ ძეგლებში არ მოიპოვება. მაშასადამე, იგი ჩვენში უნდა გაჩენილიყო X—XII საუკუნეებში სპარსულ-არაბული ენებისა და ლიტერატურის გავლენის შედეგად.

საკითხავია, რომელ ენას ეკუთვნის სიტყვა სათი და რას აღნიშნავს ის?

ქართულ პოეტურსა და პროზაულ ძეგლებში გამოყენებული „სათის“ განმარტების თვალსაზრისით ლექსიკონთა ავტორები მთლად შეთანხმებულნი არ არიან.

„ვეფხისტყაოსნის“ პირველი გამომცემელი და მეცნიერი კომენტატორი ვახტანგ ბაგრატიონი 835-ე სტროფში გამოყენებულ სათსიტყვას: (თვალთა გიშერი აშვენებს, სათმან რად მომკლა, სათმანო! ბაგე-კბილო და თვალ-წარბო, მომცემდი პატიყთა, თმანო!) განმარტავს როგორც გიშერს (სათი გიშერს ჰქვია).

თვითონ ვახტანგს ერთ-ერთ ლექსში სათი ასე გამოუყენებია:

ღაწვი ჰქონდა ვარდის ფურცლად, პირი — შროშნად, ტუჩი — ლალად,  
თვალნი — მელნად, წარბი — სათად, თმა — სუმბულად, კბილი — სრალად<sup>2</sup>.

გამოცემაზე თანდართული ლექსიკონის ჩვენებით (შეადგინა ილია აბულაძემ) სათი გიშერია. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც სა-

<sup>1</sup> ლექსიდან „ამ სურით სვამენ“.

<sup>2</sup> ლექსები და პოემები, თბილისი, 1947, გვ. 36

ანალიზო სიტყვა გიშრადა განმარტებული. ასევე იგი ახსნილი დავით და ნიკო ჩუბინაშვილების ლექსიკონებში. სათი გიშრად (შაე ქარვად) აქეთ განმარტებული იუსტინე აბულაძეს (ვისრამიანის, ვეფხისტყაოსნის, შაპ-ნამეს ქართული ვერსიების ლექსიკონებში), ვარლამ თოფურის (ბესიკის გამოცემაზე დართულ ლექსიკონში), გ. ჯაგობიას (თეიმურაზ პირველის ლექსიკონში) და სხვ.

კორნელი კეკელიძეს (ბარამგურიანის ლექსიკონში) კი სათი განმარტებული აქვს როგორც ძოწი, გიშერი. მითითებულია 43-ე სტროფი, სადაც ვკითხულობთ:

წლამდის იჯდა გულ-მწუხარე ბარამ მეფე ბნელსა შინა,  
მას ზაფრანად გადაეკცა ლაწვი—ვარდი, სათი—მინა.

ძოწი და გიშერი სხვადასხვა ფერისანი არიან. ძოწი წითელია, გიშერი კი — შავი. მართალია, არსებობს შავი ფერის ძოწიც (მარჯანი), მაგრამ ქართულში იგი ყოველთვის წითელი ფერის მატარებელია. პოეტები ბაგეებს ძოწს ადარებენ. წარბებს, თმებს, ზოგჯერ თვალსაც კი — გიშერს (სათს). ცხადია, ან ერთი განმარტება უნდა დარჩეს, ან მეორე. შეფიქრიანება, შესაძლებელია, იმან გამოიწვია, თუ როგორ შეიძლებოდა სათი (გიშერი) ზაფრანად გადაქეუულიყო და მას ყვითელი ფერი მიეღო, თუ ეს ლაწვი — ვარდის მიმართ საერთოდ შეუძლებელი არ არის.

ნოდარ ციციშვილის იგივე შედარება ცოტა ქვემოთ აქვს განმეორებული:

ლაწვი — ვარდი, სათი — მინა შეეცვალნეს, ვით ზაფრანად (108).

პოეტის მიერ წარმოდგენილი მხატვრული შედარების მიხედვით მთელი სახეა ზაფრანად გადაქეუული, გაყვითლებული. ასეთ ვითარებაში მას, ვფიქრობთ, სიყვითლის არეში შეეძლო სათიც (წარბები, წამწამები, თვალები) მოექცია. ასე რომ, სათის ძოწად განმარტება სწორი არ უნდა იყოს<sup>1</sup>.

მკვლევარი აქა-იქ სათსა და მინას შორის იგივეობის ნიშანს სვამს (სათი — მინა). აჯობებდა, მათი ერთმანეთისაგან მძიმით გამოყოფა (სათი, მინა).

ასევე, ჩვენი აზრით, აჯობებდა „თამარიანის“ X ლექსის სტრიქონი: უკლებად სათნი გცისკრობენ ლაწვნი<sup>2</sup>, ასე დაბეჭდილიყო:

<sup>1</sup> აქვე შევნიშნავთ, რომ ბ. რუდენკოს მიერ შესრულებულ რუსულ თარგმანში (მოსკოვი, 1975) სათი ყველგან გიშრად არის გადათარგმნილი.

<sup>2</sup> გამოცემა ივ. ლოლაშვილისა, თბილისი, 1957, გვ. 201. აქვე შევნიშნავთ, რომ გამომცემელს სათნი განმარტებული აქვს როგორც მოსაწონი, საამებელი, გაახარელი.



აკაკი შანიძის განმარტებით (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი) სათნი ძვირფასი თვალია. არ არის ნათქვამი, თუ რანაირია ეს თვალი, რა ფერისაა იგი. ავტორს მითითებული აქვს 867-ე სტროფი. აქ იკითხება:

რა შეხედნა, ყმასა გულმან, გაუფეთქნა, გაუნათდა,  
აქა ლხინი დაღრეჯილსა უათასდა, არ უათდა;  
ვარდმან ფერი განანათლა, ბროლი ბროლდა, სათნი სათდა,  
ვით გრიგალმან ჩაირბინა, არ მოსცალდა ქვერტად მათდა.

ამით გადმოცემულია ის სიხარული, რაც ავთანდილმა განიცადა ტარიელის პოვნის დროს. „ბროლი ბროლდა, სათნი სათდა“, ჩვენი აზრით, ნიშნავს: ბროლი ისევ გაბროლდა, სახეს (ბროლს) და სათს (თვალებსა და წარბ-წამწამებს) პირვანდელი ელვარება და სინათლე მიეცა. ასე რომ, აქ ბროლი და გიშერია ერთმანეთთან დაპირისპირებული. რუსთველთან სათი ყველგან გიშერია. იგი შავ ფერს გამოხატავს. ვსარგებლობთ შემთხვევით და აქვე აღვნიშნავთ, რომ ზემოხსენებულ ლექსიკონში ზოგიერთი სიტყვა სწორად არ უნდა იყოს განმარტებული. ასე, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება სიტყვა ერთსახე (232, 659).

ტარიელი უამბობს ავთანდილს მის თავგადასავალს და როცა ამბავი დაამთავრა, გამწარებულმა —

პირსა იცა, გაიხეთქა, დაწვი—ვარდი აიხეწა,  
ლალი ქარვად გარდიქცია, ბროლი სრულად დაიღეწა.

ამის მხილველი ავთანდილი ტირის, მას წამწამთაგან განუწყვეტელი (ერთ-სახე) ცრემლი წასდის:

ავთანდილსცა ცრემლი წასდის წამწამთაგან ერთ-სახე, წა.

აღელვებული ტარიელი ქალმა (ასმათმა) დაადუმდა:

მერმე ქალმან დაადუმა, მუხლ-მოყრილი შეეხეწეწა.

წარმოდგენილ სტროფში გამოყენებული ერთსახე ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც ცოტა (გურ. ერცახე), რაც, ჩვენი აზრით, სწორი არ უნდა იყოს.

საქმე ის არის, რომ რუსთველის გმირები როცა ტირიან, ისინი ცოტა ცრემლს არასდროს არ ღვრიან. პირიქით, მათი ცრემლი ზღვებს ერთვის (ქალი ატირდა ცრემლითა, ზღვათაცა შესართავითა), ველთა ასოვლებს (ველთა ცრემლი ასოვლებდა, თვალთა ჩემთა მონაწური), ბროლსა და მინას (სახეს) ჩარეცხს (ნარგისნი ჰქუხან, ცრემლსა წვიმს, ჩარიცხის ბროლსა და მინას) და სხვ.

ასეთ ვითარებაში ავთანდილის შესახებ ვთქვათ ცოტა ცრემლი გადმოლვარაო, არ იქნებოდა რუსთველის მხატვრული გამოთქმის (ერთ-სახის) სწორი ახსნა. აღნიშნული სიტყვა აქ უწყვეტს, განუწყვეტელს, გამუდმებულს ნიშნავს, როგორც 232-ე სტროფში — ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილისა მუნ ერთ-სახესა — ხმას სცემდეს კლდენი ქალის განუწყვეტელ, გამუდმებულ კივილს. აქ იგი ლექსიკონის ავტორის მიერ სწორადაა გაგებული (ერთგვარი, ერთნაირი) განუწყვეტლის მნიშვნელობით (როგორც ეს ადრევე სხვებმაც განმარტეს).

„ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება აგრეთვე სიტყვა მიჰხვდებიან (მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან). ლექსიკონში იგი განმარტებულია, როგორც გაგება (ჭკვიანნი ვერ გაიგებენ).

ჩვენ აქ არ გამოვუდგებით მთელი იმ სტროფის ახსნას, სადაც ეს სტრიქონი გვხვდება. იგი დიდ, სამეცნიერო ლიტერატურის განხილვას მოითხოვდა.

აღნიშნული სიტყვა ვახტანგ ბაგრატიონს ძალიან კარგად აქვს ახსნილი. მისი განმარტებით იგი პოვნას, მიწვდომას ნიშნავს (იმას ჭკვიანი ძნელად იპოვნისო... მე იმას სად მივსწვდებიო). მაშასადამე, ჭკვიანი ვერ მიჰხვდებიან ნიშნავს: ჭკვიანნი ვერ იპოვნენ, ვერ მოსწვდებიან (ძნელად იპოვნენ, ძნელად მოსწვდებიან) რუსთველი გიაში ეს ახსნა მიღებული.

ვახტანგისეული ტექსტის აღდგენილ გამოცემაზე ლანდარტულ ლექსიკონში, რომელშიც ვახტანგისეული ახსნანი არის შეტანილი, სიტყვა მიხვედრა (მიჰხვდებიან) არ იკითხება.

პოემაში გვხვდება სიტყვა სალა (1576, 4):

უბრძანა: „თქვენთვის მტირალსა ყოლა რად მიჩნდეს სალა მე!“

ლექსიკონში იგი განმარტებულია, როგორც სალი (მაგარი კლდის კნინობითი ფორმა).

აღნიშნული სიტყვა რიგმა მკვლევრებმა (ნ. მარმა, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე და სხვ.) გაიგეს, როგორც საკუთარი სახელი, კერძოდ, ნიჰამის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ გმირის, ლეილაზე გამიჯნურებული იბნ სალამის (ქართ. სალა, სალამან) სახელი. სალა (ნ. მარით: სალმან) „თამარიანშიც“ იხსენიება. ამის შემდეგ მტკიცება იმისა, რომ რუსთველის სალა წარმოდგენილ კონტექსტში სალის კნინობითი ფორმა იყოს, რამდენადმე უხერხული ჩანს.

ლექსიკონზე კიდევ გვაქვს შენიშვნები, მაგრამ იგი სხვა დროისათვის გადავდოთ.

ისევ სათს მიუბრუნდეთ; იგი, როგორც ვიცით, გამოყენებულია ნათარგმნ ძეგლებში (შაჰ-ნამე, ვისრამიანი, ქილილა და დამანა). მისი მნიშვნელობის გასარკვევად დიდი ღირებულება აქვს იმას, თუ ორიგინალში რომელი სიტყვაა მის საბადლოდ ნახმარი და რას ნიშნავს იგი.

„შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში გამოყენებული სათის საბადლო დედანში არ დაიქმნა. ქართული ტექსტი ალაგ-ალაგ თავისუფალ თარგმანსა და გადმოკეთებას წარმოადგენს. ტექსტში გამოყენებული სიტყვები ხშირად ორიგინალის მონაცემების გარეშე ქართველი მთარგმნელისა თუ გადმოკეთებლის მიერაა მოხმობილი.

სხვა მდგომარეობა გვაქვს „ვისრამიანსა“ და „ქილილა და დამანაში“. აქ მთარგმნელთა მხატვრულ აზროვნებასა და ლექსიკას, ძირითადად, ორიგინალთა ტექსტები განსაზღვრავენ.

„ვისრამიანში“ იკითხება:

შენ მეტისა შექირვებისაგან გაგულშავებულხარ და  
სათსა სიშავე არა წაელების<sup>1</sup>.

ამის საბადლოდ დედანშია:

სიმაჰდელ გაშთი აზ რანჷ აზმუნდან  
სიმაჰი აზ სიმაჰ ნეთუნ ზადუნდან<sup>2</sup>  
გულშავე გახდი შექირვების დაცდის გამო,  
სიშავე შევისაგან არ შეიძლება გაიწმინდოს (წარხოცოს).

სათის საბადლოდ დედანში შავი (სიმაჰ) არის წარმოდგენილი. არავითარი ძვირფასი ქვა, ან თვალი, არც გიშერი აქ არ იხსენიება. სიტყვა შავი კი სათად არის გადმოთარგმნილი: სათსა სიშავე არა წაელების

შეიძლება ისიც იყოს საფიქრებელი, რომ აქ სიმაჰ სიტყვა ნიშნავდეს კაცს (ზანგს) და არა მხოლოდ შავ ფერს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქ. აინის რედაქციით გამოცემულ სპარსულ ტექსტში<sup>3</sup> (თეირანი, 1970) სიმაჰ სიტყვის ნაცვლად შაბე იკითხება. პროფ. ალ. გვახარიას ცნობებით, აღნიშნული სიტყვა „ვისრამიანის“ ყველა სპარსულ ხელნაწერში გვხვდება, გარდა პარიზის ხელნაწერისა, სადაც მას ენაცვლება „სიმაჰ“, რაც მინოვისა (თეირანი, 1935) და მაჰჭუმბის გამოცემებში დაიბეჭდა.

მითითებულ ადგილას შავის (სიმაჰის) წაკითხვა შემთხვევითი არ ჩანს. მას ამაგრებს ბეითის პირველი ნახევარი, სადაც მეტისა შექირვებისაგან გაგულშავებახეა ლაპარაკი. ისე ძლიერია, მაშასადამე, ეს სევდა და მწუხარება, რომ გული გააშავა. შავი ფერი კი ძლიერია, მისი შეცვლა სხვა ფერით შეუძლებელია, იგი მარადიულია: შავსა სიშავე არა წაელების.

<sup>1</sup> გვ. 70, 11—12 (ალ. გვახარია და მ. თოდუას გამოცემა).

<sup>2</sup> შაპჭუბის გამოცემა, თეირანი, 1959, გვ. 77; ლექსის საზომი ითხოვს „ნეთუნ“ წაუკითხოთ, როგორც „ნეთუნ“.

<sup>3</sup> დადგენილია ალ. გვახარიას და მ. თოდუას მიერ.

„შაბე“ სიტყვა, რომელსაც ხელნაწერების მიხედვით უპირატესობა აქვს; კარგი ლექსიკონების ჩვენებით შავ გიშერს ნიშნავს. როგორც ჩანს, „ვისრამიანის“ ქართულად მთარგმნელს ხელთ ისეთი ტექსტი ჰქონია, რომელშიც მითითებულ ადგილას „შაბე“ ყოფილა წარმოდგენილი და იგი „სათად“ უთარგმნია.

„ქილილა და დამანაში“ კი ასეთი სურათი გვაქვს. აქ „სათი“ რამდენჯერმეა გამოყენებული. ასე, მაგალითად, საბას რედაქციაში ვკითხულობთ:

I. ვით მთვარე იარებოდა ტანი უგავდა საროსა,  
თმათა ნათხაზი საბლური სათსა ვინ შეუღაროსა?<sup>1</sup>

ამის შესატყვისად სპარსულ ტექსტში შემდეგი ბეითი გვხვდება:

ხარამანდე მამი ჩუ სარეე ბოლანდ  
მოსალსალ ღუ გისუ ჩუ მოშქინ ქამანდ...<sup>2</sup>  
გოგმანით მავალი მთვარე, ვითა მაღალი სარო,  
ორი ხუჰუქი ზილფი, ვითა მუშკის ქამანდი.

ვახტანგის ტექსტში ამის საბადლოდ წერია:

მოსიარულე მთვარე ალვის ხესაეით მაღალი,  
ორი ხუჰუქი ზილფი — მუშკის საბელი<sup>3</sup>...

სპარსულ ტექსტში სათ სიტყვა არ გვხვდება. გვხვდება მოშქინ (მუშკისა), რაც შავსაც ნიშნავს. სათი ვახტანგთან აქ არ იკითხება. ის ტექსტში საბას შეუტანია.

II. საბას რედაქციაში იკითხება (გვ. 276):

მე ორსა აჯილათა შევმზადებ: ერთი სითეთრით ვარსკვლავსავით  
წყალში ელვიდეს; და მეორეს — შავსა სათისა თმებრ და ზანგისა  
სა ყურმალთა მსგავსსა.

სპარსულში ერთი ორფეროვანი აჯიდის დამზადებაზეა საუბარი, რომლის ერთი მხარე თეთრი იქნება, მეორე კი — შავი<sup>4</sup>.

ვახტანგის რედაქციაში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

მე ორს ფერს წამოსასხამს, ჩადრს გავაკეთებ. ერთისა სითეთრე მა-

<sup>1</sup> „ქილილა და დამანა“, აღ. ბარამიძისა და ელ. მეტრეველის რედაქციით, თბილისი, 1962, გვ. 147.

<sup>2</sup> ესარგებლობთ „ქილილა და დამანას“ ბექლური გამოცემით (თეირანი, ჰიჯრით 1341 წ.).

<sup>3</sup> კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი, II, 20, გვ. 136.

<sup>4</sup> სპარსული ტექსტი, გვ. 195.

სკულავსავით წყალში ელევდეს; ერთს — შავს ზანგებთ თმასავით და თურქების ყურის ძირის მსგავსს (გვ. 295).

სათ სიტყვა სპარსულსა და ვახტანგის თარგმანში არ არის წარმოდგენილი. საბას რედაქციაში კი გვხვდება შავი ფერის გამოსახატავად. დედანშია:

სიძაპნ ბარ ვეი მწანანდე მჟჟე ზანგინან — სიშავე მასზე მსგავსი ზანგთა თმისა (შავს ზანგებთ თმასავით — ვახტანგი, შავსა სათისა თმებრ — საბა).

### III. საბას რედაქციაშია:

მთვარესა სათისა მშვილდი შეენოდა გიშრის ისრითა,  
უკულოს სულთა მიმღებად გულს მოსტაცებდა ის რითა (გვ. 291).

### ვახტანგთან ამის შესადარია:

პირმთვარე, მუშესურნელი, გულის წამღები, სულის მომმატებელი  
და გულის მომტაცებელი (გვ. 312).

აღნიშნული ადგილი სპარსულის სიტყვასიტყვით თარგმანს წარმოადგენს (გვ. 206). ოღონდ სპარსულში მუშესურნელის ნაცვლად წერია მუშქმული—მუშქთმიანი. ვახტანგის დედანში, ცხადია, მუშქბუი — მუშესურნელი ეწერა.

### IV. საბას რედაქციაში იკითხება:

არღენისფერი ემოსა, ვით საროს ყაყაჩონია,  
სათისა თვალთა ზედ წარბი ტრფიალთა საურჩონია (გვ. 230).

### ვახტანგის ტექსტში ამის საბადლოდ წერია:

არღენისფერი ტანთ ჩაეცა,  
ითქმოდა, რომ ალვის ხეს ყაყაჩო შეემოსა;  
ორი თურქი თვალი გულის მზირად უჭდა  
და ორი წარბი ღვიძლის ისრის მსროლელი (გვ. 695).

საინტერესოა, რომ საბას გამოთქმას „სათისა თვალთას“ ვახტანგის „ორი თურქი თვალი“ შეესაბამება. სპარსულში (გვ. 519) იკითხება დუ ჩაშმე თორქ, რაც სიტყვასიტყვით ორ ლამაზ თვალს (ლამაზის თვალებს) ნიშნავს. ლამაზი თვალები (ან ლამაზის თვალები) კი საბათი — სათის თვალებია. ე. ი. შავი თვალები.

### V. საბას ტექსტშია.

სარო ვნახე მოარული, გარე ვარდი შენაკონი,  
ბროლ-ბალახშთა შავი სათი სატათ ჰქონდა საბაკონი (გვ. 230).

ვახტანგთან იკითხება:

ეკა, მთარულო ალევ და ახლო ვარდო,  
ნარვის და ვარდსა და საროს შენისთანა ალვის ხე  
და ვარდი სიზმარში არ უნახავს (გვ. 695).

სპარსულსა (გვ. 519) და ვახტანგის ტექსტში **ს ა თ ი ა ნ** მისი შესაღარი რამ არ იკითხება.

„ბროლ-ბალახშთა შავი სათი სატათ ჰქონდა საბაკონი“,

მხოლოდ საბას ეკუთვნის. საინტერესოა, რომ საბას ავტოგრაფში იკითხება „სატათ“ და არა სათათ<sup>1</sup>. შესაძლებელია ჩვენ აქ ბედნიერი შემთხვევა გვქონდეს „სატების“ (საჩრდილობლების) მხოლოდობით რიცხვში ხმარებისა (სატი-ი და არა სატი).

როგორც ამ ტექსტების მიმოხილვიდან ჩანს, სპარსულსა და მის შესაღარ ვახტანგის ტექსტის სათანადო ადგილებზე **ს ა თ ი** (შავი ვიშერი — „შაბე“) არ იხსენიება. ტექსტში შავი ფერის თმებსა, წარბებსა, თვალებსა და სხვა საგნებზეა ლაპარაკი, რაც საბას რედაქციაში სათადაა წარმოდგენილი.

არის შემთხვევები, რომ სიტყვა **ს ა თ ი** ვახტანგის ტექსტშიც იკითხება. საბა, როგორც ცნობილია, უშუალოდ სპარსული ტექსტით არ სარგებლობდა, მის ძირითად წყაროს ვახტანგის რედაქცია წარმოადგენდა და, ასე ვთქვათ, მეტ თავისუფლებას იჩენდა ლექსებისა და პროზის შეკეთებაში.

საინტერესოა, ვიცოდეთ, რა შეესაბამება ვახტანგის **ს ა თ** ს სპარსულ ტექსტში, რომელსაც იგი დიდი მონდომებითა და გულისყურით თარგმნიდა.

ვახტანგის რედაქციაში ერთგან ლაპარაკია ლამაზი სახის ქაბუკზე, რომელსაც ახლად აშლილი წვერ-ულვაში ამშვენებდა. ახლად აშლილი წვერ-ულვაშის გადმოსაცემად ვახტანგს აქა-იქ სიტყვა **ს ა თ ი** აქვს გამოყენებული. სპარსულში ამას შეესაბამება **ხ ა თ** სიტყვა, რაც ახლად ამოწვერილ, ან როგორც ვახტანგი და საბა იტყვიან „ახლად აშლილ“ წვერ-ულვაშს გამოხატავს.

ვახტანგის რედაქციაში იკითხება:

მისი **ს ა თ ი** ჯინქველს გვანდა ვარდს გარეშემო,  
ამბრის მარცვალი რომ დაეყაროს სუმბულზედ;

ერთი **ს ა თ ი** ს ჯინჯილსავეთ მთვარის გარეშემო შემოვლებოდა, ჰკვიანთ გული მის **ს ა თ** ხ ე გზა დაკარგული შექმნილიყო.

<sup>1</sup> ხელნაწერი S 31, გვ. 230.

<sup>2</sup> ლაპარაკია ლამაზი სახის ქაბუკზე.

ქელმწიფის შეილმა ის გულის მოსაწონი სათი და სახე ცეცხლის მსგავსი დაინახა და სხვ. (გვ. 740).

სპარსულში კვითხულობთ (გვ. 561):

خخش چون مورچه پیرامن گل  
که عنبر ریزه می‌چیند سنبل  
خطی زنجیر کرد ماه کشته  
خرد سر بر خخش گمراه کشته

شاهزاده چون آن خط دلکش و رخسار آتش‌وش  
مشاهده کرده ...

წარმოდგენილი ქართულ-სპარსული ტექსტების შედარებით აშკარა ხდება, რომ ვახტანგის მიერ გამოყენებულ სათ სიტყვას ყველგან სპარსული სათ შეესატყვისება.

აღნიშნულ სიტყვას ბევრი მნიშვნელობა აქვს და მათ შორის ახლად აშლილი წვერ-ულვაშისაც (წვერგამო). ამ მნიშვნელობით აქვს იგი გამოყენებული ვახტანგს. სათით აღნიშნულია წვერ-ულვაშის სიშავე. მისი შავი ფერი. საბა აქ ხმარობს გამოთქმას „ბეწვსათი“<sup>1</sup>. არაა საფიქრებელი, რომ სათ-ი ქართულში სათად გადმოსულიყო.

ჩვენი ყურადღება იმანაც მიიპყრო, რომ სპარსულ-ქართულ ტექსტში ერთადაა ნახსენები „სათი და სახე ცეცხლის მსგავსი“. არის შემთხვევები, როცა სათი მინასთან, ბროლთან ან სხვა რომელიმე მოელვარე საგანთან იხსენიება; ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ სათი მათი მსგავსია. შესაძლებელია ზოგჯერ საქმე თეთრისა და შავის დაპირისპირებასთანაც გვექონდეს<sup>2</sup>.

ჩვენ მიერ განხილულ სპარსულ ტექსტებში არც „შაბე“ იკითხება და არც „ბოსსადი“; არც სხვა რომელიმე სიტყვა, რომელიც გიშრის მნიშვნელობას შეიცავდეს. ქართულ ტექსტებში გვხვდება სათი ორიგინალში არსებული შავი ფერის ამსახველი სიტყვების მნიშვნელობის გადმოსაცემად. გამონაკლისს წარმოადგენს „ვისრამიანი“, რომლის ტექსტში გვხვდება შაბე (გიშერი), ვარიანტია სიჰაჰ (შავი), რაც თავისთავად საინტერესოა. ქართულ თარგმანში, როგორც აღინიშნა, სათი იკითხება.

<sup>1</sup> ერთსა კაბუქსა შეხვდა... ბეწვსათსა, ტურფად შეენიერსა... საბა, (გვ. 282).

<sup>2</sup> აქედან ცხადია, რომ „შა-ნამეს“ ქართული ვერსიების III ტომში ჩვენ მიერ წარმოდგენილი სათის განმარტება გადასინჯავს საჭიროებს.

სპარსულ-არაბულ ენებში გიშერს აყიყიცი ეწოდება. ქართულში აკაკიც გვხვდება. აკაკი თუ აყიყი, მართალია, ნიშნავს გიშერსაც, მაგრამ მას სხვა მნიშვნელობაც აქვს. აყიყი ძვირფასი თვალის სარდიონის სახელწოდებაცაა. ქართულში აყიყი შავი გიშრის მნიშვნელობით არ გვხვდება. საბას განმარტებით სარდიონი სისხლის ფერია. პოეტები მას, როგორც ძოწს, ზოგჯერ ბაგეების მეტაფორად იყენებენ. რუსთაველს უთქვამს: შუა ძოწსა და აყაყისა სკვირს მარგალიტი ტყუბები.

აქ ძოწი და აყიყი ბაგეების მეტაფორაა, ხოლო კბილებისა — მარგალიტი ტყუბები.

სათ სიტყვის სადაურობით აღრევე ორი მეცნიერი (დავით ჩუბინაშვილი და ნიკო მარი) დაინტერესდა. დ. ჩუბინაშვილმა ქართულ-რუსულ-ფრანგულ ლექსიკონში (სანკტპეტერბურგი, 1840) სათი არაბულ სიტყვად ცნო (სავად) და იგი ახსნა როგორც შავი ქვა (черный камень, pierre noire), ხოლო აღნიშნული ლექსიკონის მეორე გამოცემაში, რომელსაც აწერია: საუნჯე ქართული ენისა ქართულ-რუსული ლექსიკონი ხელ-ახლად შემუშავებული დავით ჩუბინაშვილსაგან (სანკტპეტერბურგი, 1887), იგივე სიტყვა გიშრად, შავ ძვირფას ქვადაა განმარტებული (черный драгоценный камень). მისი წარმომობაც არაბულადაა მიჩნეული. ლექსიკონის ავტორს აღნიშნული აქვს, რომ სიტყვა გვხვდება „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ვისრამიანში“, მითითებულია სათანადო ადგილები.

მამასაღამე, დ. ჩუბინაშვილის აზრით, სათი არაბული სავადია. არაბული და სპარსული ლექსიკონების ჩვენებით სავად ნიშნავს არა შავ ძვირფას ქვას, არამედ სიშავეს, შავ ფერს, წყვდიადს, სიბნელეს და სხვ. აქედან სავად-ე ზოლფ — ზილფის (თმის) სიშავე, სავად-ე ნარგეს — თვალის სიშავე და სხვ.

ნიკო მარის მოსაზრებით (Вступительные и заключительные строфы Т. Р. XII, 1910) სათი არის თავმოკვეცილი სპარსული bossad სიტყვა (გვხვდება წაკითხვა ბუსსად, ბესსად და ბისსადიც): იგი, ნ. მარის აზრით, ნიშნავს არა გიშერს, ანუ აყიყს, არამედ მუქი წითელი ფერის მარჯანს (ძოწს).

ი. მარის სპარსულ-რუსული ლექსიკონის მასალებში, რომელიც თ. ქავჭავაძემ გამოსცა (თბილისი, 1974) მარჯანისა და ბოსსადის შესახებ შემდეგი ცნობებია მოცემული: მარჯანი ზღვებში აღმოცენდება; მისი ფესვი (ძირი) არსებობს თეთრი, ყვითელი, შავი და წითელი ფერისა; ტოტები კი თეთრია, მაგრამ რამდენადაც ისინი მალლით იწევენ, მით უფრო და უფრო წითლდებიან.

ზოგიერთი ცნობის მიხედვით, ბოსსად ეწოდება მარჯანის ფესვს, ხოლო ტოტებს — მარჯანი.



ნ. მარის მოსაზრებას, რომ სათი სპარსული ბუხსად სიტყვისაგან წარმოდგება, დაუძლეველი ფონეტიკური დაბრკოლებანი არ უნდა ხედებოდეს.

იშვიათი არაა ჩვენს ენაში ამა თუ იმ აღმოსავლური სიტყვის თავმოკვეცილი ფორმით შემოჭრისა და ხმარების შემთხვევები. ასე, მაგალითად, ქართულში გვაქვს სიტყვა ტალახი სპარსულ-თურქული ბატლახის ნაცვლად (ტ-სა და ლ-ს შორის ხმოვანი ქართულშია გაჩენილი). თავკიდური ბა დაკარგულია.

სპარსულში გვხვდება სიტყვა ჩარშაფ, რომელიც ჩაღორშაბ სიტყვისაგანაა მიღებული და მოსასხამს ნიშნავს. აღნიშნულ სიტყვას ჩამოშორდა ჩაღო და დარჩენილი ნაწილისაგან (რშაბ—რშაფ) ზგერათა გადასმის ნიადაგზე წარმოდგა ქართული შარფი. ხალხურ მეტყველებაში შრაფსაც გაიგონებთ.

ფალაურში გვაქვს სიტყვა — ასპახვარ, რაც ცხენის სადგომს ნიშნავს (ასპ — ცხენი). სპარსულში გვაქვს ახურ ან ახორ; იგი საცხენეს, ცხენის ბაგას (საბა) ეწოდება. ახორ სიტყვაში აღარ ისმის ცხენის სახელი. მნიშვნელობა დარჩა. ასპ (ასბ, ასფ) დაიკარგა. იგი არც კლასიკურ სპარსულში გვაქვს და არც ქართულში.

სპარსულში გვაქვს სიტყვა აბგინე, რაც მინას ნიშნავს. შესაძლებელია შეგხედეთ მისი თავმოკვეცილი ფორმა გინე იმავე მნიშვნელობით.

ამგვარად, ბოსსადის ქართულში სათად გადმოსვლა შეუძლებელი არ არის. ნ. მარის მოსაზრებას ბევრი მაგალითი უჭერს მხარს.

ქართულ პოეზიაში სიტყვა სათი შავი ფერის (თვალების, წარბების, თმის და სხვ.) გამოსახატავადაა გამოყენებული. შავ ფერს პოეტური გააზრება ეძლევა და იგი სათს (გიშერსაა) დადარებული. რუსთველთან სათი ცხრაჯერ გვხვდება<sup>1</sup>.

1. თვალთა გიშერი აშენებს, სათმან რად მოჰკლა სათმანო!  
(835)

ავთანდილის სიტყვებია; თინათინი (მისი თმა და თვალ-წარბი) იგულისხმება.

2. ბროლ-ბადახისა მძებნელმან სათნი დაკარგენ, მინანი (837).

კვლავ ავთანდილის სიტყვებია. ბროლ-ბადახის (ტარიელის) მძებნელმა (ავთანდილმა) სათნი და მინანი (თინათინი) დაკარგეო.

3. ვარდმან ფერი განანათლა, ბროლი ბროლდა, სათი სათდა (867).

<sup>1</sup> ვსარგებლობთ 1957 წლის გამოცემით.

ამ სტრიქონის შესახებ ზემოთ გვქონდა საუბარი:

4. ბროლ-ბადახშა აშენებდა ზოგან მინა, ზოგან სათი (1011).

ავთანდილსა და ფრიდონზეა ნათქვამი. ბროლ-ბადახში პირისახეა და სათი აქ წვერ-ულვაშად გაიგება. მინა და სათი ერთმანეთთანაა დაპირისპირებული: ზოგან მინა, ზოგან სათი. მინა აქ ვუკ. ბერიძის განმარტებით თეთრ კბილს ნიშნავს<sup>1</sup>.

5. შემოვიდა ლაწვი-ვარდი, ბროლ-ბადახში მინა, სათი (1074).

ავთანდილზეა ნათქვამი. ყველაფერი გასაგები ჩანს.

6. მელნისა ტბათათ იღვრების საესე სათისა რუბები (1146).

ფატმანის სიტყვებია, დამწუხრებულ ნესტანდარეჯანს შეეხება. სათის რუბები — შავი ფერის, გიშრის მრგვალი. სასმისებია, როგორც ეს ვახტანგმა განმარტა.

7. დაგანტრი, მიხვალ დაგხედების ბროლი, სათი და ლალები (1275).

ნესტანდარეჯანი იგულისხმება, ადგილი ფატმანის წერილიდანაა ამოღებული.

8. ნუშნი გაანა, შეიძრნეს სათნი გიშრისა წნელითა (1280).

ნესტანდარეჯანზეა თქმული. სათნი აქ თვალებს უნდა ნიშნავდეს და გიშრის წნელი — წარბ-წამწამებს.

9. მას მოაქეს რიცხვი ტურფათა, არს სილიადე სათისა (1433).

„არს სილიადე სათისა“, გასაგებია.

ჩვენი აზრით, „თამარიანის“ „სათნიც“ არ უნდა შორდებოდეს სათ სიტყვის რუსთველისებურ გაგებას.

სათი, როგორც წამწამთა, წარბების, წვერ-ულვაშის, თვალის მეტაფორა გზას იკაფავს XVII—XVIII საუკუნეთა ქართულ პოეზიაშიც. ასე, მაგალითად, თეიმურაზ პირველს ლეილ-მაჯნუნის შესახებ ნათქვამი აქვს: შეამკეს მოშაირეთა იგ ბროლ-ვარდ-მინა-სათიო (249). ბროლ-ვარდ-მინა-სათი აქ ერთ პიროვნებას არ ეხება. იგი ორივეს (ლეილასა და მაჯნუნს) გულისხმობს, რომლებიც მოშაირეთა შეამკეს.

ბესიკს დედოფალ ანაზედ ნათქვამი აქვს:

სათის ტბიდან ისარს ისერის,  
ვინ გაუვლის ახლოს ველითო?

„სათის ტბები“ შავ თვალებს ნიშნავს.

<sup>1</sup> ვეფხისტყაოსნის კომენტარი, თბილისი, 1974, გვ. 281.

„თმა სათ-გიშერი, შვენეირი მინა ყელია“, აგრეთვე ბესიკისაა (ლექსიდან „ვარდო სასურო“). აქ თმის მეტაფორად სათიყ არის გამოყენებული და მისი მნიშვნელობა — გიშერიც: სათ-გიშერი. სათი და გიშერი ზოგჯერ ერთმანეთს ენაცვლებიან, ზოგჯერაც ერთად იხმარება.

აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ სულხან თანიაშვილის მიერ გალექსილ „ამირან დარეჯანიანში“ სათი სათა ფორმით გვხვდება:

მივედით, ვნახეთ, ქვეყანა უტურფე იყო სხვათასა:  
ყვაილი დგას და აშენებს ველთა, ვით ბროლი სათასა (1796).

შეიძლება დავასკვნათ:

ქართულ პოეზიაში სათი გიშერს დადარებული შავი ფერის საგნის აღმნიშვნელია. იგი პირველად „ვისრამიანში“ (XI—XII საუკ.) გვხვდება. სპარსულ ტექსტში მის საბადლოდ „შაბე“ იკითხება. ვარიანტია „სიმაჰ“ — შავი. „შაბე“ სიტყვა ლექსიკონებში განმარტებულია, როგორც შავი მარჯანი, როგორც რბილი შავი ქვა, როგორც შავი ქარვა. გიშერი. საინტერესოა, რომ „შაბე“ სიტყვა გვხვდება „შაჰ-ნამეში“ (მოსკ. V, 1967, 6) და „გოლესთანშიც“ ამავე მნიშვნელობით (ფურულის ტექსტი, გვ. 75).

ბირუნისათვის (973—1048) ცნობილია მინერალი შაბა (შაბაჰ) თითბერის, ყვითელი სპილენძის მნიშვნელობით<sup>1</sup>. სპილენძისა და თითბერის მნიშვნელობას აჩვენებენ იაგელოსა და მილერის ლექსიკონებიც. ჩვენთვის საინტერესოა, რომ შაბე სიტყვა, როგორც ეს ლექსიკონებშიც (გაფაროვი, მილერი და სხვ.) არის აღნიშნული, შავ ქარვას, გიშერს აღნიშნავს. სათი ამ მნიშვნელობით იხმარება.

ჩვენი მსჯელობის შედეგად უარსაყოფია ნ. მარის აზრი, თითქოს სათი მუქი წითელი ფერის მარჯანს ნიშნავდეს. სათი ნიშნავს არა მუქი წითელი ფერის, არამედ შავი ფერის მარჯანს. მართალია, იგი იშვიათად მოიპოვება. მაგრამ, შესაძლებელია, სწორედ ეს იშვიათობა იყოს მისი პოეზიაში შემოტანის მიზეზი.

6. მარს ჩვენ მხარს ვუჭერთ სათ სიტყვის წარმოშობის საკითხში, იგი უეჭველად, ბოსსად სიტყვის თავმოკვეცილი სახეა (bossad—sad—sat). ბუსად გვხვდება ფალაურშიც (vussat). იგი მარჯანს აღნიშნავს. ქართულად ნათარგმნი ძეგლების წყაროებში სათ სიტყვის საბად-

<sup>1</sup> ჩვენ ვისარგებლეთ ა. მ. ბელენიციკისა და გ. ლემლეინის გამოკვლევებით, ბირუნი, კრებული, რუსულ ენაზე, მოსკოვი—ლენინგრადი, 1950.

ლოდ ბოსად არსად გვხვდება. ჩვენი აზრით, ეს იმას ნიშნავს, რომ სათი აღრევე, „ვისრამიანის“ გადმოთარგმნამდე უნდა შემოსულიყო. აღნიშნული თხზულების მთარგმნელს იგი სხვა ძეგლებიდან, რომელთაგან ბევრი დაკარგულია, უნდა სცოდნოდა. სათი მის მიერ შემოდებულიად არ ჩაითვლება. მით უმეტეს, რომ ორიგინალში შ ა ბ ე იკითხება და არა ბ ო ს ს ა დ. მან (მთარგმნელმა) უეჭველია იცოდა „შაბეს“ მნიშვნელობა და, ცხადია, სათისაც; ამიტომ შ ა ბ ე ს სათი მიუსადაგა.

## ენათმეცნიერული ზენიშვნები

ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ხელახალი აღორძინების პერიოდი (XVI-XVIII საუკ.) მდიდარია როგორც აღმოსავლური მწერლობიდან ნათარგმნი თხზულებების, ისე სხვადასხვა ენებიდან შემოჭრილი სიტყვების თვალსაზრისით.

ამ შემთხვევისათვის მხედველობის გარეშე ვტოვებთ ქართულში არსებული არაბული ფენის ისეთ სიტყვებს, რომლებიც ჩვენში დიდი ხნის წინათ უშუალოდ არაბულიდან დამკვიდრდა (როგორცაა, მაგალითად, კადი — მოსამართლე და სხვ.) და ეს პროცესი, ცხადია, აღორძინების ხანას ვერ დაუკავშირდება.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ არაბულ სიტყვებს საერთოდ არ შეეხებოთ. ცნობილია, რომ სპარსული ენის ლექსიკის უდიდეს ნაწილს არაბული სიტყვები შეადგენს და მათი ყურადღების გარეშე დატოვება სპარსულიდან შემოსული სიტყვებისა და ტერმინების განხილვის დროს შეუძლებელია.

არის შემთხვევები, როცა აშკარად ჩანს, ესა თუ ის სიტყვა და ტერმინი ქართულში არაბულიდანაა შემოსული თუ სპარსულიდან. მაგალითად, ზემოდასახელებული სიტყვის — კადის პარალელურად აღორძინების პერიოდის ძეგლებში ყაზი გვხვდება. კადი და ყაზი ერთი და იგივე სიტყვაა, ორივე ენაში ერთნაირად იწერება (قاضى) და ერთსა და იმავე მნიშვნელობას შეიცავს, ოღონდ არაბული წარმოთქმით იგი კადის უახლოვდება, ხოლო სპარსულით — ყაზის.

ცხადია, სიტყვა კადი არაბულიდანაა შემოსული, ხოლო ყაზი — სპარსულიდან, მაგრამ ზოგჯერ ამ თუ იმ სიტყვის შემოსვლის გზები ადვილი დასადგენი არ არის.

ამ მიართულის შესახებ მსჯელობს პროფ. მ. ანდრონიკაშვილი, როცა ეს ქართულში არაბული სიტყვების სპარსული გზით შემოსვლის საკითხს განიხილავს (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 105, 1965, გვ. 297-330).

მკვლევარს ამ სირთულის ძირითად მიზეზად, რაზედაც არ შეიძლება მას არ დავეთანხმოთ, ის გარემოება მიაჩნია, რომ არაბულის, სპარსუ-

ლის და ქართულის სახით „საქმე გვაქვს სამი სხვადასხვა ენობრივი სისტემის წარმომადგენელთან, რომელთა ფონეტიკური შედგენილობა მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან“ (გვ. 327).

მ. ანდრონიკაშვილს შეუმჩნეველი არ დარჩენია ის გარემოება, რომ „არაბულმა სიტყვებმა... სიმრავლის მიუხედავად ვერ მოახერხეს ისე „გაქართულება“, რომ ძნელი იყოს მათში ნასესხები სიტყვების ამოცნობა, როგორც ეს ირანული ენებიდან ძალიან ძველი ნასესხებების შემთხვევაში გვაქვს“ (გვ. 328).

აღორძინების ხანა, როგორც ითქვა, მდიდარია ნათარგმნი ძეგლებითა და აღმოსავლური სიტყვებით. სპარსულიდან ნათარგმნი და გადმოკეთებული თხზულებების წყაროების შესწავლამ, რასაც ნ. მარის, იუსტ. აბულაძის, ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის, გ. ჯაკობიას, გ. იმედაშვილის, მ. თოდუას, ალ. ჯვახარიას, მ. მამაცაშვილის, თ. გორელიშვილის, ი. კალაძის, ნ. დარსაველიძისა და სხვათა შრომები მიეძღვნა, გარკვეული შედეგები მოგვცა. დღეს, მაგალითად, უფრო მეტი ვიცით „შაპ-ნამეს“, „ვისრამიანის“, „ქილილა და დამანას“, „ბარამგურიანის“, „იოსებ-ზილიხანიანის“, „ბახტიარ-ნამეს“, „ლეილ-მაჯნუნიანის“, „თიმსარიანის“, „ამირ-ანსარიანის“ და სხვა თხზულებათა სპარსული წყაროების შესახებ, ვიდრე ოდესმე ვიცოდით; მაგრამ ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ამ მხრივ ყველაფერი გამოკვლეულია და გულდამშვიდებით შეგვიძლია ვიყოთ. პირიქით, ზოგიერთ თხზულებათა წყაროების შესახებ, როგორცაა, მაგალითად, „მეფეთა სალარო“, „სეილანიანი“, „რუსულანიანი“ და სხვ. ნაწლები ცნობები გვაქვს მოპოვებული, ან სულ არაფერი ვიცით. ან საბოლოოდ შესწავლილია კი ის ძეგლები, რომელთა სპარსული წყაროების შესახებ ცოტად თუ ბევრად ნათელი წარმოდგენა გვაქვს? არა, არ არის შესწავლილი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯერ კიდევ საკითხი არც დასმულა იმის შესახებ თუ წყაროებთან შედარებით როგორია ამ ძეგლების ფორმები, მთარგმნელ-გადმომღებთა მხატვრული აზროვნების გზები და მეთოდები, გარეგანი სამყაროს აღქმის პროცესი, რაც იდეოლოგიური და ეროვნული თვითმყოფადობის საფუძველს წარმოადგენს.

განა, შესწავლილია ამ ეპოქაში თარგმნილ ძეგლთა ლექსიკა? არა, არ არის შესწავლილი. ამის გარეშე კი შეიძლება ვიფიქროთ ამა თუ იმ ძეგლის შესწავლის სრულყოფაზე, რაც არ უნდა გარკვეული წარმოდგენა გვქონდეს მისი მხატვრული ფორმის, მთარგმნელის აზროვნებისა და მისი იდეოლოგიის შესახებ? რა თქმა უნდა, არა.

თხზულებაში ლექსიკა და მხატვრული მხარე ერთ მთლიანობაშია მოცემული და მათი შესწავლაც ერთიმეორის შესწავლას ეხმარება, მას უწყობს ხელს.

თუ კლასიკურ პერიოდში (X-XII საუკ.) შემოსულ სპარსულ სიტყ-

ვებს რაღაც კანონზომიერება გააჩნიათ, ამას ვერ ვიტყვით ალორძინების ხანაში თარგმანებისა და ზეპირმეტყველების გზით შემოსული სიტყვების მიმართ, რომელთაც ერთი ენიდან მეორეში გადმოსვლის საერთო ფონეტიკური წესები არ დაეძებნება. ეს გარემოება კი, ვიმეორებთ, საკმაოდ ართულებს ამ სიტყვათა სადაურობისა და მათი შემოსვლის გზების ძიების საკითხებს.

აღნიშნულ ხანაში ბევრი სიტყვა შემოვიდა; ზოგი მათგანი გავრცელდა, ზოგი კი ადგილზევე გაქვავდა, გაიყინა, ვერ გავრცელდა. მაგალითად, „როსტომიანიში“ („შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები) გვხვდება სიტყვა გილი თანამედროვე ლიტერატურული წარმოქმით გელ: ტალახი, ქუჭყი, თიხა.

რა მოვიდეს მოციქული, ჩვენი საქმე ამას ჰკითხე,  
თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე.  
(2127, 1—2).

ეს სიტყვები ეკუთვნის ფალვან ტუსს, რომელიც ირანელ დიდებულებს ურჩევს, რათა მეფე ქექაოზს, რომელსაც მაზანდარანის დაღალაშქვრა აქვს განზრახული, მოციქულად მიუგზავნონ სახელოვანი ფალვანი ზაალდასტანი და განზრახვა დაუშალონ.

ზაალს შეუთვლიან: რა მოვიდეს მოციქული, ჩვენი საქმე მას ჰკითხე, და თავზე რომ ტალახიც მოგეცხოს, ნუ მოიბან, ჩქარა წამოდიო.

სიტყვა გილი ქართულის შესადარი სპარსული ტექსტის სათანადოდ ადგილზეა (ველერსი, I, 319,4). აღნიშნული სიტყვა პროფ. იუსტ. აბულაძეს ლექსიკონში შეუტანია და ასე განუმარტავს: ტალახი, სველი მიწა; იმერეთში ტლაპო.

სიტყვა გილი „როსტომიანიში“ დარჩა, იქ გაიყინა, სხვა ძეგლებში იგი არ შემხვედრია.

საკითხი ისმის: რატომ არ დაუძებნა მას მთარგმნელმა ქართული შესატყვისი იმ შემთხვევაში, როცა იგი ჩინებულად უმკლავდება სპარსული ტექსტის ძნელ ადგილებს?

გასაგებია, როცა მთარგმნელები უთარგმნელად ტოვებენ იშვიათად ხმარებულ სიტყვებსა და ტერმინებს, როგორცაა, მაგალითად, ხარშირი (წიგნი საამ ფალანისა): სპარსული ხაქშირ, ქართ. გონგოლა, მცენარეა, არსებობს მრავალი სახისა, იყენებენ სამკურნალო საშუალებად და სხვა მისთანანი, რომელთა შესატყვისების დაძებნას საკმაოდ რთვად და კვლევა ჰქირდება, მაგრამ ისეთი სიტყვების გადმოთარგმნა, როგორცაა გილი — ტალახი („როსტომიანი“), ხრიდი — ნასყიდი („ბახტიარ-ნამე“) და სხვ. საძნელო საქმეს არ წარმოადგენს და მათი უცვლელად გადმოღება უცნაურობად ჩანს, ასეთი უცნაურობანი არც ისე იშვიათია ალორძინების პერიოდში გადმოთარგმნილ ძეგლებში.

ქართული ენის მდიდარი ლექსიკით და მისი გამძლეობით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ დღესაც, აღმოსავლური სიტყვების ჩვენს ენაში შემოსვლიდან რამდენიმე საუკუნის გასვლის შემდეგ, თუ ეს პროცესი რაიმე სარგებლობას მოუტანს ჩვენი ენის განვითარებას, შეგვიძლია ხმარებიდან ამოვადოთ აღმოსავლური ენებიდან შემოჭრილი სიტყვები. სხვათაგან რომ ვთქვათ, არ არსებობს ისეთი შემოჭრილი სიტყვა. რომ ქართულში მისი სამაგიერო არ დაიძებნოს. ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ შემოჭრილმა სიტყვებმა ვერ წალეკეს, ვერ მოსპეს მათი ქართული შესატყვისები, რომლებიც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებებისა და ეროვნული ლიტერატურის განვითარების საფუძველზე უცხოური სიტყვების დამკვიდრებას მძლავრ წინააღმდეგობას უწევდნენ. ვფიქრობთ, ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ გვიანდელი ხანის ლიტერატურულ ძეგლებში უფრო ნაკლებადაა გამოყენებული აღმოსავლური სიტყვები, ვიდრე ადრინდელი ხანის ნაწარმოებებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლური (არაბული, სპარსული, თურქული) სიტყვები დღესაც შემოდის ჩვენში. ისინი უმთავრესად ამ ენებიდან შესრულებულ თარგმანებს მოჰყვება. ამ სიტყვათა მართლწერილობისათვის, ბუნებრივია, ორთოგრაფიულ ლექსიკონს მიმართავენ, ხოლო მნიშვნელობათა გარკვევისათვის — განმარტებით ლექსიკონს.

ჩვენი აზრით, როცა საკითხი აწმყოში ან წარსულში ხმარებული ამა თუ იმ შემოსული სიტყვის კვლევას, მის მეცნიერულ შესწავლას ეხება, საჭიროა თვითელი მთვანის მიმართ თანაბარი გულისხმიერება გამოვიჩინოთ, ვაუწყოთ მკითხველებს ამა თუ იმ სიტყვის სადაურობა, მისი იქაური ფორმა და, თუ საამისო შესაძლებლობა გვექნება, — თავდაპირველი მნიშვნელობაც კი. ამით ქართულ ენასა და ლექსიკას არაფერი დააკლდება, სამაგიეროდ დიდ დახმარებას გაუწევთ მათ, ვისაც ამა თუ იმ სიტყვის შემოწმების შესაძლებლობა არა აქვს.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში აღმოსავლური სიტყვების სადაურობის ჩვენების თვალსაზრისით ერთი წესი არაა დაცული. თუ მთავარმა რედაქციამ აუცილებელ საჭიროებად მიიჩნია ამა თუ იმ სიტყვის სადაურობის ჩვენება, მაშინ იგი ყველა საჭირო შემთხვევაში უნდა ყოფილიყო დაცული და არა შერჩევით (ასე ჩანს მასალების შესწავლით) ზოგიერთი სიტყვის მიმართ.

ასე, მაგალითად, ლექსიკონში აღნიშნულია, რომ სიტყვა **ზინდა** არის სპარსულია: **ზინდარ** — უნაგირის მქონე, მეუნაგრე, ცხენის შემკაზმელი მსახური (კომპოზიტია: **ზინ-უნაგირი**, **დარ** აწმყო დროის ფუძე **ზინისა** დამთან — ქონება).

აღნიშნულ სიტყვას წინ უსწრებს სიტყვა **ზინდან**-ი, რომელიც **პატარა გრდელადაა** განმარტებული და არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ისიც სპარსულია: **ზინდან** — გრდელი. **ს** რომ **ზ**-დ არის



გადმოსული, ეს მეორე სიტყვიდანაც ჩანს, სპარსულში გვაქვს ს ა რ ფ უ შ (თავსახურავი, სარქველი) ქართულში ზარფუში.

შესაჯალ ნაწილში, იქ, სადაც ლაპარაკია ლექსიკონის სარგებლობის შესახებ, ნათქვამია, რომ სიტყვათა წარმომავლობა ნაჩვენებია იმ შემთხვევაში, როცა სიტყვის უცხოურობა ენაში საგრძნობიაო (გვ. 090).

ეს განცხადება საქმეს ვერ შველის. საკითხავია, მაგალითად, რატომაა უფრო მეტად უცხოურობა საგრძნობი სიტყვებისა—ზარალი, არშიყი, ფიანდაზი და სხვა მისთანათა, რომელთა წარმომავლობა ნაჩვენებია,—შედარებით ისეთ სიტყვებთან. როგორცაა, მაგალითად: ბაასი, ბაზმა, ბუსუნი, მუტრიბი, ორყაბაზი და სხვა მისთანანი, რომელთა წარმომავლობა ნაჩვენები არ არის.

იქვეა ნათქვამი: „სიტყვას თარგმანი ახლავს იმ შემთხვევაში, თუ უცხო ენაში სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვინემ ქართულში“.

ჩვენი აზრით, უცხოური წარმომავლობის სიტყვას სჯობს ყველა შემთხვევაში ახლდეს თარგმანი მისი ძირითადი მნიშვნელობებისა ნაინც. საქმე ის არის, რომ რომელიმე ქართულ ტექსტში სიტყვას ჩვენთვის ცნობილი მისი ძირითადი მნიშვნელობის გარდა შეიძლება სხვა მნიშვნელობაც გააჩნდეს და იგი კი მას ქართულში არ ჰქონდეს შეძენილი.

ასე, მაგალითად, ქართულში სიტყვა რ ა ზ მ ი მხოლოდ „მწყობრი ჯართა“ (საბა), — ჯარის, ლაშქრის ნაწილი, რომელიც გარკვეულ საბრძოლო ამოცანას ასრულებს (გან. ლექსიკონი), კი არ არის, არამედ მას ომის, ბრძოლის მნიშვნელობაც აქვს: ეპ, მყრალ ოღეგო, უკულმართო, საძაგელო, ვინათგან ახალმოწიფულთ რ ა ზ მ ი აჩვენე, აწ ნახო რაზმ-ნახულია ფალავნისა ომი (შაპ-ნამე, II, 1934, გვ. 346, 17-18).

ამ კონტექსტში სიტყვა რაზმი ბრძოლას, ომს ნიშნავს (და არა ჯარის ნაწილს), რაზმ-ნახული კი — ომნახულს, ომგადახდილს. რაზმ სიტყვას ომისა და ბრძოლის მნიშვნელობა სპარსულშიც აქვს და იგი, ცხადია, მას ქართულში არ შეუძენია.

არაა აღნიშნული, როგორც ითქვა, სადაურობა სიტყვისა ო რ ყ ა ბ ა ზ ი — ეშმაკი, თვალთმაქცი; ქართულში გვაქვს ამ სიტყვის მეორე ფორმაც: ოპყაბაზ-ი. ორივე არაბულ-სპარსული კ ო ყ ყ ა ბ ა ზ (თვალთმაქცი, მატყუარა. თაღლითი) სიტყვიდანაა წარმომდგარი.

სიტყვა ო ს ტ ა ტ ი ს სადაურობის შესახებ წერია: სპარს.-არაბ. უსთან „მასწავლებელი“. აქ მხედველობიდან გაშვებულია სპარსულში არსებული ამ სიტყვის ფორმა ოსთან (უსთანდ), რომელიც საშუალო ირანულიდან გადმოვიდა კლასიკურ სპარსულში. ქართული ოსტატი სპარსული ოსთან (უსთანდ)-იდან არის მიღებული. მას მართა „მასწავლებლის“ მნიშვნელობა კი არა აქვს, არამედ ზელოსნისაც, როგორც ქართულში. ქართულში ორივე ფორმა [უსტატ(ტ)] და ოსტატიც გავრცელებულია. განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით უ ს ტ ა რატომდაც

თურქულ სიტყვად (უსთა) არის აღიარებული. კლასიკური ხანის ძეგლებიდან ოსტატი „ვისრამიანში“ იგვხვდება („თუ ყოველთა გრძნულთა ოსტატი შენ ხარ“ და სხვ. მეორე გამოცემა, გვ. 28,34).

რაც შეეხება უსტა სიტყვას, იგი „ვეფხისტყაოსნის“ უსტასრა (737,2) სიტყვაში (უსტა სპარსული უსთანდ (ოსთანდ) — მასწავლებელი, სრა — სასახლე; უსტასრა — სასახლის მასწავლებელი, დამრიგებელი) უნდა იყოს შემონახული, რაც სასახლის უფროსს, მის გამგეს, სახლთუხუცესს ნიშნავს. უსთა თურქულში სპარსულიდანაა შეთვისებული; თუ მას ქართულში თურქულის გზით შემოსულად მივიჩნევთ, ეს უნდა აღინიშნოს.

ჟანვარძოთ ძიება. ახლა უბრალოდ ლექსიკონში მოცემული განმარტებითურთ, ამოვეწერთ იმ სიტყვებს, რომელთა სადაურობის ჩვენება, ჩვენი აზრით, საჭირო იყო, ვეცდებით მივეუთითოთ სადაურობა და თან მნიშვნელობანიც მივეუწეროთ. ზოგიერთ სიტყვას ცალკე გამოვყოფთ და მათ შესახებ უფრო ფართოდ ვიმსჯელებთ, რადგან იგი საინტერესოდ გვეჩვენება:

ოხერ-ი<sup>1</sup> [არაბ. ოხირ „ბოლო“, „დასასრული“, „უკანასკნელი“, სპარსული ლიტერატურული წარმოთქმით ოხერ], ვისაც არავენ არა ჰყავს, — უპატრონო, უთვისტომო, ეული.

პასუხ-ი [სპარს. ფასოხ, ფასუხ, ფალაური pasax „პასუხი“] შეკითხვის, მიმართვის, მისაგებად ნათქვამი, ან დაწერილის, — სიტყვის მიგება.

პერანგი-ი [სპარ. ფირპან „პერანგი“, „ხალათი“] თეთრეულის ნაწილი, შიგნით ზედა ტანზე ჩასაცმელი, — ზედა საცვალი.

ჟანგი-ი [სპარ. ჟანგ, ზანგ „ჟანგი“] მოწითალო ფენა რკინის ზედაპირზე, წარმოშობილი ჟანგვის შედეგად.

რაზმი-ი [სპარ. რაზმ — „რაზმი“, „ომი“, „ბრძოლა“] „მწყობრი ქართა“ (საბა).

რაში-ი [სპარ. რაშ „ალისფერი“, „წითელი“; „ცეცხლისფერი“; „წაბლისფერი ცხენი“, იგივეა, რაც რახსი] ზღაპრული ცხენი, — მერანი.

რემა [სპარ. რამა „ჯოგი“] ცხენის ჯოგი; გაუხედნავი ცხენი.

რიყე [სპარ. რიგ „სილა“, „ქვიშა“, „ხრემი“, „ლორღი“]. ქვიანი ზაპირი მდინარისა (ზღვისა).

რუ [სპარ. რუნდ „მდინარე“, „ღვარი“] სარწყავად გაყვანილი პატარა არხი.

საათ [არაბ. სანათ „საათი“, „ღრო“] ღროის ფანსაზღვრული მონაკვეთი.

საბრ-ი [არაბ. საბრ — „ალოე“, „ალოეს მწარე წვენი“, იხმარება

<sup>1</sup> კავებში ჩასმული სიტყვები ჩვენ გვეუთვნის.

მედიცინაში] სქელფოთლიანი კიდეებეკლიანი მცენარე, შროშანისებრთა ოჯახისა.

ს ა ღ ა [სპარ. სანდა „უბრალო“, „სწორი“, „გულუბრყვილო“] უბრალო, მარტივი.

ს ა თ უ ლ-ი [არაბ. სანთურ „დიდი, ბრტყელი დანა ყასაბთა“] ხორცის საკრელი დიდი დანა; პატარა ცული ან წალდი.

ს ა ლ ა ფ ა რ დ ა [სპარ. სარაფარდა „სამეფო კარავი“, „სამეფო ბანაკი“; „ფარდები, რითაც შემოღობილია ოთხკუთხედი, რომლის შიგნითაც გამართულია მეფისა და მისი დიდებულების კარვები; ფარდა, რომლითაც გამოყოფილია ჰარემი სასახლის დანარჩენი ნაწილისაგან“] ძვირივეა, რაც ფარდა.

ს ა მ ა [არაბ. სემან, სამან „მოსმენა“; „სიმღერა“; „დავრიშთა ლოცვა სიმღერით, მუსიკითა და ცეკვით“]. ძვ. „როკვა, შუშპარი“ (საბა).

ს ა პ ო ნ-ი [ბერძ.-არაბ. საპონ „საპონი“] წყალში ადვილად ხსნადი მასა, რომელსაც ამზადებენ ცხიმეულისა და ტუტეებისაგან.

ს ი ნ ს ი ლ ა [არაბ. სილსილა „ჭაპვი“, „მწკრივი“, „საგვარტომო ხაზი“] 1. ფრინველის ან ქვეწარმავლის ახლადგამოჩეკილი ბარტყი ან წიწილა; 2. მოდგმა, ჭიში, ნაშიერი.

ს ო რ ო [სპარ. სორანხ, სორახ „ნახვრეტი“; „ხვრელი“; „ბუნავი“] გარეული ცხოველის, ნადირის სადგომი, — მიწაში გათხრილი ხვრელი, საძრომი.

ს უ ბ უ ქ-ი, მსუბუქი [სპარ. სებუქ, ფალაური sapuk „მჩატე“, „მჩატე კეუისა“; „მალი, სწრაფი“; „მარჯვედ, ადვილად, მოხერხებულად, სწრაფად“], რასაც მცირე წონა აქვს, — მჩატე; ზერელე, ქარაფშუტა. მსუბუქად, არამძიმედ, მჩატედ; გაუქირვებლად, ადვილად. საბას აქვს შენიშნული, რომ ქართულში სუბუქს მალის და სწრაფის მნიშვნელობაც აქვს.

ს უ ს ტ-ი [სპარ. სოსთ, სუსთ; ფალაური sust „უძღური“, „უღონო“, „ზარმაცი“] ძალას, ღონეს მოკლებული, — უღონო.

ტ ა ნ-ი [სპარ. თან; ძველი სიტყვაა, გვხვდება საშ. ირანულ ენებშიც (!an) და აღნიშნავს სხეულს, ხორცს] აღამიანის ან ცხოველის სხეული.

ტ ა შ ტ-ი [სპარ. თაშთ, გვხვდება ფალაურშიც lašt „ტაშტი“] ლათონის ან სპილენძის მოზრდილი, გაშლილი, მრგვალი (ან მოგრძო) ქურჭელი.

უ დ-ი [არაბ. უდ „ალოე“; „სამუსიკო სიმებიანი საკრავი“] იგივეა, რაც საბრი.

უ ლ უ ფ ა [არაბ. ულუფა „სურსათი“, „სანოვაგე“, „ფურაჟი“] კერძი, წილი (საზრდოსი, საკვებისა).

უ ნ ა ბ-ი [არაბ. უნანბ „უნაბი“; მეტაფორულად — შეყვარებუ-

ლის ბაგეები] სუბტროპიკული ხეხილი ხეკრელისებრთა ოჯახისა. ამ ხის ნაყოფი.

უჭრა [არაბ. ჰუჯრა „ოთახი“, „საკანი“] გამოწვევით გასახსნელი რისამე შესანახი ყუთი.

ფაზარი-ი [სპარ. ფაზარ, ფადაზარ და არა ფაზაზარ „შხამსაწინა-აღმდეგო საშუალება“] ცხოველის ღვიძლში გაჩენილი გაქვავებულნი ნივთიერება; იხმარება სამკურნალოდ.

ყუთ-ი [სპარ. ყუთი „კოლოფი“, „ყუთი“] ოთხკუთხედი სათავისი, ჩვეულებრივ ფიცრისა.

შარი-ი [არაბ. შარ „ბოროტება“, „უბედურება“, „ზიანი“] უსაფუძვლო დაწამება, დაბრალება უსიამოვნების მიყენების განზრახვით, ცილისწამება.

შარვალ-ი [სპარ. შალვარ „შარვალი“] მამაკაცის წელსქვევით ჩასაცმელი ტოტებიანი გარეთა სამოსი.

შური-ი [სპარ. შურ — „მლაშე“; „მღელვარება“; „დაბნეულობა“; „სიფიცხე“] „მწუხარება სხვისა კეთილსა ზედა“ (საბა).

ასე შეიძლება გაგრძელდეს და შესაძლოა სასარგებლო საქმე გაკეთდეს, თუ ჩვენ ლექსიკონის მთელ მასალას მიმოვიხილავთ.

სპარსული, არაბული და თურქული სიტყვების ქართულში არსებობას, მათ ბუნებას, არა ერთი და ორი მკვლევარი შეხებია. ასე, მაგალითად, ნ. ჩუბინაშვილის, დ. ჩუბინაშვილის, ნ. მარის, იუსტინე აბულაძის, აკ. შანიძის, გ. წერეთლის, სერგი ჯიქიას, მ. ანდრონიკაშვილის, გ. ჯაკობიას, მ. თოდუას, ალ. ჯვახარიას და სხვათა ნაშრომებსა და ლექსიკონებში არა ერთი და ორი ენობრივი ფაქტია აღნიშნული და გაანალიზებული, მაგრამ ჯერ კიდევ ბევრი საკითხია შესასწავლი.

მკითხველი შენიშნავდა, რომ ჩვენ უცხო სიტყვათა ჩამდენადმე განსხვავებულ ტრანსკრიფციას ვიძლევი. მაგალითად, ქართულში გვაქვს სიტყვა ფილაქანი. იგი, როგორც ეს აღნიშნულია ლექსიკონში, სპარსულია. მისი ტრანსკრიფცია ასეა მოცემული ფელაკან (ჯიბე). ავტორს, ეტყობა, სიტყვის თანამედროვე ლიტერატურული გამოთქმით გადმოცემა სურდა (ქესრა ე-დაა წაკითხული), მაგრამ ბოლომდე ის ველარ დაუჯცავს. უნდა დაეწერა: ფელლექან. სხვა შეცდომებთან ერთად აქ ყურადღებას იქცევს სპარსულში მკვეთრი ბგერის კ-ს გაჩენა, რასაც, სამწუხაროდ, სხვა სიტყვების გადმოცემაშიც აქვს ადგილი (ფიშკაშ და სხვ.). საქმე ის არის, რომ სპარსულს მკვეთრი ბგერები არ გააჩნია და ტრანსკრიფციის დროს იგი არ უნდა გაჩნდეს. ფილაქანის მსგავსს შემთხვევაში ვიცავთ ქართულის მსგავს წაკითხვებს (ფილაქან), იგი ასე ესმოდა ქართველის ყურს, მას ასე წარმოთქვამდნენ მაშინ და ასე წარმოთქვამს მას დღესაც სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხების დიდი ნაწილი.

მართალია, იშვიათად, მაგრამ მაინც გვაქვს მსგავსი შემთხვევები, რო-

ცა სიტყვის ფორმა ემთხვევა ლიტერატურულ გამოთქმას (ონარი, ოხერი და სხვ.), მაგრამ ეს მოვლენა სიტყვათა ტრანსკრიფციის დროს ყველაზე ვერ გავრცელდება. შესაძლებელია, ჩვენი დებულება ზოგმა სადავოდ მიიჩნიოს, მაგრამ ვიტყვი, რომ შემოსული სიტყვების არსებული სახით დამკვიდრების გამართლებისა და მის მიზეზთა ახსნისათვის ჩვენი მოსაზრება მთლად უსაფუძვლო არ უნდა იყოს.

სიტყვათა შემოსვლის ზუსტი თარიღის დადგენა ძნელი საქმეა. საკითხის შესწავლაში მკვლევართ დაეხმარებოდა ლიტერატურული და ისტორიული ხასიათის ძეგლების სიმფონიები, რაც, სამწუხაროდ დღემდე შეუღვენილი არ არის.

ახლა ცალკე გამოყოფილი ზოგიერთი სიტყვის შესახებ მოგახსენებთ. ლექსიკონში შეტანილია სიტყვა ონარი და იგი, რა თქმა უნდა, სწორადაა განმარტებული: ხერხი, ეშმაკობა, მოხერხება; აღნიშნული სიტყვა სპარსულია: ჰონარ, ჰუნარ — მამაცობა, ნიჭი, ცოდნა, მოხერხება. ფორმათა სხვადასხვაობას იწვევს მოკლე უ-ს სხვადასხვაგვარი წაკითხვა. ქართულში იგი მეტწილად უ-დ არის გადმოცემული (ბუღბუღი და სხვ.).

ჰონარ დღეს სპარსულში ლიტერატურულ გამოთქმად არის აღიარებული; როგორც ჩანს, მას სათავე შორეულ წარსულში აქვს; ამის დადასტურებელია ქართულში ძველიდანვე ამ ფორმის არსებობა. იგი გვხვდება ნ. ციციშვილის (XVII საუკ.), დ. გურამიშვილის (XVIII საუკ.) და ვაჟას (XIX-XX საუკ.) ნაწერებში. ქართულში ამ სიტყვის მეორე ფორმაც გვაქვს (უნარი), რომელიც პირველზე უფრო გავრცელებულია.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სიტყვა უნარი ფალაურშიც დასტურდება (hunar), საიდანაც მან გზა კლასიკურ სპარსულში გაიკაფა.

ვფიქრობთ, უნარ სიტყვის სადაურობის აღნიშვნა იმისთვისაც იყო საჭირო. რომ ქართული ენის რომელიმე მკვლევარმა არ იფიქროს, რომ ამ სიტყვის ორი ფორმა თითქოს ქართულში ო-სა და უ-ს მონაცვლეობით იყოს გამოწვეული. ამ მონაცვლეობაზე, როგორც ვნახეთ, თვით სპარსულში აქვს ადგილი.

სიტყვა ფანდ-ის სადაურობის აღსანიშნავად მოტანილია სპარსული ფანდ და იგი გადათარგმნილია როგორც „წესი“. არ ვიცი, ავტორმა რომელი ლექსიკონით იხელმძღვანელა. სპარსულში, მართალია, გვაქვს სიტყვა ფანდ, მაგრამ მისი მნიშვნელობებია: რჩევა-დარიგება, სწავლება, მითითება და სხვ. აღნიშნული სიტყვა ამ მნიშვნელობებით ძველ ძეგლებშიც გვხვდება (მაგალითად, ვისრამიანში, II გამოცემა, გვ. 172, 33), მაგრამ ფანდ სიტყვის ეს მნიშვნელობა ლექსიკონში არაა შეტანილი. აქ ფანდი განმარტებულია, როგორც ჭიდაობის ხერხი, ხრიკი, ოინი. მაშასადამე, სპარსული ფანდის მნიშვნელობანი არ უდგება წარმოდგენილ განმარტებებს. შეიძლება ვინმემ იფიქროს, რომ ქართულში

სიტყვამ მნიშვნელობა შეიცვალა. არა, საქმე ის არის, რომ სპარსულში შესაძლოა სიტყვა სწორად არ არის დაძეხნილი. აღნიშნულ ენაში გვაქვს მკარე სიტყვა ჭანდ — ტყუილი, ეშმაკობა, ოსტატობა, ხერხი.

ლექსიკონში წარმოდგენილი ფანდისათვის, ცხადია, ამ სპარსული სიტყვის მოტანა აჯობებდა.

ფ ი რ უ ზ ი ს შესაძლოა სპარსული სიტყვის ტრანსკრიფცია (ფირუზ) სწორი არ არის. ფირუზ ან ძირუზ ცისფერ ძვირფას ქვას კი არ აღნიშნავს, არამედ გამარჯვებულს, კეთილისმყოფელს, ბედნიერს. ძვირუასი ქვის გამოსახატავად, რაც ლექსიკონს ჰირდებოდა, სპარსულში იხმარება ფირუზე ან ძირუზე (ზოგი გამოთქვამს — ფირუზა). ეს სიტყვა ქართულ კლასიკურ ტექსტებში გვხვდება ფორმით ფეროზი: ვითა ფეროზი თვალი, ფერსა ადრე იქცევ (ვისრამიანი; II გამოცემა, გვ. 80, 19).

ტ ა მ ბ უ რ ი. გვანტერესებს მისი მნიშვნელობა როგორც მუსიკალური საკრავისა. ლექსიკონში ნათქვამია, რომ ტამბური „იგივეა, რაც დოლი“; ამვე ლექსიკონის განმარტებით დოლი ესაა საკრავი იარალი — რკალზე ორივე მხარეს გადაკრულია საგანგებოდ გამოყვანილი ტყავი, რომელსაც თითების ან ორი ჩხირის ცემით ხმას გამოაღებინებენ — დაფდაფი.

საქმე ის არის, რომ ტამბური, როგორც საკრავი იარალი, არ არის დოლი. ზოგ ლექსიკონში სულ გამოტოვებულია მისი, როგორც საკრავი იარალის, მნიშვნელობა (იხილეთ, მაგალითად, მ. ჰაბაშვილის უცხო სიტყვათა ლექსიკონი — 1964).

სიტყვა ტ ა მ ბ უ რ (იწერება თანბურ, წარმოითქმის თამბურ) გვაქვს სპარსულსა და არაბულ ენებშიც. იგი ფალაურშიც დასტურდება. ლექსიკონების განმარტებით (გაფაროვი, მილერი, ბარანოვი) ტამბური სიმებიანი მუსიკალური ინსტრუმენტია (გიტარა, ფანდური, ბარბითი). არაბული ლექსიკონები (სპარსული კი — არა) აღნიშნავენ, რომ სიტყვას დოლის მნიშვნელობაც აქვს. მაშაადამე, სადავო არაა, რომ ტამბური სიმებიანი იარალიცაა.

ცნობილი ლექსიკოგრაფი ბორჰანი, რომლის განმარტებით ლექსიკონი ცნობილმა მეცნიერმა მოჰამედ მოინმა გამოსცა (თეირანი, 1955-1956), აღნიშნავს, რომ ტამბური ცნობილი საზია (მუსიკალური ინსტრუმენტი); თან იქვე წარმოდგენილია მისი სურათიც, როგორც სიმებიანი საკრავისა.

ძველ საქართველოში, როგორც ჩანს, კარგად ესმოდათ ტამბურის ეს მნიშვნელობაც. „ვისრამიანის“ ქართულ თარგმანში სპარსულ ტექსტში გამოყენებული ტ ა მ ბ უ რ ი ს ზაბადლოდ ყველგან ო რ ძ ა ლ ი (ორსიმიანი მუსიკალური საკრავი) იკითხება. ყოველივე ეს კი ტამბურის განმარტებისას არაა აღნიშნული.

შ ა რ უ ხ ი. სიტყვა შარუხი ლექსიკონში ასეა განმარტებული:

„ბულბულის მსგავსი ფრინველი“. ეს განმარტება, როგორც ამის შესახებ იქვეა მინიშნებული, ცნობილი ლექსიკოგრაფისა და მეცნიერის დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონიდანაა ამოღებული. თან წარმოდგენილია ამ სიტყვის არსებობის დამადასტურებელი ადგილი „ვისრამიანიდან“: „ის დრო წავიდაო, რომ ერთმა კუმ ორი შ ა რ უ ხ ი დასცესო“. აღნიშნული ძეგლის შემდეგ გამოცემებში (ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის და პ. ინგოროყვას რედაქციით, 1938, გვ. 47, 1-2 და ალექსანდრე გვახარას და მაგალი თოდუას რედაქციით, 1962, გვ. 67, 21-22) ეს ადგილი შემდეგნაირად იკითხება: წავიდა იგი ეამი და დღე, ოდეს ერთმან კუმან ორი შ ა რ უ ხ ი დასცეს.

ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ორივე გამოცემაში ერთნაირი ფორმითაა წარმოდგენილი. სპარსულ ტექსტში ამ ადგილის საპირისპიროდ იკითხება: (მაჰკუბის გამოცემა, 1959, გვ. 73,12): შოდ ან რუზ ო შოდ ან ან პანგამე ქარრობ ქე ბეთენესთ ზად ფილმ დუ შაპრუხ.

პროფ. იუსტინე აბულაძეს „ვისრამიანის“ მეორე გამოცემაზე თანდართულ ლექსიკონში შარუხ სიტყვის განმარტებისათვის ვისრამიანის კალკუტური გამოცემიდან (1869, გვ. 63, 20) სწორედ ეს ადგილი მოაქვს და აღნიშნავს, რომ ქართულს კუს სპარსული ფილ (სპილო) ეტოლება. წარმოდგენილი ტექსტი ასე ითარგმნება: წავიდა იგი დღე და ის ბედნიერი დრო, ოდეს ერთ სპილოს ორი შაპრუხის დაცემა შეეძლო (ოდეს ერთმა სპილომ ორი შაპრუხი დასცეს).

სიტყვა კუ საერთოდ ძნელი გასაგები არ არის, მაგრამ „ვისრამიანიდან“ ზემოწარმოდგენილ კონტექსტში იგი შაპრუხ თუ შარუხ სიტყვის მნიშვნელობის გარკვევასთანაა დაკავშირებული.

სპარსულ ტექსტში შაპრუხ-ი იკითხება. ქართული ტექსტის გამოცემებში შარუხი გვაქვს. ვარიანტებში აღნიშნულია, რომ ხელნაწერი S-17(=B-ს) სპარსულის მსგავსად შ ა პ რ უ ხ ს კითხულობს, მაგრამ გამომცემლებს შარუხისათვის მიუციათ უპირატესობა.

შარუხ ქართულ საკუთარ სახელებშიც შემხვედრია. იგი ერთ ქუთაისელ პოეტს ერქვა.

„ვისრამიანის“ შეთხზვის დროს შაპრუხ სიტყვაში ჰ-ს გამოთქმა, ჩანს, აუცილებელი იყო. ამას მოითხოვს სალექსო საზომი (ჰეზეჯი), რითაც „ვისრამიანია“ დაწერილი:

ქე ბეთ ვა ნეს თჳ ზად ფი ლმ დუ შაპ რუხ  
⌣ — — — ⌣ — — — ⌣ — —

შაროხ რომ წავიკითხოთ, ზომის დასასრულს მოკლე და ერთი ფრძელი მარცვალი (⌣—) გამოგვივა, რაც „ვისრამიანის“ საზომს არღვევს.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში (ვსარგებლობთ ილია აბულაძისა და ა. შანიძის გამოცემებით, 1965) შარუხი ასეა განმარტე-

ბული: შარუხი ვისრამ: „ის დრო წავიდაო (+რომ zAB) ერთმან კუმ  
ორი შარუხი დასცეს(ო)» zABCDE. ჰადრაკის მღერისა (+არსC), თუ  
სხვა (+რამეC). არ ვიცი CD, შდრ. ჩახრუხი.

ჩახრუხი კი საბასთანაც და დ. ჩუბინაშვილთანაც ფრინველადაა გან-  
მარტებული. აქედან ის განმარტებით ლექსიკონშიც შეუტანიათ. არ ვი-  
ცი, ჩახრუხი რა სახის ფრინველია, ან იგი საზოგადოდ რაიმე ფრინველის  
სახელწოდებაა თუ არა, მაგრამ „ვისრამიანის“ შარუხი რომ ფრინველი  
არაა. ეს უდავოა.

დ. ჩუბინაშვილი უეჭველად შესანიშნავი ფილოლოგი გახლდათ, რო-  
მელსაც დიდი ამაგი მიუძღვის ქართული მეცნიერებისა და კულტურის  
წინაშე. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მან ლექსიკონები შეადგინა, საკმაოდ დრო  
გავიდა. ამა თუ იმ ლიტერატურულ ძეგლზე, კერძოდ, ვისრამიანზე, დი-  
დი მუშაობა ჩატარდა და რა ვქნათ, თუ მის მიერ მოცემული ზოგიერთი  
სიტყვის განმარტება დღეს ვერ დაგვაკმაყოფილებს.

განმარტებითი ლექსიკონის მასალათა შემკრებთ ამ შემთხვევისათ-  
ვის უნდა გაეთვალისწინებინათ „ვისრამიანის“ ლექსიკონი (II გამოცემა  
მიწინააღმდეგე იყო), სადაც პროფ. იუსტინე აბულაძის მიერ სიტყვა  
შ ა რ უ ხ ი სწორადაა განმარტებული. იქ წერია: კ უ და შ ა რ უ ხ ი  
ჰადრაკის კაცების ძველებური სახელწოდებებიაო.

ა. გვახარია და მ. თოდუას განმარტებით შარუხი ჰადრაკის ფიგუ-  
რა ეტლია. სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილიც ჰადრაკის ფიგურებს  
კუსა და ეტლს ეხება და არა ფრინველებს. ვფიქრობთ, გარკვეულია, რომ  
შარუხი „ბულბულის მსგავსი ფრინველი“ კი არაა, როგორც ამას დ. ჩუ-  
ბინაშვილის ახსნის კვალობაზე განმარტებითი ლექსიკონი გვასწავლის,  
არამედ ჰადრაკის ფიგურაა, სახელდობრ, ეტლი.

ლექსიკონში ჩვენ ავი თვალთ არ ვიხედებით და მხოლოდ შეცდო-  
მებს არ ვხედავთ. ვის შეუძლია უარყოს ქართული ენის განმარტებითი  
ლექსიკონის დიდი მნიშვნელობა, მნიშვნელობა მსოფლიოში სახელგანთ-  
მული წიგნისა, რომელშიც წარმოდგენილი და განმარტებულია ყველა  
სიტყვა, რაც კი ამჟამად წიგნის მეტყველებაში არის დამკვიდრებული.

ვინ არ იცის, რომ წიგნი, რომელიც პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო  
რედაქციით გამოიცა, ჩვენი ეროვნული კულტურის დიდი საუნჯეა, უდი-  
დესი მიღწევაა ქართული ენათმეცნიერებისა, რაც ხელს უწყობს ქართუ-  
ლი სამწერლობო ენის ზრდა-განვითარების პროცესს. მაგრამ თუ ჩვენ  
მაინც ზოგიერთი სიტყვის განმარტების შევსება განვიზრახეთ, ეს მხო-  
ლოდ და მხოლოდ კეთილი სურვილით — მკითხველებისადმი დახმარე-  
ბის მიზნით არის გამოწვეული.



## სპარსული პოეზიის წალკობში

ვახუშტი კოტეტიშვილი ცნობილი მთარგმნელია; მას სხვადასხვა ენებიდან (სპარსულიდან, გერმანულიდან) ცნობილ პოეტთა შემოქმედების ნიმუშები აქვს გადმოთარგმნილი. ამჟამად სპარსულ თარგმანებს შევხებით.

ხელთა გვაქვს სამი წიგნი. ესენია: ა) ომარ ხაიამის „რობაიათ“, „ნაკადულის“ მიერ 1963 წელს გამოცემული, რომელიც 150 რობაის თარგმანია მოთავსებული, ბ) აბდ-ო-რაჰიმან ჯამი, „ლიტერატურა და ხელოვნების“ მიერ 1966 წელს გამოცემული და გ) ჰათეზი, რომელიც „საბჭოთა საქართველოში“ გამოსცა 1970 წელს. წიგნში ჰათეზის პოეზიის 34 ნიმუშის თარგმანია წარმოდგენილი.

ჩვენ ვხედავთ, რომ კოტეტიშვილი ყოველ სამ-ოთხ წელიწადში ერთ-ხელ თარგმანების ახალ წიგნს გვთავაზობს. აღნიშნული თარგმანებით მან მკითხველთა წრეების სათანადო პატივისცემა და სიყვარული დაიმსახურა.

ევროპისა და ამერიკის ხალხებმა ომარ ხაფამის (1040-1123) პოეზია უმთავრესად ე. ფიცჯერალდის მიერ შესრულებული ინგლისური თარგმანებით (1859) გაიცნეს; გასული საუკუნის ბოლომდე აღნიშნული თარგმანი ოცდახუთჯერ გამოიცა; მსოფლიოს არც ერთ კუთხეში ხაფამის პოეზიისადმი ინტერესი დღემდე არ შენელებულა; მთარგმნელები ცდილობენ უფრო ახლოს მივიდნენ ორიგინალთან, ზუსტად გადმოსცენ თვითეული რობაის შინაარსი, დაიცვან მისი მხატვრული სახეები და ფორმა.

ომარ ხაფამის რობაიებში უეჭველად ჩანს თავისუფლად მოაზროვნე პიროვნება, რომელიც ისლამის წესებს არ ემორჩილება, უარყოფს სამოთხესა და ჯოჯონეთს, სწამს, რომ ეს ქვეყანა უნდო და გაუტანელია; პოეტი ღვინის სმისა და გართობისაკენ მოგვიწოდებს.

ომარ ხაფამის პოეტობას იმთავითვე ეკვი დაჰყვა. ძველი ლიტერატურის მიმომხილველნი (აუფი, დოვლათშაჰი და სხვები) არ იხსენიებენ მას, როგორც პოეტს. XII-XIII საუკუნეთა ისტორიკოსები მუჰა-

მედ შაპრაზური და იბნ ალ-კიფთი ომარ ხაფამს ახასიათებენ, როგორც თავისი დროის უდიდეს სწავლულს, რომლის თანაბარი ასტრონომიასა და ფილოსოფიაში არავენ ყოფილა, მაგრამ არც ერთი მათგანი ხაფამის პოეტობაზე არაფერს ამბობს.

ძველ სპარსულ წყაროთაგან აღსანიშნავია არაუზი სამარყანდელის თხზულება „ოთხი მოხსენება“ (XII საუკუნის შუა წლები), სადაც ხაფამის შესახებ საყურადღებო ცნობებია მოთავსებული. ა. სამარყანდელი აღნიშნავს; ხაფამის ასტრონომობას, მათემატიკოსობას, ფილოსოფოსობას, მაგრამ არაფერს ამბობს მისი პოეტობის შესახებ და მისი პოეზიიდან სანიმუშოდ არც ერთ რომაის არ გვთავაზობს. ა. სამარყანდელი ხაფამს პირადად იცნობდა, პოეტის გარდაცვალების შემდეგ მისი საფლავიც მოუნახულებია.

შემდეგი დროის კვლევამ (ვ. ჟუკოვსკი, ფ. როზენი, ა. ქრისტენსენი) გვიჩვენა, რომ ხაფამის სახელით ცნობილი რომაიების კრებულში საყმაო რაოდენობით შესულა როგორც ხაფამზე აღრინდელი, ისე შემდეგი დროის პოეტთა რომაიები.

ხაფამის პოეტობის სასარგებლოდ ვერ ლაპარაკობს ვერც ის საყურადღებო ლიტერატურული ფაქტი, რომ მას, როგორც ოსტატს, არც ერთი აღრინდელი ხანის პოეტი არ იხსენიებს იმ შემთხვევაში, როცა ისინი დიდი პატივით იხსენიებენ რუდაქის, ფირდოუსის, ნიზამისა და სხვებს.

ხელნაწერების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ, რაც უფრო ძველია ხელნაწერი, მით უფრო ნაკლებ რომაიებს შეიცავს იგი რიცხობრივად. ასე, მაგალითად, ბოდლიანურ ხელნაწერში (1461 წლისა, ოქსფორდის უნივერსიტეტი) 405 რომაია წარმოდგენილი, ვენისაში (XVI საუკ.) — 482, ხოლო ბრიტანეთის მუზეუმისაში (XVII საუკ.) — 540 და ა. შ. ეს გარემოება გარკვეულ დაეკვებას იწვევს რომაიების ერთი ავტორისადმი მიკუთვნებაში. ამას ემატება ზემოთ აღნიშნული ფაქტი, რომ კრებულში შეტანილი რომაიების ნაწილი სხვა პოეტების ნაწერებიდან აღებული აღმოჩნდა.

ამ ბოლო დროს კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფ. არტურ არბერის მიერ აღმოჩენილ იქნა ხაფამის რომაიების ორი ხელნაწერი; ერთი 1207 წლისა, რომელშიც 252 რომაია მოთავსებული, ხოლო მეორე — 1259-60 წლისა, რომელიც 172 რომაის შეიცავს. ეს რომაიები ამჟამად გამოცემულია.

ა. არბერის აღმოჩენით თითქოს ყველაფერი დამთავრდა, თითქოს ხაფამის შემოქმედებისა და რომაიების ტექსტის კვლევა-ძიების მყარი საფუძველი შეიქმნა, მაგრამ ირანელი დიდი მეცნიერები (ს. ნაფსი, მ. მოინი და სხვები) დაეკვდნენ ტექსტის სიძველეში და ფილოლოგი-

ური ანალიზით დაადასტურეს, რომ აღნიშნული ხელნაწერები უფრო გვიანდელ ხანას (XV-XVI საუკუნეებს) ეკუთვნის. ეს აზრი სხვებმაც ვაიანზრეს. კვლავ საძიებელია საკითხი: იყო თუ არა ომარ ხაფაში პოეტი და რა ეკუთვნის მას მისი სახელით ცნობილი რობაიების კრებულიდან.

ამ რთულ ვითარებას ხელი არ შეუშლია მთარგმნელებისათვის; ისინი სხვადასხვა ენაზე თარგმნიან რობაიებს. ხაფაში დიდი პოპულარობით სარგებლობს.

3. კოტეტიშვილის თარგმანებში წარმოდგენილი მეორე კლასიკოსი გახლავთ აბდ-ო-რ-ა-ბ-ი-ბ-ე-ნ-ი-ჩ-ა-მ-ი (1414-1492). მისი მდიდარი პოეზიის ნიმუშები ევროპამ XIX საუკუნის შუა წლებში გაიცნო. ამ მხრივ დიდი როლი ე. როზენცვაიგის გერმანულმა თარგმანებმა შეასრულა (1840). ჯამი სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის უკანასკნელი დიდი წარმომადგენელია; იგი შვიდი პოემის, ერთი პროზაული თხზულების (ბაჰარესთანის) და ლექსთა სამი საკმაოდ მოზრდილი კრებულის ავტორია.

მესამე პოეტი, რომელსაც აგრეთვე ვ. კოტეტიშვილი თარგმნის შამს ედ-დინ მოჰამედ ჰაფეზ შირაზელი (XIV საუკ.) გახლავთ. ჰაფეზის პოეზია განუწყვეტელი მოძიებლავი სიმღერაა ვარდ-ყვავილებსა, ლხინსა და სიყვარულზე; მკითხველს იგი მუდამ აჯადოებდა და დღესაც აჯადოებს.

საქმე ის არის, რომ მის ძირითად თემას — სიყვარულს ჰაფეზი სხვადასხვა ხმებით უგალობს, უხვი ფერებით ხატავს მისი ტრფობის საგანს; განცდებისა და გრძნობების გადმოსაცემად პოეტი მრავალგვარ ვარიაციას მიმართავს. მისი ლექსი სავსეა მელოდიურობითა და მუსიკალობით; ყოველივე ამან დიდად შეუწყო ხელი ჰაფეზის პოეზიისადმი ხალხის სიყვარულის გაღვივებას.

ნათქვამი ისე არ უნდა იგავიგოთ, თითქოს ჰაფეზის პოეზიაში ნაკლებად აისახა ცხოვრების სინამდვილე. არა. ჰაფეზი თავისი დროის შვილია; მის შემოქმედებაშიც ჩანს ის სოციალ-ეკონომიური ვითარება, ის წინააღმდეგობანი, რაც ეპოქას ახასიათებდა.

ევროპელები დიდი ხანია იცნობენ ჰაფეზის შემოქმედებას; საუკუნეზე მეტია, რაც გერმანულ და ინგლისურ ენებზე ჰაფეზის კრებულის რამდენიმე ტომად გადმოცემული სრული თარგმანები არსებობს.

ჰაფეზს „ყაზალთა მეფეს“ ეძახიან. მან დიდი როლი შეასრულა აღნიშნული სალექსო ფორმის განვითარებაში.

ცნობილია, რომ ჩვენში მთარგმნელობითი მუშაობის დიდი ტრადიციები არსებობს. ქართულად სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის არა ერთი და ორი მნიშვნელოვანი ძეგლია გადმოთარგმნილი. „როსტომიანი“ (შაჰ-ნამე“), „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ლეილ-მაჯნუნიანი“,

„იოსებ- ზილიხანიანი,“ „ბარამგურიანი“ და სხვ. ქართველმა ხალხმა თარგმანების გზით გაიცნო.

სპარსულიდან თარგმნილი თუ გადმოკეთებული თხზულებებით ქართული ლიტერატურა ერთი უმდიდრესი ლიტერატურათაგანია მსოფლიოში. ეს თარგმანები, რომელნიც სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ავტორთა მიერაა შესრულებული, მთარგმნელობითი მეთოდების თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდება. ეს განსხვავება ზოგჯერ იქამდე მიდის, რომ ზოგიერთი ნათარგმნი თხზულება, როგორცაა, მაგალითად, „როსტომიანი“, „ბარამგურიანი“ და სხვ., რომლებშიც, ძირითადად, ქართული სული და პოეტური აზროვნებაა ჩაქსოვილი, ძნელად შეიძლება თარგმანებად ჩავთვალოთ.

მიუხედავად იმისა, რომ სპარსულიდან მთარგმნელობით მუშაობას ხანგრძლივი ისტორია აქვს, ლირიკული პოეზიის ნიმუშები ძველად არყოფილა გადმოთარგმნილი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ გარეშობას, რომ სხვადასხვა პოეტთა შემოქმედების ნიმუშებიც თან შემოყოლია „ყარამანიანის“, „სირინოზიანის“ და სხვა თხზულებათა ქართულ თარგმანებს. რომელთა დედნების ავტორებს საკუთარი ლექსების გვერდით თხრობაში სხვათა ლექსებიც ჩაურთავთ.

ლირიკული პოეზია, როგორც აღინიშნა, ძველად არ ითარგმნებოდა. ჩვენი წინაპრები უფრო საემირო-სამიჯნურო და დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებით ყოფილან დაინტერესებულნი და მათ თარგმნიდნენ. პოეტური ნიმუშების ლექსად გადმოღება, როგორც ჩანს, ეძნელებოდათ; ამიტომ ლექსად დაწერილ თხზულებებს დიდ უმრავლეს შემთხვევაში პროზად თარგმნიდნენ და შემდეგ მას სხვები ლექსავდნენ. აქედანაა წარმომდგარი ჩვენში ნათარგმნი თხზულებების ლექსითი და პროზითი რედაქციების არსებობა. საინტერესოა ისიც, რომ პროზაული თხზულებების თარგმნის დროსაც დედანში ჩართული ლექსების გადმოღებას ზოგჯერ ერიდებოდნენ, თუ მათი გადმოთარგმნა ამბის მსვლელობისათვის, ან თხზულების საერთო სახის წარმოდგენისათვის აუცილებლობას არ წარმოადგენდა.

დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ თარგმანის შეუსრულებლობის შემთხვევაში ლექსები ქართული ტრანსკრიფციით გადმოჰქონდათ და ხელნაწერში სათანადო ადგილს თავისუფალს ტოვებდნენ იმისათვის, რომ შემდეგში შესრულებული თარგმანი იქვე მიეწერათ..

„სირინოზიანის“ ხელნაწერებში გვხვდება ლექსების ჩასაწერად დატოვებული თავისუფალი ადგილები. ზოგ ხელნაწერში არა გადამწერის, არამედ სხვისი ხელით ჩაწერილი ლექსებიც გვხვდება. აღნიშნული იმაზე მეტყველებს, რომ შესაძლებელია პროზაულად შესრულებულ თარგმანში ჩართული ლექსები სხვადასხვა. პირის მიერ იყოს გაწყობილი.

ზოგი მთარგმნელი ცდილობდა ტექსტი სიტყვასიტყვით გადმოეცა.

ამ მხრივ აღსანიშნავია ქართული კულტურის დიდი მოამაგის ვახტანგ VI მიერ გადმოთარგმნილი „ქილილა და დამანა“. ერთგან იგი აღნიშნული თხზულების პირველი მთარგმნელის დავით მეფისა და მისი ნაშრომის შესახებ საყვედურის კილოთი ამბობს: ბატონ დავითს, ბატონის თეიმურაზის მამას, კუსა და მორიელის არაკამდის ეთარგმნა, მაგრამ არც ლექსი გადმოედო და ზოგი სიტყვაც დაეკლო.

მაშასადამე, ვახტანგის აზრით, ლექსად გადმოღება და გადმოთარგმნა აუცილებელია; ამასთან, შეუწყნარებელია თარგმანში სიტყვის დაკლება. თვითონ ვახტანგი „ქილილა და დამანას“ თარგმნისას დიდ სიძნელებებს წააწყდა და აღნიშნავს იმას, რასაც სპარსული ტექსტის მთარგმნელები დღესაც განიცდიან.

ვახტანგი ამბობს: ლექსი სპარსული ქართულს ენაში ლექსად არ ითარგმნება, ამბად მოვა, და მე იმავე ამბის გალექსვა მოვიწოდებ. და ეგება ლექსი არ მოგეწონოსთ, გასინჯეთ, რომ სხვის კაცისაგან ნათქვამს ამბავს მეორე ისე ველარ იტყვის (ანდერძი).

ეს სიტყვები მხოლოდ იმ სწავლულს შეეძლო ეთქვა, ვისაც სპარსული ტექსტის თარგმანებზე მუშაობის დიდი ხნის გამოცდილება ჰქონდა და ღრმად სწვდებოდა ქართული და სპარსული ენის ბუნებას. ლექსი სპარსული ქართულად არ ითარგმნება, ამბად მოვაო; დიდი მეცნიერი, პოეტი და მწერალი ვახტანგ VI ამ სიტყვებში. ჩვენი აზრით, გულისხმობდა სპარსული ენის იმ თავისებურებას, რომ სალექსო სტრიქონი ზოგჯერ ქართულად შეიძლება ერთი სიტყვითაც ითარგმნოს, მაგრამ ზოგჯერაც სტრიქონის გადმოსაცემად ერთი სტრიქონი საკმარისი არ არის... პირველ შემთხვევაში მთარგმნელი იძულებულია შეავსოს „ცარიელი ადგილი“, მეორეში კი—გამოაკლოს „ზედმეტი სიტყვები“, ან ლექსს ზედმეტი სტრიქონი მიუბატოს, მაშასადამე. ზედმეტი სიტყვებით დაფაროს „ცარიელი ადგილი“. დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ასეთი მოვლენები იშვიათი არ არის.

სათარგმნ მასალას ძველი მთარგმნელები უდიდესი პასუხისმგებლობის გრძნობით ეპყრობოდნენ; ისინი იშვიათად თუ დაუშვებდნენ სიტყვების მიმატებას ან გამოკლებას (მოიგონეთ ვახტანგის საყვედური დავით მეფისადმი: თარგმანისათვის ზოგი სიტყვაც დაეკლო). ასეთ ვითარებაში ისინი, რა თქმა უნდა, ამჯობინებდნენ ლექსი პროზად გადმოედოთ და ასევე იქცეოდნენ კიდევ.

ჩვენს დროში სპარსული პოეზიის პირველი თარგმანები პროფ. იუსტინე აბულაძეს ეკუთვნის. მან გადმოთარგმნა ომარ ხაფაამის რობაიები. ისინი დაბეჭდილია ჟურნალ „კავკასიონში“ (1924, № 1—2). ამაზე აღრეც ყოფილა ცალკეული ცდები სპარსულიდან გადმოთარგმნისა. ჩვენს ჟურნალ-გაზეთებში, იშვიათად, მაგრამ ძაინც გვხვდება აღრე შესრულე-

ბული თარგმანები, მაგრამ რაიმე მნიშვნელოვანი თხზულება ქართულად ამ დროისათვის გადმოთარგმნილი არა ყოფილა.

იუსტინე აბულაძის შემდეგ ნაყოფიერ მთარგმნელობით მუშაობას ამბაკო ჰელიძე ეწეოდა. მან თარგმნა ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძური“ (დაუბეჭდავია), „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (დაუბეჭდავია) და „ხოსროვირნიანი“ (დაბეჭდილია); საადის „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“ (ორივე დაბეჭდილია), ხაჯამის სახელით ცნობილი ყველა რობაი და მთელი რიგი სხვა ლირიკოსების (ჯელალ ედ-დინ რუმის, ჰაფეზის და სხვათა) შემოქმედების ნიმუშები (დაბეჭდილია).

ა. კელიძე წლების განმავლობაში ირანში ცხოვრობდა, სპარსული ენა იქ შეისწავლა; ირანელი მწერლების თარგმნას საქართველოში დაბრუნების შემდეგ მოჰკიდა ხელი. იგი გარდაიცვალა 1940 წელს, დაკრძალულია ვაკის სასაფლაოზე, მწერალთა პანთეონში.

ა. კელიძის შემდეგ მთარგმნელები გამრავლდა. ამას ხელი შეუწყო თბილისის უნივერსიტეტში აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის დაარსებამ. აღნიშნული ფაკულტეტის კურსდამთავრებულთაგან ზოგი კარგი მთარგმნელობითი ნიჭით არის დაჯილდოებული. ისინი თარგმნიან როგორც სპარსული კლასიკური, ისე თანამედროვე პოეზიისა და პროზის ნიმუშებს; ნათარგმნი თხზულებების ცალკე წიგნებად გამოცემაც გახშირდა.

ამ მთარგმნელთაგან მკითხველთა ფართო მასების ყურადღებას, როგორც აღინიშნა, პროფ. ვ. კოტეტიშვილის მიერ შესრულებული თარგმანები იპყრობს. მას გერმანული, ტაჯიკურ-სპარსული და ქართული პრესა გამოეხმაურა. რით იპყრობს მკითხველს ვ. კოტეტიშვილი, რით არის გამოწვეული მისი თარგმანების ასეთი წარმატება?

უპირველეს ყოვლისა, ამ თარგმანებში ჩანს ბრწყინვალე პოეტური ნიჭი, ქართული ენის შესანიშნავი ცოდნა და ლექსის მაღალი კულტურა. ყოველივე ამას თან ერთვის საინტერესო ცდები სპარსული მდიდარი პოეტური აზროვნების წარმატებით დაუფლებისა. მთარგმნელი ყოველთვის ცდილობს და დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ახერხებს კიდევ მართალი გულით სწორად გადმოსცეს სათარგმნ მასალაში ჩაქსოვილი აზრი და განცდა, ქართულ ენაზე ამეტყველოს ის დიდი და წარმატატი პოეზია, რაც საუკუნეთა განმავლობაში გვხიბლავდა და დღესაც ხიბლავს მთელ კაცობრიობას.

ომარ ხაჯამის სახელით ცნობილი რობაიების დიდი ნაწილი პოეტური ხელოვნების იშვიათ ნიმუშებს წარმოადგენს; მათში გამოყენებულია ყოველგვარი ტექნიკა, რაც კი შეიძლება პოეტს გააჩნდეს. ავტორი ოთხ სტრიქონში ახერხებს სხვადასხვა აზრის დასრულებული სახით გადმოცემას, იქნება ეს ფილოსოფიური, ჰედონისტური თუ სატრაფიალოსამიჯნურო მოტივების შემცველი სიბრძნე.

რობა: ფორმის თვალსაზრისით ორი სახისაა: ა) როცა ლექსში პირველი, მეორე და მეოთხე სტრიქონია გარითმული, მესამე კი ურიტმოდაა დატოვებული (სქემა: ააბა) და ბ) როცა ოთხივე სტრიქონია გარითმული (სქემა: აააა). რობაისათვის ამავე დროს აუცილებელია გარკვეული, მისთვის განკუთვნილი სალექსო საზომის დაცვა.

ვ. კოტეტიშვილი იცავს რობაის ორიგინალის ფორმებს, პოეტურ სახეებსა და რითმათა განლაგებას, მას სწორად გადმოაქვს ტექსტის აზრი და საერთო განწყობილება. სახელდახელოდ ავიღოთ ერთ-ერთი რობაის სპარსული ტექსტი (გუიანდ ქე დუზახი ბოვად მარდომე მასთ) და სიტყვისიტყვით ვთარგმნოთ იგი. თარგმანი ასეთ სახეს მიიღებს:

ამბობენ, რომ ჭოჯოხეთი შეხვდება ლოთებს (სამყოფად),  
ტყუილი სიტყვაა და შეუძლებელია გული მას ვანდოთ (დავეკევიროთ);  
თუ შეყვარებულსა და ლოთს (მთვრალს) ჭოჯოხეთი მოელის.  
ხვალ დაინახავ სამოთხეს, ვითა ხელის გულს (ცარიელს).

ახლა მთარგმნელს მოვუსმინოთ:

ამბობენ, რომ ჭოჯოხეთში იქნებაო კრული  
ყველა ლოთი და მიჯნური, ვინც შელახა რჯული,  
ეს რომ მართლა ასე იყოს, ხომ სამოთხე ხვალვე  
ისე დაცარიელდება, როგორც ხელის გული (გვ. 11).

მკითხველი შენიშნავდა, რომ დედანში პირველად ლოთზეა ნათქვამი, მას ჭოჯოხეთი მოელისო, ავტორმა დასკვნაში ლოთს შეყვარებული (მიჯნური) მიუმატა და ამით, ვფიქრობთ, აზრის მსვლელობაში ბზარი გააჩინა. ვ. კოტეტიშვილს უგრძძნია ეს ერთგვარი უხერხულობა და შესანიშნავად გაუსწორებია იგი. თარგმანში პირველადვეა ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ „ყველა ლოთი და მიჯნური ი ჭოჯოხეთში იქნებაო კრული“, და, ცხადია, დასკვნაში მისი (მიჯნურის) წარმოდგენა მოულოდნელი აღარ არის. თარგმანში, ისევე როგორც ორიგინალში, სამი სტრიქონია გარითმული, მესამე — თავისუფალია.

ამა თუ იმ თხზულების ან ლექსის ღრმა შესწავლისათვის ზოგჯერ აუცილებელია მისი თარგმანი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არც ერთ მკითხველს არ შეუძლია ისე ღრმად მიწვდეს პოეტის (მწერლის) აზრსა და განცდებს, როგორც მთარგმნელს. მთარგმნელი მწერლის სულში იხედება, იგი იმავეს განიცდის, რასაც პოეტი განიცდიდა, ის გრძნობა და განწყობილება ეუფლება, რაც თხზულების ავტორს გააჩნდა ნაწარმოების შექმნის პროცესში. მთარგმნელი ყველაფერს ხედავს და ეს გარემოება ვ. კოტეტიშვილს შესაძლებლობას აძლევს თარგმანში „შეასწოროს“, „გამართოს“ ორიგინალის „არაზუსტი“ ადგილები.

იმის ცხადსაყოფად, თუ კოტეტიშვილს მიერ როგორ არის რობაი ქართულად აქლერებული, ერთ მაგალითს წარმოვადგენთ:

ბავით დაწვდი დოქის ბაგეს, ბაგე გადავიბადაგე,  
დღეგრძელობას ვეძიებდი, ჟამთა სრბოლით დავიდაგე;  
დოქმა მოთხრა საიდუმლოდ: მომაგებე ბაგეს ბაგე  
ქვეყნად განა კიდეე მოხვალ, დალიეო, რას ქადაგებ!

მკითხველისათვის, ალბათ, განმარტებათა გარეშეც ნათელია ამ ლექსის სილამაზე. ალიტერაციების უმტკივნეულო განლაგება და, რაც მთავარია, აზრის მკაფიოდ გადმოცემა. შესაძლებელია, თარგმანი მუსიკალური უღერადობის თვალსაზრისით ზოგჯერ ორიგინალს კიდეც აღმატებოდეს, მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს დასაშვებია, თუ ყოველივე ამას ხელოვნურობის ბეჭედი არ აზის და იგი ხელს არ უშლის დედნის აზრის გამოხატვას. ჩვენი აზრით, ვ. კოტეტიშვილის თარგმანებში ამ მხრივ გარკვეული კანონზომიერებაა დაცული. დაე, თარგმანებშიც გამოჩნდეს ქართული ლექსის შესაძლებლობანი, მისი სილიადე.

ვ. კოტეტიშვილისათვის, სულ ერთია, რომელი პოეტის თხზულება-საც არ უნდა თარგმნიდეს იგი, მთავარი, უპირველეს ყოვლისა, ლექსის კულტურა და ორიგინალის აზრის გარკვევით, ნათლად გადმოცემა. ამიტომაც მის მიერ შესრულებულ თარგმანებში არ დაიძებნება ბუნდოვანი და გაუგებარი ადგილები, სულ ერთია; ეხება იგი მხატვრული თუ ფილოსოფიური აზრის გადმოცემას.

ვ. კოტეტიშვილმა შესანიშნავად დაძლია აგრეთვე ჯამის პოეზიაც და მოგვცა მისი ლირიკისა და პოემების (იოსები და ზოლეიხა, სალამანი და აბსალი) ნიმუშების ბრწყინვალე თარგმანები. დაძლია-მეთქი რომ ვამბობთ, იმას ვგულისხმობთ, რომ ჯამი სპარსულ-ლიტერატურულ კრიტიკაში ურთულეს პოეტადაა აღიარებული. მისი შემოქმედების სირთულეს ქმნის ის გარემოება, რომ პოეტი, ერთი მხრივ, კლასიკური ლიტერატურის ტრადიციების გამგრძელებელია, მეორე მხრივ, მის შემოქმედებაში იგრძნობა თანადროულობის ძლიერი მაჯისცემა და სუფიზმის იდეების ქროლა. ყოველივე ეს ისეა ერთმანეთზე გადახლართული, რომ მკითხველს ზოგჯერ ეძნელება გზის გაკვლევა და პოეტის მიერ გამოთქმული აზრების ამოცნობა.

მთარგმნელის მიერ ეს სირთულე დაძლეულია. დაძლეულია ჯამის ლექსთწყობის ფორმებიც. აქ შედარებით ვრცლად შეეჩერდებით: იმ ფორმის ქართულში გადმოცემის სიძნელეთა შესახებ, რასაც ყაზალს (არაბულად დაზალ) ეძახიან. ყაზალი უპირატესად ლირიკული ლექსია. მისი პირველი ორი სტრიქონი ერთმანეთს ერთმეება, შემდეგი რითმა სტრიქონის გამოტოვებით მოდის. მთელი ლექსი ერთ რითმაზეა აკინძული. მისი სქემა ასეთია: aabacada და ა. შ. ავტორი მოიხსენიება უკანასკნელის წინა ან უკანასკნელ ბეითში, თუმცა მისი მოხსენიება საველებულო არ არის.



აღნიშნული სალექსო ფორმა ჩვენში არსებობდა; იგი გვხვდება XVIII—XIX საუკუნეთა პოეზიაში; ქართული „ღუბეთები“ ხომ ყაზალის ფორმის ლექსებია. ყაზალი ა. ქავჭავაძესაც უწერია. აღნიშნულმა სალექსო ფორმამ ქართულ პოეზიაში ძირი ვერ გაიდგა, იგი ქართულმა ბუნებამ ვერ შეითვისა. ჩვენი ეპოქის დიდმა პოეტმა გ. ტაბიძემ აღნიშნა „გაქრა ძველი ღუბეთით“ (ლექსიდან „ავდარი“), და ეს სინამდვილეს შეეფერება.

საინტერესო ის არის, რომ ყაზალი, როგორც სალექსო ფორმა, ბუნებრივია სპარსული პოეზიისათვის. კლასიკურ ხანაში იგი წამყვან ფორმად ითვლება, წამყვან ფორმად გამოდის ის თემურიანთა და სეფიანთა ეპოქაშიც და XX საუკუნის პოეტებიდანაც ბევრი ისევ ყაზალის ფორმას მიუბრუნდა.

უეპველია, ქართველი და ირანელი ხალხების ფსიქოლოგიის სხვადასხვაობა იწვევს ამ ხალხებში სხვადასხვაგვარი ლიტერატურული გემოვნების არსებობას, აქედან სხვადასხვა ლიტერატურული ფორმებისა და მიმდინარეობათა ჩამოყალიბებას. ყოველივე ეს შორეულ წარსულშია შემუშავებული და სხვადასხვა ისტორიულ პირობებში განმტკიცებული. ხალხებს შორის ფსიქოლოგიური სხვადასხვაობა მარადიული არ არის, იგი წარმავალია; მაგრამ ამას ხანგრძლივი დრო უნდა.

ჩვენს დროში, როცა სპარსული ლირიკის უდიდესი წარმომადგენლის (ყაზალთა მეფის) ჰაფეზის გადმოთარგმნის საკითხი დადგა, მთარგმნელების წინაშე, ბუნებრივია. დაისვა საკითხი იმის შესახებ, თუ სპარსული ყაზალისათვის რომელი სალექსო ფორმა მიესადაგებინათ.

ა. ქელიძემ ამჯობინა ჰაფეზი ძირითადად ათმარცვლოვანი ჯვარდინი რითმების შემცველი ლექსით ეთარგმნა; ყაზალის ფორმას იგი ვერ დაუახლოვდა და არც საამისო ცდა მოუცია. იმასაც დავსძენთ, რომ ა. ქელიძეს ყველაზე უფრო, ვისიც არ უნდა ყოფილიყო ის, რომაის თარგმნა ემარჯვებოდა.

ა. ჭელიძის შემდეგდროინდელი მთარგმნელები მოერიდნენ ჰაფეზის ყაზალის ფორმით თარგმნას; ამ მიმართულებით ჩატარებულმა ცდებმა კარგი ნაყოფი ვერ გამოიღო და მთარგმნელები ისევ ათმარცვლოვან ლექსს მიუბრუნდნენ.

ვ. კოტეტიშვილმა ჩინებულად გადაქრა ყაზალის, როგორც სალექსო ფორმის, ქართულად გადმოღების და აქედან ჯამისა და ჰაფეზის დიდი პოეზიის ქართულად ამეტყველების საკითხი.

აქ მოვიყვანოთ ჯამის ერთ-ერთი ყაზალის თარგმანი და ვნახოთ, რა ღირსებები გააჩნია მას:

წუხელ უეცრად გამახსენდი და სისხლად დამდინდა ცრემლების ღვარი,  
სანთელმა ჩემი წვა რომ იხილა, მე დამტიროდა მოთქმით და ზარით.  
განა რად სტარის საღვინე სურა, სისხლივით ცრემლი რად მოიწერა?!

ის ბაგეები თუ მოისურვა, ფერით ვარდების და ღვინის დარი.  
ოდეს ცის კიდე მტრედის ფრთებს ისხამს, ვარსკვლავთა წვიმა შევნიშნე  
სისხამს  
და მივხვდი ზეცის საწუხარს, ის ხომ ჩემს დარღს სტიროდა ვარსკვლავთა  
ცვარით.

განა ცა წვიმდა ლეილას ბალთან, გულქვა საწუთრო გულჩილი გ.ხდა.  
მუდამ მაჩნუნის დარდი რომ ახლდა, მიტომ სდიოდა ცრემლები მწარი.  
შირინს კართან რომ ჩაუდიოდა, იმ ღარში განა რძე მოდიოდა.  
იქ მარტოოდენ ცრემლი დიოდა—ფარჰადს ტიროდა მთაცა და ბარ-ც.  
წუხელის ჭამი, ნაღველით სავსე, განშორებისგან ნატანჯი ასე,  
რე მოსთქვამდა, რომ თვითონ მასვე მიაქანებდა ცრემლების ღვარა.

ჩვენ გამოვარკვეით, რომ თარგმანი სავსებით სწორად გადმოსცემს  
ორიგინალის აზრს, ფორმის თვალსაზრისითაც იგი ემთხვევა ორიგინალის  
ფორმას. მისი სარიტმო სიტყვებია: ღვარი, ზარი, დარი, ცვარი,  
მწარი, ბარი, ღვარი. თარგმანიც დედნის მსგავსად ერთი რითმითაა შე-  
კრული. მას კარგი მუსიკალური ჟღერადობა ახასიათებს. ვ. კოტეტიშვი-  
ლი აქ და სხვა შემთხვევებშიც საუცხოოდ იყენებს იმ ხერხს, რასაც  
ადრე საადი და შემდეგ ჰაფეზი მიმართავდნენ—შიდარითმებით გაეწყობთ  
თავისუფლად, ურითმოდ დატოვებული სტრიქონი და ამით იგი უფრო  
მჭიდროდ შეეკავშირებინათ მთელი ლექსისათვის; აღნიშნული პოეტები  
ამას წარმატებით ახერხებდნენ. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ საადისა  
და ჰაფეზის ყაზალებში ყველა თავისუფალი სტრიქონი შიდარითმებით  
იყოს დამშვენებული; მათ ყაზალებში მხოლოდ ზოგი ყაზალია შიდა-  
რითმიანი.

ზემოთ წარმოდგენილ თარგმანს სწორედ შიდარითმები ამკობენ და  
მის მუსიკალობას ერთიორად აძლიერებენ. გავიმეოროთ ტექსტის ის  
ნაწილი, სადაც ჩვენ შიდარითმებთან გვაქვს საქმე:

განა რად სტირის საღვინე სურა,  
სისხლივით ცრემლი რად მოიწურა?!  
ის ბაგეები თუ მოისურვა...

ოდეს ცის კიდე მტრედის ფრთებს ისხამს,  
ვარსკვლავთა წვიმა შევნიშნე სისხამს  
და მივხვდი ზეცის საწუხარს, ის ხომ...

განა ცა წვიმდა ლეილას ბალთან,  
გულქვა საწუთრო გულჩილი გახდა,  
მუდამ მაჩნუნის დარდი რომ ახლდა...

შირინს კართან რომ ჩაუდიოდა,  
იმ ღარში განა რძე მოდიოდა,  
იქ მარტოოდენ ცრემლი დიოდა...

წუხელის ჭამი, ნაღველით სავსე,  
განშორებისგან ნატანჯი ასე,  
ისე მოსთქვამდა, რომ თვითონ მასვე...

იმასაც აღვნიშნავთ, რომ მთარგმნელს უფრო მეტი რითმა აქვს და-  
ძებნილი, ვიდრე მას თავისუფალი სტრიქონის ასაქლერებლად ესაქირო-  
ებოდა. ასე, მაგალითად, მეორე ბეითში თავისუფალი უნდა ყოფილიყო  
პირველი სტრიქონი:

განა რად სტირის საღვინე ს უ რ ა, სისხლივით ცრემლი რად მ ო ი წ უ რ ა?!

მაგრამ რითმებმა იგი ააქლერეს, ლექსად აქციეს. ეს უკვე სავსებით  
საკმარისი იყო, თუმცა მთარგმნელი ამით არ დაკმაყოფილდა, იგი გადა-  
ვიდა მომდევნო ძირითად სტრიქონზე და მის პირველ ნახევარს რითმავს  
„თავისუფალ სტრიქონზე“ (ის ბაგეები თუ მოისურვა). მთელი ლექსი  
ასეთი ტექნიკით არის გადმოღებული, რითაც მთარგმნელმა ე. წ. „თავი-  
სუფალი სტრიქონები“ ლექსის ნაგებობას უფრო შეუშტკიცა და შეუ-  
კავშირა.

მკითხველმა თვითონ განსაჯოს, თუ რამდენი ფიქრი, ძალა და ენერ-  
გიაა დახარჯული ე. კოტეტიშვილის მიერ სპარსული ყაზალების ამ სა-  
ხით გადმოთარგმნაზე. აღნიშნული პოეტური ფოკუსის მიღწევას მთარ-  
გმნელი, შესაძლებელია, ყოველთვის ვერ ახერხებდეს, მაგრამ მთავარი  
მაინც ის არის, რომ იგი დედნის ფორმას არასოდეს ღალატობს.

ამავე გზებითა და მეთოდებით შეუდგა იგი ჰაფეზის ქართულად ამე-  
ტყველებას და, როგორც აღვნიშნეთ, ცალკე წიგნად გამოცაა ლირიკის  
თარგმანების ნიმუშები. მაგალითისათვის ერთი ყაზალის თარგმანს წარ-  
მოვადგენთ:

მას შეეწირე ჩემი მწველი ჩანგი,  
გულით ქვაა, ნაზი სახით — მანგი.  
მოთმინება, სიმტკიცე და გონი  
წარმტაცა და გულს დამადო თანგი.  
სულში მიდულს სიყვარულის სევდა  
და ამომდის ცეცხლოვანი ჰანგი.  
არ გაქრება სიყვარული ჩემი,  
გინდ მიხრავდეს ძვლებს ეამთა სელის ეანგი.  
თვალი მომქრა მისი მკერდის შუქმა,  
გულს მომედო უხილაეი ჰანგი.  
თუ გიშველის, ეგ გიშველის, ჰაფეზ,  
მაგის ბაგის, მაგის ბაგის ბანგი.

აი, ეს არის ერთ-ერთი ნიმუში იმისა, თუ რა კარგად წვდება მთარგმ-  
ნელი ჰაფეზის პოეზიას, მის განცდებსა და გრძნობებს და ყაზალის სა-

ლექსო ფორმის ზუსტი დაცვით რა შესანიშნავად გადმოაქვს იგი ქართულად.

თარგმანში, როგორც ხედავთ, თავისუფალი სტრიქონებისათვის შიდარიტმები არაა დაძებნილი, ის არცაა სავალდებულო, მით უმეტეს, როგორც ზევითაც აღვნიშნეთ, ჰაფეზის ყველა ყაზალს იგი არ ახასიათებს. აღნიშნულ ლექსში სევდიანი განწყობილებაა გადმოცემული; პოეტი სატრფოს თანაგრძნობას მოკლებულია, მაგრამ მტკიცედ სჯერა, რომ არ გაქრება მისი სიყვარული თუნდ ძვლებს ჟამთა სვლის ჟანგი უხრავდეს. მას იმედად სატრფოს „ბაგის ბანგი“ მიაჩნია. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მთარგმნელს განწყობილების გადმოსაცემად სათანადო სალექსო საზომი შეუზრჩევია; ესაა ათმარცვლოვანი ლექსი, რომლის სტრიქონები მარცვალთა განლაგების თვალსაზრისით სხვადასხვა ვარიანტს გვაძლევს.

ახლა მოვიყვანოთ თარგმანის ისეთი ნიმუში, სადაც შიდარიტმებია გამოყენებული.

გაზაფხულია, ვარდების ცეცხლმა  
შემოაწითლა შემოგარენი,  
ჰე, მეგობრებო, ლხინს მივეძალოთ,  
ნუ ვსხედვართ, როგორც მგლოვიარენი!

გარეთ ამინდი დგას საოცარი,  
მოლხენისა და თრობის დროც არი;  
თანამესუფრედ გვალირსე ღმერთო,  
მზეთუნახავნი სახემთვარენი.

ცთომილთა ბრუნვის უწყვეტი ჰანგი  
გვაბრუნებს, როგორც ღვინო და ბანგი  
და მიკვირს უქმად რად გვიღვეს ჩანგი,  
რატომ არ მოეთქვამთ გულმდუღარენი.

ჰაფეზ, ის დროა, ჟამები ვანოთ,  
სალხენად ველი ვიჩნით ფართო,  
ვის დავარწმუნებთ, ბულბულნი ვართო,  
ოჲ ვარდობისას ვართ მღუმარენი.

ამ ლექსში ძირითადი რიტმებია: მგლოვიარენი, სახემთვარენი, გულმდუღარენი, მღუმარენი. შიდარიტმებად კი შემდეგი სიტყვებია შერჩეული: საოცარი, დროც არი, ჰანგი, ბანგი, ჩანგი, ვანოთ, ვართო, ფართო.

მკითხველი, ვფიქრობთ, შენიშნავდა იმ გარემოებას, რომ შიდარიტმები როგორც ამ ლექსში, ისე სხვაგანაც, ძირითადად რიტმებს არ ექვემდებარება; ეს გარემოება კი მოცემული ლექსის საერთო მუსიკალობასა

და ქლერადობას ამრავალფეროვანებს. ლექსი ლხინისა და დროსტარე-ბისაყენ მოგვიწოდებს, ამისათვის სათანადო საზომი (გავრცელებული სახის ათმარცვლოვანი ლექსი) და რიტმია შერჩეული.

აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ სპარსული ლექსთწყობისათვის დამახასიათებელ რედიფებსაც ინარჩუნებს. მაგა-ლითისათვის გამოგვადგება ხაჯამის ერთ-ერთი რობაის თარგმანი:

ღვინო არის საზრუნავი, მერიქიფევ, ჩვენო,  
დაგვაიფყე ღვინით ავი, მერიქიფევ ჩვენო,  
ორიოდე ღლით მოვსულვართ ამა ქვეყნის სტუმრად.  
და ვისა აქვს დარდის თავი, მერიქიფევ, ჩვენო (გვ. 42).

ამ რობაიში რითმებია: საზრუნავი, ავი, თავი. რითმებს კი მოსდევს ერთი და იმავე ფორმისა და მნიშვნელობის სიტყვები „მერიქიფევ, ჩვენო“, რაც რედიფს წარმოადგენს. საინტერესოა ის, რომ ვ. კოტეტიშვილი ხანდახან რობაის თავისუფალ სტრიქონსაც რითმავს, რასაც ხაჯამი იშვიათ შემთხვევაში თუ მიმართავდა. მაგალითად, წარმოდგენილი რობაის თავისუფალ სტრიქონად ჩაითვლება სტრიქონი „ორიოდე ღლით მოვსულვართ ამა ქვეყნის სტუმრად“, მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ იგი გარითმებულია. მისი რითმებია: მოვსულვართ სტუმრად.

უნდა აღვნიშნოს, რომ ვ. კოტეტიშვილი პოეტის ამა თუ იმ განწყობილების გადმოსაცემად სათანადო საზომისა და ფორმის მიყენების თვალსაზრისით დიდ უმრავლეს შემთხვევაში მიზანს აღწევს.

ქვეშარითი პოეზია მოითხოვს იმას, რომ სალექსო საზომი, ფორმა და ქლერადობა უდგებოდეს განწყობილებას; ლექსის ენაც რომ არ გვესმოდეს, შესაძლებელი უნდა იყოს იმის გამოცნობა, თუ რა ხასიათის განც-დაა მასში ჩაქსოვილი, იგი მწუხარებას თუ სიხარულს გამოხატავს.

ირანელ ლირიკოსთა შორის ამ მხრივ სამაგალითო შედეგები სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის მამამთავარს—რუდაქის გააჩნია, რომლის ლექსებში არც ერთი ყალბი ტონი, არც ერთი ნაძალადევი სტრიქონი არ დაიძებნება. ამ თვალსაზრისით რუდაქის გვერდით თამამად შეიძლება დავაყენოთ ჰაფეზი, რომლის გალობას ყურს უგდებდა მთელი აღმოსავლეთი, შემდეგ ევროპა და ბოლოს მთელი კაცობრიობა.

დიდი თანამედროვე ირანელი პოეტი ნიმა იუშიჯი (წარმოშობით ქართველი), რომელმაც პირველად დაარღვია არუზის სისტემა და ახალი სპარსული ლექსი შექმნა, ამბობდა: მონოტონური საზომი, რიტმი და რითმა ბორკავს ავტორს და მას აზრისა და გრძნობის გამოთქმის საშუალებას არ აძლევს. პოეტი თავისი ეპოქის შეილი უნდა იყოს, იგი კვალში უნდა მიჰყვებოდეს ცხოვრებას, რომელიც ვითარდება და იცვლება. პოეტი არ უნდა გამოიყეტოს მისი პირადი გრძნობებისა და განწყობი-ლებების ჩარჩოებში, იგი უნდა ემსახურებოდეს მაღალ საკაცობრიო

იდეალებს, საზოგადოებას, ხალხს; ამისათვის ახალი შინაარსი და ფორმა საჭირო. ლექსი, ნიმას აზრით, არ უნდა იყოს შებოროტი ერთი საზომითა და ფორმით, მისი ფორმა და საზომი შინაარსს უნდა ექვემდებარებოდეს. სიტყვა ლექსში აზრს გამოხატავს, ხოლო სტრიქონში სიტყვათა ჟღერადობა ლექსის შინაარსს უნდა შეესაბამებოდეს. არუზის მეტრიკა კი არ უნდა ბატონობდეს პოეტზე, არამედ პოეტი მეტრიკაზე, მისი აზრებისა და გრძნობების შესაბამისად. ნიმას ლექსებმა და პოემებმა, რომლებიც აქ აღნიშნული პრინციპების მიხედვითაა შეთხზული, გავლენაში მოექცია თანამედროვე ირანელი პოეტების საგრძნობი ნაწილი.

ნიმა შეებრძოლა კლასიკურ პოეზიაში დამკვიდრებულ მონოტონურ საზომს, რიტმსა და რითმას. მისი აზრით, სტრიქონში სიტყვათა ჟღერადობა ლექსის საერთო შინაარსს უნდა შეესაბამებოდეს. ეს უკანასკნელი დებულება იპყრობს ამჟამად ჩვენს ყურადღებას.

უნდა აღინიშნოს, რომ მონოტონური ფორმისა და რითმის მეფობის ხანაშიც, ე. ი. კლასიკურ პოეზიაში, ბევრი პოეტი დაიძებნება, როგორცაა, მაგალითად, რუდაქი, მანუჩქარი, ხაყანი, ჰაფეზი და სხვები, რომელთა ლექსები დიდი ემოციური ტონალობით ხასიათდება. ისინი შესანიშნავად ახერხებდნენ ლექსის შინაარსის გადმოსაცემად სათანადო ლექსიკა და ჟღერადობა შეერჩიათ. სწორედ აქ უნდა გამოჩნდეს შემოქმედის ნიჭი და ძალა. ვინც სწორად შეარჩევს სიტყვის მარაგს. რიტმს, სალექსო საზომს ამა თუ იმ განცდებისა და გრძნობების გადმოსაცემად, ის ხდება მოწონებული და დაფასებული.

აკაკის „ცა ფირუზ ხმელეთ ზურმუხტო“ ან „სულიკო“ რომ რეამარცვლოვანი ლექსები არ იყოს, გულის სიღრმიდან ამოხეთქილი, საგანგებოდ შერჩეული სიტყვებით აკინძული, ვფიქრობთ, ისინი ასე დიდი პოპულარობით ვერ ისარგებლებდნენ.

სიტყვების შერჩევისა და სათანადო სალექსო ფორმების შინაარსთან მისადაგების თვალსაზრისით დიდ აკაკის მხარს უსწორებს ჩვენი საუკუნის შესანიშნავი პოეტი გალაკტიონ ტაბიძე; მოიგონეთ მისი „მერი“, „მთაწმინდის მთვარე“ და სხვა ცნობილი ლექსები, რომლებშიც შეუძლებელი ხდება რომელიმე სიტყვის გადაადგილება, ან მისი შეცვლა.

დასასრულ ერთი მაგალითიც. ჩვენი აზრით, რუსთველის გენიალური პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ მეხოტბეების ფორმით რომ ყოფილიყო დაწერილი, იგი ვერ მიიქცევდა დიდ ყურადღებას, ვერ დაიმსახურებდა ქართველი ხალხის იმ დიდ სიყვარულს, რაც მას საუკუნეთა განმავლობაში წინ მოუძღოდა.

ნათქვამით ისიც მინდა აღვნიშნო, რომ თანამედროვე ქართველ პოეტთა შორის ბევრია ისეთი, რომლებიც ყურადღებას არ აქცევენ ნამდვილი შემოქმედების სწორედ იმ მთავარ მომენტს, ლექსის უკვდავების

მომენტს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მისი ფორმა და ლექსიკის უღრარლობა შინაარსს უნდა ეხამებოდეს.

ისეთი ლექსები, რომლებშიც ეს არაა დაცული, შეიძლება წაიკითხოთ უკუღმა, ან სხვადასხვა ლექსის სტროფები შევეურთოთ ერთმანეთს და ისე წაიკითხოთ. ასეთი ხასიათის ოპერაციები ამ ლექსებში არავითარ ტყვილს არ გამოიწვევს, რადგან მათში აზრი და შინაარსი კი არ არის წამყვანი, არამედ სტრიქონთა სალექსო განლაგება; ავტორები ვერ ახერხებენ, ან საამისო ნიჭი არ შესწევთ, რომ ლექსში სიტყვების ჰარმონია, მათი უღრარობა, შინაარსთან და ფორმასთან იყოს შედუღებული; ლექსი ერთ მთლიან ნაგებობას, ერთ მთლიან საგალობელს უნდა წარმოადგენდეს და არა შემოდგომის ქარის დაფანტულ ფოთლებივით უშინაარსო სტრიქონების გროვას.

მკითხველი შენიშნავდა, რომ ნიშას რჩევა-დარიგებებსა თუ დებულებებს ნაწილობრივ გადაუხვებოდა.

ზემოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისით, სპარსულ პოეზიაში, როგორც იტყვა, მთელი რიგი პოეტები და მათ შორის ჰაფეზიც გამოირჩევა. მისი მთარგმნელი, ჩვენი აზრით, იმაზედაც უნდა ფიქრობდეს, თუ რა ფორმითა და ლექსიკით გადმოსცეს ესა თუ ის ლექსი, რომ მკითხველში რამდენადმე მაინც პოეტის გრძნობები და განწყობილება გამოიწვიოს.

ვ. კოტეტიშვილს ირანელი პოეტების თარგმნისას აქვს საყურადღებო ცდები და, როგორც აღვნიშნეთ, იგი უმრავლეს შემთხვევაში გამარჯვებით მთავრდება. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ მთარგმნელმა ამ მიმართულებით მუშაობა შეანელოს და მიღწევებით დაკმაყოფილდეს.

ვ. კოტეტიშვილის თარგმანების ნაწილობრივი და არასრული მიმოხილვის შედეგად შესაძლებლობა გვეძლევა ზოგიერთი შენიშვნა გავაკეთოთ:

1. მთარგმნელის ყურადღებას მივაქცევთ იმას, რომ იგი ხშირად ერთსა და იმავე რითმებს იყენებს. ასე. მაგალითად, ომარ ხაფამის თარგმანში სარიტმოდ სიტყვებად გამოყენებულია ჟამი, წამი, ჯამი:

რა საოცრად მიქარავენობს ჩვენი ყოფნის ჟამი,  
და რაოდენ საამოა ლხინის ერთი წამი!  
მერიქიფე, ნუ გაღონებს ხვალინდელი წარღნა,  
ლაზე გაღის, აბა, ჩქარა, მომაწოდე ჯამი! (გვ. 23).

იგივე რითმებია გამოყენებული 29-ე გვერდზე მოთავსებულ რობაის თარგმანშიც:

ნუ გინდა სამოც წელზე მეტი სიცოცხლის ჟამი,  
ფხიზელი ბიქსაც ნუ გადაღვამ ნურც ერთი წამი თ,  
და სანამ შენი თავის ქალა ღოქად ქვეულა,  
არ მოიშორო მხრიდან ღოქი, ხელიდან — ჯამი!

იგივე რითმებია გამოყენებული 41-ე, 44-ე, 51-ე გვერდებზე მოთავსებულ რობაიებშიც. აღნიშნული სიტყვების რითმებად გამოყენებას, როგორც ჩანს, მთარგმნელმა თავი ვერ დააღწია ჯამისა და ჰაფეზის ლირიკის თარგმანებშიც.

ჯამის თარგმანში ვკითხულობთ:

ჰე. მერაქიფევე, მომაწოდე ის დიდი ჯამი ი,  
ჩემს არსებას რომ განაწორებს თუნდ ერთი წამით! (გვ. 28) და სხვ.

ჰაფეზის თარგმანებშიც ხშირია იმავე სიტყვების რითმებად გამოყენების შემთხვევები:

იხსენებოდეს ის ბედნიერი წამი ი,  
ოღეს მიჯნურებს ეღათ სიამის ეამი (გვ. 17) და სხვ.

მივუთითებთ, რომ 48-ე, 50-ე, 57-ე, 58-ე გვერდებზე და სხვაგანაც იგივე რითმები მეორდება.

წარმოდგენილი მაგალითები იმაზე მეტყველებს, რომ მთარგმნელი ამა თუ იმ სტრიქონის გამართვაზე უფრო მეტს ფიქრობს, ვიდრე ერთი და იმავე რითმების ხშირი გამოყენებისაგან თავის დაღწევაზე. რითმების განმეორება, რა თქმა უნდა, დასაგმობი არ არის, ამას ზოგჯერ დიდი პოეტებიც მიმართავენ, მაგრამ როცა რითმები ხშირად განმეორებული ერთ პატარა კრებულში, ზოგჯერ ერთსა და იმავე ლექსშიც, ვერ ტოვებს კარგ შთაბეჭდილებას და პოეტის სარიტმო სიტყვების დაძებნის სიღარიბეზე მოუთითებს. ასეთ ვითარებაში ახალი რითმები უნდა მოინახოს. ახალი რითმების მიგნებას კი პოეტები მეცნიერულ აღმოჩენას უთანაბრებენ. ახალ რითმას ახალი აღმაფრენა მოაქვს; იგი პოეტური შემოქმედების გულის ძარღვია და მისი მაცოცხლებელი. ამავე დროს ისიც უნდა აღანიშნოს, რომ ძველი რითმებიც დიდ როლს ასრულებს ლექსში, ოღონდ გააჩნია ისინი როგორ არიან გამოყენებული. თუ ეგრეთ წოდებული „გაცვეთილი რითმა“ პოეტურად კარგად დამუშავებულ სტრიქონს მიუძღვის, იგი მაშინ განახლებული თვალით იხედება, თავისებური ტონი შეაქვს ლექსის საერთო მუსიკალობაში. ჩვენი შენიშვნა ძველი რითმების გამოყენებას კი არ ეხება, არამედ ერთი და იმავე რითმის მრავალჯერ ხმარებას, რაც მოსაწონი არ არის.

2. მთარგმნელი ზოგჯერ ისეთ სიტყვას მოიხმობს, რაც თავის დანიშნულებას არ ამართლებს. მაგალითად, ხაფაზის ერთ-ერთი რობაის თარგმანში მას გამოყენებული აქვს სიტყვა კოდი:

მე სიკვდილამდე მინდა შეესვა იმდენი კოდი ი,  
რომ ღვინის სურნელს ვერ იჭერდეს საფლავის ლოდი.

ცხადია, გამოთქმაში „მინდა შეესვა იმდენი კოდი“ იგულისხმება ბევრი ღვინის შესმა, მაგრამ უხერხულობას ის იწვევს, რომ კოდი ი



ღვინის სარწყავი არ გახლავთ; საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ ყოფილა კოდი გამოყენებული ღვინის მოსათავსებლად; იგი, ძირითადად, მარცვლელის სარწყავია და არა ღვინის.

აქვე იმასაც დავსძენთ, რომ სპარსულ ტექსტში ღვინის სასმისი ნახსენები არ არის, იქ არც „საფლავის ლოდი“ იკითხება. ორივე სიტყვა (კოდი და ლოდი) ტექსტში მთარგმნელს შემოუტანია და რითმებად გამოუყენებია.

აქვე აღვნიშნავთ ერთი სპარსული სიტყვის გამოყენების შესახებაც. ჰაფეზის ერთ-ერთი ყაზალის თარგმანში, რომელიც ჩვენ ზემოთ მოვიყვანეთ, გვხვდება სიტყვა თ ა ნ გ ი:

მოთმინება, სიმტკიცე და გონი  
წარმტაცა და გულს დამადო თ ა ნ გ ი (გვ. 37).

თანგი აქ მკითხველისათვის შეიძლება გაუგებარი აღმოჩნდეს. აღნიშნული სიტყვა საბასა და ნ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში განმარტებული არ არის. მთარგმნელს მისი გაგება არ მოუცია. „განმარტებით ლექსიკონში“ კი გვხვდება თანგ სიტყვის ახსნა. მისი მნიშვნელობაა: ა) ღურგლის (ჭახრაკებიანი) ხელსაწყო, რომელშიაც წებოთი შეკავშირებულ ფიცრებს დებენ, ვიდრე შემტკიცდებოდეს. ბ) საწინააღმდეგობრივი ძირის ხე.

სიტყვა თ ა ნ გ სპარსულია. მთარგმნელს აქ იგი, ჩვენი აზრით, დაარდის, მწუხარების, მოწყენილობის მნიშვნელობით უხმარია (დელთანგ). მას უეჭველად შეეძლო ამ სიტყვის თავიდან აცილება, თუმცა იგი, როგორც ჩანს, აღრევე ყოფილა ჩვენში დამკვიდრებული „შეზღუდვის“, „მოჭერის“, მნიშვნელობით. რასაც ღურგლის ხელსაწყო წებოთი შეკავშირებული ფიცრების მიმართ ასრულებს.

ქართულში გვხვდება აგრეთვე სიტყვა თ ა ნ გ ვ ა, მოძრაობის უნარის დაკარგვის, მოთენთვის მნიშვნელობით. თუ მთარგმნელმა თანგი ღურგლის ჭახრაკებიანი ხელსაწყოს მნიშვნელობით გამოიყენა, მაშინ პოეტური სახე ბუნდოვანებაში გადადის.

3. სასურველია, თუ მთარგმნელი მეტს იმუშავეს ირანელი პოეტების ლექსებში წარმოდგენილი მხატვრული სახეების სისტემის, მრავალფეროვანების, ალიტერაციების, სიტყვათა თამაშისა და საერთოდ ტკბილხმოვანების გადმოცემისათვის.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, თითქოს ვ. კოტეტიშვილი თარგმანს ამ მხრივ ნაკლებ ყურადღებას აქცევს, მაგრამ იმდენად რთულია კლასიკური პოეზიის წარმომადგენლების თარგმნა, მათი მხატვრული აზროვნების ყოველმხრივ დაუფლება, მათი ფიქრებისა და განცდების მშობლიურ ენაზე ამეტყველება, რომ იგი დიდ შრომას ითხოვს და მიღწევებით არ

უნდა დაეკმაყოფილდეთ, რადგან, ჩანს, ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი.

ჩვენ განვიხილეთ ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები იმ მიზნით, რომ ერთგვარი დახმარება გაგვეწია მისთვის. სასურველია მთარგმნელი ჩაუფიქრდეს ჩვენს შენიშვნებს, ვინ იცის, ზოგიერთი მათგანი იქნებ გამოსადეგიც აღმოჩნდეს.

საერთოდ ვ. კოტეტიშვილის მიერ შესრულებული თარგმანები მოწონებას იმსახურებს; გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ იგი ჩვენს დროში სპარსული პოეზიის თარგმნის თვალსაზრისით ახალ საფეხურს წარმოადგენს.

ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი ვახუშტი კოტეტიშვილი, როგორც პოეტი და მეცნიერი, სპარსული პოეზიის წალკოტში ამაყად დააბიჯებს. იგი ტკბება ვარდებისა და ყვავილების საამო სურნელებით და მის განცდებს ჩვენც გვიზიარებს. დაე, დიდხანს დადიოდეს იგი სპარსული პოეზიის მომაჯადოებელ ბაღნარში ქართველ მკითხველთა გულის გასახარად.

## ისევ ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ

გამომცემლობა „მეცნიერებამ“ გამოსცა ალექსანდრე გეხარიას ნაშრომი: „სპარსული ხალხური დასთანების ქართული ვერსიები. ბახთიარ-ნამე“.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიები მნიშვნელოვან როლს წარმოადგენს ქართულ-სპარსულ ლიტერატურათა ურთიერთობის იმ გრძელი ჯაჭვისა, რომლის სათავეებს შორეულ წარსულში მივყავართ.

ქართულ ლიტერატურაში „ბახთიარ-ნამეს“ ორი ვერსია გვაქვს: ა) აღორძინების პერიოდისა, ვახტანგ მეექვსის თაოსნობით შესრულებული, რომლის მთარგმნელი უცნობია და რომელსაც პირობითად ვახტანგისეულს უწოდებენ; ბ) უფრო გვიანდელი ხანისა, ალექსანდრე სულხანიშვილის მიერ გადმოთარგმნილი (1828 წ.).

„ბახთიარ-ნამეს“ სხვა რედაქციებს ქართული მწერლობა არ იცნობს. რაც შეეხება ამ ორ რედაქციას (ვახტანგისეულსა და სულხანიშვილისას), შეიძლება გარკვევით ითქვას, რომ ქართველი მეცნიერების მიერ მათი სპარსული წყაროები გამოკვლეულია და სათანადოდ შესწავლილი. ასე, მაგალითად, პირველი რედაქცია (ვახტანგის დროისა) „ბახთიარ-ნამეს“ სპარსულ ხალხურ რედაქციაზე ყოფილა დამოკიდებული, რომლის შემუშავება XVI საუკუნეში ივარაუდება; ხოლო მეორე—სულხანიშვილისეული კი, XV საუკუნის პოეტის ფანაჰის მიერ გალექსილ ვერსიაზე, რომლის წყარო, როგორც თვითონ გამლექსავი ამბობს, „ბახთიარ-ნამეს“ პროზაული რედაქცია ყოფილა.

სხვადასხვა დროს აღნიშნული თხზულების ქართული თარგმანების შესახებ საინტერესო მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული ქართული ლიტერატურის ისტორიისა და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხების მკვლევართ — კ. კეკელიძეს (ქართ. ლიტ. ისტორია. ტ. II, 1958, გვ. 471-472), ალ. ბარამიძეს (ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიისათვის, ლიტ. ძიებანი, ტ. IV. 1948, გვ. 129-137), ტრ. რუხაძეს (ქართული ეპოსი „გარდამავალი ხანის“ ლიტერატურაში, 1939, გვ. 217-243), დ. კობიძეს (ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ, საქ.

მეც. აკად. მოამბე, ტ. VI, № 3, 1945, გვ. 235-243) და სხვებს. მაგრამ ასეთი ვრცელი და, შეიძლება ითქვას, ყოველმხრივ ამომწურავი გამოკვლევა სპარსული და ქართული ვერსიების შესახებ, როგორცაც ალ. გვახარიას ნაშრომი წარმოადგენს, დღემდე სამეცნიერო ლიტერატურას არ გააჩნია.

ავტორს დაწვრილებით აქვს მიმოხილული საკითხის ისტორია, ერცელ ცნობებს გვაწვდის სპარსული პროზაული და პოეტური ვერსიების შესახებ, გულდასმითა და დიდი დაკვირვებით აქვს შედარებული ქართული რედაქციები სპარსულ წყაროებთან და სავსებით მართებული დასკვნები გამოაქვს ქართულის სპარსულთან დამოკიდებულების შესახებ.

მისი აზრით, ვახტანგის დროინდელი ტექსტის მთარგმნელი ზუსტად მისდევს ორიგინალს, მაგრამ იძლევა მის მხატვრულ და არა პწყარედულ თარგმანს. ქართულ ტექსტს ზოგჯერ შემონახული აქვს ისეთი დეტალები თუ ეპიზოდები, რომელნიც არ ჩანან დღეს ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ წყაროებში, მაგრამ რომელთა დედნისმიერობა უდავოა; ამდენად, ქართულ თარგმანს დიდი როლი ენიჭება ხალხური ვერსიის ტექსტოლოგიური შესწავლისას (გვ. 48).

ფანაჰისეული (პოეტური რედაქციის) ქართული ვერსიის სათანადო წყაროსთან შედარების შედეგად მკვლევარი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ქართულ თარგმანს შემოუნახავს ფანაჰისეული ვერსიის უფრო სანდო და ადრინდელი ტექსტი, რომ ის გამოსადეგია სპარსული ტექსტის კვლევისათვის (გვ. 70).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფანაჰისეული ქართული რედაქცია იმითაცაა საყურადღებო, რომ სპარსული ტექსტების დაზიანების გამო, დღესდღეობით იგი ერთადერთი წყაროა, რომელსაც შემოუნახავს „ბახთიარ-ნამეს“ პოეტური რედაქციის ავტორის ბიოგრაფიული ცნობები, რასაც ასე სრულად სპარსულ ხელნაწერებში ვერ ვხედავთ.

მკვლევარი ჩერდება ქართულ-სპარსული ტექსტების ამ ნაწილში მოხსენებულ ქალაქ „ვეისის ყარანზე“. აღნიშნულის შესახებ ჩვენ ადრევე ვფიქრობდით, რომ ის მაკედონიაში მდებარე ქალაქი კარა-ვერიაა (ძველი ბერონა) და ამ სახელსაც ამის მიხედვით კვითხულობდით: ვეირის ყარანი (გვ. 238).

ამასთან დაკავშირებით ალ. გვახარია შენიშნავს, რომ სპარსულ-ქართული ტექსტები აქ კითხულობენ ვეისე ყარანს (იგივე ვეის-ყარან), როგორც ადგილის სახელსო; ვეის-ყარანი კი ეწოდება ერთ სუფის, მუჰამედის თანამედროვესო; შესაძლებელია აქ გეოგრაფიული პუნქტიც იგულისხმებოდეს და მისგან ნაწარმოები ნისბაცო (გვ. 66).

აღნიშნული ეგის-ყარანი, უფრო სწორად უვეის-ყარანი (შეიძლება წავიკითხოთ ოვეისიცი), მართლაც იყო მოჰამედის თანამოდგაწეთაგანი.

იგი 657 წელს მოკლეს. მის სახელთანაა დაკავშირებული ციხესიმაგრის „კიფ-უნზურის“ (შეჩერდი და შემომხედე) მახლობლად მდებარე მეჩეთის აგებაც; იგი მოხსენიებულია ნასირი ხოსროვის (XI საუკ.) „საფარნამეშიც“ (მოგზაურობის წიგნი).

სპარსულ-არაბული დამწერლობის მიხედვით აქ, როგორც ალ. გვახარია ვარაუდობდა, მართლაც ნისბაა (ყარანი-ყარანელი), მაგრამ იმ გეოგრაფიული პუნქტის ადგილმდებარეობა კი, რომელიც „ბახთიარნამეში“ იხსენიება, საიდანაც შესაძლებელია ვეის თუ უვეის ყარანი წარმოშობით ყოფილა, კვლავ საძებარია.

აქვე იმასაც შევნიშნავთ, რომ უვეისი ცნობილ ვულერსის ლექსიკონშიც იხსენიება, როგორც მოჰამედის ერთი მოწაფეთაგანის სახელი, ხოლო ყარანი განმარტებულია, როგორც უვეისის წინაპართაგანის სახელი.

გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ აღნიშნული გეოგრაფიული პუნქტი თავისი არსებობის მანძილზე (იგი ფანაჰის დროსაც არსებობდა) ცნობილი ირანული ეპოსის გმირის ვისის სახელს ატარებდა. ირანელები ამ სახელს გამოთქვამენ როგორც ვეისს. ვეისე ყარან ნიშნავს ვეის ყარანის ასულს. ვანა ყარანი არ ეწოდებოდა ვისის მამას?

აღმოსავლეთში და სხვაგანაც იშვიათი როდია შემთხვევა, რომ ამა თუ იმ ქალაქს ეპოსის რომელიმე გმირის სახელი რქმეოდეს. ცნობილია, მაგალითად, რომ შუა აზიაში მდებარე ქალაქ სამარყანდს ძველად ირანული ეპოსის გმირის სახელი აფრასიაბი ერქვა.

მართალია „ვისრამიანი“, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ, XI საუკუნეშია შეთხზული პოეტ ფახრ ედ-დინ გორგანელის მიერ, მაგრამ მის გმირებს აღმოსავლეთის ხალხები ადრევე, ფალაური ვერსიის მეშვეობით იცნობდნენ.

„ბახთიარ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში გეოგრაფიული პუნქტის ვეისე ყარანის მახლობლად მოხსენიებულ „ვეისე ყარან ტკილმოუბარში“ უფრო „ვისრამიანის“ გმირი ყარანის ასული ვისი უნდა იგულისხმებოდეს, ვიდრე VII საუკუნეში მოღვაწე რომელიმე სუფი.

წიგნში მოთავსებულ საინტერესო გამოკვლევას თან ერთვის „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ტექსტები, ლექსიკონი, რეზიუმე რუსულ ენაზე და საძიებლები.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი თარგმანის ტექსტი 1948 წელს გამოაქვეყნა ალ. ბარამიძემ („ლიტ. ძიებანი“, ტ. IV, გვ. 138-173). ამ გამოცემას მან საინტერესო ნარკვევი წაუმძღვარა. ვახტანგის დროის თარგმანი, რომლის შესახებ ვმსჯელობთ, მხოლოდ ერთადერთი (კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის A—1787) ხელნაწერთაა შემონახული.

ეს გარემოება გამომცემელს. რაც არ უნდა გამოცდილიც იყოს ის,

გარკვეულ დაბრკოლებას უქმნის. შეიძლება აღინიშნოს, რომ იგი ურიგოდ არ ყოფილა გამოცემული და მან გარკვეული როლიც შეასრულა ძეგლის შესწავლის საქმეში, მაგრამ მიუხედავად ამისა, სპარსული ტექსტების მოშველიებით, როგორც ალ. გვახარია აღნიშნავს (გვ. 81), მოხერხებულა მასში ზოგიერთი საჭირო გასწორების შეტანა.

რაც შეეხება ალ. სულხანიშვილის მიერ შესრულებულ „ბახთიარ-ნამეს“ თარგმანს, იგი ორი ხელნაწერთა ჩვენამდე მოღწეული: ა) საქართველოს სახელმწიფო არქივში დაცული ხელნაწერთ 367 და ბ) სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ლენინგრადის განყოფილების E 58 ნუსხით. ტექსტის გამოცემა ორივე ხელნაწერს ემყარება.

ამრიგად, ალ. გვახარიას ნაშრომის სახით ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურას და საერთოდ ორიენტალისტიკას შეემატა საყურადღებო წიგნი, რომელშიც დაბეჭდილია „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების სრული ტექსტები, მათ წამძღვარებული აქვთ საინტერესო გამოკვლევა როგორც ქართული, ისე სპარსული რედაქციების შესახებ და იშვიათ სიტყვათა ლექსიკონი.

რამდენიმე შენიშვნა გვაქვს:

1. ჩემი აზრით, სადავოა წიგნის დასათაურება. მართალია, არსებობს ამა თუ იმ თხზულების, ამ შემთხვევაში „ბახთიარ-ნამეს“ ხალხური ვერსიები, მაგრამ მათ გვერდით არსებობს აღნიშნული ნაწარმოების ლიტერატურული დამუშავებანიც; მაგალითად, დაყაიყისეული „ბახთიარ-ნამე“; რომელიც, როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, „მადალფარდოვანი სტილით. შინაგანი რიტმითა და რითმებით გაწყობილ ტექსტს წარმოადგენს“ (გვ. 11), ცხადია, ხალხურ ვერსიებზე მალლა დგას.

საკითხავია, ასეთ ვითარებაში რა მოტივებით შეიძლება იგი და მასთან ერთად სხვა ლიტერატურული, მათ შორის პოეტური, რედაქციები გვერდით დაეუყვნოთ მდებო, საზღაპრო ენით დამუშავებულ ხალხურ ვერსიებს, წავშალოთ მათ შორის არსებული მხატვრული განსხვავებანი, გამოსახვის საშუალებანი, პოეტური აზროვნების გზები, ლიტერატურულად გავათანაბროთ ისინი და მათ ყველას „ხალხური დასთანები“ ეუწოდოთ?

2. ძნელად შეიძლება დავეთანხმოთ აგრეთვე მკვლევრის მტკიცებას, თითქოს „ანონიმი მთარგმნელი (მხედველობაშია ვახტანგის დროინდელი თარგმანი) აგრძელებს ქართული კლასიკური პროზის საუკეთესო ტრადიციებს და იგი ბუნებრივად შემოდოიოდეს იმ რკალში, რომელიც კრავს ერთი მხრივ „ვისრამიანსა“ და „ამირანდარეჯანიანს“, მეორე მხრივ — „სიბრძნე სიცრუის წიგნს“ და „რუსუდანიანს“ (გვ. 49).

რაც არ უნდა დაკვირვებით იქნეს შესწავლილი აღნიშნული თხზულების ქართული თარგმანი, იგი, წინააღმდეგ ალ. გვახარიას მტკიცებისა,

მაინც არ ჩაითვლება მალალმხატვრულ ნაწარმოებად და მისი მთარგმნელი — დილოსტატად.

დიდი ლიტერატურული თხზულებების — „ვისრამიანისა“ და „ამირანდარჯანიანის“ გვერდით „ბახთიარ-ნამეს“ ხალხური ვერსიის ქართული თარგმანის დაყენება მისი მეტისმეტად გადაჭარბებული შეფასება იქნება, რაც ალ. გვახარიას მხრივ საკითხის კვლევის სიყვარულით უნდა აიხსნას, და არა რეალურად არსებული ლიტერატურული ფაქტებით.

3. ჩემი აზრით, არ იყო საჭირო ხმოვანსაკლული სიტყვების ვარიანტებში მოქცევა და მით სქოლიოების გადატვირთვა. აღნიშნული მოვლენის შესახებ გამოკვლევამთა საუბარი და ის მკითხველისათვის, ვფიქრობთ, საკმარისი იქნებოდა.

4. საჭირო იყო ლექსიკონის სრული სახით წარმოდგენა; მაშინ განმარტებული იქნებოდა ისეთი სიტყვები, როგორცაა არზა (თხოვნა, საჩივარი) და სხვა მისთანანი, რაც ტექსტებში გვხვდება და ლექსიკონში კი მათ ვერ ვპოულობთ.

„ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიები ენობრივად ერთმანეთისაგან საგრძნობლად განსხვავდება. პირველი რედაქცია (ვახტანგის დროისა) ალორძინების პერიოდის სალიტერატურო ქართულის ნორმების დაცვას ცდილობს, მეორე კი — გარდამავალი ხანისას. ამ ორი ძეგლის გადმომღებთა მთარგმნელობითი მეთოდები, სპარსული სიტყვების, საკუთარი სახელებისა და გეოგრაფიული ტერმინების გადმოცემის გზებიც სხვადასხვაგვარია.

საინტერესოა, რომ პირველი მთარგმნელი თითქოს უფრო იცავს სპარსულ გამოთქმებს, ვიდრე მეორე. მაგალითად, მთავარი გმირის სახელს ის ბახთიარად გადმოსცემს (სპარსულადაც ასევე გამოითქმის), იმ შემთხვევაში, როცა მეორე რედაქციის მთარგმნელი მას ბახტიარად კითხულობს. ეს უკანასკნელი ფორმა კი ქართულისათვის უფრო ბუნებრივი ჩანს. თ ბგერა თანხმოვნებთან მეზობლობაში ქართულში გადმოსულ სიტყვებში გამკვეთრებულია. ამიტომ, რომ „გულისთანის“ ნაცვლად „გულისტანი“ და „ბოსთანის“ ნაცვლად „ბოსტანი“ გვაქვს და სხვ. ასე რომ, ბახტიარი ქართულისათვის საესებით წესიერ ფორმად უნდა ჩაითვალოს.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ პირველ თარგმანში ზოგიერთი სიტყვა, როგორცაა მაგალითად ხრიდ (ხარიდ-ნაყიდი, ნავაქრი), ჭავარფრუში (ჭავპარფორუშ — მარგალიტით მოვაქრე) და სხვა მისთანანი უთარგმნელადაა დატოვებული.

ყველაფრიდან ჩანს, რომ მთარგმნელს შეეძლო მათი გადმოქართულება. მთელ რიგ შემთხვევებში იგი შესანიშნავად უყენებს ამა თუ იმ სპარსულ სიტყვას ქართულ შესატყვისებს და მათ შინაარსსა და მნიშვნ-

ნელობას მკითხველისათვის გასაგებს ხდის. ასე, მაგალითად, სპარსული განდევნის (მიხრწნილი დედაბერი) საბაღლოდ მას გამოყენებული აქვს მოღვევებული, მსგავსი შემთხვევისათვის, დღეწავლილი (ფირე ხანის სანაცვლოდ), მსინჯავი საბრი (ფრთხილი, მომთმენი, ამტანი) სიტყვის შესატოლებლად და სხვა მისთანანი. მაგრამ ჩვენთვის ჯერ კიდევ გაურკვეველი მიზეზების გამო, როგორც აღინიშნა, მთელი რიგი სპარსულ-არაბული სიტყვები უთარგმნელადაა დატოვებული.

ამავე დროს, ისიც უნდა ითქვას, რომ მთარგმნელს ზოგი სიტყვა ვადმოაქვს არა სპარსული გამოთქმის, არამედ მისი ორთოგრაფიის მიხედვით; სხვანაირად რომ ვთქვათ, სიტყვებს კითხულობს არა სავარაუდო მოკლე ხმოვნების ჩართვით, არამედ ისე, როგორც ისინი იწერება. ამიტომაცაა, რომ ხარიდ სიტყვის ნაცვლად (და არა ხარიდეს ნაცვლად, როგორც ფიქრობს გვახარია) გვაქვს ხრიდ-ი, ფურუშ-ფორუშის ნაცვლად ფრუშ-ი, ფადეშა-ფადიშას სამაგიეროდ ფადშა და სხვა მისთანანი, რაც, ვფიქრობთ, საინტერესო ენობრივი ფაქტია.

სპარსულ-არაბული სიტყვების უთარგმნელად დატოვების შემთხვევები მეორე რედაქციაშიც დაიძებნება. ასე, მაგალითად, ტექსტში გვხვდება: მასლათი (ბჭობა, თათბირი, რჩევა), დავვაზი (მყვინთავე), ყაზი (მოსამართლე) და სხვა მისთანანი; მაგრამ პირველი მთარგმნელისაგან განსხვავებით, ალ. სულხანიშვილი ტექსტშივე იძლევა უთარგმნელად დატოვებული სიტყვების ახსნა-განმარტებებს. ასე, მაგალითად, მასლა-ათის გვერდით მიუწერია „რჩევა“, ყაზის გვერდით „არქიერი“ და სხვ.

როგორც ეტყობა, ალ. სულხანიშვილი ჯერ კიდევ სპარსულ-არაბული ზოგიერთი სიტყვის მნიშვნელობათა ვარიანტს არჩევს და შესაძლოა მას საბოლოოდ ტექსტი მთლად გაეწმინდა კიდევ, რამ მისთვის რალაც მიზეზებს ხელი არ შეეშალა.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბევრი სპარსულ-არაბული სიტყვა, რაც ბახტიარ თუ „ბახთიარ-ნამეს“ ვერსიებში გვხვდება, როგორცაა, მაგალითად, აზატი, ალაჯი, ბაებანი და სხვ., ჩვენში აღრევეა შემოსული და დამკვიდრებული.

საქმე ისაა, რომ სპარსულიდან ნათარგმნი ძეგლების ლექსიკის შესწავლა ჯერ კიდევ სათანადო სიმძლავრე არა დგას. მის კვლევას კი დიდი მნიშვნელობა აქვს თვით ქართული ლექსიკისა და ენის შესწავლისათვის. ჩვენ კარგად უნდა გამოვიკვლიოთ, თუ რა შინაარსს დებს ესა თუ ის მთარგმნელი ამა თუ იმ სიტყვაში, დედანში ხმარებულ სიტყვებს რომელ ქართულ სიტყვებს უსადაგებს და როგორ ესმით მათი მნიშვნელობა.

მკითხველს შეიძლება სურდეს იცოდეს ჩაჭ (ჭა, ორმო) სიტყვის ვადმოსაცემად მთარგმნელს მხოლოდ ჯურღმული აქვს გამოყენებული, როგორც ამას ლექსიკონი გვაცნობებს, თუ სხვა ტერმინებიც. ან ქართულ-



ში გამოყენებული ჭინჭილი ყველგან მოყაიიადს (შეკრული) შეეფარდება? ჭინჭილი ფალაური სიტყვაა (ზენჯირ), გვაქვს კლასიკურ სპარსულშიც, რაც ჭაჭვს, ბორკილს ნიშნავს. შესაძლებელია ტექსტში მას ზოგჯერ სხვა სიტყვა ეტოლებოდეს, ვიდრე მოყაიიად.

ასეთი სახის ძიებანი ჩასატარებელია არა მარტო „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ტექსტებზე, არამედ ყველა ნათარგმნ ძეგლზე, რაც, ცხადია, ერთი კაცის შესაძლებლობას აღემატება. ნათარგმნი ძეგლების კარგი და სრული ლექსიკონები ამ მხრივ დიდ დახმარებას გაგვიწევენ.

ალ. გვახარიას მიერ დიდი შრომაა გაწეული როგორც ქართული ვერსიების წყაროების თავისებურებათა კვლევა-ძიების, ისე ქართული ტექსტების დადგენისა და გამოცემის თვალსაზრისით; მან ამ შრომით საგულისხმო წვლილი შეიტანა ქართულ-სპარსულ ფილოლოგიაში. საკითხის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის დაკვირვებულმა შესწავლამ, შესანიშნავმა მეცნიერულმა ალლომ და სპარსულ-ქართული ენების ღრმა ცოდნამ გამოკვლევის დაწერისა და ტექსტების გამოცემის მაღალი დონე განაპირობეს. აღნიშნული ნაშრომი მნიშვნელოვან ადგილს დაიკავრს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის ისტორიაში.

## ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალები

ა ზ ა რ ა

ხულოს რაიონი: სოფ. დანისპარაული

ქართული ხალხური სიტყვიერების ეს მასალები (ლექსები, გამოცანები), რომელთაც ჩვენ ვაქვეყნებთ, ჩაწერილი გვაქვს 1929-30 სასწავლო წლის განმავლობაში ზემო აჭარის სოფ. დანისპარაულში, სადაც მე შრომის სკოლის მასწავლებლად ვმუშაობდი.

ჩვენ ვცდილობდით მასალა ისე ჩაგვეწერა, როგორც მას მთქმელი წარმოსთქვამდა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ზოგჯერ თვითონ მთქმელი სიტყვათა ერთნაირ ფორმებს როდი იცავდა, მაგალითად, ერთ შემთხვევაში „აქვს“ სიტყვის ნაცვლად იტყოდა „აქ“, მეორე შემთხვევაში კი, მოსალოდნელი „აქ“-ის ნაცვლად „აქვს“ წარმოსთქვამდა და ასე შემდეგ.

ჩვენ, როგორც აღვნიშნეთ, ამა თუ იმ ლექსისა თუ გამოცანის ჩაწერისას ვცდილობდით მთქმელს კვალდაკვალ მივყოლოდით და, როგორც იტყვიან. ლიტერატურულად არ „შეგველამაზებინა“ ესა თუ ის სიტყვა და გამოთქმა. ყოველივე ამის მიუხედავად, მაინც არ შემიძლია ვთქვა, რომ ამ მასალებს ჩემზე უკეთ არ ჩაწერდა რომელიმე აჭარელი ფილოლოგი.

სიამოვნებით უნდა აღინიშნოს, რომ ამჟამად აჭარაში ხალხური სიტყვიერების ნიმუშების შესაკრებად და დასამუშავებლად დიდი მუშაობა წარმოებს და იმედს არ ვკარგავ, რომ მისი შედეგები მალე გამოქვეყნდებიან.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემო აჭარის ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები, ამ რაიონის ენის შესწავლის თვალსაზრისით, ადრევე, 1922 წელს, ჩაუწერია დოც. მაკარ ხუბუას, ოღონდ მისი გამოქვეყნება შედარებით გვიან მოხერხებულა<sup>1</sup>. აღნიშნულ წიგნში წარმოდგენილია სასაუბრო მასალები, ზღაპრები და ლექსები. ერთი-ორი ნიმუში იმ სოფელშიც არის ჩაწერილი, რომელიც ჩემს ობიექტს წარმოადგენდა.

შემდეგ გამოქვეყნდა აჭარული დიალექტისა და ხალხური სიტყვი-

<sup>1</sup> ზემო აჭარის ენობრივი მიმოხილვა, ბათომი, 1932.

რების ცნობილი მკვლევარის ჯ. ნოლაიდელის ნაშრომი ორ წიგნად: ა) აჰარის ხალხური სიტყვიერება, წიგნი პირველი, ბათუმი, 1936; ბ) აჰარის ხალხური სიტყვიერება, წიგნი მეორე, ბათუმი, 1940.

პირველ წიგნში წარმოდგენილია ზღაპრები, არაკები, ლექსები და ანდაზები, მეორეში—როგორც ავტორის, ისე სხვათა მიერ შეკრებილი და დამუშავებული მასალები: ზღაპრები, არაკები, ლექსები, შელოცვები, ანდაზები და გამოცანები. წიგნს წამძღვარებული აქვს შესავალი. აღსანიშნავია, რომ მასში წარმოდგენილია ცნობები აჰარელი სახალხო მგოსნებისა და აშუღების შესახებ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ აშუღური პოეზია ზემო აჰარაში უფროა გავრცელებული, ვიდრე ქვედაში.

წიგნს ახლავს აგრეთვე შენიშვნები, ავტორთა (მთქმელთა) საძიებელი და სიტყვათა ახსნა.

ქართული ენის აჰარულ დიალექტს საყურადღებო ნაშრომები მიუძღვნა აგრეთვე პროფ. შ. ნიჟარაძემ: ა) ზემოაჰარულის თავისებურებანი (ბათუმი, 1957) და ბ) ქართული ენის ზემოაჰარულის დიალექტი (ბათუმი, 1961).

შ. ნიჟარაძის გამოკვლევებს, რომლებშიც წინა მკვლევრებთან შედარებით ძალიან საყურადღებო მოსაზრებებია გამოთქმული აჰარული ენობრივი მოვლენების შესახებ, თან ერთვის ავტორის მიერ ზემო აჰარის სხვადასხვა სოფელში ჩაწერილი ტექსტები (ლექსები, ზღაპრები, გამოცანები და სხვ.), რაც აჰარული ფოლკლორის შესწავლისათვის საინტერესო მასალას წარმოადგენს.

ორივე წიგნს, ცალ-ცალკე, ახლავს დიდი მონდომებითა და გულისხმიერებით შედგენილი ლექსიკონი.

1959 წელს გამოქვეყნდა ნ. ნოლაიდელის წიგნი: აჰარის ზეპირსიტყვიერება. შესავალში კვითხულობთ: „ამ კრებულში წარმოდგენილია დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვების წინა წლებისა და რევოლუციის შემდგომი დროის პოეზია, ხოლო ზღაპრები (გარდა ერთისა), არაკები, გამოცანები, ანდაზები და შელოცვანი რევოლუციამდელი პერიოდისა“ (გვ. 18).

წიგნს დართული აქვს შენიშვნები, სადაც მოცემულია ცნობები ჩამწერთა შესახებ და სიტყვათა ახსნა. უნდა აღინიშნოს, რომ წიგნში წარმოდგენილი მასალის უდიდესი ნაწილი თვით წიგნის შემდგენლის ნაზი ნოლაიდელის მიერაა ჩაწერილი.

ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალები პირველ რიგში შევეუდარეთ ზემოაღნიშნულ წიგნებში წარმოდგენილ მასალებს, როგორც აჰარის ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს, აგრეთვე პეტრე უმიკაშვილის წიგნსა<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ხალხური სიტყვიერება. ნაწილი პირველი: ლექსები, ანდაზები, გამოცანები. რედაქცია, ბიოგრაფია, წინასიტყვაობა და შენიშვნები ფ. გ. ო. გ. ი. ჩ. ა. შ. ვ. ი. ს. ა. ტფილისი, 1937.

და ახლახან გამოსულ „ხალხური სიბრძნის“ V ტომში<sup>1</sup> მოთავსებულ მასალებს.

შენიშნავთ, რომ ჩვენ მიერ ჩაწერილი ლექსების ზოგიერთი ტაეპა და ცალკეული ადგილები ემთხვევა ჯ. ნოლაიდელის მიერ გამოქვეყნებულ მასალებს. დაახლოებით ასევე ითქმის მთელი რიგი იმ გამოცანების შესახებაც, რომლებიც ჩვენ ჩავეწერეთ. ისინი გვხვდება ზოგჯერ სრულიად უცვლელი, ან რამდენადმე შეცვლილი სახით ჯ. ნოლაიდელის, შ. ნიჟარაძის, ნ. ნოლაიდელის, პ. უმიკაშვილისა და სხვათა მასალებში.

ნათქვამი, ვფიქრობთ, არ ამცირებს ჩვენ მიერ მოპოვებული ნიმუშების მნიშვნელობას. ისინი აქარის ხალხური სიტყვიერების წიგნების გამოქვეყნებამდეა ჩაწერილი და, მაშასადამე, მით რამდენადმე საშუალება გვეძლევა თვალი მივადევნოთ შემდეგ ხანებში მომხდარ ცვლილებებს, აგრეთვე — წარმოდგენა ვიქონიოთ ამა თუ იმ გამოცანის გავრცელების არის შესახებაც.

მკითხველი შენიშნავს, რომ ზოგიერთი გამოცანა ჩვენთან უფრო ლოგიკურადაა ჩამოყალიბებული და აქედან მეტი შესაძლებლობაა მისი ამოხსნისათვისაც, ვიდრე სხვა წყაროებში. ასე, მაგალითად, ს ი კ ვ დ ი ლ ი ს გამოცანა ჩვენთან ამ სახითაა ჩაწერილი:

ვიცი არის, არ ვიცი როის (როლის)!

ვფიქრობთ, რომ აქ გამოსაცნობის გამოცნობა საბოლოოდ შეუძლებელი არ არის. მაგრამ ამ გამოცანის ნაირსახეობა, რაც ჯ. ნოლაიდელის პირველ წიგნში გვხვდება (№ 37: იცი, არ იცი!), ძნელად თუ შეიძლება კაცმა სიკვდილად გამოიცნოს!

ასევე ითქმის ნაზი ნოლაიდელის მიერ წარმოდგენილ ვარიანტზედაც (გვ. 281):

ჰემ ვიცი და ჰემ არ ვიცი.

ეს უდრის: თან ვიცი და თან არ ვიცი. სხვანაირად: ვიცი და არც ვიცი. ვფიქრობთ, ძნელი გამოცანაა.

ახლა ავიღოთ „ხალხურ სიბრძნეში“ (გვ. 487) წარმოდგენილი გამოცანა:

არ მახსოვს და არ ვიცი!

ადამიანს, შესაძლებელია, ბევრი რამ არ ახსოვდეს და მან, საფიქრებელია, ბევრი რამ არც იცოდეს. რატომ აქ, როგორც წარმოდგენილი ახსნიდან ჩანს, დაბადება და სიკვდილი უნდა ვიგულისხმოთ! გამოცანის ლოგიკით გამოდის: ის, რაც არ მახსოვს, დაბადება ყოფილა (განა, და-

<sup>1</sup> თბილისი, 1966. ტომი შეადგინეს: ანდაზები და ლექსიკონი—ლ. ლეჟავაძე; მახვილსიტყვაობა — ა. ცანავაძე; გამოცანები — პროფ. მიხ. ჩიქოვეანიძე და ჯ. ბარდაველიძე.

ბადება შეიძლება ვინმეს ახსოვდეს?) და რაც არ ვიცი — სიკვდილი. ძნელად ასახსნელი გამოცანა გახლავთ!

იმავე წიგნში (გვ. 491) ასეთი გამოცანაც გვხვდება:

რა იცი და რა არ გახსოვს?

ეს გამოცანა, თუ აქ რაიმე გაუგებრობას აღგილი არ აქვს, დაბადებადაა ახსნილი. ერთ შემთხვევაში, როგორც ზემოთ ვნახეთ, რაც არ იცი, სიკვდილი ყოფილა და რაც არ გახსოვს — დაბადება. აქ კი ორივე ერთად შეერთებულა და, თურმე, დაბადების გამოცანას წარმოადგენს.

თუ ერთხელ კიდევ გავიხსენებთ ჩვენს მიერ ჩაწერილ სიკვდილის გამოცანას (ვიცი არის, არ ვიცი როის (როდის), აშკარა გახდება მისაყოველმხრივი უპირატესობა ამ სახის სხვა გამოცანებთან შედარებით. მე, რა თქმა უნდა, ამით არ ვაქებ ჩემს მასალებს, არამედ აღვნიშნავ, რომ მისი გამოქვეყნება, თუმცა ეს ძალიან დაგვიანებით ხდება, არ უნდა იყოს მნიშვნელობას მოკლებული.

აქარულ ხალხურ სიტყვიერებას, ისევე როგორც საერთო მეტყველებას აჩნია თურქული ლექსიკის კვალი. თურქული პირობით ვაზობთ, თორემ წარმოშობით სპარსული და არაბული ბევრი სიტყვა დიდი ხნიდან თურქულ ენაში დამკვიდრებულა და ამ გზით აქარულშიც გაღმოსულა.

მაგალითად, ერთგან გვხვდება სიტყვა ქოშე (ხუთი ძმა სახლს აშენებს, ოთხი ქოშე ზეა და სხვ.). ქოშე კუთხეს აღნიშნავს. თურქულში ის ასეთივე ფორმით გვხვდება (köşe), აზერბაიჯანულში კი წარმოითქმის როგორც ქუშე (küşe). აღნიშნული სიტყვა წარმოშობით სპარსულია: გუშე (گوشه) ამ ენაშიც კუთხეს აღნიშნავს. როგორც ჩანს, სპარსული გუშე თურქულში წარმოითქმის როგორც ქოშე და ასევე დამკვიდრებულა აქარულშიც.

ერთგან სიტყვა ეზანი გვხვდება (ეზანი იკითხავს და არ ილოცავს). სიტყვა ეზანი (ان) არაბულია და ლოცვისათვის მოწოდებას ნიშნავს. იგი ასევე წარმოითქმის როგორც სპარსულ, ისე თურქულ ენებში. სიტყვა ეზანი თურქულიდან, ჩანს, აქარულში გაღმოსულა.

ყოველივე აღნიშნული, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ თურქული სიტყვები არ იყო შექრილი აქარულ ხალხურ სიტყვიერებაში. პირიქით, უცხოურ სიტყვათა დიდი რაოდენობა (ალთუნი — ოქრო, მერაყი — წუხილი და სხვა მისთანანი) კემშარიტად თურქული სიტყვებია.

ჩვენ შევეცადეთ ჩვენ მიერ ჩაწერილ გამოცანებთან ერთად წარმოგვედგინა მათი ვარიანტები (შესაძლებელია ჩვენი ჩაწერილი იყოს სხვათა ვარიანტი) ზემოდანსახელებული წყაროების მიხედვით. გამოცანები დავნომრეთ, ნომერთა გარეშე მათი დაბეჭდვა, როგორც ამას ამ ბოლო

დროს ზოგიერთთა ნაშრომში აქვს ადგილი, გაუმართლებლად მივიჩნიეთ და ისინი გამოსაცნობ საგანთა თუ მოვლენათა სახელთა მიხედვით ანბანის რიგით გავაწყვეთ.

გამიძნელდება დავეთანხმო იმ ფოლკლორისტებს, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილ მასალებს კუთხის ფოლკლორის სახელით აქვეყნებენ (მაგალითად, გურული ფოლკლორი, იმერული ფოლკლორი და სხვ.) და არა ქართული ფოლკლორის სახელწოდებით. მაგალითად, გურიაში ჩაწერილ მასალებს მე ასეთ სათაურს მივცემდი: ქართული ფოლკლორი (გურია) და ასევე სხვა კუთხეებში მოპოვებულ მასალებსაც. ამას შეუძლია იმ დიდი ვაუგებრობიდან იხსნას ზოგი სამეცნიერო ორგანო და ცნობილი მეცნიერიც, რომელთაც ჰგონიათ, რომ ქართული და იმერული ფოლკლორი თითქოს სხვადასხვა ერთეულია ასეთ უცნაურ დაყოფას ზოგჯერ ვხვდებით როგორც რუსულ, ისე უცხოურ წყაროებში და ყოველივე ამაში თვითონ ჩვენვე მიგვიძღვის ბრალი!

ყოველივე ნათქვამის გამო, მე ვამჯობინე აქარაში ჩაწერილი მასალებისათვის ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალები მეწოდებინა, თუმცა ფოლკლორის თვალსაზრისით აქარა ჯერ კიდევ წარმოგვიდგება, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებულ თავისებურებათა მატარებელი ერთეული.

ჩვენ მიერ ჩაწერილი მასალების დიდი ნაწილი გამოცანებია. ლექსები ძირითადად სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივების შემცველია, გამოცანები კი ეხება სასოფლო-სამეურნეო იარაღებს, საყოფაცხოვრებო საგნებს, ცხოველებს, მცენარეებს, ბუნების მოვლენებს და სხვ.

გამოცანა ფოლკლორის საინტერესო და მეტად თავისებურ ქანრს წარმოადგენს. მის შორეულ წარსულიდან მომდინარეობას ყველა ფოლკლორისტი აღნიშნავს. ასე, მაგალითად, პროფ. მიხეილ ჩიქოვანი ამის თაობაზე შემდეგს წერს:

„ამ ქანრის შორეულ წარსულში აღმოცენებაზე მიგვითითებს ის გარემოება, რომ იგი ფართოდ არის გავრცელებული როგორც ცივილიზებულ ერებში, ისე განვითარების უდაბლეს საფეხურზე მყოფ ტომთა შორის“<sup>1</sup>.

ქართულ გამოცანებს შორის ბევრია ისეთი, რომლებიც უცილობლად ატარებენ იმის კვალს, რომ ისინი რამდენიმე საუკუნის წინათაა შემუშავებული და არა უახლოეს წარსულში. ავიღოთ, მაგალითად, ენის გამოცანა:

ერთსა ლამაზსა კუბოსა ზის რამე, მუსაიფობსა,  
ძირიდგან არის წითელი, არ არის შელობილოსა<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> მიხეილ ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 1946, გვ. 247.

<sup>2</sup> პ. უმიკაშვილი, № 78.

ამავე გამოცანის ნაირსახეობაა:

ერთი რამ არის წითელი, ძირითვან ამოსულია,  
ძელის კუბო აქვს და შიგა ზის, არსზედაც გადასულია,  
ავი და კარგი მისგან გვეპირს, მწარე და გემრიელია<sup>1</sup>.

ჩვენს ყურადღებას ის გარემოება აპყრობს, რომ გამოცანის როგორც პირველ, ისე მეორე ვარიანტში გვაქვს სიტყვა კუბო ჩასაჯდომი საგნის მნიშვნელობით.

ვფიქრობთ, რომ ეს გამოცანა იმ დროსაა შედგენილი, როცა ქართველ კაცს სიტყვა კუბო ჯერ კიდევ ესმოდა, როგორც ჩასაჯდომი საგანი, სწორედ ისევე როგორც ეს ესმის რუსთველს. ვისრამიანის მთარგმნელს და სხვა მოღვაწეებს.

საბაბს განმარტებით<sup>2</sup> კუბო ესე არს ქალთა და კაცთა ჩასაჯდომელი, აქლემთა ასაკიდებელი, გინა კელით სატარებელი. შემდეგ კუბო სიტყვის მნიშვნელობა შეიცვალა, — იგი მიცვალებულის ჩასასვენებელი ქურჭლის თუ ყუთის აღმნიშვნელი გახდა — და შიგ ჩაჯდომა წარმოუდგენელი შეიქნა, ენის გამოცანების ერთ წყებაში იგი მაინც დარჩა. მაგრამ არა როგორც ჩასაჯდომელი, არამედ როგორც ჩასაწოლი საგნის მანიშნებელი სიტყვა:

წვეს ვინმე წვრილსა კუბოსა, ხელ აღმით ამოღებულსა,  
ავი და კარგი მისგან სჭირს ყოველ სულს დაბადებულსა<sup>3</sup>.

ამჟამად, რომ ეს გამოცანა წინა გამოცანების ნიადაგზე შემუშავებულ გვიანდელ ვარიანტს წარმოადგენს.

გამოცანათა ლექსიკის შესწავლა, უეჭველია. დაგვეხმარება მათი თავდაპირველი ვარიანტების დასადგენად, დაგვანახებს იმას, თუ დროთა ვითარებაში როგორ მახინჯდება სიტყვები და ამის ნიადაგზე იცვლება გამოცანის შინაარსი, როგორ შორდება ის მის აღრიხნდელ სახეს.

ავიღოთ, მაგალითად, ცეცხლის გამოცანა:

ერთი ხარი მყავს, სადაც დაწვება, თივა არ ამუა (ამოვა)<sup>4</sup>;

ერთი ხარი მყავს, სადაც ის დაწვება, ბალახი აღარ ამოვა<sup>5</sup>;

ამ ჩემი წიქარეის ნაწოლზე ბალახი აღრა ამევიდა<sup>6</sup>;

<sup>1</sup> ხალხური სიბრძნე, ტ. V, გვ. 487.

<sup>2</sup> ესარგებლობთ აკაკი შანიძის და ილია აბულაძის რედაქციით გამოცემული ტექსტით, თბილისი, 1966.

<sup>3</sup> ხალხური სიბრძნე, გვ. 487.

<sup>4</sup> ჩვენი ჩაწერილის მიხედვით.

<sup>5</sup> პ. უმიკაშვილი, № 510.

<sup>6</sup> პ. უმიკაშვილი, № 509.

წითლის წიქარას ნაწოლზე ბალახნი არ ამოვლენო<sup>1</sup>;  
ერთი უსულო არსება,—იმის ნაწოლზე ნაყოფი აღარ ამოვა<sup>2</sup>;  
ჩემი წითელას ნაწველზე ბალახი აღარ ამოვა<sup>3</sup>.

ხარს ცეცხლის ფერის შესაბამისად წიქარეი თუ წიქარა ეწოდა; ერთ-  
გან მის ნაცვლად „უსულო არსებაც“ გაჩნდა, მაგრამ ამით ლოგიკა და-  
ირღვა, რადგან უსულოზე არ ითქმის არსება და მეორეც—საგანზე არ  
იტყვიან „იმის ნაწოლზეო“, მთავარი მაინც ის არის, რომ ნაცვლად ფრა-  
ზისა „სადაც ის დაწვება“, გაჩნდა სიტყვა ნაწოლზე, რაც შემდეგ ნა-  
წველად გადაკეთებულა და, ამრიგად, გამოცანის ხასიათიც შეცვლი-  
ლა (ხარი ძროხად ქცეულა და წველაც დაუწყია).

ჩვენს მიერ ჩაწერილი ვარიანტი ძველ ლექსიკურ ელემენტსაც შეი-  
ცავს. ის ერთადერთია, სადაც ძველი ქართულის მიხედვით ბალახის  
ნაცვლად თივა იკითხება და, ვფიქრობთ, იგი სხვებთან შედარებით  
ცეცხლის გამოცანის ადრინდელ სახეს წარმოადგენს.

სიტყვათა შეცვლა, ზოგჯერ, კეთილზომიერებისა და მუსიკალობის  
გაძლიერების მიზნითაც ხდება. მაგალითად, წისქვილის გამოცანაში  
გვხვდება ასეთი გამოთქმა—„ოფო ფრინავს“. დღემდე კარგად არ მეს-  
მის, თუ რას ნიშნავს სიტყვა „ოფო“ (ვითომ ოფოფი?) ის მოგონილი  
სიტყვა უნდა იყოს „ფრინავს“ სიტყუასთან დაკავშირებით.

მეორე ვარიანტში იგი იცვლება სიტყვით „ოხრო“: ოხრო ხვრინავს.  
ცხადია, იგი გაჩნდა „ხვრინავს“ სიტყვის გავლენით.

საინტერესოა, რომ ერთ-ერთ ვარიანტში ეს ორი სიტყვა („ოხრო“ და  
„ხვრინავს“) შეერთებულა და ასეთი სახე მიუღია: ოხროხვინა: ოხ-  
როხვინა ღევი ფშვინავს, მასპინძელი სანთელს უნთებს<sup>4</sup>;

მუსიკალობისა და ალიტერაციის გაძლიერების ტენდენცია ძირითა-  
დად იძლევა საფუძველს ახალი, ვიტყოდ, შინაარსს მოკლებული სიტყ-  
ვების მოგონებისა, თუ ყოველივე ეს გამოცანების მაგიურ ფუნქციასთან  
და შელოცვების სტილთან. მათი მიახლოების მიზნით არ არის გამოწვე-  
ული.

მაგალითად, ცხვრის გამოცანაში:

აჯინჯალი, მაჯინჯალი, ოთხი ფეხით საბიჯარი,  
ქვეშა წყალი სადინარი, ზევით თივა ხათივარი<sup>5</sup>.

სიტყვა აჯინჯალი იწვევს მაჯინჯალის გაჩენას ისევე, რო-  
გორც წინდის ჩხირების გამოცანაში (პ. უმიკაშვილი, № 574) სიტყვამ

<sup>1</sup> ხალხური სიბრძნე, V, გვ. 497.

<sup>2</sup> პ. უმიკაშვილი, № 509.

<sup>3</sup> ქ. ნოღაიდელი, II, № 61.

<sup>4</sup> პ. უმიკაშვილი, № 583.

<sup>5</sup> იქვე, № 532.



„აკიბესა“ გამოიწვია „ჩაკიბესა“ სიტყვის გაჩენა: აკიბესა, ჩაკიბესა, საროს ტანისა ციხესა და სხვ. ამ სიტყვათა (აჭინჯალი, მაჭინჯალი, აკიბესა, ჩაკიბესა) მნიშვნელობანი გაურკვეველია.

საინტერესო ისიცაა, რომ, ზოგჯერ, ორსტრიქონიანი გამოცანაც კი პოეტური აგებულების თვალსაზრისით შეიძლება რამდენიმე ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ერთეულებად დაეყოთ. მაგალითისათვის ავიღოთ გველი ს გამოცანა:

ანაკეცი, შანაკეცი, ქალი შოდის თმა-ნაკეცი,  
არცა უნდა პირსა წყალი, არცა თავსა სავარცხალი<sup>1</sup>.

აქ სტრიქონი სტრიქონს კი არ ერთმება, არამედ ალიტერაციებისა და შინაგანი რითმების განლაგების მიხედვით თვითეული მათგანი ორად განიყოფება და აქედან ოთხი პოეტური ერთეული ყალიბდება:

ანაკეცი, შანაკეცი,  
ქალი შოდის თმა-ნაკეცი;  
არცა უნდა პირსა წყალი,  
არცა თავსა სავარცხალი.

გამოცანების მხატვრული ხერხების ღრმა შესწავლა უდავოდ დაგვანახებს იმას, რომ ქართული პოეტიკის საფუძველს ხალხური მხატვრული შემოქმედება წარმოადგენს.

რუსთველის შემოქმედების გამოჩენილმა მცოდნემ პროფ. იუსტინე აბულაძემ, რომელმაც უეჭველად მთელი ეპოქა შექმნა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტისა და ლექსიკის კვლევის თვალსაზრისით, პირველმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ რუსთველის პოეტიკა ხალხურ შემოქმედებას უკავშირდება. მის ნაშრომში, „პოემის ენის ხალხურობა“<sup>2</sup>, რომელშიც დიდი დაკვირვებითა და გულისხმიერებითაა განხილული რუსთველის პოეტიკის ხასიათი, თითქმის ყველა მისი მხარე, აღნიშნულია პოემის ავტორის კავშირი ხალხურ ენასთან.

პროფ. იუსტ. აბულაძის განცხადების მიხედვით რუსთველი „უხვად სარგებლობს ხალხური ენის... თვისებებით, რომლებიც მდგომარეობს ერთისა და იმავე სიტყვის ნაწილაკის, ან პრეფიქსის, ნაცვალსახელის, გულით ნასროლის (შორისდებულის), უარყოფითი კავშირების და სხვათა განმეორებაში“ (გვ. 322).

რუსთველის მრავალფეროვანი პოეტიკის საფუძველები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში უნდა ვეძიოთ და არა სხვათა პოეზიაში. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი—დიდი პოეტური კულტურის პოეტი მშობლიური ლიტერატურის გვერდით, უეჭველია იცნობდა აღმოსავლურსა და

<sup>1</sup> პ. უ შ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, № 58.

<sup>2</sup> თან ერთვის მის მიერვე 1926 წელს გამოცემულ „ვეფხისტყაოსნის“.

ბერძნულ-ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებს, მაგრამ გულთან, და ეს ბუნებრივია, ყველაზე ახლოს ქართველი ხალხი იდგა მთელი თავისი წარსულითა და აწმყოთი. იგი ღრმად იცნობდა მის მდიდარ სიტყვიერებას და უხვად ეწაფებოდა მის მარგალიტებს. სხვანაირად შეუძლებელია აიხსნას რუსთველის პოეტიკის ისეთი დიდი სიანლოვე ხალხური შემოქმედების ძეგლების (ლექსების, გამოცანების, ანდაზების) პოეტიკასთან. ვიტყვი, ამ გზით წარმოებული ძიება ახალ შუქს მოჰფენს რუსთველის დიდი შემოქმედების შესწავლას.

სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში გამოცანები ძველი დროიდანვე გვხვდება. მათი კითხვა გამოყენებულია ამა თუ იმ გმირის (ზოგჯერ სასიძოს და სხვ.) ჭკუა-გონების მომწიფებულობის შესამოწმებლად. ცნობილია, მაგალითად, რომ „შაჰ-ნამეს გმირი ზალდასტანი მანუჩარის ბრძანებით ვეზირებმა გამოცანებით გამოსცადეს და გონივრული პასუხების მიღების შემდეგ მას დიდი ქებაც შეასხეს.

შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ „როსტომიანით“ გამოცანას დასაცდელი სიტყვა ეწოდება: უბრძანა, თუ: აწ სიტყუანი ზაალს ჰკითხეთ დასაცდელნი (სტროფი 1695). „როსტომიანთვე“ მას აგრეთვე სათარგმანებელი სიტყვა, გამოსაცნობი (სტროფი 1696) ეწოდება.

ლიტერატურული გამოცანები ხალხში გავრცელებულა. ასე, მაგალითად, წლისა და თვის ქართული გამოცანების ერთწყებაზე საგრძნობი გავლენა მოუხდენია „როსტომიანში“ მოცემულ გამოცანებს. ასე, მაგალითად, პეტრე უმიკაშვილის მასალებში წლის გამოცანა ასეთი სახით იკითხება:

ვეზირმა ჰკითხა ზალდასტანს გამოსაცნობად ასეა:  
ერთსა საროსა შტოზედა თორმეტი შტონი ასხია,  
ოცდაათ-ათი მასთანა უწერილეს უფრო ნაზია,  
არ დააკლდების, არც მეტობს, გარდახდეს წელი ასია.

წარმოდგენილი გამოცანა თითქმის უცვლელადაა ამოღებული „როსტომიანიდან“ (სტროფი 1696).

ლიტერატურული და ხალხური ძეგლების ასეთი შეხვედრების მიუხედავად, მაინც ძნელია ვიფიქროთ, რომ ლიტერატურულ თხზულებებში წარმოდგენილი გამოცანების თავდაპირველი სათავე ხალხი არ იყოს და ისინი მხოლოდ და მხოლოდ ამა თუ იმ ნაწარმოების ავტორის შემოქმედებას ეკუთვნოდეს.

ისევ ჩემს სოფელს მივუბრუნდეთ. სოფელი დანისპარაული, სადაც, როგორც აღვნიშნე, ერთი სასწავლო წელი გავატარე, მთის კალთაზეა შეფენილი. მის სახელწოდებას ადგილობრივი მცხოვრებლები ასე ხსნიან: ერთხელ, თურმე, ამ ადგილას თავის ამალით თამარ მეფეს გამოუვლია. მას აქაური არე-მარე მოსწონებია. ცხენებიდან ჩამომხდარან და

უსადილნიათ. სადილობის დროს თამარ მეფის დანა დაკარგულა. ამის გამო სოფელს დანისპარაული შერქმევია.

რასაკვირველია, ეს გადმოცემა არ შეიძლება სინამდვილედ ვიცნოთ. უფრო საფიქრებელია, რომ ამ სოფლის პირველ მოსახლეს დარისპანი რქმეოდა და ამის ნიადაგზე ამ ადგილს დარისპანაული შერქმეოდა, მსგავსად მთელი რიგი სახელწოდებებისა, შემდეგ კი დარისპანაული დანისპარაულად გადაკეთებულა.

37—38 წელი მაშორებს მე ამ სოფელს, სადაც წარმტაცი გაზაფხულიც მინახავს და მღუმარებით გარინდული ცივი ზამთარიც. და აი, ზამთრის საღამოების მოწყენილობის ეპოს, ჩემს პატარა სამასწავლებლო ოთახში, სადაც ვცხოვრობდი, ადგილობრივი მცხოვრებლებისაგან ვიწერდი ლექსებსა და გამოცანებს. დიდად კმაყოფილი დავრჩები, თუ იგი ვინმეს რაიმე სამსახურს გაუწევს.

მადლობის გრძნობით ვიხსენიებ პროფ. ქსენია სიხარულიძეს, პროფ. მიხეილ ჩიქოვანსა და დოც. ირინე გოცირიძეს ზოგიერთი მითითების მოცემისათვის.

გამოცანის ტექსტებში ლიტერი A ჯ. ნოღაიდელის პირველ წიგნს აღნიშნავს, ხოლო B—მეორეს. C-თი აღნიშნული გვაქვს ნ. ნოღაიდელის წიგნი, D-თი—პ. უმიკაშვილის ნაშრომი, ხოლო E-თი—„ხალხური სიბრძნის“ V ტომი.

## ლ ე მ ხ ე ბ ი

ერთმა ქალმა მადლიანმა  
ჩემ ეზოზე გამეიარა;  
ტანზე ეცვა თეთრი კაბა  
გულიც გამიდარდიანა.

გოგოვ, შენი წელი წმინდა,  
მომიქსუე ჭრელი წინდა.  
ფეხზე ჩევიცვამ ძალიან მინდა,  
შენი ძია<sup>2</sup> ყაინათ<sup>3</sup> მინდა!

მთქმელი ი. მ გ ე ლ ა ძ ე, 30 წლის.

<sup>1</sup> ამ სახელის ეტიმოლოგიაზე — დანისპარაულ<დარისპანაულ—პროფ. შ. ნიჟარაძისათვის პირად საუბარში მიუთითებია პროფ. ა. შანიძეს (იხ. ზემოაქარულის თავისებურებანი, ბათუმი, 1957, გვ. 54, და ქართული ენის ზემოაქარული დიალექტი, ბათუმი, 1961, გვ. 112). ამავე ეტიმოლოგიას მხარს უჭერს პროფ. ზ. ქუშბერიძე (რა გქვია შენ? თბილისი, 1966, გვ. 58).

<sup>2</sup> ძია — ძმა.

<sup>3</sup> ყაინათ — ცოლის ძმად.

სულ ღერდში<sup>1</sup> და მერაყში<sup>2</sup> ვარ,  
 რაც გადმოველ აკვნიდანა;  
 შენ აფერი მოგაკლდება  
 ერთი ჩახუტებიდანა!  
 ვერც დოხტორი ვერ მომარჩენს  
 ვერასფერის წამლიდანა,  
 ჩემიც დოხტორიც და შენ ხარ  
 ახლოს მობრძანდი ჩემთანა!  
 შიქმელი შ. მ გ ე ლ ა ძ ე, 25 წლის.

ალთუნი<sup>3</sup> ვარ, ღაზი<sup>4</sup> ვარ,  
 მითხარ, შენი ჯაზი<sup>5</sup> ვარ;  
 შენ თავთან თუ არ დამაწვევს,  
 საფერხესაც რაზი<sup>6</sup> ვარ!  
 შიქმელი ა. ხ ო ზ რ ე ვ ა ნ ი ძ ე, 32 წლის.

წვიმა წვიმს და მასველებს,  
 დარდები არ მასვენებს;  
 ვაი, მისი მე ჭირიმე,  
 ვინც რომ ხშირად მახსენებს!  
 წვიმა წვიმს და ნამი არა,  
 შალ-ჩოხაში გამიარა;  
 ვაი, მისი მე ჭირიმე,  
 ვინც რომ გულში გამიარა!  
 შიქმელი რ. მ ი ქ ე ლ ა ძ ე, 20 წლის.

<sup>1</sup> ღერდში — დარდში. სიტყვა სპარსულია: درد დარდ. ნიშნავს ტკივილს, ავად-მყოფობას, მწუხარებას, კმუნებას, ნაღველს და სხვ.

<sup>2</sup> მერაყში — წუხილში. სიტყვა თურქულია (merak). ნიშნავს მოუსვენრობას, შიშს, წუხილს და სხვ.

<sup>3</sup> ალთუნი — ოქრო. თურქულია altun (ახალში altin) ნიშნავს ოქროს.

<sup>4</sup> ღაზი — კარგი (ადგილობრივი განმარტებით). სიტყვა სპარსულია: چاغ — მაღალი ღირსების ოქრო; ფულის ერთეული.

<sup>5</sup> ჯაზი ჭადოს მნიშვნელობითაა ნახმარი. თურქული cazib, cazip: მიშხიდველი; დამატყვევებელი, მომჯადოებელი.

<sup>6</sup> რაზი — თანახმა. სპარსულ-არაბული راضى თანახმა, კმაყოფილი და სხვ.

\* \* \*

შენი გული, ჩემი გული,  
 მშვენიერად გაქარგული;  
 სადაც წაველ, იქ წამომყვა  
 შენი სევდა, სიყვარული.  
 წუხელი სიზმარში გნახე:  
 აი წარბიც აგეყარა,  
 აკოშკაზე მომდგარიყავ,  
 ნამწენი გადმოგეყარა!  
 ათი თითი, ორი ხელი  
 წმინდა წელზე დაგეყარა!  
 ქალღმერთი თეთრი შუბლი  
 მოგანათებს წინდანაო,  
 შავ-შავი და წარბებიო,  
 ყელემის<sup>1</sup> ნაწერ გიგავდაო!  
 გოგოვ, შენი შავი თვალი,  
 მაყვალის კაკალს გიგავდაო!  
 გოგოვ, შენი თეთრი ყია.  
 ჩემთვის: — იმან მოგეხვია!

მთქმელი შ. მ გ ე ლ ა ძ ე, 25 წლის.

\* \* \*

შამილის დედა ლოცულობს,  
 დაბალ-დაბალი ხმითა;  
 მისი შვილი მოუკლან  
 გამწარებული ტყვეთა!  
 მოდი, ძმანო, ვიტყროთ,  
 დაბალ-დაბალი ხმითა!

მთქმელი ნ. პ ა პ ი ძ ე, 40 წლის.

\* \* \*

შენი ჰირიმე შენა,  
 შენი ჯილველი<sup>2</sup> ენა,  
 შენმა ჯილველმა ენამ  
 დამწვა და დამანელა!

---

<sup>1</sup> ყელემი — კალამი. სპარსულია: *قلم* — ყალამ. ნიშნავს კალამს. თუოქელში Kalem, იმავე მნიშვნელობით.

<sup>2</sup> ჯილველი — ტკბილი. თურქული *cilveli*: მომხიბლავი, მშვენიერი და სხე.

გელეველი გურიაში,  
გადმევიტანე ლიცინიო<sup>1</sup>;  
გოგოვ, მეტად ლამაზი ხარ,  
მიხვალ-მოხვალ იცინიო!

პატარა ჩიტად ვიქცეოდე,  
შენდგენ გადმოვფრინდებოდე,  
შექრად და შექრის ნათალად  
უბეში ჩაგიდნებოდე!

არ ვიცი, რომ რა ქალია,  
რა ამბავია, რა ალია!  
შენმა სევდამ, სიყვარულმა  
შემშალა და სულ დამლია!

მთქმელი ნ. პ ა პ ი ძ ე, 40 წლის.

• •

საყვარელო, ვარდის შტო ხარ,  
მებრალეები, მარტო რომ ხარ!  
ახალგაშლილო ბაბილო<sup>2</sup>,  
მთაზე გაშლილო ყვავილო,  
ხალვა-შექრით შეკაზმულო,  
ყაიმაღზე<sup>3</sup> უფრო ტკბილო,  
მოგკამო შენი ნიკაპი,  
კისერი, ყურის ბიბილო!  
საყვარელო მზისა მჯობო,  
მარგალიტის შესადარო,  
ამტენეთი ჩემი ხვეწნა,  
ყველა უნდა დამიჯერო!  
ჯვარი წერას ვეპირები,  
ჩემთან უნდა დაგაბერო,  
წესიერად მოიქეცი,  
ჩემო ინდოეთის მტრედო!

მთქმელი ი. მ გ ე ლ ა ძ ე, 34 წლის

<sup>1</sup> ლიცინი — გლიცერინი.

<sup>2</sup> ბაბილო — ვენახი.

<sup>3</sup> ყაიმალი — რძის ნაღები. თურქული Kaumak (قماق):

• •  
 შუქურ<sup>1</sup> ზაფხული გამოვდა  
 თხა და ცხვარი ქვეყანაში,  
 მემთევრებს<sup>2</sup> სული უწუხან:  
 რატომ არ წაველით მთაში!  
 თითო ხბოიანიც რომ ყავდენ,  
 ამან<sup>3</sup> გეიქცევიან მთაში;  
 ჯუმას<sup>4</sup> აღრე დავაპიროთ,  
 შაბათს წვედეთ აღრიანაი;  
 ეხვეწებოდეთ ღმერთსაო:  
 ნუ შეგაჰმევდა გელსაო!

მთქმელი ა. მიქელაძე, 17 წლის.

• •  
 გოგოვ, შენი თეთრი შუბლი,  
 საწერავ ქალალდ გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი შავი წარბი  
 ყელემის გასმულს გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი შავი თვალი  
 მაყვალის კაკალს გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი თეთრი ლოყა  
 ვაშლის ნათალს გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი თეთრი კბილი,  
 ფილდიში<sup>5</sup> ბეჭედს გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი თეთრი ნიკაპი  
 გატეხილ შუშას<sup>6</sup> გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი თეთრი ძუძუ  
 შეერულ<sup>7</sup> ბამბას გიგავდა!  
 გოგოვ, შენი თეთრი კიპი  
 ბოჭოქევის<sup>8</sup> კვერცხს გიგავდა!..

მთქმელი ნ. პაპიძე, 40 წლის.

<sup>1</sup> შუქურ — მადლობა (ღმერთს). სპარსულში شكر — შოქრ, შუქრ: მადლობა, მადლიერება. თურქულში şukur, იმავე მნიშვნელობით.

<sup>2</sup> მემთევრე — ვინც ზაფხულობით საქონელს მთაში მიეჩეკება. მოაგარაკე.

<sup>3</sup> ამან — მაშინვე.

<sup>4</sup> ჯუმა — უქმე (პარასკევი).

<sup>5</sup> ფილდიში — სპილოს ძვალი. თურქული fildişi, იმავე მნიშვნელობით.

<sup>6</sup> შუშა — მინა, მინანქარი. სპარსული شیشه — შიშე, იმავე მნიშვნელობით.

<sup>7</sup> შეერი — ქალაქი. სპარსული شهر — შაჰრ: ქალაქი.

<sup>8</sup> ბოჭოქევი — ქიანქველა (ადგილობრივი განმარტებით).

1. იქეთ ხე, აქეთ ხე, შუაშია მტირალი.  
(აკვანი)

2. შავი ჩიტი კარს იცავს.  
(ბოქლომი)

C-ში უცვლელად გვხვდება (გვ. 284); E-ში (გვ. 510) შემდეგი ვარიანტი გვაქვს:  
ერთ ჩიტს ერთი სახლი აბარია.

3. შავი ქათამი გულგამოხრული.  
(ბუხარი)

C-ში უცვლელადაა წარმოდგენილი (გვ. 279).

4. სველი ჩავდე, ხმელი ამოვიდა.  
(გამომცხვარი მკაღი)

5. მივა, მივა, გზა არა აქ,  
უკან მობრუნდება, თვალი არა აქ,  
თივას დოუყრი, არ ჭამს,  
სოფლით რომ დატვირთო, წაიღებს.  
(გემი)

B-ში შემდეგი ვარიანტი გვხვდება (№ 36):

მიდის-მიდის, გზა არ აქ,  
უკან მოიხედავს, თვალი არ აქ.  
ახსნილია ნავად. D-ში (№ 57) ასეთი სახითაა წარმოდგენილი:  
თავი არა აქვს, ყური არა აქვს,  
მოუბრუნდები — კუდი არა აქვს,  
რასაც აჭკიდებენ, წაიღებს,  
სათქმელი ენა არა აქვს.

6. გაფრინდება, ფრთა არა აქ,  
მიწაზე იარს, ფეხი არა აქ,  
წყალში იარს, ნავი არ უნდა,  
კაცს მოკლავს, ხელი არა აქ,  
წითელია, შავია, ჭრელია.  
(გველი)

C-ში (გვ. 282) შემდეგი სახით გვხვდება:  
მიწაზე იარება, ფეხი არ აქვს.



წყალში იარს, ნავი არაა,  
კაცს მოკლავს, ხელი არ აქვს.

7. სიგელჯეში<sup>1</sup> მოკაკული, სიბერეში გაშლილი.

(გვიმრა)

გვხვდება C-ში (გვ. 283), ოლონდ ს ი გ ე ლ ჯ ე შ ი სიტყვის ნაცვლად სიჭეველშია გამოყენებული. E-ში გვაქვს ვარიანტი (გვ. 461):  
სივაჟკაცით მობუნძლული, სიბერეში გამართული.

8. აბელი, ბელი, საბელი გრძელი,  
დავკარი ფეხი, — უღვეველი.

(გზა)

გვხვდება A-ში (№ 59). „უღვეველი“ სიტყვის ნაცვლად აქ „დაუღვეველი“ გვაქვს. იგივე გვხვდება C-ში (გვ. 280).

9. აქ ჩავაგდე ფარის<sup>2</sup> ოდენი, იქ გამოვდა ბანგის ოდენი,  
გაყუვა-გამოყუვა, მებიბა ქოშები.

(გოგრა)

B-ში შემდეგი ვარიანტია:

აქ ჩავაგდე ცრემლისისხო,  
იქ ამოვდა დერგისისხო.

C-ში (გვ. 283) გვხვდება ჩვენი ჩაწერილის მიხედვით, ოლონდ „მეიბა“ სიტყვის მაგივრად „მეიბა“ გვაქვს. აგრეთვე „გამოვდას“ ნაცვლად — „ამოვდა“.

D-ში (№ 67) ასე იკითხება:

ჩავდგი ფრჩხილის სისხო,  
ამოვიღე კოკის სისხო!

E-ში ამ გამოცანის ასეთი ვარიანტი გვაქვს (გვ. 465):

გავაგდე მარცვალი, გამოება ბაწარი, ზედ მოება გოლორი.

10. არც ძირშია, არც ცაშია,

ჩაქვით დაბმული ციხეში —

ერთი ღმერთის ხელშია.

(დაუბადებელი ბავშვი)

<sup>1</sup> სიგელჯე — სიჭევე (ახალგაზრდობა). სიტყვა არაბულია. იხმარება სპარსულსა (جهل - ჯაჰლ) და თურქულში (Cahil—ჩაჰილ) და ნიშნავს უმეცარს, უეცეს, ახალგაზრდას. აქედან جهلی (ჯაჰლი ან ჯაჰლი) სპარსულში ნიშნავს სულელს, რეგვენს. საინტერესოა, რომ სიტყვა რეგვენი საქართველოს ზოგ კუთხეში ახალგაზრდას, გამოუცდელს აღნიშნავს.

<sup>2</sup> ფარა — ფული.

C-ში (გვ. 281) ასეა წარმოდგენილი:  
არც ძირშია, არც ცაშია,  
ჭაკვით დაბმულია, ციხეშია,  
ერთი ღმერთის ხელშია.

11. ქვა გავიჭნიდ, ჩიტე მოკვალი,  
არც გაჭნოული ქვა იყო  
და არც მოკლული — ჩიტი.  
(დინამიტი და თევზი)

12. თოკი, თოკი, თოკ-ზაწარი,  
სხვის პირამდე გამწვარი.  
(ცნა)

C-ში (281) სიტყვა „გამწვარის“ ნაცვლად „გადამწვდარი“ იკითხება.

13. მამა დაგრეხილი, დედა დაუხლდელი,  
შვილი გადარეული.  
(ვენახი, ყურბენი, ღვინო)

A-ში (№ 76) შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

მამა კოკლი, დედა ლამაზი, შვილი გადარეული.

C-ში (გვ. 286) წარმოდგენილია ჩვენი ჩანაწერის მიხედვით, ას  
ლია ყ უ რ ძ ნ ა დ.

E-ში (გვ. 465):

კუტი მამა, მარგალიტი დედა და გიყი შვილი.

გვ. 466: ჩვენი ჩანაწერის მიხედვით.

გვ. 471: მამა კოკლი, დედა ბრუციანი, შვილი ფეთიანი.

14. ეკლები აქ, ხე არაა.

სული აქ, კაცი არაა,

ხორცი აქ, ქათამი არაა.

(ხლარბი)

C-ში (გვ. 282) ასეთი სახით გვხვდება:

ეკლები აქ, ხე არაა,

სული აქ, კაცი არაა.

15. ერთი პატარა ქვა მთელ ქვეყანას მოიარს

(თვალ-მარგალიტი)

C-ში (გვ. 282) უცვლელად გვხვდება.

16. ტყიდან გამომიყვანეს, მოცეკვავედ დამაყენეს.

(თითისტარი)

A-ში (№ 110) ასეთი ვარიანტი გვაქვს:

ტყეში დეიბადა, ტყეში გეიზარდა,  
შინ შემოვიდა, ცეკვა ისწავლა.

17. ცა ვდრიკე, ვარსკვლავი ვკრიფე.

(თხილი)

A-ში (№ 15), D-ში (№ 141) და E-ში (გვ. 462) უცვლელად გვხვდება.

18. ახორს უკან ხაპია, დედამიწა გახია,  
ვინც ამას ვერ მიხვდება, დედაბერი პრახია<sup>1</sup>.

(თხუნელა)

A-ში (№ 117) იკითხება:

ახია, მახია, დედამიწა გახია,  
ვინც ამას ვერ გამოიცნობს,  
ბეჩია<sup>2</sup> და ჩმახია.

C-ში (გვ. 278) ასეა წარმოდგენილი:

ახორს უკან ხაპია,  
დედამიწა გახიაო,  
ვინცხა ამას ვერ ახსნის,  
ოროსპი<sup>3</sup> და პრახიაო.

D-ში (№ 144) შემდეგი ვარიანტი გვაქვს:

საბძელს უკან კვახია, დედამიწა გახია.

E-ში (გვ. 473) გვაქვს:

საბძელს უკან ტახია, დედამიწა გახია.

19. ტოტები აქ და ფურცელი — არა,  
ოთხი ფეხი აქ და ნალები — არა.

(ირემი)

C-ში (გვ. 283) უცვლელად გვხვდება.

20. არწივი წივის, მუხნარი ყვირის,  
გვერდი იფლატვის.

(კაი)

<sup>1</sup> პრახი — ძველი, აყროლებული.

<sup>2</sup> ბეჩი — სულელი.

<sup>3</sup> ოროსპი — გარყენილი ქალი. თურქული orospu. სპარსული روسپی როსფი, რუსფი, იმავე მნიშვნელობით.

A-ში (№ 66) ასეთი სახით იკითხება:

არწივი წივის, მეხნერე ყვირის,  
ლომი იწევა, ფლოტი იშლება.

C-ში (გვ. 283) ასეა წარმოდგენილი:

არწივი წივის, მუხნარი ყვირის, მკერდი იფლარტება.

D-ში (№ 70) კი ამ გამოცანის ასეთი სახე გვაქვს:

არწივი წივის, მუხნარი კივის; ლომი ეწევა,  
ფუტურო სკდება, აღმული ასდის.

21. იქეთ რკინა, აქეთ რკინა,  
დაარტყი თავზე, დაუქ და სჭამე!  
(კაკალი — ნიგოზი)

22. ერთ სულიერ რამეს, მუხლი წელს ზევით აქვს.  
(კალია)

C-ში (გვ. 279):  
მუხლი წელს ზევითაა.

23. ქვეშია ქვა, ზედაი ხე, სამი თავი, ათი ფეხი.  
(ყერი)

C-ში (გვ. 823) იგივეა. D-ში (№ 181) ასეთი ვარიანტია:  
ზურგი ქვისა, მუცელი ხისა.

E-ში (გვ. 504) ასე იკითხება:  
გულზე ქვა, ზურგზე ფიცარი, ზედა ზის მაყურებელი.

24. დილაზე ავდექ, თეთრი მურგი ყავარზე ვისროლე.  
(კვამლი)

25. იქით კლდე, აქეთ კლდე,  
შუაში შედედული<sup>1</sup> წითელი.  
(ყვრცხი)

26. ტყეში დევიბადი, ტყეში გევიზარდე,  
მომიყვანეს, ყადათ<sup>2</sup> დამაყენეს.  
(კოდი — სარწყავი)

A-ში (№ 27) შემდეგი ვარიანტია:  
ტყიდან გამუელ, ყადათ დაედექ.

<sup>1</sup> შედედებული, შეყენებული.

<sup>2</sup> ყადა — თამყდომარე (ადგილობრივი განმარტებით). სიტყვა არაბულია: قاضي  
(ყადი) ნიშნავს მოსამართლეს. ქართულში ის, ჩანს, ადრევეა დამკვიდრებული. მოგვიანო ხანის სალიტერატურო ძეგლებში ყადის პარალელურად იხმარება სიტყვა ყაზი, რაც უპიკედლად, სპარსულიდანაა შემოსული.

27. ქალი ცხენზე შეჭდა, კალთები შამიეკცა.

(კომბოსტო)

C-ში (გვ. 283) უცვლელად გვხვდება. D-ში (№ 212):

ასითვიანთ ქალი ვიყავ, ასი კაბა მეცვა,  
ერთმა ნიავემა შემომკრა, ასივ შემიეცა.

იქვე (№ 476):

ასლანიანთ ქალი ვიყავ, ასი კაბა მეცვა,  
ქარმა რომ შემომიბერა, კალთა შემომიეცა.  
ეს ახსნილია ყ ა ყ ა ჩ ო დ.

28. ერთ ორმოში წყალია, წყალში გველია,  
პირიდან ცეცხლებს ჰყრის, ცეცხლი სასარგებლოა.

(ლაშა)

A-ში შემდეგი ვარიანტები გვხვდება:

ერთ მორევში გველი წევს,  
სვამს, სვამს და ვერ ძლება (№ 87);  
ქაში გველია, პირიდან ცეცხლსა ჰყრის (№ 108).

29. ეს რა დევინახე, ეშმაკის სახე,  
ღუნია დევიარე, კვალი ვერ ვნახე!

(ლანდი)

გვხვდება B-ში (№ 23):

ერთი რამე ვნახე, ეშმაკის სახე,  
ღუნია დევიარე, კვალი ვერსათ ვნახე<sup>1</sup>.

E-ში (გვ. 453) ასეთი ვარიანტი გვაქვს:

ერთი რამე ვნახე, ეშმაკის სახე,  
გარშემო შემოუარე, კვალი ვერა ვნახე!

30. დასწერს, მოლა არაა,

რქა აქ, ხარი არაა.

უნაგირი აქ, ცხენი არაა.

ხეზე ავა, კაცი არაა.

(ლოკოკინა)

A-ში (№ 3) გვხვდება:

დასწერს, დაწერილ არ გავს,

რქიები აქ — ხარი არ არი.

<sup>1</sup> გაკვირვებას იწვევს, რომ იგი აქ სარკედაა ახსნილი. ამავე დროს A-ში (№ 43) გვხვდება ლანდის გამოცანაც: ღუნია დევიარე, კვალი ვერ ვნახე. ჩანს, მას პირველი ნახევარი ჩამოშორებია, მაგრამ მნიშვნელობა იგივე შერჩენია.

ონაგირი აქ — ცხენი არ არი,  
სარული<sup>1</sup> აქ — ხოჯა არ არი.

C-ში (გვ. 279) გვაქვს:

წევს, მაგრამ ცხვარი არ არის,  
ხეზეა, კაცი არ არის;  
რქა აქვს, ხარი არ არის,  
უნაგირი აქვს, ცხენი არ არის.

D-ში (№ 235) შემდეგი სახითაა შეტანილი:

რქა აბია, ხარი არ არის,  
ხეზე აღის, კაცი არ არის,  
სწერს და მწერალი არ არის.

E-ში (გვ. 483) ასე იკითხება:

ხარი არ არის — რქები აქვს, ვირი არ არის — კურტანი.

31. ეზანს<sup>2</sup> იკითხავს და არ ილოცავს.  
(მამალი)

32. თეთრი სურნელი, თესლად ურგები.  
(მარილი)

33. ყემბერ-ალა<sup>3</sup> ავად არის, ექვსი თვეა ციხეშია,  
საქმელს არ ჰამს, წყალს ბევრს ხვამს.  
(შიწა)

34. წყალში შვეა და არ დასველდება.  
(შხის სხივი)

C-ში (გვ. 285) შემდეგი სახით გვხვდება:

წყალში გეიარს, არ დასველდება.

ოლონდ იქ ის ჩ რ დ ი ლ ის გამოცანადაა მიჩნეული.

35. ოცდაოთხი ვარსკვლავი, ოთხ მთვარეს ქვეშ დავინახე.  
(ნალები)

D-ში (№ 531):

ოთხი მთვარე, ოცდაოთხი ვარსკვლავი.

36. ცოცხალი ეუბნება მკვდარს: ძმავ, მე ვკვდებიო.

მკვდარი ეუბნება: მე თუ ცოცხალი ვარ, არ მოკვდები შენაო!  
(ნამყენი)

<sup>1</sup> ხოჯის თავსახურავი (თურქული sarmak).

<sup>2</sup> ეზანი — მოწოდება ლოცვისათვის. სიტყვა არაბულია (عزاني).

<sup>3</sup> ყემბერ-ალა — ყემბერ ბატონი.

37. ერთფეხიანი, ასფეხიანი<sup>1</sup>.

(ნაძვი)

C-ში (გვ. 283) ასეთი ვარიანტი გვხვდება:

ერთფეხიანი, ასფეხიანი<sup>2</sup>.

38. ერთი ბეღელი მაქვს, რკინით გახალხობია.

(საათი)

39. ფერცხალი<sup>3</sup> აქ, სისხლი — არა,

სული აქ და ფილტვი — არა.

(საბერველი)

40. ტყეში დევიზადე, ტყეში გევიზარდე,

გამთაღეს-გამომთაღეს, ისევ ტყეში გამაგდეს!

(სავარცხელი)

A-ში (№ 38) გვხვდება:

ერთი ნაფოტი ერთ შავ ტყეში ცურავს.

C-ში (გვ. 279):

შავ ტყეში ფიცარი ცურავს.

41. ფიშტო<sup>4</sup> ხელი მოკაკული,

სელი<sup>5</sup> გოგორაი, ჩარხის ხელი.

(საკერავი მანქანა)

42. მუცლიდან ჭამს, ზურგიდან ჰყრის.

(სალაშინი)

B-ში (№ 34) ასეთი სახითაა წარმოდგენილი:

მუცლით ჭამდა, ზურგით ყრიდა:

C-ში (გვ. 283) გვაქვს:

მუცლიდან ჭამს, ქვეშიდან ყრის.

E-ში (გვ. 506) იკითხება:

მუცლით ჭამს და ზურგით ყრის.

43. ერთი ხარი მყავს, ავა წოწოლა<sup>6</sup> სერზე,

იძოვებს, იძოვებს, ჩამუა, მის ადგილზე დაწვება.

(სამართებელი დანა)

<sup>1</sup> ფაფახი — ბეწვიანი ტყავის ქუდი. სიტყვა თურქულია (papak).

<sup>2</sup> ვფიქრობთ, სიტყვა „ასფეხიანი“ აქ „ასფაფახიანის“ არასწორი ჩაწერის ან გადამახინჯების შედეგადაა გაჩენილი.

<sup>3</sup> ფერცხალი — გვერდის ძვლები.

<sup>4</sup> ფიშტო — პისტოლეტი, დამბაჩა. იხმარება სპარსულსა და სხვა ენებშიც (پشتو).

<sup>5</sup> სელი — ურემი. სელი გოგორაი — სელის გოგორაი, ე. ი. ურემის ბორბალი.

<sup>6</sup> წოწოლა — მალაღი.

A-ში (№ 16) შემდეგი სახით გვხვდება:

ჩემი ხარი მთაზე ავა,  
ძოვს, ძოვს, ჩამუა,  
ფეხებს მოიკეცავს, დაწვება.

D-სა (№ 341) და E-ში (გვ. 512) ერთნაირად იკითხება:

პატარა წიწკინტელასა მთიდან თივა ჩამოჰქონდა.

44. დათვი ბალანს ბლყყვს.

(საჩეჩელი)

C-ში (გვ. 278):

თეთრი დათვი ბალანს ბდღნის.

D-ში (№ 360):

დათვი ზის და თმას იწეწავს.

E-ში (გვ. 509):

კიკნა, კიკნა კიბესაო, ზურმუხტების ციხესაო,  
ზევით დათვი ყვიროდაო, ქვეშ ბალანი ცვიოდაო.

45. ერთი ხარი მყავს მიწა-მიწა მიძვრება.

(სახნისი)

A-ში (№ 22) სხვა სახითაა წარმოდგენილი:

თეთრი მამალი გულგამოხრული, მიწა-მიწა გარბის.

C-ში (გვ. 284) უცვლელად გვხვდება.

46. ვიცი არის, არ ვიცი როის<sup>1</sup>.

(სიკვდილი)

A-ში (№ 37):

იცი, არ იცი!

C-ში (გვ. 281):

ჰემ<sup>2</sup> ვიცი და ჰემ არ ვიცი.

47. ერთი ფეხი აქვს, თავზე — ქული.

(სოკო)

C-ში (გვ. 283):

ერთი ფეხი — თავზე ქული.

E-ში (გვ. 446):

ერთ ფეხზე შეკუნტულია, ქული ჰხურავს თავზე,  
ტყეში უთვალავს შეხვდები, უფრო ნაწვიმარზე.

---

<sup>1</sup> როის — როდის.

<sup>2</sup> ჰემ (ჰჲ) — თან, თანაც.



48. კატა კუღით ჰკილია.

(ტფა)

A-ში (№ 47) უცვლელად გვხვდება:

D-ში (№ 264, № 273) ერთ შემთხვევაში ახსნილია, როგორც ყაბების ჩანგალი, მეორეში — როგორც მსხალი, ვაშლი და სხვ.

49. თასზე დავადგი, თაროზე აველ.

(უნაგირი)

C-ში (გვ. 284) „თასზე“ სიტყვის ნაცვლად იკითხება „თაეზე“.

50. ტყეში დევიბადე, ტყეში გევიზარდე,  
გამთალეს, გამომთალეს, ოთხი თვალი მომაბეს.

(უღელი)

A-ში (№ 29):

ტყიდან გამუელ, ოთხი თვალი გამომესხა.

51. ცოცხალი მკვდარს ალაპარაკებს.

(ფანჯარი)

C-ში (გვ. 284) უცვლელად გვხვდება.

52. ტყეში დევიბადე, ტყეში გევიზარდე,  
გამომიყვანეს, თორმეტი თითი გამომემა.

(ფოცხი)

A-ში (№ 44) ასეთი სახით გვხვდება:

ტყიდან გამუელ—თორმეტი თითი გამომემა.

58. ერთი უცხო რაცხა ვნახე,  
გზას იარს და კვალი არ აქ,  
ხორცი არ იჭმის, რძე იჭმის,  
სული აქ და სისხლი არა.

(ფუტყარი)

C-ში (გვ. 283) იკითხება:

ერთი რამე უცხო ვნახე,  
ხორცი აქვს და სისხლი არა.

54. სულიანი უსულოს დასჯამს.

(ქათამი)

55. ეგრიანი, ბუგრიანი, ღრუიანი, დეფნიანი<sup>1</sup>.

(ღუმელი)

<sup>1</sup> დეფნიანი — აიენიანი.

56. ხეზე ჩამომხრჩვალნი შავი ყორანი.

(ყურძენი)

C-ში (გვ. 283) უცვლელად გვხვდება.

57. ერთი ხარი მყავს, სადაც დაწვება თივა არ ამუა.

(ცეცხლი)

B-ში (№ 64):

ჩემი წითელას ნაწველზე ბალახი აღარ ამოვა.

C-ში (გვ. 282) — ჩვენი ჩაწერილის მიხედვით.

D-ში (№ 508):

ერთი უსულო არსება, — იმის ნაწოლზე ნაყოფი არ ამოვა.

№ 509:

ამ ჩემი წიქარეის ნაწოლზე ბალახი აღარ ამევიდა.

№ 510:

ერთი ხარი მყავს, სადაც ის დაწვება, ბალახი აღარ ამოვა.

58. აქ დავარტყი წყებლი<sup>1</sup>,

ხულას<sup>2</sup> ჩევდა ჭყერტი.

ჩემი ცხენი, მურაი<sup>3</sup> ცხენი

ალთუნისა<sup>4</sup> უნაგირი.

(ცისარტყელა)

C-ში (გვ. 282) შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

აქ დავარტყი წყებლი, ხულოს ჩავდე ჭყები,  
ჩემი ცხენი, მურაი ცხენი, ალთუნისა უნაგირი.

59. მოვიდა კურო მოზვერი, მოდრიკა მთელი სოფელი.

(ძილი)

D-ში (№ 448):

მევიდა შავი მოზვერი, წეიქცა მთელი სოფელი.

ახსნილია ღ ა მ ე დ.

№ 544:

მოვიდა კურო მოზვერი, წეიქცა მთელი სოფელი.

№ 545:

მოვიდა კურო მოზვერი, გაწყვიტა მთელი სოფელი.

№ 546:

ქვეიდამ მოდის მოზვერი, სულ ამოწყვიტა სოფელი.

<sup>1</sup> წყებლი — წყებლი.

<sup>2</sup> ხულა — ხულო (სადაბო ქალაქი).

<sup>3</sup> მურაი — რუხ-წითელი, შავ-წითელი.

<sup>4</sup> ალთუნი — ოქრო.

60. ოთხი ძმა ერთ უფიში<sup>1</sup> ყვირის.  
(ძროხის ძუძუები)

A-ში (№ № 45, 80):

ოთხი კაცი ერთ უბეში მღერიან.

C-ში (გვ. 284):

ოთხი ძმა ერთ უბეში ჩაყვირის.

D-ში (№ 547):

ოთხნი არიან, ძმანი არიან, ბახჩას ჩაღიან, ჩაიმღერიან.

E-ში (გვ. 476):

ოთხნი არიან, ტოლნი არიან, ერთად ჩაღიან, ჩაიმღერიან.  
აღნიშნული გამოცანა სრულიად უცვლელად იქვეა განმეორებულ  
(გვ. 475) და ახსნილია, როგორც ცხვრის ცური.

61. თავდაღუნული ტყეში გარბის.

(წალდი)

A-ში (№ 20) ასეა წარმოდგენილი:

თავმოკაყული ტყეში გარბის.

62. ელი, ელევდა, ზღვა კამკამებდა,  
ლივანის ხეს.<sup>2</sup> ზეთი მოდიოდა.

(წვიმა)

63. ყანა თეთრი, თესლი შავი, ხელი დეიკავებს  
ენა მოკრეფს.

(წიგნი)

C-ში (გვ. 282) უცვლელადაა წარმოდგენილი.

E-ში (გვ. 514) ეკითხულობთ:

თეთრი ხნული, შავი თესლი,  
თესლი მთესველს ეუბნება.

64. ოთხი ძმა ერთ კედელს აშენებს,  
მეხუთე გარეთ უარება.

(წინდის ჩხირები)

A-ში (№ 39):

ხუთი ძმა სახლს აშენებს,  
ოთხი ქოშეზეა<sup>3</sup>, ერთი გარშამო

<sup>1</sup> უფი — ორმო. თურქული *قوي* — ყუი, *قويو* — ყუიუ, იმავე მნიშვნელობით.

<sup>2</sup> ლივანის ხე, იგრევე ლიბანის ხე — წიწვოვანი ხე, ნაძვი, კედარი.

<sup>3</sup> ქოშე — კუთხე. სპარსული *کوشه* — გუშე, იმავე მნიშვნელობით. თურქულ-  
ში გვხვდება ფორმით: *кѳше*.

უვარება და ასწავლის.

B-ში (№ 37):

ოთხი კაცი ლობეს ლობავს,  
ოთხივენი ერთსა მიყავს.

C-ში (გვ. 278):

ხუთი ძმა ერთ სახლს უარება.

D-ში (№ 577):

ხუთი ძმანი არიან, ოთხი წევს, ერთი გარს უვლის.

№ 578:

ოთხი ციხეს აგებს, ერთი გარს უვლის.

№ 579:

ოთხი უვლის, ერთი ჰყოფამს.

65. ოფო ფრინავს, ბერი ფშვინავს,

თეთრ ფეშტამალ<sup>1</sup> მეიფინავს.

(წისქვილის ბორბალი)

A-ში (№ 21):

ობო ფრინავს, ბერი ფშვინავს,

თეთრ ფეშტომალ მოიფინავს.

D-ში (№ 583):

ოხროხეინა დევი ფშვინავს, მასპინძელი სანთელს უნთებს.

E-ში (გვ. 507):

ოხრო ხვრინავს, დევი ფშვინავს, მასპინძელი სანთელს ანთებს.

66. ქვიდან არის, რკინიდან არის,

საჭამანდი ფქვილიდან არის;

ქვეყანა გაძღება, ის არ გაძღება.

(წისქვილი)

67. წამუა მალლიდან, გზას გეიკეთებს დაბლიდან.

საცხა წაველ, ის ვნახე, უღვეველი რა ვნახე!

(წყალი)

C-ში (გვ. 282) ამ გამოცანის ასეთი ვარიანტია წარმოდგენილი:

საცხა წავედი, ის ვნახე,

უღვეველი რამ ვნახე!

68. ყირმიზი<sup>2</sup> მამალი მიწაში ყვივის.

(კარხალი)

<sup>1</sup> ფეშტამალი, ფეშტომალი—წინსაფარი. თურქული peştamal, peştamal. იმავე მნიშვნელობით.

<sup>2</sup> ყირმიზი — წითელი. სპარსულია (قرمز), გვხვდება თურქულშიც.

**A-ში (№ 18) გვხვდება:**

ერთი ყირმიზი მამალი მიწიდან ამოყივის.

**69. ყველაზე პატარაა და ქვეყანაზე ღიღია.**

(კაუა)

**70. გზას ზევით — ქურქიანი ხოჯა.**

(ხახვი)

## „ხალხური სიბრძნის“ IV ტომი

„ნაკადულმა“ „ხალხური სიბრძნის“ ხუთი ტომის გამოცემით უდავოდ დიდი საქმე გააკეთა. რა თქმა უნდა, საუკუნეთა განმავლობაში დაგროვილი მდიდარი ქართული ხალხური სიტყვიერების ყველა ენარი მთლიანი სახით ხუთ წიგნში ვერ მოთავსდებოდა. ბევრი რამ, როგორც პოეზიის, ისე გამოცანებისა და შელოცვების ენრიდან, ამ გამოცემის მიღმა დარჩა, მაგრამ გამოცემული კრებულები, რომელთა მომზადებაში დიდი ღვაწლი მიუძღვით ჩვენს საუკეთესო ფოლკლორისტებს: პროფ. ელ. ვირსალაძეს, პროფ. ქს. სიხარულიძეს, პროფ. ალ. ლლონტს, პროფ. მიხ. ჩიქოვანსა და პროფ. აპ. ცანავას, უდავოდ საგულისხმო ნაბიჯს წარმოადგენს ქართული ფოლკლორის დიდი და მრავალფეროვანი მასალის სისტემატიზაციის თვალსაზრისით.

IV ტომი პროფ. ქს. სიხარულიძეს შეუდგენია, მასვე წაუძღვარებია შესავალი წერილი და შენიშვნებიც დაურთავს. აღნიშნულ ტომში ქართული ხალხური პოეზიაა წარმოდგენილი. მასში გაერთიანებული ლექსები, როგორც შემდგენელი აღნიშნავს, „წვეთია ქართული ხალხური პოეზიის უძირო ზღვაში“ (გვ. 5) და, თავისთავად ცხადია, შემეცნებითი და მხატვრული ღირებულების მქონე მასალათა სიუხვე მას ტექსტების შერჩევის თვალსაზრისით საგრძნობ დაბრკოლებას უქმნიდა. მიუხედავად ამისა, კრებულში გაერთიანებული მასალების გაცნობა იმას ადასტურებს, რომ მკვლევარ ქს. სიხარულიძეს, ხალხური პოეზიის სხვადასხვა დარგების ღრმა ცოდნის საფუძველზე, შესანიშნავი ნიმუშები შეურჩევია და მთელი ეს მასალა (ტომი 567 გვერდს შეიცავს) თემატიკის მიხედვით დაულაგებია, რასაც, ცხადია, დიდი დრო და ენერგია შეეწირა.

წიგნი იწყება ქართული ხალხური პოეზიის შედევრით — „ვეფხვისა და მოყმის ბალადით“ და იხურება ლენინის გარდაცვალებამზე თქმული ლექსით, რომელშიც გამოყვანილია მონანიე, თვალცრემლიანი სიკვდილი, შეწუხებული იმის გამო, რომ მან მოკლა ლენინი, „უკვდავი მსგავსად მზისა და მთვარისა“.

კრებულში შესულია მონადირული (გვ. 15—24), შრომის (გვ. 45—

77), მწყემსური (გვ. 78—91), საგმირო (გვ. 93—168), საისტორიო (გვ. 169—258), საყმაწვილო (259—273), საწესო (გვ. 274—303), სოციალური (გვ. 304—320), სატრფიალო (გვ. 321—383), საყოფაცხოვრებო (გვ. 384—448), ფილოსოფიური (გვ. 449—479) და თანამედროვე ყოფის ამსახველი ლექსები (გვ. 481—502).

შემდგენელს განყოფილებები, სადაც ეს მოსახერხებელი იყო, ქვე-განყოფილებებად დაუყვია. ასე, მაგალითად, შრომის სიმღერების განყოფილება შეიცავს გუთნურ, კალთურ, ურმულ, ფეიქრულ და სხვ. ქვეგანყოფილებებს, გარემოება, რაც მკითხველს უადვილებს მისთვის საჭირო მასალის მიგნებას.

„რაზე არ უმღერია ქართველ კაცს, რაზე არ უთქვამს მას შთაგონებული ლექსი... ამიტომ არის ასე უწყვეტი, ვრცელი და უღვევი ხალხური პოეზია, ამიტომ არის ასე მდიდარი ქართული ხალხური პოეზიის თემატიკა და ნაირფეროვანი მისი ფორმა“, — ვკითხულობთ ლამაზად დაწერილ შესავალ წერილში (გვ. 5). პროფ. ქს. სიხარულიძე იქვე აღნიშნავდა. რომ წიგნში შეტანილი ლექსების დიდი ნაწილი ჩვენის სასიკაძულო მწერლების (ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას, იაკობ გოგებაშვილის, თედო რაზიკაშვილის, ალექსანდრე ყაზბეგის, ეკატერინე გაბაშვილის და სხვ.) და მეცნიერების (ალექსანდრე ხახანაშვილის, პეტრე უმიკაშვილის, აკაკი შანიძის, ვახტანგ კოტეტიშვილის და გიორგი ნათაძის) მიერაა ჩაწერილი.

კრებულში წარმოდგენილი ლექსები სხვადასხვა ხნისაა. შემდგენელი, როგორც შესავალშია აღნიშნული, მასალათა კლასიფიკაციისა და თანმიმდევრობისას ამ გარემოებას ითვალისწინებდა და ცდილობდა მკითხველისათვის მიეწოდებინა ყველა ქანრის პოეზია მნიშვნელობისა და მოცულობის შესაბამისად (გვ. 6).

პროფ. ქს. სიხარულიძეს შესანიშნავად განუხორციელებია ზემონათქვამი. მას ქართული ხალხური პოეზიის თვალგადაუწვდენელი ზღვიდან მართლაც მარგალიტები ამოუკრებია, როგორცაა, მაგალითად, „ლექსი ვეფხვისა და მოყმისა“, „ავთანდილ გადინადირა“, „ჭურღაის ფარი“, „გლეხავ და გლეხავ, ნამგალო“, „მზე შინა და მზე გარეთა“, „საბრალო დედაბრისასა“, „თხა და ვენახი“, „უყუყუნა წვიმა მოვიდა“ და სხვა მრავალი, რაზედაც მთელი რიგი თაობები აღიზარდა, ერთ წიგნში გაუერთიანებია და მკითხველისათვის მიუწოდებია ის, როგორც ძვირფასი სამკაული.

ყოველივე აღნიშნული იმას არ ნიშნავს, რომ შემდგენელს ყველაფერზე შეიძლება დავეთანხმოთ:

ა) მე ვამჯობინებდი, მაგალითად, რომ „შრომის სიმღერების“ თავში შეგვეტანა მწყემსური ლექსებიც და ის ცალკე განყოფილებად არ გამოგვეყო.

ბ) შეიძლება სადავო იყოს ლექსის „ია კვენსოდა“ „ამინდის“ განყოფილებაში შეტანა. ხომ არ აჯობებდა მისი მოთავსება საგაზაფხულო ლექსების ჯგუფში (გვ. 283—285), სადაც იმავე მოტივის შემცველი ლექსიც („მზეო, ამოდი, ამოდი“) არის შეტანილი, როგორც „ია კვენსოდას“ ახასიათებს.

გ) იქნებ უმჯობესი ყოფილიყო დასათაურების „თხნურის“ ნაცვლად ტერმინი „ნაღური“ გვეხმარა, როგორც ეს შესავალშია მომარჯვებული (გვ. 7) თხნის ლექსების ჯგუფის საერთო სათაურად, აგრეთვე, „მეტიურის“ ნაცვლად — „მეტივისა“ და სხვ.

დ) წიგნს, როგორც აღინიშნა, დართული აქვს შენიშვნები, სადაც მოცემულია ცნობები იმ წყაროთა შესახებ, საიდანაც კრებულში შესული მასალებია ამოკრებილი. შენიშვნებში ჩვენ ვგულისხმობთ აგრეთვე სიტყვათა განმარტებებს, რაც შემდგენელს ამა თუ იმ ტექსტისათვის დაურთავს. დასაინანია, რომ ეს უკანასკნელი სრული არ არის. განუმარტავადა დატოვებული მთელი რიგი სიტყვები, რომელთა ახსნა, ჩვენი აზრით, მკითხველს ტექსტის ამა თუ იმ ადგილის გაგებას გაუადვილებდა. მაგალითად, ტექსტის დასაწყისის პირველსავე გვერდზე იკითხება:

მოყმემ თქვა პირშიშველამა:  
ში ბ ნ გავიარენ კლდისანი.

არა მგონია, რომ ყველასათვის გასაგები იყოს აქ გამოყენებული სიტყვა ში ბ ნ. იგი მრავლობითი ფორმაა სიტყვისა „შიბი“ (შიბნი). ი შეკვეცილია, მსგავსად ამ ლექსშივე ხმარებული სხვა სიტყვათა მრავლობითი ფორმებისა, როგორიცაა, მაგალითად, „დრონ“ (დრონის ნაცვლად), „შტონ“ (შტონის ნაცვლად) და სხვა მისთანანი.

განმარტებით ლექსიკონში აქ წარმოდგენილი კონტექსტისათვის იგი კ ლ დ ი ს წ ი ბ ო დ ა ა ახსნილი, რაც ტექსტს უდგება. დავსძენთ, რომ სიტყვა „შიბ“ სპარსულია (شِب). მას შემდეგი მნიშვნელობები აქვს: ძირი, ბოლო; ფერდობი, კალთა; წვერი; დაქანება, დაფერდება; არასწორი ნიჰადაგი და სხვ. განუმარტავია აგრეთვე სიტყვა „შამი“; შამს საბალახე ავიღე (ლექსიდან „თამარ დედოფალი ვიყავ“). იგი არაბულია (مَس) და ნიშნავს სირიას, აგრეთვე ქალაქ დამასკოსაც.

ასეთი ხასიათის შენიშვნები, უფრო სწორად სურვილები, შეიძლება გამრავლდეს, მაგრამ იგი ვერ შეცვლის იმ მართებულ აზრს, რომ „ხალხური სიბრძნის“ მეოთხე ტომი, რომელშიც შესულია ჩვენი ხალხური პოეზიის მარგალიტები, უდავოდ ყველა განათლებული ქართველი კაცის მაგიდას დაამშვენებს.



## პირველი მონოგრაფია

ახალი დროის (IX—XII საუკუნეები) აღმოსავლურ, კერძოდ, არაბულ-სპარსულ ფილოსოფიასა და მეცნიერებას ისეთი დიდი სახელები ამშვენებენ, როგორცაა ალ-ფარაბი (გარდ. 950), ალ-ჭინდი (X—XI საუკ.), აბუ ალი იბნ-სინა (980—1037), ალ-ბირუნი (973—1048), ალ-ლაზალი (1058—1111), ომარ ხაჯამი (1040—1123) და სხვა მისთანანი.

როდესაც ჩვენ რომელიმე ზემოთ დასახელებულ ფილოსოფოსისა და მეცნიერის ნაშრომს ვეცნობით, გვაოცებს ის დიდი ცოდნა მეცნიერების სხვადასხვა დარგისა, ის სიღრმე აზროვნებისა, რაც მის ავტორს გააჩნია. აღმოსავლური ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენლები აღრევე ეზიარნენ ბერძნულ კულტურასა და ფილოსოფიას, თარგმნიდნენ გამოჩენილი ფილოსოფოსების (პლატონი, სოკრატე, არისტოტელე და სხვ.) შრომებს, ურთავდნენ მათ სათანადო ახსნა-განმარტებებს, კომენტარებს და ამასთან ერთად თვით ქმნიდნენ ფილოსოფიურ თხზულებებს, რომლებიც სიღრმითა და გაქანებით არც ერთი ხალხის ფილოსოფოსთა ნაშრომებს არ ჩამოუვარდება.

არაბულ-სპარსული ფილოსოფიით დიდი ხანია დაინტერესებულია ევროპა. ალ-ბირუნის, აბუ ალი იბნ-სინას (ავიციენას), ალ-ლაზალის და სხვათა საუკეთესო ნაშრომები ყველა ევროპულ ენაზეა გადათარგმნილი, არა ერთი და ორი გამოკვლევა დაიწერა მათ შესახებ.

საქართველოში კი ამ მხრივ დღემდე საგულისხმო ნაბიჯი არ გადამდგმულა, აღმოსავლური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა არც ერთი ნაშრომი არ გადმოთარგმნილა, მათ შესახებ არც ერთი გამოკვლევა არ დაწერილა, მიუხედავად იმისა, რომ ქართული კულტურის, ფილოსოფიისა და ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი მჭიდროდ უკავშირდება აღმოსავლურ ფილოსოფიაში დასმულ პრობლემებს.

მართალია, ქართველი ფილოსოფოსების (შ. ნუცუბიძის, მ. გოგიბერიძის და სხვათა) ნაშრომებში იხსენიება აღმოსავლური ფილოსოფიის ესა თუ ის წარმომადგენელი, მაგრამ მათ მიერ დასმული პრობლემების შესახებ გაშლილ მსჯელობას ვერსად ვხვდებით.

დღეს მდგომარეობა სრულიად შეცვლილია; ქართველმა აღმოსავ-

ლეთმცოდნეებმა აკად. გ. წერეთლის ხელმძღვანელობით ხელი მოჰკიდეს აღმოსავლური ფილოსოფიის შესწავლას და პირველი მონოგრაფიაც დაიწერა: ალ-ლაზაღლი და მისი „თაჰაჰუთ ალ-ჟალასიჟა“. მისი ავტორი ახალგაზრდა არაბისტი, მეცნიერებათა კანდიდატი ნ ა ნ ა კ ი ლ ა ძ ე გახლავთ.

აღნიშნული მონოგრაფია თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გამოსცა და, ვფიქრობთ, იგი მალე მონოგრაფიის ავტორის მიერ შესრულებულ ალ-ლაზაღლის თხზულების თარგმანსაც გამოსცემს.

მონოგრაფიაში გულდასმითაა განხილული ცნობილი ფილოსოფოსის ალ-ლაზაღლის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომი „თაჰაჰუთ ალ-ჟალასიჟა“ (ფილოსოფოსთა არათანამეკემობა). ავტორს სხვადასხვა ევროპულ და აღმოსავლურ ენებზე შეუსწავლია ალ-ლაზაღლისა და მისი შრომების შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა, შეუსწავლია მისი ბიოგრაფია და შრომები, უთარგმნია „თაჰაჰუთი“, როგორც ამ ფილოსოფოსის ძირითადი ნაშრომი.

ავტორი ალ-ლაზაღლის „თაჰაჰუთის“ განხილვასთან დაკავშირებით ეხება იმ ძირითად პრობლემებს, რაც ამ ფილოსოფიურ ნაშრომშია აღძრული. ესენია: სამყაროს ქამიერობისა და მარადიულობის, მატერიისა და მოძრაობის, დროისა და სივრცის, სინამდვილის, არსისა და არაარსის, ერთისა და მრავლის, ერთღვთაებისა და მისი ატრიბუტების, ემანაციის, მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობის, სხეულის, სულისა და გონების, ინტუიციისა და სხვა საკითხები.

ავტორი აქა-იქ, როცა ამას საჭიროება ითხოვს, ეხიბა ძველი ბერძნული ფილოსოფიის საკითხებსაც. ჩანს, რომ იგი შესანიშნავად ერკვევა როგორც ბერძნული, ისე აღმოსავლური ფილოსოფიის საკითხებში, და წარმატებით მიიკვლევს გზას მთელი რიგი ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემების გაშუქებაში.

ამრიგად, აღნიშნული მონოგრაფია ნათელ და გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს ალ-ლაზაღლის ამ „ცოდნისა და აზროვნების უნაპირო ზღვის“ არა მარტო „თაჰაჰუთში“ განვითარებული იდეების, არამედ მთელი მისი ფილოსოფიური შემოქმედების შესახებაც.

ალ-ლაზაღლი მოღვაწეობდა სელჯუქიანთა დინასტიის ზეობის ხანაში; პროფესიით იგი იურისტი იყო, ნიშაფურისა და ბაღდადის იმდროინდელი უმაღლესი სკოლების (მედრესეების) პროფესორი. კითხულობდა ლექციებს სამართლის მეცნიერებაში; სარგებლობდა დიდი ავტორიტეტით.

ალ-ლაზაღლი მთელი მისი ცოდნა და ენერჯია, როგორც ისლამის მიმდევარმა და მისმა უბადლო თეოლოგმა, ღმერთის არსებობის დამტკიცებას მოაწოდებდა; მაგრამ ეს მტკიცება უბრალოდ კი არ ხდებოდა, არამედ ღრმად, ფილოსოფიურად. ალ-ლაზაღლი გონებამახვილურად

ეკამათება ალ-ფარაბისა და ავიცენას, რომლებიც არისტოტელეს მიმდევრები, მისი შრომების კომენტატორები იყვნენ, და აქედან თვით არისტოტელესაც, რომლის მოძღვრებას ალ-ლაზალი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობდა. ნ. კილაძის მართებული შენიშვნით, ალ-ლაზალი „ედავება და ეკამათება იბნ-სინას თვალთ წაკითხულ საერთოდ ბერძნულ და, კერძოდ, არისტოტელეს ფილოსოფიას“ (გვ. 56).

ამ ეკამათში ალ-ლაზალი გამოთქვამს ისეთ ღრმა მოსაზრებებს, რომ ამის საფუძველზე მან დამოუკიდებელი მოაზროვნისა და ფილოსოფოსის სახელი დაიმსახურა და სათანადო ადგილიც დაიმკვიდრა აღმოსავლური ფილოსოფიის ისტორიაში. გამოჩენილი მკვლევრის ვ. მ. ვატის აზრით, „ალ-ლაზალი იყო ლიდერი ისლამის ბერძნულ ფილოსოფიასთან უკანასკნელი შეხვედრისა, საიდანაც ისლამის თეოლოგია გამარჯვებული და გამდიდრებული გამოვიდა და რომლითაც არაბულმა ნეო-პლატონიზმმა ისეთი დარტყმა იგემა, რომ მისგან ვეღარ გამოკეთდა“.

ნათქვამით ვფიქრობთ, ცხადია, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ნანა კილაძის ნარკვევს, რომელშიც დაწვრილებითაა გადმოცემული ალ-ლაზალის ფილოსოფიური შეხედულებანი.

ნებას ვაძლევთ თავს, რომ ზოგიერთ საკითხზე გავამახვილოთ ამ მნიშვნელოვანი და მეტად საჭირო გამოკვლევის ავტორის ყურადღება:

I. ნანა კილაძე წერს: „ალ-ლაზალისთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ის, რომ ალ-ქინდის სახით მას ჰყავდა ღირსეული წინაპარი, რომელმაც ფილოსოფიასა და რწმენას შორის დავა ფილოსოფიის სასარგებლოდ გადაწყვიტა, მაგრამ ალ-ლაზალიმ მის ნააზრევს გვერდი აუარა“ (გვ. 8).

ალ-ქინდი სახელგანთქმული ფილოსოფოსი იყო; მან აღმოსავლეთის ფილოსოფოსებს შორის პირველთაგანმა გაიცნო ძველი ბერძნული ფილოსოფიური შრომები, ემხრობოდა არისტოტელეს მოსაზრებებს, რაც ასე იყო გავრცელებული და მიღებული აღმოსავლურ, კერძოდ, არაბულ-სპარსულ ფილოსოფიაში. ამავე დროს იგი იძლეოდა მაჰმადიანთა რელიგიური მოძღვრების შემცველი მთავარი წიგნის — ყურანის მკაცრ კრიტიკას, აღნიშნავდა, რომ მასში დიდი უწესრიგობაა, აქლია კომპოზიციის სიმტკიცე და თავიდან ბოლომდე წინააღმდეგობით არის სავსეო.

ამგვარად მოაზროვნე ფილოსოფოსი, რა თქმა უნდა, ვერ ჩაითვლება წინაპრად ალ-ლაზალისა, რომელმაც მთელი სიცოცხლე ყურანისა და ისლამის დოგმების სიდიადის მტკიცებას შეაღია. წინაპარში ქრონოლოგიურად წინაპირობა კი არ უნდა ვიგულისხმოთ, არამედ იდეურა წინაპირობა. ალ-ქინდი და ალ-ლაზალი, ძირითადად, ერთმანეთის საწინააღმდეგო პოლუსებზე დგანან, მათი შერიგება შეუძლებელია.

II. ავტორს ვურჩევდით აგრეთვე მეტი სიფრთხილე გამოეჩინა ამა

თუ იმ ტერმინის გამოყენებაში. აუხსნელია, მაგალითად, რატომ ამჟობინა მან ტოლრულ-ბეგის ნაცვლად დაეწერა ტულრილ-ბეგი, როცა აღნიშნული სახელი ზემონაჩვენები ფორმით ჩვენში აღრევეა დამკვიდრებული და დიდი ისტორიკოსი ივანე ჯავახიშვილიც ამ ფორმას ამჟობინებს. ასევე ითქმის მთელი რიგი გეოგრაფიული სახელების შესახებაც.

ჩვენი აზრით, სიტყვა ან სახელი თუ აღრევეა შემოსული და დამკვიდრებული, მისი სწორება საჭირო არ არის, ენიდან ძნელია მათი ამოგდება და ასეთი ოპერაციების უფლებაც არა გვაქვს. მაგალითად, ძველ ქართულ ძეგლებში გვხვდება ტერმინი „კადი“, აქა-იქ „ყადიც“ (მოსამართლე), მაგრამ XVI—XVIII საუკუნეთა თხზულებებში „კადი“ –ყაზად“ შეიცვალა, საქმე ის არის, რომ პირველი ფორმა არაბულია, ხოლო მეორე სპარსული. ახლა რომ ყველგან არაბული კადი დავეწროთ და სპარსული ყაზი წავშალოთ, ამის არც საჭიროება არის და არც უფლება გვაქვს. ენობრივ მოვლენებს მეცნიერული ახსნა ესაჭიროება და არა ვინმეს სურვილების მიხედვით შეცვლა-გადამახინჩება.

გასაკვირია, აგრეთვე, თუ ავტორმა რატომ იხმარა სიტყვა კასიდა (გვ. 112) ყასიდის ნაცვლად, როცა ეს უკანასკნელი ქართულში დიდი ხანია არსებობს და იგი სამეცნიერო ლიტერატურაშიც საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჩანს.

ყოვლად დაუშვებლად მიგვაჩნია აგრეთვე არაბული ენის ფორმების მიხედვით ვწერთ სპარსელი პოეტების სახელები და ირანის გეოგრაფიული პუნქტები. მაგალითად, გამოჩენილი ირანელი კლასიკოსის ფერიდ ელ-დინ ათთარის სახელი (ქართ. ათარი) ატტარად არის გადმოცემული (გვ. 12) და ირანის ერთ-ერთი ქალაქის სახელწოდება ნიშაბური (ნიშაფური) არაბული ფორმითაა წარმოდგენილი (ნახსაბური).

III. ჩვენი აზრით, ტერმინების შერჩევის არასიფრთხილზე ლაპარაკობს ავტორის მიერ „ერთ-არსების“ გამოყენებაც.

ნანა კილაძე წერს: აღ-ლაზალი ღმერთის ერთ-არსების ერთგულია ყველგან და ყოველთვის (გვ. 85).

ჩვენთვის გასაგებია, თუ რა მნიშვნელობით ხმარობს ავტორი ერთ-არსებას. ესაა იგივე ერთღვთაება. ღმერთი ერთია და მას თანაშემწეები და მოზიარენი არა ჰყავს. ესაა ყურანის ძირითადი ღებულება, რითაც ისლამი ქრისტიანიზმს ეწინააღმდეგება.

ქრისტიანული ღმერთი კი წარმოდგენს სამი ჰიპოსტასის (მამა-ღმერთის, ძე ღმერთის და სული წმინდა ღმერთის) ერთობას ანუ ერთ-არსებას. ტერმინი ერთ-არსება გამოყენებულია ქრისტიანულ ლიტერატურაში მხოლოდ და მხოლოდ ზემონაჩვენები მნიშვნელობით. დიდი მეცნიერი კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ თუ ერთ-არსება ასე არ იქნება გაგებული, მაშინ მას არავითარი აზრი არა აქვსო.

ტერმინი ერთ-არსება გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“:

იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უყამოსა ყამისად.

მის ირგვლივ საგულისხმო სამეცნიერო ლიტერატურაა შექმნილი. კ. კეკელიძეს, აკ. გაწერელიას, მ. გიგინეიშვილსა და სხვებს იგი ესმით, როგორც სამპიროვანი ქრისტიანული ღმერთის აღმნიშვნელი ტერმინი და რუსთველი ქრისტიანული რელიგიის დოგმების მიმდევრად ჰყავთ წარმოდგენილი. საწინააღმდეგო პოზიციაზე დგას ახალგაზრდა მკვლევარი ელგუჯა ხინთიბიძე, რომელსაც რუსთველის ერთ-არსებ ერთი ესმის როგორც ერთპიროვანი ღმერთი და არა როგორც სამება, არა როგორც სამი ჰიპოსტასის ერთად არსებობის გამომხატველი ცნება.

აღნიშნული საკითხის გარკვევისათვის დავა დღესაც გრძელდება და ასეთ ვითარებაში შრომის ავტორს უფრო დაწვრილებითი განმარტება უნდა მოეცა ერთ-არსება ტერმინის შესახებ, ანდა სავსებით აეულო გვერდი მისთვის; მისი ხმარება არ იყო აუცილებელი; მუსლიმ თეოლოგებსა და ფილოსოფოსებს აღნიშნული ტერმინის ზემონაჩვენება მნიშვნელობით გამოყენება არ შეეძლოთ.

ალ-ლაზალის აზრით, რასაც შესანიშნავად გადმოგვცემს ავტორი (გვ. 73—74), ღმერთი დროისა და სივრცის გარეთ იმყოფება, იგი არც სამყაროს გარეთაა და არც სამყაროს შიგნით; ღმერთი იყო და არ იყო დრო; დრო ყამიერია, შექმნილია და მასზე წინ საერთოდ არ არის დრო.

ვფიქრობთ, ეს მოსაზრებანი ახლო დგას რუსთველის „უყამო ყამის“ გაგებასთან. ასე რომ, ჩვენი დიდი პოეტის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი საკითხის გარკვევაში აღმოსავლური ფილოსოფია თავის სიტყვას იტყვის.

დიდი კმაყოფილებით გავეცანით ნანა კილაძის მონოგრაფიას. იგი აღმოსავლური ფილოსოფიის შესწავლის საქმეში ქართველი მეცნიერის თვალსაჩინო მიღწევას წარმოადგენს. ნაშრომი დიდ დახმარებას გაუწევს ყველას, ვინც აღმოსავლური, კერძოდ, არაბულ-სპარსული ფილოსოფიის საკითხების შესწავლით არის დაინტერესებული.

## ქართულ-სპარსული ხალხური პროზის შესწავლის საკითხები

აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტმა გამოსცა პროფ. ალექსანდრე გვახარიაშვილის შრომა „სპარსული ხალხური პროზის ისტორიიდან“.

წინასიტყვაობაში ნათქვამია, რომ წიგნში „წარმოდგენილია ზოგადი ცნობები სპარსული ხალხური დასთანების შესახებ, განხილულია ზოგი მათგანი, მინიშნებულია მათი გავრცელების პირობები და გზები; განხილულია დასთანების გამოძახილი ძველ ქართულ მწერლობაში, გარკვეულია მათი სპარსულ წყაროსთან მიმართების საკითხი“ (გვ. 6).

წიგნის ავტორის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ მას დიდი გულისხმიერებითა და მონდომებით შეუსწავლია სპარსული ხალხური პროზის ჩასახვისა და განვითარების საკითხები; იგი დიდი დაკვირვებით იკვლევს ხალხური პროზაული ძეგლების წარმოშობის ვითარებას, მის უძველეს ტრადიციებს, ისტორიულსა და სოციალურ ფონს, ქანრულ თავისებურებებსა და განვითარების პერიოდებს.

ავტორის მახვილ თვალს შეუმჩნეველი არ დარჩენია ის გარემოება, რომ სპარსული ხალხური პროზის ძეგლები უპირატესად რომანტიკული ხასიათისაა, საფალავნო რომანები კი, რითაც სპარსული ხალხური ლიტერატურა საგრძნობლად მდიდარია, ძველ ეპიკურ თქმულებებთანა დაკავშირებული (გვ. 58).

პროფ. ალ. გვახარია ახალსა და რთულ საკითხს ეხება; ესაა პრობლემა სპარსული ხალხური კრებულების კვლევა-ძიებისა, მათი ქართული ვერსიების სპარსულთან დამოკიდებულებისა, და იმ მნიშვნელობის გარკვევისა, რაც სპარსულ-ქართული ვერსიების ურთიერთობის შესწავლას გააჩნია სპარსული და ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის.

საუკუნეთა გრძელ მანძილზე ყველა ხალხის მწერლობაში და, რა თქმა უნდა, ქართულსა და სპარსულშიც მხატვრული, მაღალხარისხოვანი ლიტერატურული ძეგლების გვერდით დაგროვდა სხვადასხვა სახის თხზულებები, რომლებიც თავიანთი ხასიათითა და საერთო ლიტერატურული სტილით, ენითა და ლექსიკით კემარაიტად ხალხურ თხზუ-

ლებებს წარმოადგენენ. მათ ყოველთვის ჰყავდათ მკითხველთა ფართო წრეები და, ცხადია, ისინი ხალხში ყოველ ჟამს დიდ გავრცელებას პოულობდნენ, როგორც მისთვის (ხალხისთვის) საყვარელი, საგმირო თუ სამიჯნურო-სათავგადასავლო ამბების შემცველი თხზულებები. ისინი, შესაძლებელია, უფრო მეტად ფოლკლორის საკუთრებას წარმოადგენენ, ვიდრე მხატვრული მწერლობისას, მაგრამ ლიტერატურის ისტორიის მხრივ მათი უგულებელყოფა გამართლებული არ იქნებოდა, რადგან ხშირად ასეთი ხასიათის თხზულებები განსაზღვრავენ გარკვეული პერიოდის მხატვრული ლიტერატურის ხასიათს, მის ტონსა და მიმართულებას.

ხალხური პროზის მკვლევართ გარკვეული სიფრთხილე მართებთ: მათ ერთმანეთში არ უნდა აურიონ ხალხური და მხატვრული ლიტერატურული თხზულებანი. საჭიროა გაცივებისწინით ის გარემოება, რომ ზოგჯერ ამა თუ იმ ლიტერატურული თხზულების ავტორის ვინაობა ცნობილი არ არის, მაგრამ ყველაფრით (ენით, სტილით, მხატვრული აზროვნებით) ჩანს, რომ იგი ერთ ავტორს განეკუთვნება და ამიტომ ხალხური პროზის ძეგლად არ ჩაითვლება; ამავე დროს ცნობილია ისიც, რომ ყველა ავტორი ერთნაირ სიმძლავრეზე არა დგას. ძლიერთა შორის სუსტიც გამოერევა. მისი თხზულება მხატვრული თვალსაზრისით, შესაძლებელია, დაბალ დონეზე იდგეს, მაგრამ ის ამისათვის ხალხურ ნაწარმოებად არ წარმოგვიდგება.

ჩვენ გვიძნელდება, მაგალითად, XVI—XVII საუკუნეების ქართული პროზის განვითარების თვალსაზრისით ისეთი საინტერესო თხზულება როგორც „რუსუდანია“<sup>1</sup>, რომლის ავტორი თუ ავტორები დღემდე უცნობია, ხალხური პროზის ფარგლებში შემოვიტანოთ და იგი ხალხურ თხზულებებთან ერთად განვიხილოთ.

ხალხურ თხზულებათა სათავეები, უპირველეს ყოვლისა, მხატვრული ლიტერატურის ძეგლებში უნდა ვეძიოთ. ისინი, ძირითადად. მათ გადაკეთება-გადათხრობას წარმოადგენენ. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ხალხური პროზაული ან პოეტური თხზულება ყოველთვის მხატვრულ ძეგლზეა დამოკიდებული და ისინი, ზოგიერთი მათგანი მაინც, არ შეიძლება დამოუკიდებლად წარმოშობილიყო. აქ გარკვეულ როლს ასრულებს პირველი მთქმელი, რომლის მიგნება შეუძლებელი ხდება და ის პირველი ჩამწერი, რომელმაც ამბავი ერთგვარ ლიტერატურულ ჩარჩოში მოათავსა.

პირველად ნათქვამსა და ჩამწერილს, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ჟამთა ვითარებაში თანდათან ემატებოდა სხვადასხვა სახის ეპიზოდები, იგი ენობრივად იცვლებოდა, მაგრამ მაინც ინარჩუნებდა ხალხურ ფსიქოლოგიას, მის სტილსა და ასახვის ხერხებს.

წიგნის ავტორი სპარსული დასთანების განვითარებას ორ პერიოდად ჰყოფს: პირველი პერიოდი, მისი განსაზღვრით, XI—XIII საუკუნეებით შეიძლება შემოიფარგლოს. ამ პერიოდში შემდეგი პროზაული თხზულებებია მოთავსებული: 1. „აბუ მუსლიმ-ნამე“, რომელშიც მოთხრობილია მხედართმთავრის (ყოფილი მონის) აბუ მუსლიმის აჯანყების ამბავი; 2. „ისქანდერ-ნამე“, რომელსაც საფუძვლად ძველი ხალხური ლეგენდები და ისტორიული წყაროები დასდებია. 3. „დარაბ-ნამე“. რომელშიც „მეფეთა წიგნის“ ეპიზოდებთან ერთად აღექსანდრე მაკედონელის თავგადასავალიცაა აღწერილი. 4. „სამაქე აიარ“, რომელიც ალექსის მეფის ამბების აღწერას ეძღვნება.

მეორე პერიოდად ავტორი XVI—XVIII საუკუნეებს ვარაუდობს. ამ პერიოდში მას შემდეგი თხზულებები აქვს შემოტანილი: 1. „ყისაიე ჩაპარ დარვიშ“, რომელშიც ოთხი დავრიშის თავგადასავალია გადმოცემული; 2. „ჰათემთაი“, რომელშიც სხვა ამბებს შორის ჰათემის ფათერაკებით აღსავსე მოგზაურობაა აღწერილი; 3. „აჯუბე და მაჰჯუბე“, სადაც აჯამის მეფის აზიზი მისრის მზეთუნახავებზე გამიჯნურების ამბავია აღწერილი; 4. „აფსანეიე გოლრიზ“, რომელშიც ორი თხზულებაა გაერთიანებული; პირველში ჰარუნ არ-რაშიდის მოგზაურობაა აღწერილი. მეორეში კი ნახშაბის მეფისა და მისი ძის თავგადასავალია გადმოცემული; 5. „რუსთამ-ნამე“, სადაც როსტომის ყაფის მთის დევებთან ბრძოლებია გადმოცემული; 6. „ქეთაბე ამირ ჰუშანგ“, რომელიც მეფე სოჰრაბის ვაჟის ჰუშანგის სამიჯნურო თავგადასავალს აგვიწერს; 7. „გოლ ო ჰორმუზ“, რომელიც ჰორმუზის და გოლროხის სამიჯნურო ამბავს მოგვითხრობს.

ავტორი ამავე განყოფილებაში მსჯელობს აგრეთვე „ბადი-ულ-მოლქი“ და „ბადი-ულ-ჯამალის“, „შირზადი და გოლშადის“ შესახებ და გაკერით „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებების ხალხურ ვარიანტებსაც ეხება.

ნაშრომის მომდევნო თავი სპარსული დასთანების საერთაშორისო მნიშვნელობას ეძღვნება (გვ. 94—114). პროფ. ალ. გვაზარიას ამ თავში მისთვის ჩვეულებრივი ყურადღებით განხილული აქვს სპარსული პროზაული ძეგლების შორეული აღმოსავლეთის, ინდონეზიისა და მალაიურ ლიტერატურაზე გავლენის საკითხები. მისი აზრით, „ბანთიარ-ნამეს“, „თუთი-ნამეს“, „ისქანდერ-ნამეს“, ბაჰრამ-გურის“ და სხვა თხზულებათა „თარგმნა-გადაკეთება უკავშირდება სუმატრის სანაპირო ქალაქებს, კერძოდ, ხელოსნურ ფენებს (XIII—XV სს.). ამ ძეგლებს მუსულმანური წრეები შეგნებულად უპირისპირებდნენ „მაჰაბჰარატასა“ და „რამაიანას“ მალაიურ ვერსიებს“ (გვ. 100). ავტორის მართებული აზრითვე, ინდურმა ლიტერატურამაც სპარსულის მძლავრი და უშუალო გავლენა განიცადა. ავტორი იფარგლება „მაჰაბჰარატას“;



„რამიანას“ და სხვა ძეგლების ფარსი ენაზე თარგმნის აღნიშვნით. არაა მივიწყებული ისიც, რომ ლაპორელმა ქანბუმ (XVII ს.) ინდურ-ირანული მასალის მიხედვით სპარსულ ენაზე შეადგინა „ცოდნის გაზაფხული“. ავტორი აღნიშნავს, რომ სპარსული თემების მიხედვით იწერებოდა ძეგლები სხვადასხვა ინდურ ენებზეო.

ნაშრომში განხილულია აგრეთვე შუა აზიის ხალხთა ლიტერატურაზე სპარსული ლიტერატურის გავლენის საკითხები.

გამოკვლევის უკანასკნელ თავში ლაპარაკია სპარსული ხალხური პროზაული თხზულებების ქართული ვერსიების შესახებ. ავტორი რიგი თხზულებების მოკლე, მაგრამ საინტერესო ანალიზს გვაძლევს. ეს თხზულებებია: „ბახთიარ-ნამე“, „ბარამგულანდამიანი“, „ბარამგული-ჯანიანი“. „ბლდადის მეფე“, „ვარშაყიანი“, „ზალუმჯანიანი“, „მირიანი“, „რაზმა-შა“, „სეიფალ-მულუქი“, „სეილანიანი“, „სირინოზიანი“, „ფირმალიანი“, „ყარამიანი“, „ყისაჲე აჰირ ჰამშა“ და „ჩარდავრი-შინი“.

აღნიშნულ თხზულებათა შესახებ წიგნის ავტორს მოცემული აქვს საინტერესო ცნობები და დასახული აქვს მათი წყაროების ძიების გზები. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი თხზულება, როგორცაა, მაგალითად, „ამბავი ბლდადის ხელმწიფისა“, „სეიფალ-მულუქი“ (სეიფულ მულუქის ქართული ვერსია) და „რაზმა-შა“ პირველად მანვე შეისწავლა და ლიტერატურული კვლევის არეში შემოიტანა.

აქ ჩამოთვლილი თხზულებების გარდა, ჩვენს წიგნსაცავებსა და მუზეუმებში კიდევ მოიპოვება ხალხური კრებულების და ცალკეული თხზულებების ხელნაწერები ისინი ჭერ კიდევ არ არიან შესწავლილნი, მკვლევარს ელოდებიან, რომ ლიტერატურის ისტორიაში სათანადო ადგილები დაიმკვიდრონ.

პროფ. ალ. გვახარიას დიდი მუშაობა გაუწევია. სპარსული ხალხური წიგნების ცალკეულ საკითხებს წინათაც შეხებიან სხვადასხვა მკვლევარნი (ალ. ხახანაშვილი, კ. კეკელიძე, იუსტ. აბულაძე და სხვ.), მაგრამ ასეთი ფართო ხასიათის კვლევა-ძიება, რომელიც ზემოთ ჩამოთვლილ თხზულებათა შესწავლისათვის წიგნის ავტორს ჩაუტარებია, ქართული სამეცნიერო ლიტერატურისათვის დღემდე უცნობია. ქართველ მეცნიერთა შორის ალ. გვახარია პირველია, რომელმაც ასე გულდასმით შეისწავლა ქართულ-სპარსული ლიტერატურის ეს მრავალმხრივ საინტერესო უბანი.

მას განზრახული აქვს ამ ძეგლების მონოგრაფიულად შესწავლა და მათი კრიტიკული ტექსტების გამოცემა სათანადო აპარატით (გვ. 150). გზა დაველოცოთ მას ამ დიდი მისიის შესასრულებლად.

პროფ. ალ. გვახარიას მიერ ამ დიდ გზაზე პირველი ნაბიჯები უკვე გადადგმულია. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მის მიერ ს. ცაიშვილის თა-

ნავეტრობით „ყარამანიანის“ საკმაოდ მოზრდილი ნაწილის გამოცემა (1965) და აგრეთვე „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების დაბეჭდვა გამოკვლევითა და ლექსიკონით (1968). იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ამ გამოცემებს სხვებიც მოჰყვება.

იმასაც დავსძენთ, რომ მთელი ეს სამუშაო დიდია და იგი ერთი კაცის ძალ-ღონეს აღემატება. საჭიროა ამ მიმართულებით მეცნიერთა კოლექტივის მუშაობის წარმართვა, რომ მით შესაძლებელი გახდეს უამთა მტვრით დაფარული ხელნაწერების მზის შუქზე გამოტანა — გარემოება, რაც მათი ფილოლოგიური კვლევა-ძიების უფრო მაღალ დონეზე დაყენების შესაძლებლობას მოგვცემს.

ზოგიერთი შენიშვნა გვაქვს:

ა) ავტორი მსჯელობს სულთან აქბარის ზეობის ხანაში (1556—1605) სპარსულ ენაზე დაწერილი თხზულებების შესახებ და სხვათა შორის „ჩაპარ დარევის“ ლიტერატურულ ისტორიას ეხება. ტრადიცია მის ავტორობას ინდურ-სპარსული სკოლის ცნობილ წარმომადგენელს ხოსრო დეჰლევის მიაწერსო, აცხადებს ის, კატეგორიულად არ უარყოფს ამ ტრადიციას და განაგრძობს: ასეა თუ ისე, XVIII საუკუნეში გაჩნდა მისი პირველი გადმოკეთება ურდუ ენაზე, რომლის ავტორი იყო თაჰსინიო“ (გვ. 105) და სხვ.

„ჩაპარ დარევის“ მკვლევართა საყურადღებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ დასახელებული თხზულება ინდურიდან გადმოთარგმნილი კი არ არის, არამედ, პირიქით, იგი სპარსულიდან სამჭერ ითარგმნა ინდურ ენებზე, ერთხელაც პოეტურად; თარგმანებს დიდი წარმატება ხვდა ინდოეთში; ეს კი, ცხადია, მის ინდურ წარმოშობაზე არ მეტყველებს.

სულთან აქბარის მბრძანებლობის დროსვე მიეცა დასაბამი „შაჰ-ნამეს“ პროზად — დასთანად გადაკეთების საქმეს. ავტორი ამ საგულისხმო ლიტერატურული ფაქტის აღნიშვნით მის მიერ მოცემულ ცნობებს უფრო შეავსებდა. ბ) ალ. გვახარია ეხება „ფრიდონიანში“ წარმოდგენილ საამისა და შადიდის ბრძოლის ეპიზოდს, აღნიშნავს, რომ „ქართულ ვერსიაში გაცილებით უფრო დინამიკური და მხატვრული სურათი გვაქვსო“ და სათანადო ადგილსაც გვთავაზობს (გვ. 116).

მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს „ფრიდონიანის“ ქართულად გადმომღები იმავე წყაროთი (სამ-ნამეს სპარსული პროზაული ვერსიით) სარგებლობდეს, რითაც ჩვენ ვისარგებლეთ საამისა და შადიდის ბრძოლის ეპიზოდის თარგმნისას. იგი დაგვჭირდა „ფრიდონიანში“ ინტერპოლაციების არსებობის დასადასტურებლად და არა „სამ-ნამეს“ პროზაული ვერსიით „ფრიდონიანის“ წყაროდ აღიარებისათვის.

გ) ჩვენ იმის მომხრე ვართ, რომ უცხოური, ამ შემთხვევაში აღმო-

საკლური, სიტყვები იმ ფორმით ვიხმართ, რა ფორმითაც ისინი ჩვენს მწერლობაში აღრევე დამკვიდრებულან. მაგალითად, გვაქვს სიტყვა „დარვიშ“, რომელიც ქართულში და ვ რ ი შ ი ს ფორმით დაფუძნებულა. მართალია, „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში (ტ. III, 1974) გვხვდება დ ა რ ვ ე შ ი (252,21), რაც სიძველის თვალსაზრისით საინტერესოა, მაგრამ იქვე (323, 28) დავრიშიც მოიპოვება. ეს უკანასკნელი ჩვენსა უფროა გავრცელებული და ჩვენს წინაპრებს თხზულების „ყისსაჲ ჩაპარ დარვიშის“ ქართული თარგმანისათვის „ჩარდავრიშიანი“ უწოდებიათ. დღევანდელ ტაჯიკურს დარვეშ ფორმა შემოუნახავს. აჯობებდა, როცა ავტორი ამ თხზულების სპარსული რედაქციის შესახებ საუბრობს, მისთვის „ყისაჲ ჩაპარ დარვიშ“ ეწოდებინა.

ასევე ითქმის „მუსლიმანის“ შესახებაც. მისი შემოღება იმთავითვე დიდი გაუგებრობა იყო. ქართული მწერლობის კლასიკური ხანის ძეგლები „ვისრამიანი“, „აბდულმესიანი“ და სხვ. მუსულმან ფორმას იცავენ, აღმოსავლეთის ხალხთა დიდი უმრავლესობაც ამ ფორმას უკერს მხარს, ასე მეტყველებს ქართველი ხალხიც და ჩვენ არავითარი უფლება არა გვაქვს მას თავზე სხვა წარმოთქმა მოვახვიოთ.

შევნიშნავთ აგრეთვე, რომ პართული თუ ფალაური ლიტერატურის ძეგლის სწორი სახელწოდება იქნება „აიატკარე ზარერან“ და არა გვიანდელ ხანაში შემუშავებული „იადგარე ზარერან“.

ასეთი ხასიათის შენიშვნები შეიძლება გაუამრავლოთ, მაგრამ ისინი ვერ შეასუსტებენ სარეცენზიო წიგნის დიდ მნიშვნელობას, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

## „მანუჩარი“

ამ ცოტა ხნის წინათ ქართველმა მკითხველმა მიიღო სპარსული ლიტერატურის დიდი კლასიკოსის ფირდოუსის უკვდავი თხზულების „შაჰ-ნამეს“ (მეფეთა წიგნის) ერთ-ერთი საუკეთესო ნაწილის „მანუჩარის“ ქართული თარგმანი. იგი შესრულებულია პოეტის ბელა შალვაშვილის მიერ, რომელიც ლირიკული ხასიათის ლექსების ავტორიცაა. მისი ლექსების კრებული ცალკე წიგნადაცაა გამოცემული (არდავიწყება — 1973).

საინტერესოა, რომ ბელა შალვაშვილი, როგორც სპარსული კლასიკური ლიტერატურის ძეგლთა მთარგმნელი, პირველად „მანუჩარით“ არ წარმომდგარა ქართველი მკითხველის წინაშე. მას სპარსულიდან „შაჰ-ნამეს“ სხვა ნაწილებიც აქვს გადმოთარგმნილი (სიაოში, ბეჟან-მანიე და სხვ.). მასვე ეკუთვნის ახალი ტაჯიკური ლიტერატურის წარმომადგენლის ბაჰრედინ აზიზის ერთი მოთხრობის თარგმანიც (სასურველი ქორწინება — 1973).

პოეტმა რამდენიმე წლის წინათ წარმატებით დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტი (ირანული ფილოლოგიის განხრით), სადაც ჩინებულად დაეუფლა კლასიკურსა და თანამედროვე სპარსულ ენებს. აღნიშნულ ფაკულტეტზე მიღებულმა ცოდნამ მას შესაძლებლობა მისცა კალამი თარგმანებშიც მოესინჯა.

მანუჩარი ირანული ეპოსის გმირია. ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ იგი მეშვიდე მეფედაა გამოყვანილი: ქეიუმარს, ჰუშენგ, თაჰმურას, ჯემშიდ, ზოჰაქ, ფერიდუნ, მენუჩეჰრ (ქართულად მანუჩარი). იგი ფერიდუნის შთამომავალია (ირეჯის შვილიშვილი).

ძველ წყაროებში მანუჩარი მანუშჩიტრა ფორმით იხსენიება. მანუშ რომელიღაც მთის სახელწოდებას წარმოადგენს, ჩიტრა კი მანუშის მთაზე დაბადებულს ნიშნავს. ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ შეთხზვის დროს, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, საანალიზო სახელს ძველ-მნიშვნელობა აღარა ჰქონდა. პოემაში იგი იხმარება, როგორც სამოთხისებური სახის მფლობელი (მინუ — სამოთხე, ცა; ჩეჰრე — სახე).

დიდი მეფე ფერიდუნის, რომელიც ძმების ხელით მისი უსაყვარლესი ვაჟის — ირეჯის მოკვლას მოესწრო, დაბრმავდა. მოკვლის მიზეზი შუღლი გახლდათ. მამამ ირეჯი ირანის ტახტის მემკვიდრედ დანიშნა. რაც მისმა ძმებმა თურმა და სალიმმა ვერ აიტანეს.

ფრიდონის მეფობის უკანასკნელ წლებში იბადება ირეჯის შვილი-შვილი. მეფე ღმერთს შეევედრა, რომ ერთხელ მაინც აუხილოს თვალი, რათა ახალდაბადებული დაინახოს. ღმერთმა მას თხოვნა შეუსრულა. ფრიდონმა ახალდაბადებული ბავშვი დაინახა და მას სახელად მანუჩარი (სამოთხის სახისა) უწოდა.

როცა მანუჩარი დავაჟყავდა, იგი პაპის (ირეჯის) სისხლის აღების მიზნით რამდენჯერმე შეებრძოლა თურანის ლაშქარს, შეიპყრო ირეჯის მოღალატე ძმები და მათ თავები დააყრევინა.

ფრიდონის გარდაცვალების შემდეგ მანუჩარი ირანის სამეფო ტახტზე აღის; თარგმანში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

შიდ დღეს იგლოვდა მანუჩარი საყვარელ მამას, —  
იკრემლებოდა, ვერ კპოვებდა წუხილის წამალს.  
მერვე დღეს, როგორც მოითხოვდა წესი და რივი,  
თავის წილხედომილს, ქეიანის შეეხო გვირგვინს.  
დამხობილიყვენ ფალავენები ტახტის წინ წყებად  
და გაისმოლა მანუჩარის ქებათა ქება.

აზრი ნათლად და გასაგებდაა გადმოცემული. „საყვარელ მამად“ მანუჩარი ფერიდუნს გულისხმობს.

მანუჩარის ეპიზოდი ბეითური ლექსთწყობითაა გადმოთარგმნილი. ასეთივე წყობაა ორიგინალშიც. სპარსული კლასიკური პოეზია დიდტანიანი თხზულებებისათვის (პოემებისათვის) ლექსის სხვანაირ წყობას არ იცნობს. აქ ორსტრიქონიანი სტროფებია გაბატონებული. ქართულში კი, პოემები ძირითადად ოთხსტრიქონიანი სტროფებითაა დაწერილი, რაც რუსთველის გენიალური პოემის გავლენით უნდა აიხსნას.

ჩვენი წინაპრები სპარსულ პოემებს ოთხსტრიქონიანი სტროფებით თარგმნიდნენ. ასეა შესრულებული აღორძინების პერიოდსა და მის მახლობელ ხანაში ყველა სპარსული სატრფიალო-სამიჯნურო და საგმირო პოემის თარგმანი.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში მანუჩარის ეპიზოდს საკმაოდ ადგილი უჭირავს (ტ. I, სტროფები 1081—1880). იგი ქართული ლიტერატურის აღორძინების ხანას ეკუთვნის. თარგმანი ცნობილი პოეტის სერაპიონ საბაშვილის მიერაა შესრულებული. შინაარსობრივი თვალსაზრისით საბაშვილის ნაშრომი, რა თქმა უნდა, მისდევს ფირდოუსის პოემას, მაგრამ პოეტური აზროვნების თვალსაზრისით საბაშვილი რუსთველის გაწლენას უფრო განიცდის, ვიდრე ფირდოუსისას. მის თარგ-

მანში, რომელსაც თარგმანი არც კი შეიძლება ეწოდოს, რუსთველის მხატვრული სახეებია უფრო მეტად გამოყენებული, ვიდრე ფირდოუსისა: ამდენად „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდების ახალი ქართული თარგმანები, მათ შორის „მანუჩარი“, რომლებიც ბ. შალვაშვილის მიერაა შესრულებული. ორიგინალს უფრო ზუსტად გადმოსცემენ, ისინი უფრო იცავენ ფირდოუსის პოეტურ მეტყველებას, ვიდრე წინათ შესრულებული თარგმანები და ამდენად საინტერესონი არიან.

მანუჩარის მეფობის დროს მოღვაწეობს ირანული ეპოსის დიდი გმირი საამი (ნარიმანის შვილი), რომლის საგმირო საქმეები „შაჰ-ნამეს“ გარდა საამისადმი მიძღვნილ პოემაში „სამ-ნამეშია“ გადმოცემული (XVI საუკ.).

საამს ეყოლა ვაჟი, მშვენიერი ბავშვი, მაგრამ თმათეთრი. ამის გამო მამის ბრძანების თანახმად იგი გადაადგეს. ბავშვი ფასკუნჯმა აიტაცა და ის ბარტყებთან ერთად აღზარდა. ვაჟიდა წლები. ზაალი დაეკაცდა. მამამ იგი დაძებნა და სახლში დააბრუნა. ზაალი ზოგჯერ მეტსახელით — დასტანით იხსენიება. დასტანი ნიშნავს ამბავს, ისტორიას, ზღაპარს. ზაალის დაბადება, ფასკუნჯის მიერ მისი აღზარდა და სხვა მთელი ისტორია, ის ზღაპარს ჰგავს და ამიტომაც მას მეტსახელად დასტანი შეარქვეს. „შაჰნამეს“ ვერსიებში იგი ხშირად გვხვდება. ზალდასტანი ქართულ გვარებშიც შექრილა. ჩვენში არსებობს გვარი ზალდასტანიშვილი, რის მნიშვნელობაზეც ეს-ეს არის ვილაპარაკეთ.

„შაჰ-ნამეში“ მანუჩარის ეპიზოდი იმითაცაა შესანიშნავი, რომ აქ გადმოცემულია ზაალ-როდაბეს, როსტომის მშობლების სატრფიალოსამიჯნურო ეპიზოდი. ბ. შალვაშვილის თარგმანს სრულიად თავისუფლად შეიძლებოდა ზაალ-როდაბეს მიჯნურობა (ან ამისმაგვარი რამ) შერქმეოდა, რადგანაც თარგმანში ძირითადად ზაალ-როდაბეს სიყვარულის ამბავია მოთხრობილი.

ზაჰის რჯულის მიმდევრის მერაბ-შაჰის სამფლობელოში (ქვაბულისტანში) ხარკის ასაკრებად ჩასულ ზაალს ერთმა სახელოვანმა დიდებულთაგანმა შემდეგი უამბო:

ქალი უდგს გასათხოველი, ფარდაგსა შიგან აროსა,  
სამოთხის წყლითა ნარწყავსა ტანი მიუგავს საროსა;  
პირი გავსილსა მთვარესა, მართ შზისა მეჭუფთაროსა,  
თვალნი მელნისა შორევესა, მართ ცისკრად დასადაროსა!..  
წარბი აჯისა ქამანდსა, პირი ბროლისა ფიქალსა,  
წამწამი წმინდად ვათილსა ეკალ-მუხისა ისარსა,  
ის დასწყავს მისთა მკერეტელთა, ვინ დაუდგების მის აღსა!  
თმა საგდებელსა ნაგრეხსა, გიშრითა დანაფიქარსა!  
ვით ნაბო მისი თვალ-წარბი, ბრძანებ თუ: ყორნის ფრთე არი  
ბაგენი სამოთხეს უგავს, თუ სთქვა: ელვარე მზე არი!

კბილნი მარგალიტს წყობილსა, ძოწსა, აყიყსა ზიარი,  
ვინც იმის შეჯრას ეღრსოს, ვეკობ, არ მიხვდეს ზიანი!  
ვერცხლისა მსგავსსა ტანზედა გიშრისა თმანი ჰქენიან!..  
ვით ზოალი და მარიხი წმიდასა ცასა შეენიან!  
მისი სახე და სიტურფე ბასტანელთ ვერ დასწერიან!  
მისებრი ტურფა მნათობი არცა ვის ამბად სმენიან!

ეს ადგილი, სადაც მერაბის ასულის რუდაბეს (ქართ. როდამი) სილამაზის აღწერაა გადმოცემული, ქართული ვერსიების აღრინდელი თარგმანიდან ამოწერეთ (სტროფები 1250—1253).

მკითხველი აქაც შენიშნავდა, რომ მთარგმნელი საბაშვილი რუსთველს ესესხება: „თვალნი მელნისა მორევი“ და „კბილნი მარგალიტა წყობილი“ „ვეფხისტყაოსნის“ შედარება-მეტაფორებია.

სპარსულ ტექსტში (ვსარგებლობთ ი. ვულერსისა და მოსკოვის გამოცემებით) როდამის სილამაზის აღწერას შეიდი-რვა ბეითი (14—16 სტრიქონი) უჭირავს. იმ შემთხვევაში, როცა ქართულში მას ექვსი სტროფი (24 სტრიქონი) აქვს დათმობილი (ჩვენ მხოლოდ ოთხი სტროფი ამოწერეთ).

სპარსულთან შედარებით ქართულ ტექსტში შემდეგი ცვლილებებია შეტანილი: ტანი „სამოთხის წყლით ნარწყავ საროზეა“ შედარებული. სპარსულით კი — სოკზე. „სამოთხის წყალი“ აქ ნახსენებიც არ არის.

ქართულით პირი „მზის მეჭუფთარე“ გავსილ მთვარესაა დადარებული, სპარსულით იგი სამოთხეა (დილაა).

ქართულით წარბები აჯის ქამანდს, ხოლო წამწამები ეკალ-მუხის ისარსაა დადარებული; სპარსულში ეკალ-მუხის ისარი ნახსენებიც არ არის.

ტანი სპარსულში სითეთრით სპილოს ძვალზეა შედარებული, ქართულში ასეთი რამ არ გვხვდება. ქართულით თვალ-წარბი „ყორნის ფრთეა“, სპარსულით წამწამებს სიშავე „ყორნის ფრთისაგან მოუტაცია“.

სპარსულით როდამის სახე ბროწეულს ჰგავს და ბაგეები ალუბალს: მის ვერცხლოვან მკერდზე ბროწეულის ორი ნაყოფია ამოზრდილი. ქართულში ეს გამოტოვებულია. შეენიშნავთ, რომ ქართულ პოეტურ თარგმანებსა და ძველ ორიგინალურ ძეგლებში გემოს აღმძვრელი ფერები და შედარებები იშვიათად გვხვდება.

ქართულში ბაგეები სამოთხესაა დადარებული და მთლიანად როდამი „ელვარე მზეა“. კბილები მისი „წყობილი მარგალიტია“, იგი ძოწისა და აყიყის ზიარია.

სპარსულში კბილები არც იხსენიება; თვალეები ბალის ნარგიზებსაა შედარებული. წარბები „ტარაზული მშვილდებია“.

ქართულით როდამის თვალეზი „მელნის მორევი“, ტანი ცეცხლის მსგავსია, რომელზედაც „გიშრის თმანი ჰვენნიან“, მას სითბო და სიმხურვალე მოაქვს; როდამი მნათობია, ზოალია, მარინია, რომლის სიტურფეს „ბასტანელნი (ძველები) ვერ აღწერენ“.

ამ პატარა ადგილის არასრული ანალიზიდანაც ჩანს, თუ რაოდენ დიდი სხვაობა არსებობს ქართულსა და სპარსულ ვერსიებს შორის. ჩვენს წინ ორი სხვადასხვა სტილისა და განწყობილების პოეტიკა, თვითეული მათგანი ერთსა და იმავე სურათს ხატავს, მაგრამ სხვადასხვანაირად, სხვადასხვა ფერებითა და საღებავებით.

ახლა ვნახოთ, როგორაა გადმოცემული ზემოთ წარმოდგენილი ადგილი ბ. შალვაშვილის თარგმანში. აქ იკითხება:

იტყვი: ქმნილება არის იგი ხელოვან კაცის,  
სახით ფერის, ტანი აქვსო წერწეტა ნაძვის.  
ლაწენი ბროწეულს გამოსტაცა, ალუბალს — ბაგე,  
სასახლეს მოჰგავს, სპილოს ძვლისგან ნაშენებ-ნაგებს.  
სამოთხის ბალს ნარგიზთ იტყვი მწველ თვალებს მასსა,  
წამწამებს ფერი მოუპარავთ ყვაე-ყორნის ფრთისა.  
წარბები — ორი უღმობელი თარაზის მშვილდი,  
შეხედავ, გჯერა, ერთად გიმზერს მნათობი შვიდი.  
სამოთხე არის, მუშკის ამო სურნელი უდის,  
მისი შეხედვა კაცის ერთ გრძელ სიცოცხლეს უდრის (გვ. 35).

წარმოდგენილი ადგილი ძალიან მიახლოებულია დედანთან. მხატვრული სახეების გადმოცემაც ძირითადად დაცულია, მაგრამ მთარგმნელს რატომღაც ორი ბეითი (მეორე და მეოთხე) გამოუტოვებია.

მეორე ბეითში ნათქვამია: (მერაბს) ფარდაგსა შიგან ერთი ასულა ჰყავს, რომლის სახე მზისა მკობია (მზეზედ უფრო ბრწყინვალეა). მეოთხეში კი იკითხება: მის ვერცხლის მხრებზე (ყელზე) მუშკის ორი საგდებელია (თმები), რომელთა ბოლოები ფეხის რგოლებს ჰგვანან (აღმოსაყლეთში რგოლებს, როგორც სამკაულებს, ფეხზეც იკეთებენ).

შესაძლებელია ამ გამოტოვებული ადგილების გადმოთარგმნაც რამეს შემატებდა როდამეს აღწერილობას. გადმოთარგმნილი მეხუთე ბეითის მეორე სტრიქონი შეცვლილია. დედანში იკითხება: დაფარულია უნახესი მუშკის სურნელით (წარბები). ამის მაგივრად თარგმანში ვკითხულობთ: შეხედავ, გჯერა, ერთად გიმზერს მნათობი შვიდი.

აღნიშნულის მიუხედავად, ბ. შალვაშვილის თარგმანი, რომელიც ახლო მიჰყვება სპარსულ დედანს, ყოველმხრივ გამართლებულია და მოსაწონი. მთარგმნელს კარგად ესმის სათარგმნი მასალის ბუნება და ხასიათი. იგი, მართალია, ზოგჯერ უხევეს ორიგინალიდან, ან ცვლის ამა თუ იმ გამოთქმას, შედარებას, მაგრამ საერთოდ ფირდოუსის მხატვრული აზროვნების ფარგლებში რჩება.



კიდევ გვაქვს შენიშვნები: სპარსულიდან შესრულებული თარგმანის ტექსტს უნდა უძლოდეს შესავალი წერილი, რომელიც მკითხველს აუხსნის მის ლიტერატურულ რაობას; მას დართული უნდა ჰქონოდა ზოგიერთი ტერმინისა და სახელწოდების ახსნა-განმარტებანიც. ასე, მაგალითად, ტექსტში გვხვდება ფრაზა: ქეიანის შეეხო გვირგვინს (გვ. 3).

მკითხველთა დიდმა ნაწილმა, ალბათ, არ იცის, რომ ქეიანი (აჭობებდა ქაიანი, რადგანაც ეს სიტყვა ქართულში ასეა დამკვიდრებული) ქაიანთა დინასტიის წარმომადგენელია. აღნიშნული დინასტია ძველ ირანში მეფობდა.

თუ გამოვიყენებდით დიდი ხნიდან ჩვენს ძეგლებში, კერძოდ, „შაჰნამეს“ ვერსიებში არსებულ გეოგრაფიული სახელწოდებების წაკითხვებს (სისტანი და სხვ.), მაშინ ზაბულისთანს ზაბულისტანი აჭობებდა და ზაალის ეპითეტს დასთანს — დასტანი, როგორც ეს ადრინდელ თარგმანებში გვაქვს.

განმარტებას მოითხოვს აგრეთვე „თარაზის მშვილდი“ (გვ. 35); თარაზი ძველად შუა აზიის ერთ-ერთი ქალაქის სახელწოდება გახლდათ. იგი განთქმული იყო ლამაზმანებით და აგრეთვე საომარი მშვილდების დამზადებით.

ასეთი სახის შენიშვნები თუ სურვილები შეიძლება გამრავლდეს. აქედან ზოგი რამის შესრულება, შესაძლებელია, მთარგმნელზე არც იყო დამოკიდებული.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ თარგმანი კარგი პოეტური ენითაა შესრულებული და იგი სიამოვნებით იკითხება. პოეტი ბ. შალვაშვილი მაღლობის ღირსია.

## სადეჟ ჰედანიათი და ქართული ლიტერატურა

სადეჟ ჰედანიათი თანამედროვე სპარსული მწერლობის მშვენიერად წარმოადგენს. მისი ნოველები და მოთხრობები, რომლებშიც მაღალმხატვრული ოსტატობითაა ასახული ირანელი ხალხის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა, მისი განცდები და ჭირ-ვარამი, დიდი ხანია მშობლიური ქვეყნის საზღვრებს გასცდა და თარგმანების სახით ევროპული და აღმოსავლური ქვეყნების მკითხველთა ფართო მასებისათვისაც ხელმისაწვდომი გახდა.

სპარსულმა კლასიკურმა ლიტერატურამ, როგორც ცნობილია, მსოფლიო პოეზიას ისეთი დიდი სახელები მისცა, როგორიცაა ფირდოუსი (შაჰ-ნამეს ავტორი), გორგანი (ვისო რამინის ავტორი), საადი (ბუსთანისა და გოლესთანის ავტორი), შესანიშნავი ლირიკოსი ჰაფეზი და მრავალი სხვა, მაგრამ აღნიშნული ლიტერატურის აღმავლობის პერიოდის (X—XV საუკუნეები) პროზა საგრძნობლად ჩამორჩა პოეზიას. იგი სხვადასხვა ენებიდან (ძირითადად ინდურიდან და არაბულიდან) ნათარგმნი თხზულებებით განისაზღვრა. სპარსული ორიგინალური პროზაც სხვა ენებიდან გადმოღებული ძეგლების ტრადიციებს გაჰყვა და დიდაქტიური იდეებით შემოიფარგლა. ეს დიდაქტიკა კი მეფეების, შაჰებისა და მსხვილი ფეოდალების რჩევა-დარიგებებს წარმოადგენდა ქვეყნის მმართველობის წესების შესახებ: ისინი არ უნდა აჩქარებულყვნენ და უდანაშაულო ადამიანთა სისხლი არ უნდა დაეღვარათ, თორემ „ყოვლისმხედველი“ ღმერთი განკითხვის დღეს მათ სამაგიეროს მიუსჯიდა.

ეს დიდაქტიკა ემყარებოდა მუსულმანური რელიგიის საფუძვლებს. იცავდა „ყურანის“ დოგმებსა და ცდილობდა დაბეჩავებული მასების რისხვის შერბილებას, რომელიც მეფეებისა და ფეოდალური არისტოკრატის წინააღმდეგ იყო მიმართული. იგი ასწავლიდა ხალხს მონობასა და მორჩილებას, რადგანაც „ღმერთმა შექმნა მბრძანებელი და ბრძანების აღმსრულებელიც“ (ყაბუს-ნამე).

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ირანში კაპიტალიზმის შემოჭრასა და ნაციონალურ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაძლიერე-

ბასთან დაკავშირებით წარმოიშვა სრულიად ახალი ტიპის ლიტერატურა, რომელმაც ძირითადად უარყო კლასიკურ ხანაში დამკვიდრებული მხატვრული ასახვის გზები და მეთოდები, მტკიცედ დაადგა რეალიზმის გზას და მთავარ მიზნად ხალხისადმი სამსახური დაისახა.

ჩვენი საუკუნის გარიყრაზე სპარსულად იწერება სანათი-ზადე ქერმანის ისტორიული მოთხრობები და რომანები, მოშფეყ ქაზემის რომანი „საზარელი თეირანი“ და ხოდადადეს „მშრომელი კაცის შავ-ბნელი ცხოვრება“ და სხვა ნაწარმოებები, რომლებშიც ირანელი ხალხის დაბალი ფენების მძიმე და დუხჭირი ცხოვრება, მათი სურვილები და იდეებია ასახული. პოეზიაში ამ მხრივ აღსანიშნავია ირეჯ-მირზას, მირ-ზადე ეშყის, არეფ ყაზვინის, ბაპარის, ნიმა იუშიჩისა და სხვათა შემოქმედება. მათ შექმნეს თანამედროვე სპარსული რევოლუციური პოეზიის საფუძვლები, რაც შემდგომ სხვებმა განავითარეს.

თანამედროვე სპარსული პროზის განვითარების თვალსაზრისით უდავოდ დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ჯემალ-ზადეს ნოველების კრებულის (იყო და არა იყო რა) გამოქვეყნება (ბერლინი, 1922). ეს იყო სრულიად ახალი მოვლენა სპარსული ლიტერატურის ხანგრძლივ ისტორიაში. ჯემალ-ზადეს ნოველებმა, როლებიც უბრალო, ყველასათვის გასაგები ენითაა დაწერილი, გაარღვია ძველი ლიტერატურული ტრადიციების რკალი და მხატვრული მწერლობა ახალ, რეალისტურ გზაზე დააყენა; ჯემალ-ზადეს თვალსაზრისით, ლიტერატურის ბრწყინვალეობა და სილამაზე ის კი არ არის, რომ შუა საუკუნეების რომელიმე პოეტის მიერ შეთხზულ ყაზალებსა და ყასიდებს მივბაძოთ, არამედ ის, რომ ჩვენე შევქმნათ ისეთი ნოველები და მოთხრობები, რომლებშიც აისახება ირანული ყოფა და გამოვლინდება სპარსული ენის მთელი შესაძლებლობანი.

მართალია, ჯემალ-ზადეს ზოგიერთ მოთხრობასა და ნოველას, რომლებიც ამ ბოლო ხანებშია დაწერილი, აკრიტიკებენ ევროპასა და ირანშიც, უწუნებენ სიუჟეტსა და ზოგჯერ კომპოზიციასაც კი, მაგრამ არაკითარ შემთხვევაში არ შეიძლება თანამედროვე სპარსული პროზის მკვლევარმა არ დაათვალოს ის დიდი ღვაწლი, რაც აღნიშნულ მწერალს სპარსული რეალისტური პროზის განვითარებაში მიუძღვის.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჯემალ-ზადემ პირველმა სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში, მის მიერ გამოყვანილი გმირები თავიანთ ენაზე აამეტყველა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უბრალო, სასაუბრო ენის ფორმები გამოიყენა, როგორც ამას ჩვეულებრივ ადგილი აქვს ხალხურ მეტყველებაში.

საადი შირაზელს, ისევე, როგორც კლასიკური პროზის სხვა წარმომადგენელს, თავიანთ თხზულებებში გამოყვანილი ჰყავთ ადამიანები ირანისა და აღმოსავლეთის ქვეყნების სხვადასხვა კუთხეებიდან, მაგრამ

ისინი წმინდა ლიტერატურული ენით მეტყველებენ და არა დიალექტებზე. ასეთივე მდგომარეობაა საგმირო და რომანტიკული პოემების ავტორების მიმართაც.

ჯემალ-ზადეს ზემოთ აღნიშნული კრებულის გამოცემის შემდეგ გამოდის სადეყ ჰედაიათის მოთხრობებისა და ნოველების კრებული „ცოცხლად დამარხული“ სათაურით (თეირანი, 1930). მან მალე მიიხყრო საერთო ყურადღება. აქტუალური თემატიკა, თანამედროვე ცხოვრების სინამდვილის ოსტატურად ასახვა — აი, რით ხასიათდებოდა და ხასიათდება საერთოდ ჰედაიათის შემოქმედება. ამ წლიდან მოყოლებული მისი მოთხრობები და ნოველები სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში იბეჭდებოდა და თანდათან იზრდებოდა მწერლის ავტორიტეტი. 1932 წელს ცალკე წიგნად გამოვიდა მისი ნოველების მეორე კრებული „სამი წვეთი სისხლი“, 1933 წელს კი „ჩრდილნათელი“ და ა. შ. სულ გამოცემულია შვიდი კრებული, რომლებშიც მან თხზულება გაერთიანებული.

ცალკე უნდა აღინიშნოს სადეყ ჰედაიათის პიესების შესახებ. მათ შორის გამოირჩევა „ფარვინი — სასანელთა ასული“ და „მანზარი“, რომლებშიც დიდი პატრიოტული გრძნობითაა დახატული ძველი ეპოქები და ირანელი ხალხის ბრძოლა არაბ დამპყრობთა წინააღმდეგ.

ს. ჰედაიათის შემოქმედებამ, როგორც ამას დოც. თ. კეშელავა აღნიშნავს, „ახალი ფურცელი გადაშალა სპარსულ ლიტერატურაში არა მარტო მრავალფეროვანი თემატიკით, არამედ ორიგინალური მხატვრული სტილით და მაღალი პროფესიონალური ოსტატობით. კოლორიტული ჟღერადობით საცხე ნოველა ჰედაიათისა ხიბლავს მკითხველს დიალოგების დამაჭერებელი გაშლით, სახეების სკულპტურული გამოკვეთილობით, მდიდარი ქვეტექსტით, ფერწერული ლაკონიურობითა და ფსიქოლოგიურ სამყაროში ღრმა ჩაწვდომით“.

მართლაც, ს. ჰედაიათის ამა თუ იმ თხზულების წაკითხვის შემდეგ თქვენი მეხსიერებიდან აღარასოდეს ამოვა მისი გმირები და მათი დამახასიათებელი დეტალები — იქნება ეს „დაშ აქოლი“, „ლალე“, „უკვდავების წყალი“, „უპატრონო ძაღლი“, „სამი წვეთი სისხლი“ თუ სხვა რომელიმე ნოველა. ეს გარემოება კი განსაზღვრავს ჰედაიათის მაღალ ნიჭიერებას, სურათებისა და მოვლენების რეალურად დახატვის ძალასა და მკითხველებზე დიდ ზეგავლენას. მის მდიდარ და მრავალფეროვან შემოქმედებაში მთელი თავისი წინააღმდეგობებით, ტკივილებითა და მისწრაფებებით რეალისტური ფერებით ასახულია ირანელი ხალხის სხვადასხვა სოციალური ფენის ცხოვრების სინამდვილე, გამოვლინებულია ახალი ყოფისათვის მებრძოლი ძალები და ის იდეები, რომლებიც მათ ამოძრავებთ. ახალი მხატვრული მეთოდების მომარჯვებისა და რეალური ყოფის მხატვრული ასახვის თვალსაზრისით

ს. ჰედაიათმა უკან მოიტოვა მისი ნიჭიერი წინამორბედის ჯემალ-ზადეს შემოქმედება. შეიძლება ამიტომაც, ირანელი ლიტერატურათმცოდნეების მიერ იგი დიდ მწერლად აღიარებული.

ყოველივე ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სადღეუ ჰედაიათი იყო შესანიშნავი მეცნიერი და თავისი ხალხის ეროვნული კულტურის დიდი მოამაგე: ა) იგი აღრევე შეუდგა კლასიკური მწერლობის ახლო გაცნობას: ასე, მაგალითად, შეაგროვა მასალები და დიდი გულისყურით შეისწავლა ომარ ხაჰამის რობაიების ტექსტთა სხვადასხვაობა. მისი ვარიანტები. ამ მუშაობის შემდეგ, სრულიად ახალგაზრდამ, 21 წლის ქაბუქმა, სათანადო გამოკვლევის დართვით გამოსცა ხაჰამის რობაიები (თეირანი, 1924, მეორედ — 1934); ბ) ს. ჰედაიათის ხელმძღვანელობით შეგროვდა და გამოიცა სპარსული ფოლკლორის ორი დიდი კრებული (თეირანი, 1931—1933); გ) მწერალი მთელი რიგი წლების განმავლობაში (საფრანგეთსა და ინდოეთში) დიდი მონდომებით სწავლობდა ძველ ირანულ ენებს, რის შედეგადაც მან შეძლო ძველი სპარსული ლიტერატურის ცნობილი ძეგლების ბრწყინვალე თარგმანების შესრულება. ამათგან ყველაზე მნიშვნელოვანია საშუალო სპარსულიდან (ფალაურიდან) შესრულებული მისი თარგმანი მსოფლიოში ცნობილი თხზულებისა „არდაშირ პაპაკანის საქმეთა წიგნი“ (ქარ ნამეიე არდაშირე ფაფაქან, თეირანი, 1939); დ) მწერლის კალამს ეკუთვნის მრავალი საინტერესო წერილი და გამოკვლევა ხელოვნების სხვადასხვა დარგიდან (შესანიშნავად ესმოდა მუსიკისა და მხატვრობის საკითხებიც), ლიტერატურათმცოდნეობიდან, მათ შორის „შენიშვნები ისო რამინის შესახებ“ (ფეიაზე ნოუ, 1945, № 9, 10) და სხვ.

ს. ჰედაიათის კლასიკური მწერლობის სფეროში მეცნიერული მუშაობის საკითხები შეისწავლა პროფ. კ. ფალავამ და მას საინტერესო წერილიც მიუძღვნა (თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 91, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, II, 1960, გვ. 99—123).

მშობლებს სურდათ ს. ჰედაიათი იჩენინერი გამოსულიყო. ამ მიზნით იგი ბელგიისა და საფრანგეთის უმაღლეს სასწავლებლებში სწავლობდა. შესანიშნავად დაეუფლა ფრანგულს. რამდენიმე ნოველა ფრანგულადაც დაწერა და დაბეჭდა კიდევ. მაგრამ ჰედაიათი მოწოდებით მწერალი იყო და, მიუხედავად ხანმოკლე მოღვაწეობისა, მან წარუშლელი კვალი დატოვა სპარსულ ლიტერატურაში და მის დიდ წარმომადგენელთა რიგებში ჩადგა. 1903 წლის 17 თებერვალს თეირანში დაბადებულს უკანასკნელი დილა 1951 წლის 9 აპრილს პარიზში გაუთენდა. ს. ჰედაიათი იქვე დაკრძალეს.

ქართველი ირანისტები მისი შემოქმედების შესწავლით აღრევე დაინტერესდნენ. ასე, მაგალითად, მისი მოთხრობის „დამ აქოლის“ (ძმაცაკი აქოლი) ქართული თარგმანი თბილისის უნივერსიტეტის ახალგა-

ზრდა მწერალთა წრის აღმანახში გამოქვეყნდა (პირველი სხივი, IV, 1954, გვ. 294—306), რომელიც ალ. გვახარიაშვილმა შეასრულა. თარგმანს დართული აქვს პატარა წერილი ს. ჰედაიათის შემოქმედების შესახებ.

მეორე ქართველი ირანისტი თ. კეშელავა ასპირანტურაში სწავლის დაწყებისთანავე შეუდგა ს. ჰედაიათის შემოქმედების მეცნიერულ კვლევა-ძიებას. მან 1958 წელს რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა მნიშვნელოვანი გამოკვლევა „სადეყ ჰედაიათის მხატვრული პროზა“; აღნიშნულ ნაშრომში დიდი სიყვარულითაა განხილული ჰედაიათის ნაწარმოებები. თ. კეშელავა მწერლის თხზულებათა ღრმა და დამაჯერებელ ანალიზს იძლევა. იგი შესანიშნავად მიიკვლევს გზას ჰედაიათის შემოქმედების ზოგჯერ ძნელად სავალ ლაბირინთებში, მკაფიოდ და სრულყოფილად გვიხასიათებს მის გმირებს, იმ სოციალურ გარემოს, რომელშიც ისინი იღვწიან.

აღნიშნული გამოკვლევა არა მარტო საბჭოთა კავშირში, არამედ მის გარეთაცაა ცნობილი. იგი სპარსულადაც ითარგმნა და დაიბეჭდა კიდეც. თ. კეშელავას ნაშრომს უცხოელმა ირანისტებმაც მაქებარი რეცენზიები მიუძღვნეს.

ს. ჰედაიათის შემოქმედების გზებისა და მეთოდების ნათელი ხედვა მკვლევარს იმის წყალობითაც შეუძლებოდა, რომ ის (თ. კეშელავა) წლების განმავლობაში მწერლის ნაწარმოებების თარგმანებზე მუშაობდა. ეს, ჩვენი აზრით, ერთადერთი სწორი გზაა მწერლის შემოქმედების მთელი სისრულით წარმოდგენისა და მისი ყოველი კუნძულის შესწავლისათვის.

სწორედ ამიტომაც თ. კეშელავას აზრი ჰედაიათის შემოქმედების ამა თუ იმ საკითხზე ყოველთვის მართალი და საინტერესოა. ამ ბოლო ხანს გამოიცა მის მიერ შესრულებული თარგმანების კრებული „ლაღეს“ სათაურით. მასში მოთავსებულია 17 ნოველა და ნაწყვეტები მოზრდილი მოთხრობიდან „ბატონ ვალ ვალის ღრმა შინაარსიანი წიგნიდან“. უნდა აღინიშნოს, რომ მთარგმნელი კარგად ფლობს სადეყ ჰედაიათის მხატვრულ სტილსა და სახეებს, ესმის ორიგინალის აზრი და განწყობილება. თ. კეშელავას თარგმანები საერთო წარმოდგენას აძლევს ქართველ მკითხველს თანამედროვე სპარსული მწერლობის ამ მრავალმხრივი და პროგრესული წარმომადგენლის შემოქმედებაზე.

## „ირანული პოეზია“

„საბჭოთა საქართველომ“ მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკის ოთხმოცტომეულის სერიით გამოსცა ირანული პოეზიის დიდი, 557-გვერდიანი კრებული. იგი პროფ. ვახუშტი კოტეტიშვილის მიერაა შედგენილი, მასვე ეკუთვნის შესავალი წერილი და შენიშვნები.

აღნიშნულ კრებულში გაერთიანებულია ძველი, საშუალო და კლასიკური პოეზიის ნიმუშების თარგმანები. ისინი შესრულებულია ჩვენი ცნობილი მეცნიერებისა და მთარგმნელების — გიორგი ახვლედიანის, მზია ანდრონიკაშვილის, თეო ჩხეიძის, ამბაკო ჭელიძის, ვახუშტი კოტეტიშვილის, მაგალი თოდუას, თამაზ ჩხენკელის, ალექსანდრე გვახარაის, ბელა შალვაშვილის, ნომადი ბართაიას და ამ სტრიქონების ავტორის მიერ.

ძველი ირანული პოეზიიდან კრებულში შეტანილია რელიგიური ხასიათის ძეგლის „ავესტის“ გათა-გალობანი, რომლის ბრწყინვალე თარგმანები გ. ახვლედიანს ეკუთვნის და შენიშვნებიც მასვე დაურთავს.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ავესტის“ გალობათა თარგმანების გამოქვეყნება დიდი მოვლენაა ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურაში. გათები აღნიშნული ძეგლის უძველესი ნაწილებია. მათ შეთხზვას ზოროასტრული რელიგიის ფუძემდებელს — ზარათუშტრას (ბერძ. ზოროასტერ) მიაწერენ. „ავესტა“ აღნიშნული რელიგიის საფუძვლად აღიარებული წიგნია. უახლესი ეტიმოლოგიით იგი „ფუძეს“, „საფუძველს“ ნიშნავს. მთელი „ავესტა“, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, სხვადასხვა დროს დაწერილ ნაწარმოებთა კრებულს წარმოადგენს. იქმნებოდა იგი IX საუკუნიდან, ზოგიერთთა მოსაზრებით VII საუკუნიდან ძვ. წ. აღრ. III საუკუნემდე ახ. წ. აღრიცხვით.

აღნიშნული ძეგლი ყველა კულტურული ხალხის ენაზეა გადათარგმნილი. გ. ახვლედიანს „ავესტის“ უძველესი ნაწილების — გათების თარგმნა 1924 წლიდან დაუწყია და სიცოცხლის უკანაქნელ წლებში დაუსრულებია კიდევ. სულ 17 გათაა. მისი თარგმანები დროდადრო სხვადასხვა სამეცნიერო ორგანოებში ქვეყნდებოდა. ასე, მაგალითად, პირველი თარგმანები 1924 წელს დაიბეჭდა „ჩვენს მეცნიერებაში“ (№ 2, გვ. 97—102); შემდეგ პერიოდულად იბეჭდებოდა ისინი უნივერსიტე-

ტ.ს შრომების აღმოსავლეთმცოდნეობის სერიაში: 1962, ტ. 99, გვ. 39—41; 1964, ტ. 108, გვ. 67—68; 1967, ტ. 118, გვ. 71—82 და სხვ.

სამწუხაროდ, გ. ახვლედიანმა სიცოცხლეში ვერ მოასწრო მის მიერ ნათარგმნი ყველა გათა-გალობის გამოქვეყნება. ირანული პოეზიის კრებულში კი გათები მთლიანი სახითაა დაბეჭდილი და ეს, ვფიქრობთ, საგულისხმო მონაპოვარია.

„ავესტა“, როგორც ითქვა, ძირითადად, რელიგიური ხასიათის კრებულია, მაგრამ მას დიდი ლიტერატურული მნიშვნელობაც გააჩნია. მასში თავს იყრის ირანულ უძველეს თქმულებათა ვარიანტები, მათი სიუჟეტები. ირანული ეპოსის გმირთა სახელების ძველი ფორმები, ამ გმირებთან დაკავშირებული, გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებული ეპიზოდების ადრინდელი სახეები, რომელთაც ჩვენ შემდეგ „შაჰ-ნამესა“, „გერმასფ-ნამესა“ და სხვა საგმირო თხზულებებში ვხვდებით. ამას დაუმატეთ ის საყურადღებო გარემოება, რომ „ავესტის“ უძველესი ნაწილები ერთგვარი ურითმო ლექსებითაა დაწერილი, რის გამოც სპარსული პოეტიკის მკვლევარნი მთელი რიგი სალექსო საზომებისა და ფორმების სათავეებს მას უკავშირებენ.

ძველი და ახალი ირანული ენების დიდი მკვლევრის კ. ზალემანის აზრით, „ავესტის“ უძველესი ნაწილები ძველი პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუშებს წარმოადგენენ. მათ დიდი როლი შეასრულეს სპარსული სალექსო საზომების, ფორმებისა და პოეტური მეტყველების ჩამოყალიბებაში. ნათქვამით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება ამ დიდი ძეგლის მნიშვნელობა, რაც ძველი ქართული კულტურისა და ლიტერატურის თვალსაზრისითაც სპეციალური კვლევის საგანს წარმოადგენს. ირანული საგმირო ეპოსის ევროპელი მკვლევრები დიდი ხანია იცნობენ და იკვლევენ „ავესტის“ ტექსტებს. თარგმნიან მას და ცდილობენ უფრო დააზუსტონ, გაარკვიონ მისი ზოგიერთი ბუნდოვანი ადგილები. ჩვენში, კერძოდ, საქართველოში, ეს საინტერესო მუშაობა ახლა იწყება და, ვფიქრობთ, იგი ნაყოფიერადაც წარიმართება.

გ. ახვლედიანის თარგმანები მხატვრულად შესრულებული სტრიქონთარგმანებია, გვხვდება სამსტრიქონიანი, ოთხსტრიქონიანი და ხუთსტრიქონიანი სტროფებიც. სამსტრიქონიანია, მაგალითად, შემდეგი ადგილი:

მართალსა ნაქნარს და კეთილ აზრს ვიცავ მუდამ.  
პოი. მაზდავ, მასწავე შენი ვონითა და ბაგე-პირით,  
თუ როგორია პირველი სიცოცხლე.

მაზდა, მოგეხსენებათ, უმაღლესი ღვთაებბაა ზოროასტრიზმში. იგი ხშირად იხსენიება, როგორც აპურა მაზდა (შეადარეთ ქართული არმაზი).

ძველი ირანული პოეზიიდანაა წარმოდგენილი აგრეთვე მეხუთე



მაშტი ანუ მეხუთე გალობა — „არდვისურა ანაჰიტა“, რომლის თარგმანი მ. ანდრონიკაშვილს ეკუთვნის. მაშტები დაწერილია უფრო გვიან, ვიდრე გათები, მაგრამ ისინი მაინც „ავესტის“ უძველეს ნაწილებს წარმოადგენენ. საინტერესოა ყველა მაშტი და მათ შორის მე-19 მაშტი — „ზეზიად მაშტ“ (ჰიმნი მიწას), რომელშიც ირანული საგმირო ეპოსის უძველეს ელემენტებსაც ვხვდებით და, ცხადია, „მეფეთა წიგნის“ მკვლევართათვისაც მეტად საინტერესო ჰქმნის წარმოადგენს.

ამ ძველი ჰიმნების შემთხვევებმა ძალიან კარგად იცოდნენ მთელი მითოლოგია, რომელიც შემდეგ „შაჰ-ნამესა“ და სხვა ეპიკურ ძეგლებში აისახა. ასევე საინტერესოა მე-5 მაშტი, რომელშიც, როგორც თრაიტაონის (ფერიდუნის), ისე სხვა თქმულებათა ელემენტებიცაა გადმოცემული.

ეს ოცდამეორე ქება-დიდება თუ საგალობელი, რასაც მაშტები შეიცავენ, მზია ანდრონიკაშვილის ხედვით, იგი მან უნდა თარგმნოს და მით გაამდიდროს ძველი ირანული პოეზიის ქართული თარგმანები. ეს რომ მას ბრწყინვალედ ეხერხება, ამაზე მეტყველებს კრებულში მოთავსებული მის მიერ გადმოქართულებული „არდვისურა ანაჰიტა“.

აღნიშნული თარგმანი ათ და თოთხმეტმარცვლოვანი სტრიქონებითაა შესრულებული. ძირითადად დატულია მარცვალთა რაოდენობა, გარემოება, რასაც თარგმანი სათანადო მხატვრულ სიმაღლეზე აჰყავს.

თარგმანში გვხვდება ორსტრიქონიანი, სამსტრიქონიანი, ოთხსტრიქონიანი. ხუთსტრიქონიანი, ექვსსტრიქონიანი, შვიდსტრიქონიანი და თექვსმეტსტრიქონიანი სტროფიც კი. სანიმუშოდ წარმოვადგინოთ ერთი სტროფი, რომელიც 16 სტრიქონს შეიცავს და 14-მარცვლოვანი ურითმო ლექსითაა შესრულებული და ორიგინალის მსგავსად სილაბური ლექსთაწყობის საუუძველესეა აგებული:

კით ჩამობრძანდა არდვისურა ქალწულის სახით.  
მშვენებით სავსე, სარტყლით მალა წელ-შემორტყმელის,  
კეთილშობილის, გვარმდიდარის და ახოვანის  
გრძელი სამოსით, კოკებამდე ძირს დაშვებულით,  
ოქროსზონრიან ფეხსაცმელით კოკშემოსილი.  
მხრებზე ეხურა მას ძვირფასი წამოსასხამი.  
კეთილად ქმნილი, ვით წესია, მრავალნაოჭა,  
საუერები ყურს ეკიდა ურწყინვალესი,  
კეთილნაქარი ყელსაბამი ყელს უმშვენებდა,  
ბრწყინავდა მკერდზე მომზიბეულად და მიმზიბეულად.  
ასი ძვირფასი სამკაული ჰქონდა გვირგვინზე.  
რვაკუთხიანზე. ეტლის მსგავსზე, ულამაზესზე,  
დროშით შემკულზე და წრიულად გამოშვებულზე.  
ტანსა ემოსა მას სამოსი წავის ტყავისა,  
საუკეთესო ბეწვიანის, მარჯვედ დაქრილის,  
დროით მოკლული ნადირისა, ვერცხლებრ მბრწყინავის.

ამ სტრიქონებით ვეცნობით არა მარტო მაშტის მეხუთე საგალობლის ერთ საყურადღებო ადგილს, არამედ ძველი სპარსული პოეზიის მხატვრული აზროვნების გზებს და მთარგმნელის უბადლო ნიქს, მის შესაძლებლობას, ძველი ირანული ტექსტის ქართულად ამეტყველების საქმეში.

წარმოვადგინოთ კიდევ ერთი ადგილი, რომელშიც ზოპაქის თქმულების ძველი სიუჟეტი ა შემონახული:

ოთხკუთხ ვარუნას, სახლის შვილმა ათვანთ გვარის  
თრაიტაუნამ, შემოსწირა, გმირთა გვარისამ,  
ასი ულაცი შემოსწირა, ათასი ხარი,  
ათი ათასიც საქონელი, მსხვერპლად, წვრილფეხი,  
და შეევედრა: მშენიერო, კეთილო არდი,  
მომეც წყალობა მე, სამხახას, ეძლიო დაჰაკას  
სამთავიანსა, ექვსთვალას და ათასხერხიანს,  
მას. უძლიერესს დევთა შორის, დრუგს უსაძაგლესს,  
რომელიც შექმნა აპრიმანმა აშაველთ ქვეყნის  
წინააღმდეგ და ხორციელთა დასაღუპავად,  
რომ წამოგვგარო მისი ორი სატრფო ლამაზი,  
სანჰავაჩი და არნავაჩი — ორი და ტურფა,  
რომელთაც ტოლი ქვეყანაზედ არ ჰყავთ მშვენებით  
და შობისათვის სხეული აქვთ საუკეთესო.

და მიანიჭა ეს წყალობა მას ანაპიტამ  
ერთგულს, შემწირველს, შემვედრებელს, მრავალმოწყალემ.

ამ ადგილიდან ვგებულობთ, რომ ათვანთ გვარის სახლის შვილს თრაიტაუნას დიდძალი შესაწირავი შეუწირავს არდვისურა ანაპიტასათვის — მითიური მდინარის ღვთაებისათვის, რომელიც მორწმუნეთა მიერ ულამაზესი ქალის სახითაა წარმოდგენილი და სთხოვა ღვთაებას, რათა დაეხმაროს მას (თრაიტაუნას) სამხახიანის, სამთავიანის, ექვსთვალისა და ათასხერხიანის დაჰაკას დაძლევაში, რომელიც წარმოადგენს უძლიერესს დევთა შორის უსაძაგლეს დრუგს (სიცრუე, ტყუილი; შდრ. კლასიკური სპარსულის „დორულ“). იგი შექმნა აპრიმანმა აშაველთ (მართალთა) ქვეყნის წინააღმდეგ, თრაიტაუნას სურს წაჰგვაროს დაჰაკის ორი ლამაზი სატრფო სანჰავაჩი და არნავაჩი. ეს წყალობა მას ანაპიტამ მიანიჭა.

ახლა ვიკითხოთ, ვინ არის ათვანთ გვარის სახლის შვილი თრაიტაუნა? ათვანთ ესაა შაჰ-ნამეს გმირი აბთინი, მამა ფრიდონისა, რომელიც ზოპაქმა მოაკვლევინა და მისი ტვინი მხრებზე ამოსულ გველებს შეაქამა.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში ათვანთ თუ აბთინ შემდეგი ფორმებითაა წარმოდგენილი: აფთვიონ, აფთია, აფთიმონ, აფთიონ, ჰაფთი, ჰაფთინ. ზოგი ვერსიით ფრიდონი დიდი მეფის ჯემშიდის ძეა.

თრაიტაუნა თუ თრაიტაონი, როგორც ვნახეთ, ფრიდონის (ფერი-  
დუნის. აფერიდუნის) სახელის ავესტური ფორმაა. ფრიდონმა დაამარ-  
ცხა ვეშაპებიანი ზოპაქი (დაპაკა), დემავენდის მთის ჭურღმულში ჩაპ-  
კიდა იგი და მისი ორი სატრფო შაპრინაზი და არნავაზი (მაშტიო: სან-  
პავაჩი და არნავაჩი) მას დარჩა.

ეს სახელები ქართულ ვერსიებში იკითხება როგორც შაპრინაზ და  
აპარნავაზ, აგრეთვე როგორც შარნავაზი და არნავაზი. ესენია, ერთი  
გადმოცემით, ჯემშიდის დები, მეორეთი — ასულები, რომელთაც ჯემ-  
შიდის დამარცხების შემდეგ ზოპაქი დაეპატრონა.

როგორც ხედავთ, ამ პატარა ნაწყვეტში ზოპაქის თქმულების ად-  
რინდელ ვერსიაში ბევრი რამ არის საინტერესო როგორც ქართული,  
ასევე სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ გ. ახვლედიანი და მ. ანდრონიკაშვილი ირა-  
ნული პოეზიის ნიმუშებს თარგმნიან არა გაუბრალოებული, არამედ  
ძველი ძეგლებისათვის დამახასიათებელი ქართულით. ჩვენი აზრით, ეს  
აუცილებელია. ამით მთარგმნელი რამდენადმე მაინც უახლოვდება იმ  
ეპოქას, რომელშიც ძველი შეიქმნა, გადმოსცემს იმ ბუნებასა და ფსი-  
ქოლოგიურ განწყობილებას, რაც ძველშია ჩაქსოვილი. ამიტომაცაა,  
რომ „არსენას ლექსის“ სტილით შესრულებული ნიჰამის ან სხვა რო-  
მელიმე დიდი პოეტის ნაწარმოებთა თარგმანები დროთა დენას ვერ  
გაუძლებს.

საკითხავია, რატომ გვხიბლავს ჩვენს ჟურნალებში გამოქვეყნებული  
ჯემალ აჯიაშვილის მიერ შესრულებული ებრაული პოეზიის თარგმა-  
ნები, რომლებიც, უეჭველია, დიდხანს შეინარჩუნებენ სიცოცხლისა და  
გამძლეობის უნარს. საქმე ის არის, რომ მთარგმნელს ღრმად აქვს გააზ-  
რებული მთელი ის ეპოქა, მისი მაჯისცემა, ფსიქოლოგიური განწყობი-  
ლება, რომელშიც ძველია შექმნილი. მთარგმნელი ისევე განიცდის და  
მკითხველსაც განაცდევინებს სათარგმნი თხზულების მხატვრული სა-  
ხეების ძალას, თითოეული წინადადების, თუ ცალკეული სიტყვის სიმ-  
ძიმესა თუ სიმსუბუქეს, მის ცხოველმყოფელობას, როგორც ამას ავტო-  
რი განიცდიდა. ამავე დროს ისიც აღსანიშნავია, რომ ჯ. აჯიაშვილს  
ემორჩილება ქართული ენა და გასაოცარი მუსიკალური სმენა გააჩნია  
სიტყვათა შერჩევა-განლაგებისა და ახალი სიტყვების შექმნის თვალ-  
საზრისით.

რატომ გვხიბლავს ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები? იმიტომ, რომ  
მთარგმნელს ღრმად აქვს შესწავლილი სათარგმნი თხზულება, ლექსი  
თუ პოემა, მთელი თავისი პოეტური მონაცემებით, მხატვრული სახეე-  
ბით, სტილით: იგი დაჭიდლებულია ბრწყინვალე პოეტური ნიჭით და  
დიდი პოეტის თხზულებებს შეუფერხებლად თარგმნის. შეიძლება ითქ-

ვას, რომ დღეს ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები კლასიკური პოეზიის თარგმნის თვალსაზრისით მწვერვალს წარმოადგენს.

თუ მთარგმნელს სათანადო პოეტური აღმაფრენა არ გააჩნია, თუ ის თხზულების გადმოთარგმნას უცქერის როგორც სავალდებულო სამუშაოს და მოკლებულია შინაგან წვას, მაშინ სჯობს მან თარგმნის ხელოვნებაზე ხელი აიღოს და მისთვის შესაფერ საქმეს მოჰკიდოს ხელი, მთარგმნელს ღრმად უნდა ჰქონდეს შესწავლილი ის, რასაც თარგმნის, სათარგმნი თხზულება მას უნდა უყვარდეს და ეს სიყვარული უნდა კარნახობდეს მის თარგმნას. თარგმნა შემოქმედებაა, იგი საკუთარი სისხლის გაღებაა ჩვენი კულტურის, ჩვენი ლიტერატურის საკეთილდღეოდ. აქედან ცხადია, თუ რა დიდი პასუხისმგებლობა აწევს მთარგმნელს იმ ხალხის წინაშე, რომლის ენაზეც თარგმანს ასრულებს.

ქართულ ლიტერატურას სპარსულიდან გადმოთარგმნის დიდი ტრადიციები გააჩნია. XI—XII საუკუნეებიდან მოყოლებული დღემდე გრძელდება სპარსული ძეგლების ქართულად გადმოთარგმნა. გვაქვს სპარსული ლიტერატურის ისეთი დიდ ძეგლების თარგმანები, როგორცაა „ვისრამიანი“, „როსტომიანი“ (შაჰნამე), „ქილილა და დამანას“, „ზახტიარ-ნამე“ და მთელი რიგი სატრფიალო-სამიჯნურო თხზულებები.

ვინც ამ თხზულებათა ხელნაწერებს იცნობს, ვინც იცნობს იმ ქართულ პროზაულ ვარიანტებს, საიდანაც ლექსითი ვერსიები კეთდებოდა, ის დარწმუნდება, რომ ძველი მოღვაწეები—მწერლები და პოეტები დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდნენ სპარსულიდან გადმოთარგმნისა და გალექსვის საქმეს. ამა თუ იმ თხზულების ლექსითი ვერსია სიტყვა-სიტყვით მიჰყვება პროზაულ ტექსტს. გალექსვისას, ან როგორც ძველები იტყვიან, ლექსად გაწყობის დროს პროზიდან გადახვევა და საკუთარი ფანტაზიის ნიადაგზე ლექსში ახალი მომენტების შეტანა, საღად მოაზროვნე კაცისათვის წარმოუდგენელი რამ იყო.

ცნობილია, რომ ისეთმა დიდმა საზოგადო მოღვაწემ, სპარსულის შესანიშნავმა მცოდნემ და მთელი რიგი ძეგლების მთარგმნელმა, როგორც ვახტანგ ბაგრატიონი გახლდათ, ლექსის პოეტური თარგმნისაგან თავი შეიკავა, „ქილილა და დამანას“ მისიულ თარგმანებში ლექსების სტრიქონთარგმანია წარმოდგენილი და იგი გასაოცარი სიზუსტითაა შესრულებული. სპარსული ლექსის გადმოთარგმნის თაობაზე ვახტანგს საყურადღებო მოსაზრება გამოუთქვამს: ლექსი სპარსული ქართულს ენაში ლექსად არ ითარგმნება, ამბად მოვა (ანდერძი). ამბად მოვაო, ე. ი. პროზად მოვაო, ვახტანგი რომ ბრძანებს, ეს შეეძლო მხოლოდ იმ სწავლულს ეთქვა, რომელსაც სპარსული ტექსტების თარგმნაზე დიდი ხნის გამოცდილებ: ჰქონდა და ღრმად სწვდებოდა ქართული და სპარსული ენის ბუნებას.

ქართული და სპარსული სხვადასხვა სისტემის ენებია, მაგრამ ამ გარემოებას ხელი არ შეუშლია იმისათვის, რომ სპარსული ლიტერატურული ძეგლები ქართულად ყოფილიყო გადმოთარგმნილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის სფეროში დიდი მუშაობა გაშლილიყო.

ადრინდელი მთარგმნელები უეჭველად გრძობდნენ იმას, რომ „ლექსი სპარსული ქართულს ენაში ლექსად არ ითარგმნება, ამაღლ მოვაო“, და ეს გარემოება, შესაძლებელია, იყო ერთი მთავარი მიზეზთაგანი იმისა, რომ ისინი ლექსად დაწერილ სპარსულ თხზულებას ჯერ პროზად თარგმნიდნენ და მას შემდეგ ლექსავდნენ. ყოველივე ეს დიდი პასუხისმგებლობით კეთდებოდა.

შესაძლებელია, ზემოთ აღნიშნული მიზეზების გამოც, სპარსული ლირიკის თარგმანები ქართულად XX საუკუნის გარეგანად არ არსებობდა. აღნიშნული საუკუნის დასაწყისიდან ასეთი თარგმანები ჩნდება და დღეს, შეიძლება ითქვას, ამ მხრივ დიდი მუშაობაა გაჩაღებული. მიღწევებიც თვალსაჩინოა. ამ მიღწევის ერთ-ერთ დამადასტურებელ ფაქტად ირანული პოეზიის დიდი კრებულის შედგენა და გამოცემა უნდა ჩაითვალოს. ჩვენ ვიცნობთ აღმოსავლური ლიტერატურის კრებულებს, როგორც „არმალანია“, მაგრამ მათგან განსხვავებით „ირანულ პოეზიაში“, როგორც ამას სათაური გვიჩვენებს, მხოლოდ ირანულ-სპარსული პოეზიის ნიმუშებია წარმოდგენილი.

საშუალო სპარსული პოეზიიდან კრებულში შეტანილია „ზარერის იადგარი (აიატკარე ზარერან), რომლის თარგმანი თ. ჩხეიძესა და ვ. კოტეტიშვილს ეკუთვნით. აღნიშნული ნაწარმოები პოემას წარმოადგენს. მასში მოთხრობილია ირანში ზოროასტრიზმის გავრცელების პირველ ეტაპებზე და ამასთან დაკავშირებით ქიონელთა წინააღმდეგ ბრძოლაზე, კერძოდ, მეფე ვიშთასპის უმცროსი ძმის ზარერის გამირულ სიკვდილზე. თარგმანში შესანიშნავადაა გადმოცემული ზარერის ვაჟის ბასტვარის მიერ მამის დატირება:

პოი, სიცოცხლე  
ჩემო, ვინ წაგართვა  
ძალ-ღონე გამირული?!

მამე დიდებულო,  
ვინ დაგანთხეუნა  
სისხლი უცოდველი?

ვინ შეძლო ის შენი  
ღრთოსანი მერანი,--  
სენი, წაეყვანა?

შენ ბრძოლის მოსურნე,  
წევხარ განგმირული,  
ქეული არარად.

წევხარ ქარისაგან  
თმა-წვერ აწეწილი,  
სხეულ დაღეწილი,  
თავს მიწა გაყრია.  
რა ექნა, რა ეიღონო?  
რომ ჩამოეჭვეითდე,  
გულში ჩაგიხუტო,  
მიწა ჩამოგბერტყო,  
ვიცი, რომ მე ცხენზე  
კვლავ ველარ შეეჭდები.

მოვიტანოთ ორიგინალიდან პატარა ადგილის სიტყვასიტყვითი თარგმანი  
და იგი შევეუდაროთ ქართულ ტექსტს:

წევხარ მოკლული (განგმირული),  
როგორც უბრალო მხედარი (მებრძოლი),  
შენს ხეულ თმასა და წვერს  
არხევს ქარი.  
დაჩეხილია შენი უცოდველი სხეული (ტანი),  
მტერით დაფარულია შენი კეფა (კისერი).

ჩანს, რომ თარგმანი დიდი სიზუსტით მიჰყვება დედანს:

წევხარ განგმირული  
ქეული არარად.  
წევხარ ქარისაგან  
თმა-წვერ აწეწილი,  
სხეულდაღეწილი,  
თავს მიწა გაყრია.

მთარგმნელებს შესანიშნავად დაუცავთ პოემის სტროფთა თანმიმ-  
დევრობა, მისი საერთო სტილი. იმასაც დიდი კმაყოფილების გრძნობით  
აღვნიშნავთ, რომ ვ. კოტეტიშვილმა და თ. ჩხეიძემ შესანიშნავად მოა-  
ხერხეს ქართულ თარგმანში დაეცვათ ორიგინალის სალექსო საზომი  
(ექვესი მარცვალი სტრიქონში), გარემოება, რაც იშვიათი მოვლენაა  
სპარსულიდან შესრულებულ თარგმანებში.

აღნიშნული თარგმანი ქართულ ლიტერატურას შეეძინა საშუალო  
სპარსული პოეზიის მნიშვნელოვანი ძეგლი—ზარერის იადგარი.

თხზულებას ჩვენამდე მთლიანი სახით არ მოუღწევია, მაგრამ გადა-  
ჩჩენილი ნაწილებიც კი ღალადებენ იმას, თუ რა დიდ სიმალღეზე იდგა  
საშუალო სპარსული პოეზია, სადაც ურთიმო, სილაბური ლექსთწყობა  
იყო დამკვიდრებული. შეიძლება აღინიშნოს, რომ „ზარერის იადგარში“

გადმოცემული ბრძოლის ანარეკლი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ გვხვდება (დაყიყის მიერ გალექსილ ნაწილში) და აქედან იგი ქართულ ვერსიებშიც გადმოსულა (სტროფები 5173—5325).

სპარსული კლასიკური პოეზიის განყოფილება რუდაქის შემოქმედების თაგმანებით იხსნება. იგი მ. თოდუას მიერაა შესრულებული. აღნიშნული თარგმანები პირველად უნივერსიტეტის მიერ გამოცემულ რუდაქისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში დაიბეჭდა 1957 წელს: იმავე წელსვე იგი ცალკე წიგნადაც გამოვიდა. აღნიშნული ნიმუშები ჩვენ გვხვდება აგრეთვე „აღმოსავლურ პოეზიაში“ (1959), „არმალანში“ (1966) და სხვაგანაც. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ ქართველი მკითხველები მას კარგად იცნობენ და სათანადო პატივისცემითაც იხსენიებენ: ამის მიუხედავად, მინდა მთარგმნელების საყურადღებოდ დავსვა კითხვა: რამდენად მიზანშეწონილი იქნება სპარსული კლასიკური პოეზიის ასეთი სტილით თარგმნა:

გარდაიცვალა მერადი,  
მაგრამ ის განა შვედარია!  
თქვენც არ მომიკდეთ. სიკვდილმა  
მას ხელი ვერც კი დარია, და სხვ.

როგორც ვნახეთ, ძველი და საშუალო სპარსული პოეზიის მთარგმნელები სხვა გზას ადგანან. ჩვენი აზრით, საჭიროა კლასიკური პოეზიის მთარგმნელებმაც ვიფიქროთ სათანადო მხატვრული სტილისა და ფორმის დაძებნაზე.

რუდაქის ეპოქის პოეტებიდან კრებულში შეტანილია შაჰიდ ბალსელის, ქესაისა და დაყიყის პოეზიის ნიმუშების თარგმანები. ისინი მ. თოდუას, ალ. გვახარაის და ვ. კოტეტიშვილის მიერაა შესრულებული. თარგმანები კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებენ, მაგრამ ისინი, სიმცირის გამო, აღნიშნულ პოეტთა შემოქმედებაზე წარმოდგენას ვერ იძლევიან.

სპარსული პოეზიის უდიდესი წარმომადგენლის ფირდოუსის „შაჰ-ნამედან“ წარმოდგენილია მკვდელი ქავას აჯანყების, ზურაბის როსტომთან შერკინებისა და მისი დაღუპვის ეპიზოდების თარგმანები. აქვე იკითხება ყობადის მიერ მახზაკის სარწმუნოების მიღების ამბავიც. ყველა ეს ეპიზოდი მ. თოდუას მიერაა გადმოღებული. მ. თოდუას თარგმანებს მოსდევს ბელა შალვაშვილის მიერ შესრულებული თარგმანი „ამბავი ბეჟანისა და მანიეისი“.

თარგმანი სრულია. ბ. შალვაშვილი კლასიკური სპარსულის კარგი მცოდნეა. დედანი მისი მთავარი წყაროა და ამოცანას უმკლავდება. მან „შაჰ-ნამედან“ მთელი რიგი ეპიზოდები თარგმნა, როგორცია, მაგალითად, „მანუჩარი“, „სიაოში“ და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ძველი თარგმანები „ზურაბიან-საც“ იცნობს და „ბეჟანიანსაც“.

შევედაროთ ადგილები; სპარსულით, როსტომი მის მიერ განგმირულ ზურაბს ასე დაიტყობს:

როცა გაუხსნა ხაფთანი და ის მძივი დაინახა,  
ტანზე სამოსი შემოიგლიჯა;  
ამბობდა: მოკლულ ჩემი ხელითა,  
გულოვანო და ქებულო ყოველ კრებულში.  
ღერიდა სისხლს და იგლეჯდა თმას;  
თავზე ეყარა მიწა და სახეზე ცრემლები...

მ. თოდუას თარგმანში იკითხება:

როცა როსტომმა ნიშნული მძივი იხილა,  
ყვიროდა, ტანზე სამოსელი შემოიხია.  
მწარედ ტიროდა: ჩემი ხელით მოკალი შეილო,  
ლომგულო გმირო, ვარდის შტოო, სათუთად შლილო!  
დიდხანს გოდებდა, გახდა მისი სიცოცხლის მტერი,  
თმა დაიგლიჯა, თავს იყარა მიწა და მტვერი.

ვფიქრობთ, რომ სურათი. თარგმანში სწორად არის გადმოცემული. მთარგმნელი, ორიგინალის მსგავსად, ექვეს სტრიქონშია ჩატეული. შეტანილია მხატვრული შედარება: ლომგული გმირი, ვარდის შტო, მაგრამ ამას დედნის აზრის გადმოსაცემად ხელი არ შეუშლია, მით უმეტეს, რომ ზურაბისათვის „ლომგული“ და სხვა მეტაფორა-ეპითეტები სხვა ადგილას იკითხება ორიგინალში.

ახლა ვნახოთ ამ ადგილის ძველი თარგმანი:

მერმე გაუხსნა ხეფთანი, ელვა გამოჰკრთა, მზე ვითა,  
მძივი იცნა და ატირდა, როსტომ ყვიროდა, მთა ვითა,  
გარდაიხივა საყელო, გრგვინავს მღელვარე ზღვა ვითა,  
ვაჲ, შეილო, ჩემგან მოკლულო, ტირს, ამას მოსთქვამს ვაითა!

ვაჲ, უებროვ ფალავანო, ტირილით როსტომ ყვიროდა,  
შვილობით მოსთქვამს საბრალოდ, თავს მიწა გარდასციეოდა,  
მინდორსა ჰფრენდა ხელითა, სისხლი და ოფლი სდიოდა,  
ცრემლისა ნაცვლად თვალთაგან ძოწისა წყარო სციეოდა.

აქ ზურაბის ტანის ელვარება მზის ელვარებასთან, როსტომის ყვირილი მღელვარე ზღვის გრგვინვასთან და ცრემლები ძოწის წყაროსთანაა შედარებული.

სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილას მსგავს შედარებებს ვერ ვხვდებით. ქართულში ისინი მთარგმნელი პოეტის მიერაა შეტანილი გადააზრებულია სურათი და, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ქართულში უფრო მხატვრული ფერებითაა წარმოდგენილი, ვიდრე სპარსულში.



ისიც შეინიშნება, რომ მთარგმნელმა ს. საბაშვილმა ფირდოუსის ექვს სტრიქონს შაირის რვა სტრიქონი მოანდომა.

მ. თოდუა ცდილობს დედნის სტრიქონებს გაკყვეს და თარგმანი დედანს არ დააშოროს. ამას იგი ახერხებს და მკითხველს სპარსულ ორიგინალზე გარკვეულ წარმოდგენას აძლევს.

„ზურაბიანი“ შემდეგ ბეჟან-მანიყეს ამბავია წარმოდგენილი. როგორც აღინიშნა, „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები ამ ამბავსაც იცნობს. იგი მეორე ტომშია დაბეჭდილი. როგორც მეცნიერებაშია აღნიშნული, „ბეჟანიანი“ ვერსიებში სრული სახით არაა წარმოდგენილი. გამოტოვებულია ადგილები და ტექსტში საგრძნობი შემოკლებანიც გვხვდება. ყოველივე ამის მიუხედავად, ეპიზოდის საერთო შინაარსი სწორადაა გაგებული და გადმოცემული.

სპარსული და ქართული ვერსიებით მისი დასაწყისი ასეთია: ირანის ტახტზე ზის ქაიხოსრო. იგი ნადიმს შეექცევა. ამ დროს მეზობელ ქვეყნიდან მოდიან არმანები (ქართული ტექსტით არმავნელნი). მეფემ ისინი მიიღო. არმავნელნი მეფეს მოახსენებენ:

ატირდეს და მოახსენეს: შენ, მაღალო ხელმწიფეო,  
ჩვენი სარჩო ჭალა იყო და საზამთრო ერთი ტყეო,  
იგ ღორითა სულ ავსილა, არ ეგების სიშრავლეო,  
ტანად ყველა სპილოსა ჰგავეს, კბილები აქვს ხმლის სიგრძეო.

იგ კბილითა ხესა სკრიან, არვის ახსოვს დანერგული,  
ტინი კლდეცა ვერ დაუდგამს, წახდა ჩვენი ქირანახული.  
ქაიხოსრომ სმა გაუშვა, მას შეეჭნა სინანული,  
ბრძანა: ჩემნო დიდებულნო, ვინ ხართ მასზედ მოწიფული?

ტექსტიდან ცხადია, რომ არმავნელებს თუ არმანებს აწუხებთ ის, რომ მათ ტყეს გარეული ტახები შეესივნენ და „კბილითა ხესა სკრიან“.

სპარსულში ნათქვამია, რომ მოვიდა უთვალავი გარეული ღორი (ტახი), დაიპყრო ის ტყე და ჭალა (მორყზარ), კბილებით ვითა სპილონია და ტანით ვითა მთა, მათგან გახდა არმანთა ქვეყანა დამწუხრებულყო.

ბ. შალვაშვილის თარგმანის შესავალ ნაწილში შინაარსობრივი თვალსაზრისით უხერხული კორექტურული შეცდომაა დაშვებული. აქ კვითხელობთ:

ტყე ვეჭონდა ერთი, ასდიოდა ხასხასა ალი,  
გაიხარებდა მისი მზერით ავკაცის თვალის.

მშვენიერ ხეებს უამრავი ნაყოფი ესხა,  
ზოგი იმკიდა, ზოგიც კიდევ მარცვლეულს თესდა.

ქას ექმოდან ნაირ ხეთა საამო სუნი  
და სკრნელებით იესებოდა არმანთა გული.

ვარდის ჩიტების მწველი ჰანგი მოთარაიან ღამეს  
ალარ ჩაგვესმის, მბრძანებლო, გვიშველუ რამე!

აი. ვახედო, აქედან ჩანს თოქოს ყოველი,  
დავკარგეთ ტყე და დახმარებას შენგან მოველით:

უწალოდ ჰკლავენ სპილოებს და გარეულ ღორებს,  
რა დაგვრჩენია — შევერიეთ წუხილის შორევს.

ჩვენს მიერ დარგულს, ჩვენს ნაფერებ უძველეს ხეებს  
ჩეხავენ, — ასე გვიმწარებენ სიკოცხლის დღეებს.

გამოდის, თითქოს, მომხდური მტერი ჰკლავს სპილოებს და გარეულ ღორებს, სპობს არმანთა მიერ მოშენებულ ხეებს. არავითარი ამის მსგავსი „შაპ-ნამეში“ არ წერია. საქმე ეხება სწორედ მთისა და სპილოების მსგავს ტახებს, რომლებიც არმანთა მიერ მოშენებულ ტყეს შესევნიან და მას კბილებით აოხრებენ. არმანები ამ ღორების გასანადგურებლად დახმარებას სთხოვენ ქაიხოსრო მეფეს. მეფე მიმართავს ფალანგებს და, როგორც ცნობილია, მათ ამოსაწყვეტად ბუეანი მიემართება. იგი შეებრძოლება ტახებს და გამარჯვებასაც მოიპოვებს.

ბ. შალვაშვილის თარგმანში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

ატრიალებდა მახვილს ფიცხლად აქეთ და იქით,  
მოკრილ თავების ვეებერთელა დაეწყო რიგი.

როგორც უმწეო მელიები, ძრწოდნენ ტახები,  
ყველა დახოცა გაგიჟებით და ხელაღებით.

მაშასადამე, მთარგმნელს ტექსტი კარგად აქვს გაგებულნი. კორექტურული შეცდომის მიზეზი, რამაც შინაარსის მსვლელობა შეაფერხა, შესაძლებელია სხვაგან ვეძიოთ. სავარაუდოა, რომ იგი მთარგმნელთან არც იყოს დაკავშირებული.

მთელა „ბუეანიანი“ ბელა შალვაშვილის მიერ უნაზესი განცდებითაა გადმოცემული. ქართველ მკითხველს მისი თარგმანი ამ მნიშვნელოვანი ეპიზოდის შესახებ სრულ წარმოდგენას მისცემს.

კვლავ ისმის დამაფიქრებელი საკითხი. როგორც ცნობილია, სპარსული საგმირო და სატრფიალო-სამიჯნურო ძეგლები ძველად შაირით (თექვსმეტმარცვლოვანი ლექსით) ითარგმნებოდა. სტროფი ოთხ სტრიქონს შეიცავდა. იგი ერთი რითმით იყო ჩაკეტილი (სქემა: a a a a).

ჩვენი აზრით, ყველაფერი ეს რუსთველის დიდი გავლენით იყო გამოწვეული, რაც საუკუნეებს გადაწვდა. მხედველობაში გვაქვს პოე-

მის სალექსო ფორმა, თორემ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის პოეტური აზროვნება დღესაც ბატონობს.

ჩვენი აზრით, პირველი, ვინც რუსთველის შაირიდან გადაუხვია და არსებული ტრადიცია დაარღვია, XVIII საუკუნის დიდი პოეტი დავით გურამიშვილი გახლდათ. სულ სხვა პოეტური ფორმითაა დაწერილი მისი პოემა „მხიარული ზაფხული“ ანუ „ქაცვია მწყემსი“. მოვიტანთ ერთ სტროფს:

გაცედა, გაძველდა ცივი ზამთარი,  
შამოეცარევა ტანთა საფარი.  
ზაფხული განახლდა,  
საცმელი თან ახლდა  
ფერად-ფერადი.

ამ სტროფის ერთი წაკითხვითაც ცხადი ხდება, რომ იგი სხვაა, ვიდრე რუსთველის შაირი. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ დ. გურამიშვილი საერთოდ უარყოფდა რუსთველის შაირს. მას რუსთველის შაირის კვალობაზე მთელი რიგი თხზულებები აქვს გალექსილი, როგორცაა, მაგალითად, „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“. „შველა ღეთისაგან დავითისა, ტყვეობიდან გამოსვლა სარუსეთოში“ და სხვა, მაგრამ ყველა მისი პოემა, როგორც ვთქვით, რუსთველისებური შაირით არაა გალექსილი.

რუსთველისა და აღორძინების პერიოდის პოეტების ტრადიციას არ გაპყენენ XIX საუკუნის დიდი პოეტები ნ. ბარათაშვილი, ა. წერეთელი, ილ. ჭავჭავაძე, ვუა-ფშაველა და სხვ. ნ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისა“ ათმარცვლოვანი ლექსითაა დაწერილი. იგი შეიძლება ორ-ორ სტრიქონად დაიყოს. რითმა: a a b b და ასე შემდეგ:

ჰოი, დედანო, მარად ნეტარნო,  
კურთხევა თქვენდა, ტბილსახსოვარნო!

რა იქნებოდა, რომ ჩვენთა დედათ  
სულიცა თქვენი გამოჰყოლოდათ!

ვინღა ჰყავს გულის შემატკივარი  
მამულს ასული ახლა თქვენგვარი?

ეს სხვა ლექსია. რუსთველისას არა ჰგავს. ასევე სხვაგვარი ლექსებიცაა აგებული ილია ჭავჭავაძის პოემები. აკაკი წერეთლის ზოგიერთ პოემაში („თორნიკე ერისთავი“ და სხვ.) გამოყენებულია რუსთველური შაირი, როგორც ფორმა, მაგრამ არა რუსთველურად. მოვიგონოთ ადგილი „თორნიკე ერისთავიდან“:

ვინ დასთვალოს ზღვაში ქვიშა  
და ან ცაზე ვარსკვლავები,  
ვინ შეამკოს ღირსეულად  
ქართველ გმირთა მხარ-მკლავები.

აქ რუსთველური შაირით მხოლოდ ორი ტაეპია აგებული, თითო-ეული ტაეპი ორ-ორ სტრიქონადაა დაყოფილი. რითმა: a b c b. როგორც ვიცით, რუსთველისათვის ძირითადია ოთხტაეპიანი სტროფი. თუ მის ტაეპებს ორ-ორ სტრიქონად დავეყოფთ, მაშინ მივიღებთ რვა-სტრიქონიან სტროფს რითმათა ასეთი განლაგებით: a b c b d b e b. აკაკი კი ამგვარ წყობას არ იცავს.

ვაჟა-ფშაველა ამ თვალსაზრისით განსხვავდება როგორც რუსთველის, ისე XIX საუკუნის ყველა პოეტისაგან. მისი პოემების სტროფებში სტრიქონთა თანაფარდობა არაა დაცული. თუ მათ თექვსმეტმარცვლოვან სტრიქონებად დავალაგებთ, პოემებში შეგხვდებით ორტაეპიანი, სამტაეპიანი, ოთხტაეპიანი და თერთმეტტაეპიანი სტროფიც კი.

ავიღოთ „ბახტრიონის“ დასაწყისი:

დღემ დაიხურა პირბადე, მთებმა დახუქეს თვალები.  
აღარ შფოთობენ საფლავში გმირთ ოფლის მღვრელი ძვალები.  
ქარი ქვითინებს... ღრუბელთა ზარი თქვეს შესაზარები.

გული ვერ მოუფხანიათ, ცრემლი სდით ალაზნისანი;  
ჩარეცხეს, ჩაალამაზეს მთების გულ-მკერდი კლდიანი.  
გაცოცხლდა, ცას ემუქრება ღრმა ღელე, წყარო—ფშაიანი.  
გადაიკრიფნენ ღრუბელნი, ქუჩი გაწირეს ცვრიანი,  
გაივსო რძითა მთათ ძუძუ, დაუშრომელათ რძიანი.  
მოგესალმებით, ქედებო, მომაქვს სალაში გვიანი,  
ჩემსანც საშარეს ამკობენ თქვენი ღეკა და ღვიანი!  
თქვენგანა გულობს ეს გული, შიგ გრძნობა უღულს ღვთიანი.  
თქვენი მიწოვავ მეც ძუძუ, ღალიან-ბარაქიანი.  
ნუმც გაჭავრდება პირიმზე, ნურც დამწყველიან იანი,  
რომ იმათ დედის ძუძუთა ვსუქდები ცოდვილიანი.

მეც მიგემებაე იგი რძე, რითაც თქვენ დაიზარდენით;  
თქვენავე გარგებთ, დობილნო, თუ უხვად დაიხარჩენით!

აქ პირველი სტროფი სამსტრიქონიანია, მეორე თერთმეტაიანი, მესამე კი ორიანი. ასეა დაწერილი ვაჟა-ფშაველას სხვა პოემებიც. ვაჟას ლექსთა დენა სხვათაგან განსხვავდება, იგი თავისებურია.

საკითხი ისმის: რა ვქნათ, რომელი საუკუნის პოეტებს მივუბნაძით, სპარსული პოემების თარგმანის თვალსაზრისით, რომელი საზომი და ლექსთწყობა ავირჩიოთ?

ჩვენი ღროის მთარგმნელებს ამისათვის თოთხმეტმარცვლოვანი ლექსი აქვთ შერჩეული, ორ-ორ ტაეპიანი სტროფებით (მრჩობლედი).

ისინი ამ საზომით უპირატესად მოთეყარებით შეთხზულ პოემებს თარგმნიან. სპარსელი პოეტები აღნიშნულ საზომს, ძირითადად, საგმირო ძეგლებისათვის იყენებენ. იგი „შაჰ-ნამეს“ ავტორმა ფირდოუსიმ დააფუძნა. სატრფიალო-სამიჯნურო პოემისათვის „ვის ო რამინის“ ავტორმა ჰეზეჯი შემოიღო. შემდეგმა პოეტებმა ამ საზომის სხვადასხვა ვარიაციებს მიმართეს, თუმცა მისი კლასიკური სახეც არ ყოფილა მივიწყებული. მივიწყებული მოთეყარებიც არ ყოფილა. იგი დიდაქტიკური ძეგლების ავტორებმაც გამოიყენეს.

თოთხმეტმარცვლოვანი ლექსის სტრიქონში, შესაძლებელია, ყველა დანარჩენ საზომებზე უფრო ეტეოდეს მოთეყარებით შეთხზული პოემის სტრიქონის შინაარსი, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ იმაზე, თუ აკუსტიკურად რამდენად მიუდგება ასეთი სახის ქართული ლექსი სპარსულს. მთარგმნელებს ხომ მართო შინაარსის გადმოღება არ უნდა გვიანტერესებდეს?

XI—XII საუკუნის ლირიკოსებიდან ქართველი მკითხველი ამ კრებულის საშუალებით გაეცნობა აბუ საიდის, ანსარის, ავიცენას, ნასერ ხოსროვის, ომარ ხაჰამის, სანაის, სეიდ ჰასან ლაზნელის და ანვარის შემოქმედებას. მათი მთარგმნელები არიან ამბაკო ჭელიძე, ვ. კოტეტიშვილი, თ. ჩხენკელი, მ. თოდუა, ალ. გვახარია და ნ. ბართაია.

XIII საუკუნის კლასიკოსებიდან კრებულში შეტანილია ჯელალ ედდინ რუმის ლირიკის ნიმუშები, რომელთა მთარგმნელები არიან მ. თოდუა, თ. ჩხენკელი, ვ. კოტეტიშვილი, ალ. გვახარია და ნ. ბართაია. ამავე საუკუნის კლასიკოსის საადი შირაზელის შემოქმედებიდან წარმოდგენილია ლირიკის ნიმუშების თარგმანები შესრულებული მ. თოდუას, ვ. კოტეტიშვილის და ალ. გვახარიას მიერ.

იქვე დაბეჭდილია საადის დიდაქტიკური ხასიათის თხზულების „ბუსთანის“ ადგილები, რომლის თარგმანი ჩვენ გვეყუთვნის. „ბუსთანის“ მთლიანი თარგმანი 1964 წელს გამოვაქვეყნეთ. იგი უნივერსიტეტმა გამოსცა საადი შირაზელის 780 წლისთავთან დაკავშირებით. ამაზე აღრე „ბუსთანი“ ა. ჭელიძემ თარგმნა. იგი 1955 წელს მ. თოდუას რედაქტორობით დაიბეჭდა. აღნიშნული თარგმანი სრული არ არის. კრებულში წარმოდგენილია აგრეთვე ქემალ ხოჯენდის რამდენიმე ლექსის თარგმანი, რომელიც ნ. ბართაიას ეყუთვნის.

საკმაო სისრულითაა წარმოდგენილი დიდი პოეტების ჰაფეზისა და ჯამის პოეზიის ბრწყინვალე თარგმანები, რომლებიც ვ. კოტეტიშვილის მიერაა შესრულებული.

მკითხველს შეიძლება რამდენადმე ეუხერხულოს. როცა ამ მნიშვნელოვან წიგნში იგი დიდი პოეტის ნიზამი განჯელის შემოქმედების ნიმუშების თარგმანებს ვერ იპოვის. როგორც ვიცით, ქართულად არსებობს ნიზამის ლირიკის თარგმანები (გრ. აბაშიძე, მ. თოდუა), არსებობს

ნიზამის სამი პოემის თარგმანებიც. ასე, მაგალითად, ა. ჭელიძემ გადმოთარგმნა „მეფეთა სალარო“ (დაუბეჭდავია), „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (დაუბეჭდავია), „ხოსროვ-შირინიანი“ (დაბეჭდილია). მ. თოდუამ თარგმნა „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (დაბეჭდილია).

ჩვენი აზრით, ურიგო არ იქნებოდა, ნიზამის თარგმანებიდან რაიმე შეგვერჩია და კრებულში შეგვეტანა, მით უმეტეს, რომ კრებულის შესავალ ნაწილში ნიზამი სავსებით სამართლიანად ბუმბერაზ პოეტთა შორისაა მოხსენიებული (გვ. 16.).

აგრეთვე უხერხულია ხაყანის გამოტოვებაც, იმ ხაყანისა, რომელიც საქართველოს მახლობლად შირვანში ცხოვრობდა, საქართველოს ხშირი სტუმარიც ყოფილა და ჩვენი სამშობლო და ხალხი ლექსებში შეუქია. მისი ზოგიერთი ლექსი ქართულადაცაა გადმოთარგმნილი (ალ. გვახარია, მ. თოდუა).

ფეროხის წარმოდგენა შეიძლებოდა მაკარი ხუბუას მიერ შესრულებული სტრიქონთარგმანებით, რაც უნივერსიტეტის შრომებშია დაბეჭდილი (1950 წ., ტ. 29, გვ. 163—167).

ობეიდ ზაქანის „კატა და თაგვების“ ნაცვლად, აჯობებდა შესანიშნავი ლირიკოსების საად სალმანის, ხოსროვ დეჰლეღის ან სელმან სავეჯის ლირიკული ლექსების თარგმანები შეგვეტანა. აღნიშნული პოეტების არც ერთი ლექსი დღემდე ქართულად გადმოთარგმნილი არ არის.

მკითხველს მოესურვებოდა ომარ ხაჯამის სხვა თარგმანებთან ერთად ქართველი ირანისტების მამამთავრის იუსტინე აბულაძის თარგმანებიც ეხილა, კრებულის შესავალ წერილში ამ თარგმანებზე არის ლაპარაკი (გვ. 29). პოეტთა მოღვაწეობის დათარიღებასაც მეტი ყურადღებით უნდა მოვეყიდოთ. ხაჯამი, მაგალითად, მხოლოდ XI საუკუნეში ვერ მოთავსდება, იგი XII საუკუნეშიც მოღვაწეობდა.

ჩვენი აზრით, მთარგმნელობითი მუშაობა კიდევ უფრო მეტად უნდა გაძლიერდეს: საჭიროა არა მხოლოდ ნაწილები, არამედ მთელი თხზულებები ვთარგმნოთ: ვთარგმნოთ აგრეთვე ლირიკოსები, მათი შემოქმედების ძირითადი ნაწილი მიანიც.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ კრებულის გამოცემით „საბჭოთა საქართველომ“ უადრესად კეთილშობილური საქმე გააკეთა; მისმა შემდგენელმა და რედაქტორმა პროფ. ვ. კოტეტიშვილმა კი, რომელმაც დიდი შრომა და ენერჯია გაიღო მის შედგენასა და დასაბეჭდად მომზადებაში, ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურას საგულისხმო განაწი შესძინა. ჩვენ ხელთ არის სპარსული პოეზიის უძველესი, საშუალო და კლასიკური ხანის ძეგლების თარგმანები, რაც ხელს შეუწყობს ირანელი და ქართველი ხალხების ერთმანებთან დაახლოებას, მათი მეგობრობის განვითარებას, ხელს შეუწყობს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული და კულტურული ურთიერთობის გაღრმავებას.

## ГРУЗИНО-ПЕРСИДСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ, т. III

В настоящем сборнике большое внимание уделяется вопросу соотношения творчества великого грузинского поэта, автора «Витязя в барсовой шкуре» Шота Руставели с персидской литературой. Этой проблеме посвящены работы: «Вопросы творчества Руставели и Низами», «И. А. Джавахишвили и грузино-персидские литературные связи», «Толкование некоторых метафор и слов «Витязя в барсовой шкуре», «Вопросы мировоззрения Руставели» и др. Высказывается мнение, что Руставели прекрасно знал произведения видных представителей персидской литературы, таких как Фирдоуси, Фахр ад-Дин Гургани, хорошо был знаком также с творчеством Низами Ганджеви, с особенностями его поэтического мышления. В этой связи детально исследованы «Шах-наме», «Вис о Рамин», «Лейли о Маджнун», «Хосров о Ширин», «Искандар-наме» и т. д. В сопоставительном плане рассмотрены поэтические приемы Руставели и художественно-изобразительные средства произведений Фирдоуси, Гургани, Низами. Делается вывод, что художественные воззрения Руставели отличаются от таковых персидских поэтов, что он прошел свой путь формирования художественного мышления, органически связанный с веками сложившейся грузинской поэтической речью.

В книге освещены вопросы отношения грузинской версии «Висрамиани» к персидскому оригиналу. Данные грузинского перевода подтверждают высказанное иранскими учеными С. Нафиси и М. Махджубом мнение о том, что первоисточником для автора «Вис о Рамин» служил именно среднеперсидский текст памятника. В связи с исследованием лексики грузинской версии изучен словарь, составленный А. Казбеги (XIX в.) с целью внесения исправлений в приложенный к первому изданию «Висрамиани» (1884 г.) лексикон.

Наряду с вопросами грузино-персидской поэтики в сборнике рассмотрены термины, обозначающие формы стихов: «бейт», «байат», «дубейт», «тахмис», «теджнис», «робаи» и др. Указанные термины в грузинской специальной литературе толковались неверно. На основе анализа касающихся этих лексем работ с

привлечением обильного материала из грузинской и персидской поэзии предлагается достаточно убедительное их толкование.

В книге большое внимание уделено также вопросу персидско-грузинских языковых связей. Проанализирована давно утвердившаяся и адаптированная в грузинском языке персидско-арабская лексика, изучена часть «Толкового словаря грузинского языка», внесены значительные коррективы.

В сборнике опубликованы и прокомментированы грузинские фольклорные материалы, собранные автором в полевых условиях (Хулойском районе Аджарской АССР); выявлены и объяснены встречающиеся в текстах персидские и турецкие слова.

В книге рассмотрены также некоторые работы грузинских авторов, посвященные вопросам восточной литературы и философии.

Последняя часть книги посвящена разбору выполненных за последнее время грузинских переводов с персидского (эпизоды «Шах-наме», лирика).



## ცნობები წიგნში მოთავსებული წერილების შესახებ

1. რუსთაველისა და ნიჟამის შემოქმედების საკითხები (გვ. 5) დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის კრებულში „ლიტერატურული ძეგანი“, ტ. III, თბილისი, 1947, გვ. 203—215, სათაურით: რუსთაველისა და ნიჟამის ურთიერთობისათვის.
2. ივანე ჭავჭავიძეილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურის ურთიერთობა (გვ. 20), იბეჭდება პირველად.
3. ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი მეტაფორისა და სიტყვის განმარტებისათვის (გვ. 33), დაიბეჭდა ჟურნ. „მაცნეში“ (საქ. მეც. აკადემიის ენისა და ლიტერატურის განყოფილების ორგანო), 1974, № 1, გვ. 20—29.
4. რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები (გვ. 46), დაიბეჭდა ჟურნ. „მნათობში“, 1976, № 6, გვ. 184—190.
5. ვეფხისტყაოსნის დიდი მკვლევარი (გვ. 59), იბეჭდება პირველად.
6. ვისრამიანის ლექსიკის ისტორიიდან (გვ. 63), იბეჭდება პირველად.
7. კვლავ ვისრამიანის საკითხები და სხვა (გვ. 69). დაიბეჭდა ჟურნ. „მაცნეში“ (საქ. მეც. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო), 1972, № 1, გვ. 168—187.
8. ზოგიერთი პოეტის ტერმინის განმარტებისათვის (გვ. 94), დაიბეჭდა ალმანახ „კრიტიკაში“. 1976, № 4, გვ. 168—178. აქ დამატებულია ცნობები „თახმისის“ შესახებ.
9. მასალები სათ სიტყვის გაგებისათვის (გვ. 113), იბეჭდება პირველად.
10. ენათმეცნიერული შენიშვნები (გვ. 127). იბეჭდება პირველად.
11. სპარსული პოეზიის წალოტში (გვ. 139). დაიბეჭდა ჟურნ. „ციკარში“, 1972, № 3, გვ. 118—126, სათაურით: ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანები.
12. ისევ ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ (გვ. 157). დაიბეჭდა ჟურნ. „დროშაში“, 1972, № 1, გვ. 13—14.
13. ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალები (გვ. 164). დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში, 1967, ტ. 118, გვ. 45—69 (აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. VI). იგი აკაკი შანიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი.
14. „ხალხური სიბრძნის“ IV ტომი (გვ. 192). დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში, 1967, ტ. 121, გვ. 355—357 (აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. VII). ტომი გიორგი ახვლედიანის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი.
15. პირველი მონოგრაფია (გვ. 195). დაიბეჭდა ჟურნ. „მაცნეში“ (საქ. მეც. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო), 1972, № 3, გვ. 187—189.

16. ქართულ-სპარსული ხალხური პროზის შესწავლის საკითხები (გვ. 200) დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომების აღმოსავლეთმცოდნეობის სერიაში 1976, ტ. 180, გვ. 159—163.
17. „მანუჩარი“ (გვ. 206), (ბელა შალვაშვილის თარგმანის მიმოხილვა). იბეჭდება პირველად.
18. სადევ ყედაიათი და ქართული ლიტერატურა (გვ. 212). იბეჭდება პირველად.
19. „ირანული პოეზია“ (გვ. 217) იბეჭდება პირველად.

## ს ა ძ ი ე ზ ე ლ ი<sup>1</sup>

### ა) ბ ი რ თ ა

- აბაშიძე გრ. 231  
 აბაშიძე ირ. 75  
 აბულაძე ილ. 20, 113, 137, 169  
 აბულაძე იუსტ. 14, 21, 27, 31, 41, 57—  
 62, 64, 66—68, 78, 84, 113, 128, 129,  
 134, 137, 138, 143, 144, 169—171,  
 203, 232  
 აბუ-საიდი 231  
 აბუ-შუქური 88  
 ავიცენა (იგივე აბუ-ალი იბნ-სინა) 195,  
 197, 231  
 ათარი 198  
 აინი ქ. 25, 117  
 ალიშერ ნავოი 94, 95  
 ალ-ფარაბი 195, 197  
 ალ-ქინდი 195, 197  
 ალ-ლაზალი 195—197, 199  
 ანდრონიკაშვილი მ. 127, 128, 134, 217,  
 219, 221  
 ანეარი 231  
 ანსარი 231  
 არეფ ყაზვინი 213  
 არისტოტელე (არისტუ) 54—56, 195, 197  
 არტურ არბერი 140  
 არუზი სამარყანდელი 26, 140  
 ასადი ტუსელი 88  
 აუფი 139  
 ახვლედიანი გ. 217, 218, 221  
 ახთარი 91, 92  
 აქიაშვილი ქ. 221  
 ბაბა თაქერი 93  
 ბაგრატიონი თ. 101  
 ბაგრატიონი ი. 106  
 ბარათაშვილი ბ. 104  
 ბარათაშვილი ნ. 95, 100, 103, 229  
 ბარამიძე ალ. 20, 29, 33, 35, 60, 71, 74,  
 77, 79, 107, 128, 137, 157, 159  
 ბარდაველიძე ქ. 166  
 ბართაია ნ. 217, 231  
 ბატონიშვილი ლ. 107  
 ბაჰარი 103, 213  
 ბაჰრედინ აზიზი 206  
 ბელენიცი ა. 129  
 ბერიძე ვუჯ. 124  
 ბერტელსი ე. 12, 85, 89, 102  
 ბესიკი (ბესარიონ გაბაშვილი) 95, 104,  
 107, 114, 124, 125  
 ბექზად ბეგი 91  
 ბირუნი 125, 195  
 ბოლდირევი ა. 17  
 ბორჰანი 136  
 ბაბაშვილი ეკატერინე 193  
 გაჩეჩილაძე ს. 94, 100  
 გაწურელია აკ. 26, 52, 94, 199  
 გვახარია ალ. 64, 67, 68, 82, 83, 117,  
 128, 134, 137, 138, 157, 159—161, 163,  
 200, 202, 204, 216, 217, 231, 232  
 გიგინეიშვილი მ. 199  
 გოგებაშვილი იაკობ 193  
 გოგიბერიძე მ. 195  
 გოგიჩაიშვილი ფ. 165, 166  
 გორგანი, გორგანელი 7, 23, 40, 83, 85—  
 91, 94, 95, 159, 212, 233  
 გორელიშვილი თ. 128

<sup>1</sup> შეადგინა ლიანა გამცემლიძემ

გოცირიძე ი. 173  
გრიშაშვილი ი. 94  
გულაკი ნ. 16  
გულქანიშვილი მ. 109, 110  
გურამიშვილი დ. 95, 135, 229

ღავით მეფე (თეიმურაზის მამა) 143  
ღავით ჩეკტორი (ალექსიძე) 103, 104  
დანელია კ. 33, 35  
ღარსაველიძე ნ. 128  
დაყაიყი 160  
დაყიყი 225  
ღიაკონოვი მ. 29  
ღოვლათ შაჰი 88, 102, 139  
ღუღუჩაია მ. 94, 96

ქაშვილი კ. 52  
ეშთეპა 91, 92

შალი-ხან გორჯი 91  
ვაჟა-ფშაველა 135, 193, 229, 230  
ვატი ე. მ. 197  
ვაფაი აშრაფი 91  
ვახტანგ VI (ბაგრატიონი) 27, 52, 104, 113, 116, 118—122  
ვაჰიდ დასთგარდი 10, 17, 143, 157, 158  
ვირსალაძე ელ. 192  
ველურსი ი. 129, 209

ზალემანი კ. 102, 218  
ზარათუშთრა, ზორაოსტერი 217

შალბ შირაზი გორჯი 91  
თამარ მეფე 16, 24, 172  
თანიაშვილი ს. 125  
თაქნისი 204  
თეიმურაზ პარველი 33, 104, 114, 124  
თოდუა მ. 64—67—69, 73, 78—84, 88, 90, 93, 117, 128, 134, 137, 138, 217, 225—227, 231, 232  
ოფურია ე. 107, 114  
ოუმანიშვილი გ. 110, 111

წასე 70  
იბნ ალ-კიფთი 140  
იბნ სალამ 116  
იმედაშვილი გ. 8, 26, 128  
ინგოროყვა პ. 7, 17, 60, 137  
ირეჯ-მირზა 213  
ისარლიშვილი ლ. 106

იუსუფ შირაზელი 25  
იყალთოელი ა. 54

ბალაძე ი. 128  
კალანდაძე ანა 113  
ქეკელიძე კორნელი 7, 10, 17, 33, 51, 52, 114, 116, 118, 198, 199, 203  
კეშელავა თ. 214, 218  
კილაძე ნანა 196—198  
კობიძე დ. 17, 35, 83, 157  
კოტეტიშვილი ვახტანგი 193  
კოტეტიშვილი ვახუშტი 83, 139, 141, 144—156, 217, 221—225, 232  
კრიშკი ა. 102

ლეონ ბატონიშვილი 107  
ლენლეინი გ. 125  
ლევანოვი ლ. 166  
ლოლაშვილი ივ. 26, 52, 114  
ლოყმანი 93

მამაკაშვილი მ. 31, 33, 128  
მამუკა მდივანი 29, 30, 164  
მანუჩეკი 152  
მარი.ო. 17, 25, 26, 91, 122  
მარი ნ. 7, 11, 21, 24, 27, 61, 82, 91, 116, 122, 123, 128, 134  
მაქუნ გორჯი 91  
მაქსიმე აღმსარებელი 51  
მაჭუბი 40, 64, 67, 70, 72, 87, 88, 117, 233

მერჩული 61  
მეტრეველი ელ. 118  
მინოვი 31, 64, 87, 117  
მირ-ზადე ეშყი 213  
მიქაძე გ. 94  
მოინი მ. 136, 140  
მომფეყ-ქაზემი 213  
მუხთარ ლაზნელი 25, 26  
მუჰამედ შაჰრაზური 139, 159

ნათაძე გ. 193  
ნასირი ხოსროვი 159, 231  
ნათისი ს. 72, 88, 140, 233  
ნაცელიშვილი ი. 108  
ნეჟადი გორჯი 91, 92  
ნიზამი 5—15, 17, 19, 23, 27, 28, 40, 41, 52, 57, 61, 74, 78, 79, 91, 95, 140, 221, 232, 233

- ნიკოლაძე ნ. 7  
 ნიმა იუშიჭი 151—153  
 ნიფარაძე შ. 165, 166, 173  
 ნოღაიდელი ნაზი 165, 166  
 ნოღაიდელი ჭეშალი 165, 166, 173  
 ნუცუბიძე შ. 15, 116, 195
- ძამინი გორჯი 91  
 ძუსეფ გორჯი, იუსეფ გორჯი 91, 92
- მბეიდ ზაქანი 232  
 მმარ ხაჰამი 93, 101, 113, 139—141, 143, 144, 151, 153, 195, 215, 231, 232  
 მონორი 6, 27, 74  
 მობელიაი სულხან-საბა 42, 44, 48, 63—66, 98, 99, 113, 118—123, 131—134, 137, 138, 155
- პეტრიწი ი. 54  
 პლატონი 195
- შუკოვსკი ე. 140, 142
- რაზიკაშვილი თედო 193  
 როზენი ფ. 102, 104  
 როზენცეაიგი ე. 141  
 როქნ-ე გურჯი 91  
 რუდაქი 71, 88, 140, 151, 152, 225  
 რუდენკო ბ. 29, 114  
 რუმი 231  
 რუსთველი 5, 7, 11, 12, 15—17, 19, 22, 23, 33, 34, 39, 41—43, 46, 52, 53, 55, 56, 78, 79, 115, 116, 152, 171, 199, 228—233  
 რუხაძე ტრ. 157
- საადი 41, 110, 148, 212, 213, 231, 232  
 საად სალმანი 232  
 საბაშვილი სერ. 207, 209, 227  
 სადეყ ქედაიათი 212, 214—216  
 სარაჯიშვილი ალ. 63  
 საფა ზ. 25  
 სეიდ ჰასან ლაზნელი 231  
 სელმან საევი 232  
 სიხარულიძე ქს. 192, 193  
 სოკრატე 195  
 სულხანიშვილი ალ. 157, 160, 162
- ტაბიძე გალაკტიონი 100, 103, 147, 152 193
- უმიკაშვილი პ. 63, 165, 166, 168—172, 193
- ფანაპი 157—159  
 ფალავა კ. 215  
 ფეროხი 7, 232  
 ფირდოუსი, ფირდაუსი 7, 13, 21, 57, 94, 95, 129, 140, 206, 207, 210, 212, 225, 227, 233  
 ფიცქერალდი ე. 139  
 ფუთურიძე ე. 12, 91  
 ფურუზანფარი 87  
 ფურული 125
- შამი გორჯესთან 91  
 ჭანბე 203  
 ქართველიშვილი 20  
 ქაუქაბი გორჯი 91, 92  
 ქეშალ ხოჯენდი 231  
 ქესაი 225  
 ქრისტენსენი 140
- ლლონტი ალ. 192  
 ლლონტი შ. 26
- შაზბეგი ალ. 63—68, 193, 233
- შავთელი 17, 19  
 შალვაშვილი ბელა 206, 208, 210, 211, 217, 225, 227, 228  
 შამში მელქო 110  
 შანიძე აკ. 43, 49, 60, 66, 77, 78, 115, 134, 137, 169, 173, 193  
 შარუხი 137  
 შაჰიდ ბალხელი 225  
 შაჰრაზური მ. 140  
 შოლა 91
- ჩაიკინი კ. 25  
 ჩახრუხაძე 17, 19  
 ჩიქობავა არნ. 138  
 ჩიქოვანი შიხ. 166, 168, 177, 192  
 ჩუბინაშვილი დ. 42, 63—65, 101, 113, 122, 134, 137, 138  
 ჩუბინაშვილი ნ. 42, 44, 64—67, 134, 155  
 ჩხენკელი თ. 217, 231  
 ჩხეიძე თ. 217, 223, 224
- ცაიშვილი ს. 61, 203  
 ცანავა აპ. 166, 192  
 ციციშვილი ნოდარი 114, 135

წერეთელი აკაკი 95, 100, 103, 152, 193, 229

წერეთელი გიორგი (მწერალი) 7  
წერეთელი გიორგი (მეცნიერი) 79, 99, 134, 196

შაბაშვილი მ. 136  
ქავჭავაძე ალექსანდრე 95, 104, 147  
ქავჭავაძე თ. 122  
ქავჭავაძე ილია 63, 95, 193, 229  
ქელიძე ა. 144, 147, 217, 231, 232  
ქილაია ან. 94, 95, 99, 100—102  
კინკარაული ა. 34—37, 45  
კიქინაძე კ. 33, 34  
ქუმბურიძე ზ. 173

ხაყანი 19, 52, 152, 232  
ხახანაშვილი ალ. 193, 203  
ხინთიბიძე აკ. 94  
ხინთიბიძე ელ. 26, 46—55, 57, 199  
ხოლადადუ 213  
ხოსროე გორჯი 91, 92  
ხოსროე დეკლუევი 204, 232  
ხოსროე თურმანიძე 30  
ხუბუა მაყარი 232

ჯაბადარი ი. 7  
ჯავახიშვილი ი. 20—24, 28—32, 56, 198, 233  
ჯაკობია გ. 114, 134  
ჯამი (აბდორ-რაჰმან ჯამი) 83, 88, 95, 139, 141, 146, 147, 154, 231  
ჯანაშვილი მ. 16  
ქელალ-ედ-დინრუმი 95, 231  
ქემალ-ზადე 213—215  
ჭიჭია სერგი 134  
ჭაფუზი 105, 110, 139, 141, 147—149, 152—155, 212, 231

**ბ) ბ ე რ ხ ო ნ ა უ თ ა**

აბთინი (ათვმანი, აფთია, აფთიმონ, ჰაფთი, ჰაფთინ) 220  
აბსალი 146  
აბუ-ლ-ფათი 85  
აბუ-მუსლიმი 202  
ავთანდილი 8, 14, 34, 47, 51—53, 72, 77, 79, 80, 115, 124, 193  
ანა დედოფალი 124

ანაპიტა (არდვისურა ანაპიტა) 219, 220  
არნავაზი (არნავაზი) 220, 221  
ასმათი 47

ბარზუ 25  
ბასტეარი 223  
ბახთიარი, ბახტიარი 161  
ბეჟანი 228  
ბოზორგ ომილი მ  
ბოლროხი 202  
დაკაკი 220, 230  
ღრუგი 220  
პირო 89  
ვისი 6, 64, 70, 82, 85—90, 151  
ვიშთასპი 223

ზალი (ზალდასტანი) 129, 172, 208, 211  
ზარდი 70  
ზარერი 223, 224  
ზოლეიხა 146  
ზოჰაქი (ზაჰქი) 206, 208, 220  
ზურაბი 25, 225, 226

თაჰმურას 206  
თინათინი 77, 123  
თრაიტაუნა, თრაიტაონი 211, 220  
თური 207  
თუსი 129

იბნ სალამი 116  
ირეჯი 206, 207  
ისქანდერი (ალ. მაკედონელი) 11, 12, 146, 202, 207

ლეილი 6—10, 15, 74, 76, 77, 116, 124  
მაზდა, აპურა მაზდა 218  
მაზდაკი 225  
მანუჩარი 172, 206—208  
მარიამი 9  
მასუდ ლაზნევი 26  
მაქნუნი (იგივე ყაისი) 6, 7, 10, 57, 74—78, 124  
მაჰმედ ლაზნევი 26  
მერაბ შაჰი 208—210  
მოაბადი 70—74, 81, 82, 89  
მოჰამედ ეფენდი 93  
მოჰამედი (წინასწარმეტყველი) 158, 159  
მოჰინ-ბანუ 6, 8, 16

ნარიმანი 36, 208  
ნესტანდარეჯანი 9, 10, 12, 14, 34, 48,  
76, 79, 103, 124  
ნოფალი 9  
ნუსაბე 11  
  
რამინი 57, 64, 70, 73, 75, 85, 87—90  
როლაბე, როლამი 41, 208—210  
როსტევანი, როსტანი 43, 53, 60, 77, 79  
როსტომი 202, 225, 226  
  
ხამი 204, 208  
სალამანი, სალმანი 57, 75, 146  
სალიმ 207  
სანჰაეაჩი (შაჰრინაზი) 220  
სოჰრაბი (მეფე) 202  
სულთან აჰმარი 204  
  
ტარიელი 8, 9, 34, 47, 75—80, 103,  
115  
  
შარჰალი 6, 8, 9, 45, 57, 74, 77  
ფატმანი 76, 124  
ფერიდუნი, ფრიდონი 55, 124, 206, 207,  
219, 220

შავა 225  
ჭაიხოსრო 227, 228  
ქეიუმარს 206  
ქეჰაოზი 129  
  
შობალი 225  
  
შადილი 204  
შაჰარი 9  
შაჰრიმარი 25  
შაჰრო 80  
შირინი 6, 8, 9, 10, 74, 75, 77  
  
ხაყანჩინი 12  
ხოსროვ ანუშირვანი 88  
ხოსროვ ფარევიზი 8, 9, 75  
  
ჯემშიდ 206, 220, 221  
  
ჰათემთაი 202  
ჰასან-ფაშა თოქმანი 92  
ჰარუნ არ-რაშიდი 202  
ჰორმუზი 8, 202  
ჰუსეინი 202, 206

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

რუსთველისა და ნიჟამის შემოქმედების საკითხები . . . . .	5
ივანე ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურის ურთიერთობა . . . . .	20
ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი მეტაფორისა და სიტყვის განმარტებისათვის . . . . .	33
რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები . . . . .	46
ვეფხისტყაოსნის დიდი მკვლევარი . . . . .	59
ვისრამიანის ლექსიკის შესწავლის ისტორიიდან . . . . .	63
კვლავ ვისრამიანის საკითხები და სხვა . . . . .	69
ზოგიერთი პოეტიკური ტერმინის განმარტებისათვის . . . . .	94
მასალები სათ სიტყვის გავებისათვის . . . . .	113
ენათმეცნიერული შენიშვნები . . . . .	127
სპარსული პოეზიის წალკოტში . . . . .	139
ისევ ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ . . . . .	157
ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალები . . . . .	164
ხალხური სიბრძნის IV ტომი . . . . .	192
პირველი მონოგრაფია . . . . .	195
ქართულ-სპარსული ხალხური პროზის შესწავლის საკითხები . . . . .	200
„მანუჩარი“ . . . . .	206
სადეუ ჰედაიათი და ქართული ლიტერატურა . . . . .	212
„ირანული პოეზია“ . . . . .	217
Грузинно-персидские литературные связи . . . . .	233
ცნობები წიგნში მოთავსებული წერილების შესახებ . . . . .	235
სამძიებელი . . . . .	237



გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამცემლიძე  
ტექნედაქტორი ი. ხუციშვილი  
კორექტორი მ. ვახეიშვილი

გადაეცა წარმოებას 24/X-77  
ხელმოწერილია დასაბუქლად 21/IV-78  
ქალაქის ფორმატი 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
ნაბეჭდი თაბახი 15.5  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბაჟი 13,7₰  
სბ 255  
შეკვეთა 1771 უე 07482 ტირაჟი 2000  
ფასი 1 მან. 74 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.  
თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.  
Типография Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе. 1.