დავით კოგიძე

სპარსული ლიტერატურის ისტორია

სსსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების
სამინისტროს მიერ დამტკიცებულია სახელმძღვანელოდ
სტუდენტებისათვის

თბილისი 1975

8 И (Иран)
891.5.09
ქ 646

წიგნში განხილულია ძველი, საშუალო და ახალი სპარსული ლიტერატურა; განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა კლასიკური ხანის (X—XV საუკ.) დიდი წარმომადგენლების (რუდაქის, ფირდოუსის, გორგანის, ნიზამის, ჯელალ ედ-დინ რუმის, საადის, ჰაფეზისა და ჯამის) შემოქმედების ანალიზს. იგი დიდ დახმარებას გაუწევს ფილოლოგებს, — ყველას, ვინც კი სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლითაა დაინტერესებული.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975

70202
К ——————————
М — 608 (08)—75

წინასიტყვაობა

სპარსული ლიტერატურის ისტორია ქართულ ენაზე პირველად იბეჭდება. ავტორს ყურადღება გამახვილებული აქვს კლასიკურ ხანაში (X—XV საუკ.) მოღვაწე მწერალთა შემოქმედების შესწავლაზე, მაგრამ მის მიერ უგულებელყოფილი არ არის ძველი და საშუალო მწერლობა და არც კლასიკური პერიოდის მომდევნო — სეფიანთა დროის ლიტერატურა.

სპარსული მწერლობა როგორც შინაარსობრივი, ისე სიტყვის მაღალმხატვრული ოსტატობის თვალსაზრისით ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ლიტერატურაა მსოფლიოში. მან საკაცობრიო პოეზიას ისეთი დიდი ადამიანები მისცა, როგორიცაა ფირდოუსი, საადი, ჰაფეზი, ჯამი და სხვა მწერლები და პოეტები, რომელთა სახელები უკვდავების შარავანდედითაა შემოსილი. ის დიდი შემოქმედებითი აღმავლობა, რაც სპარსული ლიტერატურის განვითარების კლასიკურ პერიოდში ვლინდება, მხატვრული სიტყვის მწვერვალს, მის გვირგვინს წარმოადგენს.

სპარსულმა ლიტერატურამ გავლენაში მოიქცია მთელი აღმოსავლეთი და მისი ზემოქმედების ჰავლები ევროპასაც კი მისწვდა. ამიტომ მის შესწავლას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, ყველა ქვეყანაში ცხოველი ინტერესით ეკიდებოდნენ და დღესაც ეკიდებიან. ამ ინტერესმა ყველაზე ადრე ქართველ ხალხში გაიღვიძა. ამის შედეგია საკუთარი ლიტერატურული შემოქმედების გვერდით მოარგმნელობითი მუშაობის გაჩაღება, რასაც დიდი პოეტის გორგანის უკვდავი პოემის „ვის ო რამინის“ ქართული თარგმანის შესრულება მოჰყვა (XI—XII საუკ.).

წიგნისათვის სრულიად უმტკივნეულოდ შეიძლებოდა სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორია გვეწოდებინა. ცნობილია, რომ ტაჯიკი ხალხი დიდ როლს ასრულებს აღნიშნული ლიტერატურის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. მარტო ის რად ღირს აღინიშნოს, რომ ახალი სპარსული ლიტერატურა, რომლის ნიმუშები IX საუკუნის გარიჟრაჟიდანაა შემონახული, ძველი ტაჯიკეთის ტერიტორიაზე ჩაისახა და მისი პირველი წარმომადგენლებიც (აბას მერველი, შაჰიდი, აბუ შუქური, ფირუზ მაშრიყი და სხვ.) ტაჯიკები იყვნენ; ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ტაჯიკი გახლდათ ამ ლიტერატურის პირველი კლასიკოსი რუდაქიც, რომელიც სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის ფუძემდებლად, მის მამამთავრად ითვლება.

ტაჯიკები ეკუთვნიან ირანულენოვანი ჯგუფის ხალხებს. ტაჯიკური ენა უფრო ახლოა კლასიკური ხანის სამწერლობო ენასთან, ვიდრე თანამედროვე სპარსული; მაგრამ საუნივერსიტეტო პროგრამები ცალ-ცალკე გამოჰყოფენ სპარსულისა და ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის კურსებს. ამ გარემოებამ წიგნის სახელწოდებაც განსაზღვრა.

სპარსული ლიტერატურის ისტორია თბილისის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ფილოლოგიის ფაკულტეტებზე იკითხება. წიგნი, ვფიქრობთ, დახმარებას გაუწევს აგრეთვე იმ უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტობას, სადაც ქართული ლიტერატურის ისტორია ისწავლება. ქართულ მწერლობას ძველი დროიდანვე დიდი კავშირი აქვს სპარსულთან. ავტორი, სადაც ამას საჭიროდ მიიჩნევს, სპარსულ-ქართული ლიტერატურის ურთიერთობის საკითხებზეც ჩერდება.

მკითხველი, ვფიქრობთ, გაითვალისწინებს იმ სირთულეს, რომლის გადალახვაც ავტორს დასჭირდა ცალკეული სიტყვებისა და ტერმინების ხმარების თვალსაზრისით. ამ მხრივ ჯერ კიდევ ბევრია დასადგენი და დასახვეწი.

ავტორი იმის მომხრეა, რომ ის სიტყვები და ტერმინები უცვლელად დავტოვოთ, რომლებიც საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებულა, ქართულ ენას შესისხლხორცებია და საჭირო ცნებას სწორად გამოხატავს. ამავე დროს დიდი სიფრთხილით უნდა გადმოვცეთ ავტორთა და ნაწარმოებთა სახელები; ვეცადოთ, თუ ქართულს ამის შესაძლებლობა გააჩნია, ისე წარმოვთქვათ და ვწეროთ ამა თუ იმ ირანელი მწერლისა და თხზულების სახელი, როგორც ამას სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხები წერენ და წარმოთქვამენ.

შესავალი

სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლა ადრევე თვით ირანელებმა დაიწყეს. ჩვენამდე შემონახულა XIII-სა და მის მომდევნო საუკუნეებში შემუშავებული მთელი რიგი თეზქერეები და ანთოლოგიები, რომლებშიც ამა თუ იმ ეპოქაში მოღვაწე ირანელი მწერლებისა და პოეტების ბიოგრაფიული ხასიათის ცნობები და მათი შემოქმედების ნიმუშებია წარმოდგენილი.

ყველაზე ადრინდელი თხზულება, რომელიც ირანელი პოეტების შესახებ ცნობებს გვაწვდის, XIII საუკუნის მოღვაწის მოჰამედ ოუფი (აუფი) მერვეელის მიერ შედგენილი „ლობაბ ოლ-ალბაბი“ (ნიჭთა გული, საუკეთესონი საუკეთესოთა შორის) გახლავთ (1221). აღნიშნულ თხზულებას ჩვეულებრივ თეზქერეს (ისტორია, მოსახსენებელი, მოსაგონარი, მიმოხილვა) უწოდებენ. ლიტერატურის ისტორიის საკითხებს ავტორი მეორე ტომში განიხილავს [1]. ფაქტების სწორად აღრიცხვისა და საკითხებისადმი დაკვირვებული მიდგომით აღნიშნული თეზქერე ერთ-ერთი საუკეთესოა იმ თეზქერეთა შორის, რომლებიც ადრინდელ საუკუნეებშია შემუშავებული.

მ. ოუფი ლიტერატურის მიმოხილვას თაჰერიანთა და საფარიანთა დინასტიების დროინდელი პოეტების შესახებ ცნობების წარმოდგენით იწყებს; ასეთებად მას გამოყვანილი ჰყავს ჰანზალა ბადღისელი, ფირუზ მაშრიყელი, აბუ სალიქ გორგანელი და სხვ. ავტორს ცალკე აქვს გამოყოფილი თავი სამანიანთა ეპოქაში მოღვაწე პოეტების შესახებ, სადაც იგი შაჰიდ ბალხელის, რუდაქის, აბუ შუქურისა და სხვათა შესახებ გვესაუბრება და მათი შემოქმედების ნიმუშებსაც გვთავაზობს. აქვეა მოყვანილი დაყოყის ლირიკული ხასიათის ლექსები და იმ ყასიდების (ხოტბების) ნაწილებიც, რომლებიც პოეტს სხვადასხვა ემირებისათვის მიუძღვნია. ასე თანმიყოლებით მიმოიხილავს იგი სპარსული ლიტერატურის მოღვაწეებს XIII საუკუნის გარიჟრაჟამდე.

მოჰამედ ოუფის თეზქერე, შედარებით სხვა თეზქერეებთან, უფრო სანდო წყაროა და სპეციალისტებისათვის გამოსადეგი; მართალია, იგი არ არის ლიტერატურის ისტორია ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, მაგრამ ცნობები, რომელთაც ავტორი გვაწვდის, ყურადსაღებია და მნიშვნელოვანი.

შემდეგი საგულისხმო წყარო გახლავთ დოვლათშაჰი სამარყანდელის ნაშრომი „თაზქირათუ-შ-შუარა“ (პოეტთა ისტორია, მიმოხილვა, მოსახსენებელი), რომელიც XV საუკუნეშია შეთხზული [2]. ავტორი, მართალია, წარმოშობით სამარყანდელი იყო, მაგრამ ჰერათში მოღვაწეობდა; იგი ჯამისა და ნავოის ლიტე-

---

[1] ვსარგებლობთ ე. გ. ბ რ ა უ ნ ი ს მიერ ლონდონსა და ლეიდენში (ტ. I—II) 1903-06 წლებში გამოცემული ტექსტით.

[2] ვსარგებლობთ ე. გ. ბ რ ა უ ნ ი ს მიერ ლონდონსა და ლეიდენში 1901 წელს გამოცემული ტექსტით.

რატურულ სკოლას ეკუთვნოდა და, იგულისხმება, მათი ხელმძღვანელობით მუშაობდა. აღნიშნული ნაშრომი 1487 წელსაა დამთავრებული, როცა ჯამიცა და ნავოიც ჯერ კიდევ ცოცხლები იყვნენ.

დოვლათშაჰი შესავალ ნაწილში გვაძლევს ცნობებს იმ ირანელ პოეტთა შესახებ, რომელნიც არაბულად წერდნენ. ასეთებია: მუთანაბი, აბუ-ლ-ალა ალ-მაარი, ჰარირი, ზაჰირი და სხვ., წარმოგვიდგენს მათი პოეზიის ნიმუშებსაც. ავტორი სხვა პოეტთა შორის, ისევე, როგორც ოუფი, კლასიკოსების შემოქმედების განხილვას გვაძლევს; მას გარჩეული აქვს რუდაქის, ფირდოუსის, ონსორის, ხაყანის, სანაის, ასადის, საადის, ჰაფეზის, ჯამისა და სხვათა შემოქმედება. ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დოვლათშაჰს აქა-იქ შეცდომები დაუშვია და პირ. მიერ მოცემული ცნობებიც ყოველთვის სრული და ამომწურავი არ არის. ასე, მაგალითად, როცა ის ნიზამის შესახებ საუბრობს, იხსენიებს „ხამსეს“ (ხუთეულს), აღნიშნავს ამ კრებულის ბეითთა რაოდენობას, დაახლოებით 20000 ათასი იქნებაო, და „ხუთეულიდან“ მხოლოდ ერთადერთ პოემას „ხოსროვ ო შირინს“ ასახელებს, რომელიც პოეტმა, დოვლათშაჰის ცნობით, ყიზილ არსლანის თხოვნით შეთხზა. გაოცებას ის იწვევს, რომ ავტორი, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, გორგანის ცნობილი პოემის „ვისო რამინის“ შეთხზვას ნიზამი განჯელს მიაწერს, მაგრამ, როცა იგი ნიზამი არუზი სამარყანდელის შესახებ საუბრობს (გვ. 60—61), ისიც „ვისო რამინის“ ავტორად ჰყავს გამოყვანილი და სანიმუშოდ, მკითხველს რომ თხზულების ზომა გააცნოს, აღნიშნული პოემიდან ერთი ბეითიც აქვს წარმოდგენილი. ჩვენ საგანგებოდ შევისწავლეთ დოვლათშაჰის მიერ მოყვანილი ბეითის წყარო და იგი გორგანის „ვისო რამინი“ აღმოჩნდა. ასე რომ, „ვისო რამინის“ მიმართ, როგორც ნიზამი განჯელის, ისე არუზი სამარყანდელის ავტორობა იხსნება.

ნათქვამი იმაზე მეტყველებს, რომ დოვლათშაჰი კარგად არ იყო დაკავშირებული ჰერათის ლიტერატურული სკოლის მეთაურებთან (ჯამი, ნავოი), თორემ ასეთ გაუგებრობებს მის შრომაში ადგილი არ ექნებოდა. ჯამის „ბაჰარისთანში“, მაგალითად, „ვისო რამინის“ ავტორად ჯორჯანი (იგივე გორგანი) იხსენიება და სანიმუშოდ რვა ბეითი (16 სტრიქონი) გახლავთ წარმოდგენილი. დოვლათშაჰს შეეძლო ჯამის ცნობებით ესარგებლა.

იმასაც შევნიშნავთ, რომ დოვლათშაჰი სპარსული მწერლობის მიმოხილვას რუდაქით იწყებს იმ მოტივით, რომ მასზე ადრე ლექსთა კრებული (დივანი) არავის შეუთხზავსო. ლიტერატურის ისტორიკოსებისათვის კი ძველთაგანვე ცნობილია, რომ თაჰერიანთა ხანის პოეტი ჰანზალა ბადღისი, რომ არაფერი ვთქვათ სამანიანთა ეპოქაში რუდაქიზე ადრე მოღვაწე პოეტების შესახებ, დივანის ავტორი იყო.

ყოველივე აღნიშნული, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ „პოეტების მიმოხილვის“ ავტორი დოვლათშაჰი ყოველი ფეხის ნაბიჯზე ცდება და იგი სანდო არ არის. მის მიერ მოწოდებული ბევრი ცნობა საიმედოა და დასაჯერებელი. ასე, მაგალითად, ნიზამის „ხამსეს“ შესახებ ამბობს, რომ იგი პოეტის სიცოცხლეში არ შეუდგენიათო, თვითეული პოემა ცალ-ცალკე იყო გავრცელებულიო. ნიზამის გარდაცვალების შემდეგ ხუთივე პოემა ერთ წიგნად შეკრეს და „ხამსე“ უწოდესო (გვ. 131). ეს აზრი სპარსულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დღეს მართებულ აზრადაა აღიარებული.

აღნიშნული თეზქერეების ავტორებმა (ოუფი, დოვლათშაჰი) იციან ისლამის წინადროინდელი სპარსული ლიტერატურის არსებობა, მაგრამ მის შესახებ რაიმე ხელშესახებ ცნობებს არ იძლევიან. ამას თავისი გამართლება აქვს. საქ-

მე ის არის, რომ ახალი დროის მოღვაწენი მუსულმანური რელიგიის აღმსარებლები იყვნენ, ძველი და საშუალო სპარსული მწერლობა კი — ზოროასტრული იდეებისა და დოგმების მატარებელი. მუსულმანებს ეკრძალებოდათ ზოროასტრული წიგნების კითხვა, მათ ისინი სდევნიდნენ და ანადგურებდნენ. ასეთ ვითარებაში გასაგებია, რომ თეზჭერეების ავტორები, რაც უნდა მცოდნენი ყოფილიყვნენ ძველი სპარსული მწერლობისა, მოკლებულნი იყვნენ ყოველგვარ საშუალებას მის შესახებ ემსჯელათ, განეხილათ ძველსა და საშუალო ენებზე დაწერილი ძეგლები და სპარსული ლიტერატურის განვითარების ნათელი სურათი დაეხატათ. ამიტომაა, რომ „სპარსული ლიტერატურის მიმოხილვათა“ თუ „ანთოლოგიების“ ავტორები საკითხის განხილვას ყოველთვის ახალი დროის (IX—X საუკუნეების) ლიტერატურით იწყებენ და არა ძველით. აღნიშნულ საუკუნეებში წარმოშობილ მწერლობას კი ახალს უწოდებენ იმის გამო, რომ სპარსული მწერლობის განვითარებას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. მისი სათავეები ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VII—VIII საუკუნეებს აღწევს.

ძველი თეზჭერეების ავტორები უეჭველად ფლობდნენ მასალას, მაგრამ მათი კვლევა-ძიების მეთოდი სულ სხვაგვარია, ვიდრე ეს დღევანდელ ლიტერატურათმცოდნეობას ესმის. მათ არ ჰქონდათ ლიტერატურული ძეგლების კრიტიკული განხილვის უნარი, მაგრამ მათ მიერ მოცემული ფაქტები, თუნდაც მათი უბრალო აღრიცხვა, ლიტერატურის ისტორიისათვის უდავოდ ძვირფას მასალას იძლევა.

აქვე წარმოვადგენთ მოკლე ცნობებს ზოგიერთი თეზჭერეს შესახებაც, რომელთაც სპარსული ლიტერატურის საკითხებზე მომუშავეთათვის აგრეთვე დიდი დახმარების გაწევა შეუძლია. ასეთებია, მაგალითად:

1) თ უ ჰ ფ ე-ი ს ა მ ი (სამის საჩუქარი), რომელიც სეფიანთა დინასტიის წარმომადგენლის შაჰ ისმაილის შვილს ეკუთვნის. იგი, როგორც ეს ცნობილია, დოვლათშაჰის გაგრძელებას წარმოადგენს. მასში თხრობა 1550 წლამდეა მიტანილი.

2) თ ე ზ ჭ ე რ ე შ ა ჰ ჯ ა ჰ ა ნ ი ს ა, რომელიც 1637 წელსაა შეთხზული. მასში თემურიანთა დროის პოეტების ბიოგრაფიებია გადმოცემული.

3) თ ე ზ ჭ ე რ ე ნ ა ს რ ა ბ ა დ ი ს ა, რომელიც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროდ ითვლება XVII საუკუნის სპარსული ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისით. მისი ავტორი მირზა მოჰამედ თაჰერ ნასრაბადი 1618 წელს დაბადებულა; „თეზჭერეს“ შედგენა დაუწყია 1672 წელს, როცა იგი უკვე 56 წლისა ყოფილა და, მაშასადამე, საკმაო განათლებაცა და გამოცდილებაც ჰქონია მიღებული. გარდაცვლილა ის 73 წლის ასაკში 1690 წელს. მაშასადამე. მას აუწერია თითქმის მთელი მისი საუკუნის ლიტერატურული ცხოვრება; იგულისხმება, ის ლიტერატურის ბევრ მოღვაწეს პირადადაც იცნობდა. ამ ავტორზე უფრო მეტად იმიტომ შევაჩერეთ ყურადღება, რომ მას სხვა პოეტთა შორის მოხსენიებული ჰყავს წარმოშობით ქართველი პოეტები, რომლებიც სპარსულად წერდნენ და მათი პოეზიიდან თითო-ოროლა ლექსიც აქვს მოტანილი.

4) ა თ ე შ ჭ ე დ ა (ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძარი), შეთხზულია 1760—1779 წლებში ლუთფ ალი ბეგ ისპაანელის მიერ, რომელიც ა ზ უ რ ი ს ფსევდონიმით წერდა. იგი ლიტერატურის ისტორიის განხილვას ახალი სპარსული ლიტერატურის დავაჟკაცების პერიოდიდან იწყებს და მხოლოდ მისი საუკუნის ლიტერატურის მოღვაწეთა შემოქმედების განხილვით არ კმაყოფილდება.

5) თ ე ზ ჭ ე რ ე ა ჰ მ ე დ ა ხ თ ა რ ი ს ა. იგი 1812 წელსაა შეთხზული და საინტერესო ცნობებს გვაწვდის მისი დროის პოეტების შესახებ.

6) აქვე უნდა დავასახელოთ ცნობილი პოეტისა და მეცნიერის რიზა ყული ხანის (1800—1871) ნაწერები და მათ შორის მისი ცნობილი ანთოლოგია მ ა ჯ მ ა ღ-უ ლ-ფ უ ს ა ჰ ა (მჭევრმეტყველთა კრებული). მასში შეტანილია როგორც ძველი, ისე შემდგენელის დროის პოეტები.

რიზა ყული ხანი გახლდათ ცნობილი პოეტის ქემალ ხოჯენდის (გარდაიცვალა თავრიზში 1389 წელს) შთამომავალი. იგი იყო პირველი დირექტორი თეირანში 1852 წელს დაარსებული მაღალი ტიპის სასწავლებლისა (პოლიტექნიკუმი), რომელსაც „დარ ულ-ფუნუნს“ (მეცნიერებათა სახლს) უწოდებდნენ. ანთოლოგიის შედგენისას ავტორი სარგებლობდა ისეთი წყაროებითა და მასალებით, რაც ჩვენთვის დღესაც ხელმიუწვდომელია. ამიტომ მას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ბევრი მასალაა მიმობნეული ლექსიკონებსა და ისტორიული ხასიათის თხზულებებში, სამოგზაურო წიგნებში, რომლებიც ავსებენ და ამდიდრებენ ჩვენს ცოდნას ამა თუ იმ მწერლის შესახებ. აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ა ს ა დ ი ტ უ ს ე ლ ი ს (XI საუკ.) მიერ შედგენილი სპარსულ-სპარსული ლექსიკონი[3], რომელშიც ამა თუ იმ სიტყვის არსებობის დადასტურებისა და მისი ახსნის მიზნით ბევრი ბეითი და ლექსის ნაწყვეტია წარმოდგენილი. ისინი ძირითადად ეკუთვნიან X—XI საუკუნეთა პოეტებს, რომელთა ნაწერებიდან ჩვენამდე ძალიან მცირე ნაწილს მოუღწევია. ამდენად „ლექსიკონში“ წარმოდგენილი მასალები დიდად ფასეულია.

ამა თუ იმ საკითხის სპეციალური კვლევისათვის დიდი დახმარების გაწევა შეუძლია კატალოგებს და მათ შორის ყველაზე საუკეთესოს ჩ. რ ი ო ს მიერ შედგენილ კატალოგს[4]. შემდგენელი გვაძლევს ხელნაწერის დაწვრილებით აღწერას, მოჰყავს სათანადო ადგილები, გადმოგვცემს ავტორის ბიოგრაფიულ ცნობებს და მათზე არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურასაც გვისახელებს.

თეზქერეთა ავტორების დიდი უმრავლესობა ლიტერატურის წარმომადგენელთა შემოქმედების დინასტიების მიხედვით განიხილავენ და არა ჟანრობრივ-სტილისტიკური ნიშნის მიხედვით. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ არიან ისეთი ავტორებიც, რომლებიც ამ ძველი დროიდანვე დამკვიდრებულ ტრადიციას არ მიჰყვებიან. შეიძლება, მაგალითად, დავასახელოთ ლუთფ ალი ბეგი (აზური) „ათეშქედას“ ავტორი, რომელმაც მწერლები და პოეტები არა დინასტიების, არამედ გეოგრაფიული ფაქტორის მიხედვით დააჯგუფა; მან ცალკე გამოჰყო სისტანელი, გორგანელი, შირაზელი (და ა. შ.) პოეტები და ასე განიხილა ისინი. მაშასადამე, ძველ სპარსულ წყაროებში ორი გზა გვაქვს შენიშნული: ერთია პოეტების დაჯგუფება დინასტიების მიხედვით, მეორე — კუთხეებისა და მხარეების მიხედვით. ლიტერატურის ისტორიებსა და ცალკეულ გამოკვლევებში უპირატესობა ჯერჯერობით პირველს ენიჭება.

ევროპელები საერთოდ აღმოსავლური, კერძოდ კი სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლით ადრევე დაინტერესდნენ. ინგლისურ. ფრანგულ. და გერმანულ ენებზე სპარსული ლიტერატურის ამა თუ იმ საკითხზე მრავალი

---

[3] ასადის ლექსიკონის სამი გამოცემა არსებობს: ა) პაულ ჰორნისა: Asadī's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs, herausgegeben von Paul Horn, Berlin, 1897. ბ) აბას იყბალისა, თეირანი, 1319 (1940) და გ) მოჰამედ დებირ სიიაყისა (თეირანი, 1336—1957).

[4] Ch. Rieu. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum; სამი ტომი დამატებითურთ, ლონდონი, 1879-95.

გამოკვლევა და მონოგრაფია არსებობს, მაგრამ ყველაზე სრული წიგნი სპარსული ლიტერატურის შესახებ პირველად გერმანულად დაიწერა. ეს გახლავთ ი. ჰ ა მ ე რ ი ს „სპარსული სიტყვაკაზმული მწერლობის ისტორია“ [5].

სპარსული ლიტერატურის ისტორია ავტორს შვიდ პერიოდად დაუყვია. პირველი პერიოდი იწყება რუდაქით და თავდება ომარ ხაჲამით, მეორე — ამიყ ბუხარელით და თავდება შაფურ ნიშაბურელით, მესამე — ფერიდედდინ ათარით და თავდება საადით, მეოთხე — ფურ ბეჰა ჯამით და თავდება ჰაფეზით, მეხუთე — ბუსათით და თავდება ჯამით, მეექვსე — შაჰ ისმაილით და თავდება ფეიზით, მეშვიდე თავში საუბარია ზოგ პოეტზე და პოეტური ხელოვნების დაცემის შესახებ და სხვ.

ერთი სიტყვით, ი. ჰამერის „ისტორიაში“ იმ დროის კვლევის მეთოდების მიხედვით განხილულია თითქმის ყველა თვალსაჩინო პოეტი და წარმოდგენილია მათი პოეზიის ნიმუშების გერმანული თარგმანები, ზოგჯერ საკმაო რაოდენობითაც კი. ი. ჰამერის ამ შედარებით ვრცელი შრომითა და თარგმანებით გაიცნო სპარსული ლიტერატურა და მისი წარმომადგენლები ევროპელმა მკითხველმა.

აღნიშნულმა „ისტორიამ“, რომელიც თეზქერეებს, ძირითადად დოვლათშაჰის თეზქერეს ეყრდნობოდა (რიგი ადგილები მის სიტყვასიტყვით თარგმანს წარმოადგენს), უდავოდ დიდი როლი შეასრულა სპარსული ლიტერატურის შესწავლის მხრივ ევროპელთა გათვითცნობიერების საქმეში.

ი. ჰამერის წიგნში ნათლად და გარკვეულად არ ჩანს, თუ რა პრინციპებს ეყრდნობოდა ავტორი, როცა „ისტორიას“ შვიდ პერიოდად ჰყოფდა. შეიძლება იმიტომაც, რომ აღმოსავლეთში, კერძოდ ირანში, უყვართ შვიდი რიცხვი. ყოველ შემთხვევაში, ევროპელ მკვლევართა შორის მან პირველმა გამოყო სპარსული პოეზიიდან შვიდი პოეტი (შვიდი მნათობი) და ისინი სპარსული პოეზიის ცაზე დაამკვიდრა.

დიდი გერმანელი პოეტი იოჰან ვოლფგანგ გოეთე გაეცნო ი. ჰამერის შრომებს (ისტორიასა და ჰაფეზის თარგმანებს) და ამის ნიადაგზე სპარსულ პოეზიას, როგორც ცნობილია, მაღალი შეფასება მისცა. კერძოდ, მან განაცხადა: სპარსელებმა იმ პოეტებიდან, რომლებიც ხუთი საუკუნის განმავლობაში მოღვაწეობდნენ, ღირსეულად მხოლოდ შვიდი პოეტი ჩათვალეს, მაგრამ იმათ შორის, რომლებიც მათ დაიწუნეს, ხომ ბევრი ჩემზე უკეთესი იქნებაო.

ი. ჰამერმა შვიდ მნათობთა წრეში კლასიკურ ხანაში მოღვაწე შემდეგი პოეტები შეიტანა: ფირდოუსი, ნიზამი, ანვარი, ჯელალ ედ-დინ რუმი, საადი, ჰაფეზი და ჯამი, მაგრამ პოეტების ასეთი გამოყოფა, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ა. კრიმსკის[6], უცნობია ირანელებისათვის და ი. ჰამერის მიერაა შეთხზული. რამაც, სამწუხაროდ, თავის დროზე დიდი გავრცელება მოიპოვა.

აქვე უნდა დავასახელოთ შესანიშნავი კრებული „ირანული ფილოლოგიის საფუძვლები“ [7] ორ ტომად. ამ ტომებში შეჯამებულია ყველაფერი ის, რაც ევროპულმა მეცნიერებამ XIX საუკუნეში ირანული ენების, სპარსული ლიტერატურის ისტორიის, რელიგიის, ისტორიის და საერთოდ კულტურის შესწავლის საქმეში გააკეთა.

---

[5] Geschichte der schönen Redekünste Persiens, von Joseph Hammer, Wien, 1818.

[6] Персидские лирики X—XV вв. Москва, 1916, стр. IX.

[7] Grundriss der iranischen Philologie.

ლიტერატურის ისტორიკოსებისათვის უფრო საინტერესოა მეორე ტომი. იგი დაიბეჭდა ქ. შტრასბურგში 1896—1904 წლებში და 790 გვერდს შეიცავს. მასში მოთავსებულია გამოკვლევები გერმანულსა და ინგლისურ ენებზე. ასე, მაგალითად, აქაა დაბეჭდილი კ. ფ. გელდნერის „ავესტის ლიტერატურა“[8]; ე. ვ. ვესტის „ფალაური ლიტერატურა“[9]; თ. ნოელდეკეს კლასიკური გამოკვლევა „ირანული ნაციონალური ეპოსი“[10], რომელშიც განხილულია ფირდოუსის „შაჰნამე“ და მისი მიმბაძველ-გამგრძელებლები (ეს უკანასკნელი არასრულად). აღნიშნული ნაშრომი სპეციალისტების მიერ დღემდე საუკეთესო გამოკვლევადაა აღიარებული.

თ. ნოელდეკეს ნაშრომის შემდეგ დაბეჭდილია ჰერმან ეთეს უკვდავი შრომა „ახალი სპარსული ლიტერატურა“ [11]; იგი დიდი და ხანგრძლივი მუშაობის შედეგია; გამოკვლევა დიდძალ ცნობებს შეიცავს; ეს ცნობები ავტორის მიერ სისტემაშია მოყვანილი და გაანალიზებული. შეიძლება უყოყმანოდ ითქვას, რომ აღნიშნული გამოკვლევა მნიშვნელობას არასოდეს დაკარგავს.

ამავე კრებულშია მოთავსებული ა. ვ. ვილიამს ჯეკსონის შრომა „ირანული რელიგიები“ [12] და პაულ ჰორნის ისტორიული ხასიათის გამოკვლევა „ისლამის დროის ირანის ისტორია“ [13] და სხვ.

გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა აგრეთვე თავის დროზე ძალიან პოპულარული წიგნი პაულ ჰორნისა „სპარსული ლიტერატურის ისტორია“ [14]. იგი, ჩვენი აზრით, დღეს მოძველებულად შეიძლება ჩაითვალოს. მწერალთა შემოქმედების ანალიზის თვალსაზრისით, ჰორნი ბევრ ევროპელ მეცნიერს ჩამორჩება და მისი „ისტორია“ არც ისე მდიდარ ფაქტებს შეიცავს, რომ მისი გვერდის ავლა შეუძლებელი იყოს.

უდავოდ დიდი როლი შეასრულა სპარსული ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისით ე. გ. ბ რ ა უ ნ ი ს (1862—1926) „სპარსეთის ლიტერატურულმა ისტორიამ“[15]. იგი ორ ტომადაა გაყოფილი (ლონდონი, 1906—1908). პირველ ტომში განხილულია სპარსული ლიტერატურის საკითხები დასაწყისი ხანიდან (იგულისხმება ისლამიზაციის შემდგომი პერიოდი) ფირდოუსიმდე, მეორეში კი — ფირდოუსიდან საადიმდე. ე. გ. ბრაუნს ეკუთვნის აგრეთვე თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის მიმოხილვა [16].

სხვა ევროპელთაგან ე. გ. ბრაუნი იმით განსხვავდება, რომ მას ვრცლად აქვს მიმოხილული ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედება, ესმის რა არის ლიტერატურული ანალიზი და რომ ლიტერატურის ისტორიკოსი მხოლოდ ფაქტების აღნიშვნით არ უნდა კმაყოფილდებოდეს. ამიტომ მისი შრომები დღემდე ინარჩუნებს მნიშვნელობას და სპეციალისტებსაც დიდ დახმარებას უწევს.

ამ ბოლო დროს ევროპაში ჩეხურ ენაზე გამოქვეყნდა „სპარსული და ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორია“ (1956). მისი რედაქტორი და უდიდესი ნაწილის

---

[8] K. F. Geldner, Awesta Literatur, pp. 1—53.

[9] E. W. West, Pahlavi Literatur, pp. 75—129.

[10] Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, pp. 130—211.

[11] Her. Ethe, Neupersische Literatur, pp. 212—368.

[12] Die iranische Religion, pp. 612—708.

[13] Geschichte Irans in islamitischer Zeit, pp. 551—604.

[14] Paul Horn, Geschichte der persischen Literatur, Leipzig, 1901; მეორედ გამოიცა 1909 წელს.

[15] E. G. Browne, A Literary History of Persia.

[16] A History of Persian Literature in Modern Times, Cambridge, 1924.

ავტორია დიდი აღმოსავლეთმცოდნე, საქვეყნოდ აღიარებული მეცნიერი იან რიპკა (1886—1968). აღნიშნული წიგნი მალე ითარგმნა და გამოიცა გერმანულ ენაზე [17], შემდეგ ინგლისურ (1968), რუსულ, პოლონურ, იაპონურ, არაბულ და სპარსულ ენებზე.

ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურის მიმოხილვა ო. კლიმას ეკუთვნის: კლასიკური ხანის, სეფიანთა ეპოქის, XIX საუკუნისა კი—იახ რიპკას; XX საუკუნის ლიტერატურისა—ვ. კუბიჩკოვას, ხოლო ტაჯიკურისა—ი. ბეჩკას. ი. ცეიპეკი სპარსულ-ტაჯიკური ფოლკლორის საკითხებს ეხება და სხვ.

თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისა და ფილოლოგიური მეცნიერების თვალსაზრისით ამ წიგნში მოთავსებული გამოკვლევები უეჭველად მაღალ დონეზე დგას. ეს არის სრულიად ახალი თვალთახედვითა და მიდგომით დაწერილი სპარსული ლიტერატურის ისტორია, გამდიდრებული ახალი ფაქტებითა და მასალებით. სწორედ ამიტომ გამოიწვია მან მსოფლიო მეცნიერებაში ასეთი ცხოველი ინტერესი.

ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურისა და ენების შესწავლის თვალსაზრისით „ირანული ფილოლოგიის საფუძვლებში“ მოთავსებული გამოკვლევების გარდა ევროპელ მეცნიერებს მთელი რიგი შრომები ეკუთვნით. ასეთია, მაგალითად, ქრ. ბართოლომეს (1855—1925) ნარკვევები, რომლებიც ძველსა და საშუალო სპარსული ლიტერატურის, ენების ისტორიის, სტრუქტურისა და ლექსიკის საკითხებს ეხება. მის სამეცნიერო მოღვაწეობას ამშვენებს ისეთი მნიშვნელოვანი შრომა, როგორიცაა „ძველირანულის ლექსიკონი“ [18], რომელიც ყველა ირანისტისათვის სამაგიდო წიგნს წარმოადგენს. აქვე შეიძლება დავასახელოთ გამოჩენილი ირანისტები: ფრ. შპიგელი, ჰ. ს. ნიბერგი, ე. ბენვენისტი, ა. ქრისტენსენი და სხვები, რომელთაც ბევრი ბრწყინვალე გამოკვლევა დაგვიტოვეს ძველი და საშუალო სპარსული ენების, ლიტერატურის, ისტორიისა და კულტურის შესახებ. ყველა ავტორის და მათი შრომების დახასიათება შორს წაგვიყვანს.

ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურის შესწავლას ირანისტების რუსული სკოლაც დიდ ყურადღებას აქცევდა. ასე, მაგალითად, ძველი ირანული ენების გამოჩენილი მკვლევრის კ. გ. ზალემანის (1850—1916) „ძველსპარსული ანუ ირანული ლიტერატურის ნარკვევი“, რომელიც საყოველთაო ლიტერატურის ისტორიის პირველი ტომის პირველ ნაწილში დაიბეჭდა (პეტერბურგი, 1880) და რომელშიც ძველი და საშუალო ანუ ფალაური მწერლობის ძეგლებია განხილული, დღესაც საინტერესო და საჭირო ნაშრომად ჩაითვლება. აღნიშნული შრომა რატომღაც მივიწყებული ან უცნობია მთელი რიგი ირანისტებისათვის.

აქვე შეიძლება დავასახელოთ ი. ზინოვიევის საინტერესო ნაშრომი „ირანული ეპიკური თქმულებები“ [19], რომელშიც „შაჰ-ნამესთან“ შეპირისპირების ნიადაგზე განხილულია ძველი და საშუალო სპარსული ძეგლების მონაცემები, დამაჯერებლად გაანალიზებულია ფოლკლორული და ლიტერატურული მოვლენები. აქვე შესაძლებელია ისიც აღინიშნოს, რომ ი. ზინოვიევის ნაშრომი „შაჰ-ნამეზე“ რუსულად დაწერილ პირველ სამაგისტრო დისერტაციას წარმოადგენს.

---

[17] Rypka. Iranische Literaturgeschichte, Leipzig, 1959.
[18] Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904.
[19] Эпические сказания Ирана, СПб., 1885.

ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურის საკითხებს ეხება „აღმოსავლეთის“ II კრებულში[20] მოთავსებული აბუ-ლ-ყასიმ ზარეს ნაშრომის დიდი ნაწილი, რომელშიც ძველი ძეგლებიდან თარგმანების სახით სათანადო ადგილებიცაა წარმოდგენილი.

სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლას უდავოდ დიდი ამაგი დასდო ა. ე. კ რ ი მ ს კ ი მ (1871—1941), რომელიც ადრინდელ პერიოდში მოღვაწე ირანისტებს შორის ფართო განათლებით გამოირჩეოდა. მას კარგად ესმოდა ევროპული (გერმანული, ფრანგული, ინგლისური) და აღმოსავლური (სპარსული, არაბული, თურქული) ენები. იგი იყო აგრეთვე გამოჩენილი ენათმეცნიერი — ფილოლოგი, რომელსაც არაერთი ნაშრომი დაუწერია სპარსულსა და არაბულ ენათმეცნიერულ საკითხებზე, მასვე ეკუთვნის სპარსული, არაბული და თურქული ლიტერატურის ისტორიები. იგი იყო გამოჩენილი ისტორიკოსიც.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის ა. კრიმსკის მრავალრიცხოვან ნაშრომთა შორის მეტად მნიშვნელოვანია: „სპარსეთის, მისი ლიტერატურის და დავრიშული თეოსოფიის ისტორია“ [21] (ტ. I, №№ 1-2, 4); აგრეთვე ამავე სერიის III ტომი (1914—1917). ამავე დროს ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ა. კრიმსკის შრომებში ლიტერატურული კვლევა-ძიების ძველი მეთოდია გატარებული; მკვლევარი ზოგჯერ არ იძლევა მწერლებისა და პოეტების სრულ ანალიზს, ზოგჯერაც მხოლოდ ლიტერატურული ფაქტების ჩამოთვლით კმაყოფილდება.

ამასთან, აღნიშნული სათაურით გამოქვეყნებულ წიგნებში, რომლებიც უმრავლეს შემთხვევაში ლითოგრაფიული წესით იბეჭდებოდა, ავტორი ქრონოლოგიის დაცვას ვერ ახერხებს. ასეთ ვითარებებში, ცხადია, თვითონ წიგნებიც ვერაა ერთმანეთთან ქრონოლოგიურად დაკავშირებული და თანმიმდევრული.

ეს გარემოება ჩვენ იმას გვაფიქრებინებს, რომ მკვლევარი, რომელიც მაშინ, იგულისხმება, მძიმე პირობებში მუშაობდა, რა მასალასაც შეისწავლიდა, იმას გამოაქვეყნებდა, რომ შემდგომში კვლავ მიბრუნებოდა მას, გულდასმით გაეჩალხა ის და შემდეგ სტამბური წესით დაებეჭდა.

ა. ე. კრიმსკის ყოველ ნაკვეთსა თუ ტომს თან ახლავს დიდი გულისყურით შედგენილი, იმ დროისათვის სრული და ამომწურავი ბიბლიოგრაფია, რაც დღესაც საჭიროა და გამოსაყენებელი.

ა. კრიმსკის ნაშრომებმა დიდი კვალი დატოვა, მთელი ეპოქა შექმნა როგორც სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის, ისე რუსული და საბჭოთა ირანისტიკის განვითარების თვალსაზრისით.

ა. კრიმსკის შემდეგ ჩვენს სინამდვილეში სპარსული ლიტერატურის ყველაზე დიდი მკვლევარი ევგენი ედუარდის ძე ბ ე რ ტ ე ლ ს ი (1890—1957) გახლდათ. მას სპარსული ლიტერატურის სხვადასხვა საკითხზე მრავალი ნაშრომი ეკუთვნის. ერთგვარი მოკლე კურსი აღნიშნულ სამეცნიერო დისციპლინაში მან ჯერ კიდევ 1928 წელს ჩამოაყალიბა: „სპარსული ლიტერატურის ისტორიის ნარკვევი“ [22]. მაგრამ იგი კონსპექტური ხასიათისაა.

ვ. ვ. ბ ა რ ტ ო ლ დ ი (1869—1930) ამ წიგნზე დაწერილ რეცენზიაში მიუთითებდა ნაკლოვან მხარეებს და იმასაც აღნიშნავდა, რომ „სამანიანთა ეპოქაში (IX—X საუკ.) სპარსული პოეზიის აყვავების შესახებ მხოლოდ 27 გვერდ-

---

[20] Восток, сб. второй, Литература Ирана X—XV вв. Москва—Ленинград, 1935.

[21] История Персии, ее литературы и дервишеской геософии, Москва, 1915—1916.

[22] Е. Э. Бертельс, Очерк истории персидской литературы, Ленинград, 1928.

ზეა საუბარი და X საუკუნიდან XVIII საუკუნემდე არსებული ლიტერატურის მიმოხილვას 50 გვერდზე ნაკლები ეთმობაო“ [23].

აქედან ცხადია, თუ რა ხასიათისაა აღნიშნული „ნარკვევი“ და რა შეკუმშულადაა მასში მასალა გადმოცემული. შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ მთელი რიგი მწერლები გამოტოვებულია და ისეთი მნიშვნელოვანი პოეტების შემოქმედების განხილვას, როგორიც ჰაფეზი და ჯამი გახლავთ, მხოლოდ გვერდნახევარი აქვს დათმობილი (გვ. 65—67), ათ სტრიქონში სულთან მაჰმუდის დროს მოღვაწე პოეტის ონსორის (უნსურის) შემოქმედებაზეა საუბარი, ამავე დროს არც ერთი სიტყვით მისი პოემები არაა ნახსენები (გვ. 31—32); ჰათეფის შემოქმედების დახასიათება ხუთ სტრიქონშია მოცემული (გვ. 75) და ა. შ.

აღნიშნული წიგნი ერთგვარ „ცნობარის“ როლს ასრულებს და ამ თვალსაზრისით დღეისათვისაც გამოსადეგია. ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებასაც, რომ მასში სხვა მასალასთან შედარებით უფრო ვრცლადაა გადმოცემული XIX საუკუნის სპარსული მწერლობისა და კულტურული ცხოვრების საკითხები.

ე. ე. ბერტელსს, როგორც ეს ამ უკანასკნელ ხანებში მისი „რჩეული ნაწერების“ გამოცემით ირკვევა, სურვილი ჰქონდა სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის საკითხების ვრცლად დამუშავება. ამაზე მეტყველებს მისი „სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორია“ [24], რომელიც მისი „რჩეული ნაწერების“ სერიაში გამოვიდა. ამ წიგნით ე. ბერტელსი წარმოგვიდგება როგორც სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის დიდი მცოდნე. დიდი მკვლევარი აღნიშნული ლიტერატურისა, აღმოსავლურ-დასავლური ენებისა და კულტურის ისტორიის ღრმა მცოდნე. მაგრამ ავტორმა, სამწუხაროდ, ბოლომდე ვერ მიიყვანა მისი განზრახვა, მეცნიერის მაჯისცემა შეწყდა, წიგნი დაუმთავრებელი დარჩა.

აღნიშნულ ნაშრომში განხილულია უძველესი ლიტერატურის ძეგლები, ზოროასტრიზმი და მისი დოგმები, რადგანაც ამ რელიგიურ მოძღვრებასთანაა დაკავშირებული ადრინდელი ხანის ლიტერატურული თხზულებების წარმოშობა, ავესტა, სოღდური და პართული ძეგლები, მათ შორის „აიატკარე ზარერან“, ეს მრავალმხრივ საინტერესო ძეგლი, და სხვა მისთანანი. შემდეგ ვრცელი საუბარია წარმოდგენილი არაბთა მიერ შუა აზიისა და ირანის ხალხების დაპყრობასა და მის შედეგებზე. აქვეა მოცემული საინტერესო ცნობები მთელი რიგი პოეტების (ალ-ჯარირის, აბუ ნუვასის, აბუ-ლ-ალა ალ-მაარისა და სხვ.) შესახებ.

შემდეგ ავტორი განიხილავს სპარსული ლიტერატურის აყვავების საკითხებს [25]. იგი გვაძლევს მეცნიერების საერთო დახასიათებას და წიგნში შეყავს აგრეთვე ფილოსოფოსებიც (ფარაბი, ავიცენა), მოკლედ მიმოხილული აქვს მათი ნაშრომები და ამის შემდეგ სპარსული პოეზიის წარმოშობის საკითხებზე მსჯელობს, გვაძლევს იმდროინდელი ლიტერატურის წარმომადგენლების (რუდაქის, შაჰიდ ბალხელის, აბუ ზარას, აბუ შუქურ ბალხელის, ხოსრევანის, პოეტი ქალის რაბიას, დაყიყის და სხვ.) შემოქმედების დახასიათებას. ამის შემდეგ ე. ბერტელსი ფირდოუსის „შაჰ-ნამესა“ და მის შემდეგდროინდელ საგმირო

---

[23] В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс, Очерк истории персидской литературы, Иран, III, Л., 1929, стр. 226—228.

[24] История персидско-таджикской литературы, Москва, 1960.

[25] X საუკუნის პოეზია ამავე ავტორს უფრო დაწვრილებით მიმოხილული აქვს წიგნში: Персидская поэзия в Бухаре, X век. М.-Л., 1935.

ეპოსის ვითარებას განიხილავს [26]. აქ მას XI საუკუნის პოეტის ასადი ტუსელის „გერშასფ-ნამე“ აქვს გარჩეული. ე. ბერტელსისათვის, სამწუხაროდ, უცნობი დარჩა ქართველი მეცნიერების ნაშრომები როგორც „გერშასფ-ნამეს“, ისე ფირდოუსის სხვა მიმბაძველ-გამგრძელებელთა შესახებ. ავტორს გორგანის პოემაც „ვისო რამინი“, რომელიც სპარსული რომანტიკული ეპოსის მშენებას წარმოადგენს, საგმირო ეპოსში მოუქცევია, რაც გაუმართლებლად გვეჩვენება [27].

ავტორი შემდეგ ეხება XI საუკუნის პირველი ნახევრის ლიტერატურის წარმომადგენელთა (ონსორის, ფეროხის, მანუჩეჰრის და სხვათა) შემოქმედებას, შემდეგ კი მიმოიხილავს იმავე საუკუნის მეორე ნახევრის პოეზიის წარმომადგენლებს, როგორიცაა, მაგალითად, მასუდ-ი საად-ი სალმანი, მუჰთარ-ი ღაზნელი, სანაი და სხვა პოეტები, რომლებიც ღაზნელთა ეპოქაში მოღვაწეობდნენ. წიგნში სელჯუკიანთა დროის ლიტერატურაზეც არის საუბარი და იგი XIII საუკუნემდეა მიტანილი.

1962 წელს ე. ბერტელსის „რჩეული ნაწერების“ სერიით გამოიცა მისი საკმაოდ ვრცელი შრომა „ნიზამი და ფუზული“ [28]. აღნიშნულ წიგნში ნიზამის შესახებ მოთავსებულია დიდი მონოგრაფია, რომელსაც 437 გვერდი უჭირავს. მას თან ერთვის სხვადასხვა დროს დაწერილი წერილები ნიზამის შემოქმედებაზე (გვ. 453—490). ნარკვევი წარმოადგენს მისი ადრინდელი მონოგრაფიის (1956) გავრცობილ სახეს. ავტორს მასში სრულიად ახალი საკითხები შეუტანია, უფრო ვრცელი ცნობები მოუცია ნიზამის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა და მისი პოეტიკის შესახებ და სხვ. ასე რომ, ნიზამის შესახებ რუსულად არსებულ ნაშრომებს შორის ე. ბერტელსის ეს გამოკვლევა ყველაზე საგულისხმო და საყურადღებოა.

დასახელებულ ტომში ფუზულის შემოქმედების შესახებ მოკლე ნარკვევია წარმოდგენილი.

იმავე „რჩეულ ნაშრომთა“ სერიით გამოიცა „ნავოი და ჯამი“ [29]; იგი ადრე ცალ-ცალკე გამოცემული წიგნების გაერთიანებას წარმოადგენს. აღნიშნულ ტომში გაერთიანებულია აგრეთვე მისი გამოკვლევა „რომანი ალექსანდრე მაკედონელზე და მისი მთავარი ვერსიები აღმოსავლეთში“ [30]. საერთოდ, ე. ბერტელსის „რჩეული ნაწერების“ ეს ტომი მონოგრაფიების კრებულს წარმოადგენს და მას დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ორი დიდი პოეტის (ჯამისა და ნავოის) შემოქმედების შესწავლისათვის.

ე. ბერტელსის „რჩეული ნაწერების“ IV ტომი (გამოცემა რატომღაც ტომებად არაა დაყოფილი) „სუფიზმი და სუფიური ლიტერატურა“ [31] შეიცავს სუფიზმზე სხვადასხვა დროს დაწერილი წერილების კრებულს და მკითხველს უდავოდ დიდ დახმარებას გაუწევს ამ მიმდინარეობის გაგებასა და გარკვევაში. წერილები ეხება არა მხოლოდ სპარსული, არამედ არაბული პოეზიის საკითხებსაც და ამდენად იგი არაბული ლიტერატურის შესწავლისათვისაცაა გამოსადე-

---

[26] ფირდოუსის შემოქმედება მას უფრო ვრცლად განხილული აქვს მონოგრაფიაში: Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество, Москва—Ленинград, 1935.

[27] იხ. ჩვენი რეცენზია აღნიშნულ შრომაზე: Народы Азии и Африки, 1961, № 5 და ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბილისი, 1971, გვ. 43—44.

[28] Низами и Фузули, Москва, 1962.

[29] Навои и Джами, Москва, 1965.

[30] Роман об Александре и его главные версии на Востоке, М.-Л., 1948.

[31] Суфизм и суфийская литература, Москва, 1965.

ვი. უნდა აღინიშნოს, რომ ე. ბერტელსი საბჭოთა ირანისტებს შორის სუფიზმის დიდ სპეციალისტად ითვლებოდა და მისი ნაწერების ერთად თავის მოყრასა და გამოცემას უეჭველად დიდი მნიშვნელობა აქვს. როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, ე. ბერტელსის ნაშრომებს ყველასათვის დიდი დახმარების გაწევა შეუძლია სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლაში.

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ამ ბოლო ხანებში საუნივერსიტეტო კურსის სახით გამოცემული წიგნები: ა) ძველი აღმოსავლეთის ლიტერატურა[32], რომელშიც ძველი სპარსული ლიტერატურის მიმოხილვაცაა წარმოდგენილი (გვ. 87—141). აქ ავტორი — ვ. ბ. ნ ი კ ი ტ ი ნ ა ძირითადად განიხილავს ავესტას, იძლევა ცნობებს საგმირო ეპოსისა და დრამის შესახებაც; ბ) „შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის ლიტერატურა“[33]. იგი ორ ნაწილადაა გაყოფილი. ორივე ნაწილი დაიბეჭდა მოსკოვში 1970 წელს. სპარსული ლიტერატურის მიმომხილველნი ვ. ბ. ნიკიტინა და პ. გ. ლევკოვსკაია გახლავთ. აღნიშნულ მიმოხილვას ამ წიგნში 215—304 გვერდები უჭირავს და, მაშასადამე, მკითხველს ახალი სპარსულო მწერლობის წარმომადგენელთა შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას აძლევს. მიმოხილვა XVIII საუკუნემდეა მიტანილი. კლასიკურ ხანას (X—XV საუკ.) ისინი, ე. გ. ბრაუნის მსგავსად, „აღორძინების პერიოდის ლიტერატურას“ უწოდებენ. აღნიშნული წიგნები დაინტერესებულ პირთ სათანადო დახმარებას გაუწევს.

1971 წელს ლენინგრადის უნივერსიტეტმა გამოსცა „ირანის, ავღანეთის და თურქეთის ლიტერატურის მოკლე ისტორია“[34]. სპარსული ლიტერატურის მიმოხილვას სულ 68 გვერდი უჭირავს. იგი ს. ნ. სოკოლოვის, ა. ნ. ბოლდირევისა და ა. ზ. როზენფელდის მიერაა შესრულებული და, მართლაც, მოკლე ისტორიას, უფრო სწორად, ამ ლიტერატურის კონსპექტს წარმოადგენს.

სპარსული ლიტერატურის ცალკეულ საკითხებს ბევრი ირანისტი შეეხო და ყველა მათგანის შრომაზე საუბარი შორს წაგვიყვანს. მაინც არ შეიძლება არ დავასახელოთ, მაგალითად, ისეთი გამოკვლევა, როგორიცაა ვ. ჟ უ კ ო ვ ს კ ი ს (1858—1918) «Странствующие» четверостишия Омара Хайяма[35], რომელმაც ხაჯამოლოგიაში ნამდვილი გადატრიალება მოახდინა, და მთელი რიგი წერილები და გამოკვლევები ცნობილი ისტორიკოსის ვ. ვ. ბარტოლდისა სპარსული ლიტერატურის დასაწყისი ხანისა[36] და სპარსული ეპოსის ისტორიისათვის[37] და სხვა მრავალი, რომელთაც ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვთ.

აქვე არ შეიძლება არ მოვიხსენიოთ ირანისტი ი. ნ. მ ა რ ი (1893 — 1935) და მისი ნაშრომები[38], რომლებშიც ირანის ლიტერატურული და კულტურული ცხოვრების არა ერთი და ორი საკითხია გაშუქებული.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ჩვენს ხანაში ბევრი კრებული გამოიცა როგორც კლასიკური, ისე თანამედროვე ლიტერატურის საკითხებზე. მათ შო-

---

[32] Литература древнего Востока, М., 1971.

[33] Литература Востока в оредние века, М., 1970.

[34] Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции, Л., 1971.

[35] Сборник «ал-Музаффарийа», СПб., 1897.

[36] To the question of early Persian Poetry (Bulletin of the School of the Oriental Studies, London Institution, 1923, vol II. part IV (pp. 836—838).

[37] К истории персидского эпоса, Записки Вос. Отдела Рус. Арх. Общества, т. XXII, в. III—IV, Петроград, 1915.

[38] Ю. Н. М а р р, Статьи и сообщения, т. I (1936), т. II (1939).

რის საგანგებო ყურადღების ღირსია ზემოთ მოხსენიებული „აღმოსავლეთი“ (კრებული მეორე), ირანის ლიტერატურა (X—XV საუკ.). ამ კრებულში მოთავსებულია წერილები სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის კლასიკოსებზე, როგორიც არიან ფირდოუსი, ომარ ხაიამი, ხაყანი, ნიზამი განჯელი, საადი შირაზელი, ჯელალ ედ-დინ რუმი, ჰაფეზი და ჯამი, წარმოდგენილია მათი მხატვრული შემოქმედების ვრცელი ნიმუშების თარგმანები. მისი შესწავლით ჩვენ ძირითადად სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის კლასიკური ხანის წარმომადგენლებს ვეცნობით.

„აღმოსავლეთი“ (კრებული მეორე) იმითაცაა საინტერესო, რომ აქ დაისვა სპარსული ლიტერატურის პერიოდიზაციის გადასინჯვის საკითხი (აბუ-ლ-ყასიმ ზარეს წერილში). ძველი ირანმცოდნეობა სპარსული ლიტერატურის ისტორიას სამ პერიოდად ჰყოფდა: ა) ძველი სპარსული ლიტერატურა, რომლის ძეგლები დაწერილია ძველ სპარსულ ენაზე (550—330 ახალ ერამდე), ბ) საშუალო სპარსული ანუ ფალაური ლიტერატურა, რომელშიც მოექცევა ფალაურ ენაზე შეთხზული ნაწარმოებები და გ) ახალი სპარსული ლიტერატურა, რომელიც ახალ სპარსულ ენაზე დაწერილ ძეგლებს აერთიანებს.

აბუ-ლ-ყასიმ ზარემ ლიტერატურის ასეთ პერიოდიზაციას უსისტემო, ირანის ისტორიისაგან გათიშული, არამეცნიერული პერიოდიზაცია უწოდა და, თავის მხრივ, ასეთი დაყოფა წარმოადგინა: ა) ძველი სპარსული ლიტერატურა— ესაა საგვაროვნო საზოგადოების შემდეგი — აზიურ თემთა პერიოდის ლიტერატურა; ბ) ფეოდალიზმის პერიოდის ლიტერატურა (ჩვენს დრომდე მეორე საუკუნიდან ჩვენი დროის XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე); გ) ირანში კაპიტალისტურ ურთიერთობათა ჩანერგვა-აღმოცენებისა და ნაციონალურ-განმათავისუფლებელ მოძრაობათა პერიოდის ლიტერატურა (XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღევანდლამდე). ამ ძირითადი პერიოდებიდან თვითეული ცალკე ეპოქებად ანუ საფეხურებად შეიძლება დაიყოსო, აცხადებს ავტორი.

წარმოდგენილი პერიოდიზაცია, რომელსაც ზარე პირობითს უწოდებს, ჩვენი აზრით, დამაკმაყოფილებელი არ არის. საქმე ის არის. რომ ასეთი დაყოფის მიხედვით ჩვენ გვაქვს საზოგადოებრივი ფორმაციების და არა ლიტერატურის პერიოდიზაცია; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ზარეს დაყოფით ისე გამოდის, თითქოს ერთი ისტორიული ეპოქის დამთავრებით მთავრდება ლიტერატურული ეპოქა და თითქოს იგი მაშინვე მომდევნო პერიოდში არსებული ყოფა-ცხოვრების მხატვრული ამსახველი იყოს. ლიტერატურულ სინამდვილეში ასე არ ხდება. ლიტერატურა ზედნაშენი კატეგორიაა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარი სოციალ-ეკონომიური ცვლილებები მხატვრულ აზროვნებაში ძვრებს უფრო გვიან ახდენს, ვიდრე ეს ზოგ ლიტერატურათმცოდნეს წარმოუდგენია. ჩვენი ისტორიის სინამდვილიდან ვიცით, რომ კაპიტალიზმის დაცემისთანავე არ გამქრალა კაპიტალისტური იდეების ანუ ბურჟუაზიული იდეოლოგიის გამომხატველი ლიტერატურა, მისი ფორმები და ჟანრები. ლიტერატურულ კრიტიკას ათეული წლების განმავლობაში დიდი ბრძოლა დასჭირდა იმისათვის, რომ მწერლობა სოციალისტური რეალიზმის გზაზე შემდგარიყო, ახალი მეთოდები, ახალი მხატვრული ხერხები მოემარჯვებინა და ჩვენი ცხოვრების სინამდვილე მაღალ მხატვრულ სახეებში მოეცა.

ვფიქრობთ, სადავო არ არის, რომ ბაზისში მომხდარი ცვლილებები ზედნაშენებში უფრო გვიან იწვევს ცვლილებებს და ლიტერატურაც ხომ ზედნაშენ კატეგორიას განეკუთვნება. ასე რომ, რომელიმე ისტორიული ეპოქის დამთავრებისთანავე არ მთავრდება წინა ეპოქაში წარმოშობილი და განვითარებული

ლიტერატურული ტრადიციები. სამანიანთა ბატონობის ხანაში „შაჰ-ნამეს“ საჭით აყვავებული საგმირო ეპოსი ღაზნელთა ეპოქაშიც განაგრძობს განვითარებას; იწერება საგმირო ძეგლები, როგორიცაა „ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“, „გერშასფ-ნამე“ და სხვა მისთანანი. ღაზნელთა ეპოქის სახოტბო ჟანრსა და ლირიკულ პოეზიას საფუძვლად სამანიანთა ხანაში შემუშავებული პოეტური ტრადიციები უდევს. ასე რომ, ლიტერატურა ყოველთვის არ იფარგლება ამა თუ იმ საუკუნითა და ეპოქით. იგი მისი საზღვრების გადამლახველია და შეუჩერებლივ წინ მსრბოლი. თუ დავაკვირდებით აბულ-ლ-ყასიმ ზარეს მიერ წარმოდგენილ პერიოდიზაციას, მას საზოგადოებრივი ფორმაციების ცვლა უდევს საფუძვლად და არა ამა თუ იმ ხანის ლიტერატურის ხასიათი და თავისებურება.

სხვა რომ არა იყოს რა, განა შესაძლებელია ერთ პერიოდში მოვათავსოთ ჩვენს ერამდე მეორე საუკუნიდან ჩვენი ერის XIX საუკუნემდე არსებული ლიტერატურა? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს შეუძლებელია. შეუძლებელია არა იმიტომ, რომ აქ ნაჩვენები დროის მანძილზე (21 საუკუნე) ფეოდალიზმმაც საკმაო ძვრები განიცადა, არამედ იმიტომ, რომ თვით ლიტერატურის ხასიათი არც მხატვრულ-გამომსახველობითი მეთოდებითა, ხასიათებითა და ტიპებით ერთნაირი არ არის. ხაზგასმით შეიძლება აღინიშნოს, რომ ირანის ისლამიზაციის შემდეგ ჩასახული და განვითარებული ლიტერატურა, თუმცა გაგრძელებას წარმოადგენს წინა საუკუნეებში არსებული ლიტერატურული ტრადიციებისა, მაგრამ მათი ერთმანეთთან გათანაბრება, იდეოლოგიას რომ თავი დავანებოთ, მხატვრულ-ჟანრობრივი თვალსაზრისითაც შეუძლებელია.

ასევე შეუძლებელია კლასიკური (X—XV საუკ.) ეპოქაში აყვავებული ლიტერატურა (სპარსული რენესანსი), რომელიც თავისი მაღალმხატვრული შემოქმედებით დღესაც ანცვიფრებს კულტურულ კაცობრიობას, მომდევნო, დაცემის ხანის, ანუ სეფიანთა ხანის ლიტერატურას გავუთანაბროთ.

პერიოდიზაციის საკითხს შეეხო ი. ს. ბ ა რ გ ი ნ ს კ ი ც აღმოსავლეთმცოდნეთა XXV კონგრესზე წაკითხულ მოხსენებაში „სპარსულ და ტაჯიკურ ლიტერატურათა ისტორიის პრობლემის შესახებ“ (რუსულ ენაზე, მოსკოვი, 1960). იგი მიმოიხილავს საკითხის ისტორიას, უარყოფს დინასტიურ დაყოფას და მოითხოვს ამ საკითხზე ახალი თვალსაზრისის შემუშავებას. მაგრამ დინასტიური პერიოდიზაციის სავსებით უარყოფას ირანისტების გარკვეულმა ნაწილმა (ფრ. მახალსკი, ი. ბეჩკა. ა. ბოლდირევი და სხვ.) მხარი არ დაუჭირა, რადგან „დინასტიების შეცვლა გაპირობებულია სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიური ცვლილებებითო“ (ი. ბეჩკა).

ნაყოფიერი არ გამოდგა აგრეთვე ლიტერატურის მიმოხილვა ჟანრების მიხედვით, რადგანაც იგი ქრონოლოგიის დიდ დარღვევებს იწვევს. ამავე დროს, მწერლის შემოქმედება საჭიროა ერთ მთლიანობაში იქნეს განხილული და არა ნაწილ-ნაწილ, როგორც ეს ზოგ ისტორიაშია წარმოდგენილი, სადაც ავტორი ჟანრობრივი თვალსაზრისით განიხილავს ლიტერატურულ მოვლენებს. ხომ შეიძლება ერთსა და იმავე მწერალს რომანტიკული პოემებიც ჰქონდეს დაწერილი და ლირიკული ხასიათის ლექსებიც. პოემები მაშინ ცალკე, რომანტიკული ჟანრის განხილვისას უნდა გავარჩიოთ, ლირიკული ლექსები კი — ლირიკის განხილვისას. გარემოება, რაც მწერლის შემოქმედების მთლიანობაზე წარმოდგენას აბნელებს.

სპარსული ლიტერატურის პერიოდიზაციის დროს ყურადღება უნდა მიექცეს არა მხოლოდ ცენტრებში, სამეფო კარებზე მომუშავე პოეტთა და მწერალთა შემოქმედებას, არამედ პროვინციებსაც. ყურადღება უნდა მიექცეს თემა-

ტიკას, ჟანრთა სახეობას, ფორმებს, ლიტერატურულ სტილს, მხატვრული მეტყველებისა და აზროვნების თავისებურებას. ჯერჯერობით, სანამ პერიოდიზაციის საკითხებთან დაკავშირებული პრობლემები ამომწურავად არაა შესწავლილი, შესაძლებელია დინასტიური დაყოფა მთლად უარსაყოფი არ იყოს, რადგანაც იგი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის პრინციპებს ამაგრებს.

ჩვენ არ გვავიწყდება ის წიგნები და გამოკვლევები, რომლებშიც თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის (პროზისა და პოეზიის) პრობლემებია განხილული. ასეთებია, მაგალითად, კ. ჩაიკინის „უახლესი სპარსული ლიტერატურის მოკლე ნარკვევი“ [39], დ. ს. კომისაროვის „თანამედროვე სპარსული პროზის ნარკვევები“ [40], ი. ბრაგინსკისა და დ. კომისაროვის „სპარსული ლიტერატურა“ [41], რომელშიც თანამედროვე სპარსული პოეზიის, პროზისა და დრამატურგიის საკითხებია განხილული.

აქვე უნდა დავასახელოთ თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის შესწავლისათვის მწერლისა და მეცნიერის ბოზორგ ალავის საუკეთესო ნაშრომი „თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის ისტორია და განვითარება“ [42]. ამ წიგნში დაწვრილებითაა განხილული და გაანალიზებული თანამედროვე სპარსული პოეზიისა და პროზის პრობლემები, განხილულია მისი წარმომადგენლების შემოქმედება.

დიდი ამაგი მიუძღვის სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის საქმეში გამოჩენილ ირანელ მეცნიერს საიდ ნაფისის (1896—1966), რომელსაც ბევრი გამოკვლევა და მონოგრაფია აქვს დაწერილი როგორც ცალკეული მწერლების, ისე სპარსული ლიტერატურის განვითარების საერთო საკითხებზე, გამოცემული აქვს კლასიკოსების (რუდაკი, ფირდოუსი, ომარ ხაიამი და სხვ.) თხზულებათა ტექსტები. დიდად მნიშვნელოვანია აგრეთვე მ. მოინის, ს. ხანლერის, მ. მინოვის და სხვათა როგორც ძველი, ისე ახალი თაობის ირანელ მეცნიერთა ნაშრომები მშობლიური ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისით, რომელთა ჩამოთვლაც კი დიდ დროს მოითხოვს.

ჩვენ საგანგებოდ გვსურს გამოვყოთ თეირანის უნივერსიტეტის პროფესორის ზაბიჰოლაჰ საფას „ლიტერატურის ისტორია ირანში“, რომელიც რამდენიმე ტომს შეიცავს და დღემდე ოთხჯერ გამოიცა. ეს სათაური შეიძლება იმით იქნეს გამართლებული, რომ სპარსული ლიტერატურის გვერდით ავტორს ირანში შექმნილი არაბული ლიტერატურაც აქვს განხილული. იგი ეხება აგრეთვე ისლამის წინადროინდელ ძველსპარსული და ფალაური ლიტერატურის ძეგლებსაც. პირველ ტომში (თეირანი, 1969) ისლამის ეპოქიდან სელჯუკიანთა ხანამდე არსებული ლიტერატურაა განხილული. ახალ სპარსულ ლიტერატურას იგი აბას მარვაზელით იწყებს და აიუყისა და აბუ საიდ აბულხაირის პოეზიის განხილვით ამთავრებს. მთელი ტომი კი IV საუკუნისა და V საუკუნის (ჰიჯრით) პირველი ნახევრის სპარსული პროზის განხილვით მთავრდება. მეორე ტომში (თეირანი, 1969) მიმოხილულია ჰიჯრით V საუკუნის შუა წლებიდან VII საუკუნემდე არსებული ლიტერატურა. უნდა აღინიშნოს, რომ წიგნის დიდი ნაწილი დათმობილი აქვს ისტორიული და ფილოსოფიური შრომების განხილვას. ამ

---

[39] К. Чайкин, Краткий очерк новейшей персидской литературы, Москва, 1928.

[40] Д. С. Комиссаров, Очерки современной персидской прозы, Москва, 1960.

[41] И. Брагинский и Д. Комиссаров, Персидская литература, Москва, 1961.

[42] **Bozorg Alavi, Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur, Berlin, 1964.**

ტომში საფას ცალკე აქვს გამოყოფილი თავი „სპარსულენოვანი პოეტები“ (შაერანე ფარსი გუი) და მას გორგანის (ვისო რამინის ავტორის) შემოქმედების განხილვით იწყებს. გორგანი ფორმას იგი ჯორჯანის ამჯობინებს (ასე კითხულობს ქართული ვერსიაც). აღსანიშნავია, რომ სპარსული ენა მას „დარის“ ერთერთ დიალექტად აქვს წარმოდგენილი.

გორგანის თუ ჯორჯანის შემდეგ ავტორი განიხილავს ბაბა თაჰერ ორიანის, ასადი ტუსელის, ყათრანის, ბურჰანის, აზრაყის, ნასირი ხოსროვის, მასუდი საად-ი სალმანის, ომარ ხაჲამის, სანაის, სუზანის, ანვარის, ჰარავის, ჯემალ ედდინ ისპაანელის, ზაჰირი ფარიაბის, ფალაქ შირვანელის, ხაყანის, ნიზამი განჯელის, ათარის და სხვათა შემოქმედებას. ავტორს მათი პოეზიიდან საკმაოდ ვრცელი ნიმუშები აქვს წარმოდგენილი. II ტომიც პირველის მსგავსად, მოცემულ პერიოდში შექმნილი პროზაული ნაწარმოებების მიმოხილვით იხურება. მაგრამ აქ საუბარია არა მხოლოდ მხატვრულ, არამედ ყოველგვარი პროზაული ხასიათის ნაწარმოებზე (ისტორიულზე, ფილოსოფიურზე, ასტრონომიულზე და სხვ.).

III ტომში უფრო ისტორიული, მეცნიერული და ფილოსოფიური ნაშრომებია განხილული, ვიდრე ლიტერატურული; ასე რომ, საფას „ისტორია“ ჯერ კიდევ არ შეიძლება დამთავრებულად ჩაითვალოს.

აქ ერთი შენიშვნა გვინდა გავაკეთოთ: ზოგი ლიტერატურის ისტორიკოსი, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქმე ძველ პერიოდებს ეხება, ლიტერატურის ძეგლების გვერდით ლურსმულ წარწერებსა და საისტორიო ხასიათის შრომებს განიხილავს. ძველ წარწერებს უდავოდ დიდი მნიშვნელობა აქვთ როგორც ამა თუ იმ ლინგვისტური მოვლენის, ისე ისტორიული ფაქტის დადგენის თვალსაზრისით, მაგრამ ისინი არ წარმოადგენენ სიტყვაკაზმული, ანუ მხატვრული ლიტერატურის ძეგლებს და, ცხადია, ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის საგანი ვერ გახდება. რაც შეეხება ისტორიულ თხზულებებს, შეიძლება აღინიშნოს, რომ ისინი (ზოგიერთი მათგანი მაინც), როგორც პროზაული ნაწარმოებები, მხატვრული თვალსაზრისით შეიძლება დიდად არ ჩამოუვარდებოდეს ლიტერატურულ ძეგლებს, მაგრამ მათში არც ხასიათები გვხვდება და არც ტიპები, რაც აუცილებელი და ძირითადი ელემენტებია ყოველი მხატვრული თხზულებისათვის.

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ისეთ დიდ მკვლევარს, როგორიც კორნელი კეკელიძე იყო, ლიტერატურის ისტორიაში სხვა საისტორიო ძეგლებთან ერთად შეტანილი და განხილული აქვს ისეთი შესანიშნავი თხზულება, როგორიცაა „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. იგი საუკეთესო ენითაა დაწერილი და არც ერთ იმ დროის პროზაულ თხზულებას არ ჩამოუვარდება, მაგრამ იგი და სხვა მისი მსგავსი ძეგლები მხატვრული ლიტერატურული ძეგლი არ არის, მათში არ არის ხასიათები, ტიპები, მხატვრული სახეებით აზროვნება, გარემოება, რაც ძირითადად განასხვავებს მათ ლიტერატურული ძეგლებისაგან.

მხატვრული ლიტერატურის საგანია მხატვრული თხზულებების შესწავლა და არა ყველაფერი იმისა, რაც ამ ენაზეა დაწერილი, იქნება ეს საისტორიო, ფილოსოფიური, რელიგიური თუ სხვა ხასიათის ძეგლები.

ისტორიული თხზულებების ავტორები ისტორიულად მომხდარი ფაქტების მეცნიერულ ანალიზს ან აღწერას იძლევიან. ამიტომ ასეთ თხზულებებს გამოცლილი აქვთ მკითხველებზე ემოციურ-ესთეტიკური ზემოქმედების საფუძველი. მათი ავტორები, რაც უნდა დიდი მხატვრული ნიჭით იყვნენ დაჯილდოებულ-

ნი, მაინც გარკვეულ ჩარჩოებში არიან მომწყვდეულნი და უფლება არა აქვთ მის საზღვრებს გასცდნენ, მხატვრული წარმოსახვის შესაძლებლობანი განავითარონ. ისინი მოკლებულნი არიან მხატვრული შეთხზვის საშუალებებს და მხოლოდ სინამდვილის მარწუხებში არიან გამომწყვდეულნი. ამიტომ მკვეთრად უნდა განვასხვავოთ ლიტერატურული ძეგლი არალიტერატურულისაგან და ლიტერატურის ისტორიის კვლევა-ძიების საგნად, შინ და გარეთ, მხოლოდ ლიტერატურული ძეგლები ვაქციოთ.

ჩვენს ეპოქაში, როცა მეცნიერების ყოველი დარგი საკმაოდ განვითარებული ჩანს, აღრევას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. ისტორიული ხასიათის ნაწარმოებების განხილვა ისტორიკოსებს უნდა მივანდოთ და ფილოსოფიურის — ფილოსოფოსებს. ამ მოსაზრებით აიხსნება ის გარემოება, რომ სხვათაგან განსხვავებით, ჩვენს „ისტორიაში“ მხოლოდ მხატვრულ-ლიტერატურულ ძეგლებზეა საუბარი.

ქართველები, როგორც ჩანს, აღმოსავლური ენებისა და ლიტერატურის, კერძოდ კი, ირანული ენებისა და ლიტერატურის შესწავლით ადრევე ყოფილან დაინტერესებულნი. სხვაგვარად ძნელია აიხსნას ის გარემოება, რომ ქართულ მწერლობას დღემდე შემოუნახავს ისეთი მნიშვნელოვანი სპარსული ძეგლის ძველი თარგმანი, როგორიც გორგანის (XI საუკ.) „ვისო რამინია“, ქართული ლიტერატურის კლასიკურ ხანაში შემუშაგებული მთარგმნელობითი ტრადიციები შემდეგ საუკუნეებშიც გრძელდებოდა. ასე, მაგალითად, XVI—XVIII საუკუნეებში ბევრი საინტერესო თხზულება ითარგმნა და მათ შორის „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლის პოემა „ბაამიანი“, რომელიც შესანიშნავი ქართულით არის შესრულებული და მთარგმნელობითი სიზუსტითაც გამოირჩევა.

ჩვენს ხანაში ძველი სპარსული ენებისა და ლიტერატურის საკითხებს წარმატებით იკვლევენ აკად. გ. ახვლედიანი და მისი სკოლის წარმომადგენლები (მ. ანდრონიკაშვილი, ჯ. გიუნაშვილი, თ. ჩხეიძე, თ. ჭავჭავაძე, გ. ნახუცრიშვილი, ო. თედეევა, მ. სახოკია და სხვ.). ასე, მაგალითად, გ. ახვლედიანს მთელი რიგი გამოკვლევები ეკუთვნის ძველი და საშუალო ირანული ენების საკითხებზე[43] და ძველი სპარსული პოეზიის ნიმუშების — გათების ბრწყინვალე თარგმანები.

მზია ანდრონიკაშვილმა მოგვცა მშვენიერი თარგმანები „ავესტის“ ზოგიერთი თავისა. მასვე ეკუთვნის სამაგიდო გამოკვლევა „ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან“ (1966) და მთელი რიგი წერილები.

თ. ჩხეიძემ თარგმნა ფალაური ლიტერატურის შესანიშნავი ძეგლი „ქარნამაკ-ი არტახშერ-ი პაპაკან“; მასვე ეკუთვნის გამოკვლევა „სახელთა სიტყვაწარმოება სპარსულ ენაში“ (რუსულ ენაზე, 1969) და სხვა წერილები.

ნ. მარის, იუსტ. აბულაძის, კ. კეკელიძის და ალ. ბარამიძის გამოკვლევებში დაინტერესებული მკითხველი ბევრ საინტერესო მოსაზრებას იპოვის როგორც სპარსული, ისე სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებზე. მეცნიერთა ახალი თაობის წარმომადგენლებმა (ელ. მეტრეველმა, გ. იმედაშვილმა, კ. ფაღავამ, მ. თოდუამ, თ. კეშელავამ, ალ გვახარიამ, მ. მამაცაშვილმა, ვ. კოტეტიშვილმა, თ. გორელიშვილმა და სხვებმა) წარმატებით განავითარეს უფროსი თაობის მიერ დამკვიდრებული ტრადიციები და საინტერესო გამოკვლევები დაწერეს სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერ-

---

[43] მათ შესახებ დაწვრილებითი ცნობები იხილეთ ჩვენს წიგნში: Иранская филология в Грузии, 1971.

თობის საკითხებზე; ასე, მაგალითად, ყურადღებას იპყრობს „ქილილა და დამანას საბასეული ვერსია“ (მ. თოდუა), „ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიები“ (ალ. გვახარია), „თეიმურაზ პირველის ლეილ-მაჯნუნიანის სპარსული წყაროები“ (მ. მამაცაშვილი), „სინდბად-ნამე“ (თ. გორელაშვილი) და სხვ.

ქართველი ირანისტები მხოლოდ ურთიერთობის საკითხების კვლევაზე არ შეჩერებულან. მათ სპარსული ლიტერატურის პრობლემებზეც მნიშვნელოვანი გამოკვლევები დაწერეს: ასე, მაგალითად, მოკლე დროში გამოქვეყნდა მონოგრაფიები: „სადეყ ჰედაიათის მხატვრული პროზა“ (თ. კეშელავასი), „ფირდოუსი“ (ალ. გვახარიასი), „ნიზამი“ (კ. ფალავასი), „საიდ ნაფისის მხატვრული პროზა“ (ლ. გიუნაშვილისა) და სხვა მრავალი წერილი, როგორც კლასიკური, ისე თანამედროვე მწერლობის საკითხებზე.

ყოველივე ამის მიუხედავად, დღემდე არავის უცდია სპარსული ლიტერატურის ისტორიის დაწერა. ამ მიმართულებით მხოლოდ ჩვენი ორი წიგნი გამოქვეყნდა: ა) სპარსული ლიტერატურა, I (ფირდოუსის წინა პერიოდი), 1946 წელს და ბ) სპარსული ლიტერატურა, II (საგმირო ეპოსი), 1947 წელს. პირველ წიგნში ახალი მწერლობის პირველ წარმომადგენლებზე, ხოლო მეორეში — ფირდოუსის „შაჰ-ნამეზე“ და მის მიმბაძველ-გამგრძელებლებზეა საუბარი. აღნიშნული წიგნები შემოკლებული და გადამუშავებული სახით ამ შრომაშია გაერთიანებული.

ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურა

ა ვ ე ს ტ ა ძველი სპარსული ლიტერატურის ძეგლია. იგი სხვადასხვა დროს შემუშავებული ტექსტების კრებულს წარმოადგენს. მისი უძველესი ნაწილების შეთხზვას ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VI—VII საუკუნით ათარიღებენ. იმ ენის ლოკალიზაცია, რომელზეც ავესტაა დაწერილი, არ ხერხდება. მასში საკმაო რაოდენობით გვხვდება ძველი ირანული დიალექტების მონაცემები (ფორმები და კონსტრუქციები), რაც იმის მანიშნებელია, რომ აღნიშნული ძეგლი ერთ რომელიმე ძველ სპარსულ ენაზე, ან მის რომელიმე დიალექტზე კი არაა დაწერილი, არამედ მის შექმნაში წვლილი უდევთ სხვადასხვა ეპოქის ირანულ ენებსა და დიალექტებს. ამიტომ ავესტის ენას „ავესტურს“ უწოდებენ.

ძველი ირანული ენების გამოჩენილი მკვლევრის ა. ა. ფ რ ე ი მ ა ნ ი ს აზრით „ძველი სპარსული და ავესტური ისე ახლოა ერთმანეთთან, რომ შეიძლება ისინი ერთი ენის დიალექტებად ჩავთალოთ, რომელთაგან ერთი (ავესტური) რამდენადმე არქაულია მეორეზე“ [44].

ავესტურისა და ძველსპარსულის ერთმანეთთან სიახლოვეს საერთოდ არ უარყოფენ, მაგრამ საქმე ის არის, რომ მთელი ავესტა, რასაც ჩვენ დღეს ამ ტერმინში ვგულისხმობთ, ძნელად საფიქრებელია ერთ ეპოქაში ან ერთ მხარეში იყოს დაწერილი.

უკანასკნელი დროის ეტიმოლოგიით, ავესტა (ძველი უპასტჰა) „საფუძველს“, „ფუძეს“, „ძირითად ტექსტს“ ნიშნავს. აღნიშნულ ძეგლში ძირითადად ზოროასტრული რელიგიის დოგმებია გადმოცემული, იგი მას ემსახურება. ავესტა ზოროასტრული ბიბლიაა. მისი უძველესი ნაწილების —გათების შეთხზვას თვითონ ზოროასტრს — ზოროასტრული რელიგიის ფუძემდებელს მიაწერენ.

„ზოროასტრი“ ძველბერძნული ფორმაა. ავესტაში მისი სახელი გვხვდება როგორც ზარატუშტრა; კლასიკურ სპარსულში — ზარდიშთ ან ზართოშთ. მის ეტიმოლოგიას ვარსკვლავის სახელწოდებას — სეთარე-ს უკავშირებენ. მეცნიერთა უმეტესი ნაწილის თვალსაზრისით, ზოროასტრი VI საუკუნეში, სახელდობრ, 569 წელს დაბადებულა.

ა. ვ. ჯ ე კ ს ო ნ ი, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში სწავლობდა ზოროასტრის პიროვნებასთან დაკავშირებულ საკითხებს, გაეცნო ძველ ირანულ და ბერძნულ წყაროებს, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ იგი ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VII საუკუნეში ცხოვრობდა [45]. ზოგ მკვლევარს კი (მაგალითად, ს. ო ლ-

---

[44] Изв. АН СССР, 1951, I, стр. 58.

[45] იხ. A. V. Williams Jackson, Die iranische Religion, Grundriss der iranischen Philologie, II, Strassburg, 1866—1904, pp. 612—708.

დენბურგს, ჯ. დარმსტეტერსა და სხვებს) საერთოდ ზოროასტრის არსებობაში ეჭვი ეპარებათ; მათი აზრით, იგი მითიური პიროვნებაა და არა ისტორიული.

ზოროასტრიზმის სამშობლოდ შუა აზიაა მიჩნეული (ხორეზმი, ბაქტრია). ავესტა, მისი უძველესი ნაწილები მაინც, ამ მხარეში უნდა იყოს შეთხზული. აღნიშნულ საღვთო წიგნების კრებულში (ავესტაში), როგორც ითქვა, ზოროასტრული რელიგიის თვალსაზრისი, მისი მრწამსია გადმოცემული.

ზოროასტრიზმი დუალიზმის პრინციპებზე აგებული რელიგიური მსოფლმხედველობაა. დუალიზმი კი ფილოსოფიური მიმართულებაა, რომელიც ყოფიერების საწყისად ორს ერთმანეთისაგან განსხვავებულს — მატერიალურსა და იდეალურ სუბსტანციას აღიარებს. ამის მიხედვით ქვეყნად ბოროტსა და კეთილ ძალებს შორის გამუდმებული ბრძოლა არსებობს. ადამიანები არ უნდა იდგნენ ამ ბრძოლის გარეშე, ისინიც უნდა მონაწილეობდნენ ამ ბრძოლაში და ეხმარებოდნენ სიკეთის ღმერთს ბოროტების დამარცხებაში.

ზოროასტრიზმის მიხედვით უმაღლესი ღვთაებაა აჰურა მაზდა (ჰურმუზდ, ორმუზდ, ორმაზდ), რომელიც სიკეთის განმახორციელებელია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ სიტყვა აჰურა ბატონს, მბრძანებელს, მფლობელს ნიშნავს, ხოლო მაზდა — ბრძენს (გონების შემოქმედს), ყოვლისმცოდნეს. უძველესი დროიდან აჰურა მაზდას ეწინააღმდეგება და ხელს უშლის სიკეთის დანერგვაში დემონი აჟი (ციური გველი), მიმტაცებელი სინათლისა. შემდეგ ხანებში აჰურა მაზდას (სპენტა მანიუ—წმინდა სული) უპირისპირდება ანგრა მანიუ (აჰრიმანი — ბოროტი სული). მათ შორის გამუდმებული ბრძოლაა. ქვეყანა ბოროტებისა და სიკეთის ბრძოლას წარმოადგენს. აჰურა მაზდა სიკეთის ღვთაებაა, ბოროტებისა კი — აჰრიმანი.

საინტერესოა, რომ ზოროასტრელთა წარმოდგენით ყველა პლანეტა აჰრიმანის (ბოროტი სულის) მიერაა შექმნილი, ისინი ბოროტები არიან და ადამიანთა ბედზეც ბოროტად მოქმედებენ. ამ ბოროტი პლანეტების საწინააღმდეგოდ მოქმედებენ ვარსკვლავები. ისინი კეთილი თვისებებით არიან დაჯილდოებულნი და წარმატებით ებრძვიან პლანეტებს. ამ ვარსკვლავთა შორის ყველაზე ძლიერი ვარსკვლავებია ტიშტრია (სირიუსი) და ჰაფთ ოირინგა (შემდეგში ჰაფთ ავრანგ — დიდი დათვის თანავარსკვლავედი). აქედან ჩანს, რომ ბრძოლას ბოროტ და კეთილ ძალებს შორის მარტო დედამიწაზე კი არა აქვს ადგილი, არამედ—ცაზეც. მნათობთა შორის ცალკეა გამოყოფილი მზე, რომელიც, ზოროასტრელთა რწმენით, აჰურა მაზდის თვალს წარმოადგენს, რითაც იგი მთელ სამყაროს გასცქერის. ვარსკვლავებით მოჭარგული ცა კი მისი სამოსია.

ავესტას ძირითადი ნაწილებია: იასნა, იაშტი, ვისპერედი, ვენდიდადი და ხურდა ავესტა.

იასნა სამოცდათორმეტ თავს შეიცავს. იგი ლოცვათა კრებულს წარმოადგენს. აქ მოთავსებული ლოცვები, ბუნებრივია, ღვთისმსახურების დროს ქურუმების მიერ გამოიყენებოდა — იქნებოდა ეს მსხვერპლშეწირვა, შელოცვა ბოროტ სულთა განდევნისათვის თუ სხვა დანიშნულებისათვის.

ავესტის ეს ნაწილი, როგორც ამაზე მისი საერთო ხასიათიც მეტყველებს, სამლოცველო ფორმულების ხშირ განმეორებებს შეიცავს და ამიტომ იგი არც ენობრივი და არც მხატვრული თვალსაზრისით ძეგლის შესწავლისათვის საინტერესო მონაკვეთს არ წარმოადგენს.

მსჯელობისას ჩვენ მხედველობაში არ მიგვიღია ის მეტად საგულისხმო გარემოება, რომ ძეგლის სწორედ ამ ნაწილშია გაერთიანებული ეგრეთ წოდებუ-

ლი გათები — ავესტის უძველესი ნაწილი, რაც ენის არქაულობითაც სხვა ნაწილებისაგან მკვეთრად გამოირჩევა. გათებში იგრძნობა რეალური ისტორიული ვითარება, ინდივიდუალური ტონი, რის გამოც იგი ხალხური შემოქმედების ნაყოფს არ უნდა წარმოადგენდეს. გათები უფრო ერთი ადამიანის ნამოღვაწარია, ვიდრე მთელი ხალხისა.

მეცნიერები, რომელთაც გათებზე უმუშავნიათ, აღიარებენ, რომ ისინი ძნელად გასაგებია; დღემდე საბოლოოდ არაა ახსნილი გათების სიმბოლოები, ცალკეულ სიტყვათა და ტერმინთა მნიშვნელობანი.

გათები, როგორც საღვთო საგალობლები, საუკუნეთა განმავლობაში ზეპირად გადმოიცემოდა, რადგანაც მათი შექმნის დროს სათანადო დამწერლობა არ არსებობდა. შესაძლებელია ამან განაპირობა მისი შემადგენელი ფრაზების ლაკონიურობა, ცალკეულ სიტყვათა და ტერმინთა გადამახინჯებანიც კი.

ფიქრობენ, რომ თვითეულ გათას — საგალობელს წამძღვარებული ჰქონდა პროზაული ქადაგება და გათა—საგალობელი კი ერთგვარ დასკვნას წარმოადგენს წამძღვარებული ქადაგებისა, რომელსაც ჩვენამდე აღარ მოუღწევიაო. ამით აიხსნება გათებში ბუნდოვანი ადგილების არსებობა, რაც მათ გაგებას აძნელებს. საფიქრებელია, რომ საღვთო ჰიმნები — გათების წარმომთქმელთა დიდ ნაწილს მკაფიოდ აღარ ესმოდათ საუკუნეების წინათ შეთხზული საგალობლების მთელი რიგი ფრაზები და ადგილები, სიმბოლოები და ტერმინები. ტექსტების ჩაწერა, რომლებიც თავდაპირველ რედაქციას, ცხადია, საგრძნობლად დაშორებული იქნებოდა, შედარებით მოგვიანებით, ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო.

ყოველივე ამან გამოიწვია გათებში ძნელად გასაგები ან სავსებით გაუგებარი ადგილების გაჩენა. ამიტომაა, რომ სხვადასხვა ენაზე შესრულებული თარგმანები ერთმანეთისაგან ძალიან დაშორებულია. ყოველივე ამის გამო, როგორც ე. ე. ბ ე რ ტ ე ლ ს ი აღნიშნავს, გათების პრობლემა ჯერ კიდევ არ შეიძლება გადაწყვეტილად ჩაითვალოსო [46].

ავესტის ამ უძველეს ნაწილებში ასახულია ირანული ტომების შორეული წარსული, მათი აზროვნებისა და ცხოვრების დონე, როცა ხალხი ჯერ კიდევ პირველყოფილ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. გათების შესწავლით ვრწმუნდებით, რომ მათი შექმნის დროს ხალხი სამ წოდებად (ფენად) იყო დაყოფილი. ესაა ქურუმები, მეომრები და მიწათმოქმედნი. გათები არ იცნობს ქალაქის, ვაჭრობის, რკინის და არც ფულის არსებობას. მიწათმოქმედებთან ერთად ჩვენ ვხედავთ მომთაბარე ხალხსაც. ყოველივე ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ისინი ძალიან შორეულ წარსულშია შეთხზულნი.

მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი მეცნიერის შეხედულებით, აქამენიდების დინასტიის ბატონობის დროს (530—330) ზოროასტრული მოძღვრება ჯერ კიდევ გავრცელებული არ ჩანს. აქამენიდები ზოროასტრიზმს არ აღიარებდნენ, თუმცა ლურსმულ წარწერებში აჰურა მაზდა, როგორც უმაღლესი ღვთაება, ხშირად იხსენიება.

ძველი ირანული ენებისა და ლიტერატურის დიდი მცოდნე კ. გ. ზ ა ლ ე მ ა ნ ი აღნიშნავდა, რომ ავესტის ძველი ნაწილები ლექსადაა დაწერილი, როგორც ვედური ჰიმნებსო [47]. ავესტური ჰიმნების ზოგიერთ

---

[46] История персидско-таджикской литературы, Москва, 1960, стр. 53.

[47] Очерк истории древне-персидской или иранской литературы, Всеобщая история литературы, под редакцией В. Ф. Корша, т. I, часть I, СПб., 1880, стр. 172.

ღვთაებათა და გმირთა სახელების, აგრეთვე ლექსთწყობის ფორმების ძველ ინდურთან მსგავსებაზე ა. ა. ფრეიმანმაც მიუთითა. ის წერდა: «Древнейшие пласты Авесты вскрывают нам быт и религиозные верования пастушеских племен с религией почитания сил природы. Фольклорные, эпические сюжеты, формы стихосложения и имена некоторых божеств и героев сходны с соответственными темами и именами древнейших индийских»[43].

უნდა აღინიშნოს, რომ გათები როგორც ლინგვისტებისათვის, ისე ლიტერატორებისათვის მუდამ წარმოადგენდა და წარმოადგენს საკვლევაძიებო სა-განს. სალექსო ფორმების თვალსაზრისით ისინი ცალკეულ ჯგუფებს ქმნიან. თვითეულ მათგანში როგორც სტროფების, ისე სტროფში სტრიქონთა და სტრიქონში მარცვალთა რაოდენობა სხვადასხვანაირია. ასე, მაგალითად, გვხვდება სამ, ოთხ და ხუთსტრიქონიანი სტროფების შემცველი გათები. სალექსო ფორმების საფუძველზე გათებს ხუთ სახეობად ჰყოფენ. ლექსები სილაბურია და არა ტონური, მათთვის რითმა უცნობია. გათები ჭეშმარიტად პოეტური ქმნილებებია, ისინი ძველი სპარსული პოეზიის საყურადღებო ნიმუშებს წარმოადგენენ.

ავესტის ერთ-ერთი უძველესი ნაწილია იაშტი, რაც ქება-დიდებას, თაყვანისცემას, ლოცვას ნიშნავს. სულ 21 იაშტია შემონახული. თვითეული მათგანი თავისებური ჰიმნია ამა თუ იმ ღვთაებისადმი (სულისადმი) მიმართული. ასე, მაგალითად, გვაქვს უმაღლესი ღვთაების აჰურა მაზდის, ხვარშაიტის (მზის), მთვარის, სირიუსის, მითრის და სხვათა ჰიმნები. იგი ჩვენთვის იმითაცაა საინტერესო, რომ თვალწინ გადაგვიშლის მთელ ზოროასტრულ პანთეონს.

ამ ჰიმნებში გამოყენებულია ძველი გადმოცემები, ირანული საგმირო ეპოსის სურათები, რომლებიც შემდეგში ფირდოუსის მიერ იქნა გამოყენებული. აქედან ცხადია, რომ ძველი ირანელების ლეგენდარული ისტორიისა და „მეფეთა წიგნში“ მოთხრობილი მითების კრიტიკული შესწავლისათვის ავესტის ეს ნაწილი უეჭველად მნიშვნელოვანია.

ზოგიერთი იაშტი ლექსადაა დაწერილი. გათების მსგავსად არც იაშტები იცნობენ რითმას, მაგრამ ე. ბერტელსის დაკვირვებით (გვ. 55) ჩვენ აქ ვხვდებით რვამარცვლოვან ეპიკურ სტრიქონებს ცეზურით (4+4, 3+5, 5+3) და სარითმო ერთეულების ჩანასახებსაც კი.

ე. ბერტელსი იაშტებიდან საგანგებოდ გამოჰყოფს მეცხრამეტე იაშტს, რომელსაც „მიწის ჰიმნი“ (ზამიად-იაშტი) ეწოდება. აღნიშნულ ჰიმნში ჩვენ გვხვდება უძველესი ირანული საგმირო ეპოსის წარმომადგენელთა სახელები და საგულისხმო ელემენტები მათთან დაკავშირებული გადმოცემებისა, რაც შემდეგ უფრო ვრცელი სახით ფირდოუსის „შაჰ-ნამეშია“ წარმოდგენილი. ასე, მაგალითად, აქ გვხვდება ჰაოშიანჰა (ფირდოუსით ჰუშანგი), რომელიც დევთა მებრძოლ გმირადაა გამოყვანილი.

აღნიშნული იაშტი იცნობს აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ გმირს თაჰმურასს (ტაჰმაურუპი), რომელმაც აჰრიმანი დაიმორჩილა, შეკაზმა და მას მიწის პირზე ცხენივით დაატარებდა.

მეცხრამეტე იაშტში გადმოცემულია აგრეთვე ჯემშიდის (იიმა ჰშაიტა) ამბავიც. იგი ავესტის სხვა ნაწილებშიც გვხვდება და რამდენადმე განსხვავდება ფირდოუსის მიერ წარმოდგენილი ვარიანტისაგან. მთავარი მაინც ისაა, რომ ავესტაშიც გადმოცემულია ჯემშიდის შეცოდების ამბავი, რის შედეგადაც

48 ზემოთ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 58.

მან დაკარგა მეფური ბრწყინვალება (ფარრ), ჩამოშორდა ხალხი და გაუბედურდა.

ავესტაშივე მოიპოვება ამბები ტრაიტაონ-ფრიდონისა და დაჰაქის (ზოჰაქის) ბრძოლისა, ქარასპა-გერშასფის, აფრასიობის (ფრანრასიან) და მთელი რიგი სხვა გმირებისა. ი. ზინოვიევი აღნიშნავს, რომ ავესტაში არა მარტო „შაჰ-ნამეს" გმირთა სახელები, არამედ ფირდოუსის მიერ აღწერილი ბევრი ამბავიც გვხვდება [49]. იგივეა დადასტურებული ფრ. ვინდიშმანის ნაშრომშიც [50].

ყველაფერი ეს იმაზე მეტყველებს, რომ იაშტის შემდგენლებმა უფრო სრული და არქაული სახით იცოდნენ ის თქმულებები, რომლებიც შემდეგ X—XI საუკუნეთა ავტორებმა (დაყიყიმ, ფირდოუსიმ და ასადიმ) გამოიყენეს.

ვისპერედი იასნას დამატებას შეიცავს. იგი ძველი ირანელების ყოფა-ცხოვრებისა და მათ რწმენათა შესახებ რაიმე მნიშვნელოვან ცნობებს არ გვაწვდის. ამიტომ აღნიშნული დამატება ავესტის საგულისხმო ნაწილად არ ჩაითვლება.

ვენდიდადის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ზოგ მკვლევარს აღნიშნული ნაწილის დასათაურება გადმოცემული აქვს ფორმით „ვიდევდატ". უნდა აღინიშნოს, რომ იგი უფრო სწორია და ნიშნავს „დევთა საწინააღმდეგო რჯულს, ადათ-წესს". ვენდიდატი ძველი სიტყვების ვი-დევ-დატ-ის გადამახინჯების ნიადაგზეა წარმომდგარი.

ეს ნაწილი ძირითადად სარიტუალო წესების დაცვას ეძღვნება. ზოგ შემთხვევაში განმეორებულია წინა ნაწილებში მოთხრობილი ლეგენდები. ავესტის ამ ნაწილში წარმოდგენილია საინტერესო ცნობები მედიცინის, კოსმოგონიის, ასტროლოგიის და სხვა სამეცნიერო დარგებიდან, რაც მნიშვნელობას არაა მოკლებული.

ავესტის ნაწილად ითვლება აგრეთვე „ხურდა ავესტა" (ხურდაკ ავისტაკ—პატარა ავესტა), მაგრამ იგი ძველ ენაზე კი არაა დაწერილი, არამედ ფაზენდურზე, რომელსაც აგრეთვე ფარსის (ფარსიკ) უწოდებენ. ეს ფარსი ანუ ფაზენდ, კ. გ. ზალემანის აზრით, არსებითად იგივეა, რაც ფეჰლევი (ფალაური ენა), ადრინდელი სახე ახალი სპარსული ენისა (გვ. 187).

ავესტა არაა მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიური მნიშვნელობის თხზულება; იგი, რა თქმა უნდა, საინტერესოა ზოროასტრული რელიგიის ისტორიის და მისი დოგმების გასაცნობად, მაგრამ მას დიდი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე ძველი ირანელი ხალხების ენის, ზნე-ჩვეულებების, მათი მსოფლმხედველობის, იმდროინდელი მეცნიერების სხვადასხვა დარგების, კულტურის, მხატვრული ლიტერატურის, მითოლოგიის შესწავლის თვალსაზრისითაც. სხვა ასეთი წიგნი (თუ წიგნთა კრებული), რომელშიც ასე ნათლად მოჩანდეს ირანელი ხალხების ისტორიული და კულტურული განვითარების სხვადასხვა საფეხური, ჩვენ არ მოგვეპოვება. იგი დიდი მნიშვნელობის ძეგლია, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მისი შესწავლა არ შეიძლება დამთავრებულად ჩაითვალოს. პირიქით. ამ კეთილშობილური საქმისათვის ჯერ კიდევ დიდი დრო და ენერგიაა საჭირო.

ფიქრობენ, რომ ავესტის უძველესი რედაქცია, რომელიც 21 წიგნისაგან შედგებოდა, დაიკარგა ალექსანდრე მაკედონელის შემოსევების დროს, როცა ცეცხლს მისცეს ქ. პერსეპოლში მდებარე ირანელ მეფეთა სასახ-

---

[49] И. Зиновьев, Эпические сказания Ирана, СПб., 1855, стр. 14.

[50] Zoroastrische Studien, Berlin, 1863.

ლე, სადაც, გადმოცემით, ხარის ტყავზე (პერგამენტზე) ორ ცალად გადაწერილი ავესტის ტექსტი ინახებოდა; აქედან ერთი ცალი ცეცხლმა შთანთქა, ხოლო მეორე თითქოს ბერძნებმა წაიღეს თავიანთ სამშობლოში და იგი ბერძნულად თარგმნეს.

უფრო მართებულია, რომ ძველი სპარსელების რელიგიური ლიტერატურის დიდი ნაწილის, მათ შორის ავესტის, დაკარგვა დაბრალდეს არა ალექსანდრე მაკედონელს, არამედ არაბ მუსულმანებს, რომლებიც ზოროასტრელებსა და მათ მოძღვრებას დევნიდნენ, ზოროასტრულ ლიტერატურას კი ანადგურებდნენ, სპობდნენ.

ავესტიდან ჩანს, რომ ზოროასტრის დროს არსებობდა ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული რწმენა. გარეულ მოხეტიალე ტომებს სწამდათ დევი ან არიული ღმერთები, რომელთაც ისინი ცხოველებს სწირავდნენ. ბინადარ მცხოვრებლებს კი სწამდათ აჰურა, ჯოგის მფარველი ღვთაება და მისი (ჯოგის) მოვლა-მოშენება წმინდა საქმედ მიაჩნდათ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უგვიანესი დროის ჰიმნებში დევა კეთილი სულის აღმნიშვნელია, ავესტაში კი — ბოროტისა (დაევა).

ზოროასტრიზმი უნდა წარმოშობილიყო მოხეტიალე, მომთაბარე ცხოვრების რღვევის დროს, როცა ხალხის ერთი ნაწილი უკვე ბინადარ ცხოვრებას შეუდგა და მოხეტიალეთა (არაბინადართა) წინააღმდეგობას განიცდიდა.

ზოროასტრი, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, მობინადრე ხალხების რელიგიას ქადაგებდა. გათებში გადმოცემულია ზოროასტრის ცდები იმის თაობაზე, რომ ხალხი გახადოს მობინადრე მცხოვრებლებად და მათში სამიწათმოქმედო საქმიანობა გაავრცელოს.

ზოროასტრიზმის გავრცელება მომთაბარე ცხოვრებიდან ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლასთან იყო დაკავშირებული, რის შედეგადაც რელიგიურ ბრძოლას ეკონომიური ბრძოლაც თან ახლდა. გათები ამ ეპოქის მძაფრი რელიგიური და ეკონომიური ბრძოლების გამოძახილს წარმოადგენს [51].

ავესტაში უკვდავებისა და მომავალი ქვეყნის შესახებაცაა ქადაგება გადმოცემული. ამის მიხედვით კეთილნი მოხვდებიან სინათლისა და დიდების სამყოფელში, სადაც ორმუზდი მეფობს, ცრუმოძღვარნი და კერპთაყვანისმცემლები კი — ბნელეთში, სადაც ეშმაკები და ჯინები არიან დამკვიდრებულნი.

ზოროასტრელთა საღვთო წიგნები მუდამ დიდი პატივისცემით იხსენიებენ ძროხას, ხარს, ძაღლს და სხვა საწარმოო ცხოველებს, რომლებიც აუცილებელია ბინადარი, მკვიდრი ცხოვრებისათვის. აღნიშნული ცხოველები საზრუნავ საგანს შეადგენს მათთვის, ვინც მიწის ხვნას, პურის მოყვანას და საერთოდ მიწათმოქმედების განვითარებას მისდევს.

ზოროასტრი ითვლება ძროხების განსაკუთრებულ მფარველად, მისი თვალსაზრისით ძროხა შრომისმოყვარე ადამიანებისთვისაა შექმნილი, იგი წმინდა ცხოველად ითვლება. დღესაც ინდოეთში, სადაც მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში ზოროასტრიზმია გავრცელებული, არა ერთი და ორი შემთხვევაა ძროხის მოკვლისათვის ტომების ერთმანეთთან შეტაკებისა და გაუთავებელი სისხლის ღვრისა.

ზოროასტრულ სარწმუნოებაში უდიდეს როლს ასრულებს ცეცხლი, რომელიც მორწმუნეთათვის სიმბოლოს წარმოადგენდა. მათ არ გააჩნდათ ეკლესიები. საღვთო ცეცხლი ინახებოდა საკურთხეველებში, დიდი ქვის ან სპილენძის

---

[51] В. В. Бартольд, Иран, исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 99.

ჰურჰლებში. ასეთი საკურთხეველები ჩვეულებრივ ბორცვებზე, ღია ცის ქვეშ იყო გაშენებული და ირგვლივ ღობით შემორკალული. ზოროასტრელებმა ბოლო ხანებში ეკლესიების შენება და სამლოცველო ხატების შექმნაც წამოიწყეს.

ცეცხლი ზოროასტრელებისათვის არა მხოლოდ კულტურული ცხოვრების ფუძეს წარმოადგენდა, არამედ საღვთო, წმინდა ელემენტს; იგი იყო სიმბოლო ზნეობრივი სიწმინდისა, წყაროო ყოველივე მშვენიერისა.

ზოროასტრიზმის მსოფლმხედველობა და მისი რელიგიური სისტემა ემყარება ძველად არსებულ ბუნების თაყვანისცემისა და პანთეისტური მატერიალიზმის ძირითად პრინციპებს. მზისა და ვარსკვლავებისადმი თაყვანისცემამ და ცეცხლის კულტმა ზოროასტრიზმში სიმბოლური აზრი მიიღო. ამ რელიგიის მოძღვრებიდან არსებითად გამომდინარეობდა სამსახური კეთილისადმი და ბრძოლა ბოროტებისადმი. ზოროასტრელთა აზრით, ეს არის ადამიანის ცხოვრების ამოცანა, მისი დანიშნულება როგორც გარე ბუნებაში, ისე საკუთარ სახლში.

ის, ვინც კეთილ საქმეს აკეთებს, ანადგურებს მავნე ცხოველებს, გველებს, მტაცებელ მხეცებს, გულმოდგინედ ამუშავებს მიწას, რგავს სასარგებლო ხეებს, არის დაცული ბოროტი სულებისაგან, სიკვდილის შემდეგ იგი გაბრწყინებულ ცაზე ამაღლდება.

ბოროტი კაცი კი, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სიკვდილის შემდეგ ჯოჯოხეთში ხვდება. იგი არ არის ქრისტიანული ჯოჯოხეთი თავის საშინელებით. მისი დანიშნულება დასჯას კი არ წარმოადგენს, არამედ ცოდვებისაგან გაწმენდას. ბოროტ სულთა გაწმენდა ხდება უძლიერესი ცეცხლის სიმხურვალით, რის შემდეგაც ისინი კეთილ სულთა ოჯახს უერთდებიან. ჯოჯოხეთში ყოფნის ხანგრძლივობა და წვა იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა სიმძიმისა და სახის დანაშაული აქვს ჩადენილი ჯოჯოხეთში მოხვედრილს. ე. ე. ბერტელსის აზრით, ზოროასტრული ჯოჯოხეთი ცეცხლის მორევს არ წარმოადგენს; იგი არის მარადიული უდაბნო, მარადიული სიცივითა და ყინვებით, როგორსაც დანტე აგვიწერს (გვ. 29).

ზოროასტრიზმი თავის დროზე ფართოდ იყო გავრცელებული ირანსა, ინდოეთსა, ავღანეთსა, სომხეთსა, საქართველოსა (არმაზი აჰურა მაზდის შეკვეცილი ფორმაა) და სხვაგანაც. დიდი ისტორიკოსი ე. მ ა ი ე რ ი საქვეყნო რელიგიებს შორის ზოროასტრიზმს დიდ რელიგიად მიიჩნევდა (Die erste der grossen Weltreligion).

ევროპელები ზოროასტრიზმის, როგორც ირანული რაციონალური რელიგიის, შესწავლით XVII საუკუნიდან დაინტერესდნენ. გამოქვეყნდა ზოგიერთი შრომა: გ. ლ ო რ დ ი ს ა (1630), ტ. ჰ ა ი დ ი ს ა (1700) და სხვათა, რომლებშიც ირანელთა რელიგიების და მათ შორის ზოროასტრიზმის შესახებაცაა საუბარი.

XVIII საუკუნის გარიჟრაჟზე ავესტითა და ზოროასტრული რელიგიით დაინტერესდა ფრანგი მეცნიერი ა ნ კ ე ტ ი ლ დ ი უ პ ე რ ო ნ ი. იგი გაემგზავრა ინდოეთში და იქაური სპარსელების დახმარებით მოახერხა ავესტური ენის შესწავლა და მისი ფრანგულად თარგმნა. თარგმანს თან დაურთო მის მიერვე ფრანგულად გადმოღებული საშუალო სპარსულ ენაზე დაწერილი ძეგლი „ბუნდაჰიშნი“ (წიგნი ქვეყნის შექმნის შესახებ) და ინდოეთში მცხოვრები სპარსელების ტრადიციებისა და სარიტუალო წესების აღწერა, რასაც დღემდე მნიშვნელობა არ დაუკარგავს.

ცნობილია, რომ არაბთა შემოსევების შემდეგ ის ირანელები, რომლებმაც არ მიიღეს გამარჯვებულთა სარწმუნოება — მუსულმანობა, ინდოეთში გადა-

სახლდნენ [52]. ისინი დღესაც გებრების სახელით არიან ცნობილი. მათ ამ გზით შემოინახეს ავესტის ნაწილები და მათ იყენებდნენ ღვთისმსახურების დროს.

ავესტის ფრანგული თარგმანის გამოქვეყნებამ მის მთარგმნელს ქება-დიდება ვერ მოუტანა. პირიქით, ევროპული საზოგადოებისა და ცალკეული მეცნიერების მხრივაც იგი გესლიანი დაცინვის საგანი გახდა. მათ არ სჯეროდათ საერთოდ ავესტის ორიგინალის არსებობა და, რა თქმა უნდა, არც მისი სიძველე.

დანიელი მეცნიერის რ. რასკის შრომამ (1826), რომელშიც განხილულია ავესტის ენისა და მისი ნამდვილად არსებობის პრობლემები, გაფანტა ის ეჭვები, რაც ანკეტილ დიუ პერონის თარგმანმა გამოიწვია. მალე ავესტის ენის შესწავლით ლინგვისტები დაინტერესდნენ და, ამრიგად, ძველი ირანული რელიგიური წიგნები მსოფლიო მეცნიერების შესწავლის საგნად იქცა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს XIII საუკუნეში, სახელდობრ, 1278 წელს დაწერილი თხზულება „ზარათუშთ-ნამე". მისი ავტორია ვინმე ზართუშთი ფაჯუს ძის ბაჰრამის შვილი. აღნიშნული თხზულების ავტორის წყაროები დღემდე მეცნიერებისათვის უცნობია. მართალია, მხატვრული თვალსაზრისით იგი მაღალ დონეზე არ დგას, მაგრამ მისი მონაცემები ინტერესს მოკლებული არ არის. იგი ემთხვევა ბერძენი ავტორების ცნობებს და, საფიქრებელია, ავტორი სარგებლობდა ავესტის იმ ნაწილებით, რომელთაც ჩვენამდე ვერ მოაღწიეს" [53].

ჩვენ აღარ განვიხილავთ აქამენიდების დროის ლურსმულ წარწერებს. მათ უთუოდ დიდი მნიშვნელობა აქვთ ძველი ირანელი ხალხების ისტორიის შესწავლისათვის.

ამასთან წარწერებში, როგორც ენის ძეგლებში, შემონახულია ძველი ფორმები და კონსტრუქციები, რასაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ირანული ენების ისტორიის, ლექსიკისა და სინტაქსის შესწავლის თვალსაზრისით.

აქამენიდების დროის ლურსმული წარწერები ისტორიული და ლინგვისტური თვალსაზრისით უდავოდ დიდმნიშვნელოვანი ტექსტებია, მაგრამ ისინი, როგორც არამხატვრული ძეგლები, ჩვენი აზრით, ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის საგანს არ უნდა წარმოადგენდნენ.

საშუალო სპარსული ლიტერატურა. საშუალო სპარსული ლიტერატურა ჩაისახა და განვითარდა სასანიანთა ბატონობის დროს (224—651). მან აყვავების უმაღლეს მწვერვალს ხოსროვ ანუშირვანის მეფობის დროს (531—579) მიაღწია. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ საშუალო სპარსულ ლიტერატურას არა მხოლოდ ფალაურ ენაზე დაწერილი ნაწარმოებები, არამედ სხვა საშუალო ირანულ ენაზე, მაგალითად, პართულზე, შეთხზული ძეგლებიც მიეკუთვნება.

აღნიშნული ლიტერატურის ძეგლთაგან ზოგი ჩვენამდეც შემონახულა. მათი საერთო ხასიათისა და ბუნების შესწავლით ვრწმუნდებით, რომ, ერთი მხრივ, საქმე გვაქვს სასულიერო, ხოლო, მეორე მხრივ, საერო მწერლობის ძეგლებთან.

უპირველესად ავესტის კომენტატორების მუშაობა უნდა აღინიშნოს. მათ

---

[52] Беттани и Дуглас, Великие религии Востока, перевод с английского Л. Б. Хавкиной, Москва, 1899, стр. 201.

[53] აღნიშნული თხზულება გადათარგმნილია ლათინურად (1760) ავესტის ცნობილი მთარგმნელის ანკეტილ დიუ პერონის მიერ; ინგლისურად იგი თარგმნა ისტვიკმა (1843); სპარსული ტექსტი ფრანგული თარგმანითურთ გამოსცა ფ. ა. როზენბერგმა (პეტერბურგი, 1904).

ცხოველი საქმიანობა გასწიეს იმისათვის, რომ სასანიანთა ეპოქაში მცხოვრებ ირანელებისათვის გასაგები ყოფილიყო რამდენიმე საუკუნის წინ შეთხზული ძეგლი, ისინი ავესტის ამა თუ იმ ძნელად გასაგებ ადგილს კომენტარებს ურთავდნენ, თარგმნიდნენ მთელ რიგ ადგილებს და საჭირო შემთხვევაში თავებსაც კი.

ამგვარად შემუშავებულ ავესტას აღმოსავლური წყაროები ზ ე ნ დ-ა ვ ე ს ტ ა ს უწოდებდნენ. ევროპელი მეცნიერები ტერმინმა „ზენდმა“ შეცდომაში შეიყვანა. მათ „ზენდ“ იმ ენის სახელწოდებად მიიჩნიეს, რომელზეც ავესტაა დაწერილი, მაგრამ მალე გაირკვა, რომ არავითარი ზენდური ენა არ არსებობდა; სიტყვა ზენდ (ძველი აზანტიში) კომენტარებს ან ძეგლის თარგმანს ნიშნავს, ზენდ-ავესტა კი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ე. ბერტელსს (გვ. 46) — ტექსტსა და კომენტარებს. ასეთ კომენტარებს საჭიროება მოითხოვდა.

სასანიანთა ეპოქის სასულიერო ლიტერატურის მნიშვნელოვან თხზულებად უნდა მივიჩნიოთ „არდა ვირაფ (ვირაზ) ნამაკ“ (წიგნი არდა-ვირაფისა), რომელიც, მეცნიერთა აზრით, თავისებური ზოროასტრული Divina Cammedia გახლავთ.

თხზულებაში მოთხრობილია იმის შესახებ, თუ მართალმა ვირაფმა როგორ იმოგზაურა სამოთხესა და ჯოჯოხეთში. მას ალერსიანად შეხვედრიან ღმერთები. მისთვის უჩვენებიათ ისინი, ვინც სამოთხეში მოხვედრილან და ნეტარებენ, ისინიც, ვინც ჯოჯოხეთის ტანჯვას განიცდიან.

ჯოჯოხეთი სხვადასხვა ნაწილად ყოფილა დაყოფილი და ცოდვილიც იმ განყოფილებაში მოხვდება, რომელიც მას ჩადენილი დანაშაულის მიხედვით შეეფერება. ცხადია, განყოფილებებში სხვადასხვანაირი სასჯელია. მაგალითად, ვისაც პირობა დაურღვევია, მას რკინის მარწუხებით ჰგლეჯენ ხორცს და შესაჭმელად მასვე აძლევენ. სხვა ცოდვილი, მაგალითად, მეძავი, ქვაბში იხარშება და ასე შემდეგ. საინტერესოა, რომ ჯოჯოხეთში მოხვედრილთათვის არსებობს საერთო სასჯელიც: იქ ძლიერ ბნელა და ერთმანეთს ვერა ხედავენ, უამრავი ხალხია, მაგრამ თვითეული მათგანი ფიქრობს, რომ მარტოდმარტოა.

უკან დაბრუნების, უკეთ, გაღვიძების შემდეგ ვირაფი მოიხმობს მწერალს, რომელიც დაწერს მის მიერ ნაამბობს.

„არდა ვირაფ ნამაკის“ ცალკეული ნაწილები, როგორც ამას ე. ე. ბერტელსი აღნიშნავს, ცოცხლად და საინტერესოდ არის დაწერილი. იგი უმდიდრეს მასალას გვაძლევს ზოროასტრული ფსიქოლოგიის შესასწავლად[54].

საშუალო სპარსულ მწერლობაში დიდი ადგილი უჭირავს მანიქეველურ ნაწარმოებებს. მანიქეველური რელიგია ირანში III საუკუნეში წარმოიშვა. იგი ზოროასტრიზმის, ქრისტიანობისა და ბუდიზმის ელემენტებს შეიცავდა. მისი ძირითადი დოგმების მიხედვით, მატერიალური არსებობა კეთილი და ბოროტი ელემენტების შერევის შედეგია. თვითეული ადამიანის მიზანი ბოროტი ელემენტებისაგან განთავისუფლებაა. ამით თავდება მატერიალური ყოფა-ცხოვრება და დგება სამოთხის ნეტარება.

მანი — მამამთავარი რელიგიისა (სიკვდილით დასჯეს 273 წელს) წერდა არამეულ და ფალაურ ენებზე. მისი ნაწერები პართულსა და სოღდურ ენებზე ითარგმნებოდა. ბევრი მიმდევარი ჰყავდა. მანიქეველური იდეები მთელს აღმოსავლეთში ვრცელდებოდა.

საყურადღებოა, რომ მანიქეველურ ჰიმნებში სალექსო ფორმები და ლირი-

[54] Очерк истории персидской литературы, Ленинград, 1928, стр. 19.

კული ხასიათის ნაწილებიც მოიპოვება. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სოღდურ ფრაგმენტებში როსტომის დევებთან ბრძოლის ეპიზოდიცაა მოთხრობილი. ფალაური წყაროები კი როსტომსა და მის საგმირო საქმეებს არ იცნობს.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ირანის ისლამიზაციის შემდეგაც, მიუხედავად ისლამის მიმდევართა მხრივ დიდი წინააღმდეგობისა, მაინც იწერებოდა რელიგიური ხასიათის წიგნები, რომლებშიც ზოროასტრული დოგმები და იდეებია გატარებული. საზოგადოების გარკვეული ნაწილი რელიგიურ რწმენათა თვალსაზრისით კვლავ განაგრძობდა ძველი ტრადიციების დაცვას.

ამ ეპოქაშიც ზოროასტრული თხზულებები საშუალო სპარსულ ენაზე იწერებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული ენა ყველასათვის კარგად გასაგები არ იყო, იგი თანდათან ხმარებიდან გამოდიოდა, კვდებოდა.

ისლამიზაციის შემდეგ დაწერილ ზოროასტრული ხასიათის ნაწარმოებებიდან ყველაზე უფრო ცნობილია დენკარდი ანუ დინკარდი (IX საუკ.), რომელიც ერთგვარ ენციკლოპედიასაც წარმოადგენს. იგი „რელიგიურ მოქმედებას“ ნიშნავს (დინ—რჯული, ქარდ — მოქმედება). ზოროასტრული რელიგიის მიმდევრებისათვის ავესტის გვერდით „დინკარდიც“ ერთგვარი სახელმძღვანელო წიგნია.

მასში გადმოცემულია ავესტის ისტორია, განხილულია დოგმატიკური, ფილოსოფიური, ეთიკური და რიტუალური საკითხები, ვხვდებით საინტერესო ცნობებს სასანიანთა ეპოქის ავესტის შედგენილობის შესახებაც; ამით ჩვენ წარმოდგენა გვეძლევა ავესტის დაკარგულ ნაწილებზე; მაგალითად, ავესტის გაცნობა ჩვენ არ გვაძლევს ნათელ წარმოდგენას იმის შესახებ, თუ როგორი იყო ზოროასტრელთა ასტროლოგიური შეხედულებანი, რასაც დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა ასტროლოგიური აზროვნების განვითარების ისტორიისათვის. ასეთი ნაწილი კი, სადაც მოთხრობილი ყოფილა აღნიშნულ შეხედულებათა შესახებ, „დინკარდის“ ცნობებით, ავესტაში ნამდვილად არსებულა.

მეორე თხზულება, რომელიც თავის დროზე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, „ბუნდაჰიშნი“ (IX საუკ.) გახლავთ. იგი „ქვეყნის ვაჩენას“, „პირველ ქმნილებას“, „საფუძვლების ჩაყრას“ ნიშნავს.

აღნიშნულ თხზულებაში მართლაც ქვეყნის გაჩენის ისტორიაა მოთხრობილი. იგი ისეთ ძველისძველ ლეგენდებსა და მითებს ემყარება, რაც სხვა წყაროებში არაა შემონახული. „ბუნდაჰიშნი“ საინტერესო ცნობებს იძლევა აგრეთვე კოსმოგონიისა და ბუნებისმეტყველების სფეროებიდან.

რელიგიური ხასიათის თხზულებების გვერდით ჩაისახა და განვითარდა დიდაქტიკური ხასიათის მწერლობაც. სასანიანთა ეპოქის ლიტერატურა მდიდარი იყო რჩევა-დარიგებათა კრებულებით (ფანდ-ნამაკებით), რომლებიც, თავის მხრივ, ხელს უწყობდნენ გაბატონებული კლასების იდეოლოგიისა და რელიგიურ რწმენათა განმტკიცებას.

ლიტერატურის ისტორიკოსები დიდაქტიკურ ჟანრს მიაკუთვნებენ ამ ეპოქაში შექმნილ ნოველას — ხოსროვ ქავადანი და ყრმა (ხუსრავი ქავადან უ რეტაკე), რომელშიც კითხვა-პასუხის სახით გადმოცემულია მეფისა და ყრმის საუბარი სარაინდო წესების, ზნე-ჩვეულებისა და მოქმედებათა შესახებ.

ამავე ეპოქაში ლიტერატურულად დამუშავებული უნდა ყოფილიყო დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებების „სინდბადის წიგნის“ და „თუთიყუშის წიგნის“ (თუთი-ნამე) პირველი ვარიანტები.

საერო ლიტერატურიდან პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ

„ქარ ნამაკ-ი არტახშერ-ი პაპაკან“ (პაპაკის შვილის არდაშირის მოღვაწეობის წიგნი). იგი პირველ ისტორიულ რომანად ითვლება.

მისი მოკლე შინაარსი ასეთია: აქამენიდების დინასტიის წარმომადგენლის დარიოსის შთამომავალთაგანი ს ა ს ა ნ ი იძულებული გახდა ალექსანდრე მაკედონელის არასამართლიან მმართველობას გაქცეოდა. მან მწყემსის სახით თავი შეაფარა ფარსის მმართველ პ ა პ ა კ ს. ფარსი პართელ მეფეს ა რ დ ა ვ ა ნ ს ემორჩილებოდა.

პაპაკმა სასწაულებრივი სიზმარი ნახა: სასანის სახახლიდან წმინდა ცეცხლის ენები აღიმართა. სასანს, რომელიც თეთრ სპილოზე იჯდა, ხალხი ეთაყვანებოდა. სიზმრის ამხსნელები იხმეს. მათ ასე მოახსენეს: სასანი ან მისი ვაჟი ქვეყნის მეფე გახდებაო.

პაპაკი ასულს მიათხოვებს სასანს. მათ შეეძინებათ ვაჟი, რომელსაც ა რ დ ა შ ი რ ს (ადრინდელი ფორმებია: არდაშერ, არტახშერ) უწოდებენ. მას ბავშვობიდანვე რაინდული ჩვევები გამოაჩნდა.

არდაშირი სამეფო სასახლეში ცხოვრობს. მას ხშირად უფლისწული ედვება; სურს არდაშირის მარჯვე ნასროლი მიითვისოს. ამის გამო მეფე არდაშირს სასახლიდან გააძევებს. არდაშირი არდავანის ასულს შეუყვარდება. ის არდაშირს ვარსკვლავთმრიცხველთა წინასწარმეტყველებას გაუმხელს: მონა, რომელიც უახლოეს სამ დღეში ბატონს გაექცევა, ქვეყნის მბრძანებელი გახდებაო.

არდაშირი არდავანის ასულთან ერთად გაიქცევა. მას არდავანი დაედევნება. არდაშირთან მიფრინდება ფარრი ფრინველის სახით, რომელსაც ძველი გადმოცემების მიხედვით ვ ა რ გ ა ნ ი ეწოდება. როცა ფრინველი არდაშირს მიუახლოვდა, ცხადი გახდა, რომ დევნა უმიზნოა, არდაშირი უკვე მეფეა. მრავალი ზღაპრული და ლეგენდარული ამბის გადახდის შემდეგ არდაშირი ირანს დაიმორჩილებს.

მართალია, აღნიშნული თხზულება სრული სახით არაა შემონახული, მაგრამ მას სრულიად უმტკივნეულოდ შეიძლება პირველი სპარსული ისტორიული რომანი ვუწოდოთ. მომავალი ძიების საქმეა იმის გარკვევა, თუ როგორ დამოკიდებულებაში იმყოფება შემდეგ ხანებში წარმოშობილი ისტორიული რომანები პირველ რომანთან ისტორიული მოვლენების მხატვრული ასახვის გზებისა და მეთოდების მომარჯვების თვალსაზრისით. არდაშირის ამბები „შაჰ-ნამეშიცაა“ გადმოცემული.

სასანიანთა ეპოქის ლიტერატურას განეკუთვნება აგრეთვე საისტორიო-საგმირო ქრონიკების კრებული „მეფეთა წიგნი“ (ხვადაი ნამაკ, უფრო ადრინდელი სახელწოდებაა ხვატავ-ნამაკ), მაგრამ იგი ჩვენამდე მოღწეული არ არის.

მისი ნაწილები VIII საუკუნეში არაბულად უთარგმნია ცნობილ მთარგმნელს, წარმოშობით ირანელს, ა ბ დ ა ლ ა ჰ ი ბ ნ ა ლ-მ უ ყ ა ფ ა ს (სიკვდილით დასაჯეს 759 წელს), მაგრამ თარგმანს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

ფირდოუსი, რომელმაც სამანიანთა ეპოქაში უკვდავი პოემა „შაჰ-ნამე“ შექმნა, უეჭველია, სხვა ფალაური წყაროებთან ერთად სასანიანთა დროის „ხვატაი-ნამაკითაც“ სარგებლობდა.

სასანიანთა ეპოქაში ცნობილი ყოფილა აგრეთვე ლიტერატურული თხზულებები „თაჯ-ნამე“ და „აინ-ნამე“, რომელთაც საკმაოდ დიდი როლი შეუსრულებიათ ამ დროის ირანელთა კულტურულ ცხოვრებაში. აღნიშნული თხზულებებიც დაკარგულია.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ის დიდი ინტერესი, რაც ამ ეპოქის ირანელებს რომანტიკული ჟანრის თხზულებების შექმნაში გამოუჩენიათ. დღეს, მა-

გალითად, სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის ცნობილია ის გარემოება, რომ „ვის ო რამინის“ ამბის ლიტერატურული დამუშავება პირველად ფალაურ ენაზე მოხდა. ფალაურიდან კი იგი XI საუკუნის პოეტმა ფახრ ედდინ გორგანიმ სპარსულად თარგმნა. სპარსულიდან იგი XI საუკუნის ბოლოს ან XII საუკუნის დასაწყისში ქართულად უთარგმნიათ. ორივე ვერსია (სპარსულიცა და ქართულიც) ჩვენს დრომდეა მოღწეული და ისინი ერთმანეთს ავსებენ.

რომანტიკული ჟანრის მეორე თხზულება „ვამეყ ო აზრა“ აგრეთვე სასანიანთა ეპოქაში ხოსროვ ანუშირვანის დროს ყოფილა ჩაწერილი და ლიტერატურულად დამუშავებული.

დოვლათშაჰის (XV საუკ.) ცნობით, ფალაურ ენაზე შეთხზული „ვამეყ და აზრა“ თაჰერიანთა ეპოქაშიც ყოფილა ცნობილი; მაგრამ აღნიშნული დინასტიის წარმომადგენლები, როგორც ორთოდოქსალური ისლამის მიმდევრები, ფალაურ თხზულებებს, როგორც ზოროასტრელთა მიერ შეთხზულ წიგნებს, დევნიდნენ (სწვავდნენ, წყალში ყრიდნენ) და ამ გზით ანადგურებდნენ. მიუხედავად ასეთი დევნისა, ფალაური წიგნები კვლავ არსებობას განაგრძობდა და, როგორც ვიცით, XI საუკუნეშიც კი მით დაინტერესებულან. მაგალითისათვის, ვფიქრობთ, საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ „ვის ო რამინის“ ფალაურ ვერსიას ისპაანში ფალაური ენის სახელმძღვანელოდაც კი იყენებდნენ.

X—XI საუკუნის პოეტ ონსორის (ზოგი მკვლევარი მას უნსურის სახელით იცნობს) ვამეყ და აზრას ამბავი კლასიკურ სპარსულზე გაუღებია. სავარაუდოა, რომ მისი ძირითადი წყარო ფალაური ვერსია იქნებოდა. ონსორის პოემას ჩვენამდე არ მოუღწევია. მართალია, მისი ცალკეული ბეითები სხვადასხვა ლექსიკონებსა და წყაროებს შემოუნახავთ, მაგრამ მით ძნელია გავითვალისწინოთ პოემის სიუჟეტი და მისი საერთო აგებულება.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ონსორის პოემა არ წარმოადგენდა რომანტიკული ჟანრის თხზულებას და მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისითაც დაბლა იდგეს. პირიქით, გადარჩენილი ბეითები იმას მოწმობენ, რომ პოემა მაღალი მხატვრული ღირსებების შემცველი უნდა ყოფილიყო.

ცხადია, შემდეგ ხანებში შეთხზული პოემების შესწავლა, რომელთა რიცხვი 30-ს აღწევს, ვერ მოგვცემს წარმოდგენას ონსორის თხზულების ეპიზოდებსა და მის დეტალებზე, მაგრამ შინაარსობრივად იგი მათზე ძალიან დაშორებული არ უნდა ყოფილიყო.

სასანურმა სატრფიალო-სამიჯნურო ეპოსმა, უეჭველია, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სპარსული რომანტიკული ეპოსის განვითარებაში. ამას ადასტურებს ახალი სპარსული ლიტერატურის დიდი წარმომადგენლების — გორგანის, ნიზამის, ხოსრო დეჰლევის და ჯამის მთელი შემოქმედება, სადაც პოეტური აზროვნება და თხრობის მხატვრული ხერხები მაღალ დონეზეა აყვანილი.

ამასთან, უნდა აღინიშნოს იმ დიდი მთარგმნელობითი მუშაობის შესახებაც, რასაც სასანიანთა ეპოქაში მოღვაწე ირანელები ეწეოდნენ. ისინი მეტწილად ინდურ ძეგლებს თარგმნიდნენ. ამ მხრივ საყურადღებოა ხოსროვ-ანუშირვანის მკურნალის ბარზუიეს მოღვაწეობა, რომელმაც ინდური წყაროებიდან საშუალო სპარსულ ენაზე (ფალაურზე) თარგმნა იგავ-არაკების უკვდავი წიგნი „ქილილა და დამანას“ სახელწოდებით.

„ქილილა და დამანას“ ფალაურ ვერსიას ჩვენამდე არ მოუღწევია. სამაგიეროდ, მისი სირიული და არაბული თარგმანები შემოგვრჩა. განსაკუთრებით სა-

ყურადღებოა არაბული თარგმანი, შესრულებული აბდალაჰ იბნ ალ-მუყაფას მიერ (VIII საუკ.). კულტურულმა კაცობრიობამ „ქილილა და დამანა“ ამ თარგმანით გაიცნო. აბდალაჰ იბნ ალ-მუყაფა, რომელიც წარმოშობით ირანელი იყო, საშუალო სპარსულ ძეგლებსაც თარგმნიდა არაბულად, რაც ზევითაც აღინიშნა, და ამით ცდილობდა ამ ორ ხალხს შორის კულტურული ურთიერთობის განვითარებას.

პოეტური ძეგლები. სასანიანთა ეპოქაში შექმნილ ლიტერატურულ ძეგლთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ორი თხზულება: ა) „თხა და ასურული ხე“ (ბუზ უ დრახტი ასურიკ) და ბ) „აიატკარ-ი ზარერან““ (ზარერის ვაჟის სახსოვარი ან გადმოცემა ზარერის შესახებ).

საქმე ის არის, რომ ორივე აქ დასახელებული თხზულება, როგორც ეს ბოლო დროის კვლევამ ცხადყო, ლექსადაა დაწერილი. ენა პართულია.

„თხა და ასურული ხე“ გაბაასება-გაკამათების ჟანრს განეკუთვნება (ტენცონა). აღნიშნული სახის თხზულებები თავის დროზე გავრცელებული იყო ევროპულსა და აღმოსავლურ ლიტერატურაში. იგი ცნობილია ქართულშიც. სპარსულში მას „მუნაზარეს“ (კამათი, პაექრობა) ეძახიან, ქართულში კი — გაბაასებას.

თხა და ასურული ხე ერთმანეთს გაეკამათა. თვითეული ცდილობს უპირატესობა დაადასტუროს. ასე, მაგალითად, ასურული ხის განცხადების მიხედვით იგი გემრიელ ნაყოფს ისხამს, რომლითაც ადამიანები იკვებებიან. მისი მკვრივი ტანისაგან გემებს აშენებენ, იმ ჯოხსაც აკეთებენ, რითაც თხას სცემენ, ნაწილებს იყენებენ შეშადაც, რომლის ცეცხლზეც თხას ხრაკაენ და სხვ.

თხა უპასუხებს ასურულ ხეს და საკუთარ ღირსებათა შორის აღნიშნავს იმასაც, რომ მისი რძის გარეშე შეუძლებელია ორმუზისათვის რაიმე მსხვერპლის შეწირვა.

— რა უნდა ველაპარაკო ასურულ ხეს, — განაგრძობს თხა, — როცა მის წინაშე ოქროს სიტყვების ხარჯვა იგივეა, რაც ღორის წინ მარგალიტების დაყრა ან მთვრალ აქლემთან ჩანგის აჟღერებაო.

აღნიშნულმა თხზულებამ უდავოდ გარკვეული როლი შეასრულა სპარსულ ლიტერატურაში „მუნაზარეს“ ჟანრის ძეგლების აღმოცენებასა და განვითარებაში. ცხადია, სპარსული „მუნაზარეს“ მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის სასანიანთა ეპოქაში შემუშავებულ ამ ძეგლს, რომელიც უძველესი ირანული პოეზიის ნიმუშსაც წარმოადგენს.

მეორე ძეგლი (აიატკარ-ი ზარერან) უფრო ვრცელია და, ჩვენი აზრით, იგი ირანული საგმირო ეპოსის თხზულებათა რიგს მიეკუთვნება. აღნიშნული თხზულების დასაწყისსა და დასასრულს ჩვენამდე არ მოუღწევია. გადარჩენილი ნაწილის შინაარსი ასეთია: ვიშტასპი (შაჰ-ნამეთი—გოშთასფ) ზოროასტრული რელიგიის მომხრე ხდება. არჯასპი (შაჰ-ნამეთი — არჯასფ) მოციქულების — ვიდრაფშისა (შაჰ-ნამეთი — ბიდარაფშ) და ნამხვასტის (შაჰნამეთი — ნამხვასთ) პირით შეუთვლის ვიშტასპს უკუაგდოს ზოროასტრიზმი, თორემ დიდძალი ლაშქრით შემოესევა ირანს და აოხრებს. მოციქულობის მოსმენის შემდეგ ვიშტასპმა რყევა დაიწყო, მაგრამ საქმეში ჩაერევა გმირი ზარერი (შაჰ-ნამეთი — ზარირ) და ბრძანებს არჯასპს უარყოფითი პასუხი გასცენ. ასეც მოიქცევიან. ვიშტასპი ჯარის შეყრას ბრძანებს. გროვდება დიდი ლაშქარი.

სამეფო კარავი გამართეს, რომელშიც ვიშტასპი ტახტზე დაბრძანდება. იგი ბრძენს, მის მრჩეველს ჯამასპს მოიხმობს. მეფე მას მიმართავს, თქვას, თუ რა იქნება ხვალ, ვინ გაიმარჯვებს, ვინ დარჩება ცოცხალი და ვინ დაიღუპება.

ჯამასპს ეს კითხვა ძლიერ დააღონებს; იგი სიკვდილს ამჯობინებს, ვიდრე პასუხის გაცემას, მაგრამ მეფის დაჟინებითი მოთხოვნით იგი იძულებულია კითხვას უპასუხოს: ომის დღეს ბევრი დედა უშვილოდ დარჩება და ბევრი შვილი მამას დაკარგავს. ბევრი ძმა ძმას დაიტირებს და ცოლი — ქმარს. ომში ჩაებმება მზაკვარი ვიდრაფში და ვერაგულად მოჰკლავს ზარერს და მის ცხენსაც გაიტაცებს.

ვიშტასპს ააღელვებს ჯამასპის წინასწარმეტყველება და მოსაკლავად მივარდება მას; მაგრამ ჯამასპი დამშვიდებით სთხოვს მეფეს, რათა ტახტზე დაბრძანდეს და მას მოუსმინოს.

კარგი დღე არც არჯასპს დაადგება, — განაგრძობს ჯამასპი, — იგი დიდ ზარალს ნახავს და საბოლოოდ ხელში გმირ სპენდედატს (შაჰ-ნამეთი — ისფანდიარ) ჩაუვარდება.

დაიწყება ომი. ზარერი იბრძვის, როგორც დიდი ფალავანი. არჯასპი აცხადებს: ვინც ზარერს შეებრძოლება და დაამარცხებს, მას ცოლად ჩემს ასულს ზარესტანს შევრთავო. გამოდის მზაკვარი ვიდრაფში. იგი ვერ ბედავს ზარერთან პირისპირ შეხვედრას, დროს იხელთებს, ზარერს უკანიდან მიეპარება და ზურგში მახვილს ჩასცემს. ზარერი კვდება.

ზარერის დაღუპვამ დიდად შეაწუხა ვიშტასპი და საჯაროდ აცხადებს: მას, ვინც ზარერის სისხლს იძიებს, ცოლად ჩემს ასულს, მშვენიერ ჰუმაის მივცემო.

სისხლის მაძიებლად ზარერის ვაჟი ბასტვარი (შაჰ-ნამეთი — ბასტურ) გამოდის. მეფეს არ სურს, რომ იგი ბრძოლაში ჩაებას (ბასტვარი ათი წლისაა). ჯამასპის რჩევით მეფე მას წინააღმდეგობას აღარ უწევს.

არჯასპი გაკვირვებულია ბასტვარის ვაჟკაცობით და აცხადებს: ვინც მას შეებრძოლება, ჩემს მეორე ასულს — ვეჰსტანს მივცემო. ბასტვარს ვიდრაფში შეებრძოლება. საბოლოოდ ირანელი გმირები ამარცხებენ მოწინააღმდეგეს. ამაზე წყდება ამ შესანიშნავი თხზულების ტექსტი.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილია გოშთასფისა და არჯასფის ბრძოლის ეპიზოდები. იგი პოეტ დაყიყის მიერაა გალექსილი. ერთი თვალის გადავლებითაც აშკარა ხდება ის გარემოება, რომ „აიატკარ-ი ზარერან“ და „შაჰ-ნამე“ ერთსა და იმავე ამბავს გადმოგვცემს. მოქმედი გმირებიც ძირითადად იგივეა. საინტერესოა ისიც აღინიშნოს, რომ ზოროასტრული რელიგიის გავრცელების თემით ძველისძველი პოეტებიც ყოფილან დაინტერესებულნი.

„შაჰ-ნამესა“ და „აიატკარ-ი ზარერანში“, როგორც ეს აღნიშნულია ე. ბენვენისტისა და ე. ბერტელსის მიერ, საერთო პოეტური სახეები და გამოთქმები გვხვდება.

აღნიშნული ძეგლის შესწავლაში დიდია ფრანგი ირანისტის ე. ბენვენისტის როლი. მან დაწვრილებით გამოიკვლია მისი ენა და აღნაგობა. მკვლევარი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „აიატკარ-ი ზარერან“ პირველად პოემის სახით ყოფილა შეთხზული არშაკიდების ეპოქაში; შემდეგ იგი სასანიანთა ხანაში გადაუწერიათ. გადამწერს ვერ გაურკვევია, რომ მის წინ პოემაა (ლექსებია) და იგი პროზის სახით გადაუნუსხავს. ამავე დროს მას ტექსტში შეუტანია დამატებანი, რომლითაც ლექსის მეტრი დაურღვევია და ენაც საკმაოდ შეურყვნია. ე. ბენვენისტმა გამოაცალკევა ძირითადი ტექსტიდან შემდეგ ხანაში შეტანილი სიტყვები და ფრაზები და საბოლოოდ მიიღო პართულ ენაზე დაწერილი, საკმაოდ მოზრდილი პოეტური ტექსტი.

ე. ბენვენისტის გამოკვლევით, საბოლოოდ გაირკვა ის გარემოება, რომ სა-

სანიანთა ეპოქაში საშუალო ირანულ ენაზე, ამ შემთხვევაში პართულზე, არსებულა ლექსად დაწერილი თხზულებები „დრახტ-ი ასურიკ“ და „აიატკარ-ი ზარერან“; არსებულა, მაშასადამე, პოეზია, რასაც თავის დროზე არაბი ფილოლოგები უარყოფდნენ იმის დასამტკიცებლად, თითქოს სპარსული პოეზია არაბულის გავლენით იყოს ჩასახული და განვითარებული.

„აიატკარ-ი ზარერანის“ ლექსი სილაბურია, ურითმო. ე. ბერტელსმა მასში სარითმო ელემენტების არსებობაც შენიშნა (გვ. 74—75).

პოეტ დაყიყის მიერ გალექსილი ეპიზოდი (გოშთასფისა და არჯასფის ბრძოლის ამბავი) „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიაშიცაა გადმოცემული (სტროფები 5173—5325). მისი წყარო უდავოდ სპარსული ტექსტია. საყურადღებო ის არის, რომ ქართული ვერსია ზოგ სახელს ცვლის. ასე, მაგალითად, ბასტვარის თუ ბასტურის მაგივრად ქართულში ნოსტევან, ნოსტენ იკითხება. სპარსული ისფანდიარის ნაცვლად სპანდიატ გვხვდება.

ქართული ძველი წყაროები, როგორც ეს ცნობილია მეცნიერებაში, ამ სახელის საშუალო ირანულ ფორმას იცავს (სპანდატ, სპანდიატ), „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მთარგმნელ-გამლექსავებიც ასევე მოქცეულან.

ახალი სპარსული ლიტერატურა

(ჩასახვა და განვითარება)

ახალ სპარსულ ლიტერატურად იწოდება ირანში, არაბთა შემოჭრის შემდეგ, ახალ სპარსულ ენაზე აღმოცენებული მწერლობა, რომელმაც მსოფლიო პოეზიას მისცა მხატვრული სიტყვის ისეთი დიდი ოსტატები, როგორიცაა: ფირდოუსი, ომარ ხაჲამი, ნიზამი განჯევი, საადი შირაზი, ჯელალ-ედ-დინ რუმი, ჰაფეზი და სხვები.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრებს დიდი ხანია აინტერესებთ გარკვევა იმ პირობებისა და სოციალური ფაქტორებისა, რომელთაც ხელი შეუწყვეს ახალი სპარსული ლიტერატურის აღმოცენებისა და განვითარების საქმეს.

ცნობილია, რომ სპარსული ლიტერატურის კვლევასთან დაკავშირებულ საკითხთა შორის ეს საკითხი ყველაზე ურთულესი საკითხია. სირთულეს ქმნის ის გარემოება, რომ ეპოქა, რომელშიც ახალი სპარსული მწერლობის ჩასახვა და განვითარება ხდება, ისტორიული თვალსაზრისით თითქმის სრულიად შეუსწავლელია. ამას ემატება ის მეტად დამაფიქრებელი გარემოება, რომ ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველ წარმომადგენელთა შემოქმედებიდან, ისიც სხვადასხვა თეზქერეებისა და ლექსიკონების საშუალებით, ჩვენს დრომდე ძალიან მცირე მასალამ მოაღწია; ამის გამო მეტად ძნელდება გარკვეული წარმოდგენის შექმნა ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედების ხასიათზე.

უნდა შევნიშნოთ ისიც, რომ თეზქერეების შემდგენელ-ავტორები, მოქმედებდნენ რა გარკვეული გაბატონებული კლასის იდეოლოგიის თანახმად, ღებულობდნენ ამა თუ იმ მწერლის ნაწარმოებიდან ისეთი ხასიათის მასალებს, რაც ამ გაბატონებული კლასის ინტერესებს შეეფერებოდა. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ თეზქერეებში, მეტწილად, მოთავსებულია სახოტბო ხასიათის ლექსები, რომლებიც ამა თუ იმ ემირისადმი ან ფეოდალური არისტოკრატიის სხვა დიდ წარმომადგენლისადმია მიძღვნილი, და მწერალთა შემოქმედების სხვა მხარე უყურადღებოდ არის დატოვებული.

საფიქრებელია ისიც, რომ მთელი რიგი მწერლები და პოეტები, რომელთა შემოქმედების ხასიათიც არ ეგუებოდა გაბატონებული კლასის ინტერესებს, სრულებით ამოვარდნენ ლიტერატურის ისტორიიდან და სამუდამო დავიწყებას მიეცნენ.

მხედველობაში უნდა მივიღოთ აგრეთვე ის გარემოება, რომ თეზქერეების შემდგენელ-ავტორები ხშირად არ ასახელებენ იმ წყაროებს, საიდანაც ამოიღეს

მათ ამა თუ იმ პოეტის შემოქმედების ნიმუშები. ისინი ხშირად ზეპირგადმოცემებს მიმართავენ, განაგონი მასალებით სარგებლობენ.

მოჰამედ ოუფი, როცა თაჰერიანთა დროის პოეტის ჰანზალა ბადღისელის შემოქმედების ნიმუშს წარმოადგენს, იქვე დასძენს, რომ „ეს ორი ბეითი გადმოგვცესო“ [1]. იგივე მოჰამედ ოუფი, როცა შემდეგი დროის პოეტის ფარალავის სტრიქონებს მოიყვანს, აგრეთვე დასძენს, რომ „ეს ორი ბეითი ფარალავის ლექსებიდან ხსოვნაში იყო შემონახული და ახლა იქნა ჩაწერილიო“ [2].

ასეთ შემთხვევებში ამა თუ იმ ლექსის ნამდვილი ავტორის გამოცნობა მეტად საძნელო საქმეს წარმოადგენს. ცხადია, ასეთი გზით შეკრებილი მასალა საგრძნობლად იქნება დაშორებული თავის პირველსახეობას, რადგანაც იგი, ჩაწერამდე, უთუოდ დიდ ცვლილებებს განიცდიდა. ალბათ, ამით აიხსნება, რომ შორეული ეპოქების პოეტური ნაწარმოებიდან წარმოდგენილი ნიმუშები, ენის თვალსაზრისით, უფრო ახლო დგანან იმ ეპოქასთან, რომელშიც თეზქერეების ავტორები ცხოვრობდნენ. ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმაზე მიგვითითებს, რომ თეზქერეებში წარმოდგენილი მასალა ნაკლებ საიმედოა და მათი გამოყენების დროს დიდი სიფრთხილეა საჭირო.

ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველ წარმომადგენელთა შემოქმედების გასაცნობად უფრო საიმედოა როგორც ლექსიკონების ავტორების, ისე სხვა მეცნიერ-მკვლევართა მიერ შეკრებილი მასალა.

თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის მწერალთა შემოქმედების ნიმუშების წარმოდგენის თვალსაზრისით, ყველა წყარო მეტისმეტ სიღარიბეს განიცდის. ამ მხრივ სამანიანთა დროის, ეგრეთ წოდებულ ფირდოუსის წინა დროის, ლიტერატურისათვის უფრო გაუმჯობესებული მდგომარეობა გვაქვს.

სამანიანთა ეპოქაში ახალმა სპარსულმა ლიტერატურამ უკვე საკმაო სისრულით გამოავლინა თავისი ხასიათი; ამ დროის მწერლობის შესწავლისა და განხილვის გარეშე შეუძლებელია გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ როგორც სამანიანთა წინა ეპოქების, ისე შემდეგი დროის ლიტერატურის გზებისა და განვითარების შესახებ.

ახალი სპარსული ლიტერატურის წარმოშობისა და მისი პირველი საფეხურების კვლევა-შესწავლა გასაღებს წარმოადგენს ამ ლიტერატურის შემდეგი ეპოქებისათვის. ეს გარემოება შეგნებული აქვთ სპარსული ლიტერატურის მთელ რიგ მკვლევართ, რომლებიც დიდი ხანია ახალი სპარსული ლიტერატურის წარმოშობისა და მისი შემდეგი საფეხურების, ერთი სიტყვით, სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი პერიოდის, გარკვევასთან დაკავშირებულ საკითხებზე გაცხოველებულ მუშაობას აწარმოებენ, მაგრამ დღემდე დამაკმაყოფილებელ შედეგებს ვერ იძლევიან.

სპარსული ლიტერატურის წარმოშობის კვლევასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესახებ საყურადღებო ცნობებს იძლევიან ორიენტალისტი-

---

[1] იხ. დუ ბეით რევაიეთ ქერდაენდ—The Lubábul-Albáb of Muhammad Awfí, edited by Edward G. Browne, London—Leide, 1903, II, p. 2.

[2] იხ. დე ბეით ის შე'რე ფარალავი ბარ ხვთერ ბუდ თაჰრირ ვფთად — 'Awfi (ed. Browne), II, p. 5.

მეცნიერები ჰერმან ეთე[3], ვ. ვ. ბარტოლდი[4], ედუარდ ბრაუნი[5] და სხვები. მაგრამ სპეციალური გამოკვლევა, რომელიც სპარსული ლიტერატურის ამ პირველ ეპოქას აშუქებდეს, თითქმის არ მოგვეპოვება.

გასული საუკუნის მიწურულში სპარსული ლიტერატურის ფრანგი მკვლევრები: Barbier de Meynard-ი[6] და J. Darmesteter-ი[7] შეეცადნენ წარმოედგინათ სპარსული ლიტერატურის პირველი საუკუნეების სახე. უნდა აღინიშნოს, რომ ჯ. დარმსტეტერის შრომამ, რომელშიც წარმოდგენილია სპარსული ლიტერატურის პირველ წარმომადგენელთა და აგრეთვე სამანიანთა დროის პოეტების შემოქმედების ნიმუშები, თავის დროზე საკმაოდ დიდი როლი შეასრულა სპარსული ლიტერატურით დაინტერესებულთა წრეებში, მაგრამ იგი უფრო ანთოლოგიას წარმოადგენს, ვიდრე მეცნიერულ გამოკვლევას.

ამ უკანასკნელ ხანებში, სამანიანთა დროის — ფირდოუსის წინა პერიოდის — ლიტერატურაზე, მუშაობა დაიწყო სპარსული ლიტერატურის მკვლევარმა ე. ე. ბერტელსმა. მან უკვე გამოაქვეყნა „Персидская поэзия в Бухаре, X век.“, რაც სპარსული ლიტერატურის ამ ეპოქათა კვლევის თვალსაზრისით უდავოდ საგულისხმო ნაშრომს წარმოადგენს.

ჩვენ ვცდილობთ, სპარსული ლიტერატურის კვლევასთან დაკავშირებულ ამ ურთულეს საკითხში შევიტანოთ მეტი გარკვეულობა; დავაყენოთ იგი მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობის საფუძვლებზე და მით ხელი შევუწყოთ ახალი თვალსაზრისით სპარსული ლიტერატურის კვლევის განვითარების საქმეს.

სპარსული ლიტერატურის პირველი საუკუნეების და განსაკუთრებით სამანიანთა დროის მწერლობის კვლევა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისითაც არაა ინტერესს მოკლებული.

ამ ეპოქაში ახალ სპარსულზე პირველად დაიწერა მსოფლიოში ცნობილი არაკების წიგნი „ქილილა და დამანა“. ამ გარემოებამ დიდად შეუწყო ხელი შემდეგი დროის ირანელ პოეტებს, რომელთაც მრავალჯერ გალექსეს იგი. ცნობილია, რომ „ქილილა და დამანა“-ს ქართული ვერსიების დასაბამს სპარსული ლიტერატურა წარმოადგენს.

სამანიანთა ეპოქაში, სხვა მრავალრიცხოვან დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ნაწარმოებთა შორის, ფალაურიდან ითარგმნა „სინდბადიც“, რომლის ქართული ვერსია „თიმსარიანის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ამავე ეპოქაში იწყება დიდი საგმირო ეპოსის „შაჰ-ნამეს“ ლიტერატურული დამუშავებაც, რომელიც დიდ ადგილს იჭერს როგორც მთელი აღმოსავლეთის ხალხთა, ისე, კერძოდ, ქართველი ხალხის ლიტერატურულ შემოქმედებაში.

---

[3] Hermann Ethe, Rūdagī der Sámanidendichter (Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität aus dem Jahre 1873, Göttingen, 1873) და Neupersische Literatur (GJPh) თავი „Rūdagī, seine Vorläufer und Zeitgenossen“.

[4] ვ. ვ. ბარტოლდი, To the question of early Persian Poetry (Bulletin of the School of the Oriental Studies, London, Institution, 1923 vol. II, part IV, pp. 836—837).

[5] Edward G. Browne, A Literary History of Persia, I, London, 1919.

[6] Barbier de Meynard, C. La poésie en Perse. Leçon d'ouveture faite au Collége de France... Paris, 1877.

[7] J. Darmesteter, Les origines de la poésie persane, Paris, 1887.

მუშაობის დროს ჩვენ, როგორც ძირითად მასალას, ვეყრდნობოდით შემდეგ ლიტერატურას:

1. The Lubábu'l-Albáb of Muhammad 'Awfī, edited by Edward G. Browne, vol. I, II London—Leide, 1903—1906;

2. The tadhkiratu. sh-shu'ara' of Dawlatshāh, edited by E. G. Browne, London—Leide, 1901;

3. Asadī's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs, herausgegeben von Paul Horn, Berlin, 1897.

4. Dr. Hermann Ethe, Rūdagī, der Sâmânidendichter (Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität aus dem Jahre 1873, Göttingen, 1873).

5. Dr. Hermann Ethe, Die Lieder des Kisâ'ī. (Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. Band II, Jahrgang 1874).

ახალი სპარსული ლიტერატურის ჩასახვისა და განვითარების კვლევასთან დაკავშირებით შემდეგი ძირითადი საკითხები ისმის:

1. რას წარმოადგენს არაბეთი ისლამის აღმოცენების დროს; როგორ ვითარდება ისლამი როგორც სოციალური ხასიათის მოძრაობა და რა პირობებში ხდება არაბების ისლამის დროშით შემოჭრა ირანში?

2. როგორი კულტურული ურთიერთობა მყარდება არაბებსა და ირანელებს შორის და, ირანული კულტურის წინსვლის თვალსაზრისით, რა შედეგები მოაქვს ამ ურთიერთობას?

3. როგორია მოჰამედ ოუფისა და დოვლათშაჰის შეხედულებანი ახალი სპარსული მწერლობის წარმოშობისა და მისი შემდგომი საფეხურების შესახებ?

4. როგორ შემზადდა ნიადაგი ირანული ნაციონალური დინასტიების შექმნისა და რა სოციალურმა ფაქტორებმა შეუწყვეს ხელი ახალი სპარსული მწერლობის აღმოცენებას?

5. რა როლი შეასრულა ისლამმა, არაბულმა კულტურამ, არაბულმა პოეზიამ ახალი სპარსული მწერლობის აღმოცენებაში?

6. რას წარმოადგენს თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის მწერლობა?

7. რამ შეუწყო ხელი სამანიანთა ეპოქაში სპარსული ლიტერატურის მაღალ დონეზე ასვლას; ვინ არიან ამ ლიტერატურის წარმომადგენლები და როგორია სამანიანთა დროის მწერლობის საერთო ხასიათი?

8. რა პრობლემები ისმის, რა ჟანრები, რა ლიტერატურული ფორმები ბატონობს ამ ეპოქის ლიტერატურაში და როგორ ურთიერთობაშია ეს ლიტერატურა, ერთი მხრივ, სასანიანთა და, მეორე მხრივ, შემდეგი დროის ლიტერატურასთან?

არაბეთი ისლამის წარმოშობის დროს. ისლამის წარმოშობა და განვითარება

ახალი სპარსული ლიტერატურის სათავეები ჩნდება არაბებთან მჭიდრო კულტურული ურთიერთობის დამყარების შემდეგ. კულტურულმა ურთიერთობამ, რომელიც ხანგრძლივი დროის განმავლობაში არსებობდა არაბებსა და ირა-

ნელებს შორის, დიდი კვალი დააჩნია როგორც არაბული, ისე ირანული კულტურის განვითარების გზებს.

ცნობილია, რომ ირანი, კულტურული განვითარების თვალსაზრისით, არაბეთში ისლამის აღმოცენების პერიოდში უკვე წარმოადგენდა საკმაოდ მაღალ დონეზე მდგარ ქვეყანას. მის კულტურას მთელი აღმოსავლეთის ხალხები ხარბად ეწაფებოდნენ. არაბეთის გამოჩენა მსოფლიო ისტორიის არენაზე კი ისლამის დროშით ხდება, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს არაბეთს ისლამის აღმოცენებამდე გარკვეული მნიშვნელობა არ ჰქონდეს და თავისებური როლიც არ მიუძღოდეს ძველი აღმოსავლეთის კულტურის შექმნა-ჩამოყალიბებაში.

როგორც ირკვევა, არაბეთისათვის ისლამი — შედარებით მის ძველ კულტურასთან — არ წარმოადგენდა განვითარების მაღალ დონეზე აღმოცენებულ ისტორიულ მოვლენას. ძველ არაბეთში გაცილებით უფრო მაღალ კულტურულ შემოქმედებას ჰქონია ადგილი, ვინემ ისლამის წარმოშობის ეპოქაში. კულტურის სხვადასხვა სახეებთან ერთად განვითარებული ყოფილა აგრეთვე დაწერილობაც, რომელიც თანდათან იქნა დავიწყებული მოსახლეობის მიერ [8].

მართებულად შენიშნავს ფ რ ი დ რ ი ხ ე ნ გ ე ლ ს ი, რომ სამხრეთ არაბეთის ქალაქები, რომლებიც ჯერ კიდევ რომის ეპოქაში აყვავებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ, VII საუკუნეში ნანგრევებს წარმოადგენდნენო" [9].

თუ ყოველივე ამას ჩავუფიქრდებით, ნათელი გახდება ის გარემოება, რომ ისლამი, როგორც ისტორიულ-სოციალური ხასიათის მოძრაობა, წარმოიშვა არაბეთის ხანგრძლივი საუკუნეობრივი დაცემის უკანასკნელ საფეხურზე [10]. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ იმ დიდ მოვლენას არაბთა ცხოვრებაში, რომელსაც ისლამს ეძახიან და რომელიც შემდეგ რელიგიური მოძღვრების სახეს იღებს და აღმოსავლეთის ხალხებში ვრცელდება, თითქოს არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა არაბეთისათვის; პირიქით, იგი მისთვის წარმოადგენდა ისტორიულად აუცილებელ მოვლენას, აღმოცენებულს ძველი საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმების მსხვრევის შედეგად [11], დაცემისაგან აღდგენისაკენ წარმართულ მოძრაობას, რომელმაც შეძლო დაჭუცმაცებული არაბეთის პოლიტიკური გაერთიანება, მის ერთ მთლიან ძალად გარდაქცევა და, კაცობრიობის ისტორიის თვალსაზრისით, არაბების, როგორც ხალხის, წინ წამოწევა.

თუ ისლამს პოლიტიკური სისტემის თვალსაზრისით განვიხილავთ, ცხადი გახდება, რომ იგი წარმოადგენდა უდიდეს ძალას, აღმოცენებულს სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაერთიანების ნიადაგზე, და სწორედ ამიტომაა შეუძლებელი მისი ინტერესების გამოყოფა სახელმწიფო ინტერესებისაგან.

VII საუკუნის არაბეთისათვის ისლამი წარმოადგენდა თავისებურ ფორმაში მომხდარ რევოლუციას, რომელმაც სრულიად განსხვავებულ საფეხურზე აიყვანა არაბთა საზოგადოების საყოფაცხოვრებო ურთიერთობა, თუმცა იგი ნაკლებ მზრუნველობას იჩენდა პიროვნული ზნეობის დონის ამაღლებისათვის, რაც იმით აიხსნება, რომ მისი ჩასახვის მომენტში არაბეთის ქალაქებშიც ჯერ კიდევ

---

[8] К. Маркс и Ф. Энгельс о религии и борьбе с нею, т. I, 1933, стр. 297—298.

[9] დასახ. წიგნი, გვ. 298.

[10] К. П. Добролюбовский, Возникновение ислама в новом освещении, «Новый Восток», Москва, 1923, кн. 4.

[11] Л. Климович, К вопросу о происхождении ислама, Атеист, 1927, № 18.

ბატონობდა გვაროვნული წყობილება და პიროვნებას გვარისა და ტომის გარეშე არ ჰქონდა არავითარი მნიშვნელობა [12].

მსოფლიო აზროვნების თვალსაზრისით კი ისლამს არაფერი ახალი არ შეუტანია კაცობრიობის აზრთა საგანძურში; ერთადერთი დადებითი მხარე, რაც ისლამს გააჩნდა იმდროინდელ არაბთა საზოგადოების განვითარების დონის თვალსაზრისით, ეს იყო დაუზოგველი კრიტიკა როგორც ძველი რელიგიური კულტის, არაბთა კერპთაყვანისმცემლობის, ისე არაბთა გვაროვნულ-ტომური წყობილებისა.

VII საუკუნის არაბეთი წარმოადგენდა თავისებურ ფეოდალურ ქვეყანას. მისი საზოგადოებრივი ცხოვრებაც მეტად თავისებურ ფორმაში მიმდინარეობდა; ჯერ კიდევ ძლიერია მასში გვაროვნული ხასიათის წყობილება და ამ წყობილების ფეოდალურთან ურთიერთობაში, მტკიცე საგვაროვნო ორგანიზაციის ფორმით ხდება სავაჭრო კაპიტალის განვითარება [13]. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ახლად გაბატონებული კლასების მისწრაფებები ბევრ რამეში ემთხვევა ძველ ინტერესებსა და იდეებს [14]. ამ ურთიერთობებს, რომელნიც საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმების გარდაქმნა-გარდატეხისათვის მიმდინარეობდნენ, ხშირად მეტად მწვავე გამოხატულება ჰქონდათ.

ამას უნდა მიეწეროს ის დიდი, ხანგრძლივი და ისტორიულად ცნობილი ბრძოლა მ ე ქ ა ს (როგორც სავაჭრო ქალაქის, მაგრამ ამავე დროს მტკიცე გვაროვნული ორგანიზაციის საზოგადოებრიობასა) და მ ე დ ი ნ ა ს (როგორც უმთავრესად სამეურნეო, მიწათმოქმედთა ქალაქის) მცხოვრებთა შორის.

ქალაქი მექა, რომელიც წარმოადგენდა არაბეთის სხვა ქვეყნებთან სავაჭრო ურთიერთდამოკიდებულების ცენტრს, უდიდეს როლს ასრულებდა VII საუკუნის არაბეთის ცხოვრებაში. იქიდან მიიმართებოდა სავაჭრო გზები საბერძნეთის, ირანისა და ინდოეთისაკენ. სხვა ქვეყნებთან სავაჭრო ურთიერთობის განმტკიცება, თავის მხრივ, ხელს უწყობდა მათთან არაბეთის კულტურული ურთიერთობის განმტკიცებასაც.

ისლამის, როგორც ახალი მოძღვრების, რომლის მამამთავრადაც გვევლინება მოჰამედი, იდეები და შეხედულებები თავისი განვითარების პირველ საფეხურზე ბევრ რამეში არ ემთხვეოდა მექაში გაბატონებულ სავაჭრო არისტოკრატიის იდეებსა და მისწრაფებებს; არისტოკრატია ცდილობდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ძველი ფორმების შენარჩუნებას ძველ ჩვეულებასა და წესებთან ერთად.

მექაში, როგორც ცნობილია, მთელი არაბეთის სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოდიოდა დიდძალი ხალხი კერპთა თაყვანისაცემლად [15], ჩვეულება, რომელიც ისლამის მომხრეების მიერ ქალაქის დაპყრობის შემდეგაც კიდევ დიდხანს გაგრძელდა [16]. ამ დროისათვის იმართებოდა დღესასწაულები, რასაც მექაში მობი-

---

12 В. В. Б а р т о л ь д, Мусульманский мир, изд. «Наука и школа», 1915, стр. 15.

13 В. Д и т я к и н, Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама, Атеист, 1928, № 27.

14 В. Д и т я к и н, Ислам и современность, сб. «Ислам», Москва, 1931.

15 «В Каабе (буквально — куб), главном религиозном святилище Мекки, к эпохе возникновения ислама находилось 360 богов различных племен арабов, что безусловно имело большое политическое значение для купцов—корейшитов». Л ю ц и а н К л и м о в и ч, Происхождение ислама, Сборник «Ислам», Москва, 1931.

16 А. М ю л л е р, История ислама с основания до новейших времен, пер. с немецкого под редакц. приват-доцента Н. А. М е д н и к о в а, СПб, 1895, стр. 186.

ნადრე ვაჭრებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ მხრივ, რომ არაბეთის შორეული კუთხეებიდან ჩამოსულთ ისინი საქონლით ეგებებოდნენ. იმართებოდა ვაჭრობა, რაც მექას მცხოვრებლებს დიდ მოგებას აძლევდა [17]; ამიტომ ისინი, თავიანთი ვაჭრული ინტერესების შესაბამისად, მხარს უჭერდნენ კერპთაყვანისმცემლობას. მათთვის, ცხადია, დათმობა ძველი საზოგადოებრივი წესებისა და ჩვეულებებისა, რაც მექას ვაჭართა კლასისათვის ერთგვარ საარსებო წყაროდაც გამხდარიყო, მეტად საძნელო საქმე იყო. ეს გარემოება კი, თავის მხრივ, ხელს უწყობდა მექას, როგორც ქალაქის და მასში მობინადრე არაბთა ტომის, მოჰამედის მშობელი ტომის, ეგრეთ წოდებულ კორეიშიტების პირველობის შენარჩუნებას არაბეთის სხვა ქალაქებთან და ტომებთან შედარებით.

საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს არაბებს ისლამამდე რელიგია არ გააჩნიათ; პირიქით, თვითეულ ტომს, გვარს, ოჯახსაც კი ჰყავდა თავისი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ღმერთი; მაგრამ „ძველ, ბუნებრივად აღმოცენებულ ტომობრივ და ეროვნულ, რელიგიებს არ ჰქონდათ პროპაგანდისტული ხასიათი და წინააღმდეგობის ძალას ჰკარგავდნენ, როგორც ისპობოდა ამ ტომებისა და ერების დამოუკიდებლობა“ [18]. ცხადია, არაბთა სხვადასხვა ტომთა ერთმანეთისაგან განსხვავებული რელიგიური მსოფლმხედველობანი, სრულიად უძლურნი იქნებოდნენ ისლამის წინაშე, რომელიც, თავის მხრივ, სპობდა რა ამ ტომების დამოუკიდებლობას მათი გაერთიანების მიზნით, ითვისებდა ელემენტებს მათი ძველი რელიგიური შეხედულებებიდან. იგი, როგორც ცოტად თუ ბევრად ხელოვნურად შექმნილი რელიგია, განირჩეოდა მანამდე არსებულ სხვადასხვა ტომთა რელიგიებისაგან თავისი პროპაგანდისტული ხასიათით, თანდათან იპყრობდა მასებს და გამოდიოდა ეროვნულ რელიგიად.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სხვადასხვა სახის დიდი რელიგიური მსოფლმხედველობა, რომელიც იმდროინდელ არაბეთისათვის იყო ცნობილი, როგორიცაა, მაგალითად, ქრისტიანობა, ზოროასტრიზმი, ბუდიზმი და სხვ., თავისებურ გავლენას ახდენდა იმ პოლიტიკურ-რელიგიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე, რომელსაც ისლამს ეძახიან. ამასთან, სხვადასხვა ქვეყნის კულტურული მონაპოვრები თავისებურ დაღს ასვამდა მას როგორც სახელმწიფო წყობილების ფორმის შექმნაში, ისე მის კანონმდებლობასა და საერთოდ აზროვნების სხვა სფეროებშიც [19].

ისლამის წარმოშობის პერიოდში, ერთი მხრივ, არაბთა მიერ სამშობლო მიწა-წყლის ფარგლებიდან აბესინლების გაძდევნამ, მეორე მხრივ, ირანის მიერ არაბებთან წარმოებულმა ომმა და ირანის ლაშქრის არაბეთის სიღრმეში შეჭრამ, დიდად შეუწყო ხელი არაბებში ნაციონალური გრძნობების გაღვივებას, რაც თანდათან ამზადებდა ნიადაგს არაბეთის პოლიტიკური გაერთიანებისათვის. ამასთან, ევროპიდან აზიისაკენ მიმართული გზების შეცვლა და მით გამოწვეუ-

---

[17] А. Крымский, История арабов и арабской литературы. часть вторая, Москва. 1912, стр. 88.

[18] ფრ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, თბ., 1930, თარგმანი გერონტი ქიქოძისა, მეორე გამოცემა, გვ. 72.

[19] «Развитие его догматики совершается под знаком эллинистических идей; в его законодательстве нельзя не заметить влияние римского права; его государственная организация, как она вылилась в халифате Аббасидов, является переработкой персидских государственных идей, а его мистика — усвоением хода мыслей неоплатоников и индусов». И. Гольдцигер. Лекции об исламе, пер. с немецкого А. Н. Черновой, издание «Брокгауз—Ефрон», 1912, стр. 5.

ლი ინდოეთთან სავაჭრო ურთიერთობაში მყოფ არაბეთის ქალაქების დაცემა იყო საყურადღებო მომენტი, გარკვეული ბიძგი მოჰამედური რევოლუციის ნიადაგის მომზადებისათვის; მაგრამ ეს რევოლუცია ბედუინური ფორმით მოხდა და ბედუინური კულტურა თავისი დამოკიდებულებით წარმოადგენდა რეაქციონურს კულტურათა იმ ტიპების მიმართ, რომლებიც იმ დროს იქმნებოდა[20]. ამიტომ ისლამი არ შეიძლება აღიარებულ იქნეს მხოლოდ ვაჭართა იდეოლოგიად, ისე როგორც იგი არ შეიძლება აღიარებულ იქნეს მხოლოდ ბედუინების იდეოლოგიად.

ისლამი, როგორც სოციალური ხასიათის მოძრაობა, იღებს რა რელიგიური მოძღვრების ფორმას, გამოდის, ერთი მხრივ, რელიგიად ქალაქელებისათვის, რომლებიც ვაჭრობასა და სარეწს მისდევენ და, მეორე მხრივ, რელიგიად მოხეტიალე ბედუინებისათვის[21].

მიწაზე კერძო საკუთრების არარსებობაში, რაც აგრეთვე „აღმოსავლეთის ცისათვისაც ნამდვილ გასაღებს წარმოადგენს“ [22], უნდა ვეძიოთ ჩვენ პოლიტიკური და რელიგიური ისტორიის სათავეები. აღმოსავლეთში ხომ ისტორიული ხასიათის ყოველგვარი დიდი მოძრაობა რელიგიურ ელფერს იღებს, რის გამოც „აღმოსავლეთის ისტორია რელიგიის ისტორიის სახით წარმოგვიდგება“ [23].

ამიტომ ისლამის პრობლემა ვიწრო რელიგიური პრობლემა კი არ არის, უპირველეს ყოვლისა, იგი ფართო ისტორიული ხასიათის პრობლემაა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ პირველი დამპყრობლები ნაკლებად ფიქრობდნენ რელიგიის საკითხებზე; თვით მოჰამედი, რომელიც მეტად ნიჭიერი ორგანიზატორი და ამავე დროს მოხერხებული სარდალიც იყო, მ ე დ ი ნ ა შ ი გადასახლების დღიდანვე, რაც 622 წლის ივლისში თუ სექტემბერში მოხდა[24], შეუდგა ებრაელთა შევიწროებას და, თავის მხრივ, მოქმედების გაძლიერებას იმ მიმართულებით, რომ რაც შეიძლება უფრო გაეღრმავებინა თავისი გავლენა გარშემორტყმულ მრავალრიცხოვან ბედუინების ტომებს შორის, რომელთა სამხედრო მოქმედებებში გამოყენებაც აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა შემდგომი ომების საწარმოებლად და გამარჯვებათა მოსაპოვებლად.

თანდათან ხდება ამ დიდი პროცესის გაშლა-განვითარება; თანდათან ხდება მედინას მცხოვრებლების გაერთიანება ისლამის დროშის ქვეშ, რასაც ცოტა ხნის შემდეგ მედინასადმი მუდამ მტრულ განწყობილებაში მყოფი მ ე ქ ა ც მიემხრო, რადგანაც მისი მცხოვრებლები ახლა უკვე დარწმუნებული იყვნენ, რომ ახალი რელიგია მათ ქალაქს დიდ მომავალს უქადდა[25], და მალე მთელი არაბეთი იქცა ძლიერ სახელმწიფოდ, რომელიც ახლა უკვე იქითკენ ისწრაფვის, რომ მეზობელ ქვეყნებზეც შეძლოს თავისი პოლიტიკური ბატონობის გავრცელება.

---

[20] В. Дитякин, Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама. Атеист, 1928, № 27. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფრ. ენგელსი მარქსისადმი მიწერილ ერთ-ერთ წერილში შემდეგს წერს: «Религиозная революция Магомета была, как и в с я к о е религиозное движение, в ф о р м а л ь н о м о т н о ш е н и и р е а к ц и о н н о й, т. е. мнимым возвратом к старому, простому». К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с о религии и борьбе с нею, т. I, стр. 296.

[21] К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с о религии и борьбе с нею, т. II, 1933, стр. 517.

[22] К. М а р к с, Письмо Ф. Энгельсу, т. I, стр. 297.

[23] К. М а р к с, Письмо Ф. Энгельсу, т. I, стр. 297.

[24] რასაც ჰიჯრას ეძახიან და საიდანაც იწყება მუსულმანური წელთაღრიცხვა.

[25] А. К р ы м с к и й, Мусульманство и его будущность, Москва, 1899, стр. 8—9.

სასანიანთა დროის ირანი. ირანში არაბთა შემოჭრა. არაბთა და ირანელთა კულტურული ურთიერთობა. არაბეზე ირანული კულტურის გავლენა

ირანში არაბთა შემოსვლის წინ ბატონობდა ეგრეთ წოდებული სასანიანთა დინასტია. ამ დინასტიამ უდიდესი როლი შეასრულა როგორც თვით ირანის, ისე მთელი აღმოსავლეთის პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში. მისი ერთი უდიდესი წარმომადგენლის, სახელდობრ, ხოსროვ ანუშირვანის (531—578) დროს, მეტად მაღალ საფეხურს მიაღწია როგორც მეცნიერების, ისე ხელოვნებისა და ლიტერატურის განვითარებამ. ლიტერატურის სფეროში გაცხოველებულ მუშაობასთან ერთად ხარბად დაეწაფნენ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შესწავლასაც.

მიუხედავად იმისა, რომ სასანიანთა დროის ირანული კულტურა მჭიდროდაა დაკავშირებული როგორც ინდურ, ისე ბიზანტიურ კულტურასთან და მათ საგრძნობ გავლენასაც განიცდის, იგი მაინც დიდ კვალს ტოვებს მთელი აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურის ისტორიაში.

სასანიანთა დინასტიის ამ თვალსაჩინო წარმატებებს შეიძლება იმანაც შეუწყო ხელი, რომ ისინი ხელისუფლების სათავეში ჩადგომისთანავე შეუდგნენ ყოველივე იმის მოსპობა-განადგურებას, რაც არშაკიდების მიერ იყო დაფუძნებული და, თავის მხრივ, მოინდომეს ყოველივე იმის აღდგენა-გამოცოცხლება, რაც აქამენიანთა დროის ირანს ახასიათებდა. მართლაც, მათ აღადგინეს ძველი ირანული ნაციონალური რელიგია ზოროასტრიზმი[26] და ზოროასტრული საღვთო წიგნების რედაქციაც მათი მეფობის ხანას მიეწერება.

სახელმწიფო რელიგიის შექმნასთან ერთად სასანელები ატარებდნენ სახელმწიფოს ცენტრალიზაციას, თუმცა არათანამიმდევრულად[27]. ისინი ისწრაფოდნენ ხელში ჩაეგდოთ ის ქვეყნები — პროვინციები, სახელდობრ, კავკასია, სომხეთი, სირია, მესოპოტამია და სხვა, რომლებიც ოდესღაც ირანის მონარქიის შემადგენლობაში შედიოდნენ[28]. სასანელებმა, უდავოდ, ბევრი რამ განახორციელეს. ამ მხრივ. ირანის სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმით და დაპყრობილი ქვეყნის მიმართ წარმოებული პოლიტიკით, სასანელები მართლაც ემსგავსებოდნენ ძველი ირანის მმართველებს, ეგრეთ წოდებულ აქამენიდების დინასტიის წარმომადგენლებს.

მიუხედავად იმისა, რომ სასანელთა ეპოქას გარეგნული ბრწყინვალების ელფერი გადაჰკრავს, იგი სავსეა დიდი შინაგანი წინააღმდეგობებით. მათი დაძლევა სასანელებმა ვერ შეძლეს; ამ გარემოებამ კი საბოლოოდ გამოიწვია ამ დინასტიის სრული დაცემა. ეს წინააღმდეგობები გვევლინება, ერთი მხრივ, ხელისუფლების ხელში ჩაგდებისათვის, თვით გაბატონებული კლასის შიგნით სხვადასხვა ჯგუფებს შორის არსებულ გამწვავებული ბრძოლების სახით, ხოლო, მეორე

---

[26] ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, ამ რელიგიის დამაარსებელი ზოროასტრი ისტორიული პიროვნებაა, რომელიც ცხოვრობდა მეშვიდე საუკუნეში ქრისტეს დაბადებამდე. იხ. A. V. Williams Jackson, Die iranische Religion., GJPh II, გვ. 622 და შემდეგი.

[27] Б. А. Тураев, История древнего Востока, II, Ленинград, 1935, стр. 286.

[28] К. Патканьян, Опыт истории династии Сасанидов по сведениям, сообщаемым армянскими писателями. СПб, 1863, стр. 7.

მხრივ, იგი მჭლავნდება გაბატონებული კლასის, ფეოდალური არისტოკრატიის მიერ შემოღებული წესებითა და მმართველობის ფორმებით ექსპლუატაციაქმნილ შევიწროებული მასების — უმთავრესად გლეხობისა და ხელოსნების — მუდმივ უკმაყოფილებაში.

ამ დროს ხელოსნები და გლეხები მეტად მძიმე მდგომარეობაში იყვნენ. მათ ორმაგი გადასახადი უნდა ეხადათ ცალკე ფეოდალისათვის და ცალკე სახელმწიფოსათვის. ხელოსნურ წარმოებასთან ერთად, განვითარებას იწყებს საქალაქო ცხოვრებაც, რაც, თავის მხრივ, აჩქარებდა წოდებრივი წყობილების რღვევას, დაფუძნებულს სასულიერო და მიწათმფლობელური არისტოკრატიის ბატონობაზე [29]. სოფლებსა და ქალაქებს შორის საქონლის გაცვლა-გამოცვლის განვითარებამ და საერთო ბაზრების გაფართოებამ კიდევ უფრო გააძლიერა გლეხობის ექსპლუატაცია, რამაც V საუკუნის ბოლოს გამოიწვია მ ა ზ დ ა ქ ი ს სახელთან დაკავშირებული გლეხთა დიდი ამბოხება [30].

ერთი მხრივ, უკმაყოფილო მასების ბრძოლებმა ფეოდალური წყობილების წინააღმდეგ და აგრეთვე თვით გაბატონებული კლასის შიგნით არსებულმა უთანხმოებამ და, მეორე მხრივ, ირანის მიერ საბერძნეთთან დაუსრულებელი ომების წარმოებამ, გამოიწვიეს ქვეყნის როგორც ეკონომიური, ისე პოლიტიკური მდგომარეობის სირთულე, მისი შინაგანი დასუსტება, რაც ძალიან კარგად ჰქონდათ გათვალისწინებული არაბებს, რომლებიც დღითი-დღე ლამობდნენ ირანზე თავდასხმას [31].

მართლაც, მათ მეტად შესაფერი დრო იხელთეს და დიდძალი ლაშქრით დაიძრნენ ირანისაკენ. დაუძლურებულმა ქვეყანამ ვეღარ გაუძლო ისტორიის არენაზე ახლადგამოსულ, გამარჯვებებით გათამამებულ არაბთა წინააღმდეგობას. არაბთა გამარჯვებას ხელს უწყობდა აგრეთვე ის გარემოება, რომ სასანელების ბატონობით გაძვალტყავებული მოსახლეობის დიდი ნაწილი ბრძოლის დროს არავითარ წინააღმდეგობას არ უწევდა შემოსეულ მტერს; პირიქით, არაბთა შემოსვლა თავის განთავისუფლების საქმედ მიაჩნდა [32]. ქვეყნის ასეთი დაცემული განწყობილების მიუხედავად, არაბთა მიერ ირანის დაპყრობა ერთბაშად არ მომხდარა. მთელი რიგი პროვინციები (ხორასანი, ფარსი და სხვ.), თავიანთი ხელსაყრელი გეოგრაფიული პირობების გამო, ძალიან დიდხანს დარჩნენ ხელშეუხებლად.

ამას ხელს უწყობდა კიდევ ის გარემოება, რომ ამ ადგილებში ირანული ძველი ზნე-ჩვეულება, საწრმუნოება და საერთოდ ნაციონალური კულტურის მონაპოვარი, უფრო მტკიცედ გამჯდარი აღმოჩნდა მოსახლეობის უდიდესი ნაწილის ძვალსა და რბილში, ვიდრე ბრანის სხვა კუთხეებში.

ირანის ნაციონალური რელიგია, ეგრეთ წოდებული ზ ო რ ო ა ს ტ რ ი ზ მ ი, და ზოროასტრული ტაძრები, ხალხის სხვა ძველ ჩვეულებებთან ერთად, არაბთა შემოსვლის შემდეგაც დიდხანს განაგრძობს არსებობას [33].

ნაციონალური რელიგიისა და ძველი ზნე-ჩვეულებების დაცვის თვალსაზრისით, უდიდეს როლს ასრულებდა ფ ა რ ს ი თავისი შესანიშნავი ციხესიმაგ-

---

[29] В. В. Б а р т о л ь д, Мусульманский мир, изд. «Наука и школа», 1922, стр. 11—12.

[30] К. Т р е в е р, Сасанидское серебро и бронза, Серия I, Ленинград, 1934, стр. 3—4.

[31] А. К р ы м с к и й, История арабов и арабской литературы, ч. II, Москва, 1912, стр. 129.

[32] Л ю ц и а н К л и м о в и ч, Содержание Корана, Москва, стр. 12.

[33] Л. Ф. Б о г д а н о в, Персия, СПб, 1909, стр. 61.

რეებით. იქ ინახებოდა ძველი, სასანელთა ეპოქის ფალაური ხელთნაწერები და საღვთო წიგნები, რომლებიც მხოლოდ ცეცხლის თაყვანისმცემელთა (ზოროასტრელების) განკარგულებაში იმყოფებოდა[34]. არაბთა შემოსვლის შემდეგ ამ ადგილებს (ხორასანსა და ფარსს) დიდი შინაგანი ცვლილებები არ განუცდია და მოსახლეობაც უმთავრესად სასანელთა დროინდელ ჩვეულებებს იცავდა. და სწორედ ეს პროვინციები გარდაიქცა ნაციონალურ-განმათავისუფლებელ მოძრაობათა ბუდედ.

არაბთა წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა ყველგან ერთნაირ სახეს არ ღებულობდა. მისი განვითარება და წარმატება დამოკიდებული იყო ამა თუ იმ ცალკეული კუთხის გეოგრაფიულ მდებარეობასა და ისტორიულ ცხოვრებაზე. ამ თვალსაზრისით, სხვა პროვინციებისაგან, როგორც აღვნიშნეთ, გამოირჩეოდა ხორასანი და ფარსი, სადაც ერთი წუთითაც არ ჩამქრალა თავისუფლებისაკენ სწრაფვა და თითქმის შეუწყვეტლად მიმდინარეობდა არაბთა ბატონობის წინააღმდეგ მიმართული შეთქმულებები და აჯანყებანი.

უკვე 750 წ. ხორასნელთა მხარის დაჭერით აბასიდებმა დაამარცხეს ომეიადების დინასტია და მით დაიწყო ძლიერი ირანული გავლენა აღმოსავლეთის ისტორიაში[35]. თუ ომეიადების დროს მეცნიერულ-ლიტერატურული შემოქმედება ნაკლებ იყო განვითარებული და ამ დინასტიის წარმომადგენლები ახალი მოძღვრების — ისლამის განმტკიცებით იყვნენ უფრო დაინტერესებულნი, ვინემ ლიტერატურითა და მეცნიერებით,—ახლა, რრცა მმართველობის სათავეში აბასიდები ჩადგნენ, კულტურის ყოველ დარგს გამოცოცხლება დაეტყო.

პირველ ხანებში არაბთა ლიტერატურულ მოძრაობაში ირანელები ცხოველ მონაწილეობას ღებულობდნენ[36] და თავისი რიგებიდანაც შეძლეს გამოეყვანათ ისეთი პოეტები, რომლებიც თავიანთ მასწავლებლებზე ნაკლებად არ ფლობდნენ არაბულ ენას[37] და ისეთ ლიტერატურულ ნაწარმოებებს თხზავდნენ, რომლებიც არაფრით ჩამოუვარდებოდა არაბთა პოეტების ნაწერებს.

ამ გარემოებას, შეიძლება ითქვას, სხვა თეზქერეების ავტორებთან ერთად საგანგებო ყურადღებას უთმობს დოვლათშაჰი (XV საუკ.). მისი „თეზქერეს“ ანუ „მიმოხილვის“ დასაწყისი ნაწილი იმ ირანელი პოეტების შემოქმედებას შეეხება, რომლებიც არაბულად წერდნენ. VIII—IX საუკუნეთა არაბულენოვან პოეტებს შორის საინტერესოა ისმაილ იბნ-იასარის, ბაშარ იბნ-ბურდისა (დასჯეს 784 წელს) და აბუ ნუვასის (გარდ. 813 წელს)—ომარ ხაიამის ამ შესანიშნავი წინამორბედის — შემოქმედება. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ პოეტთა ნაწერებში გატარებულია ანტიარაბული ტენდენციები. აღნიშნულმა ტენდენციებმა თავი იჩინა ახალ სპარსულ ენაზე წარმოშობილ პოეზიაშიც (IX საუკ.).

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არაბული ფილოლოგიის ფუძემდებლები ირანელები იყვნენ[38]. არაბებმა მალე განიცადეს ირანული კულტურის გავლენა. სასანელთა ეპოქის დიდი კულტურული შემოქმედება მათთვის გახდა ყურად-

---

[34] В. В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, СПб, 1903, стр. 15.

[35] К. А. Иностранцев, Сасанидские этюды, СПб, 1909, стр. 7.

[36] И. Н. Холмогоров, Очерк истории арабской литературы (ВИЛ II, СПб, 1885, стр. 309).

[37] Е. Э. Бертельс, Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество, Ленинград—Москва, 1935, стр. 4.

[38] იხ. А. Крымский, История арабов и арабской литературы, ч. II. Москва, 1912, стр. 154—155 და И. Зиновьев, Эпические сказания Ирана, СПб, 1855, стр. 28.

ღებისა და პატივისცემის ღირსი. იწყება საშუალო სპარსულზე შექმნილი მთელი რიგი ლიტერატურული ძეგლების თარგმნა არაბულად. ამ მხრივ ყველაზე დიდი ღვაწლი მიუძღვის ირანელ იბნ ალ-მუყაფას (დასაჯეს 757 წ.), რომელმაც საშუალო სპარსულიდან არაბულზე გადათარგმნა მთელი რიგი ლიტერატურული ნაწარმოებები და მათ შორის „მეფეთა წიგნიც" [39]. მანვე საშუალო სპარსულიდან არაბულზე გადათარგმნა აგრეთვე არაკების წიგნი „ქილილა და დამანა", რომელიც სასანელების დროს, ხოსროვ ანუშირვანის მეფობის ხანაში გადმოიღეს ინდურიდან.

აღსანიშნავია, რომ „მეფეთა წიგნი, რამდენჯერმე ითარგმნა არაბულზე სხვადასხვა პირთა მიერ. იბნ ალ-მუყაფას გარდა, მთელი რიგი მწერლები და პოეტები, რომლებიც არაბულ-მუსულმანური ლიტერატურის აყვავების ეპოქაში მოღვაწეობდნენ, დიდად დაინტერესებული იყვნენ ძველი ირანული თემებით და, ალბათ, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ არაბმა პოეტებმა საშუალო სპარსულიდან გადათარგმნილი როგორც საგმირო, ისე დიდაქტიკური ხასიათის ნაწარმოებები ლექსებადაც შეაწყვეს. აბასიდების ეპოქის არაბული კულტურისა და ხელოვნების ანალიზი ნათლად ადასტურებს, რომ იგი წარმოადგენს სასანელებისა და საერთოდ ძველი ირანული კულტურის მემკვიდრეობას [40].

უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ არაბები ჯერ კიდევ ისლამამდე იყვნენ დაინტერესებული ირანული კულტურით; ისინი კარგად იცნობდნენ ადგილებს „მეფეთა წიგნიდან". მათ დიდი ხალისითა და ინტერესით ავრცელებდნენ ხალხში და საგრძნობ წარმატებითაც სარგებლობდნენ [41]. არაბები კარგად იცნობდნენ სასანელების დროის ირანსა და მის კულტურულ ძლიერებას. სასანიანელთა ირანსა და ისლამის წინა დროის არაბეთს შორის კულტურულ ურთიერთობას ხელს უწყობდა სავაჭრო ურთიერთობა, რომლის საშუალებითაც არაბთა ქვეყანაში ვრცელდებოდა არამარტო თქმულებები ირანული ეპოსის გამოჩენილ გმირთა როსტომის, ესფენდიარისა და სხვათა შესახებ, არამედ რელიგიური შეხედულებებიც [42].

ყოველივე ეს იმას გვაფიქრებინებს, რომ ირანული კულტურა არაბებზე ისლამის პერიოდამდეც უნდა ახდენდეს გავლენას. ძველ არაბულ სატრფიალო-სამიჯნურო ხასიათის პოეზიის აღმოცენების მიზეზების ახსნასაც ამ თვალსაზრისით უდგებიან [43].

ისლამის შემდეგ წარმოშობილ არაბულ პოეზიაზე ირანული კულტურის

---

[39] А. Крымский, История Персии, ея литературы и дервишеской теософии, Москва, 1903, 14 და Dr. Ferdinand Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin, 1879, p. 215.

[40] А. Крымский, История арабов и арабской литературы, Москва, 1912, стр. 152.

[41] П. Цветков, Мухаммед и Коран, I, Асхабад, 1912, стр. 32.

[42] К. А. Иностранцев, Сасанидские этюды, СПб, 1909, стр. 4.

[43] «Рядом с касыдой в новой среде вырабатывается самостоятельная любовная поэзия, уже законченная сама в себе, а не представляющая отрывка из вводной части касыды. Посвящена она любовной эмоции со всей несложностью вечной темы и со всем разнообразием ее выражения: разлука и свидание, страдание и радость, письмо и бессонница. Корнями эта поэзия заходит в ранний период, быть может, именно к вводным частям касыды; географически некоторые истоки ведут нас, по-видимому, в южную Аравию, где могло сказаться персидское влияние, господствовавшее здесь одновремя до ислама». И. Крачковский, Арабская поэзия. Восток, 1924, кн. 4, стр. 104.

გავლენა ხომ საკმაოდ საგრძნობია[44]. ყოველივე ამით ნათელი ხდება, რომ ირანის დამარცხება ატარებდა მხოლოდ გარეგნულ ხასიათს[45].

სასანიანთა დროის მაღალმა კულტურულმა შემოქმედებამ დიდ გავლენაში მოიქცია არაბები როგორც ლიტერატურულ, ისე მეცნიერულ სფეროში. ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმაზე მიგვითითებს, რომ ირანში არაბთა შემოსვლით ირანული კულტურა კი არ განადგურებულა, არამედ მას მიეცა განვითარებისა და წინსვლის უფრო ახალი შესაძლებლობანი.

ირანული ნაციონალური დინასტიების წარმოშობა

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არაბები ერთნაირი სისწრაფით ვერ ეუფლებოდნენ ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილებს. ისლამის რჯულთან დაკავშირებული მათი წესები და ჩვეულებანი არაერთნაირი სისწრაფით ვრცელდებოდა ახლად დაპყრობილ ქვეყანაში.

არაბებს ამ საქმეში საგრძნობლად უშლიდა ხელს ქვეყნის გეოგრაფიული პირობები — მთიანი ადგილები, სადაც მათ მეტად უძნელდებოდათ სამხედრო ოპერაციების წარმოება. ამას ზედ ერთვოდა მკვიდრი მოსახლეობის სოციალურ-ნაციონალური ხასიათის ჯანყებები, რაც ა ბ ა ს ი დ ე ბ ი ს ეპოქაშიც სერიოზულ სახეს ღებულობდა[46] და, თავის მხრივ, აჩქარებდა არაბთა ხალიფათის დაცემა-დასუსტების საქმეს.

იმ წინააღმდეგობებმა, რასაც ირანის მიწა-წყალზე ისლამის მოძღვრებასთან დაკავშირებული წესებისა და ჩვეულებების გავრცელების ცდები იწვევდა, თანდათან შეამზადა ნიადაგი ირანული ნაციონალური დინასტიების აღმოცენებისათვის.

ხალიფ მ ა მ უ ნ ი ს (813—833) დროს არაბები იძულებულნი გახდნენ აშკარა დათმობაზე წასულიყვნენ და აღმოსავლეთის მუდმივ მღელვარე პროვინციების მ ა ვ ე რ ა ნ ა ჰ რ ი ს, ს ი ს თ ა ნ ი ს ა და ხ ო რ ა ს ა ნ ი ს მმართველობა მიენდოთ ირანელებისათვის.

ამ ადგილებში ირანელების მმართველებად დანიშვნით იქმნება ირანული ნაციონალური დინასტიების თაჰერელების (821—873), საფარელების (867—903) და სამანელების (875—999) წარმოშობისა და განვითარების ხელსაყრელი პირობები. ეს მმართველებ იბრძვიან, ერთი მხრივ, იმისათვის, რომ დამოუკიდებელი მმართველობა მოიპოვონ, მეორე მხრივ, როგორც ერთი და იმავე ქვეყნის ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლები, აწარმოებენ გამუდმებულ ბრძოლებს ერთმანეთის დამარცხებისათვის და დამარცხებულის მფლობელობაში მყოფ პროვინციის თავის განკარგულებაში მოქცევისათვის.

ამ მმართველთა შორის ყველაზე ადრე თაჰერელებმა მოახერხეს მეტი ორ-

---

[44] ეს გავლენა განსაკუთრებულ კვალს ტოვებს ა ბ ა ს ი დ ე ბ ი ს დროის პოეტების მ უ თ ი ბ ე ნ ა ი ა ს ი ს, ა ბ უ ნ უ ვ ა ს ი ს და სხვათა შემოქმედებაში, სადაც უმთავრესად ადგილი სიყვარულისა და ღვინის მოტივებს უჭირავს. იხ. Dr. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Leipzig, 1909, თავი აბასიდების კარის პოეტებზედ „Die Hofdichter der Abbasiden".

[45] К. А. И н о с т р а н ц е в, Сасанидские этюды. СПб, 1909, стр. 4.

[46] «Аббасидские наместники, правившие в Хоросане до начала династии Тахиридов, должны были подавить целый ряд восстаний». В. В. Б а р т о л ь д, Туркестан в эпоху монгольского нашествия. СПб, 1900, стр. 202.

განიზაციულობისა და უნარის გამოჩენა. მათ შეძლეს არაბთა ხალიფათისაგან ხორასანის ჩამოშორება (822) და ისლამის შემდეგ პირველი ნაციონალური დინასტიის დაარსება. ამ დროიდანვე შესამჩნევი ხდება ნაციონალური კულტურის უფრო მეტი გამოცოცხლება. ხალხი დაეწაფა სწავლა-განათლებას[47]; წარმოება-დაწესებულებებში დატრიალდა ნაციონალური სული[48].

რანაირადაც უნდა იყოს წარმოდგენილი სხვადასხვა სახის ისტორიკოს მკვლევრებთან თაჰერიანთა დრო, ერთი რამ მაინც უდავოა; სახელდობრ ის, რომ მათ მიერ ნაციონალური დინასტიის დაარსებამ და სამფლობელო ქვეყნის ცალკე გამოყოფამ დიდად შეუწყო ხელი ირანული კულტურის შემდგომ განვითარებას. ამავე ეპოქიდან გვაქვს ახალი სპარსული ლიტერატურის უფრო ხელშესახები ნიმუშებიც[49], მაგრამ სანამ თაჰერილებისა და მისი მომდევნო დინასტიის — საფარელების დროის მწერლობას განვიხილავდეთ, საჭიროა გავეცნოთ ახალი სპარსული ლიტერატურის ძველი ისტორიკოსების — მოჰამედ ოუფისა და დოვლათშაჰის შეხედულებებს ახალი სპარსული მწერლობის წარმოშობისა და მისი განვითარების შემდგომი საფეხურების შესახებ.

---

[47] «Уже в эту эпоху даже дети беднейших крестьян приходили в города учиться». В. Бартольд, Туркестан... СПб, 1900, стр. 219.

[48] მოჰამედ ოუფი და ჰერმან ეთე ეჭვის თვალით უცქერიან თაჰერიდების საქმიანობას ირანული ნაციონალური კულტურისა და მეცნიერების აღორძინების საქმეში. მათი აზრით, თაჰერიდები ორთოდოქსური მუსულმანები იყვნენ და მხარს უჭერდნენ უფრო არაბული მეცნიერებისა და თეოლოგიის განვითარებას, ვიდრე ნაციონალური პოეზიისა და კულტურის წინსვლის საქმეს (იხ. Muhammad Awfi, ed. Browne, გვ. 2 და Hermann Ethe, Neupersische Literatur (GJPh II, p. 218).

დაახლოებით ამგვარ მოსაზრებას იზიარებს ჯ. დარმსტეტერიც (იხ. Дж. Дармстетер, Происхождение персидской поэзии, пер. Л. Жиркова. Москва, 1925 стр. 16).

სხვა მეცნიერთა შეხედულებანი, რომელნიც შეეხებიან თაჰერიდების დინასტიის კულტურულ საქმიანობას, არ ეთანხმებიან ოუფის, ჰერმან ეთესა და დარმსტეტერის მოსაზრებებს.

პაულ ჰორნი თავის „Geschichte Irans in islamitischer Zeit"-ში (GJPh II, გვ. 599) წერს: „....Abdallach (+844) begünstige Kunst und Wissenschaft, an seinem Hofe in Nischapur lebte der Dichter Hanzala aus Bâdghes".

აქ თაჰერიდების ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, როგორიცაა აბდალაჰ ბენ თაჰერი, გვევლინება როგორც მეცნიერებისა და ხელოვნების მფარველი.

ამავე აზრს ატარებს ვ. ბარტოლდიც, უწოდებს რა აბდალაჰ ბენ თაჰერს შესანიშნავ მმართველს; იგი შემდეგს წერს: «Далеко опередил свое время своими взглядами на значение науки, к которой, по его мнению, надо было открыть широкий доступ всем желающим и представить ей самой отличить достойного от недостойного». В. В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, СПб, 1903, стр. 65.

[49] ზოგიერთი მკვლევარი იმ აზრისაა, თითქოს ძველი რომანული ხალხური თემის „ვამეყ და აზრას" ლექსებად დამუშავებას თაჰერილების ეპოქაში ჰქონდეს ადგილი. ა. კრიმსკი წერს: «Тахир наместник Хорасана основал там полунезависимую персидскую династию. Тогда была обработана стихами старая романическая народная тема «Вамик и Азра» и появились некоторые лирические поэты». А. Крымский, История Персии, ея литературы и дервишской теософии, Москва, 1903, 15. თაჰერელების სამეფო კარზე ნიშაბურში მართლაც ცხოვრობდნენ პოეტები, მაგრამ ფალაურ მწერლობაში ცნობილ „ვისო რამინის" მაგვარ რომანული პოემის „ვამეყ და აზრას" ახალ სპარსულზე ლექსებად დამუშავება იმ დროს არ მომხდარა.

მოჰამედ ოუფისა და დოვლათშაჰის შეხედულებანი ახალი სპარსული მწერლობის ჩასახვა-განვითარების შესახებ და აბას მერველის საკითხი

ახალი სპარსული ლიტერატურის აღმოცენების პრობლემები დიდი ხანია აინტერესებთ თვით ირანელებს და მათ კრიტიკულ-ლიტერატურულ ნაწერებში ამ საკითხების შესახებ გარკვეული მოსაზრებებიცაა გამოთქმული. ამ მხრივ ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა უძველესი თეზქერეების ავტორთა მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი ს ა[50] და დ ო ვ ლ ა თ შ ა ჰ ი ს[51] შეხედულებანი.

მართალია, სპარსული ლიტერატურის განვითარების მთელი რიგი მომენტები მათ გარკვეულად არ აქვთ წარმოდგენილი, მთელ რიგ საკითხებზე ისინი მცდარ შეხედულებებს ავითარებენ და ხშირად მკითხველს მშრალი გადმოცემით ასაზრდოებენ, მაგრამ მთელი რიგი ცნობები და მასალები, რომლებიც მათ მოეპოვებათ სპარსული ლიტერატურის ამა თუ იმ ხშირად ძნელად გადასაჭრელი საკითხის შესახებ, მეცნიერულ ღირებულებას არაა მოკლებული; სწორედ ამიტომ მოჰამედ ოუფი და დოვლათშაჰი ირანისტიკაში დღემდე საკმაოდ დიდი ავტორიტეტით სარგებლობენ.

გავიცნოთ, როგორ აქვთ წარმოდგენილი სპარსული ლიტერატურის ამ ძველ მკვლევარ-ისტორიკოსებს ახალი სპარსული პოეზიის აღმოცენება და მისი განვითარება.

ჯერ მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი ს მოვუსმინოთ:

„უნდა ვიცოდეთ, რომ პირველი ის, ვინც ფარსული ლექსი თქვა, ბ ა ჰ რ ა მ გ უ რ ი იყო. ...იმ დროს, როდესაც მასზე უბედურებისა ქარმან დაქროლა და მისი მეფობა სრულიად ამოგლიჯა, იგი უბედურების გამო უდაბნოსაკენ გაემართა და არაბთა შორის მოხვდა, რომელთა წყალობითაც არაბული ენა ზედმიწევნით შეისწავლა და კარგი მცოდნეც გახდა.

ამბობენ, რომ ბავშვობისას ის დიდად გონებამახვილი, საუკეთესო ნიჭის, ნათელი აზროვნების, წესიერი და გულმორჩილი ყოფილა. ამ დადებითი თვისებებისა და წარმატებების გამო, ყოველგვარ მტერ-მოწინააღმდეგეს ადვილად ამარცხებდა ხოლმე. როსტემ დასტანი მასთან თავისი გმირობის ამბების თქმას ვერ ბედავდა და ესფენდიარ რუინთანი მის წინააღმდეგობას ვერ უმაგრდებოდა, როგორც სადაფი ცეცხლს. მას დიდად მშვენიერი და მჭევრმეტყველური არაბული ლექსები აქვს. მისი ლექსები შეკრებილია. მე თვით ბ უ ხ ა რ ა ს წიგნთსაცავში მისი დივანი მინახავს, განმიხილავს, იქიდან ლექსები ამომიწერია და ზეპირადაც დ ამისწავლია. იმ კრებულიდან ზოგიერთი ლექსი ფარსულადაც ითარგმნა.

არაბთა დახმარებით სამეფო ტახტზე განმტკიცება მოიპოვა. მისი სახელმწიფოს დროში ამაღლდა და შეწუხების საგანი — მტრები ძლეულ იქმნენ.

...ერთხელ იმ ფადიშაჰმა მხიარულებისა და სიხარულის დროს ეს რამდენიმე სიტყვა ლექსად შეწყობილი წარმოთქვა:

ბანამ ან შირე გელე მანამ ან ფ ლე ელე
ნნმე მან ბაჰრამ გურო ქანთამ ბუ ჯებელე

მაშასადამე, პირველი, ვინც ფარსული სიტყვები ლექსად შეაწყო ის იყო.

ბევრია აგრეთვე სამეფო ლექსები, რომლებიც ბ ა რ ბ ა დ მ ა ფ ე რ ვ ი ზ ი ს ეპოქაში სიმღერებად გადააკეთა, მაგრამ ისინი ლექსის ზომას, მუსიკალო-

[50] ცხოვრობდა XIII საუკუნეში.

[51] ცხოვრობდა XV საუკუნეში.

ბას, რითმას და საერთოდ პოეტურ შემოქმედებას მოკლებული არიან და ამ საბაბით გავრცელებაც ვერ მოიპოვეს.

როცა აბრაამის მოდგმის ხალხის მზისა და მოჰამედის რჯულის ნათელი ირანის ქვეყანას მოეფინა, ფარსულის ნაცვლად არაბულზე იწყეს მეტყველება და არაბული ენის სრულქმნილება და სხივოსნობა გადმოიღეს. არაბთა გამოცდილება-ცოდნა, წერის წესი და ტკბილი, ნარნარი ლექსებიც შეისწავლეს. არაბულ ლექსთა ზომები, რითმები, რედიფები და ყოველგვარი პოეტური ხერხები და მხატვრული შემოქმედების საფუძვლები ზედმიწევნით გაიცნეს, შეითვისეს და, როგორც მათ ნიჭსა და უნარიანობას შეეფერებოდა, ნაწარმოებთა ქსოვა დაიწყეს.

სიტყვათა ერთმანეთთან მხატვრულად შეკავშირების, ტკბილად თხრობისა და გადმოცემის უნარი ხელთ იგდეს და სიტყვათა აბრეშუმის ქსოვისა და ციური ხმების ნიჭი გამოავლინეს.

იმ დროს, როცა უწყინართა, მწყალობელთა და გულუხვთა აბასიდების დინასტიის წარმომადგენლის მამუნის (ღმერთმა შეიწყალოს ის) სამეფო დროშა აფრიალდა, თვით მამუნი ქალაქ მერვში მოვიდა 193 წელს და ერმთა მერველმა, რომელსაც სახელად აბასი ერქვა და რომელიც ლექსთწყობის მეცნიერებაში დიდად ნიჭიერი და ამავე დროს ორივე ენის კარგი მფლობელი იყო, მართლმორწმუნეთა ემირის მამუნის ხოტბად ფარსული ლექსი წარმოთქვა, და იმ ყასიდის დასაწყისი ეს არის:

ეჱ რასჳნიდე ბადავლათ ფარუე ხუდ თჳფარყდაჱნ
გოსთარჳნჱდე ბა ჯავდო ფაზლ დარ ჳლემ ჱადაჱნ
ჱარ ხალეფათრჳ თო შჳჱისთე ჩრ მარდომ დჱდერჳ
დჱნე ჱაზდჳნრჳ თო ბჳჱისთე ჩრ როხრჳ ჰარდუ აჱნ

ამ ყასიდის შესახებ ამბობს:

ქას ბად-ჱნ მენვჳლ ფჱშ ჳზ მან ჩანჱნ შეღრი ნეგოფთ
მარ ზაბჳნე ფარსჱრჳ ჰასთ თჳ ჱნ ნავ ბაჱნ
ლჱქ ჳზ ჳნ გოფთამ მან ჱნ მედჰათე თორჳ თჳ ჱნ ლუღათ
გჱრედ ჳზ მადჰო სანჳჱე ჰაზრათე თო ზჱბო ზაჱნ

როცა ეს ყასიდა ხალიფას წაუკითხეს, ემირმა მართლმორწმუნეთა მას საჩუქრად ათასი დინარი დახმარება და დიდი წყალობა უბოძა.

როცა ეს წარმატება სხვებმა დაინახეს, ყველამ კალმით თხრობისა და მხატვრული სიტყვის გამოკვეთის ჩვეულება მას მიანდო და მას შემდეგ ფარსული ლექსი არავის უთქვამს თაჰერელებისა და საფარელების დრომდე, რომელთა ეპოქაშიც რამდენიმე პოეტი ცხოვრობდა; ხოლო, როცა სამანიანთა დინასტიის ბატონობის დრომ მოაღწია, მხატვრული სიტყვის დროშა ამაღლდა და დიდი პოეტებიც გამოჩნდნენ“ [52].

ახლა მოვუსმინოთ დოვლათშაჰს:

„ისლამის დროის უწინარეს, ფარსულ ენაზე ლექსი ჯერ მოიპოვებოდა და პოეტთა სახელებიც არ გაეგონათ, მაგრამ გადმოცემით, პირველი ის, ვინც ფარსულ ენაზე ლექსი თქვა, ბაჰრამ გური იყო. ამის საბაბი ის იყო, რომ მას ერთი სატრფო ჰყავდა, რომელსაც დილარამ ჩანგის ეძახდნენ და რომელიც შესანიშნავად მშვენიერი, გონებამახვილი, სათნო ხასიათისა და სწორი

[52] თარგმანი შესრულებულია მოჰამედ ოუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბ“-ის პირველი ტომიდან, ე. ბრაუნის გამოცემის მიხედვით, იხ. გვ. 19, 20, 21, 22.

შიმართულების იყო. ბაჰრამ გურს იგი უყვარდა და ის მხევალი ნადირობისა და სეირნობის დროს ყოველთვის თან დაჰყავდა.

ერთ დღეს ბაჰრამი დილარამის თანდასწრებით, ტყეში ერთ ლომს შეება, რომელსაც ორივე ყურში სტაცა ხელი და შეკრა. ბაჰრამმა ამ ვაჟკაცობის შესახებ უდიდესი სიამაყის გრძნობით წარმოთქვა:

მანამ ან ფილე დამან ო მანამ ან შირე ბელე

ბაჰრამის მიერ წარმოთქმულ თვითეულ სიტყვაზე დილარამი შესაფერს ამბობდა ხოლმე. ბაჰრამმა ჰკითხა: ამ ჩემი სიტყვის პასუხად რა გაქვს? დილარამმაც მისი შესაფერი უთხრა:

ნამე ბაჰრამ თორა ეო ფადარათ ბუ ჯებელე

ფადიშაჰს ამ სიტყვის ფორმა მოეწონა და ამის შესახებ სწავლულებს მოახსენა. ლექსის წყობის წესი იპოვეს, მაგრამ ერთ ბეითზე მეტს არ ამბობდნენ.

აბუ თაჰერ ხათუნი გადმოგვცემს, რომ ხანჭინის მიდამოებში მდებარე, ეზად-ოდ- დოვლე დილემის დრომდე ჯერ კიდევ მთლად დაუნგრეველ შირინის კოშკის წარწერებში, ეს ბეითი იპოვეს, რომელიც მართლაც ძველი ფარსულით არის დაწერილი:

ჰაებრა ბაგაჩჰან ანუშე ბაზი
ჯაჰანრა ბადიდარ თუშე ბარი

მაშასადამე, ამით ცხადი ხდება, რომ ისლამის დრომდეც ფარსულ ლექსებს თხზავდნენ; მაგრამ, როცა ძველი ირანის სამეფო არაბებმა დაიპყრეს და იმ კურთხეულმა ხალხმა, ისლამის რჯულის თანახმად გაუწია მას ხელმძღვანელობა, ირანის ზნე-ჩვეულება სიახლით შემოსეს და შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ლექსებსაც აგრეთვე ამიტომ კრძალავდნენ, ანდა შეიძლება იმ მიზეზითაც, რომ მათთვის ლექსის კითხვა არ იყო ცნობილი. ომაიადებისა და აბასიდების ხალიფების დროს, ამ ქვეყნის მმართველები თვით არაბები იყვნენ და ლექსები, ბრძანებები, ნაწარმოებები და ყოველგვარი განკარგულებები არაბულად იწერებოდა.

ნეზამოლ მოლქი „სეირულ მულუქში“ მოგვითხრობს, რომ რაშიდთა ხალიფების (იყოს მათზედა საერთოდ კურთხევა უფლისა) დროიდან სულთან მაჰმუდ ღაზნევის დრომდე, წესები, კრებულები და განკარგულებები სულთანთა სასახლეებში არაბულად იწერებოდა და ფარსულად განკარგულებათა წერა დანაშაულად ითვლებოდა.

როცა ალფ არსლან ჩაყარ ბეგ სელჯუკის ძის ვეზირის ომიდ-ოლ-მელიქის აბუ ნასრ ქენდრის ვეზირობის დრომ მოაღწია, თავისი უნიჭობის გამო ბრძანა, რათა ეს წესი გადაეგდოთ და ბრძანებებში, განკარგულებები და სულთანთა კრებულები ფარსულად ეწერათ. მოგვითხრობენ აგრეთვე, რომ ემირ აბდალაჰ ბენ თაჰერს, რომელიც აბასიდების ხალიფათის დროს ხორასანის ემირი იყო, ერთ დღეს ნიშაბურში ვიღაცამ ერთი წიგნი მიუტანა და საჩუქრად მიართვა. ემირმა ჰკითხა, თუ ეს რა წიგნიაო. მან უპასუხა, რომ ეს წიგნი „ვამეყ და აზრას“ არაკია, ძალიან კარგი ამბავი, რომელიც სწავლულებმა შაჰ ნუშირვანის სახელობაზე შეკრიბეს. ემირმა ბრძანა, რომ ჩვენ ყურანის მკითხველი ხალხი ვართ, გარდა ყურანისა და წინასწარმეტყველის შესახებ გადმოცემებისა არაფერი გვსურს, ჩვენ

ამგვარი წიგნი არ გვესაჭიროება, ეს წიგნი ცეცხლის მსახურთა შეთხზულია და ჩვენ მიერ უარყოფილია.

ბრძანა, რომ ის წიგნი წყალში გადაეგდოთ და განკარგულება გასცა, რომ მის საბრძანებელში, სადაც კი ფარსელთა და ცეცხლის მსახურთა მიერ შეთხზული წიგნები ნახონ, შეაგროვონ და დასწვან. ამ მიზეზის გამო, სამანელების ეპოქამდე ფარსული ლექსები არ უნახავთ და თუ ხანდახან ლექსები იქნებოდა თქმული, მათ არ კრებდნენ.

მოგვითხრობენ, რომ იაკუბ ბენ ლეისს საფარს, რომელიც პირველად ირანის ქვეყნიდან აბასიდების წინააღმდეგ გამოვიდა, ერთი პატარა ვაჟი ჰყავდა და მისი დიდი სიყვარული ჰქონდა.

ერთ დღესასწაულზე ის ბავშვი სხვა ბავშვებთან ერთად კაკლაობას თამაშობდა. ემირი ერთი საათის განმავლობაში უცქერდა შვილის თამაშს. მისმა შვილმა კაკლები გაისროლა და შვიდი კაკალი ორმოში მოხვდა, ერთი კი განზე გასხლტა. ემირის შვილი დაღონდა. ერთი წამის შემდეგ ის კაკალიც ბილიკისაკენ მობრუნდა და ორმოსაკენ გამოქანდა. ემირის შვილი გამხიარულდა და უსაზღვრო აღფრთოვანებით წარმოთქვა:

ღალთან ღალთან ჰამი რევედ თა ღაბე ქუ

ემირ იაკუბს ეს სიტყვა მოეწონა და ამის შესახებ დიდებულებსა და ვეზირებს მოახსენა. თქვა, რომ ეს ლექსი კარგია და პოეზიის ნიმუშთაგანი. აბუ დელფეჯლი და ბენ ალ ქაბი ერთსულოვნად ზომის გამოძიებას შეუდგნენ და ეს ნაწყვეტი ჰეზეჯის გვართაგანად ცნეს. ერთი სტრიქონი სხვაც ლექსად შეაწყვეს და მას შეუერთეს. ერთი ბეითიც სხვა მას მიუმატეს და ორი ბეითი -- „დუბეითი“ — უწოდეს.

რამდენიმე ხანს „დუბეითს“ ეძახდნენ, მაგრამ სწავლულებმა სიტყვა „დუბეითი“ კარგად არ ჩათვალეს და თქვეს, რომ ეს ოთხი სტრიქონია და „რობაი“ უნდა ვუწოდოთო.

რამდენიმე ხანს სწავლულებმა „რობაიების“ წერას მიყვეს ხელი და პოეზიის ხელობით იყვნენ დაკავებულნი.

გელ ბუდ ბა საბზე ნიზ ზარასთე შოდ

მაგრამ სამანელების ეპოქაში ფარსულმა ლექსმა ბრწყინვალება მოიპოვა და პოეტმა რუდაქიმ ამ ხელოვნებაში დიდ წარმატებას მიაღწია. მასზე წინ პოეტი, რომელიც ფარსული დივანის პატრონი იყოს, არ გამიგონია და, მაშასადამე, დასაწყისიც პოეტ რუდაქიდან ვცნოთ“ [53].

როგორც ხედავთ, მოჰამედ ოუფისა და დოვლათშაჰის შეხედულებანი ახალი სპარსული მწერლობის პირველ ჩანასახთა შესახებ, ბევრ რამეში ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ მთელ რიგ საკითხებში ისინი ერთმანეთს შორდებიან.

ორივე ავტორი ემყარება გადმოცემას და ფარსული ლექსის პირველ მთქმელად ბაჰრამ გურს ასახელებენ. მოჰამედ ოუფის გადმოცემით, ბაჰრამ გური არაბთა შორისაც მოხვედრილა, არაბული ენა შეუსწავლია და მითი ნიშის გამოვლინების საშუალება მისცემია. იმავე ავტორის გადმოცემითვე, ბაჰრამ გური ყოფილა მეტად ძლიერი გმირი, რომელიც ყოველგვარ მტერს ამარ-

---

[53] თარგმანი შესრულებულია დოვლათშაჰის „თაზქირათუ-შ-შუარადან“ ე. ბ.რაუნის გამოცემის მიხედვით. იხ. გვ. 28, 29, 30 და 31.

ცხებდა და რომლის წინაშეც ი ს ფ ე ნ დ ი ა რ რვალტანიანი კანკალებდა და თვით უდიდესი გმირი რ ო ს ტ ო მ ი თავის გმირობის ამბების თქმას ვერ ბედავდა.

ბაჰრამ გურს არაბული ლექსებიც ჰქონია დაწერილი. მისი დივანი ბ უ ხ ა რ ა შ ი თვით მოჰამედ ოუფის უნახავს.

იმ სახელოვან მეფეს, ერთხელ მხიარულების დროს, ლექსად შეწყობილი რამდენიმე სტრიქონი ფარსულადაც წარმოუთქვამს, და ამრიგად, ფარსული ლექსის პირველ მთქმელად, ბაჰრამ გური გვევლინება.

დოვლათშაჰთან ბაჰრამ გური წარმოდგენილია როგორც შეყვარებული მეფე, რომელსაც თავისი სატრფო დ ი ლ ა რ ა მ ჩ ა ნ გ ი ნადირობაზეც კი დაჰყავს. ბაჰრამ გური დოვლათშაჰის გადმოცემითაც ძლიერი და გულოვანი ვაჟკაცი იყო, რომელმაც ლომსაც კი სძლია და ეს გარემოება იქცა მის მიერ ფარსული ლექსის თქმის მიზეზად.

თუ ჩაუკვირდებით ამ ავტორებთან წარმოდგენილ ბაჰრამ გურის დახასიათებას, შეამჩნევთ, რომ ბაჰრამ გური საკმაოდ ატარებს ლეგენდარული პიროვნების ელემენტებს. შეინიშნება ისიც, რომ თქმულებას ბაჰრამ გურის შესახებ საკმაოდ განუცდია აგრეთვე ისლამის გავლენაც, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ბაჰრამ გური თქმულების გადმოცემით არაბთა შორის მოხვედრილა, არაბული ენა ზედმიწევნით კარგად შეუსწავლია და ლექსების წერაც არაბულად დაუწყია.

როცა ბაჰრამ გურის შესახებ სხვადასხვა წყაროებში წარმოდგენილ მასალებს ვეცნობით, ასეთი პიროვნების ნამდვილი არსებობა დაუჯერებელი ხდება[54].

ბ ა ჰ რ ა მ გ უ რ ი უდავოდ ირანული თქმულების საყვარელი, ლეგენდარული გმირი მეფეა, რომელსაც მთელმა რიგმა პოეტებმა: ფ ი რ დ ო უ ს ი მ, ნ ი ზ ა მ ი გ ა ნ ჯ ე ვ ი მ და სხვებმა, საკმაოდ დიდი ადგილი დაუთმეს თავიანთ მხატვრულ შემოქმედებაში. თუ გადმოცემა ბაჰრამ გურს ფარსული ლექსის პირველ ავტორადაც აცხადებს, ეს ხდება იმიტომ, რომ ხალხი ცდილობს თავისი საყვარელი გმირი სრულიად უნაკლო და ყოველმხრივ დადებითი თვისებების მატარებელ გმირად წარმოგვიდგინოს. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ არც მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი და არც დ ო ვ ლ ა თ შ ა ჰ ი არ უარყოფს ისლამის დრომდე ირანული პოეზიის არსებობას.

მოჰამედ ოუფი გადმოგვცემს, რომ არსებობდა ლექსები მეფეთა შესახებ, რომლებიც ფ ა რ ვ ი ზ ი ს ეპოქაში ბ ა რ ბ ა დ ი ს მიერ სიმღერებად იქნა გადაკეთებულიო. სხვათა შორის, ბ ა რ ბ ა დ ს, როგორც ხ ო ს რ ო ვ ფ ა რ-

---

[54] აკადემიკოს ი ო ს ებ ო რ ბ ე ლ ი ს აზრით, ბ ა ჰ რ ა მ გ უ რ ი ისეთივე სახის ლეგენდარული გმირია, როგორიც საქართველოს მეფე ვ ა ხ ტ ა ნ გ გ ო რ გ ა ს ა ლ ი და სომხეთის მეფის ძე ვ ა ჰ ა გ ნ ი (იხ. И о с и ф О р б е л и, Бахрам Гур (Бахрам Гур и Азада). Ленинград, 1934, 10). მისივე მოსაზრებით, ამ პირთა სახელწოდებებიც ერთმანეთს ეთანატოლება. აგრეთვე ვ ა ხ ტ ა ნ გ ი ს ირანული მეტსახელი „გ უ რ გ ა ს ა რ“ ძლიერ ახლო დგას ბაჰრამის მეტსახელ „გ უ რ თ ა ნ“.

«Иранские имена Вахапна и Вахтанга равнозначны имени Бахрама, а иранское же по существу прозвище Вахтанга — Гургсар (по законам грузинской фонетики — Горгасал), волкоглавый так близко к прозвищу Бахрама Гур» (იმავე შრომის მე-10 გვ.).

თვითეული მათგანი, საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალური ურთიერთობის შედეგად, თავისებურ ფორმებში ინდო-ირანული ღვთაების ვერეთრაგნის გამოვლინებას წარმოადგენს.

«Самые яркие, самые жизненные черты космического Веретрагны должны были связаться с чисто земными существами. Грузия и, вероятно, Албания связали их с Вахтангом Горгасланом, в Армении они слились с обликом царевича Вахагна, в Иране их принял на себя Бахрам Гур» (იქვე, გვ. 12).

ვიზის საყვარელ მომღერალსა და პოეტს, თავიანთ ნაწარმოებებში იხსენიებენ ირანის დიდი პოეტები ფირდოუსი, ნიზამი განჯევი და სხვები.

დოვლათშაჰი არ იხსენიებს მას, არც სხვას იმ დროის პოეტთაგან, ხოლო იმის დასადასტურებლად, რომ ისლამის დრომდეც „ფარსულ ლექსებს ამბობდნენ“, მოჰყავს შირინის კოშკის კედლების წარწერებიდან გადარჩენილი, ლექსად შეწყობილი ორი სტრიქონი.

მოჰამედ ოუფის თვალსაზრისით, ძველი ირანული პოეზია არ იდგა პოეტური შემოქმედების მაღალ დონეზე და ამ გარემოებამ მისი დაღუპვა გამოიწვია, ხოლო დოვლათშაჰის შეხედულებით, ძველი ირანული პოეზიის განვითარების შეფერხება, მისი გაქრობა, ირანში არაბთა შემოსვლასა და ისლამის რჯულის გავრცელებასთანაა დაკავშირებული, რადგან არაბები ებრძოდნენ ირანის ძველ ზნე-ჩვეულებებს, კრძალავდნენ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ნაწერებს, უძნელდებოდათ ფალაური დაწერილობის კითხვა, ვერ ერკვეოდნენ ძველ ირანულ ლექსთწყობაში, — ყოველივე ეს იწვევდა ძველი ირანული პოეზიის თანდათან სიკვდილს. არაბთა შემოსვლის დღიდანვე სახელმწიფო ენად ცხადდება არაბული და ყოველგვარი ბრძანებანი, განკარგულებანი და ლიტერატურული ნაწარმოებები ამ ენაზე იწერება, როგორც ამას ადრე მოჰამედ ოუფიც აღნიშნავს.

მოჰამედ ოუფის მიერ წარმოდგენილი მასალებით ირკვევა, რომ ახალი სპარსული პოეზიის სათავეები თაჰერიანთა ეპოქამდე გვაქვს. მისი გადმოცემით, ჯერ კიდევ ხალიფა მამუნის ტახტზე ასვლის დროს, მერვში ცხოვრობდა პოეტი აბას მერველი, რომელსაც ორივე ენაზე — არაბულსა და სპარსულზე — ემარჯვებოდა ლექსების წერა და რომელმაც ხალიფ მამუნის სადიდებლად ხოტბა წარმოთქვა. მისივე აზრით, აბას მერველის შემდეგ ფარსულ ლექსებს არ თხზავდნენ თაჰერელებისა და საფარელების ეპოქამდე.

თაჰერელებისა და საფარელების დროს კი მოღვაწეობდნენ პოეტები, რომლებიც ახალ სპარსულზე თხზავდნენ თავიანთ მხატვრულ ნაწარმოებებს. სამანიანთა დრო კი მოჰამედ ოუფის მხატვრული სიტყვის დროშის ამაღლებისა და დიდი პოეტების გამოვლინების ეპოქად მიაჩნია.

დოვლათშაჰის აზრით, არაბთა შემოსვლის შემდეგ სამანელებამდეც მოიპოვებოდნენ ფარსული ლექსის მთქმელნი, მაგრამ მათ ლექსებს არ კრებდნენ.

მისი შეხედულებით, ახალი სპარსული პოეზიის ნიმუშები, მისი შორეული ჩანასახები მხოლოდ და მხოლოდ საფარიანთა დროიდან გვაქვს. ამ ეპოქაში ირანელებს ლექსთა ზომის გამოცნობაც ემარჯვებათ და საერთოდ პოეტიკაშიც საკმაოდ დახელოვნებულნი არიან.

დოვლათშაჰი არც ერთი სიტყვითაც არ იხსენიებს აბას მერველს. შეიძლება იმიტომაც, რომ მამუნისადმი მიძღვნილი ხოტბის ის ნაწილი, რომელიც მოჰამედ ოუფის აქვს წარმოდგენილი, და აბას მერველს მიეწერება, იქნება მაშინაც, დოვლათშაჰის ეპოქაშიც, ისეთსავე დაეჭვებას იწვევდა, როგორიც დღესაა გაბატონებული ირანისტთა დიდ უმრავლესობაში.

თითქმის ამ უკანასკნელ დრომდე, ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელ ნიმუშად, ჩვეულებრივ, ასახელებენ აბას მერველის სახელით ცნობილ, მოჰამედ ოუფის მიერ წარმოდგენილ ლექსს, რომელიც, ვითომც, ჰარუნ-არ-რაშიდის შვილს, ხალიფ მამუნის (813—833) ხოტბას წარმოადგენს და რომ-

ლის დაწერის დროდ იმავე მოჰამედ ოუფის მიერ წარმოდგენილ თარიღს (808-9 წელს) მიიჩნევენ. მოგვყავს ამ ლექსის ქართული თარგმანი:

ო, შენ ძლიერებით მიღწეული ხარ ცის თაღს:
სიქველითა და გულუხვობით ქვეყნად ორიე ხელგაშლილი;
ხალიფათს ისე შეჰფერი, როგორც გუგა თვალს,
ღვთის რჯულს ისე სჭირდები, როგორც სახეს ორიე თვალი.
არვის ჩემამდე არ უთქვამს ასეთი სახის არც ერთი ლექსი;
ფარსულ ენისთვის უცნობია ხელოვნების ეს გვარი;
მაგრამ იმ მიზნით ვთქვი მე შენი ქება,
რომ ამ ენამ შენი ხოტბით და დიდებით
მოიპოვოს სილამაზე და სიმშვენიერე.

დღეს უკვე სპარსული ლიტერატურის მკვლევრები, როგორც ირანში, ისე მის გარედაც, სხვა შეხედულების არიან აბას მერველის შესახებ და ზემოთ წარმოდგენილ ლექსსაც არ ასახელებენ ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელ ქმნილებად [55].

მ ი რ ზ ა ა ბ ა ს ა შ თ ი ა ნ ი თავის ლიტერატურის ისტორიაში აბას მერველის შესახებ შემდეგს წერს:

„ავტორი მიმოხილვისა [56] „მეჯიე-ოლ-ფოსეჰასი“ (რ ე ზ ა ყ ო ლ ი ხ ა ნ) ერთ ადგილას, წინასიტყვაობის მესამე გვერდზე, ამ ლექსის დაწერის თარიღად 173 წელს (ჰიჯრით) ასახელებს და მეორე ადგილას (ტ. I, გვ. 64) კი 175 წელს.

ო უ ფ ი ამბობს, რომ იგი დაწერილი იყო 193 წელში.

ზოგიერთმა აღმოსავლეთმცოდნემ, როგორც, მაგალითად, დ-რ ე თ ე მ, ეს ანეკდოტი (ჰექაიათ) მიიღო ნამდვილ ისტორიულ შემთხვევად და ჩათვალა იგი ჰეშმარიტებად. სხვები, როგორც კ ა ზ ი მ ი რ ს კ ი და ბ რ ა უ ნ ი, დაეჭვდნენ მის უტყუარობაში. თუ ცოტას ჩავფიქრდებით, კაზიმირსკი და ბრაუნი მართალნი აღმოჩნდებიან შემდეგი მიზეზების გამო:

1) ლექსის ენასა და სტილს არა აქვს არავითარი მსგავსება III და აგრეთვე IV საუკუნის (ჰიჯრით) პოეტების ენასთან (ქალემა ფენდი).

2) მ ა მ უ ნ ი ავიდა ტახტზე 198 წ. (ჰიჯრით). თარიღები, რომელთაც იძლევიან მიმოხილვათა ავტორები, ე. ი. 173, 175 და 193 წლებს (ჰიჯრით) ამტკიცებენ ძეგლის არასინამდვილეს; რადგანაც თვით იმავე მიმოხილვათა ავტორების მიხედვით, ლექსის შინაარსიდან ჩანს, რომ იგი წარმოთქმული უნდა ყოფილიყო იმ წლებში, როცა მამუნი იყო ხალიფა და, თუ ვივარაუდებთ, რომ ლექსი ნამდვილად მამუნისადმია მიძღვნილი, ის თქმული უნდა ყოფილიყო 198 წლის შემდეგ“ [57].

აქ აღნიშნულ ზოგიერთ მეცნიერთა და განსაკუთრებით ე. ბრაუნის გონებამახვილმა მსჯელობამ განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა ამ ლექსის ლიტერატურული რაობის საკითხის გაშუქებაში [58], მაგრამ არანაკლებ საყურადღებოა ვ. ბ ა რ ტ ო ლ დ ი ს შენიშვნა, რაც ადრინდელ სპარსულ პოეზიას ეხება და

---

[55] Ю. Н. М а р р, Забытая заметка академика В. В. Б а р т о л ь д а (ИАН, 1933, 3).

[56] ასე გადმოვცემთ ჩვენ, დღემდე ჩვეულებრივ ეერ გადმოთარგმნილ ტერმინს „თეზქერე“-ს. ეს აზრი ჩაგვაგონა ჰ ა მ ზ ა თ ა ლ ე ბ ზ ა დ ე ს ე რ ე დ ე ე რ მ ა, ვ. ვ. ბარტოლდის „ირანის“ მთარგმნელმა, რომელმაც ძალიან მოხერხებულად გამოიყენა ტერმინი „თეზქერე“ წიგნის სათაურში სიტყვა „მიმოხილვის“ გადმოსაცემად.

[57] ეს ადგილები მოგვყავს ი. მ ა რ ი ს ზემოდასახელებულ შრომიდან.

[58] იხ. Edward G. B r o w n e, A Literary History of Persia, I, London, 1908, pp. 13, 340.

რასაც უსათუოდ უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებისათვის იმ ბნელი, დღემდე შავი ბურუსით მოცული ეპოქის შესწავლის საქმეში, რასაც ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელი ძეგლების შექმნის დღეები წარმოადგენს [59].

აი, რას წერს აკადემიკოსი ვ. ვ. ბარტოლდი:

„ამ „ბიულეტენის" II ტომში (გვ. 215 და შემდეგი) ბ-ნ კ. ე. უილსონის მიერ გამოქვეყნებულ საყურადღებო წერილში, ხელახლა ისმის საკითხი სპარსული ლიტერატურის საწყისების შესახებ.

ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ სპარსელი პოეტები სამანიანთა დინასტიაზე დიდი ხნით ადრე უნდა არსებულიყვნენ; მიუხედავად იმისა, რომ ლექსები, რომლებიც მოყვანილია სხვადასხვა მიმოხილვებში და მათ შორის ყველაზე უძველეს მოჰამედ ოუფის „ლობაბ ოლ-ალბაბშიც", „შეიძლება ნამდვილიც იყოს, თუმცა უფრო შესაძლებელია, რომ ისინი არ არიან ნამდვილი" (გვ. 218).

თითქმის იგივე იყო თქმული ე. გ. ბრაუნის „სპარსეთის ლიტერატურის ისტორიის" პირველ ტომში [60], განსაკუთრებით კარგად ცნობილი იმ ოდის შესახებ, რომელიც მიწერილია აბას მერველზე და რომელიც მიძღვნილია ხალიფ მამუნისადმი 193—809 წელს და გამოცხადებულია პირველ პოეტურ ქმნილებად სპარსულ ენაზე.

ენის თვალსაზრისით არ არის არავითარი განსხვავება ამ ლექსსა და გაცილებით უფრო გვიანდელ ნაწარმოებებს შორის, რაც, რა თქმა უნდა, წარმოადგენს ყოველგვარ მოწმობას ოუფის მიერ მოყვანილი ოდის [61] ნამდვილობის წინააღმდეგ.

არ შეიძლება რაიმე ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ ამგვარი სიყალბე ჩვეულებრივი იყო XIII საუკუნის დასაწყისში. ოუფიმ თვით ნახა ერთ-ერთ წიგნთსაცავში (თუ „წიგნის სავაჭროში", არ მაქვს ოუფი და არ მახსოვს, რომელი სიტყვაა სპარსულ ტექსტში. იური მარისათვის საინტერესო სპარსულ ტექსტში ნახმარია სიტყვა ქეთაბ ხანე, რაც ჩვენ წიგნთსაცავის მნიშვნელობით ვთარგმნეთ. დ. კ.) ბაჰრამ გურის დივანის ხელნაწერი, თუმცა, შესაძლებელია, არა სპარსულად, არამედ არაბულად [62].

როგორც სპარსელმა ისტორიკოსებმა, ისე სპარსულ „მიმოხილვათა" ავტორებმა არ იცოდნენ არც ერთი რეალური ფაქტი ისლამის პირველ საუკუნეებში თავისი ხალხის პოლიტიკური და სულიერი ცხოვრებიდან. ადრინდელ და ნდობის ღირს ცნობებისათვის ამგვარი ფაქტების შესახებ ჩვენ უნდა მივმარ-

---

[59] ვ. ვ. ბარტოლდის წერილი დაიბეჭდა ინგლისურად To the question of early Persian Poetry (Bulletin of the School of the Oriental Studies, London Institution, 1923, vol. II, part IV, pp. 836—838). მისი რუსული თარგმანი მოყვანილია ი. მარის ნაჩვენებ შრომაში, საიდანაც ჩვენ ვსარგებლობთ.

[60] Literary History, I, 13. იმავე წიგნიდან (გვ. 11) ამოღებულია ის, რასაც ბ-ნ უილსონი ამბობს „ჩვენამდე მოღწეულ სამანელების ეპოქის ძეგლების" შესახებ, ის არ იხსენიებს ძლიერ ძვირფას გეოგრაფიულ შრომას „ხუდუდ ალ-ალემს", დაწერილს 372 (982-3 წ.) და აღმოჩენილს ბუხარაში აწ განსვენებულ ა. თუმანსკის მიერ 1892 წ. იხ. ა. თუმანსკის წერილი ЗВОРАО, X, 121 და შემდ. [ამ შრომის ხელნაწერის ფაქსიმილე ვ. ვ. ბარტოლდის შესავალთა და საძიებელით გამოცემულია მეცნიერებათა აკადემიის მიერ 1930 წელს, ი. მ.]. ამ შრომას მრავალჯერ იხსენიებს მარქვარტი თავის Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge (Лпиг. 1903) და Osttürkische Dialektstudien (Берл. 1914)-ში.

[61] ლობაბ, I, 21.

[62] იქვე, I, 19 და შემდეგი.

თოთ არაბთა ისტორიკოსებსა და გეოგრაფებს. სპარსული პოეზიის მკვლევართა მიერ ეს ჯერ კიდევ არ ყოფილა გაკეთებული: თუ მეხსიერება არ მღალატობს, ჩვენს საუკეთესო ავტორიტეტებს შორისაც არც ერთმა არ მოიხსენია, რომ გეოგრაფოს ბენ ხორდადბეჰს[63] (IX საუკუნე) მოყვანილი აქვს სპარსული ლექსი აბულ თაყი ოლ აბას ბენ თარხანისა, რომელიც უეჭველად იმავე პიროვნებას წარმოადგენს, რასაც აბას მერველი:

სამარყანდ ჭანდ მანდ ბაზინეთ ქაჲ ვფჭანდ
ვზ შვშ ნე ბეჭი ჰამიშე ნე ჯეჭი

ეს ლექსი დაწერილია გაცილებით უფრო ძველი ენით, ვინემ ოუფისა და სხვების მიერ მოყვანილი ოდა. ამასთან ის მიგვითითებს ისტორიკოსებისათვის სრულიად უცნობ ფაქტებზე. ამგვარად, ძნელად თუ შეიძლება დაეჭვება მის სისწორეში. თარგმანი, რომელსაც იძლევა დე-გუიე[64], შეიძლება არასავსებით სწორია და უნდა გადასინჯულ იქნეს რომელიმე ირანისტის მიერ.

ეს ლექსი, შეიძლება, როგორც პოეტური ნაწარმოები, არ იმსახურებს განსაკუთრებულ ყურადღებას. მიუხედავად ამისა, ის ერთადერთია, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს როგორც ნაშთს აღმოსავლეთ ირანის ადრინდელი პოეზიისას, რომელიც სრულებით დავიწყებულ იქნა უგვიანეს თაობათა მიერ.

აგრეთვე საინტერესოა და უცნობი სპარსელ ავტორთათვის, და შეუნიშნავი სპარსეთზე მომუშავე ევროპელი სპეციალისტებისათვის, მითითება თაბარისა, სამწუხაროდ, ყოველგვარი ნიმუშების გარეშე, დასავლეთ ირანის პირველი პოეტებიდან ერთის შესახებ:

ბაბექის მომხრეთა შორის იყო ვიღაც მოჰამედ ბენ ბაესი, ურმიის ტბის მახლობლად რამდენიმე ციხესიმაგრის მფლობელი, რომელმაც უღალატა ბაბექს და ეხმარებოდა არაბებს თავის მემამულეთა წინააღმდეგ. მაგრამ შემდეგ, აჯანყდა ხალიფის წინააღმდეგ, ტყვედ იქნა წაყვანილი 856 წელს და გარდაიცვალა დაახლოებით იმავე ხანებში.

თაბარის ერთ-ერთმა მთხრობელმა (რომლის სახელი ხელნაწერებში გამოტოვებულია) გაიგონა მერაღში ამ ქალაქის „შეიხებისაგან“ ლექსები სპარსულ ენაზე[65], შეთხზული მოჰამედ ბენ ბაესის მიერ. იგივე „შეიხები“ გამოთქვამდნენ ქებას მისი განათლებისა (ედებ) და მამაცობის შესახებ.

უკანასკნელი სიტყვებიდან ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ბენ ბაესის ლექსებს, რომლებიც მოხსენიებული არ არიან არც ერთ მიმოხილვაში და, ალბათ, დავიწყებულნი ყოფილან სამანიანთა დროს, დიდი წარმატებით უნდა ესარგებლათ მის თანამედროვეთა შორის.

ასეთია ცნობილ მეცნიერთა მოსაზრებანი აბას მერველის ამ ლექსის შესახებ.

უდავოა, რომ მისი დახვეწილი, ნარნარი ენა, მხატვრული ფორმა და პოეტური სახეები უფრო ახლოა შემდეგი დროის, კერძოდ, სამანიდების ეპოქის პოეტურ ქმნილებებთან, ვინემ IX საუკუნის გარიჟრაჟის თაჰერიანთა ან საფარიანთა ბატონობის დროის ლიტერატურულ ნიმუშებთან.

---

[63] Bibl. Geogr. Arab, VI, текст, გვ. 26.

[64] „Samarkand est une ruine,
Comme il a renversé tous ses (?) ornements!
Tu n'est pas meilleure que Schasch;
Tu n' echappes pas toujours“.

[65] ბაალფარსა, თაბარი, 1388, გვ. 8.

ამას მივუმატეთ ის გარემოება, რომ აღნიშნული ლექსის ჩვენამდე მოსული სტრიქონებით სრულებით არ მოჩანს, რომ ისინი მხოლოდ და მხოლოდ მ ა მ უ ნ ს შეეხებიან და არა სხვა ვინმეს. შესაძლებელია, ა ბ ა ს მ ე რ ვ ე ლ მ ა მართლაც შეასხა ქება ხალიფ მამუნს, მაგრამ მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი ს „ლობაბ-ოლ-ალბაბში“ წარმოდგენილი ნაწყვეტი, ზემოთ აღნიშნული მიზეზების გამო, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელ ნიმუშად.

ვ. ვ. ბ ა რ ტ ო ლ დ ი ს წერილიდან ირკვევა, რომ აბას მერველი მაინც რჩება ადრინდელ პოეტად. ახალი სპარსული პოეზიის შედარებით უფრო ძველ ნიმუშად—ძეგლად, წერილშივე მოთავსებული ოთხსტრიქონიანი ლექსია მიჩნეული.

დასაშვებია ის გარემოება, რომ აბას მერველის წინ, ან მის დროსაც, სხვადასხვა წყაროებში მოხსენიებულ პოეტთა გარდა, იყვნენ კიდევ სხვა პოეტებიც, რომლებიც ახალ სპარსულზე თხზავდნენ თავიანთ ლიტერატურულ ნაწარმოებებს; მაგრამ, რადგანაც მათ შემოქმედებით ნიმუშებს ჩვენამდე ვერ მოუღწევია (ყოველ შემთხვევაში აბას მერველის ლექსის გარდა სხვა ლექსი, რომელიც შეიძლება ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელ ქმნილებად ჩაითვალოს, ჯერჯერობით ცნობილი არ არის), აბას მერველს რჩება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ლიტერატურული პირველობა.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ბოლო ხანებში გამოქვეყნებულ სპარსული ლიტერატურის ისტორიებსა და ნარკვევებში აღნიშნული ლექსის ავტორად აბულიანბაყი აბას იბნ-თარხანია დასახელებული და არა აბას მერველი (მარვაზი). აბას მერველი კი ზემოთ წარმოდგენილი ყასიდის (ეი რასანიდე...) ავტორადაა წარმოდგენილი. მისი გარდაცვალების თარიღად ჰიჯრის 300 წელია ნაჩვენები.

სამარყანდის შესახებ ოთხსტრიქონიან ლექსს „სპარსული ლიტერატურის ისტორიის“ ავტორი, თეირანის უნივერსიტეტის პროფესორი ზ. საფა ასეთი სახით ბეჭდავს:

سمرقند کند مند بذینت کی افگند
از چاچ ته بهی همیشه ته خهی

აყვავებულო (აშენებულო) სამარყანდო,
შენ ვინ ჩაგაგდო ამ დღეში?
შენ ჩაჩზე უკეთესი ხარ,
შენ მიწყივ კარგი ხარ [66].

აღნიშნული ლექსი სიტყვასიტყვით ასევე განუმარტავს ა. მირზოევსაც [67], რომელსაც აღნიშნული ლექსის სპარსული ტექსტი ზ. საფას მიხედვით დაუბეჭდავს.

ზ. საფაცა და მირზოევიც იმავე წყაროს ასახელებენ, რასაც ვ. ბარტოლდი მიუთითებს. ესაა ზემოთ მოხსენიებული ხორდადბეჰის „ალ-მასალიქ-ვ-ალ-მამალიქ“, მაგრამ, როგორც ჩანს, ახალ გამოცემაში ტექსტი უფრო დაუზუსტებიათ.

ვ. ბარტოლდის მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტთან შედარებით აქ შემდეგი

---

[66] იხ. ზ. ს ა ფ ა, სპარსული ლიტერატურის ისტორია (სპ. ენაზე), ტ. I, გამოცემა VI, თეირანი, 1969, გვ. 149.

[67] იხ. რუდაქის თანამედროვენი (ტაჯიკურ ენაზე), დუშანბე, 1958, გვ. 12.

განსხვავებაა: ვაზ შაშ ნე ბეჰის“ ნაცვლად იკითხება „ვაზ ჩაჩ თო ბეჰი“, „ნე ჯეჰის“ ნაცვლად — „თო ხეჰი“ (-თო ხუბი).

ჩვენი მოსაზრებით, სამარყანდის შესახები ლექსი (სამარყანდე ქანდ მანდ...) არ უნდა იყოს რომელიმე პოეტის მიერ შეთხზული; მისი აღნაგობა და საერთო ლიტერატურული სტილი იმაზე მიგვითითებს, რომ იგი ხალხური შემოქმედების ნაყოფია და სხვა ფოლკლორულ მასალებთან ერთად უნდა იქნეს განხილული.

როგორც აღვნიშნეთ, დოვლათშაჰი არ იხსენიებს აბას მერველს; იგი ყურადღების გარეშე ტოვებს აგრეთვე თაჰერანთა დროის პოეზიასაც იმ მოსაზრებით, რომ სამანიანთა ეპოქამდე, უფრო სწორად, რუდაქიმდე, არ არსებობდა პოეტი, რომელსაც ლექსთა კრებული გააჩნდესო.

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ დოვლათშაჰს ხელთ არ მოეპოვებოდა ამ ეპოქის სპარსული პოეზიის შესახებ რაიმე საყურადღებო, ხელშესახები მასალა, რომელზეც დაყრდნობა ყოფილიყო შესაძლებელი, ამიტომაც იგი ამჯობინებს თავისი მიმოხილვა სამანელების დიდი პოეტით — რუდაქით დაიწყოს.

მეტად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ დოვლათშაჰს ახალი სპარსული ლექსის პირველ გამართულ ფორმად ორი ბეითი („დუბეითი“), ანუ რობაი მიაჩნია. საერთოდ მას, ისე როგორც მოჰამედ ოუფის, ახალი სპარსული მწერლობისა და პოეზიის აყვავების ხანად, მხატვრული სიტყვის განვითარების მაღალ დონედ, სამანიანთა ეპოქა აქვს წარმოდგენილი.

როცა მოჰამედ ოუფისა და დოვლათშაჰის შეხედულებებს ვაჯამებთ, საქმის ვითარება შემდეგნაირად წარმოგვიდგება:

ა) სასანელების დროის ირანში არსებობდა პოეზია, რომელიც არაბთა შემოსვლისა და ისლამის დამკვიდრების შემდეგ ვერ პოულობს განვითარებისათვის ხელსაყრელ პირობებს;

ბ) არაბთა შემოსვლის შემდეგ გაბატონებულ ენად იქცა არაბული; ამ გარემოებამ თავისებური გავლენა მოახდინა ირანელების კულტურულ განვითარებაზე. ირანელები დაეუფლნენ არაბულ ენას; მათ ყოველგვარი შესაძლებლობა მიეცათ არაბული კულტურის გასაცნობად; შეისწავლეს არაბული მწერლობა, გაიცნეს არაბული ლექსთწყობის ყოველგვარი სახე და თვით დაიწყეს არაბულად მხატვრულ-ლიტერატურულ ნაწარმოებთა შეთხზვა; შემდეგ კი არაბულიდან თანდათან იწყეს მშობლიურ ენაზე გადასვლა და მხატვრული ნაწარმოების წერა. ამრიგად, ირანელები თანდათან შორდებიან არაბულს და იწყებენ მუშაობას მშობლიური ლიტერატურის აყვავება-აღორძინებისათვის.

მოჰამედ ოუფი და დოვლათშაჰი არაფერს ამბობენ იმ წინააღმდეგობებზე, იმ ტკივილებზე, რაც ირანში ისლამის მოძღვრების შემოტანამ გამოიწვია. ისინი გვერდს უვლიან აგრეთვე არაბთა წინააღმდეგ მიმართულ, ირანული კულტურის განვითარების თვალსაზრისით, უდიდესი მნიშვნელობის მატარებელ სოციალურ-განმათავისუფლებელი ხასიათის მოძრაობას, რამაც საბოლოოდ ირანული ნაციონალური დინასტიების აღმოცენება გამოიწვია — გარემოება, რაც მთავარი მნიშვნელობის სოციალურ ფაქტორს წარმოადგენს ახალი სპარსული მწერლობის წინსვლა-განვითარებისათვის.

თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის მწერლობა

როგორც ჩანს, ახალი სპარსული ლიტერატურის სათავეები შეინიშნება ირანულ ნაციონალური დინასტიების აღმოცენებამდე. აბას მერველის,

როგორც პოეტის არსებობა, არაბთა შემოსვლის შემდეგ პირველი ნაციონალური დინასტიის (თაჰერიანთა დინასტიის) დაარსებამდე, ამის უეჭველი დამადასტურებელია.

მოიპოვება აგრეთვე ცნობები იმის შესახებაც, რომ ირანში ისლამის დამკვიდრების პირველ საუკუნეში ცხოვრობდა ლექსიკოგრაფი აბუ ჰაფსი სოღდიანელი, რომელიც ლექსებსაც წერდა[68].

არაბთა შემოსვლის შემდეგ ახლად გაჩაღებულმა ლიტერატურულმა მუშაობამ, ირანელთა მიერ არაბული ენის შესწავლამ და არაბული ლიტერატურის გაცნობამ, საშუალო სპარსული მწერლობის საუკეთესო ძეგლების არაბულიდან ვადათარგმნამ და საერთოდ ირანული კულტურის მიერ არაბების დამორჩილებამ, თავის მხრივ, თანდათან შეამზადა ნიადაგი ახალ სპარსულ ენაზე მხატვრული ნაწარმოებების შექმნისათვის.

---

[68] Е. Э. Бертельс, Очерк истории персидской литературы, Ленинград, 1928, стр. 26.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ზოგიერთ ანთოლოგიაში წარმოდგენილია აბუ ჰაფსის სახელით ცნობილი შემდეგი სტრიქონები:

ბჰუი ჭუჰი დარ დაშთ ჩეგუნე ბუვად ბ
უ ნე დბრედ იბრ ბი იბრ ჩეგუნე დავად ბ

მთის ჯეირანი ბარად როგორ გაძლებს,
მას არ ჰყავს მეგობარი, უმეგობროდ როგორ იცოცხლებს?!

სტეფანე ნაზარიანცის წიგნში—Абул-Касем Фердауси Тусский, Казань, 1849, кн. I,18; ამ ლექსის შემდეგ ვარიანტს ვხვდებით:

ბჰუი ჭუჰი დარ დაშთ ჩეგუნე დავადბ
იბრ ნე დბრედ ბი იბრ ჩეგუნე დავადბ

ავტორში აქ სიბრალულს იწვევს ველად ჩამოვარდნილი ჯეირანი, ლაღი მთის შვილი, თავისუფალი ბუნების პირმშო; მარტოდ მოხეტიალე, უმეგობრო და მისი უმეგობროდ, უცალოდ სიცოცხლე ვერ წარმოუდგენია.

თუ ჩაუკვირდებით აბუ ჰაფს სოღდიანელისადმი მიწერილ ამ სტრიქონების შინაარსსა და ფორმას, შეამჩნევთ, რომ ის ინდივიდუალურ განცდა-გრძნობების ფარგლებში არ თავსდება და უშუალოდ ხალხური შემოქმედების მდიდარი სალაროდან მომდინარეობს. შემთხვევით კი არ შემოუნახავს ქართულ ხალხურ პოეზიას ამისმაგვარი სტრიქონები:

ირემო მთასა მყვირალო, რად ჩამოვარდი ბარადა,
მეუღლე შენი მოუკლავთ, დაეხეტები ცალადა.

ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმას ადასტურებს, რომ, როგორც საერთოდ ქართველ და აღმოსავლეთის ხალხთა, ისე კერძოდ ქართველ-ირანელ ხალხთა კულტურული ურთიერთობის საწყისები ძალიან შორეულ წარსულში უნდა ვეძიოთ და საკითხს ისე კი არ უნდა მივუდგეთ, თითქოს ყველაფერი, თქმები და შედარებები, რაც დიდ პოეტებთან (შოთა რუსთველთან, ფირდოუსისთან, ნიზამი განჯევისთან და სხვებთან) ხშირად ერთნაირი სახით გვხვდება. მხოლოდ და მხოლოდ ახალ სპარსულ პოეზიაში გაჩნდნენ და იქიდან მომდინარეობენ; პირიქით, მათი ანალიზით შესაძლებელი ხდება იმ დასკვნების გამოტანა, რომ ისინი ძალიან შორეულ წარსულს უკუთვნიან, საერთოა და დიდი ლიტერატურული შემოქმედების დროს, სხვადასხვა ფორმებში გამოვლინდნენ.

შესაძლებელია, აბუ ჰაფსი, როგორც ლექსიკოგრაფი, ძალიან ახლო იცნობდა ხალხურ შემოქმედებას, აგროვებდა მასალებს ხალხური პოეზიიდან და საჭიროებისამებრ იყენებდა მას. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ზემოთ მოტანილი სტრიქონები, რომლის შეთხზვასაც მას მიაწერენ, ამ გზით მოვიდა ჩვენამდე. ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ აბუ ჰაფსი ლექსებს არ წერდა, მაგრამ მისი პოეტური შემოქმედებიდან რაიმე ხელშესახებს ჩვენამდე, სამწუხაროდ, თითქმის აღარაფერს მოუღწევია.

როგორც ვთქვით, ნაციონალური დინასტიების დაარსებამდე იწყება ლიტერატურული ცდები, რაც შემდეგ სოციალ-ეკონომიური პირობების ცვლილებებთან და ნაციონალური დინასტიების აღმოცენება-განმტკიცებასთან შეფარდებით, უფრო ხელსაყრელ პირობებს პოულობენ შემდგომი თანდათანი განვითარებისათვის.

თაჰერელების დროს ჩვენ ვხვდებით პოეტ ჰანზალა ბაღდისელს, რომელიც ნიშაბურში ცხოვრობდა.

საფარელების დროს კი, როცა ირანული კულტურისა და ლიტერატურის წინსვლისათვის უფრო ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა, სისთანში ცხოვრობდნენ პოეტები: მაჰმუდ ვარაყ ჰერათელი, ფირუზ მაშრიყელი და აბუ სალიქ გორგანელი[69].

ესენი არიან ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველი მერცხლები, მისი გაზაფხულის პირველი მახარობლები და, მიუხედავად იმისა, რომ მათი შემოქმედებიდან ჩვენს დრომდე ძალიან მცირე მასალამ მოაღწია, ისინი მაინც იპყრობენ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმ თვალსაზრისითაც, რომ მათ ნაწერებში, თუმც ძლიერ მკრთალად, მაგრამ მაინც შესაძლებელი ხდება ამოვიკითხოთ იმ საერთო მოტივების ჩანასახები, რაც შემდეგ სპარსული ლიტერატურის განვითარების მაღალ საფეხურებზე ფირდოუსისთან, ომარხაჯამთან, ნიზამი განჯევისთან, საადი შირაზელთან, ჰაფეზთან და სხვებთან დიდ მუსიკად იქცევა და მსოფლიო ყურადღებას იპყრობს.

ერთი შეხედვით უბრალოა მათი ნაწერები, თითო-ოროლა სტრიქონები, რასაც ლექსიკონებისა და თეზქერეების საშუალებით ჩვენამდე მოუღწევია და რაც ახალი სპარსული ლიტერატურის ჩასახვის მომენტს მიეწერება, მაგრამ სწორედ ამ უბრალოებაშია მათი სიდიადე და ძლიერება. ამ პოეტებიდან თვითეული რაღაც განსაკუთრებულ თავისებური სინაზითა და სხივოსნობით იხედება შორეული წარსულიდან.

თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის პოეზიას, რამდენადაც მასალის სიმცირის გამო, შესაძლებელია მასზე წარმოდგენა ვიქონიოთ, უმთავრესად ახასიათებს სამიჯნურო მოტივები, რაც ამ ეპოქის პოეტთა შემოქმედებაში ისე მხატვრულად, ისე მოხდენილად არის გამოთქმული, რომ გგონია, თითქოს საქმე გაქვს სპარსული ლიტერატურის დიდ კლასიკოსებთან და არა მის პირველ წარმომადგენლებთან.

აი როგორ გადმოგვცემს თავის განცდებს სატრფოს მიმართ თაჰერიდების დროის პოეტი ჰანზალა:

---

[69] Hermann Ethe, Neupersische Literatur, GJPh II, p. 218 და Die höfische und romantische Poesie der Perser, Hamburg, 1887, pp. 1—14.

Paul Horn, Geschichte Irans in islamitischer Zeit, GIPh II, pp. 561—559, და Geschichte der persischen Literatur, Leipzig, 1909, 49.

E. G. Browne, A Literary History of Persia, I, London, 1908, pp. 412 და შემდეგი.

თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის პოეტებიდან ჰანზალას, ფირუზ მაშრიყელსა და აბუ სალიქ გორგანელს იცნობს მოჰამედ ოუფიც. იხ. Muhammad Awfi (ed. Browne) II, გგ. 1, 2, 3; აღნიშნულთაგან ზოგიერთს, სახელდობრ: აბუ ჰაფს სოღდიანელსა და აბუ სალიქ გორგანელს იხსენიებს აგრეთვე რიოს კატალოგიც. იხ. Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum by Charles Rieu, London, 1881 vol. II, p. 499 და Supplement to the Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum by C. Rieu, London, 1895, p. 75.

ჩემმა სატრფომ სადაფი თუმცა ცეცხლში ჩააგდო,
რათა ავმა თვალმა არ მიაყენოს მას ზიანი,
მაგრამ სადაფი და ცეცხლი არ სჭირდება
ცეცხლის მსგავს სახეს და ზედ ხალს მსგავსს სადაფისას[70].

განსაკუთრებული მხატვრული მანერით გვისურათებს აბუ სალიქ ორგანელი თავის ურთიერთობას საოცნებო არსებასთან:

შენ წამწამებით ჩემი გული მოიპარე,
ბაგეებით მოსამართლე ხარ და წამწამებით ქურდი.
ჯილდო გსურს, რომ ჩემი გული წაიღე?
ო, საკვირველებავ, ვის უნახავს ქურდი ჯილდოთი! [71]

მაჰმუდ ვარაყ ჰერათელი კი მთელ სიცოცხლეს ანაცვალებს მის შვენიერს, რომელთან შეერთების გრძნობებსა და ოცნებას გაუტაცია იგი:

შვენიერო, ნაღდად სიცოცხლეს არ მოგცემ,
ერთ ძვირფასს შენ იაფად არ მოგცემ;
დამიპყრია სიცოცხლით კალთა შენთან ერთობისა,
დავსდებ სიცოცხლეს და შენს კალთას არ დაგანებებ[72].

განსაკუთრებული სინაზითა და პოეტური სახეებით არის სავსე ფირუზ მაშრიყელის ლექსი:

შეხე, მის აღნაგობას და სინარნარეს, ბაგესა და კბილს,
რომელნიც მე მუდამ მდაგავენ:
ერთი, როგორც ვარსკვლავი მზის ზენიტში,
მეორე, როგორც დისკო მთვარის გარშემო[73].

მართალია, თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის პოეზია უმთავრესად სატრფიალო-სამიჯნურო განწყობილებებით ხასიათდება, მაგრამ მასში საკმაოდ შეინიშნება უკმაყოფილების ელემენტებიც. ამას მეტყველებს აბუ სალიქის შემდეგი სტრიქონებიც:

საკუთარი სისხლი, რომ მიწაზე ღვარო,
უმჯობესია, ვინემ ღირსება დაკარგო ხვევნა-ალერსში,
თუმცა სულის კერპის თაყვანისცემა სჯობს
ადამიანთა თაყვანისცემას;
აიღე რჩევა, გამოიყენე და ყური მიაპყარ[74].

აქ აშკარად ჩანს, რომ პოეტი კარგად ხედავს არსებულ ჩაგვრას, საზოგადოებაში გაბატონებულ ადამიანებისადმი თაყვანისცემას და, თავის მხრივ, ადამიანებისადმი თაყვანისცემას სულის კერპის — სატრფოს თაყვანისცემას ამჯობინებს; მაგრამ მისი აზრითვე, არც ისაა კარგი, რომ მხოლოდ ხვევნა-ალერსში ატარო დრო, არაფერი აკეთო და გარეგნული ბრწყინვალება — ღირსება დაკარგო.

---

[70] Muhammad Awfi (ed. Browne) II. 2.
[71] Awfi (ed. Browne), II, 3.
[72] ნომუნაე ადაბიათე ირან — მირზა მოჰსენ იბრაჰიმისა, II, ბაქო, 1922, 5.
[73] Asadi, fol. 17.
[74] Awfi (ed. Browne), II, 3.

ეს უკმაყოფილება უფრო ნათლად გამოსჭვივის მეორე პოეტის ჰანზალას სტრიქონებში:

თუ ბატონობა ლომის ყბებშია მოთავსებული,
გადადე თავი და ყბებიდან გამოსტაცე ის.
ან დიდებულება და ალერსი, სიმდიდრე და ხარისხი,
ან თუ ვაჟკაცი ხარ, სიკვდილი — პირისპირ! [75]

დანამდვილებით ძნელია იმის თქმა, თუ რამ აიძულა ავტორი, ასეთი სტრიქონები წარმოეთქვა. ერთი მხრივ, აქ აშკარად მოჩანს იმდროინდელი ირანის გაბატონებული კლასის, ფეოდალური არისტოკრატიის შიგნით, სხვადასხვა ფენებს შორის არსებული ყოველდღიური ბრძოლა პირველობისათვის, ტახტის დაუფლებისათვის. შეუძლებელია სიცოცხლე, თუ არ გაქვს ძლიერება, დიდებულება, სიმდიდრე და არ ხარ მაღალი თანამდებობის პირი; ეს ყოველივე თუნდაც რომ ლომის ყბებშიც იყოს მოთავსებული, იქიდან, იმ საშინელ კარებიდან უნდა გამოსტაცო მას. ან დაიღუპები, როგორც ვაჟკაცი, ან მიიღებ დიდებულებას, სიმდიდრესა და მაღალ თანამდებობას.

მეორე მხრივ კი, ამ სტრიქონებში ბრძოლისაკენ მოწოდების ერთგვარი ხმაც ისმის. საფიქრებელია, რომ ასეთი სახის ლექსები ნაციონალური გრძნობებითაც ყოფილიყო გამოწვეული და, შესაძლებელია, თავის მხრივ, ისინი ხელს უწყობდნენ კიდეც არაბთა ბატონობის წინააღმდეგ ირანის ნაციონალურ მოძრაობათა გაღრმავებას.

მოჰამედ ოუფი თავის „ლობაბ-ოლ-ალბაბ“-ში, ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველ წარმომადგენლებს: ჰანზალა ბადღისელს, ფირუზ მაშრიყელსა და აბუ სალიქ გორგანელს ახასიათებს როგორც ნიჭიერ პოეტებს, ტკბილი ლექსების ავტორებსა და სიტყვის სახელოვან ოსტატებს.

მართლაც, ამ დროის პოეტთა ზოგიერთი ლექსი და სტრიქონი არაა მოკლებული მხატვრულ ღირებულებას. ცეცხლის მსგავსი სახე, გულის გამჭურდველი ნაზი წამწამები, ვარსკვლავებივით მოციმციმე კბილები და მის ირგვლივ ლალისფერი ბაგეები, როგორც ელვარე რკალი მთვარის გარშემო, დიდხანს რჩება ირანელი პოეტების სატრფიალო-საოცნებო საგნებად და მათი შემოქმედების დამამშვენებელ პოეტურ სახეებად.

მართალია, არაბთა შემოსვლის შემდეგ მხოლოდ თაჰერიანთა მმართველობის დროს უმჯობესდება ახალ სპარსულ ენაზე ლიტერატურის განვითარების პირობები, მაგრამ ამ დროის მწერლობამ ვერ შეძლო მოეცა ვერც ერთი საყურადღებო ნაწარმოები, რომელიც როგორც შინაარსის, ისე ფორმის თვალსაზრისით ლიტერატურული მსჯელობის საგანი გახდეს და, თავის მხრივ, რაიმე გარკვეულ მიმართულებას აძლევდეს სპარსული მხატვრული სიტყვის შემდგომ განვითარებას.

ეს გარემოება, ერთი მხრივ, იმითაც უნდა აიხსნას, რომ ძველი ირანული დიდი კულტურის ყოველი დარგი, რომელიც არაბთა შემოსვლის შემდეგ განვითარების თავისებურ სახეს ღებულობს, ახლა სრულიად ახალ გარემოში პირველად იწყებს გამოვლენას, და ახალი სპარსული ენაც ლიტერატურულ ენად გარდაქცევის პირველ საფეხურზე იმყოფება. მეორე მხრივ, თაჰერიდები, მიუხედავად იმისა, რომ დამოუკიდებელ მმართველებად იყვნენ აღიარებულნი, არა-

[75] ნომუნაჱე ჳდაბიჳთუ ირან — მირზა მოჰსენ იბრაჰიმისა, II, ბაქო, 1922, გვ. 5.

ბულ-მუსულმანური კულტურის დიდ გავლენას განიცდიდნენ და ამ გარემოებას ეროვნულ-ნაციონალური კულტურის ახალ ფორმაში გამოვლინების საქმეში არ შეიძლება რამდენიმედ მაინც არ გამოეწვია შეფერხება.

ამავე დროს, მმართველობის ხელში ჩაგდებისათვის გაბატონებული კლასის სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის გამუდმებული ბრძოლები და გლეხთა ინტერესების შელახვით გამოწვეული დემოკრატიული ხასიათის აჯანყებები, რომლებიც ხშირად რელიგიურ ელფერსაც ღებულობდნენ, თავის მხრივ, დიდად აჩქარებდა როგორც თაჰერელთა, ისე საფარელთა ბატონობის დაცემის დღეების მოახლოებას და ამზადებდა ნიადაგს ისტორიის სარბიელზე ისეთი ძლიერი დინასტიის გამოსვლისათვის, როგორიც ს ა მ ა ნ ე ლ ე ბ ი იყვნენ.

სამანიანთა დროის მწერლობა

ს ა მ ა ნ ე ლ ე ბ ი, როგორც გაბატონებული ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლები, განაგრძობდნენ წინა პერიოდებში მმართველი დინასტიების გზას. მართალია, სამანიდების ეპოქას გარეგნული ბრწყინვალების ელფერი გადაჰკრავს, მაგრამ იგი სავსეა გაძვალტყავებული მოსახლეობის, ფეოდალური მმართველობით უკმაყოფილო გლეხთა მასობრივი აჯანყებებით, რაც დღითიდღე აძლიერებდა ამ დინასტიის ბატონობას.

შინაგანი მოუწესრიგებლობა, მძიმე გადასახადები, მეტად მწვავე ეკონომიურ პირობებს უქმნიდა მოსახლეობას. ალბათ, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ მთელი დინასტიის ბატონობის ეპოქას წითელი ზოლივით გასდევს შეიწროებულ გლეხთა მასების შეიარაღებული ბრძოლები ფეოდალური ურთიერთობის წინააღმდეგ, სამანელების ბატონობის წინააღმდეგ.

გლეხობის უდიდეს ნაწილსა და სამანელების მმართველობას შორის განხეთქილებათა გაღრმავებას ის გარემოებაც უწყობდა ხელს, რომ სამანელები ისწრაფოდნენ მთელი სახელმწიფოს ერთ მტკიცე, მთლიან ძალად გარდაქცევისაკენ და იძულებული ხდებოდნენ მფარველობა გაეწიათ აგრეთვე ხელოსნურვაჭრული ყოფის განვითარებისათვისაც, რაც, თავის მხრივ, მძიმე ეკონომიურ მდგომარეობას უქმნიდა გლეხობას, რომელიც ჯერ კიდევ ნატურალური მეურნეობის პირობებში იმყოფებოდა.

არც წვრილნი მემამულენი იყვნენ სამანელების მმართველობით კმაყოფილნი. სამანელები ცდილობდნენ, რომ წვრილნი მემამულენი არსებულ სახელმწიფო მმართველობის მომხრედ გაეხადათ და ამ მიზნით ნიშნავდნენ მათ სხვადასხვა საპასუხისმგებლო თანამდებობებზე, მაგრამ ეს უკანასკნელნი ამ თანამდებობებს იყენებდნენ ცენტრალური მმართველობის — სამანელების პოლიტიკის წინააღმდეგ [76], რაც უფრო ამწვავებდა სამანელთა ეპოქის შინაგან წინააღმდეგობებს.

მიუხედავად იმისა, რომ სამანიანთა დინასტიის ბატონობა მოექცა წინააღმდეგობათა გამოუვალ ჩიხში, რამაც საბოლოოდ მისი დაცემა გამოიწვია, იგი მაინც წარმოადგენდა დიდ პროგრესულ მოვლენას, რომელიც გზას უკაფავდა ახალ ძალებს როგორც უძველესი სახელმწიფოებრივი სისტემის რღვევის, ისე კულტურის განვითარების თვალსაზრისითაც.

ისლამის შემდეგ აღმოცენებულ პირველ ირანულ ნაციონალურ დინასტიებს შორის, როგორც ქვეყნის დამოუკიდებლობის, ისე კულტურის ყოველი დარგის

---

[76] А. Ю. Якубовский, Махмуд Газневи, сб. Фердоуси, Ленинград, 1934, стр. 67—68.

განვითარების თვალსაზრისით, სამანიდები, რომელთა ბატონობაც დაახლოებით ერთ საუკუნემდე გაგრძელდა, უსათუოდ ყველაზე დიდ როლს ასრულებენ. ისინი, თვლიდნენ რა თავიანთ თავს ძველი ირანის სასანიანთა დინასტიის ნამდვილ მემკვიდრედ, დაუზოგავი ენერგიით ცდილობდნენ დიდი წარსულის უკვდავი კულტურისა და მის მონაპოვართა ახალ დროში გადმონერგვას.

ამ მიზნის მისაღწევად ისინი თითქმის იმავე საშუალებებს მიმართავდნენ, რა საშუალებებსაც მიმართეს სასანელებმა, რომლებიც თავისებური ფორმით ა ქ ა მ ე ნ ი დ ე ბ ი ს დროის, ძველი ირანის კულტურული მემკვიდრეობის გამგრძელებლის როლში გამოვიდნენ.

ხალხში გავრცელებული საგმირო თქმულებების შეგროვება და საერთოდ ფოლკლორულ მასალებზე ზრუნვა, რაც ამ ეპოქაში გაცხოველებული ინტერესით წარმოებს, თავის მხრივ, სამანიანთა დინასტიის მაღალი კულტურული დონის მაჩვენებელია.

თუ თ ა ჰ ე რ ი ა ნ თ ა და ს ა ფ ა რ ი ა ნ თ ა დროს ახალი სპარსული ენის სალიტერატურო ენად გარდაქცევას მრავალი დაბრკოლება ეღობებოდა, ს ა მ ა ნ ე ლ თ ა ეპოქაში იგი უკვე სახელმწიფო ენად იქნა აღიარებული და ამ ეპოქის პოეტთა ნაწარმოებებით სავსებით ჩამოყალიბდა როგორც სამწერლობო-სალიტერატურო ენა. ამ გარემოებამ კი დიდად შეუწყო ხელი ნაციონალური კულტურის განვითარების საქმეს.

სამანელების დროის კულტურულ-ლიტერატურული მოძრაობა, რომლის განვითარებისათვისაც სამანელები ყოველ მხრივ ცდილობდნენ ხელსაყრელი პირობების შექმნას, გვევლინება ამ ეპოქის საკარო პოეზიის სახით, რომელიც თავის მხრივ, მიზნად ისახავდა სამანელთა ბატონობის განმტკიცებას.

ირანელთა შორის ეროვნული მთლიანობის იდეის განვითარებამ, არაბთა ხალიფატისაგან თავის დაღწევამ, დიდი კულტურული წარსულის მონაპოვრების თანდათანი აღორძინებისათვის უკვე დაწყებულმა მუშაობამ, სამანელების დროისათვის საკმაოდ შეამზადეს ნიადაგი ეროვნული კულტურის შემდგომი წინსვლისათვის.

ბ ა ლ ხ ი, მ ე რ ვ ი, ბ უ ხ ა რ ა წარმოადგენენ ირანის უძველეს კულტურულ ცენტრებს, სადაც ყვავოდა სასანიანთა ეპოქის დიდი კულტურული შემოქმედება და სადაც ჩაღდება ახალი ლიტერატურული მოძრაობის კერაც. ძველი დიდი ლიტერატურული შემოქმედების გვერდით, ახალი სპარსული ლიტერატურის აღმოცენება-განვითარებას ჰქონდა მეტად ნოყიერი ნიადაგი მდიდარი ხალხური მწერლობის — ფოლკლორის სახით, რასაც ხარბად ეწაფებოდნენ პირველი პოეტები და საიდანაც მათ ძვირფასი მარგალიტები ამოჰქონდათ თავიანთი შემოქმედების დასამშვენებლად.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრები სამანელების ეპოქას სპარსული ლიტერატურის ო ქ რ ო ხ ა ნ ას უწოდებენ. მართლაც, სამანელების ბატონობის დროს სპარსულმა ლიტერატურამ განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია. ირანის დიდი პოეტის ფ ი რ დ ო უ ს ი ს ქმნილება „შაჰ-ნამეც“ ძირითადად სამანელთა ეპოქას მიეკუთვნება.

ამ ეპოქაში მოღვაწეობდნენ მთელი რიგი მწერლები და პოეტები, რომელთა შორის, რა თქმა უნდა, ფირდოუსის გარდა, ყურადღებას იპყრობენ: რ უ დ ა ქ ი, შ ა ჰ ი დ ბ ა ლ ხ ე ლ ი, ა ბ უ შ უ ქ უ რ, დ ა ყ ი ყ ი, ქ ე ს ა ი, ფ ა რ ა ლ ა ვ ი, მ ო ჰ ა მ ე დ ჯ ო ნ ა ი დ ე ლ ი, ო მ ა რ ა მ ე რ ვ ე ლ ი და სხვები.

სამანელთა დროის ლიტერატურის საერთო ხასიათის გარკვევისათვის ამ ეპოქის—ფ ი რ დ ო უ ს ი ს წინა პერიოდის—ლიტერატურის მთავარ წარმომად-

გენლებს შევეხებით; ოღონდ მათგან ცალკე გამოვყოფთ სპარსული ლიტერატურის პირველი კლასიკოსის — რუდაქის შემოქმედებას, რასაც ჩვენ მომდევნო თავში განვიხილავთ.

სამანიანთა დროის ფირდოუსის წინა პერიოდის მწერლობის შესწავლა გვარწმუნებს, რომ სევდა და უიმედობა არ არის მხოლოდ რუდაქის შემოქმედების უკანასკნელი პერიოდისათვის დამახასიათებელი. იგი ამ ეპოქის პოეზიაში, თუმცა არა ძირითადად საერთო, მაგრამ მაინც საგრძნობი მოვლენაა, რაც თავისებური სახით გვევლინება ამ ხანის ლიტერატურის თითქმის ყველა თვალსაჩინო წარმომადგენელთან (რუდაქის, ქესაის, შაჰიდ ბალხელის და სხვათა შემოქმედებაში). ეს უიმედობის მოტივები, ვფიქრობთ, სამანელთა ბატონობის მღელვარე დღეებისა და საერთოდ იმ სოციალური ხასიათის წინააღმდეგობათა ანარეკლია, რამაც სამანიანთა დინასტიის სრული დაცემა გამოიწვია.

უიმედობისა და სასოწარკვეთის განწყობილებანი განსაკუთრებული სიძლიერით გვევლინება რუდაქის თანამედროვე, უდავოდ ნიჭიერი პოეტის შაჰიდ ბალხელის შემოქმედებაში. ორიენტალისტებს დღემდე შაჰიდ ბალხელი თავისი დროის პესიმისტად მიაჩნდათ; ამ უკანასკნელ დროს მისი შემოქმედების გაგებაში ე. ბერტელსმა სხვა მოსაზრება წამოაყენა. მისი აზრით, ასეთი სახის პოეტის — „შაჰიდ ბალხელის, როგორც პესიმისტის, არსებობა ამ ეპოქაში, იქნებოდა დიდად უცნაურობა და ძნელად ასახსნელი მოვლენა. შაჰიდი ძნელადაც თუ წარმოადგენდა ასეთ თავისებურ მოვლენას“ [77].

როგორც აღვნიშნეთ, სამანელების დროის პოეტების, სახელდობრ, რუდაქის, ხოსრევანის, ქესაისა და სხვების შემოქმედებაში, საკმაო ადგილს იჭერს პესიმისტური განწყობილებანი და სწორედ ამ თვალსაზრისით, შაჰიდ ბალხელი არ წარმოადგენს რაღაც განსაკუთრებულსა და ძნელად ასახსნელ თავისებურ მოვლენას.

მართალია, მის დივანს (ლექსების კრებულს) ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ არსებული მასალების შესწავლითაც შესაძლებელი ხდება გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ შაჰიდ ბალხელის შემოქმედების ხასიათზე. მისი ნაწერები — სტრიქონები უმთავრესად ოდებისა, დიდაქტიკური და აგრეთვე სატირული ხასიათის ლექსების ნარჩენებს წარმოადგენენ, რასაც, სამწუხაროდ, ძლიერ მცირე რაოდენობით მოუღწევიათ ჩვენამდე.

შაჰიდ ბალხელის სატირა მეტად მწველია და თავისებური. პოეტი ცდილობს ობიექტი წარმოგვიდგინოს მეტად შესაზიზღ ფორმაში:

მის პირში წვინტლის მოდენილა ორი მდინარე [78].

დასცინის ის ვიღაცას.

როგორც ამ სტრიქონში, ისე საერთოდ შაჰიდ ბალხელის სატირული ხასიათის ნაწყვეტებში, შესაზიზღ ფორმაში გვეხატება თვით ის, ვის საწინააღმდეგოდაც მიმართულია სატირა, მაგრამ ამავე დროს შესაზიზღი ხდება საერთოდ ადამიანის ფიზიოლოგიური აღნაგობაც.

შემთხვევითად არ შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ შაჰიდ ბალხელი თავის სატირულ ლექსებში ასეთი სახეების გამოყენებას მიმართავს; პირიქით, აქ პოეტის მთელი შინაგანი ბუნება მოჩანს და, ამგვარად, ასეთი ხასიათის თქმები და შე-

[77] Е. Бертельс, Персидская поэзия в Бухаре, X век. Москва—Ленинград, 1935, стр. 18.

[78] Asadi, fol. 56r.

დარებები, ნახმარი თუნდაც ვისიმე დაცინვა-განადგურების მიზნით, ამავე დროს საწუთროსადმი უკმაყოფილების გამოვლინების თავისებურ ფორმასაც წარმოადგენს.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ისიც, რომ, როცა შაჰიდ ბალხელი ფოლკლორული მასალებით სარგებლობს, როცა ის თავის შემოქმედებაში ხალხურ სიბრძნეს იყენებს, ისეთი ხასიათის მხატვრულ თქმებს ემყარება, რაც მისი მსოფლმხედველობის სივრცეს, მისი შემოქმედების მხატვრულ არეს შეეფარდება და, თავის მხრივ, დარდისა და მწუხარების ფიქრების მომგვრელი ხდება:

ბაღის გველმა თუ გუშინ გიკბინა,
დღეს დიდი გველის რიგია [79].

ან და:

ვისი გულიც მკვნესარე იქნება,
ის სურდოს წამალს არ იქმს [80].

შხამიანი გველის კბენა, უკურნებელი მკვნესარე გული, აი რა სახეებს აყენებს ის პირველ რიგში. ეს ხდება იმიტომ, რომ თვით პოეტის გულია მკვნესარე, თვით მის შემოქმედებაში გაისმის მოუსვენარი სულის მწარე კვნესა და, ვფიქრობთ, შ ა ჰ ი დ ბ ა ლ ხ ე ლ ი ს გაგებასაც ამ თვალსაზრისით უნდა მივუდგეთ, თუ გვსურს მის შესახებ სწორი წარმოდგენა ვიქონიოთ.

რა თქმა უნდა, მარტო ზემოწარმოდგენილი სტრიქონებით არ შეიძლება ასეთი თვალსაზრისით მივუდგეთ შაჰიდ ბალხელის შემოქმედებას. მისი ლექსებიდან დღემდე მოღწეული ადგილები ნათლად ადასტურებენ იმას, რომ იგი მართლაც სევდისა და მარტოობის მგოსანია.

შ ა ჰ ი დ ბ ა ლ ხ ე ლ ი ს თვალსაზრისით:

ქალი საზიზღარი და უწმინდური, ბოროტი სულის მსგავსია [81],

ის მოღალატე, ცბიერია:

შენს სადგომში მზვერაობას ვეწეოდი მშვენიერო
ქურდულად, სანამ შენი ცბიერება არ დავინახე სახურავიდან [82].

მაგრამ პოეტს სჯერა, რომ არსებობს მშვენიერება; სჯერა, რომ არსებობს სიყვარული. მისი შედარებით, სიყვარული ობობასავით ქსელს აბამს გულის გარშემო:

მისი სიყვარული ობობას ჰგავს.
ქსელი გაუბამს ჩემი გულის გარშემო [83].

მაგრამ არავინ არის, რომ მიენდო და გაუზიარო შენი გულის განცდანი. გამწირავია სოფელი; და ქალი, ეს უწმინდური არსება, ცბიერი, მოღალატე, საწუთროზე უფრო გამწირავია:

ო, შენი საქმე საწუთროს საქმეზე სანიმუშოა,
ის გამწირავია და შენ მასზე უფრო გამწირავი ხარ [84].

---

[79] Asadi, fol. 12.
[80] იქვე, 55r.
[81] იქვე, 37.
[82] იქვე, 31r.
[83] იქვე, 64.
[84] იქვე, 65.

ასეთია შაჰიდ ბალხელის მკაცრი განაჩენი ქალისადმი.

შაჰიდის თვალსაზრისით არაფერი რჩება ამ ქვეყნად; ყველაფერი მიდის, ყელაფერი ქრება, საწუთრო ყველაფერს გადაირბენს:

საწუთრო ყოველ მორბენალს გადაირბენს,
შენ შეიძენ ერთ რამეს, იმასაც გადაირბენს [85].

პოეტი მწარე გულის ტკივილით იგონებს გაფრენილ დღეებს, რომლებიც აქრა და აღარასოდეს აენთება. ის იყო ძვირფასი, როგორც ყვავილოვანი ყურძის მტევანი:

აფსუს, შუქო სიყმაწვილისავ და დიდებისავ, აფსუს,
ძვირფასი იყო ამას წინათ, როგორც ყვავილოვანი
ყურძნის მტევანი [86].

შაჰიდ ბალხელში იმდენად დიდია მწუხარების გრძნობა, რომ მასში ბუნების მოვლენებიც დარდისა და ცრემლის გამოვლინებად ეჩვენება:

ღრუბელი ტირის, ვით მიჯნური,
ბაღი იცინის, ვით სატრფო;
ჰექა-ქუხილი ქვითინებს ჩემს მსგავსად,
ისე, როგორც მე ვქვითინებ განთიადისას [87].

ტრფობასა და სიყვარულს მოკლებული, სოფლისაგან განწირული პოეტი რომ გაემიჯნოს ბილწ საზოგადოებრივ ცხოვრების მსვლელობასა და მატყუარა ადამიანებს, ირჩევს მარტოობას:

ამოვირჩიე სახლად სიმარტოვე,
ყველასაგან კარი ჩემი მაგრად ჩავკეტე [88].

პოეტის შეხედულებით, ირგვლივ ტანჯვა და გამწირაობაა გამეფებული; ვისაც გონება გააჩნია, მისი გული ნაღველითაა სავსე. გონიერ ადამიანს ვერსად იპოვი, რომ მხიარული იყოს. ქვეყანა იწვის დარდითა და მწუხარებით და მწუხარებას რომ ცეცხლივით კვამლი ჰქონდეს, მაშინ მთელი ქვეყანა მარადიულ წყვდიადში იქნებოდა გახვეული:

ვგარ ღამრვ ჩუ ვთეშ დუდ ბუდი
ჯაჰვნ თვრუქ ბუდი ჯვეიდვნე
დარ ონ გითი სერასერ გარ ბაგერდი
ხერადმენდი ნეიბი შვდემვნე

რომ მწუხარებას, როგორც ცეცხლს, კვამლი ჰქონოდა,
ქვეყანა ბნელი იქნებოდა სამუდამოდ;
ეს ქვეყანა რომ კიდით კიდე მოიარო,
ერთ გონიერსაც ვერ იპოვი მხიარულს [89].

მწარე განცდებით მწუხარე გულიდან ამოხეთქილს, შაჰიდ ბალხელის მთელ მსოფლიოში ცნობილ ამ ოთხსტრიქონიან ლექსში მთელი ეპოქაა მოცემული.

---

[85] Asadi, fol, 47r.
[86] იქვე, 35.
[87] Awfi (ed. Browne), II, 4.
[88] Asadi, f. 9.
[89] Awfi (ee. Browne), II, 4.

ამრიგად, შაჰიდ ბალხელის შემოქმედებას, შეიძლება მკრთალად, მაგრამ მაინც ახასიათებს ყველა ის თვისება, რაც დიდ რომანტიკოსებს; ბაირონს, ბარათაშვილს, ლერმონტოვს და სხვებს, რომლებიც მოუსვენარი სულით, აჯანყებული ბუნებითა და რისხვით უცქერდნენ თავიანთი ეპოქების ცას და მძიმე, სულის შემხუთველ დღეებში, ბრძოლითა და წინსვლის გრძნობებით ამხედრებულნი, ოცნებობდნენ უკეთეს მომავალზე.

სამანელთა ბატონობის მღელვარე დღეებმა ყველაზე მძიმე კვალი დააჩნია შაჰიდ ბალხელის პოეზიას; მასში ყველაზე უფრო ნათლად მოჩანს მძულვარება და ზიზღი არსებულისადმი, და სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი შემოქმედების თავისებურებაც.

სამანელთა დროის პოეტთა რიცხვს ეკუთვნის აბუ შუქურ ბალხელი, რომელიც სპარსული ლიტერატურის განვითარებაში მეტად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს.

როგორც მოჰამედ ოუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბში“ და ასადის ლექსიკონში წარმოდგენილი მასალების შესწავლით ირკვევა, აბუ შუქური, სამანიანთა ეპოქის ეს მეტად საინტერესო პოეტი, მრავალი წვრილი ლექსების გარდა, ავტორი ყოფილა აგრეთვე ეპიკურ-დიდაქტიკური ხასიათის პოემისაც.

ერთგან ასეთ ადგილს ვხვდებით:

თო ვზ მან ქანუნ დვსთვნი შენავ

შენ ახლა ჩემგან ერთი ამბავი ისმინე... [90].

ან კიდევ:

ქე ნ დვსთვნ ქას ნეგოფთ ვზ ფ ვლ
ვბრ ხ ნსადო სრვო სე ბუდ სვლ

არვის ეს ამბავი არ უთქვამს დასაწყისიდან,
სამას ოცდაცამეტი წელი იყო... [91]

ცხადია, რომ ეს ადგილები პატარა მოცულობის ნაწარმოებიდან არ უნდა იყოს ამოღებული.

აბუ შუქურს ავე მოეპოვება აგრეთვე საგმირო ეპოსისათვის დამახასიათებელი თქმები და სახეები:

სარი ბითან ო ფაჰნ გაშთე ბა გორზ
თანი ბი სარ ვფგანდე ბარ ხვქე ბორზ

უტანო თავი და გაბრტყელებული ლახტით,
ტანი უთავო აგდებული ბორცვზე [92],

რომელთაც შემდეგ ირანის უდიდესი პოეტის აბულ ყასემ ფირდოუსი,ს შემოქმედებასაც კვალი დააჩნიეს [93].

მოჰამედ ოუფის გადმოცემით, აბუ შუქური იყო პოემის „აფერინნამეს“ ავტორი [94], მაგრამ ამ ნაწარმოებიდან ჩვენამდე მოღწეულ თითო-ოროლა სტრიქონების მიხედვით, ძალიან ძნელია მსჯელობა პოემის შინაარსისა და მისი მხატვრული ღირებულების შესახებ.

---

[90] Asadi, fol. 68r.

[91] იქვე, 47r.

[92] იქვე, 24.

[93] ამის შესახებ იხ. Theodor Höldeke, Das iranische Nationalepos (GIPh, II, 149) და Paul Horn-ის შენიშვნები ასადის ლექსიკონზე, გვ. 22—23.

[94] Awfi, II, 21.

უნდა აღინიშნოს, რომ, როგორც აბუ შუქურ ბალხელის, ისე ამავე ეპოქის სხვა პოეტთა შემოქმედებაშიც, საგრძნობი ადგილი უჭირავს ცხოველთა ეპოსს; მაგრამ მისი თემატიკის არე, რამდენადაც შესაძლებელია ამ არეზე (მასალების სიმცირის გამო) გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ, რუდაქის „ქილილა და დამანას“ ფარგლებს არ უნდა შორდებოდეს.

ზოგიერთი ადგილი აბუ შუქურ ბალხელის ლექსებიდან საყოფაცხოვრებო საკითხებს შეეხება; ზოგი მათგანი დიდაქტიკურ-მორალურ ხასიათს ატარებს და ზოგიც სატირის ნარჩენებს წარმოადგენს. უნდა ითქვას, რომ აბუ შუქური ყველგან მოხდენილი მთქმელია. იგი ხშირად მისი დროის ცხოვრების სინამდვილის ზოგიერთი მომენტის ასახვასაც გვაძლევს:

ცეკვის დროს მას ხელი მაღლა აქვს აშვერილი,
ქვეყნის შეწუხების დროს კი დამალული [95].

აქ პოეტს უსათუოდ შეძლებული წრის წევრი ჰყავს მხედველობაში; მაღალი კლასის წარმომადგენელი, რომელიც ქვეყანას აწიოკებს და სხვების ჩაგვრაზე საკუთარ ბედნიერებას აგებს, ხელებს, რომლითაც სხვებს ზიანს აყენებს, ნალავს მოქმედების დროს, რომ ამით სათნო ადამიანის შთაბეჭდილება დატოვოს. ხოლო ცეკვისა და მხიარულების დროს კი, ქვეყნის ამწიოკებელ ხელს მაღლა იშვერს. ეს გარემოება პოეტს კარგად აქვს შენიშნული.

აბუ შუქური ამჩნევს იმასაც, რომ მისი თანამედროვე პოეტები უზომო ქება-დიდებას ასხამენ ტახტის მემკვიდრეებსა და მეფეებს; ხედავს, რომ პოეტები ამას ჯილდოსათვის ჩადიან და მათი ასეთი მოქმედება მიუღებელ, არამოსაწონ მოვლენად მიაჩნია. იგი თავის მხრივ გაბედულად გაიძახის:

არ შევაქებ ამ ძილს მეფისას უზომოდ,
ენას არ გავაბრტყელებ ადრე ქებისთვის [96].

აბუ შუქურის შემოქმედების დიდაქტიკურ ნაწილშიც საინტერესო აზრებია გამოთქმული:

აღებ-მიცემას ნუ იქმ ნურასოდეს ნაღდის გარეშე,
რადგან ნისია უთანხმოებას მოიტანს და ურთიერთობას
წაიღებს! [97]

ახალგაზრდა ახალგაზრდობას არ აფასებს,
სანამ მოხუცებულობა არ მოადგება სახეზე [98].

აავსე ხილეულით სახლი მამასთან,
აავსე ხორბლეულით ხულა შვილთან [99].

ხოხობი სანამ თივაში კვერცხს დადებდეს,
მანამ ირემი რძით ჯიქანს აივსებს [100].

ნუ შეიძენ მტერს, რადგან ერთი მტერი
ბევრია და ათასი მეგობარი — ერთი [101].

---

[95] Asadi, f. IIr.
[96] იქვე, fol. 36.
[97] იქვე, 29.
[98] იქვე, 34r.
[99] იქვე, 8.
[100] იქვე, 19.
[101] იქვე, 12.

ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმას ადასტურებს, რომ პოეტი უხვად სარგებლობდა ფოლკლორული ხასიათის მასალით.

ინტერესს იწვევს აგრეთვე ის სტრიქონები, რომლებიც შეიძლება სატირის ნაწილები იყოს:

თუ შევარდენი ხარ, ბაიყუშისაკენ რად იცქირები,
თუ ძერა ხარ, იხვებისაკენ ნუ მიფრინავ და სხვ. [102].

შეინიშნება ის გარემოება, რომ აბუ შუქურის შემოქმედებასაც გადაჰკრავს ერთგვარი უკმაყოფილების კილო.

უფრო საყურადღებოა ამ მხრივ ამავე ეპოქის პოეტის მარუფ ბალხელის შემოქმედება:

ყველა დიდო და თავმომწონევ ცარიელ ხელით,
სხვების პურით ცხოვრობ მუდამ ჟამ [103].

წერს იგი. როგორც ამ სტრიქონებიდან ირკვევა, პოეტი კარგად ხედავს მის საზოგადოებრივ წრეში არსებულ უთანასწორობას. ის, ვინც თავს იწონებს და საზოგადოებაში სიდიდისა და პატივისცემის ღირსი გამხდარა, ხელცარიელია, რადგან არაფრის გამკეთებელი არ არის და სხვისი შრომით ცხოვრობს.

მმართველი მოვიდა ერთი შურიანი და ღვარძლიანი.
წვერებ-დაქნილი, ფლიდი და უგვანო [104].

ამბობს ერთგან პოეტი.

ყოველივე ეს იმაზე მიგვითითებს, რომ მარუფ ბალხელი უკმაყოფილოა „შურიანი და ღვარძლიანი“ მმართველებით, უქნარა ადამიანებით, რომელნიც სხვებს სტაცებენ ლუკმაპურს და სხვისი ოფლით ცხოვრობენ.

ამ პოეტთანაც ვხვდებით როგორც დიდაქტიკურ, ისე სატირული ხასიათის სტრიქონებს:

დახე, ქვისაგან რა ხარისხის წითელი მარგალიტი გამოდის,
და უბრალო მატყლისაგან რა ხარისხის შუშთარეული [105].

ერთი ფეხით კოჭლი და ცალხელმოტეხილი,
ერთი თვალით ბრმა და ცალი თვალით ელამი [106].

ირკვევა, რომ, ისე როგორც ამ დროის ყველა პოეტის, მარუფ ბალხელის შემოქმედებაც ხალხური პოეზიის დიდ გავლენას განიცდის.

მიუხედავად იმისა, რომ მარუფ ბალხელისა და აბუ შუქურის შემოქმედება უკმაყოფილების ხასიათს ატარებს, ისინი მაინც არ შეიძლება დაბალი კლასის წარმომადგენლებად მივიჩნიოთ. მარუფი და აბუ შუქური შეიძლება ეკუთვნიან თვით გაბატონებული კლასის ამა თუ იმ დაჩაგრულ ფენას, მაგრამ საბოლოოდ ისინი მაინც ფეოდალურ არისტოკრატიის მსოფლმხედველობის საფუძვლებზე დგანან და მისი იდეების მატარებელნი არიან. მათ შემოქმედებაში მოცემული ზოგიერთი ლექსი, რომელიც მეფის ან სხვა რომელიმე თვალსაჩინო

---

[102] Asadi. fol. 43—67.
[103] იქვე, 70.
[104] იქვე, 33r.
[105] იქვე, 61.
[106] იქვე, 25r.

ანამდებობის პირის ქება-დიდებას წარმოადგენს, ამის აშკარა დამადასტურებელია.

სამანელთა პოეტებს შორის ყურადღებას იპყრობს ქ ე ს ა ი ს შემოქმედებაც. ბიოგრაფიული ცნობები მის შესახებ, როგორც საერთოდ სამანელთა დროს პოეტებზე, ძალიან მცირე მოგვეპოვება. თუ ვიხელმძღვანელებთ ქესაის ერთი ქესანიშნავი ლექსით, რომელშიც ის წერს, რომ:

სამას ორმოცდაერთს მიაღწია წელთა რიგმა,
ოთხშაბათი და სამი დღე დარჩენილიყო შევალისა;
მოვედი ქვეყნად, რათა რამე ვთქვა და რამე ვაკეთო... [107] და სხვ.

მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი ჰიჯრით 341 წელს, ე. ი. ჩვენი წელთაღრიცხვით 952 წელს ყოფილა დაბადებული. იმავე ლექსში ნათქვამია, რომ ქ ე ს ა ი 50 წლისა ყოფილა მისი შეთხზვის დროს და თუ გადმოცემას დავუჯერებთ, რომ ლექსი სიკვდილის წინ რამდენიმე წუთით ადრე ყოფილა შეთხზული, მაშინ აშკარა გახდება ის გარემოება, რომ ქესაი 1002 წელს, მ ა ჰ მ უ დ ღ ა ზ ნ ე ვ ი ს ეპოქაში გარდაცვლილა.

პოეტი რომ მაჰმუდ ღაზნევის მეფობის დროს მოესწრო, ამას ადასტურებს მისივე სტრიქონები:

რადგან შენი სული ღმერთმა შექმნა გულუხვობისაგან,
შენ უსულო სიცოცხლე როგორ შეგიძლია? [108].

რომლებიც მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი ს ა და ჰ ე რ მ ა ნ ე თ ე ს აზრით, სულთან მაჰმუდ ღაზნევისადმი მიძღვნილი ხოტბის ნაწილებს წარმოადგენენ [109].

ყურადღებას იპყრობს ქ ე ს ა ი ს ლექსი ვარდის გამყიდველზე:

გოლ ნემარისთ ჰადეჲე ფერესთჳდე ჳზ ბჰეშთ
მარდომ ქერიმთარ შევედ ჳნდარ ნაიმე გოლ
ეი გოლ შურუშ გოლ ჩე ფურუში ბარჳე სრმ
ვა ზე გოლ აზიზთარ ჩე სათანი ბასრმე გოლ

ვარდი ერთი წყალობაა სამოთხიდან საჩუქრად მოგზავნილი,
რათა ადამიანი კეთილშობილი გახდეს ვარდის სიტკბოებაში;
ვარდის გამყიდველო, ვარდს ვერცხლზე რატომ ჰყიდი!?
ვარდში აღებული ვერცხლით ვარდზე უძვირფასესს რას იყიდი? [110]

ასეთი სიტყვებით მიმართავს პოეტი ვარდის გამყიდველს, რომელსაც ქესაის თვალსაზრისით არ გააჩნია ვარდის სილამაზის, მისი რაობის გაგება და ფულზე ცვლის მას, რის უკეთესსაც ფულით ვერაფერს შეიძენს.

ქესაის შემოქმედებაც ძირითადად იმავე მოტივებით ხასიათდება, რითაც ს ა მ ა ნ ე ლ ე ბ ი ს დროის პოეზია; ხოტბები, სატრფიალო ხასიათის ლექსები და ღვინის სიყვარულით გამთბარი სტრიქონები, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, მწარე ქვითინი სიყმაწვილის გაფრენილ დღეებსა და ცხოვრების არაარაობაზე.

უთუოდ ღრმა, ცრემლნარევი განცდებით არის დაწერილი ქ ე ს ა ი ს უკანასკნელი ლექსი, რომელშიც პოეტი აჯამებს მთელი განვლილი ცხოვრების შე-

[107] 'A w f i, II, 38.

[108] იქვე, 34.

[109] იხ. H e r m a n n E t h e. Die Lieder des Kisa'i (Sitzungsberichte der bayr. Akad. philos.-philol. Klasse. 1874,) 142 და მოჰამედ ოუფი (გამოცემა ბრაუნისა). II, 34.

[110] 'Awfi, II, 35 — 36.

დეგებსა და მწარე ნაღველით შეპყრობილი, შ ა ჰ ი დ ბ ა ლ ხ ე ლ ი ვ ი თ ესალმება სიყმაწვილის შუქსა და ლამაზ ცხოვრებას:

სამასორმოც-ერთს მიაღწია წლებისა რიგმა,
დარჩენილიყო ოთხშაბათი, დღე სამიოდე
შევალის თვისა; მოვედი, რომ ვაკეთო რამე,
ვიმღერო ტკბილად და სიმდიდრით გული სტკბებოდეს.
მე სასაპალნე ცხოველივით განვლილ ქვეყანა,
მთელი სიცოცხლე, ტყეებაში შვილთა, ოჯახის;
ახლა რა დამრჩა, ხელის გულზე ხუთი თითია...
ფიქრი სახლ-კარზე, ათასგვარი ვაი-ვაგლახი,
ვით დავამთავრებ ამ ანგარიშს, როცა სათავე
არის ტყუილი, დასასრულიც ამაო არი,
დირემით ნაყიდ სურვილებით, ტანჯვა-წყურვილით,
მუხთალი ბედის მიზანი ვარ მე საზიზღარი.
ო, სიყმაწვილის ბრწყინვალებავ და სინეტარევ,
ტკბილო დღეებო... სილამაზევ და სინარნარევ!
სად გაქრა იგი გატაცება და სიყვარული,
სად გაქრა იგი ძაღლონე და წინსვლის წყურვილი.
რძისფერი არის თავი ჩემი, გული კი — კუპრის,
ლილის მსგავსია სახე ჩემი, ტანი — ლერწმისა;
სიკვდილის შიში მაკანკალებს დღისით და ღამით,
როგორც ცუდი ზნის და ცელქ ბავშვებს შიში ღვედისა.
განვლეთ სიცოცხლე სიზმარივით, იქმნა ყოველი...
გაქრენ სიტყვები თქმულნი, როგორც ბავშვთა ზღაპრები;
ეი, ქესაი, შეგისრულდა ორმოცდაათი,
შენ დროთა ტორმა და კლანჭებმა დაგგლიჯა ფრთები... [111].

მუდმივ ჯაფა-ტრიალში, შვილებისა და ოჯახის ტყვეობაში განვლო მთელმა ცხოვრებამ. სასომიხდილი, ფრთებდაგლეჯილი პოეტი, აცახცახებული სხეულით მოელის სიკვდილის მოახლოებას, ყოველივე ეს ქ ე ს ა ი ს პოეზიაში უთუოდ მაღალ პოეტურ ფორმებშია გადმოცემული.

გერმანელი ორიენტალისტის ჰ ე რ მ ა ნ ე თ ე ს მიერ სხვადასხვა წყაროებიდან შეკრებილი ქესაის ლექსები [112], თავისი ნაზი პოეტური განცდებით, მოხდენილი თქმებითა და დამუშავებული ლიტერატურული სტილით, რითაც ფ ი რ დ ო უ ს ი ს წინა პერიოდის პოეტებიდან უსათუოდ გამოირჩევიან რ უ დ ა ქ ი, დ ა ყ ი ყ ი და ქ ე ს ა ი, ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებენ, რომ ქესაი თავისი დროის დიდი პოეტი უნდა ყოფილიყო.

ნაკლებად ცნობილი პოეტების: ა ბ უ ა ბ დ ა ლ ა ჰ მ ო ჰ ა მ ე დ ფ ა რ ა ლ ა ვ ი ს, ა ბ უ ზ ა რ ა ჯ ო რ ჯ ა ნ ე ლ ი ს, ა ბ უ თ ა ჰ ე რ ხ ო ს რ ე ვ ა ნ ი ს, ა ბ უ ა ბ დ ა ლ ა ჰ მ ო ჰ ა მ ე დ ჯ ო ნ ა ი დ ე ლ ი ს, ა ბ უ მ ა ნ ს უ რ ო მ ა რ ა მ ე რ ვ ე ლ ი ს და სხვათა შემოქმედება როგორც შინაარსით, ისე ფორმით სამანიანთა ეპოქის პოეზიის წრეში ტრიალებს და, თავის მხრივ, მნიშვნელობას არ არის მოკლებული.

მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი ერთი მათგანის, სახელდობრ, ფ ა რ ა ლ ა ვ ი ს შესახებ გადმოგვცემს, რომ იგი იყო შ ა ჰ ი დ ბ ა ლ ხ ე ლ ი ს თანამედროვე, მშვე-

---

[111] 'A w f i, II, 38.

[112] H. E t h e, Die Lieder des Kisa'i (Sitzungsberichte der bayr Akad. philos.-philol. Klasse, 1874, pp. 133—154).

იერი ლექსებით სახელგანთქმული და გამოჩენილი პოეტი [113]. სამანიანთა ეპოქის დიდი პოეტი რუდაქი ერთად იხსენიებს შაჰიდ ფალხელსა და ფარალავის:

პოეტი შაჰიდი და ცნობილი ფარალავი
და სხვანი კი ყველა მთხრობელი [114].

პოეტმა ფარალავიმ ჯერ კიდევ სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟზე იცოდა, რომ „ვარდს უეკლოდ ვერავინ მოკრეფს“:

გულო, უნდა აიტანო საყვედური და ალერსი სატრფოთა,
ხერმა არ იქნება უეკლოდ და არც ტოტი სავსე ნაყოფით.[115]

აქვე დასახელებულ პოეტებს შორის აბუ თაჰერ ხოსრევანის ახალი სპარსული პოეზიის სიამაყე ფირდოუსიც იხსენიებს:

ბევრი ჯაფა ავიტანე, ბევრი ნაწარმოები წავიკითხე
არაბულ და ფალაურ ენებზე დაწერილი;
ამგვარ უნარით სამოცდაორი წლის ვიყავ;
რა საგზალი მიმაქვს აშკარად და ფარულად.
გარდა მწუხარებისა და გარდა ცოდვათა ტვირთისა!
არ მაქვს ახლაც სიყმაწვილის ნიშანიც,
მის მოგონებაზე ვტირი მხოლოდ
ამ ბეითივით აბუ თაჰერ ხოსრევანისა:
„სიყმაწვილე ჩემი ბავშვობიდან მახსოვს,
აფსუს სიყმაწვილევ, ო, სიყმაწვილევ...“ [116]

როგორც მოჰამედ ოუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბში“, ისე ასადის ლექსიკონში წარმოდგენილია ნიმუშები აბუ თაჰერ ხოსრევანის შემოქმედებიდან.

ერთგან ასეთ ადგილს ვხვდებით:

თანამდებობა, შეძლება და მოგება აქვს მას, ვისაც ანგარების მოყვარება არ გააჩნია; ქება-დიდება, პირველობა და ხარისხი მას, ვისაც სურვილი არ აქვს [117].

უსათუოდ აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ამ ეპოქის ზოგიერთ პოეტთაგან ხშირად გაისმის წუწუნი ქონებრივ შეუძლებლობის, თანამდებობისა და პოეტური ბრწყინვალების შესახებ, რასაც ისინი მოკლებულნი ყვნენ. ასეთია, მაგალითად. აბუ ზარა ჯორჯანელის საყვედური იმის შესახებ, რომ მას რუდაქიზე ნაკლები პოეტური ნიჭი და უნარი არ გააჩნია, მაგრამ რუდაქივით დაფასებული არ არის და, ცხადია, არც მასავით დასაჩუქრებული სამეფო კარის მიერ. ეს საყვედური და გულისწყრომა უფრო მკვეთრად მოჩანს მისივე შემდეგ სტრიქონებში:

ვისაც არ ექნება თავისი ვარსკვლავისაგან იღბალი,
მისი უნარი ხალხისთვის იქნება მიუღებელი.
მისი სიმამაცე—მთლად სიგიჟე, მშვენიერსიტყვაობა—სიყალბე,
გულუხვობა—მფანტაობა, კეთილშობილება — სიწამხდრე [118].

---

[113] 'Awfi, II, 5.
[114] Awfi, II, 5.
[115] იქვე, 24.
[116] იქვე, 33.
[117] იქვე, II, 20.
[118] იქვე, II, 10.

ასეთივე ხასიათის სტრიქონები შაჰიდ ბალხელსაც მოეპოვება:

ცოდნა და სიმდიდრე, ნარგისი და ვარდია,
რომლებიც ერთად არასოდეს არ გაიშლებიან,
მას, ვისაც ცოდნა აქვს, სიმდიდრე არა აქვს
და ვისაც სიმდიდრე აქვს, მას ცოდნა პატარა აქვს [119].

საფიქრებელია, რომ ასეთი სახის წუწუნსა და საყვედურს იწვევდა ის არახელსაყრელი ეკონომიური პირობები, რომელშიც, ალბათ, მთელ რიგ პოეტებს უხდებოდათ ყოფნა, რადგან ისინი ვერ აღწევდნენ სამეფო კარზე ქება-დიდების მოპოვებას და ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, თავისებურ დაღს ასვამდა მათი ცხოვრების მსვლელობასა და შემოქმედებით მუშაობას.

როგორც რუდაქისა და ქესაის შემოქმედებაში ვხვდებით ღვინისადმი მიძღვნილ ქება-დიდებას, იმგვარივე გატაცებით უმღერიან ღვინოს აბუ აბდალაჰ მოჰამედ ჯონაიდელი და აბუ მანსურ ომარა მერველიც. მოჰამედ ოუფის მოეპოვება ჯონაიდელის შემდეგი სტრიქონები:

განთიადისას სმა თავიდან აიცილე,
მამლის ყივილსა და თარის უნაზეს სიმის ჭვითინში,
მზე რომ ამოყოფს თავს მთის მწვერვალიდან,
ის უმჯობესია, ვინემ თასისაგან სირცხვილის ჭამა.
თასიდან დოქისაკენ საღამოს ჟამს
და დოქიდან თასისაკენ დღე-ღამ გაათანაბრე.
რძეა საზრდო პატარა ბავშვის,
ღვინოა საზრდო მოხუცი კაცის [120].

აბუ აბდალაჰ მოჰამედ ჯონაიდელზე ნაკლებად არ განიცდის ღვინის სიყვარულს აბუ მანსურ ომარა მერველი:

ცეცხლი გინახავს? ეი საკვირველებავ, და წყალში ნარევი!
ახლა უცქირე შენ იმ ჯამს და იმ ღვინოს;
ჯამი თეთრი და ლალისფერი, ნათელი ღვინო მასში,
იტყვი, რომ ერთი ცეცხლია წყალში შერეული [121].

მასვე ეკუთვნის ღვინის შესახებ შემდეგი სტრიქონები:

იმ ღვინოს, იმ ჩემს ვერცხლის კერპის ხელში უცქირე,
იტყვი, რომ მზე შეუერთდა მთვარეს;
და ის ფიალა, რომელსაც ჩრდილს ჰფენს ღვინო,
თეთრი ვარდის ფოთოლია თითქოს ყაყაჩოზე [122].

ღვინისადმი ასეთ სიყვარულსა და მის ამგვარ მოხდენილ პოეტურ სახეებში მოცემას, რითაც მდიდარია სამანელთა დროის პოეზია, არ შეეძლო მძლავრი გავლენა არ მოეხდინა სპარსული ლიტერატურის შემდგომ განვითარებაზე.

აგრეთვე აბულ მასალ ბუხარელის პოეზიაშიც გამოყენებულ შედარება-მეტაფორებს:

---

[119] 'Awfi, 4.
[120] იქვე, II, 24.
[121] იქვე, II, 25.
[122] იქვე, 25.

როგორც ლიანა შემოეხვევა ვარდის ბუჩქს,
ისე შემოვეხვევი მე იმ ვერცხლის ნაძვს [123].

საკმაო ადგილი უჭირავს ფ ი რ დ ო უ ს ი ს წინა პერიოდის პოეტთა შემოქმედებაში, სადაც სატრფიალო არსება — ქალი შედარებულია ხან ვერცხლის ნაძვს, ხან კვიპაროსს, ხან მთვარესა და მისთანებს. ყოველივე ეს დიდად უწყობდა ხელს სატრფიალო-სამიჯნურო ხასიათის პოეზიის ისეთ მაღალ საფეხურებზე ასვლას, როგორც ეს ფ ა ხ რ-ე დ-დ ი ნ ა ს ა დ გ ო რ გ ა ნ ი ს (ვისო რამინის ავტორი) და ნ ი ზ ა მ ი გ ა ნ ჯ ე ლ ი ს შემოქმედებაშია წარმოდგენილი.

საინტერესოა აგრეთვე, რომ ფ ა რ ა ლ ა ვ ი ს შემდეგი სახის შედარებები მოეპოვება:

ღრუბელი, ვით თურქი აბობოქრებული, რომელიც ისარს ისვრის;
ელვა ისარია მისთვის და ის ცისარტყელა მშვილდი [124].

ეს გარემოება, რომ აქ აბობოქრებული — ამღვრეული ღრუბელი შედარებულია თურქს, ელვა ისარს და ცისარტყელა მშვილდს, და ისიც, რომ რ უ დ ა ქ ი სპარსული ეპოსის უდიდეს გმირს როსტომსაც იხსენიებს და ამავე დროს ა ბ უ შ უ ქ უ რ ი ს მიერ გამოყენებული პოეტური თქმები „შაჰ-ნამეში“ მეორდება, იმას გვაფიქრებინებს, რომ ფ ი რ დ ო უ ს ი ს წინ არსებული მთელი რიგი პოეტების ფიქრები და გრძნობები გარს უვლიან ირანის ნაციონალურ ეპოსს, რომელშიც, ერთი მხრივ, თქმულებების სახით, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც საშუალო სპარსული ლიტერატურის, ისე იქიდან არაბულზე გადათარგმნის გზით, ხალხში ფართოდ იყო გავრცელებული და, თავის მხრივ, დიდ გავლენას ახდენდა სპარსული პოეზიის პირველ წარმომადგენელთა შემოქმედებაზე.

ამრიგად, თანდათან შემზადდა ნიადაგი ახალ სპარსულზე „შაჰ-ნამეს“ პოეტური გაფორმებისათვის. ამ მხრივ აღსანიშნავია პოეტი დ ა ყ ი ყ ი, რომელსაც განსაკუთრებული როლი მიუძღვის სპარსული ლიტერატურის განვითარებაში. მისი სახელი დაკავშირებულია ფირდოუსის „შაჰ-ნამესთან“, რომლის თანაავტორადაც იგი გვევლინება. როგორც ფირდოუსიც აღნიშნავს, დაყიყის პირველს დაუწყია ახალ სპარსულზე „შაჰ-ნამეს“ პოეტური გაფორმება, მაგრამ პოეტი ახალგაზრდობაშივე ყოფილა განგმირული მონის მიერ, რის გამოც მას, ამ უკვდავი ნაწარმოების მხოლოდ ზოგიერთი ადგილის გალექსვა მოუსწრია.

„შ ა ჰ-ნ ა მ ე“ უდიდესი პოეტური ქმნილებაა. ირანელ ხალხს იგი მოაქვს უშორესი დროიდან. მართალია, „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთ გმირთა სახელები და აგრეთვე მათ შორის მომხდარი ზოგიერთი სცენის აღწერილობა გვხვდება ჩვენ უძველეს ირანულ საღვთო წიგნებში, ეგრეთ წოდებულ „ავესტაში“ [125], მაგრამ ირანული საგმირო ეპოსის მოტივები მარტო საღვთო წიგნების გზით არ შესულა ხალხში; ისინი, წარმტაცი თქმულებების სახით, უძველესი დროიდან ვრცელდებოდნენ, უდიდესი სიყვარულითა და მოკრძალებით გადადიოდნენ თაობიდან თაობაზე; ს ა ს ა ნ ე ლ თ ა მეფის ა ნ უ შ ი რ ვ ა ნ ი ს (531—578) დროს, მათი

---

[123] A s a d i, fol, 68r.

[124] იქვე, 31r.

[125] И. З и н о в ь е в, Эпические сказания Ирана, СПб, 1855; В. В. Б а р т о л ь д, К истории персидского эпоса (ЗВОРАО, т. XXII, в. III—IV, Петроград, 1915); К. Г. З а л е м а н, Очерк истории древне-персидской или иранской литературы (ВИЛ, т. I, ч. I, СПб, 1880); Fr. W i n d i s c h m a n n, Zoroastrische Studien. Berlin, 1863; Th. N ö l d e k e, Das iranische Nationalepos (GIPh, II); Fr. S p i e g e l, Eranische Altertumskunde, I, Leipzig, 1871.

შეკრება და ლიტერატურული დამუშავებაც მომხდარა და ამ გზებითა და საშუალებებით მიუღწევიათ სამანელთა ეპოქამდე.

სამანელთა დროს კი ისევ ხდება ირანის საგმირო წარსულის შესახებ ხალხში გავრცელებული თქმულებების შეკრება, რის შემდეგაც მათ გალექსვას იწყებს დაყიყი[126]:

უდიდესია მოვალეობა, რომელსაც დაყიყი კისრულობს; მას, როგორც პოეტს, ალბათ, კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული და შეგნებული, რომ იგი პასუხისმგებელია არა მარტო თავის წინაშე, არამედ მთელი ხალხის წინაშეც, რადგან „შაჰ-ნამე“ მთელი ირანია. იგი მთელი ირანელი ხალხის ლიტერატურული შემოქმედების ავლა-დიდებაა.

ძნელია იმის გათვალისწინება, თუ როგორ შეასრულა ახალგაზრდა პოეტმა მისი მოვალეობა; ძნელია გარკვევა, თუ ფირდოუსისთან შედარებით, რა თავისებურებანი ახასიათებდა დაყიყის ძველი ისტორიული თქმულებების გადმოცემის დროს, რადგანაც, უეჭველია, შემდგომი მისი გამგრძელებელი ფირდოუსი თავის ნაწარმოებში დაყიყის ლექსებს უცვლელად არ შეიტანდა.

ჩვენამდე მოღწეული დაყიყის ზოგიერთი ლექსის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ იგი მართლაც ნიჭიერი პოეტი ყოფილა და საკმაოდ მომზადებული თავისი საქმისათვის. გადმოგვცემენ, რომ დაყიყი ზოროასტრელი ყოფილა, რასაც მისი ლექსიდან ამოღებული სტრიქონებიც ადასტურებს:

დაყ̃ყი ჩ̃არ ხასლათ ბარ გოზ̃იდე ̃ასთ
ბა გ̃თი ̃აზ̌ ჰამე ̃აზ̌ები ვო ზ̃ეშთ̃
ლაბე ̃აყუთრანგ ო ნ̃ალეჯე ჩანგ
მეჯე ხ̃უნრანგ ო დ̃ინე ზარდ̃უშთ̃

ქვეყნად არსებულ ყოველ მშვენიერთა და მახინჯთაგან:
დაყიყიმ ოთხი რამ აირჩია:
ლალისფერი ბაგეები და ჩანგის ქვითინი,
სისხლისფერი ღვინო და ზარდუშთის რჯული[127].

აქ ძალიან გარკვევითაა ნათქვამი, თუ რა მოსწონს პოეტს და რა აურჩევია მას. აქ ნათლადაა გამოთქმული, რომ დაყიყის რელიგიათა შორის ზარდუშთის რჯული აუღიარებია.

რა გასაკვირია, რომ ახალგაზრდა პოეტი, რომელიც შესტრფოდა თავისი ქვეყნის დიდებულ წარსულს, სასანელების დროის ირანს და უკვდავი ნაციონალური ეპოსის დამუშავებასაც იწყებს, მის მამა-პაპათა ნაციონალური რელიგიის მიმდევარი ყოფილიყო; მით უფრო, რომ ზოროასტრიზმი, არაბთა შემოსვლის შემდეგაც ძალიან დიდხანს საკმაოდ გავრცელებულ მოძღვრებას წარმოადგენდა და ბევრი მომხრეც ჰყავდა.

პოეტის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე ჩვენ იმიტომ ვჩერდებით, რომ ამ უკანასკნელის გამოცნობას ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გასარკვევად, თუ როგორ დამოკიდებულებაშია პოეტი მის საზოგადოებრივ გარემოში გაბატონებულ იდეებთან, რა ურთიერთობაშია ის თავისი ქვეყნის ნაციონალურ წარსულთან და რანაირ გაფორმებას ღებულობს ყოველივე ეს მის მხატვრულ შემოქმედებაში.

---

[126] В. В. Бартольд, К истории перс. эпоса (ЗВОРАО т. XXII, в. III—IV, стр. 278).

[127] Мирза Абдулла Гаффаров, Образчики персидской письменности. II, Москва, 1906, стр. 266.

ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, დაყიყი არ შეიძლება ჩაითვალოს ზოროასტრული რელიგიის მიმდევრად და „შაჰ-ნამეს“ იმ ნაწილებითაც, რომლის გალექსვასაც დაყიყის მიაწერენ, არ მოჩანს, რომ ავტორი, ამ შემთხვევაში დაყიყი, ახლო იცნობდეს ზოროასტრიზმს [128].

საქმე ის არის, რომ ჩვენ არ ვიცით, თუ რა სახის ცვლილებებია შეტანილი აბუ მანსურ მოჰამედ ბენ აჰმედ დაყიყი ტუსელის მიერ შეთხზულ ადგილებში. „შაჰ-ნამეს“ იმ ნაწილების გაცნობა კი, რომლის შეთხზვასაც დაყიყის მიაწერენ, ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ დაყიყის ენა, მხატვრული სახეები და საერთოდ პოეტური შემოქმედება არ დგას დაბალ დონეზე. ეს გარემოება, შეიძლება იმითაც იყოს გამოწვეული, რომ ფირდოუსის უეჭველად საგრძნობი ცვლილებებით უნდა შეეტანა თავის პოემაში ადგილები დაყიყის პოეტური შემოქმედებიდან.

როცა დაყიყი — თუ მხოლოდ დაყიყისეულად მივიჩნევთ იმ ნაწილებს, სადაც ლაპარაკია ირანში ზარდუშთის მოძღვრების გავრცელების შესახებ — პოეტურ ფორმებში ასახავს უშორესი წარსულის გადმოცემებს, ზემოთ დასახელებულ წინასწარმეტყველის გამოცხადებისა და ირანელი მეფეების მიერ მისი რელიგიური მოძღვრების მიღების შესახებ, სრულიად გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს ამ მეტად მნიშვნელოვან მოვლენაზე; ამ შემთხვევაში პოეტი სხვა მიზანს არ ისახავდა და ჩვენც არავითარი საფუძველი არ გვაქვს ვიფიქროთ, რომ დაყიყი ახლო არ იცნობდა ზოროასტრიზმს.

დაყიყის სრულიად არ იხსენიებს დოვლათშაჰი თავის „პოეტების მიმოხილვაში“; აგრეთვე მოჰამედ ოუფი თავის „ლობაბ-ოლ-ელბაბში“, სადაც იგი განსაკუთრებულ თავს მიუძღვნის დაყიყი ტუსელის შემოქმედებას, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს იმის შესახებ, რომ დაყიყის წვლილი მიუძღვის „შაჰ-ნამეს“ შექმნაში, ხოლო, როცა იგივე ოუფი ფირდოუსიზე ლაპარაკობს, გარკვეულად აცხადებს, რომ „შაჰ-ნამე“ დაიწყო დაყიყიმ და ოცი ათასი ბეითი იმ კრებულიდან დაყიყის მიერაა ნათქვამი, სამოცი ათასი სხვა ფირდოუსის მიერო [129].

შესაძლებელია, დაყიყი მართლაც იყო ავტორი ოცი ათასი ბეითისა, მაგრამ ფირდოუსი დაყიყის მიერ შეთხზულ ყველა ლექსს არ შეიტანდა თავის „შაჰ-ნამეში“ და, შესაძლებელია, ამით აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ფირდოუსი დაყიყისეულად აღიარებს მხოლოდ ათას ბეითს:

> გოშთასფისა და არჯასფის შესახებ ათასი ბეითი
> ვთქვი და დასრულდა ჩემი სიცოცხლე.

ალაპარაკებს ფირდოუსი თავის წინამორბედს [130].

---

[128] «Нельдеке сомневается, что Дакики, как зороастриец, мог носить такие имена. Лично мне кажется вполне правдоподобным мнение Э. Броуна (Lit. hist. of Persia, I, 149), что в известных стихах Дакики о четырех нужных ему вещах (рубиновые губы возлюбленной, звуки арфы, вино и вера Зороастра) нет указания на исповедуемую им религию. Это — слова мусульманского вольнодумца, но не гебра. Как признает и Нельдеке в части Шах-Намэ, принадлежащей Дакики, не видно близкого знакомства автора с зороастризмом». В. В. Бартольд, К истории персидского эпоса, ЗВОРАО, т. XXII, в. III—IV, Петроград, 1915, стр. 279.

[129] ებთედი ან დაყიყი ქერდა ასთ ვა ბისთ ჰაზარ ბეით აზ ჯუმლე გოფთეი დაყიყი ასთ ვა შასთ ჰაზარ ბეით ფირდოუსი გოფთა ვა დად სოხან. 'Awfi (ed. Browne), II, 33.

[130] Firdusii, Schahname, III, 1495, გამოცემა ვულერსისა.

„შაჰ-ნამეს“ იმ ადგილიდან, სადაც დაყიყის მიერ შეთხზული ნაწილები იწყება, რამდენიმე თავის შემდეგ ასეთი სახის სტრიქონებს ვხვდებით:

დაყიყიმ მოიტანა აქამდე სიტყვა,
დრომ მოსპო მისი სიცოცხლე [131].

აქედან ცხადი ხდება, რომ თვით ფირდოუსის მიერაა მიჩნეული დაყიყის მიერ შეთხზულად „შაჰ-ნამეს“ ის ნაწილი, სადაც ლაპარაკია ფადიშაჰ გოშთასფიზე, ზარდუშთის გამოცხადებისა და გოშთასფის მიერ მისი რჯულის მიღების შესახებ და აქედან მიყოლებული იმ თავის ჩათვლით, სადაც ლაპარაკია გოშთასფის სისთანში წასვლისა და არჯასფის მიერ ხელმეორედ ლაშქრის შეყრის შესახებ. ამ თავის შემდეგ ფირდოუსი გვაცნობებს, რომ აქ თავდება დაყიყის თქმულიო.

„შაჰ-ნამეში“ მოიპოვება აგრეთვე ისეთი ადგილები, სადაც ძლიერ მკაცრადაა გაკრიტიკებული დაყიყის პოეტური შემოქმედება და დაყიყი „შაჰ-ნამეს“ გალექსვისათვის შეუფერებლად, მოუმზადებლად არის მიჩნეული;

მისი ლექსები სუსტი იყო,
მან ვერ გააცოცხლა ძველი ეპოქები [132].

ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმ აზრს აძლიერებს, რომ ფირდოუსი თავის ნაწარმოებში დაყიყის მიერ შეთხზულ ბევრ ადგილს არ შეიტანდა და მოწონებულ ადგილებსაც უცვლელად არ დატოვებდა.

პოეტ დაყიყის ლიტერატურული როლი მხოლოდ „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი ადგილის ლექსად შეწყობით არ განისაზღვრება. იგი სხვა ლექსების ავტორიც ყოფილა; მათგან ჩვენამდე მხოლოდ რამდენიმეს მოუღწევია. ეს ლექსები, სამანიანთა ეპოქის, ფირდოუსის წინა პერიოდის ლიტერატურული დონის თვალსაზრისით, უსათუოდ მაღალ პოეტურ ქმნილებებს წარმოადგენენ და, ამრიგად, გარკვეულ მნიშვნელობას ატარებენ.

ზოგიერთ მათგანში პოეტი ისეთივე გონებამახვილობით ხასიათდება, როგორც ომარ ხაჲჲამი თავის სახელოვან რობაიებში. დაყიყი ამბობს:

მეუბნებიან მოითმინე, რადგან მოთმინება შენ ნაყოფს მოგცემს;
დიახ, მომცემს, მაგრამ მეორე სიცოცხლეში;
მე ჩემი სიცოცხლე მოთმინებაში გავატარე
და ერთი სხვა სიცოცხლეც კიდევ საჭიროა, სანამ მოთმინება ნაყოფს მომცემდეს [133].

მიმზიდველ შთაბეჭდილებას ტოვებს დაყიყის მეორე ლექსიც:

ო, ნეტავ, ქვეყნად ღამე არ ყოფილიყო
და არ ვყოფილიყავ მე იმ ბაგეებს განშორებული;
მორიელის კბენა არ ექნებოდა ჩემს სულს,
რომ მას ღრიანკალისებური, ხუჭუჭი თმა არ ჰქონებოდა.
რომ მის ბაგეებთან ვარსკვლავები არ ყოფილიყო,
ჩემი მეგობარი დილამდე ვარსკვლავი არ იქნებოდა...
რომ ხორცშესხმული მშვენიერებით არ ყოფილიყო,
სული ჩემი მისი სიყვარულით შექმნილი არ იქნებოდა;
თუ მე უმეგობროდ უნდა ვიცხოვრო,
ო, ღმერთო, მაშინ სიცოცხლეც ნუ მექნება! [134].

---

[131] ფირდოუსი, „შაჰ-ნამე“, III, 1554, ი. ვულერსის გამოცემა.

[132] იქვე, III, 1555.

[133] М. Гаффаров, Образчики персидской письменности, ч. II, Москва, 1906, стр. 267.

[134] Awf (ed. Browne), II, 12.

ამ სტრიქონებში მეტად მოხდენილ ფორმებშია გადმოცემული შეყვარებული პოეტის განცდანი, დაყიყი ამ მხრივ ახალი სპარსული პოეზიის პირველი ჩანასახების (ჰანზალას, მაჰმუდ ვარაყის, აბუ სალიქისა და ფირუზ მაშრიყელის შემოქმედების) ზოგიერთი ხაზის განვითარებასაც გვაძლევს.

ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დაყიყი შესანიშნავი მეხოტბეც ყოფილა. მისი ხოტბების ნაწილები ჩვენს დრომდეა შემონახული. ისინი სამანელთა დინასტიის წარმომადგენლებსა და გამოჩენილ ფეოდალებს ეძღვნება. ამ ხოტბებმა დაყიყის დიდი პოეტის სახელი გაუთქვეს.

ახალი სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი პერიოდის საერთო ხასიათი, ურთიერთობა სასანიანთა დროის მწერლობასთან და მისი როლი სპარსული ლიტერატურის განვითარებაში

როდესაც სპარსული ლიტერატურის განვითარების ამ საფეხურებს (აბას მერველიდან დაწყებული „შაჰ-ნამეს“ პირველ გამლექსავ დაყიყის ჩათვლით) ვითვალისწინებთ, აშკარა ხდება ის გარემოება, რომ ყოველგვარი ლიტერატურული ჟანრი, რაც კი ლიტერატურის განვითარების ამ პერიოდში გვხვდება, უკვე არსებობდა სასანიანთა დროის ლიტერატურაში და შინაარსობრივად ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველი პერიოდი სასანიანთა დროის ლიტერატურის, ეგრეთ წოდებულ ფალაური მწერლობის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს.

სასანიანთა დროის ლიტერატურული შემოქმედება, რამდენადაც შესაძლებელია მისი გათვალისწინება, ძალიან მდიდარი და მრავალმხრივი უნდა ყოფილიყო.

სასანიანთა დინასტიის ყველაზე დიდი წარმომადგენლის ხოსროვ ანუშირვანის მეფობის ხანაში ირანულმა კულტურამ და ლიტერატურულმა შემოქმედებამ უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია. საღვთო რელიგიურ ზოროასტრულ მწერლობასთან ერთად იქმნებოდა დიდმნიშვნელოვანი ლიტერატურული ძეგლები, რომელთაგან ბევრის გადატანა ახალ სპარსულზე ან არაბულზე ვერ მოასწრეს, რის გამოც მრავალ მათგანს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

სასანელების დროსვე ხდება ხალხური ლიტერატურული მასალების შეკრება და დამუშავება, საიდანაც წარმოდგება დიდი პოეტური ქმნილების „შაჰ-ნამეს“ პირველადი ლიტერატურული სახე „ხვატავ-ნამაკის“ სახელწოდებით.

„ხვატავ-ნამაკთან“ ერთად ჩვენ ამ ეპოქაში გვაქვს საგმირო-ეპიკური ხასიათის სხვა ლიტერატურული ნაწარმოებები „თაჯ-ნამესა და „აიბ-ნამეს“ სახელწოდებით, რომლებიც „ხვატავ-ნამაკის“ მსგავსად სასანელების დროის ირანის კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენენ [135].

სასანელების დროსვე, ზემოთ დასახელებულ ხოსროვ ანუშირვანის ხანაში, ითარგმნა ინდურიდან დიდაქტიკური ხასიათის არაკების წიგნი „ქილილა და დამანა“.

ამ ეპოქაში ძალზე გავრცელებული ყოფილა აგრეთვე მორალურ-აღმზრდე-

[135] К. А. Иностранцев, Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии, ЗВОРАО, т. XXII, СПб, 1908, в. II—III, стр. 178.

ლობითი ხასიათის ნაწარმოებები „ფანდ-ნამაკის“ (რჩევა-დარიგების წიგნი) სახელწოდებით. ამავე ეპოქას მიაკუთვნებენ რომანული პოემების „ვამეყ ო აზრასა“ და „ვის ო რამინის“ ლიტერატურულ გაფორმებას. სასანიდების დროსვე არსებობდა აგრეთვე ისტორიული ხასიათის რომანები, რომელთაგან „ქარ ნამაკ არტახშერ“-ს (არდაშირის საქმეთა წიგნი) ჩვენამდეც მოუღწევია. არსებობდა კარის სახოტბო პოეზია, რასაც მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი ც ადასტურებს.

სასანელთა დროს საგმირო-ეპიკური, დიდაქტიკური და სხვა სახის ლიტერატურული ჟანრები და საერთოდ სასანიანთა ეპოქის მწერლობის მთავარი მოტივები, თავისებური ფორმით მეორდება ახალ სპარსულ ლიტერატურაში შეფარდებით იმ სოციალურ გარემოცვასა და პირობებთან, რომლებშიც ხდება ამ ახალი ლიტერატურის ჩასახვა და განვითარება.

ახალი სპარსული ლიტერატურის წარმომადგენლები, მწერლები და პოეტები, განაგრძობენ სასანიანთა დროის მწერლობის გზას. ისინი თავიანთი მხატვრული შემოქმედებით ჰბაძავენ სასანიანთა დროის მწერლობას და, რაც მთავარია, თარგმანების სახით გადმოაქვთ ახალ სპარსულზე ყველაფერი ის, რაც ღირსშესანიშნავია, რაც ლიტერატურული თვალსაზრისით ღირებულებას წარმოადგენს.

ცნობილია, რომ საშუალო სპარსული ლიტერატურის ძეგლები ითარგმნებოდა არაბულზე და შემდეგ იმავე თარგმანის საშუალებით უბრუნდებოდა სპარსულ ლიტერატურას; მაგრამ არის მთელი რიგი შემთხვევები, როცა საშუალო სპარსული მწერლობის ნიმუშებს, ლიტერატურულ ნაწარმოებებს, არ გაუვლია არაბულად გადათარგმნის საფეხური და საშუალო სპარსულიდან პირდაპირ ითარგმნებოდა ახალ სპარსულზე. ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ „ქეთაბე სინდბად“ (რჩევა-დარიგებათა წიგნი), რომელიც საშუალო სპარსულიდან X საუკუნეში იქნა გადათარგმნილი ახალ სპარსულზე [136].

რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებებს ფალაურიდან პირდაპირ ახალ სპარსულზე თარგმნიდნენ, ამის დამამტკიცებელია ისეთი დიდი მნიშვნელობის ლიტერატურული ძეგლის თარგმნა საშუალო სპარსულიდან, როგორიცაა „ვის ო რამინი“. სპარსული ლიტერატურის დიდი ქმნილების „შაჰ-ნამეს“ ავტორი ფ ი რ დ ო უ ს ი ც მიმართავდა ფალაურ წყაროებს. ის წერს:

ბევრი ჯაფა ავიტანე, ბევრი ნაწარმოები წავიკითხე
არაბულ და ფალაურ ენებზე დაწერილიო.

საიდანაც ნათლად მოჩანს, რომ ფირდოუსი, ხალხური პოეზიის გარდა, სარგებლობდა არაბული და ფალაური წყაროებითაც.

ს ა მ ა ნ ე ლ ე ბ ი ს დროის ლიტერატურაში არსებულ საგმირო-ეპიკური ჟანრის გარდა, როგორც ეს ზევითაც აღვნიშნეთ, არსებობს დიდაქტიკური ჟანრიც, რასაც რ უ დ ა ქ ი ს „ქილილა და დამანა“ და ა ბ უ შ უ ქ ურ ი ს „აფერინ-ნამეც“ ადასტურებს.

ახალ სპარსულ ლიტერატურას ჩასახვისთანავე ახასიათებს კარის სახოტბო მოტივები, რომლებიც შემდეგ უფრო გარკვეულ სახეს ღებულობს და სამანიანთა ეპოქის პოეტების: რ უ დ ა ქ ი ს, მ ო ჰ ა მ ე დ მ ა რ უ ფ ი ს, ქ ე ს ა ი ს ა და სხვათა შემოქმედებაში მთავარ ადგილს იჭერს და რითაც საბოლოოდ განისაზღვრება სამანელების დროის პოეზიის საერთო ხასიათიც.

[136] იხ. С е р г е й О л ь д е н б у р г, О персидской прозаической версии «Книги Синдбада». Сб. статей учеников профессора барона Виктора Романовича Розена... СПб, 1897.

ყოველივე ამით, ვფიქრობთ, ნათელი ხდება ის გარემოება, რომ ახალი სპარსული ლიტერატურა ყოველმხრივ განაგრძობს სასანიანთა დროის ლიტერატურის გზას, მის ნამდვილ მემკვიდრედ გვევლინება. ეს გარემოება კი, თავის მხრივ, იმას ადასტურებს, რომ ძველმა ირანულმა კულტურამ — შეიქმნა თუ არა საამისო პირობები — ახალი ფორმით გამოავლინა თავისი ძალა და ახალ გარემოში, ახალი შესაძლებლობის თვალსაზრისით განაგრძო თავისი ისტორიული გზა. არაბთა შემოსვლით, რა თქმა უნდა, არ ჩამქრალა ირანული ლიტერატურისა და საერთოდ ეროვნული კულტურის განვითარების შესაძლებლობა.

როგორც ეს წინა გვერდებზეც აღნიშნული გვაქვს, არაბთა შემოსვლის შემდეგ ირანულმა კულტურამ ახალი პირობებისა და გარემოს მიხედვით განაგრძო თავისი განვითარება. ლიტერატურული მუშაობის გაცხოველებამ და მით ძველი ირანული ლიტერატურისადმი გაღვივებულმა ინტერესმა მეტად სასარგებლო ნაყოფი გამოიღო, რაც საშუალო სპარსული ლიტერატურის მთელ რიგ ნაწარმოებთა არაბულად გადათარგმნაში გამოიხატა. ამით ირანულ კულტურას გამოვლინების მეტი შესაძლებლობა მიეცა.

ეს პერიოდი არ არის დუმილის პერიოდი; იგი არ არის ჩაჩუმების პერიოდი, როგორც ეს წარმოდგენილი აქვთ მთელ რიგ მკვლევრებს. პირიქით, ეს ხანა — არაბთა შემოსვლიდან ახალ სპარსულ ენაზე ლიტერატურული შემოქმედების გამოვლინებამდე, ირანული პირველი ნაციონალური დინასტიების აღმოცენებამდე — წარმოადგენს დუღილის პერიოდს, როცა, ერთი მხრივ, ლიტერატურა ცდილობს დაწერილობისა და ენის თვალსაზრისით განაგრძოს ძველი გზა და, მეორე მხრივ, გაცხოველებული მუშაობა წარმოებს არაბული ენის დაუფლებისათვის იმ მიზნით, რომ ირანელებმა არაბულის საშუალებით შეძლონ თავიანთი დიდი კულტურის გამოვლენა.

როგორც ცნობილია, ირანელებმა ამ მხრივ ბრწყინვალე შედეგებს მიაღწიეს. ისინი იმდენად დაეუფლნენ არაბულ ენას, რომ არა თუ საშუალო სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებების გადატანა შეძლეს არაბულ ენაზე, არამედ თვით იწყეს ამ ენაზე მხატვრული ნაწარმოებების თხზვა, რის გამოც არაბულ-მუსულმანური ლიტერატურის აღორძინების პერიოდში მცირე როლს არ ასრულებენ.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ის გარემოება, რომ სასანიანთა დინასტიის დაცემის დღიდანვე ირანის ცალკეულ კუთხეებში თანდათან იღვიძებს, თანდათან ვითარდება ნაციონალურ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რასაც საბოლოოდ არაბთა ხალიფატისაგან ირანის, როგორც დამოუკიდებელი ქვეყნის, გამოყოფა მოჰყვა. ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ჩაითვალოს უნაყოფობისა და დუმილის პერიოდად. აქ ჩვენ გვაქვს არა დუმილის, არა ჩაჩუმების, არამედ დიდი დაძაბულობისა და ძალთა შემჭიდროების ხანა შემდგომი დიდი გაქანებისათვის.

ისლამის დროშით მოხდა ამ ორი დიდი ხალხის, ამ შემთხვევაში, არაბებისა და ირანელების ერთმანეთთან დაახლოება; მათი კულტურული მონაპოვრების ურთიერთგაზიარება, რაც აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურული განვითარების მნიშვნელოვან საფეხურს წარმოადგენს, ამ ხალხთა ერთმანეთზე გავლენისა და მათი ურთიერთთან მიახლოების თვალსაზრისით.

ისლამმა საგრძნობლად პროგრესული როლი შეასრულა აგრეთვე ახალი სპარსული ლიტერატურის აღმოცენება-ჩამოყალიბების საქმეში. მან დიდად შეუწყო ხელი საშუალო სპარსულის ე. წ. ფალაურის, ალბათ, ვიწრო არისტოკრატიული წრისათვის შექმნილ დაწერილობის დაცემას და შედარებით უფრო

ხელმისაწვდომ არაბულ-სპარსული დაწერილობის შემოღებას, რაც უდავოდ ამ ეპოქისათვის დიდ პროგრესს წარმოადგენდა და, თავის მხრივ, ამზადებდა ნიადაგს ახალი სპარსულის, როგორც სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბებისათვის.

როგორც ვ. ვ. ბარტოლდი აღნიშნავს, ირანელებმა ისლამის დროშის ქვეშ შექმნეს დიდი მხატვრული ლიტერატურა, რომელმაც გავლენაში მოიქცია არამარტო აღმოსავლეთის, არამედ ევროპის ცნობილი კლასიკოსებიც [137], მაგრამ ამით, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ითქვას, რომ სპარსული ლიტერატურის პირველ პერიოდში თითქოს ისლამის იდეები და აზრებია გაბატონებული; პირიქით, აქ ზოგიერთ პოეტთა შემოქმედებაში, როგორც ეს ვნახეთ, როცა დაყიყის შემოქმედებაზე გვქონდა ლაპარაკი, უფრო სჭარბობს ზოროასტრული იდეები, ისინი უფრო ძველი ირანის ზნეჩვეულებებსა და ყოფას უმღერიან, ვიდრე ისლამის მოძღვრებას.

იმ გაცხოველებულ ლიტერატურულ ურთიერთობას, რომელიც ირანში არაბთა შემოსვლის დღიდანვე იწყება, და ახალი სპარსული ლიტერატურის ჩასახვის დღეებშიც გრძელდება, არ შეიძლება სპარსული ლიტერატურის განვითარებაზე თავისებური კვალი არ დაეჩნია, რაც უმთავრესად მდიდარ არაბულ პოეზიაში არსებულ ლექსთწყობის ზოგიერთი სახის გადმოღება-გადამუშავებაში გამოიხატება.

თავის მხრივ, არაბთა ინტერესი ოდნავადაც არ შენელებულა ირანული ლიტერატურისადმი ახალ სპარსულზე მხატვრული მწერლობის აღმოცენების შემდეგაც და ამ დროის პოეზიის წარმომადგენელთა, სახელდობრ: რუდაქის, აბუ შუქურის, მ.არუფის და სხვათა ნაწარმოებები ითარგმნა არაბულზე, რაც არაბთა მიერ ირანული კულტურის, სპარსული ლიტერატურის ღრმა პატივისცემით იყო გამოწვეული.

არსებული მასალებით ირკვევა, რომ ახალი სპარსული მწერლობის წარმოშობა რამდენიმედ სუფიზმის აღმოცენებასთანაცაა დაკავშირებული.

ფიქრობენ, რომ სუფიზმის აღმოცენება ირანულ ნიადაგზე თითქოს ისლამის მოძღვრების გავრცელებით იყო გამოწვეული. ასკეტიზმი, მისტიციზმი და პანთეიზმი წარმოადგენს სუფიზმის მთავარ ელემენტებს. არაბები ისლამამდე იცნობდნენ ასკეტურ ცხოვრებას. ძველ ირანშიც არსებობდა სწრაფვა განდეგილობისაკენ, ასკეტური ცხოვრებისაკენ [138]. ირანში არაბთა შემოსვლისას უკვე იცნობდნენ იმ მისტიკურ-პანთეისტურ შეხედულებებს, რომელნიც შემდეგშიც სუფიურ შეხედულებებად ითვლებოდნენ [139]. ასე რომ, სუფიზმის მთავარი დებულებები, რაც მაშინ უკვე ყოფილა შემუშავებული, შემდეგაც, როცა ირანში ისლამის შემოჭრა ხდება და სპარსული სუფიური პოეზია ახალი, თავისებური სახით ვითარდება, მთავარ დებულებებად რჩება.

სუფიზმში აღნიშნავენ ნეოპლატონიზმის ძლიერ გავლენასთან ერთად ქრისტიანობისა და ბუდიზმის გავლენასაც. სუფიზმის წარმოდგენით ქვეყანა არის ღვთაების გამოვლენა. ქვეყანა და ღმერთი მთლიანია; ადამიანი წარმოადგენს წვეთს ღვთაებრივობის ოკეანეში. მოკლეა საკუთარი მესი, განადგურება საკუთარი არსებობისა, არის ღმერთთან მიახლოების პირობა.

თუ როდის გაჩნდა სუფიზმი სპარსულ პოეზიაში, ან როგორი იყო მისი პირველი სახეობა, ჯერ შესწავლილი არ არის. სუფიზმის პირველი მკვლევრე-

[137] В. В. Бартольд, Иран, исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 26.

[138] К. Смирнов, Персы. Очерк религий Персии, Тифлис, 1916, стр. 177—178.

[139] А. Е. Крымский, Очерк развития суфизма до конца III века гижры, Древности восточные, т. II, в. I. Москва, 1896, стр. 50.

ბი სპარსულ ენაზე სუფიური პოეზიის გამოვლინებას აბუ სეიდ ბენ აბულ ხეირის სახელს უკავშირებენ[140]. მაგრამ ბაბა ქუჰის დივანის შესწავლა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ სუფიური პოეზიის სათავეები XI საუკუნეზე დიდი ხნით ადრე შეინიშნება[141].

გამორკვეულია ის გარემოება, რომ სუფიზმი თავისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ვრცელდებოდა ახალი მოძღვრების სახით, რომელსაც ჰყავდა მომხრეები და გამვრცელებლები.

გამვრცელებლებისათვის კი აუცილებელი იყო მხატვრული ენა, რომ სუფიური აზრები და შეხედულებები ფართო მასებისათვის ყოფილიყო ადვილი გასაგები და მიმზიდველი. ისინი მიმართავდნენ სიმღერებს, ლექსებს; მაგრამ რადგანაც იმ დროს სპარსული მხატვრული პოეზია არ იდგა განვითარების იმ სიმაღლეზე, რომ მისი ფართოდ გამოყენება ყოფილიყო შესაძლებელი, მათ დიდ დახმარებას უწევდა ხალხური შემოქმედება, რომლის მიბაძვითაც თანდათან ჩამოყალიბდა სპარსული პოეზია. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ სპარსულ ლირიკას, მისი აღმოცენების მომენტიდან თითქმის დღემდე ახლავს სასიმღერო ხასიათი. სუფიზმის გამვრცელებლები ფართოდ იყენებდნენ ხალხურ შემოქმედებას, ამუშავებდნენ მასალებს თავისებურად და მით ხელს უწყობდნენ ახალ სპარსულზე იდეების მხატვრულ ფორმაში გამოთქმის ჩვევების განმტკიცებას; ყოველივე ამას არ შეეძლო თავისებური როლი არ შეესრულებინა ახალი სპარსული პოეზიის შექმნა-ჩამოყალიბებაში. შეიძლება ამით აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ სპარსული პოეზიის პირველ ჩანასახებშივე შეინიშნება მისტიციზმის ელემენტები, რაც შემდეგში თანდათან ვითარდება და სამანელებისა და ღაზნელების ეპოქაში უკვე დასრულებულ სახეს ღებულობს.

აღსანიშნავია აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ სიტყვა sama'-ს, რასაც სუფიზმის განვითარების პირველ საფეხურებს უკავშირებენ და რაც ნიშნავს სუფიური საუბრების დროს ლექსების სიმღერით თქმას მუსიკის აყოლებით, რომელსაც შემდეგ ცეკვაც შეუერთდა, ვხვდებით რუდაქისა და შაჰიდ ბალხელის ლექსებში. ეს გარემოება იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ ახალი სპარსული პოეზიის პირველ საფეხურებზე უკვე შესამჩნევად მოქმედებს სუფიზმი.

IX საუკუნეში სუფიზმი ირანში უკვე საკმაოდ გავრცელებულ მოძღვრებას წარმოადგენს[142] და ამავე ეპოქაშივე ხდება ახალი სპარსული მწერლობის აღმოცენებაც, რაზეც სუფიური მოძღვრების გავრცელებამ თავისებურად იმოქმედა.

სამანიანთა დროის დიდ მხატვრულ ლიტერატურულ შემოქმედებას არ შეეძლო თავის მხრივ საგრძნობი გავლენა არ მოეხდინა სპარსული ლიტერატურის განვითარების შემდეგ საფეხურებზე. ამ ეპოქის პოეტთა შემოქმედების შესწავლით ირკვევა, რომ მხატვრული სახეები, შედარებები, იდეები და შეხედულებანი, რაც მათ ნაწარმოებებში გვხვდება, თავისებურ გავლენას ახდენს სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის წარმომადგენლებზე. საინტერესო

---

[140] Е. Э. Бертельс, Послание Абдаллаха Ансари визирю. ИАН, 1926, стр. 1139.

[141] Е. Э. Бертельс, Основные моменты в развитии суфийской поэзии, Восточные записки, Л., 1927, стр. 93.

[142] იქვე, გვ. 98.

მოვლენას წარმოადგენს ამ მხრივ მსოფლიოში ცნობილი პოეტის ომარ ხაიამის პოეტური შემოქმედება და მისი ურთიერთობა ამ პერიოდის პოეტებთან.

ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველ წარმომადგენელთა შემოქმედებაში, როგორც ვნახეთ, სევდიან ჰანგებს საკმაო ადგილი აქვს დათმობილი. ისინი ამსოფლიური ჰმუნვის გასაქარვებლად ხშირად მიმართავენ ღვინოს, რომ მასში ჩაკლან გულის ნაღველი, რომ ღვინით შვება იპოვონ:

მეი ხურ ქე ბამეი გერდედ ანდუჰე ჯავან ფირ

სეი ღვინო, რადგან ღვინით ბერდება ახალგაზრდა დარდი

ამბობდა სამანიდების დროის დიდი პოეტი რუდაქი და რუდაქისებური თქმები მეორდება იმ დროის სხვა პოეტებთან:

მერიქიფევ მე ისეთი ღვინო მასვი,
რომ მასში ჩაკვდეს ჩემი მწუხარება[147]

მიმართავს აბუ შუქური მერიქიფეს.

აბუ აბდალაჰ მოჰამედ ჯონაიდელის აზრით, ღვინო ისეა აუცილებელი კაცთათვის, როგორც ბავშვთათვის რძე: საჭიროა ხელში გეჭიროს დოქი და ჯამი და ღვინის სმაში გაატარო ეს წუთისოფელი. მეტად მიმზიდველ პოეტურ ფორმებში იძლევა ღვინის ასახვას ამავე ეპოქის პოეტი ომარაც.

სამანიანთა დროის პოეტები შესტრფიან ღვინოს, მასზე თხზავენ მშვენიერ ლექსებსა და რობაიებს და ხშირად მას მიმართავენ სევდა-ჰმუნვის გასაქარვებლად. მსოფლიო პოეზიაში არა მგონია მოიძებნოს მეორე პოეტი, რომელსაც ისე გატაცებით ემღეროს ღვინოზე, როგორც ომარ ხაიამს:

ჩანდან ბახურამ შარაბ ქე ან ბუნე შარაბ
პიედ ზე თორაბ ჩრნ რევემ ზარე თორაბ
თა ბარ სარე ხაქე მან რასედ მახმური
აზ ბუნე თორაბე მან შევედ მასთ ო ხარაბ

იმოდენ ღვინოს დავლევ, რომ მისი სუნი,
ამოვა ზევით, როცა მე საფლავში ჩავალ;
როცა ჩემს სამარემდე მოაღწევს ვინმე მახმური
ჩემი სამარის სუნით გახდება მთვრალი და დაშლილი[148].

აქ დიდ სიმაღლეზეა აყვანილი ღვინის ძალა. ამ სიტყვებში ძლიერადაა გამოთქმული ღვინისადმი ტრფობა და სიყვარული; ხაიამისებური ყნოსვა და ხედვა იგრძნობა ყოველ სტრიქონში. ომარ ხაიამი უშინაარსოდ, მხოლოდ და მხოლოდ გართობისათვის კი არ უმღერის ღვინოს, არამედ მის სიმღერაში ყოველთვის ჩაქსოვილია დიდი ნაღველი, დიდი მწუხარება.

ზემოთ წარმოდგენილ სტრიქონებში, ერთი მხრივ თუ ღვინით გაუმაძღრობის ჟინი, ღვინისადმი უდიდესი სიყვარულია გამოთქმული, მეორე მხრივ, საფლავში ჩასვლის მწარე განცდებიც გამოსჭვივის. ომარ ხაიამის პოეტური სიდიდის ერთ-ერთი მხარე სწორედ ის არის, რომ მას ასე მოხდენილად შეუძლია ერთმანეთს დაუკავშიროს საფლავი და ღვინო, დოქი და თავის ქალა, რის გამოც

---

147 Awfi, II, 21.

148 ომარ ხაიამი, რობაიათ, მოსკოვი, 1924, რობაი, 50.

მისი თვითეული პოეტური თქმა მუდამ ღრმა ფილოსოფიურ გააზრებას ღებულობს.

ᵓექ ქუზეი მეᵓ ბᵓაᵓ თაᵓ ნუშ ქონᵓმ
ზე აᵓნ ფᵓშ ქე ქუზეი ქონენდ აზ გელე მაᵓ

ერთი დოქი ღვინო მოიტა, რათა დავლიოთ,
მასზე ადრე, სანამ დოქს გააკეთებდნენ ჩვენი თიხიდან [145].

აქ აშკარად მოჩანს, თუ რატომ შესტრფის ღვინოს ომარ ხაჲჲამი, მან იცის, რომ ეს ქვეყანა მოჩვენებაა, არარაობაა. სიკვდილის შემდეგ ჩვენი ტანისაგან დოქს, ქოთანს გააკეთებენ. უმჯობესია სვა ღვინო, რადგან სულ ერთია მაინც მოკვდები, სვამ თუ არა მას.

ქვეყნის არარაობით გულანატკენი პოეტი უიმედოდ გაიძახის:

რუზᵓ ქე გოზაშთე შოდ ᵓაᵓდ მექონ
ფარდაᵓ ქე ნე ᵓამადაე ᵓასთ ფარᵓაᵓდ მექონ

დღე, რომელიც წავიდა, ნუ მოიგონებ;
ხვალინდელ დღეს, რომელიც მოსული არ არის, ნუ ეძახი [146].

სამანელების დიდი პოეტი რუდაქი ქვეყანას უცქერდა როგორც ზღაპარსა და ქარს (ჯაჰაᵓნ ნᵓასთ ჯოზ ფასაᵓხე ვო ბაᵓდ).

მისი აზრით:

რაც მოვა მხიარულად უნდა შეხვდე,
და რაც წასულა, არ უნდა მოიგონო.

ზე ᵓამადე შაᵓდმაᵓნე ბაᵓიად ბუᵓდ
ვა ზე გოზაშთე ნე ქერდ ბაᵓიად ᵓაᵓდ

უნდა სვა ღვინო, ღვინოში უნდა ჩაჰკლა დარდი, რადგან „ქვეყანა ქარი და ღრუბელია“ (ბაᵓდო ᵓაბრ ᵓასთ ინ ჯაჰაᵓნ ᵓაფსუს).

თუ ყოველივე ამას ჩავუკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ ბევრია საერთო ომარ ხაჲჲამის პოეზიასა და სამანელთა დროის, კერძოდ, რუდაქის პოეზიას შორის. თითქმის ერთი და იგივე საფუძვლები გააჩნია ომარ ხაჲჲამის ჰედონიზმს, რომელიც მის პოეზიაში პესიმიზმის გარკვეულ ფორმად გამოდის და რუდაქის პესიმიზმს, რომელიც საბოლოოდ იმავ ჰედონიზმის სახით გვევლინება.

ამრიგად, ომარ ხაჲჲამის შემოქმედების ზოგიერთი მოტივი ადრინდელი პოეზიიდან მომდინარეობს, მისი ლიტერატურული სათავეები სამანიანთა ეპოქაში ჩნდება და ომარ ხაჲჲამის შემოქმედებაში ყველაზე დიდ მხატვრულ სიმაღლეს აღწევს.

ძველი ირანის ცხოვრებაში ღვინოს ძალიან დიდი ადგილი ეჭირა; იგი როგორც მხატვრულ ლიტერატურაში, ისე ფოლკლორში საგრძნობ როლს ასრულებდა; დღესაც მომღერალთა და მუტრიბთა სასიმღერო ხასიათის ლექსებში, ეგრეთ წოდებულ თასნიფებში, ღვინო ერთ-ერთ ძირითად თემას წარმოადგენს [147].

---

[145] ომარ ხაჲჲამი, რობაიათ, მოსკოვი, 1924, რობაი, 37.

[146] იქვე, რობაი 77.

[147] В. А. Жуковский, Образцы персидского народного творчества. СПб, 1902, стр. 4.

არაბთა შემოსვლასთან დაკავშირებით ისლამის შეხედულებისა და წესების გავრცელებამ ვერ ჩაკლა ძველი ირანული ჩვეულებანი. როგორც ვნახეთ, პირველ პოეტთა შემოქმედებაში საგრძნობი ადგილი აქვს დათმობილი მოტივებს ღვინის შესახებ, რასაც შემდეგი დროის პოეზიაც აგრძელებს.

იმ წინააღმდეგობებმა, რასაც ირანში მრავალხნობით დამკვიდრებული ჩვეულებების მიმართ ისლამის, როგორც რელიგიური მოძღვრების გავრცელების ცდები იწვევდა, თავისებური გამოხატულება პოვეს როგორც სამანელების დროის, ისე ომარ ხაჲჲამის პოეზიაში.

ახალი სპარსული ლიტერატურის ჩანასახები და მისი განვითარების შემდგომი საფეხურები წარმოადგენდა ნიადაგს არა მხოლოდ ომარ ხაჲჲამის, არამედ სხვა დიდი კლასიკოსების ლიტერატურული შემოქმედებისათვისაც. დიდაქტიკური ხასიათის მწერლობამ, რომელიც სამანიანთა ეპოქაში ჩამოყალიბდა სასანიანთა დროის ლიტერატურისა და ხალხური შემოქმედების გავლენით, უთუოდ დიდად შეუწყო ხელი შემდეგი დროის პოეტებს, ერთი მხრივ, შერიფს და, მეორე მხრივ, საადი შირაზელს, აგრო პირველს „ფანდ ნამეიე ანუშირვან“ და მეორეს, მსოფლიოში ცნობილი „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“.

ყველაფერ ამას რომ ვუკვირდებით, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ ახალი სპარსული ლიტერატურა სასანიანთა დროის ლიტერატურის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს, ისე, როგორც შემდეგი დროის ლიტერატურული შემოქმედება, თავის მხრივ, სამანიანთა ეპოქის ლიტერატურული შემოქმედების გაგრძელებად გვევლინება.

ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელ ეპოქაში გამოყენებული მთავარი ლიტერატურული ფორმები და ჟანრები

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრები ფიქრობდნენ, თითქოს ახალ სპარსულ პოეზიაში გამოყენებული ლექსის ყოველი ფორმა არაბული პოეზიიდან მომდინარეობს. ამ აზრის განმტკიცებას იმ გარემოებამაც შეუწყო ხელი, რომ ირანში არაბთა შემოჭრის შემდეგ, აზროვნების თითქმის ყოველ დარგში გაბატონდა არაბული ენა და თვით ირანელმა პოეტებმაც არაბულად დაიწყეს წერა.

ხანგრძლივი ბრძოლებისა და აჯანყებების გზით ირანის ცალკე დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ გამოთიშვის შემდეგაც, როცა შესაძლებელი გახდა ნაციონალური კულტურის ყოველი დარგის და მასთან ერთად მშობლიურ ენაზე პოეზიის აყვავება-აღორძინებისათვის ხელსაყრელი პირობების შექმნა, ირანული კულტურის განვითარების გზებზე მაინც შესაძლებელია იმ დიდი კვალის შემჩნევა, რომელიც არაბებთან ხანგრძლივმა კულტურულმა ურთიერთობამ დატოვა.

ახალი სპარსული ლიტერატურის წარმოშობის პერიოდში, როცა არაბულთან მტკიცე ურთიერთობის გამო საგრძნობად ცვლილებაგანაცადი მშობლიური ენა ჯერ კიდევ განუვითარებელია, ამა თუ იმ ცნების გამოსახატავად მიმართავენ არაბულს და იქიდან გადმოაქვთ მთელი რიგი სიტყვები და ტერმინები. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ უმრავლეს შემთხვევაში ლექსს არაბული სიტყვით „შეღრ“-ით გამოხატავენ და პოეტს კი „შაღერ“-ით. თვით ლექსის ისეთმა ფორმებმაც კი, რომლებიც ნამდვილი სპარსული წარმოშობისაა და რომელთაც არავითარი საერთო არა აქვს არაბული ლექსის ფორმებთან, არაბული სახელწოდებები მიიღო.

როგორც ახალი გამოკვლევებით მტკიცდება, ოთხსტრიქონიანი ლექსი „რობაი“ სპარსული ხალხური სიმღერებიდან განვითარებულა, იგი უძველესი დროიდან მომდინარეობს [148], მისი მსგავსიც არაბულ პოეზიაში არ მოიპოვება, მაგრამ მას არაბული სახელწოდება აქვს მიღებული. მართალია, სპარსულ ლექსთა ფორმებისა და საერთოდ პოეტიკისათვის აუცილებელ ცნებათა გამოსახატავად აღებული სიტყვები უმთავრესად არაბულიდან მომდინარეობს, არაბული სიტყვებია, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მათ შინაარსობრივადაც იგივე აზრი უდევს საფუძვლად, როგორიც არაბულში.

უდავოდ უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, რომ მთლიანად ახალი სპარსული ლიტერატურის განვითარების პირველი საფეხურები, როგორც ვ. ვ. ბარტოლდის წერილში წარმოდგენილი აბას მერველზე მიწერილი ლექსი, ისე თაჰერელებისა და საფარელების დროის პოეზიის ნიმუშები და აგრეთვე სამანიანთა ეპოქის ფირდოუსის წინა პერიოდის პოეზიაც, როგორც თემატიკის, ისე ფორმის თვალსაზრისით, ხალხურობის ხასიათის მატარებელია. ამ ეპოქებში იშვიათია ისეთი პოეტი, რომ მის ნაწერებს ხალხური დიდი შემოქმედების სტილი არ აჩნდეს; ენის სიმარტივე, უბრალოება, ხალხურ მეტყველებასთან და ლექსებთან მიახლოებული თქმები და სახეები ახასიათებს როგორც პირველ, ისე შემდეგი დროის პოეტებსაც.

ახალი სპარსული პოეზიის ხალხურ ხასიათს აღნიშნავენ ვ. ჟუკოვსკი [149], ე. ბერტელსი [150], ი. მარი [151] და სხვები.

მდიდარი ირანული ფოლკლორი უდავოდ იყო ახალი პოეზიისათვის საზრდოს მიმცემი ნაყოფიერი ნიადაგი როგორც თემატიკის, ისე ფორმების თვალსაზრისით. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ არაბული პოეზია, რომელიც ისლამის პერიოდამდეც უმაღლეს მწვერვალს აღწევს, თავის მხრივ, ხელს არ უწყობდა ახალ სპარსულ პოეზიაში ლექსის ზოგიერთი ფორმის გამომუშავებას.

ირანელ პირველ პოეტთა შემოქმედებაში უდიდესი ადგილი უჭირავს ყასიდას, როგორც ლიტერატურულ ჟანრს. ფიქრობენ, რომ ირანელმა პოეტებმა იგი არაბული პოეზიის გზით შეითვისეს. ჯერჯერობით თვით არაბული ლიტერატურის მკვლევართათვის კარგად გარკვეული არ არის ის გარემოება, თუ არაბულ პოეზიაში საიდან ჩნდება ეს ჟანრი, ან მისი აღმოცენების პირველ საფეხურზე სწორად რა იგულისხმებოდა ამ სახელწოდებაში [152]. უფრო მოგვიანო

---

[148] «Нельзя сомневаться в том, что руба'й — старая персидская форма, зародыши которой можно проследить еще в доисламский период». Е. Э. Бертельс, Персидская поэзия в Бухаре, X век, 1935, стр. 36.

«Сохранение некоторых доисламских форм стихосложения (например, размеры четверостиший, Хафиф) указывает на прямую связь послеисламских и доисламских форм поэзии». Абу-л-Касим Зарре. Очерк литературы Ирана. Восток, II, Москва—Ленинград, 1935, стр. 25.

[149] В. Жуковский, Песни Хератского старца, Восточные заметки, СПб, 1895, стр. 84.

[150] Е. Бертельс, Основные моменты в развитии суфийской поэзии. Восточные записки, Л., 1927, стр. 99.

[151] Ю. Н. Марр, Забытая заметка академика В. В. Бартольда, ИАН, 1933, 3, 269.

[152] «Что такое касида? К какому времени относятся первые касиды, кому обязана арабская литература этим нововведением? Вот вопросы, которые имеют большое значение для истории арабской поэтической литературы. Ответ особенно на первый очень труден». В. Розен, Древне-арабская поэзия и ея критика. СПб, 1872, стр. 21.

დროის ლიტერატორები და პოეტები ყასიდას ეძახიან რამდენიმე ნაწილისაგან შემდგარ სახოტბო ხასიათის ლექსს, რომელიც მიმართულია ამა თუ იმ გამოჩენილი პირისადმი ან მეფისადმი [153].

ძველ არაბულ პოეზიაში კი ყასიდა ყოველთვის მიმართულია ამა თუ იმ პირისადმი და მის ავტორს მხედველობაში აქვს ობიექტის დიდება ან გინება-დაგმობა. ამით ყასიდა განსხვავდებოდა პოეტური შემოქმედების სხვა ჟანრებისაგან. არაბულს პოეზიაში ყასიდის აღმოცენების თარიღის სწორად გარკვევა, ერთობ ძნელი საქმეა. ყოველ შემთხვევაში მისი სათავეები მოჰამედამდე 150 წლით ადრე დაიძებნება [154].

თუ სატირასაც — რომელიც ერთობ ფართოდაა წარმოდგენილი ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველ საფეხურებზე — ყასიდის სახეობად მივიჩნევთ, მაშინ აშკარაა, რომ სპარსული პოეზიის ადრინდელ წარმომადგენელთა პოეტური შემოქმედების მთავარ ჟანრს ყასიდა წარმოადგენს.

სამანიანთა ეპოქის კარის პოეზიისათვის ეს ჟანრი აუცილებელია, რადგანაც იგი (კარის პოეზია), სამანელების, როგორც გაბატონებული ფეოდალური კლასის, ინტერესებს ემსახურება, მისი იდეების მატარებელია. ამ დროის პოეტები ქება-დიდებას ასხამენ მეფეებსა და მის მემკვიდრეებს, გამოჩენილ პირებს; ისინი ერთმანეთს ეჯიბრებიან ხოტბის ლამაზად, მოხდენილად წარმოთქმაში და მით ცდილობენ სამეფო კარზე ღირსება და პატივისცემა დაიმსახურონ.

ამრიგად, ყასიდა სამანელების დროის პოეტებთან ირანულ ნიადაგზე ვითარდება არსებული სოციალური ურთიერთობის გარემოცვასთან შეფარდებით და, როგორც ამ პოეტების შემოქმედების გამოვლინების მთავარი ფორმა; დიდ როლსაც ასრულებს.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ამ ეპოქაში იწყება საერთოდ სპარსულ პოეზიაში გავრცელებული ლექსის მეორე სახის, ეგრეთ წოდებულ ყაზალის განვითარება, რომელიც თავის სრულყოფას ირანელი დიდი კლასიკოსების საადი შირაზელისა და ჰაფეზის შემოქმედებაში აღწევს. მართალია, რუდაქის ყაზალების სიმშვენიერეს შესტრფიან როგორც სამანელების, ისე შემდეგი დროის პოეტები, მაგრამ იგი ამ ეპოქაში ახალ ჩასახულად უნდა ჩაითვალოს; ყაზელი ყასიდასთან ერთად, ყასიდის ნაწილების სახით ვითარდება და ამ დროისათვის ფართოდ გავრცელებულ მოვლენას არ წარმოადგენს. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ახალი სპარსული ლიტერატურის ჩასახვისთანავე პოეზიის არეზე გამოდის ლექსის ისეთი ფორმები, როგორიცაა მესნევი და რობაი, რომლებიც დღეს ჩვენ სრული უფლებით შეგვიძლია მივიჩნიოთ ნამდვილ ირანულ ფორმებად [155].

აღნიშნული ფორმების პირველ შემოქმედად გვეელინება პოეტი აბუ შუქური [156], რომელიც ამ მხრივაც საყურადღებო როლს ასრულებს სპარსული პოეზიის განვითარებაში. აბუ შუქურის გარდა, სხვა პოეტებიც წერენ მესნევის

---

153 В. Розен, Древне-арабская поэзия и ея критика, СПб, 1872, стр. 21.

154 И. Крачковский, Арабская поэзия, Восток, 1924, кн. 4. стр. 101.

155 Е. Бертельс, Персидская поэзия в Бухаре, X век. 1935, стр. 33.

156 „Abu Schukur aus Balch, der erste, der neben dem schon früher gepflegten ruba'i, dem Vierzeiler, auch doppeltgereimte Gedichte, sogenannte methnavis, verfasst hat". Hermann Ethe, Neupersische Literatur (GIPh II, p. 219).

ფორმით. რუდაქის „ქილილა და დამანაც“ მესნევით ყოფილა დაწერილი. ყოველივე ეს იმას გვაფიქრებინებს, რომ ლექსის ეს სახე ამ ეპოქის პოეტებისათვის ცნობილია და კიდევაც იყენებენ მას. რაც შეეხება რობაის საკითხს, უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენამდე მოღწეული მასალებით არ შეიძლება იგი ამ დროის პოეტთა შორის გავრცელებულ მოვლენად მივიჩნიოთ.

ის გარემოება, რომ თეზქერეებში ამ დროის პოეტთა შემოქმედებიდან რობაი მკრთალადაა წარმოდგენილი, ვფიქრობთ, იმით უნდა აიხსნას, რომ თეზქერეების შემდგენელ-ავტორები, როგორც ეს ერთხელაც აღნიშნული გვაქვს, განსაზღვრული იდეებით მოქმედებდნენ, თავიანთ ლიტერატურულ მუშაობას თავისი კლასის ინტერესებს უფარდებდნენ და თეზქერეებში შეჰქონდათ უმთავრესად ისეთი ხასიათის ლექსები, რომლებიც გაბატონებული კლასის წარმომადგენელთა ქება-დიდებას წარმოადგენდა. პოეტური შემოქმედების ამ ფორმისათვის რობაი სრულიადაც არ იყო დამახასიათებელი, ამიტომ იგი თეზქერეებში დიდ ადგილს ვერ დაიჭერდა.

ირკვევა, რომ სამანელების დროის პოეტები იცნობენ რობაის, იგი გვხვდება, როგორც აღნიშნული იყო, აბუ შუქურ ბალხელის, აგრეთვე ო მ ა რ ა ს და სხვა პოეტების ლექსებში. თუ რობაის ჩანასახები, მისი განვითარების პირველი საფეხურები, ისლამამდეც შეინიშნება, მაშინ, ცხადია, ახალი სპარსული პოეზიის ჩასახვის მომენტში ის გამოვიდოდა პოეტური შემოქმედების გამოვლინების ერთ-ერთ საშუალებად.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სხვადასხვა წყაროში ამ ეპოქის პოეტთა შემოქმედების ნიმუშებად წარმოდგენილია ისეთი ადგილებიც, რომლებიც მ ო თ ე ყ ა რ ე ბ ი თ არის დაწერილი. სპარსული ლექსის ეს ზომა ახალი სპარსული პოეზიის პირველ წარმომადგენელთა შორის ყველაზე მეტად აბუ შუქურის შემოქმედებაშია წარმოდგენილი.

აი, მისი მოთეყარების ნიმუშები:

ბოთ̃ რუზგ̃არი ბარ ა̃ედ ბარ̃ნ ქონამ ფ̃შე ჰარ ქას თორ̃ აფერ̃ნ
მაქონ ხ̃შთან სეჰმგ̃ნ ჩაფლუს ქე ბასთე ბუვედ ჩაფლუს ა̃ზ ფესუს [157].

ამ ნიმუშებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ აბუ შუქურს ძალიან კარგად ემარჯვება ლექსის ამ ზომის გამოყენება; ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმაზე მიგვითითებს, რომ სპარსულ პოეზიაში მოთეყარების პირველ შემომღებად დ ა ყ ი ყ ი და ფ ი რ დ ო უ ს ი ვერ ჩაითვლებიან.

ლექსის ეს ზომა, როგორც ხედავთ, უფრო ადრინდელია და საფიქრებელია, რომ იგი სპარსული წარმოშობისაა, მით უფრო, რომ ეს მეტრი არაა გამოყენებული არაბული პოეზიის ადრინდელ ეპოქაში[158] და, ცხადია, იგი არაბული პოეზიიდან გადმოღებულად ვერ ჩაითვლება.

ის გარემოება, რომ „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი გმირის სახელს ირანული საღვთო წიგნების უძველესი ადგილებიც იხსენიებს, და ის დიდად მნიშვნელოვანი მოვლენაც, რომ ს ა ს ა ნ ე ლ ე ბ ი ს დროს ხდება „შაჰ-ნამეს“ გმირთა შესახებ ხალხში გავრცელებული თქმულებების შეკრება, იმას გვაფიქრებინებს, რომ ეს თქმულებები და ეპიზოდები მხოლოდ და მხოლოდ პროზის სახით არ იქნებოდა გავრცელებული. სასანელთა სამეფო კარზე, როგორც ეს მოჰამედ ოუფისაც აქვს აღნიშნული, მოიპოვებოდნენ პოეტები, რომელთა ლექსებს მთელი ხალხი

---

[157] A s a d i, fol. 5. 27r.

[158] Е. Б е р т е л ь с, Персидская поэзия в Бухаре, X век, 1935, стр. 39.

მღეროდა და იყვნენ აგრეთვე მომღერლებიც, რომლებიც მღეროდნენ თქმულებებს გმირთა შესახებ[159]. „შაჰ-ნამეში“ არა ერთი და ორი ადგილია, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ისინი, ვინც ფ ი რ დ ო უ ს ი ს ამა თუ იმ თქმულებას უამბობდა, იყვნენ მშვენიერი მესიტყვენი, რომელთა ნათქვამიც ფირდოუსის შეჰქონდა თავის ნაწარმოებებში, ალბათ, სათანადო შესწორებების შემდეგ. „შაჰ-ნამეს“ ნაწილებს მღეროდნენ ლხინისა და გართობის დროს ირანის ტკბილი ღვინით სავსე ოქროვანი თასებით ხელში და ეს სიმღერები დიდი წარსულის საგმირო ამბებზე უდიდესი სიამოვნების მომგვრელ საშუალებად იყო გარდაქცეული. „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილი ამბები რომ ფ ი რ დ ო უ ს ა მ დ ე ც ფართოდ იყო გავრცელებული მოსახლეობაში და მის ადგილებს მღეროდნენ, ეს ახლა კამათს აღარ იწვევს. [160]

სპარსული პოეზიის პირველი წარმომადგენლები ხარბად ეწაფებოდნენ ხალხურ შემოქმედებას და, ბუნებრივია, რომ მათ ნაწარმოებთა ფორმების გამომუშავებაშიც ფოლკლორს უდიდესი როლი მიუძღვის. თვით ფირდოუსი, რომელიც ძალიან კარგად იცნობდა როგორც საშუალო, ისე მის წინა პერიოდის ახალ სპარსულ მწერლობას, თავისი ნაწარმოების სრულსაყოფად უდიდეს ინტერესს იჩენდა ფოლკლორული მასალებისადმი. „შაჰ-ნამეში“ ასეთ ადგილსაც ვხვდებით:

ერთი მოხუცი იყო, სახელად აზად სერვი,
რომელიც აჰმედ სეპლის-ძესთან ცხოვრობდა მერვში;
და რომელსაც მეფეთა წიგნი ჰქონდა.
ტანი და გარეგნობა ფალავნისა ჰქონდა,
გონება სავსე ცოდნით და სიტყვით,
ენა სავსე ძველ თქმულებებით;
თავს სთვლიდა საამ ნარიმანის-ძის შთამომავლად.
ბევრი ახსოვდა როსტომის ბრძოლები.
ვიტყვი სიტყვას, რაც მისგან მიპოვნია,
ერთ სიტყვასაც სხვაში შევაქსოვ [161].

წარმოდგენილი სტრიქონებიც, ვფიქრობთ, ნათლად ადასტურებს იმას, რომ თვით ფირდოუსი დადიოდა ხალხში და კრებდა გავრცელებულ თქმულებებს ირანული ეპოსის გმირთა შესახებ, რომელნიც, ალბათ, მხატვრული გადამუშავების შემდეგ შეჰქონდა თავის უკვდავ პოემაში [162].

---

[159] «Пели тогда перед царем — песню обращения, и весенние песни, и песни, в которых говорилось о сыновьях великанов и описывались дождевые созвездия, и песни — Африн, Хусревани, Мадарастани, Фахлабад. И более всего пели персы Фахлабад с (описаниями) дней Кисры Эбервиза.

И был (Фахлабад) из населения Мерва. И в песнях его были хвала царю и, говоря на арабский лад, повествования о времени его, и собранях его, и победах его; (лишь) вместо стихов облекал он это в форму песен. И не проходило дня без того, чтобы у него не было нового стиха и удивительной мелодии»... К. А. И н о с т р а н ц е в, Сасанидские этюды, СПб, 1909, стр. 10.

С а с а н и д ე ბ ი ს დროს სამეფო კარზე ბ ა რ ბ ა დ ი ს არსებობას აგრეთვე აღნიშნავს Fr. Spiegel-ი. იხ. მისი Eranische Altertumskunde, dritter Band. Leipzig, 1878, 833. როგორც ვნახეთ, მასვე იხსენიებს მ ო ჰ ა მ ე დ ო უ ფ ი.

[160] «В Бухаре сохранялись предания о гибели Сиавуша, которые назывались gorestani maqan или kine siawusch, причем народ пел эти старые легенды». Е. Б е р т е л ь с, Персидская поэзия в Бухаре, 1935, стр. 39.

[161] ფ ი რ დ ო უ ს ი, „შაჰ-ნამე“, III, 1729, გამოცემა ი. ვულერსისა.

[162] იმ გარემოებას, რომ ფ ი რ დ ო უ ს ი ს და დ ა ყ ი ყ ი ს ჰყავდათ წინამორბედები, აღნიშნავს აგრეთვე აკადემიკოსი ვ. ვ. ბ ა რ ტ ო ლ დ ი (იხ. მისი «К истории персидского эпоса», ЗВОРАО, т. XXII, в. II—IV, Петроград, 1915, стр. 280).

ახლა უკვე სადავოდ აღარაა მიჩნეული სასანელთა დროს პოეზიის არსებობა. „ავესტას“ უძველესი ნაწილებიც კი, რომლებიც მეცნიერთა დიდი უმრავლესობის აზრით შორეულ წარსულს ეკუთვნის, ლექსებადაა დაწერილი და ძველი ირანული პოეზიის უკვდავ ძეგლებს წარმოადგენს.[163] ყოველივე ეს უეჭველად წარმოადგენდა ხელსაყრელ პირობებს, რომ ახალ სპარსულზე, დიდი კულტურულ-ლიტერატურული წარსულის მემკვიდრეობის ნიადაგზე, არაბული პოეზიისაგან დამოუკიდებლად, შემუშავებულიყო, სპარსული ლექსის სხვა ზომებთან ერთად, მოთეყარებიც[164]. სამანიანთა დროის პოეტები ლექსის ამ ზომას იყენებენ როგორც ეპიკური, ისე დიდაქტიკური ხასიათის ლიტერატურული ნაწარმოებისათვისაც. ადრინდელი პოეტის აბუ შუქურის „ნამეიე აფერინ“, რომელიც მოთეყარებით იყო დაწერილი, წარმოადგენდა დიდაქტიკური ხასიათის ნაწარმოებს და იმავე სახისა უნდა ყოფილიყო, როგორიცაა საადი შირაზელის ცნობილი „ბუსთანი“. ცხადია, დაყოფისა და ფირდოუსის ჰყავდათ წინამორბედები ლექსის ფორმის თვალსაზრისითაც.

ამ ეპოქის ლიტერატურის წარმომადგენელთა თხზულებებში გვხვდება მხატვრული შემოქმედების თითქმის ყველა ის ჟანრი და სპარსული ლექსის ყველა ის სახე, რაც შემდეგი დროის პოეტებმა უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანეს. აქ შეინიშნება უაზალის ჩასახვისა და განვითარების პირველი საფეხური, რაც შემდეგ საადი შირაზელისა და ჰაფეზის შემოქმედებაში უდიდეს მხატვრულ სისრულეს აღწევს. აქ გვხვდება მოთეყარები, რომლებიც გამოიყენა, ერთი მხრივ, ფირდოუსიმ საგმირო ეპოსის დიდი ქმნილების „შაჰნამეს“ ლექსად შეწყობისათვის და, მეორე მხრივ, XI საუკუნის პოეტმა შერიფმა თავისი დიდაქტიკური ხასიათის „ფენდ ნამეი ანუშირვანისათვის“: შემდეგ კი დიდმა მწერალმა საადი შირაზელმა ამ მეტრით ეაგო თავისი შესანიშნავი „ბუსთანი“.

აქვე გვხვდება რობაიც, რომელიც აბუ სეიდის შემოქმედებაში დასრულებული ლიტერატურული ჟანრის სახეს ღებულობს[165] და სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის თვალსაჩინო წარმომადგენლის ომარ ხაჲჲამის შემოქმედებაში თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურებს აღწევს. აქ შემუშავდა მესნევიც, რომლითაც შემდეგ დიდი პოეტები ფახრედ-დინ ასად გორგანი და ნიზამი განჯევი წერენ თავიანთ უკვდავ ნაწარმოებებს.

ამრიგად, ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველი ხანა ლიტერატურული ფორმებისა და ჟანრების თვალსაზრისითაც მეტად ნოყიერ ნიადაგს წარმოადგენს სპარსული მწერლობის შემდგომი განვითარებისათვის; ამავე დროს იგი სასანიანთა დროის ლიტერატურული შემოქმედების ნამდვილ მემკვიდრედ, მის ბუნებრივ გაგრძელებად გვევლინება.

ყოველივე ამის შემდეგ ჩვენ ასეთი ხასიათის დასკვნები გამოგვაქვს:

---

[163] К. Г. Залеман, Очерк истории древне-персидской или иранской литературы, (ВИЛ, т. I, ч. I, СПб, 1880, стр. 186).

[164] «Как указывал акад. В. Бартольд и как теперь выясняется из работ Юрия Николаевича Марра, Саида Нафиси и других (доложенных на конгрессе иранистов 1934 года в честь Фердоуси в Тегеране), метр мотекареб, которым пользовался Фердоуси, только по названию арабский, в действительности же он восходит своими корнями с пехлевийской поэзии». Р. Орлов, Введение (Восток, II, стр. 15).

[165] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, Москва, 1915, т. I, № 4, стр. 431.

1. ახალი სპარსული მწერლობის წარმოშობა და განვითარება ხდება ისლამის დროშის ქვეშ არაბებთან კულტურულ ურთიერთობაში, რაც ირანში არაბთა შემოსვლის შემდეგ გაცხოველდა და ორივე ხალხის — არაბებისა და ირანელების — კულტურულ განვითარებაზე დიდ კვალს ტოვებს.

2. ირანში არაბთა შემოსვლის დღიდანვე თავი იჩინა მძაფრმა წინააღმდეგობებმა. ეს წინააღმდეგობები უმთავრესად გამოვლინდა ისლამის მოძღვრების გავრცელებასა და ძველ ირანულ ზნე-ჩვეულებებს შორის არსებულ შეუსაბამობათა სახით. ეს გარემოება ირანელ მოსახლეობაში სოციალური ხასიათის მწვავე ტკივილებს იწვევდა და თანდათან ამზადებდა ნიადაგს არაბთა მმართველობის წინააღმდეგ მიმართულ ნაციონალურ-განმათავისუფლებელ მოძრაობათა გაღრმავებისათვის.

3. ირანული კულტურა თავისი შემდგომი განვითარებისათვის პოულობს ახალ გარემოს, ახალ შესაძლებლობებს, რაც ს ა ს ა ნ ი ა ნ თ ა დროის ლიტერატურული შემოქმედების, ეგრეთ წოდებული საშუალო სპარსული მწერლობის შესანიშნავი ძეგლების არაბულად გადათარგმნაში გამოიხატა -- გარემოება, რამაც ხელი შეუწყო ირანული კულტურის წინსვლას და არაბების მის დიდ გავლენაში მოქცევას, რაშიაც თვით არაბებმაც ცხოველი მონაწილეობა მიიღეს.

4. არაბთა ბატონობის წინააღმდეგ მიმართულ, სოციალურ-განმათავისუფლებელი ხასიათის მოძრაობათა განვითარებასთან ერთად, ხდება ნაციონალური კულტურის თანდათანი განვითარება, რის შედეგადაც ჩვენ ვღებულობთ ახალი სპარსული მწერლობის წარმოშობას, რომლის სათავეები შეინიშნება პირველი ნაციონალური დინასტიის თ ა ჰ ე რ ე ლ ე ბ ი ს აღმოცენებამდე; მაგრამ იგი (ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველი ჩანასახები) ჯერ კიდევ ვერ პოულობს შესაფერ ნიადაგს სწრაფი ზრდა-განვითარებისათვის.

5. პირველი ნაციონალური დინასტიების (თ ა ჰ ე რ ე ლ ე ბ ი ს ა და ს ა ფ ა რ ე ლ ე ბ ი ს) აღმოცენების შემდეგ. ირანულ კულტურას, ახალ სპარსულზე ახლად ფეხადგმულ მწერლობას, წინსვლა-განვითარებისათვის ეძლევა უფრო მეტი შესაძლებლობანი, ხოლო მესამე ნაციონალური დინასტიის, ეგრეთ წოდებულ ს ა მ ა ნ ი ა ნ თ ა დროს, სპარსული მხატვრული მწერლობის განვითარება მაღალ დონეს აღწევს.

6. ახალ სპარსულ ენაზე მწერლობის წარმოშობისათვის შემზადებული იყო ნოყიერი ნიადაგი, ერთი მხრივ, არაბთა შემოსვლამდე არსებულ ს ა ს ა ნ ი ა ნ თ ა დინასტიის ეპოქაში შექმნილი მაღალხარისხოვანი ლიტერატურული შემოქმედების და, მეორე მხრივ, ირანული მდიდარი ხალხური მწერლობის — ფოლკლორის სახით. ეს ორი სათავე წარმოადგენდა იმ დაუშრეტელ წყაროს, რასაც უხვად ეწაფებოდა ახალი სპარსული მწერლობა თავისი ჩასახვა-განვითარების პირველ დღეებში და შემდეგაც. ყოველივე ამას ზედ ერთოდა ისლამამდე არსებული მდიდარი არაბული პოეზიის შესწავლა-გაცნობა, გარემოება, რომელიც ახალი სპარსული პოეზიის წარმოშობაზე თავისებურ გავლენას ახდენს ზოგიერთი ლიტერატურული ფორმის გადმოღება-გადამუშავების თვალსაზრისით.

7. ახალი სპარსული ლიტერატურა თავის ჩასახვისა და განვითარების პირველ საფეხურებზე გამოდის უმთავრესად კარის — სახოტბო მოტივების მატარებლად და, როგორც ასეთი, იგი წარმოადგენს გაბატონებული ფეოდალური არისტოკრატიის ინტერესების მატარებელ ლიტერატურას.

8. ახალი სპარსული ლიტერატურის გარიჟრაჟზედვე ჩვენ ვხვდებით ისეთ ლიტერატურულ ფორმებს (რ ო ბ ა ი, მ ე ს ნ ე ვ ი და სხვა), რასაც არ იც-

ნობს არაბული პოეზია და რომელთა სათავეებიც საშუალო სპარსული მწერლობიდან მომდინარეობს.

9. ამ ეპოქების ლიტერატურული შემოქმედების საერთო ხასიათი ნათლად მიგვითითებს იმ გარემოებაზე, რომ ახალი სპარსული ლიტერატურა წარმოადგენს ახალ გარემოსა და პირობებთან შეფარდებულს, ძველი, სასანიანთა ეპოქაში არსებული, ლიტერატურის გაგრძელებას.

10. ახალი სპარსული ლიტერატურის პირველი საფეხურები თავის მხრივ მიმართულებას აძლევს შემდეგი დროის ლიტერატურულ შემოქმედებას. სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის წარმომადგენლები, ფირდოუსი, ომარ ხაჲჲამი, საადი შირაზი და სხვები, უხვად სარგებლობენ სპარსული ლიტერატურის პირველ წარმომადგენელთა პოეტური ქმნილებებით როგორც ლიტერატურული ჟანრების, ისე ფორმების თვალსაზრისითაც, რის გამოც თაჰერიანთა, საფარიანთა და სამანიანთა დროის მწერლობა წარმოადგენს დასაყრდენს, საფუძველს შემდეგი ეპოქების ლიტერატურული შემოქმედებისათვის.

რ უ დ ა ქ ი

რუდაქი ტაჯიკურ-სპარსული ლიტერატურის დიდი წარმომადგენელია. მისი შემოქმედება საფუძვლად დაედო კლასიკური მწერლობის განვითარებას. მეცნიერები მას სამართლიანად უწოდებენ სპარსული პოეზიის მამას.

ახალი სპარსულ-ტაჯიკური მწერლობის სათავეები, როგორც ეს ცნობილია, ჯერ კიდევ თაჰერელთა დინასტიის (821—873) წარმოშობამდე შეინიშნება. ძველი წყაროების შესწავლით დასტურდება, რომ მერვე საუკუნის მიწურულსა და მეცხრე საუკუნის გარიჟრაჟზე (აბასელთა მმართველობის ხანაში) მოღვაწეობდა პოეტი აბას მარაველი (თუ მარვაზელი), რომლის შემოქმედების ნიმუშს (სამარყანდის შესახებ დაწერილ ლექსს) IX საუკუნის გეოგრაფოსის ბენ ხორდადბეჰის თხზულების საშუალებით ჩვენს დრომდეც მოუღწევია.

აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ტაჯიკური და სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი ხანის მკვლევართ ახლა უკვე სჯერათ, რომ აბას მარაველის სახელით ცნობილი ხოტბა, რომელიც ვითომც ჰარუნ-არ-რაშიდის შვილის ხალიფა მამუნისადმია (813—833) მიძღვნილი და რომლის დაწერის თარიღად 808/9 წელს აღიარებდნენ, სპარსული პოეზიის ადრინდელ ნიმუშად არ ჩაითვლება.

ბუნებრივია, არაბთა ბატონობისაგან თანდათანობით თავის დაღწევამ და ნაციონალური დინასტიების წარმოშობამ დიდად შეუწყო ხელი კულტურის ყველა დარგის, კერძოდ, მწერლობის განვითარებას.

თაჰერელთა დროს მოღვაწეობდა პოეტი ჰანზალა ბადღისელი, რომელსაც დივანიც კი ჰქონია შედგენილი.

საფარელთა ხანაში (867—903) მწერლებისა და პოეტების თვალსაჩინო რიცხვი მოიპოვება. მათგან ცნობილია სახელები მაჰმუდ ვარაყ ჰერათელისა, ფირუზ მაშრიყელის, აბუ სალიქ გორგანელისა და სხვათა.

სამანიანთა დინასტიის ბატონობისას (875—999) კი ტაჯიკურ-სპარსული მწერლობის არენაზე ორასზე მეტი პოეტი მოღვაწეობს. მაღალი მხატვრული გემოვნებით დამუშავებული ლირიკის გვერდით შეიქმნა დიდი ლიტერატურული ძეგლები „ქილილა და დამანა“ (რუდაქისა), „ვედრებათა (თუ ქებათა) წიგნი“ (აბუშუქურისა), „შაჰნამე“ (ფირდოუსისა) და სხვ.

სამანიანთა ეპოქაში მწერლობის განვითარებამ დიდ სიმაღლეს მიაღწია. ამ ხანაში შემუშავებულმა მხატვრულმა ფორმებმა და ჟანრებმა საბოლოოდ განსაზღვრეს სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარების გზები. ირანული ნაციონალური კულტურის აყვავებას დიდად შეუწყო ხელი სამანელების მიერ სახელმწიფო ენად არაბულის ნაცვლად სპარსულის აღიარებამ, გარემოება, რი-

სი განხორციელებაც, მრავალი მიზეზის გამო, არ იქნა შესაძლებელი წინა დინასტიების (თაჰარელებისა და საფარელების) დროს.

შემთხვევით მოვლენად როდი შეიძლება ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ ისლამის დამკვიდრების შემდეგ ირანელები არაბულად იწყებენ მხატვრული ნაწარმოებების (ლექსების, პოემების, მოთხრობების) შეთხზვას და არა სპარსულად. საგულისხმოა, რომ სპარსული მწერლობის წარმოშობის ხანის (მეცხრე-მეათე საუკუნეთა) პოეტების დიდი ნაწილი ორ ენაზე (არაბულზე და სპარსულზე) წერდა. ეს იყო, შეიძლება ითქვას, ეროვნული ჩაგვრით გამოწვეული მოვლენა, რომელმაც მშობლიური მწერლობის, კულტურისა და ენის განვითარების თვალსაზრისით მთლად დააყრუა მე'ვიდე და მერვე საუკუნეები, ღრმად გაიდგა ფესვები ირანულ სინამდვილეში და შემდეგ საუკუნეებსაც კი გადაწვდა. ასეთ ვითარებაში, თავისთავად ცხადია, ადვილი არ იყო არაბული გავლენისაგან თავის დაღწევა. ნათქვამით, ვფიქრობთ, ნათელია, თუ რამდენი ენერგია და სისხლი უნდა გაეღოთ პირველი ირანული ნაციონალური დინასტიების დროის მოღვაწეებს ძველი, სასანიანთა ეპოქაში არსებული, კულტურის ახალ გარემოში გადმონერგვისათვის, არაბულ გავლენათა მძლავრი ტალღების უკუქცევისა და მშობლიურ ენაზე მწერლობის ჩამოყალიბებისათვის.

სამანიანთა ბატონობის დასაწყის ხანაშივე ტაჯიკურ-სპარსული მწერლობა ფეხზე დადგა და დავაჟკაცდა, მან გარკვეული ეროვნული სახე მიიღო და დიდი ნაბიჯებით წავიდა წინ. ამ უაღრესად. დიდი მნიშვნელობის შემცველ ეროვნულ საქმეში ფასდაუდებელია ფირდოუსის წინა ხანაში მოღვაწე პოეტის რუდაქის როლი. იგი, სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისით, უეჭველად დიდ მოვლენას წარმოადგენს. მისი პოეზია ჰეშმარიტი ეროვნული მოვლენაა, რომელსაც მრავალი ფესვით უკავშირდება კლასიკური ხანის მწერლობა, როგორც მის მამამთავარს.

პირველი კლასიკოსის რუდაქის მიერ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ჟანრები და ფორმები სპარსულ-ტაჯიკური მწერლობის განვითარების თვალუწვდენ გზაზე მუდამ წამყვან ჟანრებსა და ფორმებს წარმოადგენდა. რუდაქის ენა წარმოადგენს საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ კლასიკურ სპარსულს, რომელიც საფუძვლად დაედო შემდეგი დროის სალიტერატურო ენის განვითარებას. რუდაქი ტაჯიკურ-სპარსული მწერლობის ფუძემდებელია.

რუდაქის ბიოგრაფიისა და შემოქმედების შესწავლა დიდი ხანია დაწყებულია. XII საუკუნის მოღვაწე არუზი სამარყანდელი ცნობილ თხზულებაში „ჩაჰარ მაყალეში" („ოთხი საუბარი") მოგვითხრობს რუდაქის შესახებ, განსაზღვრავს პოეტის მოღვაწეობის ხანას და წარმოგვიდგენს მისი პოეზიის ნიმუშებს.

მოჰამედ ოუფი (XII—XIII საუკ. მოღვაწე), ავტორი „ლობაბ-ოლ-ელბაბისა" („საუკეთესონი საუკეთესოთა შორის", „ნიჭთა გული") და დოვლათშაჰი (XIV—XV საუკ. მოღვაწე), ავტორი „თაზჭირათუ-შ-შუარასი" („პოეტების მიმოხილვა") საგანგებო ყურადღებას აქცევენ რუდაქის შემოქმედებას.

არაბ, თურქსა და ინდოელ მეცნიერებს მუდამ აინტერესებდათ რუდაქი და მისი პოეზია.

რუდაქის ბიოგრაფიისა და შემოქმედების საკითხებს იკვლევდნენ და დღესაც იკვლევენ ამერიკელი, ევროპელი და რუსი მეცნიერები. Amédée Jourdain-იდან[1] და Joseph Hammer-იდან[2] მოყოლებული ყველა მკვლევარი, რომელიც

[1] La Perse, V, Paris, 1814.

[2] Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien, 1818.

კი სპარსული ლიტერატურის საკითხებს შეხებია, განიხილავს რუდაქის შემოქმედებას ან მის რომელიმე საკითხს. გერმანელმა მეცნიერმა Hermann Ethe-მ გამოსცა რუდაქის ლექსები, დაურთო გერმანული თარგმანები და წაუმძღვარა საყურადღებო გამოკვლევა [3], რამაც რამდენადმე წინ წასწია პოეტის შესწავლის საქმე.

საყურადღებო მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული რუდაქის შესახებ Edward G. Browne-ს[4], ა. კრიმსკის[5], A. V. Williams Jackson-ს[6], ი. მარსა[7] და სხვებს.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ რუდაქის ეპოქისა და შემოქმედების საკითხების კვლევას სამტომიანი ნაშრომი მიუძღვნა ცნობილმა ირანელმა მეცნიერმა საიდ ნაფისიმ [8]. მან ძალიან დიდი მუშაობა გასწია როგორც აღმოსავლურ (სპარსულ, არაბულ, ინდურ, თურქულ), ისე ევროპულ (ინგლისურ, გერმანულ, ფრანგულ და რუსულ) ენებზე არსებული მასალების გასაცნობად. მეცნიერი წლების განმავლობაში სწავლობდა ძველ წყაროებს, იქიდან აგროვებდა რუდაქის ნაწერებს, აჯერებდა მათ ერთმანეთს და ამ გზით ცდილობდა პოეტის სრული სახის წარმოდგენას. საიდ ნაფისის შრომა დღემდე არსებულ გამოკვლევებსა და გამოცემებზე უმჯობესია. ის დიდად შეუწყობს ხელს რუდაქის შესწავლას.

ვერ გავიზიარებთ ნაფისის გულცივ დამოკიდებულებას აღმოსავლეთმცოდნეებისადმი. მისი აზრით, ევროპელ, ამერიკელ, რუსსა და სხვა მეცნიერებს, რომლებიც სპარსულ ლიტერატურას იკვლევენ, არა აქვთ სპარსული ლექსის სიდიადის შეცნობის უნარი, ვერ ერკვევიან სპარსული ენის მიმოხვრასა და თავისებურებებში, ცდებიან ლექსთა ზომებში. ასეთ შემთხვევაში, ისინი როგორ შეძლებენ მსჯელობას ამა თუ იმ ეპოქის სპარსული ლიტერატურული სტილის, ფორმებისა და ჟანრების შესახებ. აღნიშნულ მიზეზთა გამო, განაგრძობს ნაფისი, მათი მოსაზრებანი ირანელი პოეტებისა და ლექსების შესახებ დიდ სისულელეს წარმოადგენსო [9].

აქ ძნელია ჩამოვთვალოთ ყველაფერი, თუ რა გაკეთდა რუსეთსა და ევროპაში სპარსული ლიტერატურის შესწავლის დარგში. აღვნიშნავთ მოკლედ: რუსმა, ევროპელმა და სხვა მეცნიერებმა ბევრი რამ გააკეთეს ირანელი მწერლების თარგმანების, ტექსტის გამოცემის და საერთოდ შემოქმედების შესწავლის თვალსაზრისით. მათ მიერ გაწეული ღვაწლი უშედეგო არ არის და მოსაზრებებიც, წინააღმდეგ ნაფისისა, სისულელეს არ წარმოადგენს.

ასე, მაგალითად, საიდ ნაფისისაც აბას მარაველზე (თუ მერველზე) მიწერილი, მამუნისადმი მიძღვნილი, ოდა ყალბად მიაჩნია. ის ამბობს: ლექსის ზომა, ფორმა, რითმების განლაგება და ლექსიკა იმაზე მეტყველებს, რომ ის 'შეუძლებელია მეორე (ე. ი. მეცხრე) საუკუნეში 193 (ე. ი. 809) წელს იყოს შეთხზულიო [10]. ამ ოდის შესახებ ასეთივე მოსაზრებანი გაცილებით ადრე გამოთქვეს ბრაუნმა, კაზიმირსკიმ და სხვა მეცნიერებმა. განსაკუთრებით საყურადღებოა

---

[3] Rūdagī, der Samanidendichter, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität. Göttingen, 1873, № 25, 603—642.

[4] წიგნში A Literary History of Persia, London, 1909.

[5] История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, Москва, 1914.

[6] Early Persian poetry, New York, 1920.

[7] Статьи и сообщения, II, Москва—Ленинград ,1939.

[8] პირველი ორი ტომი გამოიცა 1931 წელს, ხოლო მესამე 1940 წელს (თეირანში).

[9] ტ. III, 960—961.

[10] იქვე, 1157—58.

ამ მხრივ ვ. ბარტოლდის ნაშრომი [11], სადაც დამტკიცებულია აღნიშნული ოდის სიყალბე და წარმოდგენილია IX საუკუნის გეოგრაფოსის ბენ ხორდადბეჰის ნაშრომიდან აბასის ლექსი სამარყანდის შესახებ. აღნიშნულ ლექსს იცნობს ნაფისიც [12]. დასანანია, რომ ამ საკითხის განხილვისას არც ერთ მეცნიერს ის არ იხსენიებს.

საიდ ნაფისიც აგრეთვე ერთის და არა ორი ასადის არსებობას აღიარებს. ეს აზრიც გაცილებით ადრე იყო გამოთქმული ირანისტის კ. ჩაიკინის მიერ [13]. საიდ ნაფისი არც მას იხსენიებს.

განა ვინმესათვის წუნდასადებია ფ. რუკერტის, კ. ზალემანისა და ე. კრაჩკოვსკის განსწავლულება არაბულ-სპარსული პოეტიკის დარგში? აღნიშნულ მეცნიერებს, ცნობილია, არა ერთი და ორი ირანელი და არაბი მკვლევარი იხსენიებს როგორც დიდ ავტორიტეტებს.

ერთი ხელის მოსმით გასაბათილებელი არ არის ის დიდი მუშაობა, რაც საუკუნეთა განმავლობაში სპარსული ლიტერატურის კვლევის დარგში წარმოებდა. ასეთი კვლევა, ირანს გარეთ, დღესაც წარმოებს და ის მომავალშიც იწარმოებს.

სიამაყით შეიძლება აღინიშნოს, რომ ამჟამად ჩვენში რუდაქის შესწავლისათვის დიდი მუშაობაა გაჩაღებული. ტაჯიკი მეცნიერები ამ მხრივ ინტენსიურ მუშაობას ეწევიან. ისინი ღრმად სწავლობენ სამანელთა ეპოქის ლიტერატურას, რუდაქისა და მის თანამედროვეთა შემოქმედებას, მუშაობენ რუდაქის ტექსტის გამოცემაზე და სხვ. უნდა აღინიშნოს, რომ მათ ამ მხრივ გარკვეული მიღწევებიც გააჩნიათ.

ძველ წყაროებში პოეტის სახელწოდება სხვადასხვანაირად არის გადმოცემული. ასე, მაგალითად, მოჰამედ ოუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბ“ [14] მას იხსენიებს როგორც აბუ აბდულლაჰ ჯაფარ ბენ მოჰამედ რუდაქი სამარყანდი (ابو عبدالله جعفر بن محمد الرودكى السمرقندى). დოვლათშაჰის „თაზქირათუ-შ-შუარაში“ პოეტი იწოდება როგორც აბულჰასან რუდაქი[15] (ابو الحسن رودكى). შემდეგი დროის თეზქერეთა ავტორებიდან ზოგი ოუფის სახელწოდებას იცავს, ზოგი კი—დოვლათშაჰისას. აქა-იქ ვაწყდებით რამდენადმე განსხვავებულ სახელწოდებასაც. გვხვდება ფერიდ-ედ-დინ მოჰამედ რუდაქი სამარყანდი (فريد الدين محمد الرودكى السمرقندى) და სხვ. ნაფისი მოჰამედ ოუფის მიერ წარმოდგენილ სახელწოდებას უპერს მხარს.

ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯერ კიდევ საბოლოოდ დადგენილი არაა პოეტის სრული სახელწოდება. არ ვიცით, რომელი ავირჩიოთ აბულჰასან, აბუჯაფარ თუ სხვა რომელიმე. შესაძლებელია, ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში სპარსული ლიტერატურის ზოგ ძველ ისტორიკოსს. ისინი გვერდს უვლიან პოეტის სრულ სახელწოდებას. მას მხოლოდ ფსევდონიმით იხსენიებენ. სამაგიეროდ ყველა მკვლევრისათვის უდავოა, რომ ფირდოუსის წინა ხანაში მოღ-

---

[11] To the question of early Persian Poetry (Bulletin of the School of the Oriental Studies, London, Institution, 1923, vol. II, part, IV, pp. 836 — 838).

[12] გვ. 1149.

[13] Асади старший и Асади младший (сб. Фердоуси), Ленинград, 1934.

[14] ვსარგებლობთ ე. გ. ბრაუნის გამოცემით: The Lubabul-Albab of Muhammad 'Awfi, II, London—Leide, 1903—1906.

[15] ვსარგებლობთ ე. გ. ბრაუნის მიერ გამოცემული ტექსტით: The tadhkiratu'sh—Stu'ara of Dawlatshah, London—Leide, 1901.

ვაწეობდა შესანიშნავი პოეტი, რომლის ლიტერატურული სახელი რუდაქი ყოფილა.

სიტყვა რუდაქის (ზოგი მას კითხულობს როგორც რუდექი, რუდაგი, რუდეგი და სხვ.) მნიშვნელობის ახსნისათვის სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული. დოვლათშაჰი გვაცნობებს: მიზეზი იმისა, რომ მისი თახალოსი (ლიტერატურული სახელი) რუდაქია, ამბობენ ის არის, რომ პოეტი მუსიკის მეცნიერებაში დიდად დახელოვნებული ყოფილა (დიდი ნიჭი ჰქონია) და ბარბითს ძალიან კარგად უკრავდაო (გვ. 32), თუ აქედან გამოვალთ, მაშინ რუდაქი თუ რუდაგი სიტყვა „რუდიდან“ (رود) წარმომდგარად უნდა ვივარაუდოთ. გვეღობება ერთგვარი სიძნელე: რუდ, მართალია, სიმებიანი მუსიკალური ინსტრუმენტის სახელია, მაგრამ მისგან რუდისეული ან რუდის მატარებელი, მერუდე (აღნიშნული საკრავის დამკვრელის მნიშვნელობით) სპარსულად, როგორც ეს სხვებსაც აქვთ აღნიშნული, იქნებოდა რუდი და არა რუდაქი[16]. მკვლევრები ამ სიძნელის თავის დასაღწევად ამავე სიტყვის კნინობით ფორმას „რუდაქს“ (პატარა სიმებიანი საკრავი) მიმართავენ. მათ რუდაქი აქედან წარმოშობილად მიაჩნიათ.

ზოგიერთი მეცნიერი მიმართავს სიტყვა „რუდეს“ (رود), რაც სიმს (აგრეთვე ნაწლავსაც) აღნიშნავს. სიტყვა „რუდედან“ რუდაქის (რუდაგის) მიღებას კი არავითარი დაბრკოლება არ ეღობება. დოვლათშაჰს, როგორც ჩანს, არ აკმაყოფილებს ამ ლიტერატურული სახელის მუსიკალურ ინსტრუმენტთან დაკავშირება. ის განაგრძობს: ზოგიერთები ამბობენ, რომ რუდაქ ადგილია ბუხარის სამფლობელოდან და რუდაქიც იქიდან არისო (გვ. 32). ამ მეორე ჩვენების თანახმად რუდაქ ადგილის სახელი ყოფილა და რუდაქი ამ ადგილიდან თუ სოფლიდან წარმოშობილ რუდაქელს ნიშნავს. დოვლათშაჰი აღარ განაგრძობს მსჯელობას იმის შესახებ, თუ ამათგან რომელია უფრო სწორი ახსნა: წარმოშობილია ფსევდონიმი რუდაქი საკრავისა თუ პოეტის დაბადების ადგილის სახელწოდებიდან და პირდაპირ გადადის რუდაქის შემოქმედების დახასიათებაზე.

საყურადღებო ის არის, რომ მოჰამედ ოუფი, რომლის ნაშრომი დოვლათშაჰის თეზქერეზე, თუ მეტით არა, ორ-ნახევარი საუკუნით ადრე მაინცაა დაწერილი, სიტყვა რუდაქის სრულებით არ უკავშირებს მუსიკალურ ინსტრუმენტს. მას აზრადაც არ მოსდის ასეთი ახსნის შესაძლებლობა. ოუფის აზრით „რუდაქ“ პოეტის დაბადების ადგილს ეწოდება. ის სამარყანდთან მდებარეობს (مولد او رودك سمرقند بود).

ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ მეცამეტე საუკუნის გარიჟრაჟამდე, ე. ი. ოუფის თხზულების დაწერამდე მოღვაწე ლიტერატურის ისტორიკოსებს არავითარი ეჭვი არ ეპარებათ იმაში, რომ რუდაქ პოეტის დაბადების ადგილის სახელია და რუდაქი რუდაქელს ნიშნავს. ამ მიმართულებით დაეჭვება შემდეგი დროის ნაყოფია. მან თავი იჩინა როგორც დოვლათშაჰის თეზქერეში, ისე სხვა ისტორიკოსთა ნაწერებში. აღმოსავლეთიდან იგი გადაწვდა ევროპას და ამრიგად გამრუდდა წინათ დადგენილი პოეტის ფსევდონიმის მართებული ახსნა.

დღეს არავისათვის საეჭვო არაა ის გარემოება, რომ მეათე საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწე პოეტი რუდაქი დაბადებულა ტაჯიკეთის ტერიტორიაზე მდებარე სოფელ რუდაქში, რომელსაც დღეს ფანჯრუდაქ (ხუთწყაროთ ხუთმდინარე) ეწოდება.

---

16 შევნიშნავთ, რომ სიტყვა „რუდ“ მდინარესაც ნიშნავს (შეადარეთ ქართული „რუ“). ადრინდელი ფორმა იქნებოდა „რუდაქ“.

პოეტის დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღები ჯერ კიდევ არ არის ბოლომდე დადგენილი. მის დაბადებას 857—884 წლებს შორის, ხოლო გარდაცვალებას 941—954 წლებს შორის ვარაუდობენ. უდავო, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, ის არის, რომ რუდაქი, მეათე საუკუნის პირველ ნახევარში ემირ ნასრ აჰმედის ძე სამანელის (914—943) დროს მოღვაწეობს.

ოუფის გადმოცემით რუდაქი დაბადებითვე ბრმა ყოფილა (مادر زاد آمده بینا), მაგრამ მის ნიჭს (გონებას) მზისა და მთვარის სიმხურვალე ჰქონია. გარეგანი თვალები დახურული, მაგრამ შინაგანი თვალები ჰქონდაო გახელილი, ბოგვითხრობს ის (გვ. 6).

საინტერესოა, რომ დოვლათშაჰი არც ერთ სიტყვას არ ამბობს რუდაქის სიბრმავის შესახებ. პოეტი ჯამი კი, რომელიც დოვლათშაჰის გვერდით მოღვაწეობდა, „ბაჰარესთანის“ (1487) მეშვიდე კარში, სადაც ის როგორც წინა, ისე მისი დროის მწერლებს მიმოიხილავს, ოუფის მსგავსად აღნიშნავს რუდაქის სიბრმავეს [17].

რუდაქის შემოქმედების კვლევით დაინტერესებულ მეცნიერებს მუდამ აინტერესებდათ პოეტის ბიოგრაფიის ეს მტკივნეული საკითხი. მართლაც, როგორ დავიჯეროთ, რომ რუდაქი, რომლის ლექსები მდიდარია შედარებებითა და მეტაფორებით, ფერების დიდი შეგრძნებითა და უშუალო ხილვადობით, იყო ბრმა და მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ერთხელაც არ უხილავს ლაჟვარდოვანი ცის სიდიადე, მზის ელვარება, ბადრი მთვარე და ვარსკვლავთა ციმციმი, გაზაფხულის ფერთა სიუხვე, ხუჭუჭი თმები, ჟუჟუნა, შავი თვალები, მარგალიტის მსგავსი კბილები და ლალისფერი ბაგეები? მაშინ როგორ წარმოუდგა მას ღვინო „მოდენილ ლალად“, ან როგორ მიამსგავსა მისი ელვარება მზის სხივებზე ამოღებული ხმლის ელვარებას, როგორ შეადარა მან კბილები მოელვარე ლამპარს, მარგალიტსა და მარჯანს, ცისკრის ვარსკვლავსა და წვიმის წვეთებს, თუ არც ერთი მათგანი მას არასოდეს არ უნახავს?!

ალბათ გვეტყვიან: ყოველივე ეს შეიძლება ბრმა პოეტს განაგონით, ნაამბობით, საერთო განვითარების შედეგად ჰქონდა შეთვისებული და მით სარგებლობდაო. თუ ეს ასეა, მაშინ რუდაქის შედარება-მეტაფორები და საერთოდ მთელი მისი პოეტური მეტყველება ერთგვარ ცივ, გაყინულ ფორმებში მოცემულ სახეებს უნდა წარმოადგენდეს და არა უშუალო ხილვისა და პოეტური აღქმის შედეგად მიღებულ მხატვრულ სახეებს, რომელთაც მუდამ სითბო და შგრძნობელობა გააჩნია. ნუ თუ დასაჯერებელია, რომ ისეთი დიდი გრძნობის პოეტი, როგორიც რუდაქი იყო, არსად, ავტობიოგრაფიული ხასიათის ლექსშიც კი (სიბერის ელეგია) არაფერს იტყოდა საკუთარი სიბრმავის შესახებ, რომ ამას მართლაც ჰქონოდა სინამდვილეში ადგილი?

მოგვყავს ამ ლექსის ქართული თარგმანი:

გაიხეხა და ჩამოცვივდა, რაც კბილი მჭონდა,
კბილი კი არა მოელვარე ლამპარი იყო;
თეთრი და ვერცხლით შელესილი, თვალმარგალიტი,
ცისკრის ვარსკვლავი, წვიმის წვეთის მაგვარი იყო.
ყველა ჩაცვივდა, აღარ დარჩა ერთიც იმათგან,
უბედურების ვარსკვლავისგან მოხდა ყოველი?
არა სატურნი, არც სიცოცხლე ესოდენ გრძელი,
რაც მოხდა ყველა, ვიტყვი მართალს, ღვთისაგან იყო.

17 ვსარგებლობთ საქართველოს მუზეუმის სპარსული ხელნაწერით № 627, 102—103.

საწუთრო მუდამ ამგვარია, ის მბრუნავია,
სანამ იქნება, მისი წესიც ბრუნვა იქნება;
რაც წამალია, ის ტკივილად გარდაიქცევა
და ტკივილი კი, წამლის ნაცვლად არ გამოდგება.
აძველებს ჟამი ყოველივეს, რაც ახალია,
ანახლებს ჟამი, რაც გაცვეთილ-მოძველებულა;
გარდაქცეულა ბევრი ბაღი ხრიოკ უდაბნოდ,
ბევრი უდაბნო წარმტაც ბაღად აყვავებულა.
ეი, რა იცი პირმთვარეო, ხუჭუჭ თმიანო,
თუ შენი მონა, ამასწინათ რა გვარი იყო:
ხუჭუჭ ზილფებს რომ ახლა ასე ეალერსები,
თვით თმა ხუჭუჭი, სილამაზის მთოვარი იყო.
წავიდა ის დრო... როცა იგი მხიარულ იყო,
სახე ღამაზი, ოქრო-ვერცხლით მდიდარი იყო:
ფანტავდა დირემს... მხიარული გულით სტკბებოდა,
ქალაქად თუ კი თვალმაყვალა თურქის გოგონა,
ახლად აკოკრილ ძუძუებით გამოჩნდებოდა,
ვინაც კი სურდა, ღამით მასთან ჩუმად რჩებოდა...
ნათელი ღვინო, შაკნი თვალნი, კეკლუცი სახე,
თუ ძვირი არის, ჩემთვის მუდამ იაფი იყო.
მუდამ მხიარულს, არ ესმოდა დარდი რა იყო
და ჩემი გულიც სიხარულის მოედნად იყო.
ო, ბევრი გული აბრეშუმის მსგავსად ვაქციე,
რომელნიც წინათ ქვის და გრდემლის მაგვარი იყო
ჩემი თვალები ხუჭუჭ თმების მზვერავი იყო,
ჩემი ყურები ტკბილ მესიტყვეთ მსმენელი იყო.
ოჯახი არა, არც ცოლშვილი და აღარც ქალი,
ამათგან მუდამ ჩემი ტანი უზრუნველ იყო.
სახე მთვარეო, შენ რუდაქის ახლა რომ ხედავ,
ის არ გინახავს, როცა ყველგან ქებული იყო,
ის არ გინახავს, როცა ქვეყნად დანავარდობდა,
მომღერალი თქვი, მგალობელი ბულბული იყო.
წავიდა ის დრო ლექსებით რომ ყველას ჰხიბლავდა
როცა ხორასნის პოეტი და ქებული იყო.
საჩუქრები და წყალობანი ბევრთაგან იყო;
სამანელებმა გამამდიდრეს, მომცეს სიკეთე,
მომცა ორმოცი ათასი მე დირემი მეფემ
და სხვა სიმდიდრეც, ბოძებული სხვათაგან იყო.
სხვების მიერაც მოგზავნილი კვლავ რვა ათასი
ჩემთან მოვიდა, რა ჴარმტაცი, ტკბილი დრო იყო!
ო, შეიცვალა ახლა დრო და ვეც შევიცვალე,
ჯოხი მოიტა... ჩანთისა და ჯოხის დრო დადგა.

წარმოდგენილ ლექსში, რომელიც ღრმა მოხუცებულობაში უნდა იყოს დაწერილი, პოეტი მისტირის გაფრენილ მხიარულებასა და სიყმაწვილეს, ხუჭუჭ თმებსა და მარგალიტ კბილებს, ლხინსა და პირმთვარეთა, სიმდიდრესა და დიდებას. იგი ხედავს, რომ საწუთრო მბრუნავია, რომ ჟამი სასტიკია და ყველაფერს აძველებს, სპობს. ხედავს, დარჩა უძლურება, სიბერე, დანაოჭებული სახე, უთმო თავი და უკბილო ყბები. არსად, არც ერთი სიტყვითაც არაფერს ამბობს იმის შესახებ, რომ ბედმა (თუ ეს მართლაც ასე იყო) მას ბრმად ყოფნა არგუნა და მით გაუმწარა სიცოცხლის დღენი, პირიქით. ამ ლექსში ისაა აღნიშნული, რომ პოეტს თვალი (მხედველობა) გააჩნია და ის მუდამ მარდი (მკვირცხლი) იყო ხუჭუჭთმიანთა საცქერლად (همیشه چشم زی زلفگان چابك بود).

ამის მსგავსი ადგილები, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ რუდაქის მხედველობა გააჩნია, როგორც ეს აღნიშნული აქვს საიდ ნაფისის, სხვაგანაც დაიძებნება.

როდესაც რუდაქის სიბრმავის შესახებ ვლაპარაკობთ, არ შეიძლება ყურადღება არ მივაქციოთ იმ დამაფიქრებელ გარემოებას, რომ სამანელთა დროის ზოგი პოეტი რუდაქის ბრმად იხსენიებს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პოეტის ცხოვრების რომელიმე პერიოდში მართლაც ჰქონოდა ადგილი სიბრმავეს, ან ეს ლექსები, რომლებშიც რუდაქის სიბრმავეზეა ლაპარაკი, შეთხზული იყოს გვიან, რუდაქის შესახებ ლეგენდების წარმოშობის ხანაში.

ძველი ბიოგრაფების (მოჰამედ ოუფი და სხვ.) ცნობის თანახმად პოეტი ბავშვობიდანვე გამოირჩეოდა ნიჭითა და ფხიზელი გონებით. რვა წლისას უკვე ზეპირად სცოდნია ყურანი [18]. ლექსების თხზვაც ადრე დაუწყია, მას ჰქონია გულის წარმტაცი ხმა, შეუსწავლია ბარბითის დაკვრა და შესანიშნავი მუტრიბი გამხდარა. მისი აზრიანი ლექსები და ტკბილი ხმა ყველას ხიბლავდა. პოეტის ქება-დიდება გაშორდა მშობლიურ რუდაქს. მალე ხორასნის მბრძანებელმა ნასრ აჰმედის ძემ მომღერალი პოეტი სამეფო კარზე მოიწვია და დიდი წყალობა უბოძა.

აქედან იწყება რუდაქის ცხოვრებისა და შემოქმედების ბრწყინვალე დღეები. რუდაქი სამანელთა დიდი მეხოტბე, რუდაქი ხორასნის ბულბული, რუდაქი ლამაზი, თმახუჭუჭა ვაჟი, მრავალ ქალთა გულის ამტოკებელი, შესანიშნავი მოლხინე, დირემისა და ოქროვერცხლის უანგარიშოდ მფანტველი, საკუთარი გულის სურვილთა ამსრულებელი. აი, როგორია რუდაქის სახე სამანელთა სამეფო კარზე.

პოეტი მომხიბლავი ხოტბებითა და სიმღერებით ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენელთა ქება-დიდებასა და პატივისცემას იმსახურებს. მას უხვად აჯილდოებენ. მოჰამედ ოუფის ცნობით, პოეტს ორასი მონა ჰყავდა და ოთხასი აქლემი მისი აღალით (ქონებით, ბარგით) ყოფილა დატვირთული; ასეთსავე ცნობას გვაწვდიან რუდაქის მონებისა და აქლემების შესახებ დოვლათშაჰი და ჯამი. რუდაქის შემდეგ არც ერთ პოეტს, განაგრძობს ოუფი, არ ღირსებია ასეთი სიმდიდრე და ბედნიერება.

აღნიშნული იმაზე მიუთითებს, რომ სამანელებმა, როგორც ამას თვითონ პოეტი აღიარებს ავტობიოგრაფიული ხასიათის ლექსებში, გაამდიდრეს და გააბედნიერეს ის. პოეტს ყოველი ხოტბისათვის, ყოველი ლიტერატურული თხზულებისათვის დიდ ჯილდოს აძლევდნენ და რუდაქიც მთელი მისი პოეტური ძალითა და გაქანებით მღეროდა, ქმნიდა მაღალმხატვრულ ყასიდებსა და ყაზალებს, რამაც მისი სახელი უკვდავებას შეუერთა.

პოეტს დიდი გავლენა უნდა ჰქონოდა სამანელთა კარის წარმომადგენლებზე. გადმოგვცემენ: ემირ ნასრს მიუტოვებია სამანელთა სატახტო ქალაქი ბუხარა და ჰერათში (ზოგიერთი ცნობით მარავში) გადასახლებულა. ამ ამბავს დიდად შეუშფოთებია ბუხარაში მცხოვრები დიდებულები. უფიქრიათ: ბუხარა, რადგანაც მბრძანებელმა მიატოვა ის, ამიერიდან აღარ დარჩება სატახტო ქალაქადო. მათ ემირის უკან დასაბრუნებლად ყოველგვარი ღონისათვის მიუმართავთ, მაგრამ უშედეგოდ. დაბოლოს, დახმარება რუდაქისათვის უთხოვიათ. რუდაქის შეუთხზავს ცნობილი ყასიდა [19] (მულიანის წყალთა სურნელება მოდის),

[18] აღმოსავლურ წყაროებში ამა თუ იმ პირის ნიჭის დასადასტურებლად ყურანის ზეპირად ცოდნაზე მითითება ჩვეულებრივი მოვლენაა. ჰაფეზის ბიოგრაფებიც აღნიშნავენ ბავშვი პოეტის მიერ ყურანის ზეპირად ცოდნას.

[19] ჯამი მას ყაზალს უწოდებს.

მისულა ემირის სამყოფ ადგილას და ჩანგზე აყოლებით დაუმღერებია იგი. ემირზე დიდი გავლენა მოუხდენია რუდაქის სიმღერას, ის მაშინვე ამდგარა, საშინაო ფეხსაცმლის გამოცვლაც კი დავიწყებია, შემჯდარა ცხენზე და ბუხარისაკენ გამოქანებულა.

ძნელად საფიქრებელია, რომ ყოველივე აქ მოთხრობილი სინამდვილეს შეიცავდეს. იგი უფრო იმაზე მიგვითითებს, თუ ხალხის წარმოდგენაში რა დიდი სახელისა და გავლენის პოეტი ყოფილა რუდაქი. ეს გავლენა კი, როგორც ამას რუდაქის თანამედროვე პოეტებიც ადასტურებენ, მართლაც არსებულა.

აღნიშნული ყასიდა კი მაღალი პოეტური გემოვნებით არის შესრულებული. იგი დღეს 7 ბეითს შეიცავს, მაგრამ გაცილებით უფრო ვრცელი უნდა ყოფილიყო (როგორც ამის შესახებ დოვლათშაჰი იძლევა ცნობას). შინაარსიდან ჩანს, რომ ის ემირის ბუხარაში ერთ-ერთი შემოსვლისადმია მიძღვნილი.

რუდაქის მოხუცებულობის წლები მძიმე და აუტანელია. ის უკვე აღარ სარგებლობს წარჩინებულ პირთა წყალობით. ხელიდან გამოცლია სიმდიდრე, გამქრალა ბედნიერება. მწარე მოგონებად რჩება განვლილი დღეები, ქება-დიდება, გამქრალა საარსებო საშუალებანიც. პოეტი იძულებულია ხელში ჯოხი აიღოს, ჩანთა გადაიკიდოს და ლუკმაპურის ძიებისათვის სამათხოვროდ გაეშუროს.

ფიქრობენ, რუდაქი სამეფო კარიდან გააძევეს, რადგანაც ის ყარმატულ მოძრაობას ემხრობოდაო. ყარმატები ქონებრივ თანასწორობას ქადაგებდნენ და, ცხადია, მათი თანამგრძნობის სამეფო კარზე გაჩერება სახიფათო იქნებოდა, მაგრამ ძალიან ძნელია სინამდვილედ ვიცნოთ ეს ვარაუდი. ყოველ შემთხვევაში, მისი ლექსებიდან აშკარად ჩანს ის გარემოება, რომ პოეტი სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში დიდ მწუხარებას განიცდის. ერთ ლექსში, რომელიც ავტობიოგრაფიული ხასიათისაა და რომლისათვისაც რუდაქის შემოქმედების მკვლევართა ჯერ ყურადღება არ მიუქცევიათ, პოეტი გვაცნობებს:

პო, დიდხანს ვიყავ სასახლეში გულმხიარულად,
მეფეთა და მბრძანებელთაგან ჩემი ხარისხი იყო
ამაღლებული;
კვლავ იგივე ვარ, სასახლეცა და ქალაქიც არის იგივე,
ნუ მკითხავ, თუ რის გამო შეიცვალა სიხარული
მწუხარებად [20].

აღსანიშნავია, რომ პოეტი არსად, სიბერის ელეგიაშიც კი, გარკვევით არ ასახელებს მისი სევდისა და უსასოო მდგომარეობის გამომწვევ მიზეზებს. არსად მის ლექსებში არ ისმის სამანელთა საყვედური. პირიქით. იგი მუდამ მოწიწებითა და მადლიერების გრძნობით იხსენიებს მათ.

ჩვენი აზრით, მხარი უნდა დავუჭიროთ იმ მკვლევართ, რომელთაც რუდაქის გარდაცვალების თარიღი 943 წლის შემდეგ გადააქვთ. აღნიშნულ წელს გარდაიცვალა რუდაქის მფარველი, მისი ქება-დიდების მთავარი ობიექტი ნასრი აჰმედის ძე. რუდაქის უსათუოდ ექნებოდა სამგლოვიარო ლექსი (მერსიჲე) მის გარდაცვალებაზე, მაგრამ ის ჩვენამდე არ შენახულა. შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ პოეტი სამანელი ნასრის სიცოცხლეშივე აღმოჩენილიყო მძიმე მდგომარეობაში.

ასეა თუ ისე, რუდაქი სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში სამეფო კარზე აღარ იმყოფება. იგი შეკედლებია მშობლიურ სოფელს, საიდანაც პირველად

[20] საიდ ნეფისის ტექსტი, გვ. 1005.

გაისმა მისი მომხიბლავი სიმღერა და ლექსები, იგი დაუბრუნდა მის საყვარელ სოფელს დაუძლურებული, გულატკენილი, წარსულ დიდებას მონატრებული და უსახლკაროსა და უოჯახოს მარტოობაში დაულევია სიცოცხლის დღენი. ფანჯრუდაქის მცხოვრებთ დღესაც ახსოვთ რუდაქი, ისინი დღესაც მიუთითებენ თანამემამულე მომღერალი პოეტის საფლავს.

რუდაქი უყვარდა ყველას. მას დიდი პატივისცემით იხსენიებენ როგორც თანამედროვე, ისე შემდეგი ხანის პოეტები. მისი მეტოქენი, რომლებიც ებრძოდნენ პოეტს სამეფო კარზე პირველობის მოპოვებისათვის, სცნობენ და აფასებენ რუდაქის პოეტურ ძალასა და ნიჭს. სამანელთა ეპოქის გამოჩენილი ლირიკოსები შაჰიდ ბალხელი და ფარალავი მას პოეტთა მეფედ თვლიან. კლასიკური ხანის დიდი პოეტები ხაყანი, ფეროხი, ჰაფეზი, ჯამი და სხვები ქება-დიდებით იხსენიებენ ამ უბადლო მომღერალს. ცნობილია, რომ დიდი პოეტი ონსორი შესტრფოდა რუდაქის ნიჭსა და მის პოეტურ ტექნიკას. ის საკუთარ ყაზალებს რუდაქის ყაზალებზე უფრო დაბალი დონის პოეტური შემოქმედების ნაყოფად თვლიდა და გულისტკენით ამბობდა: ჩემი ყაზალები რუდაქისებური ვერ არისო. ეს საერთო სიყვარული პოეტმა დიდი ნიჭითა და კეთილშობილური ღირსებით დაიმსახურა.

ცნობილია, რომ რუდაქი, თავის მხრივ, დიდად აფასებდა ყველას, ვისაც კი შემოქმედების ნიჭი გააჩნდა, ვინც ნამდვილი ადამიანური ღირსებებით იყო დაჯილდოებული. რუდაქი აფასებდა მაშს მეტოქეებსაც და კიდეც უყვარდა ისინი. მან ცხარე ცრემლებით დაიტირა პოეტები მურადი ბუხარელი და შაჰიდ ბალხელი, მათ გარდაცვალებაზე რუდაქიმ სამგლოვიარო ლექსები დაწერა.

ამ ლექსებიდან ჩვენს დრომდე სრული სახით მხოლოდ მურადის შესახებ დაწერილ ელეგიას მოუღწევია. შაჰიდ ბალხელის გარდაცვალებაზე დაწერილი ლექსიდან კი, თუ მის აღმდგენელს ს. ნაფისის დავუჯერებთ, მხოლოდ ექვსი ბეითი (12 სტრიქონი) გადარჩენილა. ორივე ლექსი, როგორც ჩანს, მოჰამედ ოუფისათვისაც ყოფილა ცნობილი. მას თეზკერეში ორივე ლექსის დასაწყისი ნაწილები (თვითეულიდან ოთხ-ოთხი სტრიქონი) აქვს წარმოდგენილი. მთარგმნელები მით ხელმძღვანელობენ. ისინი, როგორც ჩანს, სხვა მასალებს არ იცნობენ. ყოველ შემთხვევაში, რუდაქის რუსულ თარგმანებში, რომლებიც ტაჯიკეთში გამოიცა [21], აღნიშნული ლექსებიდან მხოლოდ დასაწყისი ნაწილებია გადმოთარგმნილი.

შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ამ ლექსების ის მცირე ნაწილებიც კი ვერ არის რიგიანად გაგებული. შევჩერდები, შაჰიდის შესახებ დაწერილი ელეგიის იმ ადგილზე, რომელიც ოუფის თეზკერეშია წარმოდგენილი [22]. აქ იკითხება:

کاروان شهید رفت از پیش
و آن ما رفته گیر و می‌اندیش
از شمار دو چشم یك تن کم
و ز حساب خرد هزاران بیش

ლექსის მეოთხე სტრიქონში სიტყვა ჰესაბს (حساب) ნაფისი სიტყვა შომარით (شمار) ცვლის [23]. პირველიცა და მეორეც ამ შემთხვევისათვის აღებული ერთსა-

[21] Классики таджикской литературы, Рудаки, Сталинабад, 1949.

[22] გვ. 3.

[23] გვ. 1004.

და იმავეს (თვლას, ანგარიშს) აღნიშნავს. ლექსი დაწერილია ხაფიფით (⏑ – – – ⏑ – ⏑ – ⏑ – –). ამ ზომის მიხედვით ორივე აქ ნაჩვენები სიტყვის გამოყენება შეიძლება. „ჰესაბ“ არაბულია, „შომარ“ კი—სპარსული. ოუფის წყარო ცდილა ორს ერთმანეთის მომდევნო სალექსო სტრიქონში ერთი და იმავე სიტყვის (შომარის) გამოყენების გვერდის ავლას. ნაფისის, ჩანს, სპარსული სიტყვისათვის მიუცია უპირატესობა. ზემოწარმოდგენილი ადგილის გაგებისათვის სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული. სადავო გამხდარა, თუ რას უნდა ნიშნავდეს მეორე სტრიქონში გამოთქმა و آن ما رفته گیر ეზაფეთით უერთდება თუ არა სიტყვა „ხერად“ სიტყვა „ჰაზარანს“, ე. ი. წავიკითხოთ „ხერად ჰაზარან“ თუ „ხერადე ჰაზარან“ და სხვ.

ჩვენ აქ არ გამოვუდგებით ამ ნაწყვეტის გაგების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებების მიმოხილვასა და კრიტიკას. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სიტყვა „ან“ (آن) შეიძლება გავიგოთ დროის, სინატიფის, სიკეკლუცის, სილამაზის, მოხდენილობის მნიშვნელობით და არა სხვა რამედ; აღნიშნული სიტყვა არაბულია. ნაჩვენები მნიშვნელობით იგი გვხვდება კლასიკური ხანის პოეტებთან (სხვათა შორის, ჰაფეზთანაც) და რა საკვირველია, რომ ის რუდაქისაც ჰქონდეს გამოყენებული. რაც შეეხება ხერადთან ეზაფეთის დასმას, ეს, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია. მით ლექსის ზომა დაირღვეოდა: ვაზ შო მა რე ხე რა დე ჰა ზა რან ბიშ.

— ⏑ — — ⏑ ⏑ — ⏑ — — —

პოეტმა აღმოსავლური თვალებით გაჰედა მოვლენას და შაჰიდის გარდაცვალება ქარავნის გამგზავრებად წარმოგვიდგინა. შაჰიდი გაემგზავრა, ჩვენ დავრჩით, მაგრამ ჩვენც არ ვართ მარადიული არსებანი. ჩვენც მალე შაჰიდს გამოეუდგებით უკან და ამიტომ „ჩვენი დროც წარსულად იგულისხმე და გაფრთხილდი (ჩაფიქრდი, განსაჯე!)“. რუდაქის აზრით, თუ თვალებით განსჭვრეტთ შაჰიდის გარდაცვალებას, ნახავთ, რომ ერთი კაცი გვაკლია, მაგრამ თუ გონებით განსჯი მის დაკარგვას (გამგზავრებას), იგი უფრო მძიმეა, ვიდრე ბევრის (ათასზე მეტი კაცის) გარდაცვალება. აი, როგორც უნდა გავიგოთ ჩვენ ამ სტრიქონების აზრი.

რუდაქის ბევრი თხზულების დაწერას მიაწერენ. პოეტ რა'შიდის (1089—1182) ერთ-ერთ ლექსში ნათქვამი აქვს:

شعر او را بر شمردم سیزده ره صد هزار
هم فزون آید اگر چونانکه باید بشمری

მისი (რუდაქის) ლექსები მე დავთვალე, ცამეტჯერ ასი ათასია;
უფრო მეტიც იქნება, თუ ისე დათვლი, როგორც საჭიროა.

ამ ცნობას პირველად ყურადღება მიაქცია მოჰამედ ოუფიმ. მან „ნიჭთა გულში“ სათანადო ადგილიც მოიტანა რაშიდის ლექსიდან. ზოგიერთი მკვლევარი ამ ადგილის გაგებას სხვანაირად ფიქრობს. ასე, მაგალითად, ირანელი მეცნიერი ბედი-ოზ-ზემანი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ი. მარს [24], ამ სტრიქონებს ასე კითხულობს:

მისი ლექსები მე დავთვალე ცამეტჯერ. ასი ათასია.
შეიძლება უფრო მეტიც, თუ ისე დათვლი, როგორც საჭიროა.

[24] Статьи и сообщения, II, 20.

ერთი გაგებით რუდაქის მიეკუთვნება 1.300.000 ლექსი (ე. ი. ბეითი), მეორე გაგებით კი — ასი ათასი. საქმე ის არის, რომ ორივე შემთხვევაში დიდი რიცხვია აღებული. ყოვლად შეუძლებელია რომელიმე პოეტს 1.300.000 ლექსის შეთხზვა მივაწეროთ, არა თუ ასეთი დიდი რიცხვისა, არამედ ასი ათასისაც კი ძალიან გაჭირდებოდა. არც ერთი ირანელი კლასიკოსის ლექსთა რიცხვი არ აღწევს ასი ათასს. ამავე დროს შეუძლებელია ისეთ ცნობილ პოეტსა და პოეტიკის დიდ მცოდნეს, როგორიც რაშიდი ვათვათი იყო, არ დავუჯეროთ და ეჭვი შევიტანოთ მის მიერ დათვლილ ლექსთა რაოდენობის გაანგარიშებაში.

საფიქრებელია, რაშიდის დროს უკვე არსებობდა რუდაქის სახელით ცნობილი დიდი კრებული, რომელშიც რუდაქის ლექსების გვერდით სხვადასხვა პოეტთა ლექსებიც იქნებოდა გაერთიანებული. როგორც ჩანს, ამ კრებულის შეთხზვას მთლიანად რუდაქის მიაწერდნენ. განა სხვა მწერლებისა და პოეტების მიმართ არ ხდებოდა ასეთი რამ? ომარ ხაჲჲამის რობაიების სადაურობის საკითხს რომ თავი დავანებოთ, განა ფირდოუსის „შაჰნამემ“, საადის „გოლესთანმა“ და „ბუსთანმა“, ჯელალ-ედ-დინ რუმის „მესნევიმ“, ჰაფეზის დივანმა, ჯამის პოემებმა კი მოაღწია ჩვენამდე ინტერპოლაციების გარეშე? რა თქმა უნდა არა.

შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ ადრევე რუდაქისა და ყათრანის (XI საუკ.) ლექსები შერევია ერთმანეთს. რუდაქის პოეტურ ნიჭთან ერთად მომღერლისა და მუსიკოსის ნიჭიც გააჩნდა, გარემოება, რაც მას სასანელი ხოსროვ ფარვიზის მომღერლის ბარბადის მსგავსად ხალხში დიდ სიყვარულსა და პოპულარობას უქმნიდა. ამიტომ, საფიქრებელია, სხვა პოეტების მიერ დაწერილ კარგ ყასიდებსა და ლექსებს ხალხი იმთავითვე რუდაქისეულად რაცხდა და გადამწერლებსაც ისინი უხვად შეჰქონდათ რუდაქის თხზულებათა კრებულში. ამ გარემოებით დაფიქრებული ი. მარი კითხულობდა: ერთი პიროვნებაა რუდაქი თუ კოლექტივი? — და წუხდა, რომ ამ მიმართულებით ჯერ არავითარი ძიება არ წარმოებულაო [25].

რუდაქის ნაწერებიდან ჩვენამდე მცირე ნაწილს მოუღწევია. იგი შეიცავს: ა) ყაზალებს, ლირიკული ხასიათის ნაწყვეტებს; ბ) ყასიდებს ანუ ხოტბებს, გ) სამგლოვიარო ლექსებს, დ) რობაიებს, ე) ადგილებს პოემიდან „ქილილა და დამანა“ და ვ) სხვადასხვა ზომით დაწერილ ბეითებს. ჩვენამდე მოღწეულია 382 ბეითი, ე. ი. 1664 სტრიქონი.

ვემყარებით ცნობილი მეცნიერის საიდ ნაფისის მიერ გამოცემულ ტექსტს [26], რომელიც მოცულობით, ვარიანტების შერჩევისა და ფილოლოგიური დამუშავების თვალსაზრისით დიდად აღემატება ჰერმან ეთეს გამოცემას.

დასანანია, რომ გამომცემელი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რატომ არ შეიტანა მან რუდაქის ლექსთა კრებულში ჰეთესა და სხვების მიერ დაბეჭდილი ზოგიერთი ლექსი, რომელთაც ძველი წყაროები რუდაქის აკუთვნებენ. აგრეთვე, საიდ ნაფისი განყოფილებას, რომელშიც რობაიებია მოთავსებული, ზოგადი ხასიათის შენიშვნას უკეთებს: ამ რობაიებიდან ზოგი სხვათა მიერაა

---

[25] გვ. 21. აქვე შევნიშნავთ, რომ ი. მარს სიტყვა. რუდაქის (თუ რუდეგის) „რუდიდან“ (რომელიღაც მუსიკალური ინსტრუმენტი) წარმოება, მომღერლისა თუ მუსიკოსის მნიშვნელობით, უფრო შესაძლებლად მიაჩნდა, ვიდრე „ადგილ რუდაქის ლეგენდარულ, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, საეჭვო სახელწოდებიდან“.

[26] احوال و اشعار ابو عبدالله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی مجلد سوم تهران ۱۳۱۹.

შეთხზული. ენის ფორმისა და შინაარსის მიხედვით ისინი არ შეიძლება რუდაქის მივაკუთვნოთ. მაგრამ კი არ მიუთითებს იმაზე, თუ, სახელდობრ, რომელი რობაი მიაჩნია მას ყალბად. საიდ ნაფისი სპარსული ენისა და ლიტერატურის დიდი მცოდნეა და მის მითითებებს ამ მხრივ ერთგვარი სახელმძღვანელო მნიშვნელობაც ექნებოდა. გამომცემელს, ზოგჯერ, შეიძლება, ვარიანტების შერჩევის საკითხშიც შევედავოთ, მაგრამ, ყოველივე ამის მიუხედავად, ეს გამოცემა უდავოდ მაღლა დგას დღემდე არსებულ რუდაქის ყველა გამოცემაზე და მით უნდა ვიხელმძღვანელოთ. აქ თქვენ ხშირად შეხვდებით საგულისხმო ტექსტობრივ დაკვირვებებსა და შესწორებებს. ასე, მაგალითად, ცნობილ ყასიდაში (بوی جوی), რომელიც ემირის ბუხარაში ერთ-ერთი შესვლისადმია მიძღვნილი (ტრადიციულ გამოცემებში აგრეთვე დოვლათშაჰის თეზქერეშიც), იკითხება: شاه نزدت مهمان آید همی (შაჰი შენთან სტუმრად მოდის). საკვირველია, თუ პოეტს აქ რატომ უნდა ეხმარა სიტყვა სტუმარი (مهمان). როგორ შეიძლება ემირი ნასრი სტუმრად მოსულიყო მის სატახტო ქალაქ ბუხარაში, ან ვის უნდა ჩაეთვალა იგი აქ სტუმრად. ნაფისის ტექსტში (გვ. 1029) ამის საბადლოდ იკითხება: میر زی تو شادمان آید همی (ემირი შენთან მხიარულად მოდის), რაც, ცხადია, უფრო უდგება ტექსტის შინაარსს.

აგრეთვე, საყურადღებო შესწორებებია შეტანილი „სიბერის ელეგიაში“. ძველ გამოცემებში იკითხებოდა:

نشاط او بفزون بود و سیم نقصان بود

სიტყვა „ნოყსან“ ნიშნავს ნაკლებობას, უქონლობას. ამ სიტყვის სხვაგვარად წაკითხვის შესაძლებლობას არ იძლევა ლექსის ზომა. წარმოდგენილი სტრიქონი ასე გაიგება: სიხარული მისი (ე. ი. რუდაქის) დიდი იყო და ვერცხლის (ე. ი. ფულის) ნაკლებობას (უქონლობას) განიცდიდა. როგორ შეიძლება დიდი სიხარული ჰქონოდა მას, ვინც ხელმოკლეობას, სიღარიბეს განიცდიდა. საინტერესოა, რომ მომდევნო სტრიქონში (ძველ გამოცემებშიც) ნათქვამია: „ყიდულობდა და ფანტავდა უთვალავ დირემს“. აშკარა უხერხულობა იქმნებოდა, როგორ შეეძლო დროის სატარებლად უანგარიშოდ ეფანტა ფული მას, ვინც მის ნაკლებობას განიცდიდა. ნაფისის ტექსტში (გვ. 989) სიტყვა سیم -ის (ვერცხლის) ნაცვლად იკითხება میم (შიში):

نشاط او بفزون بود ومیم نقصان بود
მას დიდი სიხარული ჰქონდა და შიში კი არა.

რასაკვირველია, ასეთი წაკითხვა უფრო უდგება ლექსის შინაარსს.

შევეხოთ კიდევ რუდაქის ამავე ლექსის ერთ შესწორებას. ძველ გამოცემებში იკითხება:

تو رودکی را ای مغ کنون همی بینی
შენ რუდაქის, მოგვო, ახლა ხედავ (უცქერი).

ტექსტში სიტყვა მოგვის (مغ) ვარიანტებიც გვხვდება. იკითხება مج, ماج (მაჯ) და სხვ.

რუდაქის ბიოგრაფიის მკვლევრებმა ამ სიტყვაში რუდაქის ლექსთა წამკითხველის (დეკლამატორის) სახელი დაინახეს. ირანელი პოეტების დიდ უმ-

ჩავლესობას რომ ლექსთა წამკითხველი ჰყავდა, ეს უდავოა, მაგრამ ძალიან საეჭვოა, რუდაქის, თვითონ მომღერალს, რომელიც, საფიქრებელია, სხვა პოეტების ლექსებსაც მღეროდა, საკუთარ ლექსთა წამკითხველი (راوی) ჰყოლოდა. ნაფისის ტექსტში ეს ადგილი ასე იკითხება:

تو رودکی را ای هواوی همی بینی

სახემთვარეო, შენ რუდაქის (ახლა) ხედავ,

აქ, როგორც ხედავთ, სიტყვა مغ, مج თუ مژ-ის ნაცვლად არჩეულია ვარიანტი هواوی და საქმის ვითარებაც იცვლება. შეიძლება შეგვეკითხონ: თუ საეჭვოდ მივიჩნევთ რუდაქის ლექსთა წამკითხველის არსებობას, რომელსაც სახელად მაჯი უნდა რქმეოდა, როგორც ამას ამ სიტყვის (مژ) განმარტებისას ძველი ლექსიკონების ავტორებიც (შამს ფეხრი და სხვანიც) ადასტურებენ, მაშინ როგორ გავიგოთ რუდაქის ერთ ლექსში წარმოდგენილი მიმართვა მაჯისადმი: ახლა შენ ჩემი ლექსი გაიზეპირე და წაიკითხე (იმღერე)!

მართლაც, ერთ ლექსში იკითხება სიტყვა მაჯ (مژ), რასაც ვარიანტები არ გააჩნია. მთელი ლექსი ოთხ სტრიქონს შეიცავს:

ای مج کنون تو شعر من از بر کن و بخوان
از من دل و سگالش از تو تن و روان
کوری کنیم و باده خوریم و بویم شاد
بوسه دهیم بر دو لبان پریوشان

ამ ლექსში თუ სიტყვა „მაჯს“ რუდაქის ლექსთა დეკლამატორის სახელად გავიგებთ, მაშინ მისი პირველი ორი სტრიქონი ასე უნდა ითარგმნოს:

ეი მაჯ, შენ ახლა ჩემი ლექსი გაიზეპირე და წაიკითხე (იმღერე),
ჩემგან გული (გრძნობა) და ფიქრი, შენგან ტანი (სხეული) და სული.

პოეტი აძლევს მაჯს გულსა და გრძნობას (თუ ფიქრს) და მისგან მოითხოვს სხეულსა და სულს, ე. ი. მთელ არსებას. სულის ნაცვლად საგულისხმო ვარიანტია ენა (زبان). ლექსის წამკითხველისათვის ენა არის საჭირო და გასაკვირი არაა, რომ რუდაქის ენა მოეთხოვა მაჯისაგან პოეტის ფიქრისა და გრძნობის სხვებზე გადასაცემად, მაგრამ რა შუაშია სხეული?

გაუგებრობა, ვიტყვი მე, რუდაქის წამკითხველის ვინმე მაჯის შესახებ იმითაა გამოწვეული, რომ რიგიანად ვერ არის გაგებული ამ ლექსის ძირითადი აზრი და აქედან, თავისთავად ცხადია, თვით სიტყვის „მაჯის“ მნიშვნელობაც. სიტყვა მაჯ (مژ) სპარსულია და ნიშნავს მთვარეს, აქედან ლამაზს, ტურფას, მზეთუნახავს (იგივეა, რაც ماه). თუ წარმოდგენილ ლექსში ამ სიტყვას მთვარის მნიშვნელობას მივცემთ, ის ასეთ შინაარსს მიიღებს:

მთვარეო, ახლა შენ ჩემი ლექსი გაიზეპირე და თქვი სიმღერით,
ჩემგან გული და გრძნობა, შენგან სხეული და სული.
ვიმხიარულოთ, ღვინო ვსვათ და ვილხინოთ,
ვკოცნოთ ბაგენი ფერიის მსგავსთა[27].

[27] ტექსტი, 1022.

ცხადია, პოეტი მიმართავს პირმთვარეს, მისი ლექსის დამღერებას, ლხინსა და დროს ტარებას სთხოვს და არა ეინმე მაჯს, რომელიც გაუგებრობის ნიადაგზე შექმნეს.

ტექსტობრივი ხასიათის შესწორებანი, რაც, ზოგჯერ, რუდაქის ბიოგრაფიისა და შემოქმედების ამა თუ იმ საკითხს ძირეულად სცვლის, საკმაო რაოდენობითაა წარმოდგენილი ნაფისის გამოცემაში.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ რუდაქის ტექსტის დადგენა მეტისმეტად რთულია. ძველ წყაროებში ხშირად ერთმანეთშია არეული ავტორები და მათი ლექსები. ამავე დროს ნაკლებადაა შესწავლილი სამანელთა ეპოქის პოეტების, მათ შორის, რუდაქის ენაც. ყოველივე ეს დიდ დაბრკოლებას წარმოადგენს. ჩვენი აზრით, ჯერ კიდევ საჭიროა დიდი ჯაფისა და ენერგიის გაღება, რომ ჩვენზე 10—11 საუკუნით დაშორებული პოეტის შემოქმედების ნამდვილი სახე აღვადგინოთ.

რუდაქის შემოქმედება მრავალფეროვანია. შეიძლება ცალკე გამოკვლევებად დამუშავდეს მისი პოეზიის მთელი რიგი საკითხები: ა) რუდაქი, როგორც ლირიკოსი, ბ) რუდაქი, როგორც მეხოტბე, გ) რუდაქის პოეტური მეტყველება, დ) რუდაქის როლი სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარებაში და სხვ. პოეტის შემოქმედების ზოგადი მიმოხილვა, მისი საერთო დახასიათება, რა თქმა უნდა, თვითეულ მათგანზე დაწვრილებით შეჩერების საშუალებას არ იძლევა.

რუდაქის შემოქმედების ნიმუშები, რასაც ჩვენამდე მოუღწევია, წარმოადგენს ოვიათი პოეტური ოსტატობის ნაყოფს. იგი მდიდარია რითმით და რიტმით, ალიტერაციით, შედარება-მეტაფორებით და საერთო პოეტური მეტყველებით. რუდაქის შემოქმედების შესწავლა გვარწმუნებს იმაში, რომ მეათე საუკუნის სპარსულ-ტაჯიკურმა პოეზიამ სხვა ასეთი ღრმა და დიდი ლირიკოსი არ იცის. რუდაქი თავისი მაღალი ხელოვნებით, პოეტური აზროვნებითა და ოსტატობით მხარს უსწორებს სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის დიდ წარმომადგენლებს — ფირდოუსის, საადის, ჯელალ-ედ-დინ რუმისა და სხვებს. ამიტომ შედის მისი შემოქმედება მსოფლიო პოეზიის საგანძურში.

რუდაქის პოეზიის მოტივები მრავალგვარია. შეიძლება აღინიშნოს, რომ პოეტის შემოქმედებაში დიდი ადგილი უჭირავს ხოტბებს. იგი თავისი დროის სახელგანთქმული მეხოტბეა. პოეტი გარკვეულ შეხედულებას აყალიბებს სახოტბო ჟანრის შესახებ. მისი აზრით, ხოტბაში სიტყვები საგანგებოდ უნდა იყოს შერჩეული და სტრიქონთა აზრიც ადვილად გასაგები. პოეტმა ხოტბა საკუთარი ძალით, საკუთარი გონებითა და ნიჭით უნდა თქვას. ვისაც ხოტბის თქმის ნიჭი და უნარი არა აქვს, ის, სჯობს, ჩამოშორდეს პოეზიის ამ დარგს.

თვითონ რუდაქის მშვენივრად ეხერხება ხოტბების (ყასიდების) წერა. იგი კარგი ლირიკოსია და ამავე დროს კარგი მეხოტბეც. ამის აღნიშვნა საჭიროდ მიგვაჩნია იმიტომ, რომ სპარსულ პოეზიაში ასეთი პოეტური ნიჭი ხშირად არ გვევლინება. შეიძლება საქმე გვქონდეს დიდ ლირიკოსთან, დიდ პოეტთან, მაგრამ ის არ იყოს ქების ოსტატი. მაგალითად, საადი, რომელიც შესანიშნავი ლირიკოსია და რომელსაც საუკუთესო ყაზალების გვერდით ბევრი არაბული და სპარსული ყასიდა უწერია, არ იყო კარგი მეხოტბე.

რუდაქის ქება-დიდების მთავარ ობიექტს წარმოადგენს ემირი ნასრი, რომელსაც პოეტი სხვადასხვა მხატვრულ სახეებში წარმოგვიდგენს. ის მბრძანებლის გულუხვობას ლეგენდარული არაბის ჰათემ თაელის გულუხვობაზე მაღლა აყენებს, ხოლო მისი გმირობა ირანული საგმირო თქმულებათა უდიდესი გმირის როსტომის გმირობაზე მეტად მიაჩნია:

ჰათემ თაელი ხარ გულუხვობითა,
როსტომ დასტანი ხარ ბრძოლაში.
არა, ჰათემიც ვერ შეგედრება გულუხვობით,
არა, როსტომიც ვერ გაგიტოლდება გმირობით [28].

ასე მიმართავს ერთ-ერთ ქებაში პოეტი მბრძანებელს. დიდებულად აქვს რუდაქის აღწერილი ნასრის ბუხარაში ერთ-ერთი შემოსვლა:

ეი ბუხარა, იმხიარულე და ყვაოდე მარად,
ემირი შენსკენ მხიარულად მოემართება.
ემირი მთვარეა და ბუხარა კი ცა,
მთვარე ცისაკენ მოდის;
ემირი საროა და ბუხარა ბაღი,
საროს ბაღისაკენ მოემართება [29].

ყასიდამ, საიდანაც ეს სტრიქონები მოგვაქვს, სხვადასხვა ძველ წყაროებში გაიკაფა გზა. იგი, როგორც რუდაქის სახოტბო ლექსების ნიმუში, მოტანილი აქვთ დოვლათშაჰსა და სხვებს.

თუ მტერი შენთან ომს გაიფიქრებს, მიმართავს რუდაქი ნასრს, შენი ხმლის შიშით მას იარაღი ჩამოეხსნება; შენი სამართლიანობით ქორი და ბეღურა ერთად ფრენენ. შენი სიბრძნითაა დღე და ღამე ერთმანეთთან შეკავშირებული, შენი გულკეთილობითა და სიუხვით სიკვდილის ქარმა ავისმზრახველთა სიცოცხლის ხე ამოაგდო ძირფესვიანად. სანამ იქნება საწუთრო და ჟამის ტრიალი, იყავ მხიარულ, მუდამ ლხინით, მუდამ დიდებით, მოშურნე შენი კი ძირს ეგდოს მკვნესარე და შეწუხებული! (992).

რუდაქი აქებდა არა მარტო ნასრს, არამედ სხვა ემირებსაც. ასე, მაგალითად, შესანიშნავი ყასიდა (را مى دار), როგორც ეს გამოიკვლია დენისონ-როსმა [30], მიძღვნილია სისტანის ემირის აბუჯაფარ ბენ მოჰამედისადმი. რუდაქის დახასიათებით ის დიდად წყალობიანია. მისებრი კეთილშობილი და სამართლიანი, ხალხისათვის თავდადებული შაჰი ქვეყნად არ მოიპოვება. დაუძლურებული მისგან ძალასა და მხნეობას შეიმატებს, ის არავის ჩაგრავს, არავის უწევს ქიშპობას და მტრობას. მთელ ქვეყანაზე განფენილია წყალობა მისი. ქვეყნის მწუხარებას იგი აქარვებს, ქვეყნის წყულსა და ტკივილს იგი ედება მალამოდ. თუ პოეტი მის წინაშე წარსდგება დასაწყლებული და ხელცარიელი, უკან გამობრუნდება დიდძალი ოქროთი და ტვირთით (1015). ბედნიერება და ძლიერება ჩვენს ემირს ემატოს მარად, მის მტერს მუდმივად აკლდებოდეს უნარი, ძალა. მთვარემდე ამაღლებულა მისი თავი სიდიადით და მისი სახე მზეზე მეტად არის ბრწყინვალე (1018—19).

პოეტმა კარგად იცის, რომ ყველა არ არის ქების ღირსი. იგი აქებს და ადიდებს მათ, ვინც, მისი აზრით, დადებითი თვისებებით, გულკეთილობითა და ადამიანური ღირსებებით არის დაჯილდოებული. იცოცხლებს მარად,—ამბობს რუდაქი ერთ-ერთ ხოტბაში,—ის მბრძანებელი, ვის სულშიც ცოცხლობს არსი სიკეთის და სიყვარულისო (989).

შესაძლებელია, რუდაქი ხოტბის დარგში რამდენადმე მაინც იყოს დავალებული ფალაური ან არაბული პოეზიით. ყოველ შემთხვევაში, სპარსული ლიტერატურის მცოდნეთათვის ცხადი უნდა იყოს ის გარემოება, რომ რუდაქის

[28] ნაფისის ტექსტი, 988.
[29] იქვე, 1029.
[30] A Qasida by Rudaki, JRAS 1926, 213—238.

ხოტბის საერთო მანერა, მისი პოეტური სტილი და მხატვრული აზროვნების გზები საფუძვლად დაედო შემდეგი დროის მეხოტბეთა შემოქმედებას.

რუდაქის შემოქმედებაში დიდი ადგილი უჭირავს სევდისა და მწუხარების მოტივებს. პოეტის აზრით, ეს ქვეყანა სიზმრის მსგავსია. მას ის შეიცნობს, ვისაც ფხიზელი გონება აქვს. მისი სიკეთე სიავეა და სიხარული მწუხარებაა. რად გინდა იყო ქვეყნად მუდმივად, როცა ქვეყნის ყოველი საქმე არამუდმივია. მას სიბრძნე და ცოდნა კარგი არა აქვს, მაგრამ სახე და გარეგნობა აქვს მომხიბლავი. ავის მოქმედია, მაგრამ სილამაზით თვალის მომჭრელი. ამ სასახლის (ქვეყნის) სტუმარს მარადიულობაზე გულის მინდობა არ შეეფერება. ახლა შენ თუმცა დიბაზე გძინავს, მაგრამ მიწაში გელოდება ძილი მარადი. რა სარგებლობა მოაქვს სხვებთან ყოფნას და მეგობრობას, თუ სამარეში მარტო უნდა ჩახვიდე. იქ კი ჭია-ღუანი გიმეგობრებენ. გაახილე თვალი, შეიცანი, რომ ეს ასეა. კვდება დიდი და პატარა, უძლური და ძლიერი, მეფე და დიდებული — ყველა სიკვდილს ბარდება. ვინ იცის, რამდენს იღვწიან და დრტვინავენ ქვეყნის მეფენი, რამდენს სასახლესა და კოშკს აგებენ ისინი, მაგრამ რა მიაქვთ მათ საბოლოოდ ამ ქვეყნიდან სუდარის მეტი?

შენი სიცოცხლე, სულ ერთია, მოკლე იქნება თუ ხანგრძლივი, ბოლოს მაინც სიკვდილი დაგეუფლება. სულ ერთია, გაჭირვებით იცხოვრებ თუ დალხინებით, შენი ყოფნა მხოლოდ სიზმარია. ამიტომ შენ, ვინც მწუხარეობ და მწუხარება გხვდა წილად, ზიხარ ფარულად და ღვრი ცხარე ცრემლებს, მწუხარებისა და გასაჭირის ვით უნდა გეშინოდეს! იცოდე:

წავიდა ის, რაც წავიდა და მოვიდა ის, რაც მოვიდა;
რაც იყო, იყო, საკვირველია, რად დარდიანობ!
ქვეყანა გინდა გაასწორო, გათანაბრო?
ეს ქვეყანაა, ვით მიიღებს ის გასწორებას!
ნუ საყვედურობ, არ შეისმენს იგი საყვედურს,
ნუ ქვითინებ, არ შეისმენს იგი შენს ქვითინს.
წადი, მეორედ მოსვლამდე იტირე,
წარსულს ვით დააბრუნებ ოხვრა-გოდებით.
წყენას და ნაღველს ამ ცისაგან იგემებ უფრო მეტად,
თუ შენ ყოველ მიზეზით (ყველაფერზე) იდარდიანებ.
ჩანს, ცა უბედურებას უგზავნის (უნიშნავს) ყველაფერ
იმას,
რასაც შენ გულს მიანდობ.
ღრუბელი არ ჩანს, არც მზის დაბნელებაა,
დაბნელდა მნათობი და ქვეყანაც მოიცვა ბნელმა.
გულს შემოსეულ სევდის ლაშქრის დასამარცხებლად.
უმჯობესია, შესვა ღვინო და მოილხინო [31].

ქვეყანას უნდა სჭვრეტდე გონების თვალით და არა ისე, როგორც იგი თავს მოგაჩვენებს. ქვეყანა კი მბრუნავია და ცვალებადი:

აძველებს ჟამი ყოველივეს, რაც ახალია,
ანახლებს ჟამი, რაც გაცვეთილ-მოძველებულა;
გარდაქცეულა ბევრი ბაღი ხრიოკ უდაბნოდ,
ბევრი უდაბნოც წარმტაც ბაღად აყვავებულა [32].

---

[31] ტექსტი, 1030—32.

[32] გვ. 987.

ქვეყნად არაფერი არ არის მარადიული. მარადიულია მხოლოდ ბრუნვა და ცვალებადობა. ამიტომ საჭიროა დროს ტარება შავთვალასთან ერთად:

იმხიარულე შავთვალასთან, იმხიარულე,
რადგან ქვეყანა ზღაპარია და ქარი.
მოსულს (დროს) მხიარულად შეხვდი,
წარსული კი არ მოიგონო!
მხოლოდ მე და ის ხუჭუჭთმიანი, ღალიის
სურნელოვანი,
მხოლოდ მე და ის პირმთვარე, ჰურიის შთამომავალი.
ბედნიერია ის, ვინც ჰამა და გასცა.
უბედურია, ვინც არ ჰამა და არც გასცა;
ქარი და ღრუბელია ეს ქვეყანა, აფსუს,
მოიტა ღვინო, რაც მოხდება, დე, მოხდეს! [33].

პოეტის დარდი და მწუხარება არ არის გამოწვეული მხოლოდ პირადი უბედურებით, არც მოხუცებულობითა და საერთო დაუძლურებით. სოფლის სამდურავი საკმაო სიძლიერით გაისმის რუდაქის თანამედროვე პოეტთა (შაჰიდის, აბუ შუქურისა და სხვათა) შემოქმედებაში. ის უკავშირდება წუთისოფლის გაუტანლობის, ჟამის ცვალებადობისა და ადამიანის წარმავლობის საკითხებს და, უმრავლეს შემთხვევაში, პოეტის პირადი მდგომარეობით არ აიხსნება.

რუდაქის ნაღვლიანობის ძირითად მოტივებს ამა თუ იმ სახით ჩვენ ვხვდებით ომარ ხაჲამის, ფერიდ-ედ-დინ ათარის, ჯელალ-ედ-დინ რუმის, საადისა და სხვა კლასიკური ხანის ლიტერატურის წარმომადგენელთა თხზულებებში.

რუდაქის პოეზიაში საგრძნობი ადგილი უჭირავს სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივებსაც. განთქმული მეხოტბე რუდაქი სიყვარულის დიდი მომღერალიცაა წარმტაცი სილამაზითა და ზილფთა სუმბულის სურნელებით მოხიბლული პოეტი დგას გულქვა სატრფოს წინაშე, მაგრამ მას არ სთხოვს შებრალებას, რადგანაც სჯერა, რომ სატრფონი გულქვანი არიან.

ჰო, რა კარგია! სილამაზე შენი აღემატება ყოველ
სილამაზეს,
შენი ზილფების სუმბულს დაუცია (დაუმარცხებია)
სურნელება რჩეული მუშკის.
ვფიცავ იმ რკინის გულს, რომელსაც სიმაგრისათვის
ათასფენად აძევს ქვა გრანიტისა —
შენგან არ ვითხოვ არავითარ დიდსულოვნებას,
რადგან არავის არ უნახავს ქვისგულიანთა შებრალება
და ალერსი [34].

მძიმეა სატრფოს განშორება. ესაა ცივი გრიგალი, რომელიც გლეჯს სიცოცხლის ფესვებს, მაგრამ მას არ შეუძლია სიყვარულისა და ტრფობის ფესვების ამოგლეჯა. შენ მაინც მთელი სიცოცხლის განმავლობაში სატრფოს ტყვეობაში იმყოფები. სიყვარული მარადიულია:

სარო მაღალო, შენი განშორების სასტიკმა ქარმა
ჩემი სიცოცხლის ფესვები ამოაგდო.
მაშ, რისთვის-ღა ვარ მითოკილი მასზე მთელი
სიცოცხლე,
იგი ზილფები დაგრეხილი, ხომ არ არის ქამანდი? [35]

[33] ტექსტი, გვ. 986 — 987.
[34] გვ. 966.
[35] გვ. 986.

რუდაქის სიყვარული ძლიერია. მას სჯერა, რომ სიკვდილის შემდეგ მის საფლავზე ბალახის ნაცვლად ნარგიზები გაიშლება მეგობრის (სატრფოს) საცქერლად (بجای گیاه من همه نرگس دمد زخاك).

აქ ერთი შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ. წარმოდგენილ სტრიქონში სიტყვა ნარგიზი (სპ. ნარგის) თვალის ნაცვლადაა ნახმარი. ნარგიზი, როგორც თვალის მეტაფორა, ადრევეა დამკვიდრებული სპარსულ პოეზიაში. ის გამოყენებული აქვთ როგორც კლასიკური, ისე შემდეგი ხანის პოეტებსაც. მეტაფორა გავრცელებულია მთელ აღმოსავლურ პოეზიაში. ქართველი პოეტებიც ხშირად მიმართავენ მას. აღნიშნული მეტაფორის წარმოშობას უძველესი რწმენა უდევს საფუძვლად. ამის მიხედვით სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სხეულის ცალკეული ნაწილები გადადის სხვადასხვა მცენარეებსა და ცხოველებში. თვალები კი ნარგიზებად გარდაიქცევა (ამოვა მიწიდან). აქედან წარმოდგა მეტაფორა თვალი — ნარგიზი. რუდაქისათვის, და შეიძლება ადრინდელი ხანის სხვა პოეტებისათვისაც, გასაგები, ნათელია ამ მეტაფორის შინაარსი, თუ ის მთლად ნათელი არ არის შემდეგი ხანის პოეტებისათვის. რუდაქის მიერ წარმოდგენილი რთული შედარება, ანუ მეტაფორა თვალი — ნარგიზი, ცხადყოფს იმას, რომ პოეტს ესმის მისი სიღრმე და შინაარსი. პოეტის აზრით (თუ სურვილით), გვამის დაშლისა და მიწასთან მისი შეერთების შედეგად საფლავზე აღმოცენდება ნარგიზები (თვალები) სატრფოს საცქერლად. ასე ესახება პოეტს სიყვარულის უკვდავება, მისი მარადიულობა.

რუდაქი პირველი პოეტია, რომელმაც გატაცებით უმღერა გაზაფხულს. შესანიშნავ ყაზალში (მოვიდა გაზაფხული) წარმტაცი პოეტური სახეებითაა დახატული ბუნების ეს დიდი მოვლენა. გაზაფხულის თემა მისაბაძ საგნად იქცა შემდეგი დროის თითქმის ყველა პოეტისათვის.

რუდაქი პირველი პოეტია, რომელმაც სიკეთეს უმღერა. ქვეყანა მღელვარე ზღვაა, რომლის გადაცურვა სიკეთის გემით შეიძლებაო — გვასწავლის ის.

რუდაქი პირველი პოეტია, რომელმაც ადამიანურ ღირსებებს, კაცობას უმღერა:

საკუთარ თავს თუ მბრძანებლობ, კაცი ხარ,
ყრუსა და ბრმას თუ არ დასცინებ, კაცი ხარ!
კაცობა არ არის წაქცეულის წიხლებით ცემა,
დაცემულს თუ ხელს გაუწვდი, არის კაცობა[36].

კაცობის, მეგობრობისა და სიყვარულის დიდი მოძღვრების რუდაქის შემოქმედების მოტივებით საუკუნეთა განმავლობაში იკვებებოდა მთელი სპარსული ლიტერატურა.

რუდაქის შემოქმედება მხოლოდ ლირიკით არ ამოიწურება. მას დიდაქტიკური ხასიათის პოემაც ეკუთვნის. ძველი წყაროების ცნობების მიხედვით, რუდაქის ახალ სპარსულზე გაულექსავს ფალაურ მწერლობაში ცნობილი, ინდურიდან გადმოთარგმნილი არაკთა კრებული „ქილილა და დამანას“ სახელწოდებით.

ფირდოუსის ცნობით, პოეტს არაბული ვერსია გაულექსავს. მთელი წიგნი რუდაქის წაუკითხესო, გადმოგვცემს „მეფეთა წიგნის“ ავტორი. ამ ცნობის მიხედვით თვითონ რუდაქის, იგულისხმება სიბრმავის გამო, არ შეძლებია დაწერილის წაკითხვა. „ქილილა და დამანა“ მას წაკითხულის მოსმენით შეუწყვია

[36] ტექსტი, 1047.

ლექსად. როგორც ჩანს, ლეგენდა რუდაქის სიბრმავის შესახებ, ადრევეა წარმოშობილი.

დანამდვილებით ძნელია ითქვას, თუ რომელი წყაროთი სარგებლობდა პოეტი ამ ნაწარმოების გალექსვისას. როგორც ცნობილია, „ქილილა და დამანა“ მერვე საუკუნეში იქნა გადათარგმნილი ფალაურიდან არაბულად ბენ-ალ-მუყაფას (გარდ. 757) მიერ. საფიქრებელია, რუდაქიც არაბული თარგმანით სარგებლობდა, მაგრამ გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ მას ფალაური ვერსიითაც ესარგებლნა. ჯერ კიდევ მოიპოვებოდნენ საშუალო სპარსულის მცოდნენი. თვითონ პოეტები იყვნენ დაინტერესებულნი თავისი ქვეყნის მდიდარი წარსულით, ფალაური ლიტერატურით, იცოდნენ ენა და ეცნობოდნენ ძველ ნაწარმოებებს, რაც მათი შემოქმედებისათვის დაუშრეტელ წყაროს წარმოადგენდა. შეიძლება ასე მოიქცა რუდაქიც „ქილილა და დამანას“ გალექსვისას. თუ რომელი წყაროთი სარგებლობდა პოეტი, ამის გარკვევა შეიძლებოდა რუდაქის მიერ გალექსილ „ქილილა და დამანას“ შედარებით როგორც არაბულ, ისე ფალაურ წყაროებთან, მაგრამ ამის შესაძლებლობა მეცნიერებას არ გააჩნია, რადგანაც ფალაურზე ეს ნაწარმოები აღარსად იპოვება და ახალ სპარსულზეც რუდაქის „ქილილა და დამანადან“ სხვადასხვა ანთოლოგიებისა და ლექსიკონების საშუალებით ჩვენამდე რაღაც უმნიშვნელო, მცირე ნაწილებს მოუღწევია.

რუდაქის „ქილილა და დამანას“ უსათუოდ ექნებოდა დიდი ლიტერატურული მნიშვნელობა. ერთი მხრივ, იგი საინტერესო იქნებოდა იმ თვალსაზრისით, თუ რა სახით გამოიყენეს ის შემდეგი დროის მწერლებმა და პოეტებმა, რომელთაც მრავალგზის გადაამუშავეს ეს უკვდავი თხზულება. მეორე მხრივ, მასში გამოვლინდებოდა ახალი სპარსულის, როგორც ლიტერატურული ენის, ყველა შესაძლებლობანი, ყველა თავისებურებანი და იმის გასარკვევადაც, თუ რა საფეხურები განვლო ახალმა სპარსულმა, როგორც ლიტერატურულმა ენამ, უდიდესი პოეტის ფირდოუსის „შაჰ-ნამემდე“, მას ექნებოდა დიდი ღირებულება.

„ქილილა და დამანა“ დაკარგულია, მაგრამ უდავოა ის გარემოება, რომ რუდაქი უდიდეს როლს ასრულებს ახალი სპარსულის, როგორც სამწერლობო ენის, შექმნა-ჩამოყალიბებაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში ძალიან ძნელია წარმოვიდგინოთ ისეთი დიდი კლასიკური ლიტერატურული ნაწარმოების შექმნა, როგორიცაა „შაჰ-ნამე“, რომ მას წინ არ უსწრებდეს ამ ენაზე მთელი რიგი მაღალხარისხოვანი პოეტური ქმნილებანი, რომელთაგან ფირდოუსის, როგორც დიდი ნაწარმოების ავტორს, ნაწილობრივ მაინც ექნებოდა აღზრდა მიღებული[37].

რუდაქისეული „ქილილა და დამანას“ ნაწილების შესწავლით ირკვევა, რომ თხზულება ნათელი, ფართო მასებისათვის გასაგები ენით ყოფილა დაწერილი და დიდაქტიკური აზრი მკაფიოდ გამოთქმული. მაგალითისათვის შემდეგი ადგილი მოგვაქვს.

هیچ شادی نیست اندر این جهان
برتر از دیدار روی دوستان
هیچ تلخی نیست بر دل تلخ تر
از فراق دوستان پر هنر

[37] დ. კობიძე, ახალი სპარსული ლიტერატურა, I, თბილისი, 1945, გვ. 52.

ქვეყნად არავითარი სიხარული არ არის
მეგობართა სახის დანახვაზე უმჯობესი;
(და) გულისათვის არავითარი სიმწარე არ არის
უნარით სავსე მეგობრების განშორებაზე უმწარესი [38].

აქ მარტივად, ყველასათვის გასაგებადაა აზრი გამოთქმული და მას პოეტური სიმახვილე — სიხარულისა და მწუხარება-სიმწარის მოხდენილი დაპირისპირებაც ამშვენებს. ასევე ითქმის სხვა ნაწყვეტების შესახებაც.

წარმოდგენილი ადგილის ენობრივი კონსტრუქცია და ლექსიკა დღესაც ადვილად გასაგები ჩანს. ცხადია, იგი უფრო გასაგები იქნებოდა ამ ათი საუკუნის წინათ, ვფიქრობთ, არა მხოლოდ ლიტერატურული ძეგლების მკითხველი წრეებისათვის, არამედ სპარსულ ენაზე მეტყველ ფართო მოსახლეობისათვისაც კი. ნათქვამით გასაგებია, რომ რუდაქის მიერ „ქილილა და დამანას“ ახალ სპარსულზე გადმოტანა — გალექსვა ამ თხზულებისა და მასში გამოთქმული დიდაქტიკურ-მორალური აზრების სპარსულ ენაზე მეტყველ ხალხებში გავრცელებისათვის მოხდა და არა მხოლოდ ფეოდალური არისტოკრატიის რომელიმე წარმომადგენლის სურვილის დასაკმაყოფილებლად.

პოემა გალექსილია რამალით (— ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ —). მისი ფორმა მესნევია, ე. ი. წყვილ-წყვილი რითმებით შედგენილი ლექსი. საჭიროა აღინიშნოს, რომ შემდეგი დროის მთელი რიგი პოეტები დიდაქტიკური პოემის შესადგენად ამავე ზომას იყენებენ. ასე, მაგალითად, „ქილილა და დამანას“ ზომითაა დაწერილი ფერიდ-ედ-დინ ათარის (1119—1230) დიდაქტიკური პოემა „მანთეყ-ათ-თაირ“ (ფრინველთა საუბარი) და ჯელალ-ედ-დინ რუმის (1207—1273) ცნობილი „მესნევი“.

„ქილილა და დამანას“ გარდა, რუდაქის სხვა პოემებიც უნდა ჰქონოდა დაწერილი. ფიქრობენ, რომ მას ეკუთვნის პოემა სინდბადის შესახებაც. აღნიშნული თხზულებაც არ არის ჩვენამდე მოღწეული.

ჩვენ ვფიქრობთ, არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ რუდაქის წვლილი მიუძღოდეს ირანული საგმირო ეპოსის ლიტერატურულ დამუშავებაში. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი გარემოება:

ა) რუდაქის ლექსებში იხსენიება ირანული საგმირო ეპოსის გმირთა (როსტომის, დასტანის ანუ ზაალის, საამის, ისფენდიარის და სხვათა) სახელები. პოეტი, ჩანს, ძალიან კარგად იცნობს ამ გმირებს, მათ ერთმანეთისაგან განმასხვავებელ ნიშნებს და საერთო ხასიათს. ასე, მაგალითად, პოეტმა იცის, რომ როსტომი დიდი გმირია, იცის, რომ მას ეწოდება როსტომე დასტანი, ე. ი. ზაალის როსტომი.

رستم را نام اگرچه سخت بزرگست
زنده بدویست نام رستم دستان

როსტომს თუმცა დიდი სახელი აქვს, მაგრამ ცოცხლობს მასში (ე. ი. სისტანის მბრძანებელში) სახელი როსტომ დასტანისა (გვ. 1016).

ამის ავტორმა, ცხადია, იცის, რომ ზაალის ეპითეტი დასტანია.

მოვუსმინოთ, რომელი ეპითეტით იხსენიებს იგი საამს:

سام سواری که تاسیاره بتابد
اسب نبیند چنو سوار بمیدان

[38] ტექსტი, 1080.

საამ სავარია. სანამ ვარსკვლავი ცად იციმციმებს, ცხენი ვერ ნახავს მოედანზე მისებრ (ე. ი. აბუჯაფარისებრ) მხედარსა (გვ. 1013).

ამ სტრიქონების ავტორმა, უეჭველია, იცის, რომ საამის ეპითეტი სავარია (მხედარი). ასევე, ეტყობა, იგი მცოდნეა ირანული ეპოსის დიდი გმირის ისფენდიარის საგმირო ამბებისაც:

ورش بدیدی سفندیار گه رزم
پیش سنانش جهان دویدی و لرزان

თუ მას (ე. ი. აბუჯაფარს) იხილავს ისფენდიარი ბრძოლის დროს, მის შუბს გაექცევა ხტუნვით და კანკალით (გვ. 1014).

ეს ადგილები ხოტბებიდანაა ამოღებული. რუდაქი მეტისმეტად უხვია ამა თუ იმ პირის შექებისას. იგი ყოველგვარ შესაძლებლობას მიმართავს მეფის ან ამა თუ იმ პროვინციის მმართველის სახის დიდებულად წარმოდგენისათვის. ამიტომაცაა, რომ ზოგიერთი მისი ხოტბის ობიექტი ლეგენდარულ გმირებზეა შედარებული. საქმე ისაა, რომ ამ შედარებისას, ჩანს, პოეტს ღრმად ესმის შედარების საგანი, ირანული ეპოსის გმირები და მათი ბუნება. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ რუდაქი ამ გმირებს, ზოგჯერ, ეპითეტებით იხსენიებს. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს საქმე გვაქვს ფირდოუსის „მეფეთა წიგნის“ კარგ მცოდნესთან, თითქოს გმირთა სახელები და მათი ეპითეტები „შაჰ-ნამედანაა“ ამოღებული. მაგრამ საქმე ის არის, რომ რუდაქი ვერ ისარგებლებდა არა თუ ფირდოუსის თხზულებით, არამედ „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი ეპიზოდის გამლექსავის პოეტ დაყიყის წყაროთიც კი, რადგანაც მისი („მეფეთა წიგნის“ პროზაული ვერსიის) შემუშავება რუდაქის გარდაცვალების შემდეგ (957 წელს) დამთავრდა. ცხადია, პოეტს ზეპირი თქმულებებით, არაბული ან ფალაური წყაროებით უნდა ესარგებლა. ყოველ შემთხვევაში, რუდაქის შემოქმედებაში ირანული ნაციონალური ეპოსის ღრმა ცოდნა და დიდი სიყვარული ჩანს.

ბ) საინტერესო ის არის, რომ ჩვენამდე მოღწეულია პოეტის მიერ მოთეყარების ზომით დაწერილი ბეითები, რომლებიც, ჩვენი აზრით, რომელიღაც პოემის, ან, ყოველ შემთხვევაში, საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდების ნაწილებს უნდა წარმოადგენდეს. აი, ეს ბეითებიც:

ز قلب آن چنان سوی دشمن بتاخت
که از عیبتش شیر نر آب تاخت

ის (ლაშქრის) შუაგულიდან მტრისკენ ისე გაქანდა, რომ მისი შიშით (შემზარავი შესახედაობის გამო) ხვადი ლომიც კი წახდა (გვ. 1096).
შემდეგ:

نشسته بصد خشم باره‌ای
گرفته بچنگ اندرون باره‌ای

შემჯდარა რისხვით ის ბედაურზე[39]
და ხელთ უპყრია კეტი (გვ. 1102).

აგრეთვე ბეითი:

[39] ს. ნაფისი არჩევს „ხაშმის“ (რისხვა, მძვინვარება) ნაცვლად „ჩაშმ“ (თვალი). წაიკითხოს...

بدشمن پر از خشم آواز کرد
تو گفتی مگر تندر آغاز کرد

გააფთრებულმა მტერს შეეყვირა,
თითქოს ჭექა-ქუხილი დაიწყო (გვ. 1098).

ყურადღებას იპყრობს ბეითი:

و گر پهلوانی ندانی زبان
ورزرود را ماورانهر دان

და თუ არ იცი ფალაური ენა,
ვარაზრუდი მავერანაჰრად სცანი (ე. ი.
ვარაზრუდი მავერანაჰრია. გვ. 1100).

უფრო საინტერესოა ბეითი.

تن از خوی پر آب و دهان پر ز خاک
زبان گشته از تشنگی چاک چاک

მათ ტანს ოფლი წყალივით მისდიოდა და პირისახენი მტვრითა და მიწით გასვროდათ, ენა კი წყურვილისაგან დახეთქოდათ (გვ. 1199).

ამის მსგავსი ბეითების წარმოდგენა კიდევ შეიძლება. ეს ბეითები, როგორც ამის შესახებ უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, მოთეყარებით („შაჰ-ნამეს“ ზომით) არის დაწერილი. მათი ფორმა და შინაარსი გვარწმუნებს იმაში, რომ ისინი რუდაქის რომელიმე ხოტბის ნაწყვეტებად არ ჩაითვლებიან. რუდაქის არც ერთი ხოტბა მოთეყარების ზომით, მით უმეტეს მესნევის ფორმით, არ არის დაწერილი.

ტექსტის გამომცემელი ერთი ბეითის (و گر پهلوانی ندانی زبان) შესახებ შენიშნავს, რომ ზოგი ხელნაწერი მას ფირდოუსის მიაწერსო და ფიქრობს, ეს გარემოება, შეიძლება, აღნიშნული ბეითის ფირდოუსის ბეითთან მსგავსების გამო იყოს გამოწვეულიო [40]. მაგრამ მას (ტექსტის გამომცემელს) არაფერი აქვს ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ბეითი (تن از خوی پر آب) უცვლელად გვხვდება „შაჰ-ნამეში“ როსტომისა და ზურაბის შრძოლის ეპიზოდში [41]. საინტერესოა, რომ არც ერთი ხელნაწერი ამ ბეითს ფირდოუსის არ მიაწერს. მის ავტორად ყველგან რუდაქია დასახელებული.

ყოველივე ეს, ჩვენი აზრით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ რუდაქი გავლენას ახდენს ფირდოუსის შემოქმედებაზე და, შესაძლებელია, ოვითონაც კი „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი ეპიზოდის ავტორიც იყოს.

გასაკვირი არ იქნება, თუ ვიფიქრებთ, რომ რუდაქი, რომელიც, როგორც

---

[40] მხედველობაშია „შაჰნამეს“ ბეითი:

اگر پهلوانی ندانی زبان
بتازی تو اروندرا دجله خوان
თუ ფალაური ენა არ იცი.
არვანდს არაბულად დიჯლა უწოდე! (Vuilers, 51₉).

[41] Vullers, 489$_{15}$.

ეს მისი შემოქმედების შესწავლით ირკვევა, ღრმა მცოდნეა ირანული ნაციონალური ეპოსისა, გატაცებულია რჩეულ გმირთა (როსტომის, საამის, ზაალის და სხვათა) სახეებით, უპირველეს ყოვლისა, თვითონ მოკიდებდა ხელს საგმირო ეპიზოდების პოეტურ დამუშავებას. ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით, თუ, სახელდობრ, „მეფეთა წიგნის“ რომელი ეპიზოდი, ან ადგილი შეიძლება ვიცნოთ რუდაქისეულად, მაგრამ, რომ მას გარკვეული ღვაწლი მიუძღვის ირანული ნაციონალური ეპოსის ლიტერატურულ დამუშავებაში, ეს კი უდავოა.

ფირდოუსი იხსენიებს რუდაქის, როგორც „ქილილა და დამანას“ ავტორს, მაგრამ მის პოემაში არსად არ ვაწყდებით ცნობას იმის შესახებ, რომ რუდაქი „შაჰ-ნამეს“ თანაავტორი იყოს. ფირდოუსი პოემის თანაავტორად ასახელებს დაყიყის. მეცნიერების მიერ დღეს ზუსტადაა დადგენილი პოემის იმ ნაწილების რაოდენობა, რომელიც ფირდოუსის წინამორბედს ეკუთვნის. ბევრი მკვლევრისათვის ისიც ცხადია, რომ დაყიყის მხოლოდ ათასი ბეითი არ დაუწერია, არამედ გაცილებით მეტი. ოუფის ცნობით, მას ოცი ათასი ბეითი ეკუთვნის. დაყიყის ასეთ ვრცელ შრომას ფირდოუსი ვერ აუვლიდა გვერდს. როგორც ჩანს. მას „შაჰ-ნამეში“ დაყიყის ნაშრომის მხოლოდ ნაწილი (ზოროასტრიზმის აღმოცენება-განვითარება და მასთან დაკავშირებული ბრძოლები) შეუტანია. სამწუხაროდ, არავითარი საშუალება ამჟამად მეცნიერებას არ გააჩნია იმის შესამოწმებლად, თუ რა სახითაა გამოსული „შაჰ-ნამე“ ფირდოუსის ხელიდან. ფირდოუსი არ იხსენიებს „აფერინ ნამეს“ (ქებათა თუ ვედრებათა წიგნის) ავტორს, მაგრამ მეცნიერთათვის ცნობილია ამ ორ პოეტთა შორის არსებული ჩათესაობა. ჩვენ არ შეგვიძლია, — ამბობდა ფირდოუსის მკვლევარი ი. მარი, — დანამდვილებით ვთქვათ, თუ პოემაში რა ეკუთვნის ფირდოუსის, რა აბუ შუქურს და რა დაყიყისო [42].

გადამწერლებს შეჰქონდათ „მეფეთა წიგნში“ ადგილები და ეპიზოდები სხვადასხვა პოემებიდან და თხზულებებიდან. გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ რუდაქის მიერ გალექსილი რომელიმე საგმირო ეპიზოდი დღეს „შაჰ-ნამეში“ იკითხებოდეს და არ ვიცოდეთ, თუ რომელია ის. სხვანაირად ვერ ამიხსნია რუდაქის მიერ შეთხზული ბეითების „შაჰ-ნამეში“ არსებობის მიზეზები.

რუდაქისა და აბუ შუქურის შემოქმედების გარეშე ძნელად საფიქრებელია ფირდოუსის შეეთხზა ისეთი გენიალური პოემა, როგორიც „შაჰ-ნამეა“. ამით ის კი არ მინდა ვთქვა, რომ, რადგან ამ პოემის ნაწილები სხვა პოეტებს — დაყიყის, აბუ შუქურს, შეიძლება რუდაქისაც, ეკუთვნის და მას ფირდოუსი ვერ დაწერდა, არამედ მინდა მივუთითო იმ გარემოებაზე, რომ გენიალური თხზულებები, თუ საამისო პირობები სათანადოდ შემზადებული არ არის, არ იწერება.

სამანელთა ეპოქაში ფირდოუსის წინა პერიოდის პოეტებმა, განსაკუთრებით რუდაქიმ და აბუ შუქურმა, საკმაო სიმაღლეზე აიყვანეს მხატვრული სიტყვის ოსტატობა, გაამდიდრეს ლიტერატურა ახალ-ახალი ნაწარმოებებით, მისცეს მას გარკვეული მიმართულება და ეროვნული შინაარსი, წინ წამოსწიეს სოციალური მოტივები. ლიტერატურული ენის ფარგლებში შემოიტანეს ახალ-ახალი სიტყვები. გაამდიდრეს ენა და ყოველივე ეს კი ნიშნავს საკმაო სირთულისა და ნარეკლიანი გზის გაკაფვას უკეთესი მომავლისათვის.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი როლი სალიტერატურო ენის ფორმებისა და ლექსიკის განვითარების თვალსაზრისით პოემებს „ქილილა და დამანას“ (რუ-

---

[42] Статьи и сообщения, II, 53.

დაქი) და „აფერინ ნამეს“ (აბუშუქური) უნდა შეესრულებინა. რუდაქის დროისათვის ადვილი არ იყო დიდტანიანი თხზულების შექმნა. დიდი ჯაფა და ენერგია უნდა გაეღო პოეტს ამისათვის. მას უნდა ეფიქრა ლექსიკაზე და ლიტერატურული ენის ფორმების გამძლეობაზე. რუდაქიმ, როგორც ჩანს, წარმატებით გადაჭრა ეს საკითხი. მის მიერ შეთხზული „ქილილა და დამანას“ ლექსითი ვერსია, რომელიც თავის დროზე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ხალხში, საფუძვლად დაედო შემდეგ ხანებში შემუშავებულ ამ თხზულების სპარსულ ვერსიებს. ნათქვამით ნათელია, რომ ფირდოუსის საკმაოდ შემზადებული ნიადაგი დახვდა დიდი შემოქმედებითი მუშაობისათვის. ყოველივე ამას, უპირველეს ყოვლისა, რუდაქის უნდა ვუმადლოდეთ.

ორიოდე სიტყვა ლიტერატურული ფორმების შესახებაც.

რუდაქის პოეზიაში ყაზალი, ყასიდა, რობაი და მესნევი წამყვანი ანუ ძირითადი ფორმებია.

ყ ა ზ ა ლ ი. ზოგ მკვლევარს სადავოდ მიაჩნია რუდაქის პოეზიაში ყაზალის, როგორც დასრულებული ლიტერატურული ფორმის, არსებობა. მართლაც. იმ სახის ყაზალი, როგორიც ჩვენ საადის, ჯელალ-ედ-დინ რუმის, ჰაფეზისა და სხვების შემოქმედებაში გვაქვს, ახალი სპარსული მწერლობის გარიჟრაჟის ხანის პოეტებთან და მათ შორის რუდაქისთანაც ხშირ მოვლენას არ წარმოადგენს.

აღსანიშნავია, რომ რუდაქის ლირიკული ხასიათის ლექსები (დიდი იქნება ის თუ პატარა) ძირითადად ყაზალის ფორმითაა დაწერილი. იშვიათადაა გამოყენებული სხვა ფორმა, კერძოდ მესნევი. ეს გარემოება კი, თავისთავად ცხადია, შემთხვევით მოვლენად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

ყაზალი ლირიკული ხასიათის ლექსია. რითმა აკავშირებს პირველ ორ სტრიქონს. მომდევნო რითმა კი ყოველი სტრიქონის შემდეგ მეორდება. მთელი ლექსი ერთნაირი რითმითაა შეკრული. ყაზალისათვის შესაძლებელია ყოველგვარი ზომა იქნეს გამოყენებული.

ამ სახის ლექსის განვითარება ახალი სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის წარმოშობისთანავე იწყება. შესაძლებელია ძირები მას შორეულ წარსულშიც ჰქონდეს გამდგარი. ყოველ შემთხვევაში, მას ტაჯიკურ-სპარსულ ნაციონალურ ფორმად თვლიან.

ყაზალის, როგორც ლექსის ფორმის, მაღალი საფეხური გვაქვს საადის შემოქმედებაში. საადი შირაზი თუ უკვდავებას იმსახურებს, არა მხოლოდ მსოფლიოში ცნობილი დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლებით, „ბუსთანითა“ და „გოლესთანით“, არამედ მისი შესანიშნავი ყაზალებითაც. საადის ამ მხრივაც ჰყავდა მიმდევრები და მეტოქეები. საკვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ საადის, როგორც ყაზალის ოსტატს, მძლავრ მეტოქეობას უწევდა ჩვენში ნაკლებად ცნობილი პოეტი სელმან საევჯი (მე-13—14 საუკ.), პოემის „ჯემშიდო ხურშიდის“ ავტორი. საადის შემდეგ ყაზალის განვითარება კიდევ უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანა სპარსული პოეზიის დიდმა წარმომადგენელმა ჰაფეზმა (მე-14 საუკ.). საადი და ჰაფეზი — ეს პოეტებია ძირითადად ავტორები იმ ტკბილი ყაზალებისა, რომელთაც მთელ აღმოსავლეთში ახლაც დიდი ხალისითა და გატაცებით კითხულობენ და იმღერიან. მათი ყაზალები დღესაც ისევე სწვდება ადამიანის სულის სიღრმეს, როგორც ამ რამდენიმე საუკუნის წინ.

ყაზალის მოცულობის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული. ერთნი ამბობენ, რომ ის შეიძლება იყოს შვიდი, ან მეტი ბეითისაგან შემდგარიო. მეორენი კი დაბეჯითებით გვარწმუნებენ იმაში, რომ ყაზალი 11 ბეითს (ე. ი. 22 სტრიქონს) არ უნდა აღემატებოდესო. მესამეთა აზრით, ყაზალის ბოლო სტრი-

ჭონებში უსათუოდ უნდა იხსენიებოდეს ავტორი. თუ ეს მოსაზრებანი სწორია და ყაზალი არ აღემატება 11 ბეითს, მაშინ როგორ გაჩნდა საადისა და ჰაფეზის ყაზალთა შორის 14, 15, 16, 17 და მეტი ბეითების შემცველი ყაზალები? ან, საკვირველია, ვინ განსაზღვრა, რომ ყაზალი შეიძლება შედგებოდეს მხოლოდ შვიდი (ან მეტი) ბეითისაგან. თუ ეს ასეა, მაშინ საკითხავია, რატომ თვლიდნენ საადი და ჰაფეზი სათანადო ფორმით დაწერილ ექვს და ხუთბეითიან ლექსებს ყაზალებად. დასახელებული პოეტების ყაზალთა შორის ჩვენ, არც ისე იშვიათად, ვხვდებით ექვს და ხუთ ბეითისაგან შემდგარ ყაზალებს, რომელთა ბოლოშიც (თუ ეს სავალდებულოა) ავტორიც იხსენიება. როგორ მოვიქცეთ? დავუჯეროთ ლექსის ამ ფორმის დიდ ოსტატებს, თუ ზოგიერთ მკვლევართა მიერ შემთხვევით გამოთქმულ მოსაზრებებს? ვფიქრობთ, გაუგებრობის მიზეზი ისაა, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ყაზალის ფორმით დაწერილ რუდაქის ლირიკულ ლექსებს ყაზალის შემდეგდროინდელი, უკვე მაღალი საფეხურებით ზომავს და არა ადრინდელით. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა კი, ჩვენი აზრით, გაუმართლებელია.

ყაზალი, როგორც ლექსის ფორმა, წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა ფირდოუსის წინა პერიოდის პოეზიაში. რუდაქის შემოქმედებაში მან მიიღო დახვეწილი, შედარებით უფრო სრულყოფილი სახე. ამ დროისათვის სავალდებულო არაა ყაზალის ბოლოს ავტორის მოხსენიება. ის იშვიათ შემთხვევას წარმოადგენს, რუდაქის შემდეგ საუკუნეებში კი ყაზალი ვითარდება. იგი უფრო მაღალ საფეხურზე ადის. ყაზალის სალექსო სტრიქონებს მეტი რიტმულობა და მუსიკალობა ემატება. პოეტები ცდილობენ ალიტერაციებისა და შინაგანი რითმების გამოყენებით მომხიბლავი ლექსები შეთხზან, მაგრამ ყაზალის საერთო ფორმა და ძირითადი სარითმო ერთეულების ცნობილი განლაგება ისეთივე დარჩა, როგორც ეს, შეიძლება ითქვას, რუდაქიმ ჩამოაყალიბა. რუდაქისთან გვაქვს ჩვენ როგორც ხუთი და ექვსი ბეითის შემცველი, ისე თორმეტ და თვრამეტბეითიანი ყაზალებიც კი. დიდი გაუგებრობა იქნება, არ ვიცნოთ ეს ყაზალები ყაზალებად და რუდაქის პოეზიაში ლექსის ამ ფორმის არსებობა არ დავინახოთ.

ყ ა ს ი დ ა. ყასიდა ანუ ხოტბა შინაარსითა და მოცულობით განსხვავდება ყაზალისაგან, თორემ ფორმით ისინი ერთნაირია. ყაზალში ლირიკის ესა თუ ის მოტივია განვითარებული, როცა ყასიდაში ის (ლირიკული მოტივი) მხოლოდ ელემენტს წარმოადგენს. ყასიდის ძირითადი თემა ამა თუ იმ პირის შექებაა. მაგრამ პოეტი, დიდ უმრავლეს შემთხვევაში, ლექსს მისი ობიექტის (შესაქები პირის) ქება-დიდებით კი არ იწყებს, არამედ ბუნების აღწერით, ან ლირიკის რომელიმე მოტივის განვითარებით და თანდათან გადადის შექებაზე. ასე, მაგალითად, რუდაქის ერთი შესანიშნავი ყასიდა, რომელიც სისტანის ემირისადმია მიძღვნილი, ღვინის სიყვარულის მოტივით იწყება და თანდათან ხოტბაზე გადადის. იგი შეიცავს 94 ბეითს (ე. ი. 188 სტრიქონს) და, თავისთავად ცხადია, აღემატება ყოველგვარი სახის ლირიკული ხასიათის ლექსს.

ყასიდას დიდი ოსტატები ჰყავს სპარსულ პოეზიაში. მას ყველა ეპოქაში ჰქონდა გასავალი. რუდაქის შემდეგ ძნელად თუ დაიძებნება ისეთი პოეტი, რომელსაც ამ ჟანრში არ ეცადოს შემოქმედებითი ნიჭი. ფეროხისა და ენვერის ყასიდებს დღესაც მაღალი პოეტური შემოქმედების ნაყოფად თვლიან. რუდაქი პირველი პოეტია, რომლის პოეზიაში ყასიდას სრულყოფილი სახე აქვს მიღებული. რუდაქიმ შექმნა სპარსულ-ტაჯიკური ყასიდა. ამ ფორმაში (თუ ჟანრში) მის მიერ გამოყენებულ პოეტურ გზებს შემდეგი დროის პოეტებიც იზიარებენ.

რ ო ბ ა ი. რობაი ოთხსტრიქონიანი ლექსია. სარითმო ერთეულებით, დიდ უმრავლეს შემთხვევაში, დაკავშირებულია მხოლოდ სამი (პირველი, მეორე და მეოთხე) სტრიქონი. მესამე კი თავისუფალია (aaba). მაგრამ გვხვდება რობაის ისეთი სახე, სადაც ოთხივე სტრიქონია ერთმანეთზე გარითმული (aaaa).

უნდა ვიცოდეთ, რომ ყველა ოთხსტრიქონიან ლექსს, თუნდაც ის რობაის ფორმით იყოს დაწერილი, არ შეიძლება რობაი ეწოდოს. აქ მთავარი მნიშვნელობა ენიჭება ზომას (მეტრს). რობაი განსაზღვრული ზომით დაწერილი ოთხსტრიქონიანი ლექსია. თუ ლექსი რობაის ზომას არ ემორჩილება, იგი, ცხადია, რობაი არ არის.

დოვლათშაჰი გვაცნობებს, რომ ახალი სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟზე ოთხსტრიქონიან ლექსს „დუბეითი“ ეწოდებოდაო [43]. დუ სპარსული სიტყვაა. ის ორს აღნიშნავს, ბეითი კი ორსტრიქონიან ლექსს გულისხმობს. „დუბეითში“ ოთხსტრიქონიანი ლექსი ივარაუდება. საინტერესოა, რომ სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟის ხანის პოეტებთან ოთხსტრიქონიანი ლექსების გამოსახატავად, თანახმად დოვლათშაჰის ცნობისა, ტერმინი „დუბეითი“ ყოფილა გაბატონებული. ეს სახელწოდება, იმავე ავტორის ცნობითვე, დიდხანს არ იქნა შენარჩუნებული. მისი ადგილი დაიჭირა არაბულმა სიტყვამ რობაიმ, რომელიც აგრეთვე ოთხსტრიქონიან ლექსს აღნიშნავს.

გარკვეული დროიდან სპარსულში ფეხს იკიდებს არაბული ტერმინოლოგია. ამ გარემოებამ განსაზღვრული ზომებით დაწერილი სპარსული ოთხსტრიქონიანი ლექსებისათვის არაბული სახელწოდების—რობაის შერქმევა გამოიწვია, თორემ რობაი, როგორც სახეობა თუ გვარობა ოთხსტრიქონიანი ლექსისა, ირანულ ნიადაგზეა აღმოცენებული და განვითარებული. მისი სათავეები ძველ ირანულ სიმღერებში შეინიშნება. რობაის, როგორც ტერმინის, გავრცელების შემდეგ „დუბეითი“ გამოდის მწერლობით ძეგლებიდან, მაგრამ იგი სავსებით გამქრალად არ ჩაითვლება.

რუდაქის პოეზიაში რობაი საგულისხმო ადგილს იკერს, ყოველ შემთხვევაში, ის აქ მხატვრულად უფროა დამუშავებული, ვიდრე აბუ შუქურის, ან რომელიმე სხვა პოეტთა შემოქმედებაში. მეტიც შეიძლება ითქვას: რუდაქის ზოგიერთი რობაი მხატვრული სიძლიერით არ ჩამოუვარდება ომარ ხაჲამის სახელით ცნობილ რობაიებს.

ნათქვამი იმაზე მიგვითითებს, თუ რა დიდი გულისყურით ეკიდებოდა რუდაქი ლექსის ამ ფორმას და რა დიდი როლი შეასრულა მან მის განვითარებაში.

მ ე ს ნ ე ვ ი. მესნევი ლექსის ისეთი ფორმაა, სადაც ყოველი წყვილი სტრიქონი ერთი რითმითაა შეკრული. სპარსული ლიტერატურის დიდი ძეგლები „შაჰ-ნამე“, „ვისრამიანი“ და სხვა პოემები ასეთი ფორმის ლექსებითაა დაწერილი. კლასიკურმა სპარსულმა პოეზიამ პოემის სტროფებად (ე. ი. ოთხ-ოთხ სტრიქონად) დაყოფა არ იცის. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ მესნევი, როგორც ლექსის სახეობა, მხოლოდ პოემებისათვის იყოს გამოყენებული. ის, რასაკვირველია, შეიძლება მცირე მოცულობის ლექსსაც შეიცავდეს.

რუდაქის პოეზია იცნობს ლექსის ამ სახეობას. მას მესნევი გამოყენებული აქვს როგორც მცირე მოცულობის ლექსებისათვის, ისე დიდი პოემებისათვისაც. პოემის „ქილილა და დამანას“ ადგილების შესწავლა ცხადყოფს, რომ ის მესნევით ყოფილა დაწერილი (გამოყენებულია ზომა—რამალი). მასვე მესნევისათვის გამოყენებული ჰქონია მოთეყარები, ხაფიფი, ჰეზეჯი და სხვა ზომები.

---

[43] თაზქირათუ-შ-შუარა (გამოცემა ე. ბრაუნისა), გვ. 30—31.

საინტერესო ისაა, რომ სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში რუდაქის „ქილილა და დამანა“ მესნევით დაწერილ პირველ პოემას წარმოადგენს. რუდაქის შემდეგ ამავე ფორმით წერს პოემას აბუ შუქურ ბალხელი („აფერინ-ნამე“). მას მიჰყვებიან დაყიყი და ფირდოუსი. შეიქმნა გარკვეული ლიტერატურული ტრადიცია—დიდი მოცულობის თხზულებისათვის ფორმა მესნევის გამოყენება. ამ ტრადიციამ გაუძლო საუკუნეებს. იგი ცოცხლობს დღესაც. მას საფუძველი რუდაქიმ ჩაუყარა.

შეიძლება სხვა ფორმებზეც შევჩერებულიყავით. მაგრამ, ვფიქრობთ, ნათქვამითაც ცხადია, რუდაქის დიდი მნიშვნელობა სპარსული პოეზიის განვითარებაში.

ერთი რამ კიდევ უნდა აღინიშნოს. რუდაქის პოეზიაში ფორმა და შინაარსი გასაოცარ მთლიანობაშია წარმოდგენილი. პოეტს სიტყვების შერჩევის დიდი უნარი და მგრძნობელობა გააჩნია. რუდაქის ლექსთა შორის არ დაიძებნება არც ერთი ლექსი, რომელშიც პოეტის მიზანი მიღწეული არ იყოს. რუდაქი უდიდესი გულისხმიერებით არჩევდა ფორმებსა და ზომებს სხვადასხვა განწყობილებათა გამომხატველი ლექსებისათვის. მან კარგად იცოდა, რომ სიხარულისა და აღფრთოვანების გამოსახატავად სხვანაირი ფორმა, სიტყვათა და რითმათა სხვაგვარი განლაგებაა საჭირო, ვიდრე სევდისა და მწუხარების განწყობილების შესაქმნელად. გასაოცარი პოეტური ძალითაა დაწერილი, მაგალითად, მისი „სიბერის ელეგია“. ამ ლექსის ყოველ წინადადებაში ისმის ყრუ, გულამოსკვნილი ქვითინი გაფრენილ დღეებზე. მთელი ლექსის რიტმი განსაცვიფრებელი ჰარმონიით მიყვება გლოვის ხმას[44]. ის დაწერილია ყაზალის ფორმით. გამოყენებულია მოჯთასი (⏑ – ⏑ – ¯ – – ⏑ – ⏑ – ¯¯–). რუდაქის, ჩანს, საგანგებოდ შეურჩევია ეს ზომა, ფორმა და რედიფი „ბუდ“ (იყო), სიტყვათა ისეთი განლაგება დაუცავს, რომ წაკითხვის მოსმენით, აზრისა და შინაარსის ცოდნის გარეშეც, ვფიქრობთ, შეიძლება ლექსში განვითარებული განწყობილების გამოცნობა. ამას კი შეიძლება პოეტმა მიაღწიოს დიდი შინაგანი წვის, დიდი სმენის და საგანგებო პოეტური ნიჭის შემწეობით.

სამგლოვიარო ლექსი პოეტ მურადი ბუხარელზე სერიცით არის დაწერილი (⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – – ⏑ –), ხოლო შაჰიდ ბალხელზე კი ხაფიფით, მაგრამ ზომის სხვადასხვაობის მიუხედავად, ორივე ლექსი მწუხარების განწყობის მატარებელია. სისტანის ემირის ხოტბა მონსარეჰითაა დაწერილი (⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – –), ხოლო ნასრის ბუხარში შემოსვლისადმი მიძღვნილი ყასიდა კი რამალით (⏑ ⏑ – – ⏑ – – – ⏑ ⏑ – –). ერთსა და მეორეშიც საზეიმო განწყობილებაა მოცემული, ყველაფერი ეს კი რუდაქის დიდი შემოქმედებითი ნიჭით აიხსნება.

ლექსის ისე აგება, რომ მან მკითხველში სათანადო (სიხარულისა თუ მწუხარების) განწყობილება შექმნას, ადვილი საქმე არ არის. მას დიდი პოეტური ნიჭი, სმენა და ენის ღრმა ცოდნა სჭირდება, გარემოება, რასაც პოეტების დიდი უმრავლესობა მოკლებულია. ყოველ შემთხვევაში, სპარსულ და ტაჯიკურ ლიტერატურაში ფორმისა და შინაარსის მთლიანობის თვალსაზრისით რუდაქის ბევრი პოეტი ვერ შეედრება. ის სიმღერით თუ ზომავდა სალექსო სტრიქონებს. ჩანს, მისთვის სმენას არასდროს უღალატნია.

---

44 დ. კობიძე, სპარსული ლიტერატურა, I, თბილისი, 1946, გვ. 58.

რუდაქი იწვოდა პოეზიის დიდი ცეცხლით, იგი გატაცებით მღეროდა ხან სევდით აღსავსე, ხან სიხარულით დამტკბარ სიმღერებს. მღეროდა რუდაქი აყვავებულ ბუხარაში და მისი უკვდავების ძალის სიმღერა ეფინებოდა შუა აზიის გაშლილ ველებს. იგი სწვდებოდა მთელ აღმოსავლეთს და თაობიდან თაობაზე გადადიოდა. ამ სიმღერებმა გაუძლეს საუკუნეებს. ისინი კვლავ ცოცხლობენ და იცოცხლებენ მარად — სანამ იქნება მხატვრული სიტყვის დაფასება და სიყვარული.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ა: ბუნებრივია, დაისმის კითხვა: იცნობდნენ თუ არა რუდაქის ჩვენი წინაპრები?

საერთოდ ცნობილია, რომ ქართული კლასიკური და აღორძინების ხანის მწერლობა სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის მრავალ ძეგლს იცნობს. ამ ძეგლთაგან არც ერთი ლირიკული ხასიათის კრებულს არ წარმოადგენს.

შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ ძველი დროის მოღვაწე ქართველებს წარმოდგენა არ ჰქონდათ რუდაქის, საადის, ჰაფეზისა და სხვათა შესანიშნავ ლირიკაზე. ისინი კარგად იცნობდნენ „მეფეთა წიგნის“ („როსტომიანის“) ავტორს ფირდოუსის, „ვისრამიანის“ შემთხზველ ფახრ-ედ-დინ გორგანელის, ნიზამისა და სხვა პოეტთა შემოქმედებას. ქართველები, რა თქმა უნდა, იცნობდნენ ლირიკოსებსაც. მაგრამ, როგორც ჩანს, ისინი სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის საგმირო, სატრფიალო-სამიჯნურო და დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებით უფრო იყვნენ დაინტერესებულნი, ვიდრე ლირიკით. ამიტომ რუდაქის ლირიკა, ისევე როგორც სხვა პოეტებისა, ძველად არ უთარგმნიათ.

ქართული კლასიკური მწერლობა იცნობს „ქილილა და დამანას“. ზოგიერთ ძეგლში ამის უტყუარი კვალი შეინიშნება. კლასიკური ხანის მოღვაწე ქართველებისათვის ხელმისაწვდომი იქნებოდა „ქილილა და დამანას“ თვით ინდური, ფალაურიდან გადათარგმნილი სირიული (VI საუკ.) და არაბული (VIII საუკ.) ვერსიები.

ხელმისაწვდომი იქნებოდა აგრეთვე როგორც რუდაქის (ლექსითი ვერსია), ისე სხვა მწერლების მიერ შემუშავებული (პროზაული) სპარსული ვერსიებიც.

საძიებელია, თუ რომელი ენიდან უნდა ყოფილიყო „ქილილა და დამანას“ კლასიკური ხანის ქართული თარგმანი შესრულებული. მასალების სიმცირე ამ მხრივ ფართო კვლევა-ძიების შესაძლებლობას არ იძლევა.

საფიქრებელია, რომ ძველ მთარგმნელებს ყურადღება სწორედ რუდაქის „ქილილა და დამანასათვის“ მიექციათ და ის ეთარგმნათ. ამას ის გარემოებაც გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენი ძველები უფრო ლექსად დაწერილი თხზულებებით იყვნენ დაინტერესებულნი და მათ თარგმნიდნენ, ვიდრე პროზაულით. ასეთ შემთხვევაში, ძნელი წარმოსადგენია, რუდაქის „ქილილა და დამანას“ ლექსითი ვერსიის არსებობა მათ მხედველობას გამოპარვოდა.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ რუდაქის „ქილილა და დამანა“ ოდესმე ქართულად არსებულა. ეს მხოლოდ სავარაუდოა. ისე კი, ქართული ლიტერატურის აღორძინების ხანაში, ვახტანგ VI-ისა და სულხან-საბა ორბელიანის დიდი შრომის შედეგად, გადმოღებული ვაეზ ქაშეფის „ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსია, სპარსულის კვალობაზე, იხსენიებს „რუდაქ მოშაირეს“.

* * *

ჩვენი გამოკვლევის გამოქვეყნების შემდეგ (კრებ. რუდაქი 1100, თბილისი, 1957, გვ. 25—68) ბევრი შრომა გამოიცა, რომლებშიც რუდაქის ეპოქის და

მისი შემოქმედების სხვადასხვა საკითხებზეა ლაპარაკი. ამ გამოკვლევათა შორის მკითხველის ყურადღებას ორ მონოგრაფიაზე შევაჩერებთ. ესენია:

ა) ა. მ. მირზოევის შრომა—Рудаки, жизнь и творчество, რომელიც 1968 წელს მოსკოვში დაიბეჭდა. იგი წარმოადგენს რუსულ თარგმანს ქ. დუშანბეში 1958 წელს ტაჯიკურ ენაზე გამოცემული შრომისა. თარგმანი შესრულებულია მ.-ნ. ო. ოსმანოვის მიერ. მთარგმნელს ამა თუ იმ ლიტერატურული ფაქტის შესახებ აქა-იქ შენიშვნებიც დაურთავს.

აღნიშნულ მონოგრაფიას თან ერთვის ამავე ავტორის შრომა — Рудаки и развитие газели в X—XV вв., რომელიც ტაჯიკურ ენაზე (არაბული შრიფტით) ცალკე წიგნად დაიბეჭდა ქ. დუშანბეში 1957 წელს. 1958 წელს კი ტაჯიკეთის სახელმწიფო გამომცემლობამ აღნიშნული შრომის რუსული თარგმანი გამოსცა. იგი აგრეთვე ნ. ოსმანოვის მიერაა შესრულებული. მონოგრაფიაში გაერთიანებისას ავტორს მასში უმნიშვნელო ცვლილებები შეუტანია.

ბ) მეორე მონოგრაფია ეკუთვნის ლენინგრადის უნივერსიტეტის პროფესორ ა. ტ. ტაგირჯანოვს: Рудаки. Жизнь и творчество. История изучения. ისიც 1968 წელსაა დაბეჭდილი.

დასახელებულ მონოგრაფიათა ავტორები (ა. მ. მირზოევიცა და ტაგირჯანოვიც) იცნობენ ჩვენი კათედრის მიერ რუდაქის იუბილესთან დაკავშირებით შედგენილ და გამოცემულ კრებულს. მაგალითად, ა. მ. მირზოევი, სადაც მას მიმოხილული აქვს გამოკვლევები რუდაქის შესახებ, საბჭოთა აღმოსავლეთმცოდნეთა ნაშრომებს შორის იხსენიებს ჩვენ მიერ გამოცემულ კრებულსაც. ის წერს: «В 1957 г. под редакцией грузинского иранист Д. И. Кобидзе вышел сборник статей «Рудаки», написанных сотрудниками кафедры иранской филологии Тбилисского универоитета. В этом сборнике есть серьезные статьи об эпохе, жизни и творчестве Рудаки» (82).

რაც შეეხება ა. ტ. ტაგირჯანოვს, მას დაწვრილებით აქვს შესწავლილი მთელი კრებული და საჭირო შემთხვევებში ეყრდნობა კრებულის მონაწილეთა მოსაზრებებს, ზოგჯერ კრიტიკულადაც ეპყრობა მათ, მაგრამ ჩანს, საერთოდ იგი აღნიშნულ კრებულში მოთავსებულ მასალებზე დადებითი შეხედულებისაა.

ა. მირზოევის ნაშრომში მოთხრობილია პირველი ნაციონალური დინასტიების (თაჰერელების, საფარელებისა და სამანელების) წარმოშობის ისტორია, მოთხრობილია იმ ბრძოლების შესახებ, რასაც ირანელი, განსაკუთრებით მავერანაჰრისა და ხორასნის მოსახლეობა ეწეოდა არაბთა ხალიფატის წინააღმდეგ, შედარებით ვრცლადაა დახასიათებული, და ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, სამანიანთა ეპოქა, ბუხარის, როგორც სატახტო ქალაქის, ლიტერატურული და მეცნიერული ცხოვრება.

ნაშრომში მოცემულია საინტერესო ცნობები და მასალები ადრინდელი ხანის პოეტების შესახებ, როგორიც არიან შაჰიდ ბალხელი, მურადი ბუხარელი, რაბია ბალხელი, აბულმუაიად ბალხელი, აბუ შუქური, დაყიყი, ბაშარ მარყაზელი, ქესაი და სხვ.

ა. მირზოევს გამოყენებული აქვს პირველწყაროები, ახალი მასალები, რაც ზოგჯერ ყველასათვის ხელმისაწვდომი არ არის. ავტორი ეხება ფილოსოფიის განვითარების საკითხებსაც. იგი მოკლედ ახასიათებს გამოჩენილ ფილოსოფოს აბუ ბექრ მოჰამედ რაზის (865—925), რომელიც თავის დროზე უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობდა. აღსანიშნავია, რომ ის მკაცრად აკრიტიკებდა არისტოტელეს მიმდევრებს, რომლებიც ცდილობდნენ რელიგიისა და ფილოსოფიის შერიგებას. რაზის ჰქონია თხზულება სათაურით „რელიგიის უარყოფა“, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამ წიგნში მას ასეთი მოსაზრებაც ჰქონია

გამოთქმული: „რელიგია და რელიგიური აზრები ესაა ფილოსოფიასთან და მეცნიერულ ჭეშმარიტებასთან მისი ბრძოლის ძირითადი მიზეზი. წიგნები, რომლებიც „ციური წიგნების“ სახელწოდებითაა ცნობილი, მოკლებულია ყოველგვარ ღირებულებას და არავითარ ნდობას არ იმსახურებენ. სასარგებლოა პლატონის, არისტოტელეს და სხვა ძველი ავტორების წიგნებიო“.

რაზის საწინააღმდეგოდ მის სიცოცხლეში და სიკვდილის შემდეგაც ბევრი წიგნი დაიწერა, მაგრამ მოწინააღმდეგეებმა მაინც ვერ შეძლეს მისი გავლენის აღმოფხვრა.

მეორე ფილოსოფოსი, რომელიც თავისი ღრმა მეცნიერული და ფილოსოფიური ნაშრომებით X საუკუნის აზროვნებას ამშვენებს, ალ-ფარაბი (870—950) გახლავთ. იგი მავერანაჰრის ერთ-ერთი დაბიდან — ფარაბიდან იყო, საიდანაც წარმომდგარია მისი სახელი. ფარაბი ფარაბელს ნიშნავს.

ალ-ფარაბი ფილოსოფიურ ნაშრომებში ცდილობდა პლატონის და არისტოტელეს შეხედულებათა გაერთიანებას და მათ ისლამის დოგმებთან შერიგებას. ისიც შეიძლება აღინიშნოს, რომ ფარაბის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიკოსების მოძღვრების საგრძნობ გავლენას განიცდიდა.

ალ-ფარაბი არისტოტელეს შრომების შესანიშნავ კომენტატორად ითვლება. არისტოტელეს თხზულებების თარგმანები არ იყო სრულყოფილი თარგმანები და მათი გაგება სჭირდა. ისეთმა დიდმა სწავლულმაც კი, როგორიც იბნ სინა იყო, ალ-ფარაბის კომენტარების გარეშე ვერ შეძლო არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ გაგება. ამიტომაც ფარაბის მეორე მასწავლებელს უწოდებენ; პირველ მასწავლებლად კი თვით არისტოტელე ითვლება.

ა. მირზოევი იბნ სინას (980—1037) შესახებაც გვაწვდის ცნობებს, აღნიშნავს, რომ იგი განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს ფილოსოფიისა და საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარების ისტორიაში (გვ. 45).

იბნ სინა (ევროპაში ავიცენად ცნობილი) 22 წლის ჭაბუკი ყოფილა, როცა სამეცნიერო და ფილოსოფიური შრომების წერას შედგომია. მას 450 სამეცნიერო ნაშრომი ეკუთვნის. ამათგან მხოლოდ 238 ნარკვევია გადარჩენილი. ავიცენამ თავისი დროის მეცნიერებათა სხვადასხვა დარგების კლასიფიკაცია მოახდინა. ისიც ალ-ფარაბის მსგავსად ცდილობდა რელიგიისა და ფილოსოფიის მორიგებას. ამ მორიგების ცდების მიუხედავად, ავიცენას შეხედულებებმა მაინც მძაფრი კრიტიკა განიცადა ისლამის თეოლოგებისა და მიმდევრების მხრივ, მაგრამ მის წინააღმდეგ ბრძოლამ ვერ შეანელა დიდი სწავლულისა და ფილოსოფოსის გავლენა მეცნიერების განვითარებაზე.

უნდა აღინიშნოს ერთი, ჩვენი აზრით, საყურადღებო გარემოება. სახელდობრ ის, რომ აღმოსავლეთის ამა თუ იმ ქვეყნიდან გამოსული ფილოსოფოსი მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიის და მისი პრობლემების მცოდნედ და მკვლევრად კი არ გვევლინება, არამედ მას უდიდესი ცოდნა და განათლება აქვს ისტორიის, მედიცინის, ბუნებისმეტყველების, მათემატიკის, ქიმიის, ასტრონომიის, რელიგიის, მუსიკის თეორიის და სხვა დარგებისა. ავიცენა, მაგალითად, დიდი ფილოსოფოსიც იყო და დიდი მკურნალიც. მისი საექიმო წიგნები მთელ მსოფლიოშია ცნობილი. სპარსული სამეცნიერო ტერმინოლოგიის დამუშავების სათავეს ავიცენასთან მივყავართ. როგორც ცნობილია, იგი პოეზიის საკითხებშიც ღრმად იყო ჩახედული და თვითონაც თხზავდა ლექსებს.

ჩანს, ფილოსოფოსები ბევრს მუშაობდნენ, სწავლობდნენ ეპოქას მთელი მისი მონაცემებით, ზედმიწევნით იცნობდნენ ძველი ფილოსოფოსების ნაშრომებს, თავისი დროის მეცნიერების სხვადასხვა დარგებს და დაგროვებული მდი-

დარი ცოდნის საფუძველზე თხზავდნენ შესანიშნავ ნაშრომებს, რომელთაც საუკუნეები გადმოლახეს.

ჩვენ იმიტომ შევაჩერეთ ამ საკითხზე ყურადღება, რომ სპარსული ფილოსოფიური აზროვნების შესწავლის მხრივ დიდი ჩამორჩენა გვაქვს. დღემდე ამ მიმართულებით არც ერთი შრომა არ დაწერილა, გარემოება, რაც ახლო მომავალში უნდა გამოსწორდეს.

ა. მირზოევს შეიძლება შევნიშნოთ: ურიგო არ იქნებოდა მას აღენიშნა ის გარემოება, რომ ირანელები ადრევე იყვნენ დაინტერესებულნი ბერძნული ფილოსოფიის შესწავლით; ჯერ კიდევ სასანიანთა ეპოქაში არსებობდა პლატონის, არისტოტელეს და სხვათა თხზულებების თარგმანები.

ა. მირზოევის მონოგრაფიის იმ ნაწილიდან, რაც ფირდოუსის წინა პერიოდის პოეტებს შეეხება, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო დაყოყის იმ ცნობილი ლექსის უკანასკნელი ბეითის ვარიანტმა, რომელშიც გაზაფხულის აღწერაა მოცემული, აღნიშნული ბეითი ძველ წყაროებში, გამოკვლევებსა და სახელმძღვანელოებში ამ სახითაა წარმოდგენილი:

ლაბე ითუთრანგო ნალეე ჩანგ
მეე ხუშრანგო დინე ზარდოშთი
ბაგე ლალისფერი და ქვითინი ჩანგისა,
ღვინო სისხლისფერი და რჯული ზარდოშთისა.

აი, ეს ოთხი რამ აურჩევია პოეტ დაყოყის ქვეყნად არსებულ კარგსა და ცუდსა შორის.

ა. მირზოევი ბეჭდავს შემდეგ ვარიანტს:

ლაბე ითუთრანგო ნალეე ჩანგ.
მეე ჩუნ ზანგო ქიშე ზარდოშთი.
ბაგე ლალისფერი და ქვითინი ჩანგისა,
ღვინო მთვარისფერი და რჯული ზარდოშთისა (გვ. 38).

სიტყვა „დინის“ მაგივრად რომ „ქიშ“ გაჩენილიყო, ეს არაა შეუძლებელი. შეუძლებელი, რა თქმა უნდა, არც ისაა, რომ „ხუნ“ „ჩუნად“ შეცვლილიყო და წერტილების გადასმის შედეგად „ზანგ“ „რანგად“ ქცეულიყო ან პირიქით.

ყაზალის განვითარების საკითხებზე მსჯელობისას დაყოყის ლექსი მკვლევარს მთლიანი სახით აქვს წარმოდგენილი (გვ. 266) და სათანადო წყაროცაა მითითებული. ეს გახლავთ ს. ნაფისის შრომის „რუდაქის“ III ტომი (გვ. 1277). კორექტურული შეცდომის გამო II ტომი იკითხება.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ უკანასკნელ სტრიქონში „ქიშის“ ნაცვლად „დინ“ აღსდგა.

ს. ნაფისის მიერ გამოცემულ ტექსტში ვკითხულობთ:

მეე ხუშრანგო დინე ზარდოშთი.

ა. მირზოევის მიერ ადრევე (1958 წელს) გამოცემულ ტექსტშიც (რუდაქის თანამედროვენი, გვ. 283) აღნიშნული სტრიქონი ზუსტად ასევე იკითხება. შრომაში („ყაზალის განვითარება“), რომელიც ტაჯიკეთში დაიბეჭდა, წარმოდგენილია იგივე ლექსი და მასში ს. ნაფისის გამოცემასთან შედარებით ცვლილება არ არის შეტანილი.

სიტყვა „ზანგ“ ლექსიკონების ჩვენებით მზისა და მთვარის სხივებსაც ნიშნავს, აქედან — მზესა და მთვარესაც. შედარება „მთვარისფერი ღვინო“

(Вино цвета луны) მთლად გაუმართლებელი არ არის, მაგრამ მკითხველისათვის წყარო, თუ საიდანაა ის აღებული, ნათელი არ არის.

ჩვენი აზრით, ს. ნაფისის ვარიანტი: მეჟე ხუშრანგ — ღვინო კარგი ფერისა, არავითარ მხატვრულ სახეს არ წარმოადგენს. კარგი პოეტი უეჭველად მიუთითებდა ფერს, რომელიც მისთვის მოსაწონი იქნებოდა. ჩვენი ფიქრით, ურიგო არ იქნება ამ თვალსაზრისით საანალიზო ბეითის ძველ წყაროებთან შემოწმება. შესაძლებელია ძიებამ შედეგი მოგვცეს.

მეორე საკითხი, რამაც ჩვენი ყურადღება მიიპყრო, გახლავთ მსჯელობა ენის ფარსი-დარის შესახებ. როგორც ცნობილია, ამ საკითხის თაობაზე სხვადასხვა აზრი გამოითქვა. მკვლევარი მირზოევი ითვალისწინებს ბაჰარის, ბერტელსის, საფას მოსაზრებებს და შემდეგ დასკვნამდე მიდის:

უპირველეს ყოვლისა ეს ენა არ ყოფილა მოტანილი მავერანაჰრსა და ხორასანში სამხრეთ ირანიდან არაბთა დაპყრობის ეპოქაში. პირიქით. იგი იყო წ'მობლიური ენა მავერანაჰრისა და ხორასნის მოსახლეობისა. ის ფაქტი, რომ მავერანაჰრსა და ხორასანში ამ ენაზე შეიქმნა წერილობითი ძეგლები, რომ ამ მხარეებიდან იყვნენ ის პოეტები, რომელთაც IX—X საუკუნეებში შექმნეს პოეზიისა და პროზის საფუძვლები, ადასტურებს ამ თვალსაზრისს.

ამავე დროს ენა ფარსი-დარი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო მხოლოდ IX საუკუნეში, რომ არაფერი ვთქვათ მანიქეველურ ტექსტებში ამ ენის ელემენტების არსებობის შესახებ (გვ. 34).

ზ. საფას აზრით, დიალექტი ფასი-დარი ფეოდალური სატახტო ქალაქების შექმნის შემდეგ იქცა სასახლის ოფიციალურ ენად და დაუპირისპირდა არაბულსა და თურქულს. იგი არ არის სასანიანთა დროინდელი ფარსი და არც ფარსის პროვინციის ენა. ფარსის ეძახდნენ ამ ენას იმიტომ, რომ იგი დაეპირისპირებინათ არაბული და თურქულისათვის.

ა. მირზოევის მსჯელობა. ჩვენ მოვისმინეთ. იგი დამაჯერებელი ჩანს. მართლაც, ძნელად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ის ენა, რომელზედაც სპარსულ-ტაჯიკური მწერლობის პირველი ნიმუშები შეიქმნა, შემოტანილი ენა იყოს და არა ადგილობრივი მოსახლეობის წიაღში აღმოცენებული და განვითარებული.

არაბებმა ვერ მოსპეს ის ენა, რომელზეც არა მარტო მავერანაჰრისა და ხორასნის, არამედ ირანის სხვა რაიონების მოსახლეობაც მეტყველებდა. ეს ენა ყველასათვის საერთო ენას წარმოადგენდა, სულ ერთია, ვუწოდებთ მას დარის, ფარსის თუ ფარსი-დარის.

სხვაგვარად შეუძლებელია აიხსნას ის გარემოება, რომ რუდაქის ბრწყინვალე პოეზია ერთნაირად გასაგები და გულში ჩამწვდომი იყო ყველა ირანელისათვის, სულ ერთია, ცხოვრობდა იგი სამარყანდში, ნიშაფურსა თუ შირაზში. რა თქმა უნდა, ჩვენ ამით არ უარვყოფთ სხვა რაიონების ენასთან შედარებით ამ ენის განმასხვავებელ მომენტებს ლექსიკისა და კონსტრუქციის თვალსაზრისით. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ცნობილი ასადი ტუსელის (XI საუკ.) სპარსულ-სპარსულ ლექსიკონში, სადაც მოძველებული და ძნელად გასაგები სიტყვებია განმარტებული, გვხვდება ავრეთვე სიტყვა ნაღზ-ის (ლამაზი, სასიამოვნო, საუცხოო და სხვ.) ახსნაც, იმ სიტყვისა, რომელიც ტაჯიკეთში დღესაც ყოველ ფეხის ნაბიჯზე იხმარება და, ცხადია, მწერლობაშიც ადრევე შეჭრილა. მოსახლეობის გარკვეული ნაწილისათვის, როგორც ჩანს, იგი გაუგებარი ყოფილა და ამიტომაც ასადის საჭიროდ დაუნახავს მისი განმარტება. როგორადაც არ უნდა ვიფიქროთ, IX—X საუკუნეებში შექმნილი თხზულებები

გასაგები იყო სამხრეთ ირანში მცხოვრებთათვისაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი იქაურ მოსახლეობაში ვერ გავრცელდებოდა.

ეს ენა, წინააღმდეგ ზოგიერთი მკვლევრის მტკიცებისა, აღმოსავლეთისა და ჩრდილოეთის პროვინციებიდან კი არ გავრცელებულა ირანის სხვა ტერიტორიაზე, არამედ მასზე ახალი პოეზიის წარმოშობამდე მეტყველებდა ირანული მოსახლეობა, მაგრამ ისტორიული პირობების თავისებურებათა გამო სხვებზე ადრე მაგრანაჰრი და ხორასანი დაწინაურდა, სადაც ნაციონალური დინასტიები გაბატონდა და მწერლობის განვითარებისათვისაც ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა.

ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ირანის დასავლეთ ნაწილშიც უკვე IX საუკუნეში იყვნენ პოეტები, რომლებიც ახალ სპარსულ ენაზე თხზავდნენ ლექსებს. ვ. ბარტოლდს, თაბარის მიხედვით, დასახელებული ჰყავს ერთი მათგანი, სახელდობრ, მოჰამედ ბენ ბაესი, რომლის ლექსები ძის თანამედროვეთა შორის დიდი წარმატებით სარგებლობდა. ეს ლექსები არ შენახულა და ბენ ბაესს პოეტად არც ერთი თეზქერე არ იხსენიებს. ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ დასავლეთ ირანშიც არაბთა ბატონობის მძიმე პირობების მიუხედავად იწერებოდა ლიტერატურული თხზულებები, რომელთა შესახებ დღესდღეობით მეცნიერებამ ძალიან ცოტა იცის.

ჩვენი აზრით, ირანის ამ ნაწილშიც შეთხზული ლექსებიც ენის ერთიანობის გამო გასაგები იქნებოდა აღმოსავლეთ ირანის მცხოვრებლებისათვისაც.

შემდეგი საკითხი, რაც ყურადღებას იქცევს, ყაზალის წარმოშობის პრობლემა გახლავთ. მოგეხსენებათ, იგი ახალი არ არის. საკითხი ეხება X საუკუნის პოეზიაში ყაზალის დამკვიდრებას. რაც შეეხება რუდაქის პოეზიაში აღნიშნულ სალექსო ფორმის არსებობას, მკვლევართა დიდი უმრავლესობის მიერ იგი აღიარებულია როგორც ლიტერატურული ფაქტი. მაგალითად, პროფ. ალ. გვახარიას მართებული აზრით, „არავითარ მოულოდნელობას არ წარმოადგენს რუდაქის შემოქმედებაში გონებამახვილური და ნატიფი ყაზალის არსებობა“ (რუდაქის პოეტიკა, გვ. 78). რუდაქის პოეზიას წინ უსწრებს, ერთი მხრივ, მთელი რიგი პოეტების შემოქმედება (ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად, ჰანზალა ბადღისელი, დივანის ავტორიც იყო) და, მეორე მხრივ, ხალხური შემოქმედება, რომელიც ერთი თემით შემოფარგლული არასდროს არ ყოფილა. სახოტბო ლექსებთან და საგმირო ბალადებთან ერთად ვითარდებოდა სატრფიალო ლირიკა — ერთ-ერთი საფუძველი ლიტერატურული ყაზალის წარმოშობა-განვითარებისა.

სახოტბო პოეზია (ყასიდები) სამეფო კარზე ვითარდებოდა. მას აქ დიდი გასაქანი ჰქონდა. ასეთ ვითარებაში სატრფიალო ლირიკას სათანადო პირობები არ ჰქონდა. იგი არ შეიძლება სახოტბო პოეზიის თანაბრად ყოფილიყო დაფასებული. მაგრამ შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ მას ხალხშიც არ ექნებოდა დაფასება და არსებობის საფუძველი.

სამეფო კარის პოეტთა ბიოგრაფიები გვაუწყებენ, რომ მათ სასახლის კარზე მოხვედრამდე შემოქმედების საკმაო გზა უკვე ჰქონდათ გავლილი. ეს გზა კი ხალხის გარეშე შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ. თვითონ რუდაქი, როგორც პოეტი და მომღერალი, სამანიანთა სასახლეში მოხვედრამდე ხომ ხალხში აღიზარდა და დავაჟკაცდა?

ხალხი კი პოეტს შეიყვარებს არა მეფეთა და ფეოდალების ქება-დიდების, არამედ ლირიკული ლექსების გამო, რაც მის განცდებსა და სულიერ განწყობილებებს გამოხატავს.

ე. ბერტელსის აზრით, სელჯუკიანთა პერიოდში (XI—XII საუკ.) საერო

ყაზალის ზრდის მიზეზად ჩაითვლება ქალაქის კულტურული ცხოვრების აქტივიზაცია და ფეოდალური ციხესიმაგრიდან ლიტერატურის ქალაქის ბაზარზე გასვლა (Навои, М.-Л., 1948, გვ. 48).

როგორც ჩანს, ამ დროისათვის საამისო ნიადაგი უკვე შემზადებული იყო, მაგრამ საკითხი ეხება უფრო ადრინდელ ხანას, ვიდრე სელჯუკიანთა ბატონობის ეპოქაა.

არაბთა ბატონობისაგან თავის დაღწევამ, ხალხის გამოღვიძებამ, საქალაქო ცხოვრების განვითარებამ ხელი შეუწყო პოეზიის ხალხთან დაახლოებას და, თავის მხრივ, ხალხური ელემენტების შეჭრასა და გაძლიერებას პოეზიაში.

სახალხო მომღერლების რეპერტუარი, რომლებიც შორეული დროიდან მოქმედებდნენ ირანში, ცხადია, მხოლოდ სახოტბო სიმღერებით არ შემოიფარგლებოდა. ინდივიდუალური განცდების გამომხატველი სიმღერებისა და ლექსების გარეშე არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ საერთოდ ხალხი, განსაკუთრებით კი ირანელები, რომელთა პოეზია უძველესი დროიდან დამშვენებულია გათებით (ავესტას უძველესი ნაწილებით) და ლექსებით შეწყობილი პოემით („აიატკარი ზარერან“).

ახალ დროში — პირველი ირანული ნაციონალური დინასტიების მეფობის ხანაში ყაზალის სავსებით დასრულებული სახე არა გვაქვს და არც შეიძლება გვქონდეს, რადგანაც ყოველ სალექსო ფორმას, ამ შემთხვევაში ყაზალასაც, აქვს თავისი განვითარების საფეხურები, რაც ახალი ელემენტების შემოტანით ხასიათდება; მაგრამ გვაქვს ყოველგვარი პირობები მისი განვითარებისა. ესაა, როგორც აღინიშნა, ხალხის გათვითცნობიერება, ხალხური ელემენტების შეჭრა პოეზიაში, პოეზიის დაახლოება ხალხთან, მისი განცდებისა და განწყობილებათა გამოხატვა პოეზიის ენაზე, რამაც ლირიკის სხვადასხვა დარგის განვითარების საფუძვლები შექმნა.

ჩვენ ამ პრობლემაზე იმიტომ შევაჩერეთ ყურადღება, რომ ყაზალის ჩასახვისა და განვითარების შესწავლისას მკვლევართა მიერ რამდენადმე დაჩრდილულია ხალხური ლირიკის როლი და მისი მნიშვნელობა.

ა. მ. მირზოევისა და ჩვენს ნარკვევებში შეხვედრებია. ასე, მაგალითად, ერთნაირად გვაქვს გაგებული და შეფასებული ჰერმან ეთეს მიერ გამოცემული რუდაქის ლექსები და მისი მნიშვნელობა. ერთმანეთს ვუახლოვდებით ყასიდის (ბუნ ჯუნ მულნან ანად ჰემნ) გაგებისა და მისი დაწერის მიზეზების გარკვევის საკითხში, ერთნაირი შეხედულება გვაქვს გამოთქმული აგრეთვე რუდაქის ისმაილიზმთან დამოკიდებულების, მისი სიბრმავისა და სხვა საკითხების შესახებაც, მაგრამ ყოველივე ეს ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს ავტორი ჩვენი გამოკვლევით სარგებლობდეს. ასეთ შემთხვევაში მკვლევარი მას დაასახელებდა. ეტყობა ა. მირზოევი მთელი კრებულის („რუდაქის“) საერთო შეფასებით დაკმაყოფილდა, აღნიშნა შიგ მოთავსებული წერილების სერიოზულობა, მაგრამ მათი შინაარსის ახლო გაცნობით, როგორც ჩანს, აღარ დაინტერესებულა.

ასე არ მოქცეულა მეორე ირანისტი ა. ტაგირჯანოვი. მას, როგორც აღინიშნა, დაწვრილებით შეუსწავლია მთელი კრებული, ყველა წერილისადმი ერთნაირი ინტერესი გამოუჩენია და მათი ავტორებიც არაერთხელ ჰყავს დასახელებული.

ა. მირზოევის ნაშრომში წარმოდგენილი სპარსული ტექსტის თარგმანები საერთოდ კარგადაა შესრულებული. მაგრამ აქა-იქ ტექსტის გაგება სწორი არ

უნდა იყოს და ამიტომ მიძნელდება ზოგ თარგმანს დავეთანხმო. მაგალითად, XI საუკუნის პოეტს ონსორის (უნსური) რუდაქის ყაზალებზე ნათქვამი აქვს:

ყაზალე რუდაქ̃ევარ ნ̃იქუ ბუდ
ყაზალჰაᲓე მან რუდაქ̃ევარ ნ̃ისთ
Აგარჩე ბექუშამ ბებარ̃ე ვეჰმ
ბედ̃ნ ფარდა Ანდარ მერᲐ ბᲐრ ნ̃ისთ.

თარგმანი:

Газели, подобные газелям Рудаки, — прекрасны.
Мои газели по стилю не таковы.
Если я буду усердствовать, со своим тонким воображением,
Меня не пустят за эту завесу (220).

ასპირანტობის დროინდელ ჩვენს ნაშრომში (სპარსული ლიტერატურა, I. 1946, გვ. 58) აღნიშნული ლექსი ასე გვაქვს გადმოთარგმნილი:

რუდაქისეული ყაზალი კარგი იყო,
ჩემი ყაზალები რუდაქისებური არ არის;
თუმცა მეც ვცდილობ უნაზესი ოცნებით,
მაგრამ ამ ჰიმნებში მე ნაყოფს ვერ მივაღწიე.

მკითხველი შენიშნავს, რომ სტრიქონი — ბედ̃ნ ფარდა Ანდარ მერᲐ ბᲐრ ნ̃ისთ, ჩვენ სხვანაირად გვაქვს გაგებული. მართალია, სპარსულში გვხვდება სიტყვა „ფარდა“ ფარდის (завеса) მნიშვნელობით, მაგრამ, ჩვენი აზრით, იგი აქ გაიგება არა როგორც ფარდა, არამედ როგორც მუსიკალური ტონი, ხმა, ბგერა და სხვ. მე ჰიმნი შემირჩევია. წინადადება „Меня не пустят за эту завесу“ დედანთან საერთოს ვერ პოულობს.

ა. მ. მირზოევის მონოგრაფია, რომელშიც ბევრი საინტერესო საკითხია აღძრული, ზოგი გადაჭრილიც კი, უდავოდ ხელს უწყობს სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის პირველი დიდი წარმომადგენლის შემოქმედების შესწავლას.

ა. ტ. ტაგირჯანოვის ნაშრომი შეიცავს 337 გვერდს და შედგება ოთხი თავისაგან: I — რუდაქის ცხოვრება (გვ. 5—60), II — რუდაქის სიბრმავის შესახებ (გვ. 61—144), III — ნასრ მეორისა და მასთან დაახლოებულ პირთა ყარმატობის შესახებ. იყო რუდაქი ყარმატი? (გვ. 145—281), IV—რუდაქის შემოქმედება (გვ. 282—3118). ნაშრომს წამძღვარებული აქვს წინასიტყვაობა (გვ. 3—4), დართული აქვს დასკვნები (გვ. 319—322) და გამოყენებული ლიტერატურის სია.

მოკლე წინასიტყვაობაში ავტორი ახასიათებს სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის დიდი წარმომადგენლის რუდაქის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესწავლის დღევანდელ ვითარებას, აღნიშნავს იმას, რომ ბევრი საკითხი სადავოა (გვ. 3), რამაც მკვლევარი „აიძულა ჩაბმულიყო დისკუსიაში“ (გვ. 3).

მართლაც, იმ პოეტის ცხოვრებისა და შემოქმედების საკითხების შესწავლა, რომლის სახელთან დაკავშირებულია სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის განვითარება და აყვავება, ყოველთვის იყო და იქნება აღმოსავლური ლიტერატურის მკვლევართა საგანი. ასევე საინტერესოს წარმოადგენს იმ ეპოქის კვლევაც, რომელშიც რუდაქის მოღვაწეობის მღელვარე წლებმა ჩაიარა.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ნათელია, თუ ა. ტაგირჯანოვის მონოგრაფია რა აქტუალურ და მეტისმეტად საინტერესო საკითხებს ეხება.

პირველ თავში ავტორი განიხილავს პოეტის სახელის, დაბადებისა და გარდაცვალების და სამანიდების კარზე მისი ყოფნის საკითხებს.

ა. ტ. ტაგირჯანოვი ჩვენამდე მოღწეული ყველა წყაროს გულდასმითი შესწავლის საფუძველზე დაბეჯითებით უკუაგდებს აბუ-ლ-ჰასანს, როგორც რუდაქის მეტ სახელს (ქონიე). მისი აზრით, „ერთადერთი და სწორია აბუ აბდალაჰ, რადგანაც იგია ფიქსირებული იმ წყაროებში, რომლებიც დროის მიხედვით ახლოა პოეტის ცხოვრებასთან. რაც შეეხება აბუ-ლ-ჰასანს, რომელიც პირველად დოვლათშაჰის „თაზქირათ აშ-შუარაშია“ მოყვანილი, იგი ნდობას არ იმსახურებს. აბუ-ლ-ჰასან — ესაა რუდაქის მფარველის, ამირა ნასრ მეორის ქონიე და დოვლათშაჰს, როგორც ჩანს, გაუგებრობის გამო, იგი რუდაქისათვის მიუკუთვნებია (გვ. 18).

ა. ტ. ტაგირჯანოვის გამოკვლევით, რომელსაც უნდა დავეთანხმოთ, რუდაქის სწორი და სრული სახელწოდება იქნება აბუ აბდალაჰ ჯაფარ იბნ მუჰამად იბნ ჰაქიმ იბნ აბდ არ-რაჰმან იბნ ადამ რუდაქი სამარყანდი.

სწორია ავტორის მტკიცება იმის შესახებაც, რომ პოეტის დაბადებისა და გარდაცვალების წლები ჯერ კიდევ დაუდგენელია (გვ. 27).

მონოგრაფიის ავტორი შეძლებისამებრ შეეცადა რუდაქის ცხოვრების სრული სურათი დაეხატა. მის მიერ შესწავლილია სათანადო წყაროები, ბევრი საყურადღებო და საინტერესო მოსაზრებაა გამოთქმული, მაგრამ მიუხედავად ამისა, პოეტის სამანელების კარზე ყოფნისა და მისი იქიდან გაძევების საკითხები შემდგომ შესწავლას საჭიროებს.

მეორე თავში ისტორიული და ლიტერატურული წყაროების შესწავლის საფუძველზე ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „რუდაქის დაბრმავების ჰიპოთეზა არასარწმუნო ცნობებსა და უსუსურ არგუმენტებზეა დაფუძნებული“ (გვ. 142). შრომის ავტორის მტკიცებით, „რუდაქი ნამდვილად იყო ბრმა დაბადებიდანვე, მაგრამ ამ გარემოებას არ შეუშლია ხელი გენიალურ პოეტისათვის დიდებული მხედველობითი სახეები შეექმნა“ (გვ. 144).

იმის დასადასტურებლად, რომ სიბრმავე არ უშლის ხელს პოეტებს შექმნან მხედველობითი სახეები, ავტორს ბევრი მაგალითი მოჰყავს (გვ. 94—97) ბრმა პოეტის შურიდა შირაზელის (1858—1926) შემოქმედებიდან, მაგრამ სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოსებმა, მათ შორის ა. ტაგირჯანოვმა, კარგად იციან, რომ შურიდა შირაზელი „დაბრმავდა ყვავილით შვიდი წლის ასაკში“ (გვ. 93). შვიდი წლის ბავშვი კი საკმაოდ კარგად ერკვევა საგანთა ფერებსა და ბუნების მოვლენებში.

მ. მ. გერასიმოვისა და სხვათა საწინააღმდეგოდ, რომლებიც ფიქრობენ რუდაქის შემოქმედებაში ძალით დაბრმავების შემდეგ თითქოს პოეტური სახეები გაფერმკრთალდა, ავტორს მოჰყავს მაგალითები ისეთ პოეტთა შემოქმედებიდან, რომლებიც არ ყოფილან ბრმად დაბადებულნი (როგორიცაა, მაგალითად, აბუ-ლ-ალა ალ-მა'რი) და რომლებიც ბავშვობის ასაკში დაბრმავდნენ, მაგრამ მათ შემოქმედებაში მხედველობითი მხატვრული სახეების წარმოდგენა არ შეფერხებულა.

ამავე თვალსაზრისით ავტორი ლაპარაკობს აგრეთვე გენიალური გერმანელი კომპოზიტორის ლ. ბეთჰოვენის სიყრუის შესახებ. ცნობილია, რომ მას ჯერ კიდევ 27 წლის ასაკში სმენა დააკლდა, ხოლო სიცოცხლის ბოლო წლებში საორკესტრო მუსიკის ძლიერი ხმებიც აღარ ესმოდა. მიუხედავად ამისა, ლ. ბეთჰოვენი მაინც ქმნიდა გენიალურ მუსიკალურ ნაწარმოებებს.

ჩვენი აზრით, ამგვარი მაგალითები ვერ ამაგრებენ შრომის ავტორის ძირი-

თად დებულებას იმის თაობაზე, რომ რუდაქი, როგორც ამას ამბობდა XIII საუკ. ავტორი მუჰამედ ოუფი (აუფი) თავის თხზულებაში („ლობაბ-ოლ-ალ-ბაბ"), დაბადებიდანვე ბრმა იყო.

აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ფირდოუსის ცნობილ ბეითებში რუდაქის შესახებ, არაა მითითება იმაზე, თითქოს „ქილილა და დამანაზე" მუშაობის დროს პოეტი ბრმა იყო.

ზოგიერთი ირანისტი, მათ შორის ტაგირჯანოვიც, ფიქრობს რუდაქიმ თითქოს ლექსად შეაწყო იბნ-ალ-მუყაფას არაბული ტექსტის თარგმანი ფარსი-დარიზე, შესრულებული აბუ-ლ-ფაზლ ბალამის მიერ.

ფირდოუსის სიტყვებიდან ჩანს, რომ რუდაქის წაუკითხეს არა სპარსული, არამედ არაბული ტექსტი. ასე ესმით „შაჰ-ნამეს" ეს ადგილი აგრეთვე თანამედროვე ირანელ მეცნიერებსაც (იხ., მაგალითად, დასთ ღაიბის წერილი „რუდაქი", ჟურნალში „ფეიამე ნოვინ", 1343, № 3, გვ. 50).

სიტყვა گذارنده (gozarande), რომელიც ნახმარია ფირდოუსის მიერ, აღნიშნავს არა მკითხველს, არამედ მთარგმნელს (مترجم), ამხსნელს, განმმარტებელს.

საეჭვოა, რომ რუდაქის დასჭირდებოდა მთარგმნელი, თუ მას სპარსულ ტექსტს წაუკითხავდნენ, მაგრამ არაბული ტექსტის ზოგიერთი ძნელად გასაგები ადგილების (მხედველობაში მაქვს არაკიდან არაკზე გადასასვლელი მსჯელობანი) განმარტებისათვის შესაძლებელია ამხსნელის თუ თარჯიმნის ყოლა ზედმეტი არ ყოფილიყო. ყოველ შემთხვევაში ფირდოუსის ბეითებში არ არის არც პირდაპირი, არც ირიბი ჩვენება იმის შესახებ, რომ რუდაქი ბრმა იყო.

მართალია, რუდაქის თანამედროვენი აბუ ზარა მუამარი გორგანი, დაყიყი და სხვები მიუთითებენ პოეტის სიბრმავეზე, მაგრამ საკითხავია, როდისაა ჩაწერილი ეს ტექსტები? მაგალითად, აბუ ზარას ლექსი, რომელშიც რუდაქის სიბრმავეზეა ლაპარაკი, პირველად XIII საუკ. ავტორის მუჰამედ აუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბში" გვხვდება. ოუფის მოჰყავს მთელი რიგი ადრინდელი პოეტების ლექსები და ზოგიერთ მათგანზე ამბობს این روایت کرده اند ამას მოგვითხრობენ (გადმოგვცემენ); მაშასადამე, თვითონ ოუფის ისინი სარწმუნოდ არ მიაჩნია.

საჭიროა პასუხი გავცეთ კითხვას: თუ რუდაქი ნამდვილად დაბადებიდანვე ბრმა იყო, მაშინ რატომ ის გარკვეულად, ნათლად, არც ერთ ბეითში არაფერს ამბობს მისი სიბრმავის შესახებ? ყველაზე უფრო ეს მოსალოდნელი იყო მის ელეგიაში მოხუცებულობის შესახებ, მაგრამ ასეთი ადგილი მასში არ არის.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ტაგირჯანოვის ძიებანი მოკლებულია არგუმენტებს და მნიშვნელობა არა აქვს რუდაქის ბიოგრაფიის შესწავლის თვალსაზრისით, პირიქით. ავტორის მიერ ბევრი ფაქტის ანალიზის საფუძველზე დადასტურებულია, რომ „ისტორიაში ცნობილი არაა პოეტებისა და მეცნიერების დაბრმავების შემთხვევები. ჩვეულებრივ აბრმავებდნენ უფლისწულებს, რომ ისინი არ აჯანყებულიყვნენ და არ მიეღოთ მონაწილეობა მის ორგანიზაციაში" (გვ. 139). დამტკიცებულია, რომ „რუდაქის დაბრმავების ჰიპოთეზა დამყარებულია არასარწმუნო ცნობებსა და უმწეო არგუმენტებზე" (გვ. 144). ამასთან დაკავშირებით ნაშრომის ავტორის მხრივ მ. მ. გერასიმოვის დებულებებისა და დასკვნების კრიტიკა მაღალ მეცნიერულ დონეზე დგას.

ნაშრომის მესამე თავში განხილულია ნასრ მეორისა და რუდაქის ყარმატეობის შესახები საკითხები. ეს თავი მთელი მონოგრაფიის საფუძველს წარმოადგენს. იგი დანარჩენი თავებისაგან მასალების სიმდიდრით, ისტორიული და ლიტერატურული ფაქტების ანალიზით გამოირჩევა. აქ ავტორმა ისტორიული და ლიტერატურული წყაროების ღრმა ცოდნა გამოავლინა. მან დაამტკიცა, რომ „რუდაქი არ ყოფილა მჭიდროდ დაკავშირებული რომელიმე რელიგიურ მოძღვრებასთან" (გვ. 262), რომ „ნასრ მეორეს, ბალამისა და რუდაქის ყარმატობასთან არავითარი დამოკიდებულება არ ჰქონდა. ნასრ მეორის ჩამოგდებით, ბალამის მოკვლის და რუდაქის დაბრმავების შესახები ამბები ისტორიულ სინამდვილეს არ შეესაბამება. ამისათვის არავითარი მიზეზები არ არსებობდა" (გვ. 271).

მეოთხე თავში რუდაქის შემოქმედების საკითხებზეა ლაპარაკი. რუდაქის შესწავლის ერთ საინტერესო საკითხთაგანს წარმოადგენს მის ნაწარმოებთა ბეითების რაოდენობის შესწავლა. ავტორი გულდასმით განიხილავს ამ საკითხის შესახებ არსებულ თეორიებს და თვითონ გვთავაზობს ახალ ციფრს.

დიდი ხანია ფილოლოგები სერიოზული ყურადღებით სწავლობენ საკითხს, თუ რამდენად სანდოა რუდაქის სახელით ცნობილი ტექსტები. ავტორს საკმაო სიზუსტით სამართლიანად მიაჩნია რუდაქისა და ყათრანის ლექსთა კრებულებში გაერთიანებულ ნაწარმოებთა ღრმა, შედარებითი შესწავლა.

უნდა აღინიშნოს, რომ რუდაქის შემოქმედების საკითხებზე საუბარია არა მხოლოდ IV თავში, არამედ მთელ წიგნში. სადაც მკითხველი ბევრ ახალ აზრებსა და დაკვირვებებს იპოვის. ა. ტ. ტაგირჯანოვი რუდაქის მთელი რიგი ლექსების ღრმა ანალიზს გვაძლევს. რიგ შემთხვევაში იგი ასწორებს ტექსტს, რიგი სიტყვების ახალ გაგებასაც გვთავაზობს. ასე, მაგალითად, რუდაქის ლექსთა გამოცემებში, კერძოდ „მოხუცებულობის ელეგიაში" იკითხება სიტყვა معونت (დახმარება, მხარდაჭერა). ა. ტ. ტაგირჯანოვის დაკვირვებით, აქ პოეტი ლაპარაკობს არა დახმარებაზე, არამედ ზრუნვაზე. მაშასადამე, სიტყვა معونت, مؤنت (მაუნათ, მუ'ნათ) სიტყვით უნდა შეიცვალოს (გვ. 42).

სწორი განმარტება აქვს მოცემული აგრეთვე وصل სიტყვისა, რომელიც სამი ხალათის შესახებ ბეითებში გვხვდება და რომელსაც ჩვეულებრივ თარგმნიან როგორც „შეერთებას" ან „შეხვედრას". ავტორის აზრით, وصل ადამიანთა შორის სასიყვარულო კავშირს, შეერთებას ნიშნავს და არა ადამიანის „შეერთებას" ან „შეხვედრას" ნივთთან (გვ. 110—111).

ამ მაგალითებით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება ის გონებამახვილური დაკვირვებანი და ტექსტოლოგიური ძიებანი, რითაც ა. ტ. ტაგირჯანოვის შრომაა მდიდარი.

რუდაქიმ სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარებაში დიდი როლი შეასრულა. მისი გავლენა იგრძნობა არა მარტო ლირიკაზე, არამედ ეპიკურ თხზულებებზედაც, როგორიცაა, მაგალითად, „შაჰ-ნამე", „ვისრამიანი" და სხვ.

ლიტერატურათმცოდნე ირანისტების მხრივ ჯერ კიდევ ცოტაა გაკეთებული სხვა პოეტთა შემოქმედებაზე რუდაქის გავლენის შესწავლის თვალსაზრისით. საკითხის ძიებისათვის საჭიროა ღრმად იქნეს შესწავლილი რუდაქის წინა-

დროინდელი, მისი ეპოქისა და შემდგომი ხანის ლიტერატურული თხზულებანი, შესწავლილ იქნეს ამ თხზულებათა ავტორების მხატვრული სახეები და პოეტური ხერხები და რუდაქის შემოქმედებასთან შეპირისპირების გზით გამოვარკვიოთ რა როლს ასრულებს პოეტი სპარსულ-ტაჯიკურ პოეზიაში წარმოდგენილი მხატვრული აზროვნების განვითარებაში. რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ასეთი სამუშაო ჯერ არავის შეუსრულებია.

ა. ტ. ტაგირჯანოვი ლაპარაკობს ფირდოუსის შემოქმედებაზე რუდაქის გავლენის შესახებ, ძნელად ასახსნელად მიაჩნია ის გარემოება, რომ „შაჰ-ნამეს“ ავტორი, რომელიც „ქილილა და დამანას“ შესახებ წერდა, არაფერს ამბობს რუდაქის დაკარგულ საგმირო პოემის შესახებ (გვ. 101).

ეპიკურ პოემათა ავტორებიდან ფირდოუსი მხოლოდ დაყიყის იხსენიებს; არ იხსენიებს იგი აბუ შუქურს და არც მის პოემას „აფერინ-ნამეს“. „შაჰ-ნამეს“ მკვლევართათვის კი ცნობილია, რომ „მეფეთა წიგნსა“ და „აფერინ-ნამეს“ შორის ბევრი საერთო ადგილი და პოეტური სახეებია ცნობილი. ირანისტი ი. ნ. მარი ამბობდა: ჩვენ არ შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ, თუ პოემაში რა ეკუთვნის ფირდოუსის, რა აბუ შუქურს და რა დაყიყისო (Статьи и сообщения, II, Л., 1939, გვ. 53).

საქმე ის კი არ არის ფირდოუსი იხსენიებს თუ არა აბუ შუქურს, რუდაქისა და სხვა პოეტებს, არამედ ლიტერატურული ფაქტის არსებობა — აღნიშნულ პოეტთა გავლენა „მეფეთა წიგნის“ ავტორზე. ამასთან, არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ფირდოუსი თავის პოემაში ლაპარაკობდა კიდეც ამ პოეტთა შესახებ, მაგრამ ტექსტის დამახინჯების გამო „შაჰ-ნამეს“ ამ ადგილებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია.

ა. ტ. ტაგირჯანოვის შრომის სახით ჩვენს წინაშე საინტერესო მეცნიერული გამოკვლევაა. ჩვენი შენიშვნები და სურვილები შრომის ნაკლად არ უნდა გავიგოთ. ავტორმა საფუძვლიანი ცოდნა გვიჩვენა როგორც სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიის, ისე შუა აზიის ხალხთა ისტორიის სფეროში. იგი აგრეთვე აღმოსავლური (არაბულის, სპარსულის, თურქულისა და სხვ.) ენების ღრმა მცოდნე ჩანს.

ავტორს დიდი მუშაობა ჩაუტარებია. მას პირველწყაროებთან ერთად სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურაც შეუსწავლია (ტაჯიკურ, სპარსულ, რუსულ, ინგლისურ და სხვა ენებზე). ასეთი ფილოლოგიური და ისტორიული ძიების საფუძველზე დაუწერია სამეცნიერო ნაშრომი, რომელიც უდავოდ ერთ-ერთ საუკეთესო ნაშრომს წარმოადგენს საბჭოთა ირანისტების მიერ რუდაქის შემოქმედების შესახებ დაწერილ გამოკვლევათა შორის.

ა. ტ. ტაგირჯანოვის მონოგრაფია, რომელშიც აღძრული საკითხები მაღალ მეცნიერულ დონეზეა განხილული, უეჭველად დიდ სარგებლობას მოუტანს სამანიანთა ეპოქისა და რუდაქის ცხოვრებისა და შემოქმედების მკვლევართ.

რუდაქის შესახებ ამ ბოლო დროს გამოქვეყნებული შრომების შესწავლიდან ჩანს, რომ საბოლოოდ დადგენილია პოეტის წარმოშობის ადგილი, მისი სრული სახელწოდება და სამანიანთა კარზე მოღვაწეობის ხანა.

მიუხედავად დიდი მუშაობის ჩატარებისა, კვლავ ბურუსითაა მოცული მისი ბიოგრაფიის ზოგიერთი საკითხი, როგორიცაა, მაგალითად, სიბრმავის, სამანიანთა კარიდან გაძევებისა და სიცოცხლის უკანასკნელი წლების ვითარების საკითხები.

ჯერჯერობით მეცნიერულად დადგენილად არ ჩაითვლება რუდაქი სასახ-

ლიდან გააძევეს, თუ მისი ნებით დატოვა იგი. ამას უკავშირდება პოეტის ძალით დაბრმავების საკითხი, რაც აგრეთვე დამაჯერებლად არაა გამორკვეული.

შესწავლილია რუდაქის ენის ძირითადი საკითხები იმ მასალების საფუძველზე, რაც ს. ნაფისის მიერაა გამოქვეყნებული (ლ. თუშიშვილი); შესწავლილია მისი შემოქმედების ძირითადი მოტივები, სალექსო ფორმები და მომდევნო ლიტერატურაზე გავლენის საკითხები; შესწავლილია პოეტიკა და მხატვრული მეტყველების ძირითადი ხერხები და საშუალებანი (ალ. გვახარია). მაგრამ მეცნიერებას, კერძოდ, სპარსული ლიტერატურის ისტორიის პრობლემების მკვლევართ, დღემდე დიდ სიმძიმედ აწევთ რუდაქისა და ყათრანის ლირიკული ლექსებისა და ყასიდების მკაცრი, მეცნიერული შედარებითი ანალიზი, რამაც შეიძლება ზოგ საკითხს ნათელი მოჰფინოს.

ფ ი რ დ ო უ ს ი

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდი (X—XV საუკ.) მდიდარია სხვადასხვა ხასიათის ნაწარმოებებით. ამ ეპოქაში შექმნილი თხზულებების ერთი ნაწილი (როგორიცაა, მაგალითად, „შაჰ-ნამე“, „ბარზუ-ნამე“ და სხვა მისთანანი) საგმირო ამბებს შეეხება, ირანული საგმირო ეპოსის გმირთა თავგადასავალს გადმოგვცემს. მეორე ნაწილი კი (როგორიცაა, მაგალითად, „ვის ო რამინ“, „ლეილი ვო მაჯნუნ“ და სხვ.) სატრფიალო ამბებს შეიცავს, რომელიმე მიჯნურის ჰირ-ვარამს, მის განცდებს გადმოგვცემს; ხოლო თხზულებების მესამე ნაწილი (როგორიცაა, მაგალითად, „გოლესთანი“, „ბუსთანი“, „ბაჰარესთანი“ და სხვა მისთანანი) რჩევადამრიგებლობითი ხასიათისაა. მათში წარმოდგენილ არაკებსა და იგავებში გატარებული აზრები, რომელნიც გამოცდილების, საუკუნეთა განმავლობაში წარმოებულ დაკვირვებათა შედეგადაა მიღებული, დიდაქტიკის გზით ადამიანის ზნეობის ამაღლებას ემსახურება.

სპარსული მწერლობის კლასიკური პერიოდი მხატვრულად დამუშავებული სხვა ხასიათის (ისტორიულისა და აგრეთვე წმინდა რელიგიური ხასიათის) ძეგლებსაც იცნობს. ამავე ხანაში მოღვაწეობენ მსოფლიოში ცნობილი პოეტები, როგორიცაა, მაგალითად, ომარ ხაჲჲამი, ჰაფეზი, ჯელალ-ედ-დინ რუმი და სხვები; წარმოიშვა დიდი, სახელგანთქმული სპარსული ლირიკა. მაგრამ სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის საერთო ბუნება მაინც, ძირითადად, სამგვარი სახის — საგმირო, სატრფიალო-სამიჯნურო ანუ რომანტიკული და დიდაქტიკურ-მორალური — ძეგლებით განისაზღვრება. საგმიროა: „შაჰ-ნამე“, „გერშასფ-ნამე“, „შაჰრიარ-ნამე“, „ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“, „ყაჰრამან-ნამე“, „სამ-ნამე“ და სხვა მრავალი თხზულება, რომლებშიც ლეგენდარულ გმირთა ამბები, მათი თავგადასავალია მოთხრობილი. ნაწილი იმ ამბებისა, რომლებიც ამ ძეგლებშია გადმოცემული, შორეულ წარსულშია შემუშავებული. ზოგიერთი გმირის სახელიც ძველი დროიდანვეა ცნობილი.

ძველ ირანულ წყაროებში, რელიგიური ხასიათის წიგნებში, რომელთა საერთო სახელწოდება არის „ავესტა“, როგორც ეს დღეს ცნობილია, გვხვდება სახელი ჲიმა (შემდეგში ჯემშიდი), რომელიც ირანული ეპოსის დიდი გმირის სახელს წარმოადგენს. ფირდოუსი თავის სახელოვან პოემაში — „შაჰ-ნამეში“ სხვა გმირებთან ერთად ჯემშიდსაც უმღერის. სხვა ირანელი პოეტებიც როგორც საგმირო, ისე რომანტიკულ ნაწარმოებებში ქება-დიდებით იხსენიებენ მითიური გმირის ჯემშიდის სახელს. იმავე წყაროებითვეა ცნობილი თრაეტაონა (შემდეგში ფრეთუნ—ფერიდუნ, აფერიდუნ) შვილი ათვჲიასი („შაჰნამეთი“,

„აბთინ"), რომელიც აგრეთვე ირანული ეპოსის დიდი გმირია. მან დაამარცხა ვეშაპებიანი მეფე ზააკი (სპარსულად: ზაჰჰაქ ან ზოჰჰაქ), დემავენდის მთის ჯურღმულში ჩაჰკიდა იგი და ქვეყანა უწმინდურებისაგან გაათავისუფლა [1]. ძველ ირანულ წყაროებში ზააკის სახელიც იკითხება ფორმით „აჟი დაჰაკა", საიდანაც შემდეგ მივიღეთ „დაჰაქ"—„ზაჰაქ"[2].

„ავესტას" უძველეს ჰიმნებში იხსენიება აგრეთვე გოშთასფი ფორმით „ვიშტასპა", ირანული ეპოსის გმირი. „შაჰ-ნამეში" გადმოცემულის მიხედვით გოშთასფის მეფობის დროს ირანელებმა ახალი რელიგია — ზოროასტრიზმი მიიღეს.

ძველი დროიდანვეა ცნობილი აგრეთვე ირანული ეპოსის დიდი გმირების, მამა-შვილის უთრუთის (ძველი „თრიტა") და გერშასფის (ძველი „კერესასპა") სახელები. უთრუთისა და გერშასფის გმირობის ამბებს უმღერის ასადი მის შესანიშნავ პოემაში — „გერშასფ-ნამეში". შეიძლება საჭირო იყოს იმის აღნიშვნაც, რომ ჱთვჲია, თრაეტაონა, თრიტა და ზოგი სხვა სახელიც, რომელნიც სპარსულ საგმირო თხზულებათა გმირების სახელებს წარმოადგენენ, ინდურ-არიულ ტომთა ძველისძველ რელიგიაში ღვთაების აღმნიშვნელად გამოდის [3]. „ავესტა'ში" არა მარტო მითიურ გმირთა სახელებია გადმოცემული, არამედ ნაწილობრივ ამ გმირთა შესახები ის ამბებიც კი, რომელნიც შემდეგ დიდი ფირდოუსის მიერ მხატვრულად იქნა დამუშავებული [4]. შორეულ წარსულში წარმოშობილი თქმულებები, როგორც ჩანს, განვითარებულა და X, XI და XII საუკუნეებში შექმნილი საგმირო ძეგლების საფუძვლებად ქცეულან. ამას კი, ცხადია, წინ უსწრებს ამ გმირების იმ სახით ჩაძოყალიბების ხანგრძლივი და რთული პროცესი, რა სახითაცაა ისინი წარმოდგენილი ჩვენთვის ცნობილ ლიტერატურულ ძეგლებში. ეს გმირები ერთ და იმავე დროს, ერთ და იმავე სოციალურ წრეში არ არიან წარმოშობილნი. ისინი სხვადასხვა ხანაში, სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე ხალხებში წარმოიშვენ და საზოგადოებრივი ყოფის განვითარებასთან ერთად იცვლიან საფეხურებსა და, თავისთავად ცხადია, დანიშნულებასაც.

აქამენიდების ეპოქიდან ირანის აღმოსავლეთ ნაწილში იწყება ეპიკური თქმულებების დამუშავება. ამავე ხანაში უკვე ცნობილი ყოფილა გოშთასფისა და მისი ძმის ზერირის შესახები თქმულება, რომელიც ფირდოუსის პოემაში მოთხრობილი გოშთასფისა და ქეთეონის სამიჯნურო ამბის შორეულ სათავეს წარმოადგენს.

აღმოსავლეთის ხალხთა შორის (მაგალითად, არაბებში), როგორც ეს უკვე ცნობილია, ისლამის წარმოშობამდეა გავრცელებული ზოგი ირანული თქმულება, როგორიცაა, მაგალითად, როსტომისა და ისფენდიარის რკინა და სხვა მისთანანი.

აქვე უნდა შევნიშნოთ ის მრავალმხრივ დამაფიქრებელი გარემოება, რომ უძველეს ირანულ წყაროებში, რასაც ჩვენამდე მოუღწევია, არაფერია ნათქვამი ისეთი დიდი გმირის შესახებ როგორიცაა როსტომი. როსტომისა და მის ირგვლივ გაერთიანებული თქმულებების ჩამოყალიბება ძირითადად იმ სახით, რა

---

[1] შევნიშნავთ, რომ ზოგი სპარსული წყაროს მიხედვით ზააკის გამანადგურებლად გამოყვანილია ნარიმანის შვილი საამი, ზოგითაც კი — უთრუთის შვილი გერშასფი.

[2] სიტყვა „აჟდაჰაკ" გვხვდება როგორც „შაჰ-ნამეში", ისე სხვა ძეგლებშიც და ნიშნავს გველეშაპს.

[3] R. Roth, Die Sage von Feridun in Indien und Iran, ZDMG, BD. II, стр. 225.

[4] И. Зиновьев, Эпические сказания Ирана, СПб, 1855, стр. 14.

ახითაც ისინი ცნობილია ჩვენთვის, რა თქმა უნდა, ფირდოუსიზე ორი ან სამი ათეული წლით ადრე უნდა მომხდარიყო. ისინი ჯერ ირანულ ნაციონალურ თქმულებებად უნდა ქცეულიყვნენ, ირანელთა ძვალთა და რბილში გამჯდარიყვნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ იქნებოდა შესაძლებელი მათი გაერთიანება ირანული ნაციონალური ეპოსის ისეთ დიდ ძეგლში, როგორიც „შაჰ-ნამეა“.

ყოველივე ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ის თქმულებები, რომლებიც ამ უდიდეს ფალავანს — როსტომს შეეხება, შესაძლებელია არ იყოს მხოლოდ სპარსული წარმოშობისა. იმათგან ზოგიერთი, საფიქრებელია, კავკასიის ხალხებში, კერძოდ, ქართველ ხალხში იყოს შემუშავებული და აქედან გატანილი. ყოველ შემთხვევაში, ზააქ-ფრიდონის, როსტომ-ზურაბისა და ბეჟან-მანიჟავის ამბები, ამა თუ იმ სახით, ბევრ ხალხშია გავრცელებული. გავრცელდა არა ისტორიული ხასიათის ის ამბები, რომელნიც ფირდოუსის წიგნშია მოთხრობილი, არამედ ის მითები, რომელნიც ყველასათვისაა საინტერესო, რომელნიც წარმოშობის თვალსაზრისით ძნელია ერთ რომელიმე ხალხს მივაკუთვნოთ. გავრცელდნენ ის თქმულებები, რომელთაც სხვადასხვა ხალხთან საერთო აქვთ როგორც წარმოშობის, ისე, შესაძლებელია, ამ ხალხების აზროვნების განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ამსახველობის თვალსაზრისითაც. უკეთ, ეს თქმულებები, როგორც ითქვა, სხვადასხვა სახით „მეფეთა წიგნის“ დაწერამდე დიდი ხნით ადრე იყო გავრცელებული. „შაჰ-ნამეში“, როგორც ჩანს, ამ თქმულებების უფრო გვიანდელი ვერსიები იყრის თავს.

I. შაჰ-ნამე

ბიოგრაფიული ცნობები ფირდოუსის შესახებ. „შაჰ-ნამე“ ფირდოუსის თხზულებაა. იგი სპარსული ლიტერატურის დიდი ძეგლია. მისი ავტორის შესახებ მცირე ცნობები მოგვეპოვება[5]: ფირდოუსი დაბადებულა 934/5 თუ 935/6 წელს, ტუსის ოლქში, ქალაქ თაბერანის მახლობლად მდებარე სოფელ ბაჟში. გარდაცვლილა 1020—1027 წლებში. დასაფლავებულია ქალაქ ტუსში[6]. ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ წერა დაუწყია 964 — 969 წლებში, დაუსრულებია 999 წელს, მისი უკანასკნელი რედაქცია კი 1010 წელს დაუმთავრებია.

პოემა შედგება დაახლოებით 60000 ბეითისაგან; იგი დაწერილია მოთეყარებით — ზომით, რომელიც არაბული პოეზიიდან კი არაა გადმოღებული, არამედ ირანულ ნიადაგზეა აღმოცენებული და წარმოადგენს ნაციონალურ ზომას. ფირდოუსიმ „შაჰ-ნამეს“ წერა დაიწყო სამანიდების (875 — 999) დინასტიის ბატონობის დროს, როცა ირანული კულტურის გაზაფხული იდგა.

ცნობილია, რომ სამანიდები, რომელთა ბატონობა დაახლოებით ერთ საუკუნემდე გაგრძელდა, ისლამის შემდეგ აღმოცენებული პირველი ირანული ნაციონალური დინასტიების — თაჰერიდებისა (821 — 873) და საფარიდების (867 — 903) წარმომადგენლებთან შედარებით ირანის ნაციონალური წარსუ-

---

[5] ფირდოუსის შესახებ ცნობები შემოუნახავს ძველ წყაროებს: ა) „სისთანის ისტორიას“, რომლის უძველესი ნაწილი შეიძლება მივაკუთვნოთ 1057—1063 წლებს, ბ) არუზი სამარყანდელის „ჩაჰარ მაყალე“-ს (დაწერილია 1156 წელს), გ) ოუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბს“ (დაწერილია XIII საუკუნის დასაწყისში, 1221 წელს), დ) დოვლათშაჰის „თეზქერათ-უშ-შუარას“ (დაწერილია 1487 წელს) და სხვა.

[6] ფირდოუსის ნამდვილი სახელი არ ვიცით. „შაჰ-ნამეში“ იგი იხსენიება აბუ-ლ-ყასიმად, მაგრამ აბუ-ლ-ყასიმ მეტსახელია. ფირდოუსი კი პოეტის („შაჰ-ნამეს“ ავტორის) ლიტერატურული ფსევდონიმია და ნიშნავს „სამოთხელს“.

ლითა და მშობლიური მწერლობის განვითარებით უფრო დაინტერესებული მმართველები იყვნენ. მათ თავიანთი თავი ძველი ირანული ნაციონალური დინასტიის (სასანიდების დინასტიის) ნამდვილ მემკვიდრეებად მიაჩნდათ და ყოველმხრივ ცდილობდნენ ირანის ძველი კულტურისა და მისი მონაპოვრების ახალ დროში გადმონერგვას. იწყება ხალხში გავრცელებული საგმირო თქმულებების შეგროვება, ახალ სპარსულ ენაზე ითარგმნება ძველ ეპოქებში შემუშავებული ისტორიული ხასიათის თხზულებები და მათ შორის ხოსროვ-ანუშირვანის (531—579) მეფობის დროს გაფორმებული ლიტერატურული ხასიათის თხზულება ეგრეთ წოდებული „ხვატავ-ნამაკ“ (უფრო გვიანდელი სახელწოდება იქნება „ხვატაი-ნამაკ“ = მეფეთა წიგნი), რომელიც სხვა წყაროებთან ერთად საფუძვლად დაედო ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“.

არაბთა ხალიფატისაგან თავის დაღწევამ, ირანელთა შორის ეროვნული მთლიანობის იდეის განვითარებამ, წარსულის დიდი კულტურის მონაპოვრების თანდათანი აღორძინებისათვის თაჰერიდებისა და საფარიდების დროს უკვე დაწყებულმა მუშაობამ სამანიდების ეპოქაში საკმაოდ შეამზადა ნიადაგი ეროვნული კულტურის შემდგომი წინსვლისათვის.

ახალ სპარსულ ენაზე აღმოცენებულ პოეზიას, რომელიც ძირითადად საშუალო სპარსული (ფალაური) მწერლობის ტრადიციების გამგრძელებლად გამოვიდა, ამ დროისათვის უკვე ჰყავდა ისეთი თვალსაჩინო წარმომადგენლები, როგორიცაა რუდაქი, აბუ შუქურ, შაჰიდ ბალხელი და სხვა[7]. ლირიკის გვერდით წარმოიშვა როგორც საიგავარაკო, ისე რომანტიკული და საგმირო ხასიათის ნაწარმოებები.

ფირდოუსის ჰყავდა წინამორბედი. ეს იყო დაყიყი, სახოტბო ოდებით გახთქმული პოეტი, რომელსაც ტუსელი ფეოდალის აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ აბდერ რეზაყის (გარდ. 962 წ.) თაოსნობით შედგენილი ირანული საგმირო თქმულებების კრებულის გალექსვა დაუწყია, მაგრამ უდროოდ დაღუპულ პოეტს აღნიშნული კრებულის მხოლოდ მცირე ნაწილი გაულექსავს.

ძნელია იმისი გარკვევა, თუ ფირდოუსისთან შედარებით, რა თავისებურებანი ახასიათებდა დაყიყის მიერ გალექსილ „შაჰ-ნამეს“ ნაწილებს, რადგანაც, უეჭველია, მისი გამგრძელებელი — ფირდოუსი თავის ნაწარმოებში დაყიყის ლექსებს უცვლელად არ შეიტანდა. ახლო გაცნობა „შაჰ-ნამეს“ იმ ნაწილისა, რომლის შეთხზვასაც დაყიყის მიაწერენ, ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ მისი ავტორი, როგორც პოეტი, ფირდოუსის სიმაღლემდე ვერ ადის.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ დაყიყის სრულიად არ იხსენიებს დოვლათშაჰი თავის „პოეტების მიმოხილვაში“. მოჰამედ ოუფი კი თავის „ლობაბოლ-ალბაბში“, სადაც იგი ცალკე თავს უძღვნის დაყიყი ტუსელის შემოქმედებას, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს იმის შესახებ, რომ მას (დაყიყის) წვლილი მიუძღვის „შაჰ-ნამეს“ შექმნაში, ხოლო როცა იგივე ოუფი ფირდოუსის შემოქმედების შესახებ ლაპარაკობს, მაშინ კი გარკვეულად აცხადებს, რომ „შაჰ-ნამე“ დაიწყო დაყიყიმ და ოცი ათასი ბეითი იმ კრებულიდან დაყიყის მიერაა ნათქვამი და სამოცი ათასი სხვა კი ფირდოუსის მიერო[8].

შესაძლებელია, დაყიყი მართლაც იყო ავტორი ოცი ათასი ბეითისა, მაგ-

---

[7] ფირდოუსის წინადროინდელი სპარსული პოეზიის დახასიათება მოცემული აქვს Е. Бертельс-ს შრომაში: Персидская поэзия в Бухаре, X век. Москва—Ленинград, 1935.

[8] The Lubábu'l—Albáb of Muhammad 'Awfí, edited by Edward G. Browne, vol. II, London — Leide, 1903—1906, p. 33.

რამ ფირდოუსი, საფიქრებელია, დაყიყის ნამუშევარს მთლიანად არ შეიტანდა თავის „შაჰ-ნამეში“ და, შესაძლებელია, ამით აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ფირდოუსი დაყიყისეულად მხოლოდ ათას ბეითს აღიარებს:

გოშთასფისა და არჯასფის შესახებ ათასი ბეითი
ეთქვი და დასრულდა ჩემი სიცოცხლეო [9],

ალაპარაკებს ფირდოუსი თავის წინამორბედს.

ფირდოუსი დაყიყის მიერ შეთხზულად „მეფეთა წიგნის“ იმ ნაწილს მიიჩნევს, სადაც ლაპარაკია გოშთასფის მეფობის, ზარდუშთის გამოცხადებისა და გოშთასფის მიერ ახალი რჯულის მიღების შესახებ და აქედან მოყოლებული იმ თავის ჩათვლით, სადაც ლაპარაკია გოშთასფის სისთანში წასვლისა და არჯასფის მიერ ხელმეორედ ლაშქრის შეყრის შესახებ [10].

„შაჰ-ნამეში“ მოიპოვება ისეთი ადგილებიც, სადაც მკაცრადაა გაკრიტიკებული დაყიყის პოეტური შემოქმედება და იგი „შაჰ-ნამეს“ გალექსვისათვის შეუფერებლად, მოუმზადებლად არის მიჩნეული:

მისი ლექსები სუსტი იყო,
მან ვერ გააცოცხლა ძველი ეპოქებიო [11],

ამბობს ფირდოუსი ერთგან. ეს გარემოება კი თავის მხრივ იმაზე მიგვითითებს, რომ ფირდოუსის თავის თხზულებაში უცვლელად არ უნდა შეეტანა დაყიყის მიერ შეთხზული ლექსები, თუმცა ისინი მბატევრული შესრულების თვალსაზრისით მაინც დაბლა დგანან ფირდოუსის ლექსებზე.

ფირდოუსი იძლევა ცნობებს (თუ ეს ცნობები ჩვენამდე შეურყვნელად არის მოღწეული) მისი პოემის წყაროების შესახებ. პოეტის გადმოცემით, „უძველეს დროიდანვე არსებობდა ერთი წიგნი, შემცველი მრავალ თქმულებათა. მისი ნაწილები გავრცელებული ყოფილა მობედთა შორის და ყველა გონიერი სარგებლობდა მით: ერთ დიდგვაროვანს, დეჰყანის შთამომავალს, გულადს, გონიერსა და კეთილშობილს, გარდასულ დროთა ვითარებით დაინტერესებულს, წარსულის შესახები თქმულებების მძებნელს, შეუკრებია მთელი ქვეყნის მოხუცი მობედები, გამოუკითხავს მათგან მეფეთა შთამომავლობისა და სახელოვან გმირთა შესახებ — თუ ვითა ეპყრათ თავდაპირველად ქვეყანა, რომელიც ახლა საზიზღარ-საცოდავ სახით გვაქვს ჩვენ მათგან დატოვებული — თუ ვით ბედნიერად თავდებოდა დღეები მათი მამაცობისა.

უამბეს ყველა თქმულება მეფეთა და გარდასულ ჟამთა შესახებ. როცა ცოისმინა მათი (ნათქვამი), საფაჰბადმა ერთ სახელოვან წიგნს ჩაუყარა საფუძველი“ [12].

ფირდოუსის ცნობებითვე ამ წიგნის გალექსვა მოუნდომებია ერთ ახალგაზრდას (დაყიყის), რომელიც მალე გამოსალმებია წუთისოფელს.

დაყიყის გარდაცვალების შემდეგ ფირდოუსის დაუწყია ძებნა იმ წიგნისა, რომლითაც ახალგაზრდა პოეტი ხელმძღვანელობდა. ერთ უახლოეს მეგობარს ჰიუტანია ფირდოუსისათვის ის წიგნი. მის გალექსვას შედგომია ჩვენი პოეტი. ფირდოუსის, ჩანს, გამოუყენებია როგორც სპარსულ-არაბული, ისე ფალაური

[9] „შაჰ-ნამე“ (გამოცემა ვულერსისა), გვ. 1495 $_{11}$.
[10] იქვე, გვ. 1494 — 1551.
[11] იქვე, გვ. 1555$_{8}$.
[12] იქვე, გვ. 8$_{10-16}$.

წყაროები და აგრეთვე ზეპირი თქმულებებიც [13]. ფირდოუსის განკარგულებაში მყოფ წერილობით წყაროებში ამბავი, რა თქმა უნდა, ისეთ პოეტურ ფორმებში არ იქნებოდა წარმოდგენილი, როგორც დღეს „შაჰ-ნამეში“ გვაქვს [14]. ის იქ, უეჭველია, წარმოადგენდა მხოლოდ ჩონჩხს, რომელსაც დიდმა პოეტმა ხორცი შეასხა და სული შთაბერა.

ფირდოუსის 30—35 წლის განმავლობაში უმუშავნია მის თხზულებაზე — „შაჰ-ნამეზე“. ბევრი მწუხარება და დარდი, სიღატაკე და შიმშილი გადაუტანია პოეტს ამ ხნის განმავლობაში, მაგრამ ხელიდან არ დაუგდია მისი საყვარელი საქმე.

ფირდოუსი შრომის ანაზღაურებასა და დაფასებას მოელოდა სამანიდების დინასტიის წარმომადგენლებისაგან. მაგრამ ისტორიის ულმობელმა ქარტეხილმა უკუღმა დაატრიალა ამ დინასტიის ბედი.

სამანიდები, როგორც გაბატონებული ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლები, განაგრძობდნენ წინა პერიოდებში არსებული დინასტიების (თაჰერიდებისა და საფარიდების) გზას.

შინაგანი მოუწესრიგებლობა და მძიმე გადასახადები მეტად მწვავე ეკონომიურ პირობებს უქმნიდა მოსახლეობას. სამანიდების დროს ხშირ მოვლენად

---

[13] „შაჰ-ნამეში“ გვხვდება ადგილები, რომლებიც ფირდოუსის მიერ ფალაური და არაბული ენების ცოდნას ადასტურებენ. პოეტი ერთგან ასე მიმართავს მკითხველს:

თუ ფალაური ენა არ იცი,
არვანდს არაბულად დიჯლა უწოდე (გვ. 51_9).

რაც იმას ნიშნავს, რომ ფირდოუსის ორივე (ფალაური და არაბული) ენა ემარჯვება. მოჰამედ ოუფის მიერ ფირდოუსის ნაწერებიდან წარმოდგენილი ადგილით ვტყობილობთ, რომ პოეტს არაბულზე და ფალაურზე დაწერილი ბევრი წიგნი უკითხავს:

ბევრი ჯაფა ავიტანე, ბევრი ნაწარმოები წავიკითხე,
არაბულ და ფალაურ ენებზე დაწერილი (ოუფი, II, 33).

გადმოცემის მიხედვით, ანუშირვანმა ბრძანა ძველ მეფეთა შესახები თქმულებების შეკრება. სასანიდების დინასტიის უკანასკნელმა მეფემ იეზდიგერდმა კი მიანდო დეჰყან დანიშვერს ამ მასალების შეგსება და წესრიგში მოყვანა. დანიშვერის თხზულება შეიცავდა სპარსეთის ისტორიას გაიუმართიდან ხოსროვ ფარვეზამდე, სხვა ცნობებით იეზდიგერდ III-მდე (632 — 657). იგი დაწერილი იყო ფალაურ ენაზე და იწოდებოდა ხოდაჲ-ნამაჲად (ე. ი. მეფეთა წიგნად). К. Г. Залеман, Очерк истории древнеперсидской или иранской литературы. Всеобщая история литературы, т. I, часть I, СПб, 1880, 186—187. შდრ. Th Nöldeke, Das iranische Nationalepos, (GIPh), 141 და აგრეთვე Е. Бертельс, Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество, Москва—Ленинград, 1935, 35.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ზოგი ეპიზოდის შესავალში (მაგალითად: ბეჟან-მანიჟეს ეპიზოდის შესავალში) აშკარა მითითება გვაქვს იმაზე, რომ ფირდოუსის ამბავი ძველ, ფალაურ წყაროებში ამოუკითხავს.

ისიც ირკვევა, რომ აბუ მანსურსა და დაყიყის, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ვ. ბარტოლდს (К истории персидского эпоса, Записки Вост. Отд. Русск. Арх. Об-ва, т. XXII, вып. III—IV, Петроград, 1915, 280), ჰყოლიათ წინამორბედები. როსტომის შესახები თქმულების ერთი ნაწილი (როსტომისა და შეღადის ამბავი) „შაჰ-ნამეში“ ვიღაც სერე მერვეულის სიტყვებითაა გადმოცემული.

[14] ფალაურ ენაზე შეთხზულ ჩვენამდე მოღწეულ ერთ თხზულებაში (ქარ ნამაკი არტახშერი პაპაკან—პაპაქის შვილის არდაშირის საქმეთა წიგნი) გადმოცემული ამბის ერთ ნაწილთან „შაჰ-ნამეს“ შესადარი ადგილის შედარებით გამოირკვა, რომ ფირდოუსი სწორად გადმოგვცემს მისი წყაროების სიუჟეტების სარჩულს (იხ. E. G Browne, A Literary History of Persia, I, London, стр. 1902, 157—150), მაგრამ თხრობაში საკუთარი წვლილიც ბევრი შეაქვს (М. Дьяконов, Фирдоуси, жизнь и творчество, Москва—Ленинград, 1940, стр. 110).

იქცა ფეოდალური მმართველობის უკმაყოფილო გლეხთა მასობრივი აჯანყებები, გარემოება, რაც დღითი დღე აუძლურებდა აღ დინასტიის საფუძველს.

გლეხობის უდიდეს ნაწილსა და სამანიდების მმართველობას შორის განხეთქილებათა გაღრმავებას ის გარემოებაც უწყობდა ხელს, რომ სამანიდები, ისწრაფოდნენ რა მთელი სახელმწიფოს ერთ მტკიცე, მთლიან ძალად გარდაქცევისაკენ, იძულებული ხდებოდნენ მფარველობა გაეწიათ ხელოსნურ-ვაჭრული ყოფის განვითარებისათვისაც, რაც თავის მხრივ მძიმე ეკონომიურ მდგომარეობაში აყენებდა გლეხობას, რომელიც ჯერ კიდევ ნატურალური მეურნეობის პირობებში იმყოფებოდა.

არც წვრილი მემამულენი იყვნენ სამანიდების მმართველობით კმაყოფილი: სამანიდები ცდილობდნენ, რომ წვრილი მემამულენი თავიანთ მომხრეებად გაეხადათ. ამ მიზნით ნიშნავდნენ მათ სხვადასხვა საპასუხისმგებლო თანამდებობებზე, მაგრამ ეს უკანასკნელნი ამ თანამდებობებს ცენტრალური მმართველობის—სამანიდების პოლიტიკის წინააღმდეგ იყენებდნენ[15], გარემოება, რაც უფრო ამწვავებდა სამანიდების ეპოქის წინააღმდეგობებს. რაც დრო გადიოდა, უფრო და უფრო იზრდებოდა ხალხის უკმაყოფილება სამანიდების მიმართ. ბოლოს საქმე იქამდე მივიდა, რომ მათ სავსებით ჩამოშორდა ხალხი.

სამანიდებმა, ბატონობის უკანასკნელ დღეებში, ყოველგვარ საშუალებას ბიმართეს, რომ ილექის მეთაურობით შემოსეულ თურქების შესაბრძოლებლად გამოეყვანათ ხალხი, მაგრამ მათ მოთხოვნას მოსახლეობა სრული სიჩუმით შეხვდა და არავითარი წინააღმდეგობა არ გაუწია შემოსეულ თურქებს.

სამანიდების დაუძლურებასთან ერთად ძლიერდებოდა ღაზნელთა სამეფო და თითქმის ერთ და იმავე დროს (999 წელს) მოხდა თურქების მიერ სამანიდების სატახტო ქალაქის ბუხარის აღება და მაჰმუდ ღაზნევის (999—930) როგორც დამოუკიდებელი მმართველის ტახტზე ასვლა[16]. ეს მოხდა სწორედ იმ დროს, როცა ფირდოუსის პოემა, ძირითადად, დასრულებული იყო.

ფ. ენგელსის განსაზღვრაში: „მთავრობებს აღმოსავლეთში მუდამ მხოლოდ სამი უწყება გააჩნდათ: საფინანსო (ძარცვა საკუთარი მოსახლეობისა), სამხედრო (ძარცვა თავისსა და უცხო ქვეყნებში) და საზოგადოებრივ სამუშაოთა (ზრუნვა, აღდგენა-განახლებისათვის)"[17]—მუჰამედ ღაზნევის ეპოქის სურათიცაა გადაშლილი.

მოსახლეობის აუტანელ მდგომარეობაში ჩაყენება, ძარცვა-გლეჯა და დაუსრულებელი ომების წარმოება ახასიათებს ამ უდიდესი დესპოტის ბატონობის დღეებს.

ინდოეთის ძარცვით გატაცებული მაჰმუდი სრულებით არ იყო დაინტერესებული ირანული კულტურის აყვავებით. პირიქით, მისი მეფობისას იყო ცდა სამანიდების დროს სახელმწიფო ენად აღიარებული, ახალი სპარსული ენის განდევნისა და ოფიციალური ქაღალდების ენად არაბული ენის შემოღებისა[18].

ფირდოუსი იძულებული ხდება მის პოემაში შეცვალოს ბევრი ლექსი, აქაიქ ჩაურთოს მაჰმუდის საქებარი ადგილები (ალბათ, ნაცვლად სამანიდების დინასტიის წარმომადგენლებისადმი მიძღვნილი ადგილებისა, რაც „შაჰ-ნამეში",

[15] А. Ю. Якубовский, Махмуд Газневи (об. Фердовси), Ленинград, 1934, стр. 67—68.

[16] В. Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия; СПб, 1900, стр. 285.

[17] К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XXI, Москва—Ленинград, 1929, стр. 494.

[18] В. Бартольд, Туркестан..., стр. 307.

ჩვენი აზრით, უნდა ყოფილიყო), მისი უკვდავი ქმნილებით წარსდგეს მეფის წინაშე და სთხოვოს მას შრომის დაფასება, მაგრამ ამაოდ. მაჰმუდის მიერ არ იქნა დაფასებული „შაჰ-ნამე“ და მისი ავტორი[19].

ფირდოუსი იძულებულია გაშორდეს სულთან მაჰმუდ ღაზნელის სამეფო კარს. მეცნიერებისათვის დღემდე უცნობია თუ სად, ან რა პირობებში აღსრულდა სპარსული სიტყვის ამ უდიდესი ოსტატის დღენი.

გადმოცემით, პოეტს შეუთხზავს „სატირა სულთან მაჰმუდზე“. „შაჰ-ნამეს“ გამოცემებსა და ხელნაწერებში იგი ასეთი სახითაა წარმოდგენილი [20]:

ჰეი, შაჰ მაჰმუდ, მპყრობელი ხარ ქვეყნისა ოდეს,
თუ სხვისი არვის გეშინიან, ღვთის გეშინოდეს.
შენზე აღრედაც მეფეები გვირგვინოსანნი
ბევრნი ყოფილან და ყველანი ტახტსხივოსანნი.
ერთავად შენზე უმაღლესნი იყვნენ დიდებით,
განძით, ლაშქრითა, გონებით და გამოცდილებით.
სიკეთისა და სიმართლის მეტს არას იქმოდნენ,
დიდის და მცირის დახმარებას არ გაურბოდნენ.
ქვეშევრდომებზე სიუხვის და მადლის მფენელნი,
იყვნენ გულწრფელად ერთი ღმერთის მადიდებელნი.
ქვეყნად ეძებდნენ თავდადებით სახელს დიდებულს.
და მის ძებნაში კვლავ აღწევდნენ კეთილ დასასრულს.
ყველა ის მეფე, ვინც დინარის ტყვე შეიქნება,
გონიერთაგან შეზიზღებულ-გმობილ იქნება.
თუ შენ ამჟამად ქვეყნის მართლაც ხარ შაჰრიარი,
იტყვი: ბოროტი, მაბეზღარი ქვეყნად რად არის?
შენ არ გინახავს ჩემი აზრის სიგამჭრიახე,
არც გიფიქრია ამ სისხლისმღერელ ხმალის შესახებ,
რადგან მიწოდებ ურჯულოთა გზაზე შემდგარსა,
ხვადი ლომი ვარ, მაგრამ შენ კი მეძახი ცხვარსა.
მე დამცინიან: ეს ავ-ენა გახდა ქებული,
ნაბის [21] და ალის სიყვარულით მოხუცებული.
ვის გულშიც ალის სიძულვილი ნამდვილად არი,
ქვეყნად ვინ არის მასზე ფლიდი და საზიზღარი.
განკითხვის დღემდე აღსავსე ვარ მათ სიყვარულით,
თუნდაც მეფემან რომ დაფლითოს ჩემი სხეული.
ამ ორ მეუფის სიყვარულის გზას არ გადავალ,
თუნდაც ჩემს თავზე გაიელვოს მეფისა ხმალმა.
უმამოს გარდა მისი მტერი არვინ იქნება,
თუნდაც რომ ცეცხლში დასწვას ღმერთმა მისი არსება.
წინასწარმეტყველის ოჯახის ვარ მონათაგანი
და ფეხის მტვერი ქვეყნის ბრძენი მმართველთაგანის,
მე მემუქრები, რომ: შენს ტანსა ფეხით სპილოსი
გავხებ-გავთელავ, გავალურჯებ, ვით ზღვა ნილოსის.
არ მეშინიან, რადგანაც მაქვს ნათელი გული,

---

[19] ფირდოუსისა და მაჰმუდის ურთიერთობის შესახებ, საქვეყნოდ ცნობილი თქმულებით, რომელიც, უნდა ვიფიქროთ, წარმოშობილია მაჰმუდის მხარეზე მდგომ ფეოდალური არისტოკრატიის წრეში, მაჰმუდის მიერ საბოლოოდ მაინც დაფასებულია ფირდოუსის შრომა და სწორედ იმ დროს, როცა ქალაქ ტუსის ერთი კარებიდან გამოჰქონდათ ღრმად მოხუცი პოეტის გაცივებული ცხედარი, მეორე კარებში შედიოდა მაჰმუდის მიერ გამოგზავნილი ჯილდოთი დატვირთული ქარავანი.

[20] სატირის სხვადასხვა ვერსია სტრიქონების სხვადასხვა რაოდენობას შეიცავს. ჩვენი თარგმანი ყველაზე უფრო გავრცელებული ვერსიიდან არის შესრულებული.

[21] ნაბი ნიშნავს წინასწარმეტყველს.

ორი მეუფის სიყვარულით გაბრწყინებული.
და რასაც იტყვის იგი ღმერთი მორჩილებისა,
ღმერთი კრძალების, აკრძალვისა და ბრძანებისა —
რადგან ქალაქი ვარ სიბრძნის და ალი კარია,
ესე სიტყვები ჭეშმარიტად მისგან არიან.
მესმის ყოველი გონებით და სიბრძნით მოსილი
და ყურიც მუდამ მის ხმაზედა მაქვს მიპყრობილი.
შენ რომ გაგაჩნდეს გონება და ბრძნული ფიქრები,
წინასწარმეტყველის და ალისა გვერდით იქნები.
მე დამდე ბრალი, თუ მით ცუდი დაგემართება,
ესაა ჩემი ცხოვრების გზის მიმართულება.
ეს დამყოლია და მით წავალ მწარე ბედისა,
ასე უწყოდე, რომ მტერი ვარ ლომის [22] ფეხისა.
მე სხვებთან არ მაქვს ახლა საქმე არავითარი
და მათ შესახებ აქ ადგილიც სიტყვის არ არი.
თუ შაჰ მაჰმუდი გადაუხვევს ამას, იცოდეს,
არ აიწონის მისი ტვინი ერთ მარცვლის ოდენს.
სამეფო ტახტზე თუ უფალი მას გაამაგრებს,
ნაბის და ალის სხვა მხარეში გადაასახლებს.
თუ მე მათდამი სიყვარულით ვიწყებ მოთხრობას,
ვითარცა მაჰმუდ მოვიპოვებ ას მფარველობას.
დასასრულამდე მეფეები ქვეყნად იქნება
და მე მათდამი სიყვარულით მუდამ ვიქნები.
რომ ფირდოუსი ტუსელია, წრფელია იგი,
არა მაჰმუდის სადიდებლად შეთხზა ეს წიგნი.
წინასწარმეტყველის და ალისა სახელისათვის
ბევრი ავკინძე მარგალიტი ლექსებისათვის.
ფირდოუსისა შესადარი ქვეყნად ვინ არი,
მაგრამ არ არის მისი ბედი ასე მცინარი.
ნუ დაიჯერებ შენ ამ ჩემი წიგნის შესახებ,
გზიდან ამცდარი, ცუდ მაბეზღრის სიტყვების მახეს.
მას, ვინც ჩემს ლექსებს ამცირებს და გესლით
ხარხარებს,
არ მოუმართავს ხელს საწუთრო, არ გაახარებს.
წინა მეფეთა წიგნი შევთხზე შრომითა ჩემით,
საუკეთესო განცდებით და სიტყვის შერჩევით.
ჩემი სიცოცხლის ოთხმოც წელს რომ ცოტაღა აკლდა,
ერთბაშად ჩემი იმედი და ფიქრი გაქარწყლდა.
ამ ოცდაათ წელს ქვეყანაზე მწუხარე ბედით
რამდენი ტანჯვა ავიტანე განძის იმედით.
უძველეს დროთა ეს ლექსები დაუშრობელი,
არის კრებული გმირთა შორის ომთა მთხრობელი:
შესახებ მშვილდთა, ქამანდისა და ისარ-ლახტთა,
აბჯარ-ჯავშანთა, მუზარადთა და გრძელთა ხმალთა,
შესახებ ზღვათა, უდაბნოთა და მდინარეთა,
შესახებ მგელთა და სპილოთა, ლომთა და ვეფხვთა,
გველეშაპების, ავსულების, ნიანგებისა.
ალქაჯებისა და დევების ჯადოსნობისა,
სახელოვანთა ხელჩართული ომის დღეების,
გმირთა კვეხნისა, შეტაკების და შებრძოლების.
იმგვარ გმირების, სახელოვან ფალავანთ მჯობნის,
როგორიც იყვნენ თურ, სალემ და აფრასიობი.
ვით აფერიდუნ და ვით შაჰი ქეიყობადი,
როგორც ზააქი, უნიჭო და ურჯულო, ყბედი,

[22] დედანში ნახმარია სიტყვა ჰეიდერ, რაც ნიშნავს ლომს. იგი იხმარება ალის ეპითეტად.

როგორც გერშასფი და ძლიერი სამ ნარიმანის,
ქვეყნის გმირებში მკლავმაგარი და ფალავანი.
ვით უშანგი და თეიმურაზ დევის მპყრობელი,
ვით მანუჩარი და ჯიმშედი ქვეყნის მფლობელი,
ვით ქაუსი და ქაიხოსროე ტახტსხივოსანი,
ვით როსტომი და რუინთანი სახელოვანი.
როგორც გოდერზი და ოთხმოცი ვაჟი რჩეული,
ბევრი მხედარი მოედნისა ლომებრ ჩვეული.
ვით დიდებული სახელისა მეფე ლოჰრასფი,
როგორც ზერირი მოლაშქრე და როგორც გოშთასფი,
როგორც ჯამასფი უთვალავი ლაშქრით ქებული,
რომელიც მზეზე უფრო იყო გაბრწყინებული.
როგორც დარაი დარაბი და ბაჰმან მძლე მძლეთა,
ვით ისქანდერი. იგი მეფე მეფეთ მეფეთა.
როგორც არდაშირ და შაფური მარად ქებული,
როგორც ბაჰრამ და ანუშირვან სხივებფრქვეული,
როგორც ფარვიზი, ჰორმოზი და მისი ყობადი,
როგორც ხოსროვი, ფარვიზი რომ ერქვა სახელად.
ამგვარნი გმირნი, ქვეყნის მპყრობნი, ტახტსხივოსანნი,
რომელნიც ახლა ჩამოეთვალეთ, სახელოვანნი.
ყველანი მკვდარნი, დიდი ხნიდან მივიწყებულნი,
ჩემი სიტყვებით გახდნენ ცოცხალ-გაბრწყინებულნი.
როგორც იესომ მე ეს მკვდრები ძველთაგან ძველი
აღვადგინე და უკვდავ ვყავი მათი სახელი.
ერთი რამ გიყავ შაჰრიარო, დაუვიწყარი.
დარჩება ჩემგან სამუდამოდ ეს სახსოვარი.
დაირღვევიან შენობები დროების სრბოლვით,
მზის მხურვალებით, წვიმებით და ქარების ქროლით,
ლექსებისაგან მე აღვმართე კოშკი მაღალი,
რასაც ვერას ვნებს ვერც წვიმა და ვერცა გრიგალი.
გადაირბენენ ამ ჩემს წიგნზე მრავალნი დრონი,
მას წაიკითხავს ყველა, ვისაც ექნება გონი.
არა ასეთის მომლოდინე ვიყავ ცნობისა,
არა ეს მჭონდა მე იმედად ქვეყნის მპყრობისა.
ბოროტგამზრახველს ნუ ექნება დღენი კეთილნი,
რომ მოიხსენა ცუდად ჩემი სიტყვანი ტკბილნი.
შაჰს შეაზიზღა ჩემი თავი განზრახვით ავით,
ნახშირად იქცა მოციმციმე ჩემი ვარსკვლავი.
რომ ყოფილიყავ შენ მსაჯული სამართლიანი,
ჩაფიქრებოდი ამ პოემას საფუძვლიანად,
იტყოდი, რომ მე მთელი ძალით მოვმართე ქნარი,
არ დამიშურავს, რაც გამაჩნდა სიტყვის უნარი.
ლექსით სამოთხეს დავამსგავსე ქვეყანა მთელი,
არავის უთქვამს ჩემზე მეტი და ურყეველი.
წინათაც ბევრი იყო სიტყვის ოსტატთა დასი,
შეუზომიათ მათ სიტყვანი მრავალ ათასი,
მაგრამ რამდენიც არა იყო მგოსანთა ჯარი,
არც ერთი მათგანს არ შეუთხზავს რამე ამგვარი.
ამ ოცდაათი წლის მანძილზე ვიყავ ტანჯული,
მაგრამ ირანი გავაცოცხლე ტკბილი სპარსულით.
არ ყოფილიყო ძუნწი მეფედ ამ ქვეყანაზე,
ჩემი ადგილი იქნებოდა სამეფო ტახტზე.
ღმერთმა ნუ მისცეს გარყვნილს ქვეყნად კეთილდღეობა,
ახალგაზრდა კაცს სიძუნწე და ჰკუაბნელობა.
ცოდნის სიმდიდრე რომ ჰქონოდა მეფეს ქებული,

მე სასახლეში ვიქნებოდი დაბრძანებული.
მაგრამ, რადგანაც თვით არ არის დიდგვაროვანი,
არც მოიგონა მან ამიტომ გვირგვინოსანნი.
თუ რომ ჰყოლოდა მეფეს მამა მეფე, მე მგოსანს,
მაშინ თავზედა დამადგამდა გვირგვინს ოქროსას.
რომ მეფის დედას ბანოვანთა მოდგმა ჰქონოდა,
ვერცხლი და ოქრო მუხლებამდე მე მექნებოდა.
შთამომავლობა რადგან არ აქვს დიდებულების.
მათ სახელების მას მოსმენა არცა ეგების.
ვწერდი შაჰ-ნამეს ოცდაათ წელს, ლექსებს ქებულსა,
ვფიქრობდი, მეფე გაახარებს განძით ჩემს გულსა.
მომცემს ამ ქვეყნად სახელსა და ბედნიერებას,
დიდებულთ შორის ამაღლებას და განდიდებას.
მაგრამ საჩუქრად მეფემ განძი გამიხსნა როცა,
მან ერთი ჰიქის ლუდის ფასის მეტი არ მომცა.
აი სიმდიდრე, აი ჯილდო ამდენ ჯაფაში,
მე იმ ჯილდოთი მხოლოდ ლუდი ვიყიდე გზაში.
იმ შაჰრიარზე ერთი გროშიც არს უკეთესი,
რომელსაც მოდგმა, წესი, რჯული არა აქვს მეფის.
არ გამოდგება თუ მონაა მისი მშობელი,
თუნდაც რომ ჰყავდეს მამა მეფე, ქვეყნის მპყრობელი.
უღირსთ მთავარი აამაღლო ქება-დიდებით
და მისგან გქონდეს ქვეყანაზე რამე იმედი,
ნიშნავს, რომ იყო დაბნეული, გონებაბნელი
და შენს ჯიბეში შხამიანი აღზარდო გველი.
თუ ხე მწარეა თვისი ჯიშით, თვისი ბუნებით,
სამოთხის ბაღში რომ დარგო და მას ფუფუნებით
უკვდავების წყლით მიწა ურწყო და უალერსო,
ძირშიც რომ უსხა წმინდა თაფლი საუკეთესო,
ბოლოს და ბოლოს ჯიში მაინც თავისას იზამს
და ის ხე ისევ, იმავ მწარე ნაყოფს მოისხამს.
თუ რომ გაივლი შენ მახლობლად ამბრის ვაჭრების,
შენი სამოსი შეიქნება ამბრსურნელების,
მაგრამ თუ ახლოს შენ გაივლი მენახშირისა,
ვერას მიიღებ მისგან გარდა შავი მტვერისა.
ნუ გაიკვირვებ უჯიშოსგან უმსგავსო რამეს,
არ მოხერხდება, რომ სიბნელე მოსტაცო ღამეს.
ბილწად შობილის რამ იმედი შენ ნუ გექნება,
რაც უნდა ხეხო, ზანგი მაინც არ გათეთრდება.
უღირსის თვალში სინათლე და სხივთ ბრწყინვალება
იგივე არის, რაც თვალების მტვერით ავსება.
რადგანაც ღმერთმა დააწესა ქვეყნად ამგვარად,
მეტი რა გზაა, ჰმორჩილებდე უნდა მას მარად.
დიდებულების მოპოვება სიტყვით არ ხდება,
ორასი სიტყვა ერთ საქმედაც არ დაფასდება.
რომ ქვეყნის მპყრობი ყოფილიყო წმინდა სახელის,
ამგვარ საქმეში ექნებოდა ჭკუა ნათელი.
ჩემი სიტყვებიც იქნებოდა დაფასებული,
ვით იყო წინათ მეფეების წესი და რჯული.
მოეპყრობოდა ჩემს სურვილებს ჩემს გასახარად,
არ გასთელავდა ჩემს სიცოცხლეს იგი ამგვარად.
მე იმიტომ ვთქვი ეს ლექსები წკრიალა, ტკბილი,
რომ მეფემ იგი შეისმინოს ვით გაკვეთილი,
რომ ამის შემდეგ მან უწყოდეს ძალა სიტყვისა

და ჩაუფიქრდეს იგი რჩევას ღრმად მოხუცისას.
არ მიაყენოს სხვა პოეტებს რაიმე ვნება
და დააფასოს მათი შრომა, მათი ღირსება.
შეურაცხყოფას თუ კი იგრძნობს პოეტი, მაშინ
შეთხზავს სატირას და სატირა დარჩება ხალხში.
ვიყრი რა თავზე მწუხარებით მიწას და მტვერსა,
მივმართავ კვნესით და ვედრებით უწმინდეს ღმერთსა;
ო, ღმერთო, ღმერთო, ცეცხლში დასწვი იმისი სული,
და ღირსეული შენი მონის აანთე გული.

ჩანს, ფირდოუსის მიერ შეთხზულ სატირას ჩვენამდე წაურყვნელი სახით არ მოუღწევია. ყოველ შემთხვევაში, იმ სახით, რა სახითაცაა იგი დღეს სპარსულ წყაროებში წარმოდგენილი, არ შეიძლება ფირდოუსის ხელიდან იყოს გამოსული შემდეგ გარემოებათა გამო: ა) სატირაში უცვლელად გვხვდება „შაჰნამედან“ ამოღებული მთელი რიგი ადგილები; ნუთუ დიდი პოეტი ფირდოუსი ახალ ლიტერატურულ თხზულებაში (სატირაში) სიტყვასიტყვით გაიმეორებდა მის მიერ ერთხელაც ნათქვამ სტრიქონებს? ბ) სატირაში თავიდან ბოლომდე ის აზრია გატარებული, რომ სულთან მაჰმუდმა ვერ გაამართლა პირობა (გადმოცემით, მას „შაჰ-ნამეს“ ავტორისათვის თითო ბეითში თითო ოქრო უნდა მიეცა), როცა ყველაფრით დადასტურებულია ის გარემოება, რომ ფირდოუსის თავისი პოემა უკვე დამთავრებული ჰქონდა მაჰმუდის ტახტზე ასვლამდე და, მაშასადამე, მაჰმუდ ღაზნელის მხრივ რაიმე პირობაზე აქ ლაპარაკი არ შეიძლება.

როგორც ჩანს, აქ ყალბის მქნელი მოქმედებს. მას „შაჰ-ნამედან“ გამოუკრებია სტრიქონები, შეუცვლია მათი დანიშნულება, გაუერთიანებია რა ისინი მაჰმუდის საწინააღმდეგოდ დაწერილ გესლიან სატირაში, რომელიც, უფრო სავარაუდებელია, მაჰმუდის გარდაცვალების შემდეგ იყოს შეთხზული — პოეტის შრომის სათანადოდ დაფასებისათვის სხვა მეფეებზე გავლენის მოხდენის მიზნით — ვინემ მის სიცოცხლეში. ნათქვამი, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს ფირდოუსის მხრივ მაჰმუდ ღაზნევის შესახებ სატირის შეთხზვის შესაძლებლობას, მაგრამ იგი (ფირდოუსის მიერ შეთხზული სატირა) ჩვენამდე მოღწეულად არ ჩაითვლება. მისი თანამედროვე სახე კი იმაზე მიგვითითებს, რომ იგი ფირდოუსის პოემიდან გამოკრებილი ადგილების გამოყენების საფუძველზე სხვა პოეტისა თუ პოეტების მიერაა შეთხზული.

სატირას თავისთავად დიდი მნიშვნელობა აქვს. შესაძლებელია, მასში შეთხზული იყოს ისეთი ადგილებიც (თავის დროზე ამოღებული „შაჰ-ნამედან“), რომლებიც ახლა პოემაში არ იკითხება და საჭირო კი იყოს მათი შეტანა.

ღრმა მოხუცებულობაში მყოფ პოეტს თითქოს რომანტიკული ხასიათის პოემაც „იუსუფო ზულეიხა“ შეუთხზავს. იგი მხატვრული შესრულების თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, „შაჰ-ნამეს“ სიმაღლემდე ვერ აღწევს, მაგრამ საერთო ლიტერატურულ მნიშვნელობას არაა მოკლებული. ამ თხზულებაში წინაა წამოწეული არა იოსებისა და ზულეიხას სამიჯნურო-სატრფიალო ურთიერთობის, არამედ მამა-შვილის (იაკობისა და იოსების) ერთმანეთის დაშორებით გამოწვეული მწარე განცდების გადმოცემა. ფირდოუსის მიეწერება აგრეთვე ზოგიერთი ლირიკული ხასიათის ლექსიც[23], მაგრამ მთავარი, რამაც პოეტის სახე-

[23] გამოცემულია ჰერმან ეთეს მიერ: **Firdausi als Lyriker, Sitzungsberichte der philos.-phil. und hist. Klasse der Akademie der Wissenschaften zu München, Band II, III, 1872—1873.**

ლი უკვდავების შარავანდედით შემოსა, ესაა სპარსული პოეზიის უდიდესი ქმნილება — „შაჰ-ნამე“.

შ ა ჰ-ნ ა მ ე ს შ ი ნ ა ა რ ს ი. „შაჰ-ნამე“ იწყება შესავლით, რომელიც დაახლოებით 238 ბეითს (ე. ი. 476 სტრიქონს) შეიცავს. იგი დაყოფილია შემდეგ თავებად: 1) სახელითა ღვთისათა, შემწყნარებლისა და მოწყალისათა, 2) აქა ქება გონებისა, 3) აქა გაჩენა ქვეყნისა, 4) აქა გაჩენა კაცისა, 5) აქა გაჩენა მზისა, 6) აქა გაჩენა მთვარისა, 7) აქა ქება წინასწარმეტყველისა და მისი მეგობრებისა, 8) აქა „შაჰ-ნამეს“ შედგენა, 9) აქა ამბავი პოეტ დაყიყისა, 10) აქა წიგნის საფუძვლის ჩაყრა, 11) აქა ქება აბუ მანსურ ბენ მოჰამედისა, 12) აქა ქება სულთან მაჰმუდისა.

ამ თავებში პირველად შექებულია საზრდო პურის მომცემი, გზის მაჩვენებელი, ქვეყნის შემოქმედი, რომლის არსებობაში, პოეტის აზრით, არ შეიძლება რაიმე ეჭვი შეგვეპაროს. ფირდოუსი შემდეგ დიდი გატაცებით უმღერის ცოდნასა და გონებას. ვის არ გაუგონია მისი უკვდავი სიტყვები: თავᾶნᾶ ბოვად ჰარ ქე დᾶნᾶ ბოვად („ძლიერი იქნება ის, ვინც მცოდნე იქნება“), რომლებიც „შაჰნამეს“ შესავალში იკითხება. პოეტის აზრით, „გონება უმჯობესია ყველაფერზე, რაც კი ღმერთს ადამიანისათვის მიუცია“, „გონება გზის მაჩვენებელია, იგი გულთა გამცოცხლებელია“, „გონებისაგან არის მწუხარება და მხიარულება, დამცირებაცა და განდიდებაც“, გონება სულის თვალია და უთვალოდ ქვეყნის სიდიადეს ვერ შეიგრძნობ“, „დაეწაფე ცოდნისა და სიბრძნის შეძენას, იგი უძიროა“.

გონების ქება-დიდების შემდეგ, პოეტი გადმოგვცემს ქვეყნის გაჩენის ისტორიას. „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულის მიხედვით, ღმერთმა პირველად ოთხი ელემენტი: ცეცხლი, ქარი, წყალი და მიწა გააჩინა. მიწაზე, ქარსა და წყალს შორის, დიდხანს ბრუნავდა ცეცხლი. ცეცხლის ჩაქრობის შემდეგ გამოჩნდა გადამწვარი ხმელეთი, რომელმაც თანდათან იწყო გაცივება. გაჩნდა ცა, ზღვები, მთები და ველები. აციმციმდნენ ვარსკვლავები. მიწის ირგვლივ მზემ იწყო ბრუნვა. ქვეყანას სინათლე მოეფინა. ხმელეთი დამშვენდა ტყეებითა და მცენარეებით. გაჩნდნენ ცოცხალი არსებანი, ბოლოს კი — ადამიანი.

მზისა და მთვარის გაჩენის მოთხრობის შემდეგ, პოეტი გადადის წინასწარმეტყველისა და მისი მეგობრების ქებაზე. უნდა ითქვას, რომ ფირდოუსი აქ თავდაპყრილია, იგი არ აზვიადებს მოჰამედის როლს. შესავალშივე გვხვდება ცნობები „შაჰ-ნამეს“ ლიტერატურული გაფორმების შესახებაც. აქ გადმოცემულის მიხედვით, სამანიდების დროს, ერთ დიდებულთაგანს (იგულისხმება ჩვენ მიერ ზემოთ დასახელებული აბუ მანსურ ბენ აბდერ რეზაყ) შეუკრებია ყველა კუთხის მოხუცნი და მათი ნაამბობის საფუძველზე შეუდგენია „მეფეთა წიგნი“. ამ თავშეყრილი ამბებისა და თქმულებების გალექსვა დაუწყია ახალგაზრდა პოეტს დაყიყს, რომელიც მალე დაღუპულა. დაყიყის მიერ დაწყებული საქმე კი ფირდოუსის გაუგრძელებია.

„შაჰ-ნამეს“ შესავალი თავდება სულთან მაჰმუდის ქება-დიდებით. ფირდოუსის სიტყვებით, მაჰმუდითაა განათებული მთელი სამყარო; მისი ბრწყინვალებით ქვეყანა გაზაფხულის ბაღადაა გადაქცეული; ყველგან ბედნიერებაა, თხა და მგელი ერთად ძოვს; ყოველი ბავშვი, როცა დედის რძისაგან ბაგეს განიბანს, აკვანშივე მაჰმუდის სახელს წარმოთქვამს პირველად. ერთი სიტყვით, ფირდოუსის თქმით, მაჰმუდის მსგავსი, მოწყალე და ბედნიერი შაჰრიარი ქვეყნის გაჩენიდან დღემდე არა ყოფილა.

ახალ სპარსულ ლიტერატურაში ლექსად დაწერილ თხზულებებს შორის „შაჰ-ნამე“ პირველი ძეგლთაგანია, რომელსაც ასეთი მდიდარი შესავალი ახლავს. „მეფეთა წიგნზე“ ადრე, როგორც ეს უკვე ფირდოუსის წინა პერიოდის სპარსული პოეზიის მიმოხილვიდან ვიცით, დაწერილია აბუ შუქურის „აფერინნამე“, რუდაქის „ქალილა ვა დიმნა“ და სხვა პოემები, მაგრამ მათ ჩვენამდე არ მოუღწევია და ძნელია გავითვალისწინოთ — იქნებოდა თუ არა ამ თხზულებებში ასეთივე სახის შესავალი, როგორიც ფირდოუსის გენიალურ პოემაში გვაქვს. ფირდოუსის შემდეგ სპარსულად დაწერილ ყველა პოემას ახლავს „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი შესავლის მსგავსი შესავალი. ცხადია, ფირდოუსი ამ მხრივაც ძლავრ გავლენას ახდენს შემდეგი დროის პოეტებზე.

ამ საკმაოდ ვრცელი, 12 თავისაგან შემდგარი შესავლის შემდეგ იწყება პირველი მეფის ქაიუმარსის ამბის გადმოცემა.

ქ ა ი უ მ ა რ ს ი. ქაიუმარსი[24] ცხოვრობდა მთად. იგი იმოსებოდა ვეფხის ტყავით. ვეფხის ტყავითვე იმოსებოდა აგრეთვე ყველა მისი ქვეშევრდომი. ქაიუმარსი გავლენიანი მეფე იყო. მას გარეული ცხოველებიც კი მორჩილებდნენ. მეფეს ჰყავდა ვაჟი, სახელად სიამექი, ქაიუმარსს მტრობა დაუწყო აჰრიმანმა, რომელმაც შეაგროვა დევთა დიდი ლაშქარი და ეწადა სამეფო ტახტისა და გვირგვინის ხელში ჩაგდება. ეს განზრახვა გაიგო სიამექმა. მანაც შეჰყარა ლაშქარი. ჯავშანის ნაცვლად ვეფხვის ტყავი ტანსა გარდაიცვა და აჰრიმანის შვილს, შავ დევს შეება. სიამექი იღუპება. როცა ვაჟის სიკვდილი ესმა მეფეს, მწუხარებისგან მისთვის დაბნელდა მთელი ქვეყანა, ტახტიდან დაბლა დაეშვა მოთქმა-გოდებით და საკუთარი ტანის ხორცს იგლეჯდა. ერთ წელს გლოვობდნენ სიამექს. ერთი წლის შემდეგ კი ქაიუმარსი დაიძრა შვილის სისხლის ასაღებად. მას ამ საქმეში შველის სიამექის ვაჟი უშანგი (სპარსულად: ჰუშანგ), რომელიც ლაშქრის წინამძღოლადაც დანიშნა მეფემ. უშანგი გაუძღვება ლაშქარს, შეებრძოლება დევებს და ამარცხებს მათ.

ქაიუმარსის გარდაცვალების შემდეგ მისი შვილიშვილი უშანგი გამეფდა.

უ შ ა ნ გ ი. უშანგის დროს შემოიღეს რკინის იარაღების კეთება; ისწავლეს ხვნა-თესვა და პურის მოყვანა; აღმოაჩინეს ცეცხლი. ცეცხლის აღმოჩენასთან დაკავშირებით უშანგი აწესებს დღესასწაულს, რომელსაც „სადე“ ეწოდა. უშანგის დროსვე მოაშინაურეს ცხოველები, ხელი მიჰყვეს გარეული ცხოველების ტყავის გამოყენებასაც.

უშანგის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ადის მისი შვილი თეიმურაზი (სპარ. თაჰმურას).

თ ე ი მ უ რ ა ზ ი. თეიმურაზმა მიზნად დაისახა დევთა დამორჩილება და ქვეყნის გაწმენდა ავი სულებისაგან. იგი გამუდმებულ ბრძოლას აწარმოებდა დევთა წინააღმდეგ, საბოლოოდ დაამარცხა ისინი, ბევრი მათგანი გაანადგურა და ბევრი კიდევ დაატყვევა. ამიტომ თეიმურაზს „დივბანდ“-ი, ე. ი. დევთა შემკვრელი ეწოდა. თეიმურაზის შემდეგ მისი შვილი ჯიმშედი (სპ. ჯემშიდ) გამეფდა.

ჯ ი მ შ ე დ ი. ჯიმშედის მეფობისას მოიგონეს ჯავშანი; მოიგონეს აგრეთვე ტანისამოსის ქსოვა და სასახლეთა მშენებლობა; მოიპოვეს ოქრო-ვერცხლი. შეშოიღეს ნაოსნობა. ბედნიერებით დატკბა ქვეყანა. მოისპო სიკვდილი. ჯიმშედის მეფობაში ადამიანი მუდამ ახალგაზრდად რჩებოდა. იგი არც ბერდებოდა და

---

[24] სპარსულ ტექსტებში ამ სახელის ასეთი ფორმები გვხვდება: „გაიუმართ“, „გაიუმორას“, „ქაიუმორს“, „ქაიუმარს“.

არცა კვდებოდა [25]. გაამაყებულმა ჯიმშედმა ერთ დღეს მოიხმო დიდებულები და მათ განუცხადა: ქვეყნად არავის ვცნობ საკუთარი თავისა გარდა, ჩემებრ სახელოვანი არ უნახავს ჯერ სამეფო ტახტს. ქვეყანა დავამშვენე სიკეთითა და ბედნიერებით. საჭმელი, ტანისამოსი, სიმხიარულე და მოსვენება ჩემგან აქვს ხალხს მიღებული. თქვენც მე გიბოძეთ სული და გონება, ამიერიდან უნდა მიწოდოთ ქვეყნის შემოქმედი. ეს თქვა თუ არა, ჯიმშედს წამსვე გაშორდა ღვთიური ბრწყინვალება. მის სასახლეში აღარ დარჩა არც ერთი სახელოვანი. ამ დროს გაჩნდება ზააქი. იგი იყო ერთი დიდებულთაგანის — მარდასის შვილი. მას ჰყავდა ათიათასი ცხენი. ამიტომაც ზააქს „ბივერასფსაც“ უწოდებდნენ [26]. ზააქი იყო უდარდელი და დროს, მეტწილად, ლხინში ატარებდა. ერთ დღეს მასთან კეთილის მსურველის სახით შეცვლილი ეშმაკი (იბლისი) ცხადდება. იგი არწმუნებს ზააქს, რომ სამეფო ტახტი და გვირგვინი მას შეეფერება და არა მოხუც მამას. ზააქის თანხმობით, სასახლესა და სალოცავს შორის მდებარე გზაზე ეშმაკი ამოთხრის ორმოს, რომელშიც განთიადისას სალოცავად გამოსული ზააქის მამა ჩავარდება და სულს განუტევებს. ამგვარად, მამის ტახტს ზააქი ჩაიგდებს ხელში. ეშმაკი შეცვლილი სახით ისევ ცხადდება ზააქთან და მოითხოვს მზარეულის ადგილს. ზააქი აიყვანს მას მზარეულად. იგი დიდად ნასიამოვნებია ეშმაკის მზარეულობით. ზააქი სთხოვს მზარეულად შეცვლილ ეშმაკს ისურვოს რაიმე მისგან. ეშმაკი სთხოვს ზააქს, რომ ნება დართოს შიშველი მხრების ამბორისა. ზააქიც თხოვნას აუსრულებს. ამის შემდეგ ეშმაკი გაუჩინარდება. ზააქს კი მხრებზე გველები ამოეზრდება. იგი დამწუხრდება, მკურნალები ვეღარ შველიან. მკურნალის სახით შეცვლილი ეშმაკი ისევ ცხადდება ზააქთან. იგი ურჩევს მეფეს, რომ მხრებზე ამოზრდილ ორ ვეშაპს საზრდოდ ადამიანის ტვინი მისცეს. ირანში, სადაც ამ დროს ჯიმშედი მეფობს, არეულობამ იჩინა თავი. ჯიმშედის მორჩილება აღარავის სურდა. ირანელთა ლაშქარი თაზიანისაკენ (არაბეთისაკენ) გაემართა. ზააქი ირანის მეფედ გამოაცხადეს. თავის მხრივ ზააქი რჩეული ლაშქრით გაემართება ჯიმშედის ტახტისაკენ. დაუძლურებული, ყველასაგან მიტოვებული მეფე ჯიმშედი მიატოვებს ტახტსა და უგზო-უკვლოდ გადაიკარგება. ასი წლის შემდეგ ჯიმშედს ჩინეთის ზღვაში შეიპყრობენ. ზააქის ბრძანებით მას შუაზე გახერხავენ. ამგვარად, ზააქი ირანის მბრძანებელიც ხდება.

ზ ა ა ქ ი. ზააქის მეფობის ხანა იყო საშინელი. ქვეყნად ბოროტებამ დაისადგურა. ჯიმშედის დები შაჰრანაზი და არნავაზი ზააქს ჩააბარეს. ზააქი მხრებზე ამოსულ გველებს ადამიანის ტვინით კვებავდა. ყოველდღე ორ ახალგაზრდა კაცს კლავდნენ. კეთილმა მზარეულებმა — არმაილმა და ქარმაილმა შეძლეს ყოველღამ თითო ახალგაზრდა კაცის გადარჩენა. ისინი ერთ-ერთი მოკლული კაცის ტვინში ერთი ცხვრის ტვინს ურევდნენ. ამ გზით ერთ კაცს ათავისუფლებდნენ. მათ ყოველთვიურად შეძლეს ოცდაათამდე კაცის გადარჩენა. როცა გადარჩენილთა რიცხვი ორასამდე ავიდა, მისცეს მათ რამდენიმე თხა-ცხვარი და საცხოვრებლად უდაბნო მიუჩინეს [27].

---

[25] საყურადღებოა, რომ „შაჰ-ნამეშიც“ ისეა დახასიათებული ჯიმშედის (ჯიმა) მეფობა, როგორც „ავესტაში“. იხ. გ. ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ ი. ავესტა. მე-4 და მე-5 მუხლები. ლიტერატურული ძიებანი, II, თბილისი, 1945, გვ. 1.

[26] ფირდოუსის ცნობით, „ბივერ“ ფალაურად ათი ათასს ნიშნავს. „ასფ“ ცხენია. „ბივერასფ“ ათი ათასი ცხენი, ათი ათასი ცხენიანი, ე. ი. ათი ათასი ცხენის პატრონი.

[27] პოეტი შენიშნავს, რომ ქურთების (სიტყვა „ქურთი“ სპარსულში წარმოდგენილია ფორმით: „ქურდ“) სათავე აქედან არისო.

ზააქს ეზმანა სიზმარი: მას თავს წაადგა სამი ახალგაზრდა, მეფეთა შთამომავალი. ამათგან ყველაზე უმცროსი მივარდა ზააქს, დაჰკრა ძროხისა სახე გურზი, შეუკრა ხელ-ფეხი და დემავენდის მთამდე მიათრია. შეშინებული ზააქი შეჰყრის მობედებს და მათგან სიზმრის ახსნას მოითხოვს. მობედებმა მას დიდხანს ვერ გაუბედეს სიმართლის თქმა. ბოლოს, ერთმა გაბედულმა მობედმა (სახელად ზირაქმა) ზააქს სიზმარი ასე აუხსნა: შენი ბედი და ტახტი დაპირქვავდება; ამის მიზეზი იქნება ერთი გმირი, სახელად ფრიდონი (სპ. ფერიდუნ, აფერიდუნ). ის ჯერ არ არის დაბადებული, როცა დაიბადება, თაჯისა და ტახტის ძებნას გამოუდგება, დაგკრავს თავზე ძროხისა სახე გურზს და ხელ-ფეხს შეგიკრავს.

ზააქს განეფრთხო ძილი და მოსვენება. მისი ნათელი დღე ჩამობნელდა. ცოფმორეულმა დაიწყო ფრიდონის ძებნა.

იბადება ფრიდონი. იგი ბრწყინვალებით ჯიმშედს ედრებოდა. მისი მამა აბთინი დაატყვევეს და ზააქს მიგვარეს, აბთინს კლავენ. დედა (ფირანექი) კი, პატარა ფრიდონითურთ გარდაიხვეწება. იგი ერთ ტყიან ადგილს შეაფარებს თავს. ფირანექი ტყისმცველს ჩააბარებს ბავშვს. ფრიდონი იკვებება სახელოვანი ფურის (ბარმაიეს) რძით. ზააქი გამალებით დაეძებს ფრიდონს. ახლა დედამ იგი გააქროლა ალბორზის მთისაკენ (ინდოეთი). ფრიდონი იზრდება ერთ ღვთისმოსავ კაცთან. ზააქს ესმა იმ ტყისა და ფურის ამბავი. მოვარდა, ის ფური მოკლა. სასწრაფოდ ფრიდონის სამყოფელისაკენ გაეშურა, მაგრამ იქ ვერავინ იპოვა.

ფრიდონი დედის საშუალებით გაიგებს მის შთამომავლობას, მამის — აბთინის ბედს, აგრეთვე ფურის ამბავსაც. იგი შურისძიებისათვის ემზადება. ამ დროს ზააქს აუჯანყდება მჭედელი ქავა, რომელიც შეჰყრის ზააქის მოწინააღმდეგეებს და მიემართება ფრიდონისაკენ. ფრიდონი იწყებს ბრძოლას ზააქის წინააღმდეგ. იგი თავს დაესხმის ზააქის სასახლეს, გაათავისუფლებს ჯიმშედის დებს, რომელთაც ცოლებად შეირთავს, თვით ზააქს დაატყვევებს და დემავენდის მთის ორმოში ჩაჰკიდებს.

ფ რ ი დ ო ნ ი. ფრიდონმა ქვეყანა გაწმინდა ზააქის მიერ დამკვიდრებულ ავი ზნე-ჩვეულებისაგან. ყველგან ბედნიერება დაამყარა. ფრიდონს ეყოლება სამი ვაჟი. ორი — თური და სალიმი — შაჰრანაზისაგან, ხოლო მესამე — ერაჯი არნავაზისაგან. მათ შერთეს იემანის მეფის (სარვის) ასულები. სალიმის ცოლს უწოდეს არზუი, თურისას მაჰე აზადე ხოი, ხოლო ერაჯისას სეჰი. მოხუცმა ფრიდონმა სამეფო შვილებს გაუნაწილა. სალიმს უბოძა ქვეყანა რუმისა და ხავერისა, თურს—თურანი და ჩინეთი, ხოლო ერაჯს—ირანი. ძმებმა (თურმა და სალიმმა) თავი შეურაცხყოფილად იგრძნეს და ერაჯზე შურისძიება გადაწყვიტეს. მართლაც, ისინი კლავენ ერაჯს. მწუხარე ფრიდონი დიდხანს დასტირის საყვარელ შვილს.

ერაჯისაგან ფეხმძიმედ შექმნილ მაჰაფრიდს ეყოლა ქალი. როცა ის გაიზარდა, ფრიდონმა თავის ძმისშვილს — ფეშანგს მიათხოვა. ერაჯის ასულს ფეშანგისაგან ეყოლება მანუჩარი (სპ. მინუჩეჰრ). იგი მალე აღიზარდა და სასიქადულო ფალავანი დადგა. მანუჩარი შეკრებს დიდძალ ლაშქარს და სამესისხლოდ გაემართება. ბრძოლების შემდეგ იგი კლავს ერაჯის მკვლელ ძმებს (ჯერ თურს, შემდეგ კი სალიმს), რომელთა თავებს, ცალ-ცალკე ფრიდონს გაუგზავნის. ფრიდონის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე მანუჩარი ადის.

მ ა ნ უ ჩ ა რ ი. მანუჩარი ბედნიერი მეფეთაგანი იყო. მის მეფობაში ირანელებსა და თურანელებს შორის ომი არ მომხდარა. მანუჩარის სიძლიერით შეში-

ნებული თურანელები ირანზე შემოსევას ვეღარ ბედავენ. მანუჩარის დროს მოღვაწეობს ფალავანი საამი (სპ. სᲐმ), შვილი ნარიმანისა. საამს ეყოლება თმათეთრი ვაჟი — ზაალი (სპ. ზᲐლ), რომლის სახლიდან გადაგდებას ბრძანებს. ზაალი ალბორზის მთაში აღიზრდება ფასკუნჯის მიერ. შემდეგ მამა დაიბრუნებს შვილს.

მანუჩარის მეფობის ხანა იცნობს ზაალისა და როდამის (სპ. როდაბე) სამიჯნურო-სატრფიალო თავგადასავალს.

ზ ა ა ლ ი ს ა დ ა რ ო დ ა მ ი ს ე პ ი ზ ო დ ი. „მეფეთა წიგნის“ ეპიზოდებს შორის ზაალ-როდამის რომანული ეპიზოდი როგორც შინაარსის, ისე პოეტური გაფორმების — უხვი შედარებების, ეპითეტებისა და მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით ერთი საინტერესო ეპიზოდთაგანია.

ზაალი მიდის მერაბ (სპ. მეჰრაბ) ქაბლელთან და გაიცნობს მას. მერაბ ქაბლელი ზააქის შთამომავლობისაა; იგი ყოველწლივ ხარკს აძლევს საამს. ერთი დიდებულთაგანი ზაალს მერაბის ასულის როდამის სილამაზეს ასე აუწერს:

ფარდაგსა შიგან მას ერთი ასული ჰყავს,
რომლისა სახე მზისა მჯობია;
თავიდან ფეხებამდე მსგავსია სპილოს ძვლისა,
სახით სამოთხეა და სიმაღლით სოჭი.
მის ვერცხლის ყელზე ორი მუშკის საგდებელია,
რომელთა ბოლოები დამსგავსებულა რგოლებს ფენისას;
ლოყები მისი, ვითა ბროწეული და ბაგენი, ვითა
ალუბალი.
მისი თვალები მსგავსია ორის ნარგიზისა ბაღად,
მის წამწამებს სიშავე მოუტაცნია (აუღია) ყვავის
ფრთისაგან,
მისი ორი წარბი მსგავსია ტარაზულ მშვილდისა
და დაფარულია უნაზესი მუშკის სურნელით.
თუ მთვარეს ეძებ, მთლად მისი სახეა,
თუ რომ მუშკს ჰყნოსავ, მთლად მისი თმაა.
იგი სამოთხე არის მორთული,
სავსე სამკაულით, საუნჯითა და მხიარულებით (150₆-₁₃).

ამის მოსმენისთანავე ფალავანი ზაალი როდამის სიყვარულით იგმირება. მისმა გულმა იწყო დუღილი, დაჰკარგა მოსვენება.

ზაალის გაცნობის შემდეგ სახლში დაბრუნებული მერაბი ზაალს ასე აღწერს:

ქვეყნად გმირთა და ფალავანთაგან
ზაალზარის კვალში სელას ვერვინ გაბედავს.
ვით მკლავნი მისნი და ხელებით აღვირის ჭერა—
სასახლეში
სურათს ვერ ნახავ — და უნაგირზე, როგორც მას—
ერთ მხედარსაც.
გული ხვადი ლომისა აქვს, ძალა — სპილოსი,
მისი ხელები სიუხვით მსგავსია ნილოსისა,
როცა სასახლეშია, ოქროს მფრქვეველია,
როცა ომშია, თავთა მფრქვეველია.
წითელი მისი ლოყები მსგავსია არღავნისა.
ახალგაზრდაა, მხნე და ბედნიერი.
მტრობაში, ვით ნიანგი, უბედურებაა,
უნაგირზე იგი ჯანგმახვილი ვეშაპია.

მრისხანებაში სისხლით მიწის შემღებველია
და ელვარე ხანჯლის დარტყმათა დამრიგებელია.
ერთი ნაკლი აქვს, ის თმათეთრია.
ამის მეტ ნაკლს მას ვერ უპოვის ნაკლის მძებნელი.
სითეთრე თმისა იმას ამშვენებს,
შენა თქვა, იგი გულებს იტაცებს (153₈-₁₆).

მერაბის სიტყვები ესმა როდამს; იგი აენთო. ბროწეულისფრად აქცია სახე: მისი გული ზაალის სიყვარულის ცეცხლით აელვარდა, გაშორდა ხალისი, სიმშვიდე და მოსვენება.

როდამი თავის მოახლეებს გაანდობს საიდუმლოს:

ვარ სიყვარულით აბობოქრებული, ვითა ზღვა,
რომლისა ზვირთნი ცასა სწვდებიან.
ზაალის სიყვარულით სავსეა ჩემი ნათელი გული,
ძილშიაც კი ფიქრს მას ვერ ვაშორებ.
გული, სული და გონება სავსეა მისდამი ტრფობით,
დღისით და ღამით ჩემი საოცნებო მისი სახეა.
ახლა, უნდა ვიღონოთ რამე,
რომ ჩემი გული და სული შეჰირვებისაგან ვიხსნათ
(154₇-₁₉).

მოახლენი ვარდის კრეფით მიუახლოვდებიან ზაალის ადგილსამყოფელს, მოახერხებენ მასთან გასაუბრებას. ისინი შეამჩნევენ, რომ, თავის მხრივ, ზაალი როდამის ტრფობითაა გატაცებული. კრძალვით ეუბნებიან ზალდასტანს: თუ გვიბრძანებთ, წავალთ როდამის კოშკისაკენ, მერაბის ასულს შენს სურვილს გადავცემთ, იმ მუშკსურნელოვანს ტრფობის მახეში გავაბამთ, მის ბაგეებს ზაალის ბაგეებს შეუერთებთო.

ზაალისა და როდამის შეხვედრა ხდება კოშკში. აქ ისინი სამუდამო სიყვარულს შეფიცავენ ერთმანეთს. ის გარემოება, რომ მერაბი ზააქის შთამომავალია, დაბრკოლებად ეღობება ზაალისა და როდამის შეერთებას. ზაალი, მობედების რჩევით, წერილით აცნობებს საამს თავის განზრახვას და თანაც როდამზე მისი შეუღლების ნებართვასაც სთხოვს. ფალავანი საამი საგონებელს მიეცემა: სინაურის აღზრდილ ზაალისაგან და დევის ნაშობ როდამისაგან რა შთამომავლობა წარმოიშობაო, ფიქრობდა იგი. ვარსკვლავთმრიცხველნი მოახსენებენ საამს, რომ ზაალის და როდამის შეერთების შედეგად დაიბადება უდიდესი ფალავანი, რომელიც ირანისათვის საამაყო იქნება და თურანისათვის მრავალი ავის მიმყენებელი. საამი ზაალისა და როდამის შეერთების თანახმა ხდება. სინდუხტი და ბერაბი ძლიერ დაღონდნენ, როცა ზაალისა და როდამის მიჯნურობის ამბავი ესმათ. სინდუხტმა მწარე მოთქმა დაიწყო, მერაბს ტანი აუკანკალდა და სახე გაულურჯდა, სისხლი ყელში მოაწვა და ბაგე აუთრთოლდა. ისინი ვრძნობდნენ, რომ მეფე მანუჩარი წინააღმდეგობას გასწევს.

მართლაც, მეფე, როცა გაიგებს ზაალისა და როდამის სამიჯნურო ურთიერთობის ამბავს, უბრძანებს საამს ქაბლისტანის განადგურებასა და მერაბის ოჯახის ამოწყვეტას. საამის საომარ მზადებას გაიგებენ. მთელი ქაბლისტანი და მათ შორის მერაბის ოჯახიც აღელვებულია. ქაბლისტანზე სალაშქროდ მომდგარ საამს შეეგებება ზაალი. იგი სთხოვს მამას, რომ არ მიაყენოს ზიანი ქაბლისტანს. საამი წიგნს გზავნის მეფესთან ზაალის ხელით. მანუჩარი წაიკითხავს საამის მიერ გამოგზავნილ წიგნს, რომელშიც იგი სთხოვს მეფეს ზაალის სურვილის ასრულებას. მანუჩარს მოეწონება ზაალი. იგი ზაალისა და როდამის შეერთების

თანახმა ხდება. მობედები გამოცდიან ზაალს. ისინი ფალავანს სხვადასხვა გამოცანას აძლევენ. ზაალი მათ გამოიცნობს. მეფე ასაჩუქრებს ზაალს და საამისადმი საპასუხო წიგნით, რომელშიც იგი თანხმობას უცხადებს საამს, უკანვე გამოისტუმრებს. ზაალი და როდამი შეერთდებიან. იბადება ირანული ეპოსის უდიდესი გმირი, სწორუპოვარი ფალავანი როსტომი (სპ. როსთამ). ბავშვი როსტომი, ზაალის დავალებით, მიმოარბევს სეფანდის მთაზე ამართულ ცეხეს, რომელშიც მეფისა და ფალავანი საამის მოწინააღმდეგენი იყვნენ შეფარებულნი. მანუჩარის მეფობის ხანამ როსტომის სხვა საგმირო საქმე არ იცის. მანუჩარის გარდაცვალების შემდეგ მისი შვილი ნავზარი [28] გამეფდა.

ნ ა ვ ზ ა რ ი. ნავზარი არ იყო წინდახედული მეფე. ის არ გაჰყვა მამის ზნეჩვეულებას. იყო მეტისმეტად ძუნწი. ფალავნები უკმაყოფილონი გახდნენ. მანუჩარის გარდაცვალების ამბავს გაიგებენ თურანელები. ისინი უდიდესი გმირის — აფრასიობის წინამძღოლობით შეესევიან ირანს. ამ დროს საამის სიკვდილის ამბავიც გაისმა, რამაც თურანელები კიდევ უფრო გაათამამა. შემოსეულმტერს ნავზარი და ირანელი ფალავნები უწევენ წინააღმდეგობას. იმართება ბრძოლები. გამარჯვება თურანელებს რჩებათ. თვით მეფე ნავზარი აფრასიობის ტყვედ აღმოჩნდება. ნავრაზს კლავენ. ეს ამბავი დიდად აწუხებს ზაალს. იგი შეყრის ლაშქარს და აფრასიობს შეებრძოლება.

ზ ა ვ ი. ნავზარის შემდეგ ტახტზე დასვეს თაჰმასფის შვილი, ფრიდონის შთამომავალი ზავი. მისი მეფობის დროს დაიჭირა დიდმა გვალვამ. იმეფა ხუთი წელი. ზავის სიკვდილის შემდეგ ტახტზე მისი შვილი გერშასფი ავიდა.

გ ე რ შ ა ს ფ ი. გერშასფი მალე გარდაიცვალა (იგი სულ ცხრა წელს მეფობდა). თურანელებმა გაიგეს, რომ ირანის ტახტი უპატრონოდ დარჩა. აფრასიობმა შეკრიბა დიდძალი ლაშქარი და გამოემართა ირანის ასაოხრებლად. ახლა უკვედავაჟკაცებული როსტომი ემზადება თურანელთა საბრძოლველად. ამ დროს შეარჩია მან მისი სახელოვანი რაში, რომელიც როსტომის განუყრელი თანამებრძოლი ხდება. როსტომი შეკრებს ირანელთა ლაშქარს, მაგრამ ბრძოლას არ იწყებს, რადგან ირანის ტახტი უმემკვიდრეოდ — უპატრონოდ არის მიტოვებული. საჭიროა სამეფო კაცის, ქაიანთა შთამომავლის დაძებნა. მობედის საშუალებით ზაალი გაიგებს, რომ ალბორზის მთაში იმყოფება ფრიდონის შთამომავალი ქეიყობადი. მის მოსაყვანად ზაალი გზავნის როსტომს. როსტომი გზაში გარეკავს თურქთა მიერ დაყენებულ მცველებს და ალბორზის მთისაკენ მიექანება. იქ ის იპოვის ქეიყობადს, რომელსაც ირანის ტახტზე დასვამენ.

ქ ე ი ყ ო ბ ა დ ი. ქეიყობადის დროს გრძელდება ომები ირანელებსა და თურანელებს შორის, ომში როსტომიც მონაწილეობს. იგი შეებრძოლება აფრასიობს. როსტომი დაატყვევებს მას და სურს, რომ მეფეს მიჰგვაროს იგი. მაგრამ აფრასიობი თავს დააღწევს როსტომის ტყვეობას. გამარჯვება ირანელების მხარეზეა. ახალი, სწორუპოვარი ფალავნის — როსტომის გამოჩენა თავზარს ჰგვრის თურანელთა ლაშქარს. თურანელთა საერთო ხელმძღვანელი ფეშანგი ზავს გამოითხოვს. ქეიყობადის შემდეგ ტახტზე ადის ქექაოზი (სპ. ქეიქაოს).

ქ ე ქ ა ო ზ ი. ქექაოზი დაიჩემებს მაზანდარანის დაპყრობას. ამ განზრახვაზე მას ხელს ვერავინ ააღებინებს. მეფე გაილაშქრებს მაზანდარანზე, მაგრამ დევები მას მისივე ლაშქრითურთ დაატყვევებენ. როსტომი მიემართება ქექაოზის

---

[28] ამა თუ იმ სახელის სპარსულ ფორმას იმ შემთხვევაში ვაჩვენებთ, თუ ქართულში იგი გადასხვაფერებულია.

საშველად. იგი გზად შვიდ საგმირო საქმეს გადაიხდის, მიაღწევს მაზანდარანს და გამოიხსნის ტყვე ირანელებს.ქექაოზი შეირთავს ამავარანის მეფის ასულს სევდაოზს (სპ. სევდაბე). ამავარანის მეფე მოტყუილებით ატყვევებს ქექაოზს ირანელ ფალავნებთან ერთად. ირანის უსარდლო ლაშქარი უკან ბრუნდება. როსტომი, გაიგებს რა მეფის დატყვევების ამბავს, ამავარანის შაჰის საწინააღმდეგოდაც მიემართება. იგი ქექაოზსა და ირანელ ფალავნებს გამოიხსნის.

ახლა ქექაოზი გადაწყვეტს ცაში გაფრენას. გააკეთებენ ტახტს, რომელზეც მიაბამენ არწივებს. არწივები აფრინდებიან და მაღლა ასწევენ ტახტს. როცა მათ ფრენის ძალა გამოელევათ, დაბლა დაეშვებიან. მეფე ქექაოზი თავის ტახტით ჩინეთის ქვეყანაში ჩაფრინდება. ირანელმა ფალავნებმა შეიტყვეს ეს ამბავი. როსტომმა ქექაოზი ისევ ირანს დაუბრუნა.

ქექაოზის მეფობის ხანაში ხდება საქვეყნოდ ცნობილი, ცრემლნარევი და ამათრთოლებელი ამბავი: სამანგანის შაჰის ასულის — თაჰმინეს მიერ როსტომის შეყვარება, მათი შეხვედრა, ზურაბის შობა და დავაჟკაცებული, ლომ-კაცი ზურაბის როსტომთან შეჯიდება და მამის მიერ ღვიძლი შვილის მოკვლა.

ერთხელ როსტომი სანადიროდ გავიდა, მან თურანის საზღვრად კანჯრით სავსე ველი შენიშნა. მოკლა ნადირი, დაანთო ცეცხლი და მწვადებს შეექცა. დაღლილ როსტომს ჩაეძინა. მოვიდნენ თურქები, დაინახეს როსტომის რაში და მისი დატყვევება მოინდომეს. რაში შეებრძოლა, სამი მათგანი მოკლა, მაგრამ მაინც იქნა დატყვევებული. როცა როსტომს გაეღვიძა და რაში ვეღარ დაინახა, დამწუხრდა მეტად. იგი მის საძებრად გაემართა. ფალავანი მიუახლოვდა სამანგანს. როსტომს მოეგებნენ შაჰი და დიდებულები. სამანგანის შაჰი ირანელ გმირს რაშის პოვნას შეპირდება. ღამით სტუმარს ლხინი გაუმართეს. ლხინის შემდეგ რას საკადრისი ადგილი მიუჩინეს.

ღამით როსტომის ოთახის კარი გაიღო. შევიდა მონა ხელში სანთლით; მონის შემდეგ კი, ერთი სახე-მთვარე, ვით მზე ელვარე, სავსე ფერითა და სურნელებით; მისი წარბები მშვილდივით იყო მოხრილი, ხოლო ნაწნავები ქამანდივით მოგრეხილი. სიმაღლით იგი მაღალ საროს შეედრებოდა, მისი ლოყები იყო ლალი იემანური. როსტომი განცვიფრდება; იგი ეკითხება ქალს მასთან შესვლის მიზეზს. სამანგანის მეფის ასული გამოუცხადებს როსტომს, რომ იგი იწვის მისი სიყვარულით. ზღაპრების მსგავსად — ეუბნება თაჰმინე როსტომს — ხშირად მსმენია ამბები შენი; დევთა, ლომთა და ნიანგების ხარ მეომარი, ხარ მგლეჯელი ლომის გულისა და ვეფხვის ტყავისა; შენი შიშითა სისხლის ცრემლებით ტირის ღრუბელიც. მე შენი ტრფობისა ჟინით ბევრჯერ ბაგენი ჩამიკვნეტია. ახლა შენი ვარ, თუკი მისურვებ, ვერ დამინახავს აქ კაცის თვალი, შენი გულისთვის იმგვარად გავხდი, რომ ვნებისათვის გონი ჩავკალი. შენგან, იქნება, ყოვლისა შემძლე ერთ ბავშვს გააჩენს ჩემსა წიაღში. ვაჟკაცობითა და ძლიერებით იქნება გახდეს იგი შენგვარი. ცა მისცემს მას წილს ზოჰალისა და მზისასა.

როსტომი მიიხმობს მობედებს, სამანგანის შაჰს შეატყობინებს ამ ამბავს და იმდროინდელი წესების მიხედვით თაჰმინეზე დაქორწინდება. ღამით ისინი ერთად რჩებიან. განთიადისას, განშორების ჟამს როსტომი მკლავზე შემოიხსნის მძივს, მისცემს თაჰმინეს და ეუბნება: ეს იქონიე, თუ ქალი შეგეძინოს, თმაოა ნაწნავზე შეაბი; თუ ვაჟი გეყოლოს, შემოაკარი მკლავზე ნიშნად მამისა. სიმაღლით იგი საამის მსგავსი იქნება, ვაჟკაცობითა და ხასიათით კი ქარიმანის.

როცა გათენდა, როსტომს რაში მიჰგვარეს. თაჰამთანი ქარივით გამოეშურა

სისთანისაკენ, ხოლო იქიდან ზაბლისტანისაკენ. როსტომი ხშირად იგონებდა თაჰმინესთან გატარებულ წუთებს, მაგრამ არავის უმხელდა, რაც მოხდა.

გავიდა ხანი. თაჰმინეს ეყოლა ვაჟი, რომელსაც ზურაბი დაარქვეს. ზურაბი როცა დავაჟკაცდება, დედისაგან გაიგებს მისი შთამომავლობის ამბავს. გადაწყვეტს: მამის მოძებნას, ქექაოზის ტახტიდან ჩამოგდებას და როსტომის გამეფებას. იგი დიდძალი ლაშქრით შემოიჭრება ირანში და თანდათან მოიწევს შუაგულისაკენ. მის საწინააღმდეგოდ მოიხმობენ როსტომს. იმართება ომი. ომში მამა-შვილი ერთმანეთს შეებრძოლება. რამდენიმე შეტაკების შემდეგ, როსტომი თავის ღვიძლ შვილს ზურაბს მკერდს გაუფატრავს. მომაკვდავი ზურაბი როსტომს ეუბნება:

დედამ მიბოძა მამის ნიშანი,
მის სიყვარულში დაილია ჩემი სიცოცხლე.
ვეძებდი მას, რომ მენახა იმისი სახე,
ასე მივეცი სიცოცხლე სურვილს.
სამწუხაროა, რომ წადილი ვერ ავისრულე
და ვერ ვიხილე ვერასოდეს სახე მამისა.
ახლა შენ თუნდაც თევზად იქცე, წყალში შეცურდე,
ან ვითა ღამე სიბნელეს შეუერთდე,
ვარსკვლავად იქცე, ცას გამოეკრა
და წარიტაცო ქვეყნის წმინდა სიყვარული,
იძიებს შენზე შურს მამაჩემი,
როცა იხილავს: აგურია ჩემი ბალიში (503ᵦ—14).

ძალიან ეცადა როსტომი, მაგრამ ზურაბს ვეღარ უშველა.

ქექაოზს ჰყავდა ვაჟი, სახელად სიაოში. იგი აღსაზრდელად მისცეს როსტომს. სიაოშმა შეისწავლა ნადირობისა და ლაშქრობის წესები. იგი სასიქადულო ფალავანი დადგა. მისი დედინაცვალი სევდაოზი განიზრახავს სიაოშთან სასიყვარულო კავშირის დამყარებას. რამდენჯერმე მიიპატიჟებს მას საძინებელ ოთახში, მაგრამ ნებას ვერ დაიყოლიებს. გაბოროტებული სევდაოზი დააბეზღებს სიაოშს ქექაოზთან, თითქოს მას სევდაოზზე ძალის გამოყენება ეცადოს. გადაწყვეტენ სიაოშის ცეცხლში გატარებას: თუ იგი უცოდველია, მაშინ მას ცეცხლი არ მიეკარება, უვნებელი გადარჩება, თუ არა, მაშინ კი მას ცეცხლი დასწვავს. ეს ამბავი „შაჰ-ნამეში“ ასეა აწერილი:

დააწყეს ველზე შეშა ორ მთად და მოამზადეს.
იქ საყურებლად უთვალავი შეგროვდა ხალხი,
დარაზმულიყვნენ იქ იმდენი მხედრებიც ირგვლივ,
რომ იმათ შორის გასავალსაც ვერ იპოვიდი.
და ამის შემდეგ ბრძანა მეფემ, იმ დიდებულმა,
რომ იმ შეშაზე შავი ნავთი დაასხან ბლომად.
ცეცხლის აღმნთებმა მოირბინა ორასმა კაცმა,
გაჩაღდა ცეცხლი, თითქოს ღამე დღედ გარდაიქცა.
პირველად შავი ამოვარდა იქიდან ბოლი,
ბოლს კი ამოყვა მოელვარე ცეცხლის ენები,
ცეცხლის სინათლით ცაზე უფრო განათდა მიწა,
ღელავდა ხალხი, გუგუნებდა ცეცხლი ძლიერი;
მთელი ის ველი ცეცხლის ძალით გადაიხრაკა,
აცრემლიანდნენ სახეები გაღიმებული,
მამის წინაშე სიაოში წარსდგა ქებული,
ჰქონდა ოქროსი მუზარადი თავს დახურული.

მოკაზმულიყო თეთრ სამოსით ის გონიერი,
ბაგე მღიმარი და იმედით გულავსებული.
ის შაე ტაიჭზე ვაჟკაცურად იყო შემჯდარი,
ტორებრის მტევრი იმ ტაიჭის მთვარეს სწვდებოდა.
შემოეფრქვია მას მთელ ტანზე ქაფური ისე,
როგორაც ამას მოითხოვდა შესუდვრის წესი.
როდესაც იგი მეფე ქაოსს მიუახლოვდა,
ცხენიდან დაბლა ჩამოიჭრა და ეთაყვანა.
რცხვენოდა ძლიერ ქაოს მეფეს მისი ვაჟისა,
შერბილებული ჰქონდა შვილთან გასაუბრება.
ჰკადრა ქეჭაოზს სიაოშმა: ნუ მწუხარეობ,
ასეთი არის ჩემი ბედის ჩარხის ტრიალი.
ლაფში გასვრილი ვარ ახლა მე და სირცხვილჰმელი,
თუ უცოდველი ვიყო, მაშინ დახსნაც მერგება,
მაგრამ თუკი რამ მე მიმიძღვის დანაშაული,
მაშინ ქვეყნისა შემოქმედი აღარ შემხედავს
და მწყალობელი მაღალი ღვთის ძლიერებითა,
ამ ცეცხლის მთისგან ვერ დავიხსნი თავს ვერასოდეს.
როცა სიაოშ მოგიზგიზე ცეცხლთან მიეიდა,
მაღალ მართლმსაჯულს ცრემლთა ფრქვევით ევედრებოდა:
ღმერთო მაღალო, გამატარე ამ ცეცხლის მთაში,
მიხსენი მამის ხლართისაგან მე უცოდველი.
როცა ქვითინით და ვედრებით იჯერა გული,
კვამლივით შავი სიაოშმა ააგდო ცხენი.
აღმოხდა კვნესა და ყვირილი ველად, ქალაქად,
დამწუხრდა ყველა, უიმედოდ დახარეს თავი.
ესმა სევდაოზს იმ ველიდან ხმა უცნაური,
ის აივანზე გადმოდგა და ცეცხლს მოჰკრა თვალი.
სურდა სიაოშს დამართოდა ცუდი რამ ცეცხლით,
ღელავდა იგი უსულგულო და ბეტბეტებდა.
მისჩერებოდა ჭაოს მეფეს მღელვარე ხალხი
გულხაშიანი, ჯავრმოსული და მობუზღუნე.
ისე აძვერა სიაოშმა ცეცხლს მთას ცხენი,
რომ ის ტაიჭი თვითონ ცეცხლი გეგონებოდა.
შემოეხვია მას ყოველმხრივ ცეცხლის ენები,
აღარსად ჩანდა სიაოში და მისი ცხენი.
თვალთაგან დაღვრილ სისხლის ცრემლით მოირწყო ველი,
ფიქრობდნენ: იგი ვით გამოვა ცეცხლიდან გარეთ.
გამოელო ცეცხლი გამოვიდა იგი ვაჟკაცი,
გაღიმებული და ვარდივით აყვავებული.
როს დაინახეს, ასტყდა ირგვლივ მძლავრი ყიჟინა:
გამოელო ცეცხლი ახალგაზრდა შაჰმა მღიმარედ.
ისე მოვიდა ის ცხენით და მხედრული კაბით,
თითქოს მის მკერდზე ყვაოდაო იასამანი.
როცა მაშველად იმას ჰყავდა ღმერთი მაღალი,
მისთვის ცეცხლის და ქარის სუნთქვა სულ ერთი იყო.
ცეცხლის მთისაგან სიაოშმა გამოივაკა,
მორთეს ყიჟინა უსასრულო ველად, ქალაქად.
წამოიშალა უთვალავი იგი ლაშქარი,
დაყარეს ველად მათ დირემი აურაცხელი.
ქვეყნად გამეფდა უზომელი ბედნიერება
და სიხარული მცირეთა და დიდებულთ შორის (550$_{15}$—552$_{19}$).

ირანს დიდძალი ლაშქრით მოადგება აფრასიობი. სიაოში დგება ირანელთა ლაშქრის წინამძღოლად. მყარდება ზავი. სიაოში გაიცნობს აფრასიობს. იგი ცო-

ლად შეირთავს აფრასიობის ასულს — ფრანგიზს. აფრასიობი სიაოშს თავის საბრძანებლის ნაწილს უბოძებს. ყოველივე ეს აწუხებს თურანელთა ფალავანს, აფრასიობის ძმას გარსევაზს. იგი ცხადდება აფრასიობთან და ეუბნება ტყუილს, თითქოს სიაოშთან ქექაოზისაგან მოსულიყოს მოციქული და ეცნობებინოს მისთვის თურანელთა საწინააღმდეგოდ დიდძალი ლაშქრის შეყრა. თითქოს სიაოშს საიდუმლო კავშირი ჰქონდეს რუმთან, ჩინეთთან და სხვა ქვეყნებთან.

აფრასიობს დააღონებს გარსევაზის ნაამბობი. საქმე იქამდე მიდის, რომ გაგულისებული აფრასიობი შეკრებს ლაშქარს, სიაოშს შეებრძოლება და დაატყვევებს. აფრასიობის ბრძანებით სიაოშს მოკლავენ. ფეხმძიმედ დარჩენილი ფრანგიზი მოლოგინდება. მას ეყოლება ვაჟი — ქაიხოსროვი. სიაოშის უბედურების ამბავს ირანშიც გაიგებენ. გაგულისებული როსტომი სევდაოზზე იყრის ჯავრს. იგი მას კლავს, შეყრის დიდძალს ლაშქარს და თურანს შემოესევა. იმართება ბრძოლები. თურანელები მარცხდებიან. როსტომი ააოხრებს თურანს, დაეპატრონება თურანის ტახტს და შვიდი წლის განმავლობაში მეფობს იქ. სიაოშის ვაჟის — ქაიხოსროს საძებრად თურანისაკენ მიემართება ფალავანი გივი. იგი იპოვის ქაიხოსროსა და ფრანგიზს. ისინი წამოვლენ. მათ დაედევნებიან, მაგრამ ვერაფერს დააკლებენ, უვნებლად მოაღწევენ ირანს. ქექაოზი გაამეფებს ქაიხოსროს.

ქ ა ი ხ ო ს რ ო. ქაიხოსროს მეფობა ირან-თურანის ლაშქართა და ფალავანთა დაუსრულებელი ომებით ხასიათდება. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ომი აქ უმაღლეს წერტილს აღწევს და ირანელთა გამარჯვებით მთავრდება კიდეც. ქაიხოსროს მეფობა ბევრს საინტერესო ამბავს იცნობს და მათ შორის ბეჟან-მანიჟავის სატრფიალო-სამიჯნურო ამბავსაც.

ბ ე ჟ ა ნ-მ ა ნ ი ჟ ა ვ ი ს ე პ ი ზ ო დ ი. ბეჟანი ირანელი ფალავნის გივის შვილია. მას მეფე გზავნის ტახების საბრძოლველად. გზის მაჩვენებლად ბეჟანს გურგენს გააყოლებენ. ბეჟანი ხოცავს ტახებს. გურგენში შური იჩენს თავს. გაბოროტებული გურგენი, რომელსაც სურს, რომ ბეჟანს რაიმე ხიფათი შეეყაროს, ეუბნება ფალავანს შევამოკლოთ გზა ერთი დღის სავალითო:

ერთ ველსა ნახავ მთლად წითელ-ყვითელს,
გამხიარულდება მით გული კეთილი კაცისა.
ის, ტყით და ბაღით დაფარული, სავსეა ნაკადულებით,
ის ადგილია, ფალავანს რომ შეეფერება.
იქ მიწა მწვანე აბრეშუმია და ჰაერი მუშკ-სურნელების,
ნაკადულებად ვარდის წყალია და არა უბრალო წყალი.
ყვავილთა ტვირთით იასამანის ტოტი მოზნექილია,
ვარდი კერპადაა გარდაქცეული და ბულბული კერპთაყვანისმცემლად.
ვარდებს შორის დაგოგმანებს ხოხობი,
საროთა ტოტზე ყეფენ ბულბულნი.
გაივლის კიდევ დრო ცოტაოდე,
სამოთხეს დაემსგავსება ნაპირები ნაკადულთა,
ფერიის სახეს დაინახავ მთასა და ველად,
ყველგან, მხიარულად დამსხდართა გროვად.
მოვა მანიქე, ასული აფრასიობისა,
იმ ბაღს, ვითა მზე, ააელვარებს
დაიდგამს კარავს იმავ წალკოტში.
იმისი ასი მოახლე, ყველა — ნახატი,
თურქი ქალები პირდაფარულნი,
საროტანიანნი და მუშკთმიანნი,

ვარდის სახენი, თვალმინაბულნი
და ვარდის წყლის სურნელოვანი ღვინით მონამულ ბაგეებით.
ნახავ იმა ველს მორთულ-მოკაზმულს,
ვით ჩინურ საკერპოს, სავსეს სიკეთითა და სამკაულებით.
ჩვენ თუ იმ საზეიმო ადგილს გავიელით,
ერთი დღით გზას შევამოკლებთ.
წავიყვანთ იმათგან რამდენიმე ფერიის სახეს
და ღირსეულად მივალთ მეფესთან (1074$_3$—$_{16}$).

ბეჟანი გაემართება იმ ადგილისაკენ. მანიჟე თვალს მოჰკრავს თუ არა ბეჟანს, მისი სიყვარული გაიტაცებს. გამდელის საშუალებით იგი ბეჟანთან ურთიერთობას დაამყარებს. ბეჟანი ეწვევა მანიჟეს:

იგი მაღალი სარო კარავში შემოვიდა
წელზე ოქროს ქამარშემორტყმული,
მანიჟე მიეგება და მკერდზე მიიკრა,
შემოხსნა ქამარი ქაიანური
და გამოკითხა გზისა და გარჯის ამბავი,
თუ ვინ ახლდა მას ტახებთან ომში,
თუ რად ამგვარი ტანის, სიმაღლისა
და სილამაზის წუხდება გურზით.
ვარდის წყლითა და მუშკით ფეხი განბანეს
და წაიყვანეს სწრაფად სალხინოდ.
გაშალეს სუფრა და საჭმელი ნაირ-ნაირი
მიართვეს იმას.
ღვინით და ჩანგით მხიარულებდნენ
იმ უცხოურად მორთულ კარავში.
მოსამსახურენი მათ ირგვლივ იდგნენ,
ბარბითითა და ჩანგით მომლხენი.
აბრეშუმითა დაფარულ მიწას ფარშავანგისა მიეღო ფერი,
დინარითა და დიბით მორთული იგი ვეფხვის ზურგს ემსგავსებოდა.
მუშკითა, ამბრით, იაგუნდითა და ოქროთი
იყო დამშვენებული კარავი იგი.
ძველმა ღვინომა ბროლის ჯამიდან
ბეჟანს გივის ძეს შემატა ძალა.
სამი დღე-ღამე ერთად ილხენდნენ,
ერთად თვრებოდნენ და იძინებდნენ (1078$_6$—$_{17}$).

სამი დღე-ღამის განცხრომის შემდეგ, მანიჟეს ირანელი გმირი—ბეჟანი თავის კოშკში მიჰყავს. ამ ამბავს აფრასიობი შეიტყობს. მისი განკარგულებით ბეჟანს ატყვევებენ. თურანელი ფალავანი ფირანი სთხოვს აფრასიობს არ მოკლას ბეჟანი, რადგან მისი სიკვდილი გამოიწვევს ირან-თურანის ომის განახლებას. დაბორკილ ბეჟანს ბნელ ორმოში (ჭაში) ჩასვამენ. ორმოს დიდ ქვას დააფარებენ. დამწუხრებული მანიჟე დღე-ღამ ორმოს თავზე ქვითინებს. იპოვის ხელშესაყოფ ადგილს და ყოველ დილით საჭმელს ყრის ბეჟანისათვის. გურგენმა მოიტანა ირანში ბეჟანის დაკარგვის ამბავი. მეფე ქაიხოსრო ჯადოსნურ სარკეში ჩაიხედავს და ტყვეობაში მყოფ ბეჟანს დაინახავს. ბეჟანის გამოსახსნელად იგზავნება როსტომი. ვაჭრულად გადაცმული თაჰამთანი თურანს მიემგზავრება. ბრძოლების შემდეგ ბეჟანს გამოიხსნიან. ირანელ-თურანელთა ომები მძაფრ ხასიათს ღებულობს. საბოლოოდ თურანელები მარცხდებიან. მათი ხელმძღვანელი აფრასიობი გარდაიხვეწება. მას შეიპყრობენ და მოკლავენ. აფრასიობის უკანასკნელი დღე ასეა გადმოცემული:

იმ კუნძულის გზით მოვიდა ის მეუდაბნოე:
როცა შორიდან აფრასიობს მოჰკიდა თვალი,
ხელთ მოიმარჯვა მან ქამანდი ქაიანური,
ორად მოხრილი მიეპარა მძვინვარ ლომივით,
იმას სასწრაფოდ დაკლაკნილი ქამანდი სტყორცნა
და შიგ გააბა თავი თურქთა შაჰრიარისა.
ზიზღით და ბრაზით იგი წყლიდან გამოათრია,
შეზიზღებული აფრასიობს ჰქონდა სიცოცხლე.
ის ჩააბარა შაჰებსა და თვით კი გაფრინდა,
თითქოს ქარია უდაბნოში მოხეტიალე.
მიუახლოვდა ქვეყნის მეფე ბასრი მახვილით,
სავსე შურითა, მძულვარებით აღსავსე გულით.
ასე მიმართა შაჰს უვიცმა აფრასიობმა:
„დიდი ხანია, სიზმარში მაქვს ეს დღე ნახული,
საწუთრომ ბევრი მაწვალა და მახეტიალა,
საიდუმლოთა ახლა უკვე დახია ფარდა“.
იყვირა: „ავო, შურისა და სისხლის მძებნელო,
რად უნდა მოკლა პაპაშენი, აბა, მითხარი“.
მას უპასუხა ქაიხოსრომ: „ავის მოქმედო,
ღირსო სიავის, დატუქსვისა და გინებისა.
გახსოვს, ნავზარი შაჰრიარი სახელოვანი,
ქვეყნის მფლობელი, ერაჯისა ის სახსოვარი?
გახსოვს, დაარტყი მას კისერზე ბასრი მახვილი,
ისევ ასტეხე ომის ქარი, აურზაური.
კვლავაც სიაოშ, მშვენიერი იგი მხედარი,
რომლისა მსგავსი არ უნახავს ქვეყნად არავის.
მოკვეთე იმას თავი, ვითა თავი ცხვარისა,
ყოველგვარ საზღვარს გადაშორდა შენი სიავე.
ძვირფასი მამა რად მომიკალ, რა დაგიშავა,
ამგვარ ავ დღეზე, უბედურო, რად არ ფიქრობდი,
ცუდ საქმეების კეთებაში კვლავ იჩქაროდი,
ავის სანაცვლოდ, წესი არის, ავსა მოიმკი“.
შეჰკადრა: „შაჰო, ახლა კმარა, რაც იყო, იყო,
საჭირო არის მოისმინო ჩემი ამბავიც,
დაიცა, სანამ დედაშენის სახესა ვნახავ,
შემდეგ კი ბრძანე შენ ამბავი რამდენიც გნებავს“.
მას უთხრა მეფემ: „შენ ვედრებით დედაჩემისა, ·
ნახე, რა ავი დამატეხე თავს, უბედურო.
მე ჯერ არ ვიყავ შობილი და მამაჩემიდან
რა გასაჭირი, რა ზიანი მოგადგა შენა,
რომ იმ შაჰრიარს თავი მოსჭერ შეუბრალებლად
და ოქროს თაჯი, აჯის ტახტი მასზე ატირე.
ღვთისაგან არის ახლა შენი დღე განკითხვისა,
ავის სანაცვლოდ ღვთისგან ავი დაწესებულა.
დაჰკრა კისერზე აფრასიობს ინდური ხმალი
და გააგორა მისი შავი ტანი მიწაზე (1394₈—1395₁₆).

აფრასიობის სიკვდილით დამთავრდა ერაჯის მოკვლით გამოწვეული ხანგრძლივი ომი. დასრულდა ირანელ-თურანელ ფალავანთა ჭიდილი. გავიდა დრო. თითქოს არაფერი დარჩა გასაკეთებელი, მეფე ქაიხოსრო ირანელ ფალავნებთან ერთად თვალს მიეფარა. ისინი (მეფე და ფალავნები: ტუსი, ფერიბორზი, გივი და ბეჟანი) თოვლში დაიკარგნენ. ტახტზე ქაიხოსროს შვილი ლუარსაბი (ლოჰრასბ) ადის.

ლ უ ა რ ს ა ბ ი. ლუარსაბს ჰყავდა შვილი, სახელად გოშთასფი, რომელიც მამისაგან ტახტს მოითხოვს. მეფე შვილს სურვილს ვერ შეუსრულებს. გაგული-

სებული გოშთასფი რომისაკენ გარბის. ქალაქად იგი თავს შეაფარებს ფრიდონ მეფის შთამომავალს.

გ ო შ თ ა ს ფ ი ს ა და ქ ე თ ე ო ნ ი ს ე პ ი ზ ო დ ი. რომის კეისარს ჰყავდა სამი ასული, გაზაფხულის ვარდის მსგავსნი. ერთი მათგანი, სახელად ქეთეონი, სიზმარში იხილავს გოშთასფს. კეისარი შეკრებს ხალხს. ხალხში გაერევა გოშთასფი. ქეთეონი, რომელსაც ნარგიზის თაიგული უჭირავს, შეამჩნევს გოშთასფს და საქმროდ არჩევის ნიშნად მას თაიგულს მიაწოდებს. კეისარი სხვა მისი ასულების მსურველს წინასწარ, საგმირო საქმეთა შესრულებას ავალებს. სასიძოთა მაგივრად ამ საგმირო საქმეებს გოშთასფი ასრულებს (კლავს ვეშაპს და სხვა). ბოლოს, კეისარი გაიგებს გოშთასფის მამაცობის ამბავს, გაიგებს იმასაც, რომ ის ირანელი ფალავანია, მეფე ლუარსაბის შვილი. ზეიმით დაბრუნებულ გოშთასფს მოხუცი მამა სიხარულით მიეგებება. გამეფდა გოშთასფი.

გ ო შ თ ა ს ფ ი. გოშთასფის მეფობის დროს ცხადდება ზარდუშთი — ზოროასტრული რელიგიის ფუძემდებელი. ეს ამბავი „შაჰ-ნამეში“ ასეა გადმოცემული:

როს ამის შემდეგ რამდენიმე ხანი გავიდა,
ერთი ხე გაჩნდა ქვეყანაზე მსხვილი, მაღალი,
იგი გოშთასფის სასახლიდან ვიდრე კოშკამდე,
იდგა უთვალავ ძირებითა, ტოტებ-მრავალი.
მისი ფოთოლი იყო აზრი, ნაყოფი—გონი,
ვით მოკვდებოდა, თუ იმ ნაყოფს შესჭამდა ვინმე.
ბედნიერ ფეხის და სახელი მისი ზარდუშთი,
რომელმაც მოკლა აჰრიმანი, ბოროტის მქმედი,
მოვიდა, უთხრა ქვეყნის შაჰსა: „ვარ მოციქული,
ღვთისაკენ შენი წინამძღოლი ღა მასწავლებელი“.
ერთი საცეცხლე მოიტანა ცეცხლით და უთხრა:
მე სამოთხიდან მოვიტანე იგი ამ ქვეყნად,
ბრძანა ქვეყნისა შემოქმედმა: „მიიღე ესა.
მოაკლე თვალი ამ ცასა და ქვეყნიერებას,
უმიწოდ, უწყლოდ, იგი ნახე როგორ ვაშენე,
უცქირე მას თუ რანაირად ის დავამშვენე.
იფიქრე, თუ ვის შეუძლია შექმნას ამგვარი,—
მაგრამ რადგანაც მე ვარ ქვეყნის უფალი, კმარა.
ახლა შენ იცი, რომ ჩემს მიერ არის ყოველი,
უნდა მიწოდო მე ამქვეყნის შექმნელ-მფლობელი.
მჭადაგებლისგან დიდებული მიიღე რჯული,
ისწავლე მისგან გზა, ჩვევანი, წესები მისი.
კარგად უსმინე, რასაც გეტყვის, იგი საქმე ქმენ,
მიჰყევ გონებას, ეს ქვეყანა აითვალწუნე.
დიდებულ რჯულის შეისწავლე წესი ყოველი,
რადგან ურჯულოდ არ იქნება კარგი მეფობა“.
როს მოისმინა მისგან მეფემ ეს ყოველივე,
მიიღო იგი საუცხოო რჯული, წესები,
მამაცი მისი ძმა ზერირი ტურფა, ლამაზი,
რომელიც იყო ძირს დამცემი დიდი სპილოსი,
მოხუცი მამა, მეფე ბალხში გადახვეწილი,
რომლის გულშიაც ბნელი იყო მთელი ქვეყანა;
დიდებულნი და უხუცესი ყველა კუთხიდან,
მეცნიერნი და გონიერნი. ერთობ მცოდნენი,
ერთავად ქვეყნის მეფისაკენ გამოეშურნენ
და ერთსულოვნად დიდებული მიიღეს რჯული.
მათ მოევლინა ბრწყინვალება მაშინ ღვთიური,

ბოროტთა გული აე ფიქრისგან გათავისუფლდა,
ღვთის ბრწყინვალებით აელვარდა სამარხი გერბთა,
უწმინდურება ჩამოშორდა ჩინებულთ მოდგმას.
შემდეგ დაბრძანდა ტახტზე მეფე იგი გოშთასფი,
ბრძანა, გაგზავნა ყოველ მხარეს უხვად ლაშქარი,
მთელ ქვეყანაზე მობედები მიმოაბნია
და ყველგან ცეცხლის სალოცავი დადგა ტაძარი.
პირველად ცეცხლის თვე ბარზინი მან დააწესა,
ნახე ქვეყანა, რანაირი წესი დამკვიდრდა.
ერთი წარმტაცი კვიპაროსი ბრძენმა ზარდუშთმა
სადიდებელ და საკაყვანო ცეცხლის წინ დარგო.
იმ ტურფა და ნაზ კვიპაროსის ტანზე დასწერა,
რომ მიიღოო დიდებული რჯული გოშთასფმა.
და დაიმოწმა კვიპაროსი იგი ლამაზი,
გააფართოვა მან ამრიგად ჭკუა-გონება.
როს ამის შემდეგ რამდენიმე გავიდა წელი,
იგი ხე გახდა მეტად დიდი, ტანად მაღალი,
ისე გამსხვილდა კვიპაროსი იგი რჩეული,
რომ მის ტანს ირგელიე ბაწარი ვერ შემოსწვდებოდა.
როცა ხემ მაღლით აიშვირა მსხვილი ტოტები,
მეფემ იმაზე ჩინებული კოშკი აღმართა.
იყო ორმოცი წყართა სიმაღლით, ორმოცი განით.
არ უხმარია შენობისთვის წყალი და თიხა.
იგი დარბაზი გააკეთა სუფთა ოქროთი,
იატაკი კი ვერცხლითა და ამბრი ზედ მტვერად.
დახატა შიგა დიდებული მეფე ჯიმშედი,
იგი ძველთაგან მზის და მთვარის მაღმერთებელი.
და ფერიდუნიც ძროხის სახე ლახტით ძლიერი
ბრძანა, რომ იქვე დაეხატათ ჯიმშედის გვარად.
ყველა მთავარი იქვე ერთად დაახატვინა,
იმნაირადვე, რანაირი სურვილიც ჰქონდა.
როცა ქებული ოქროს კოშკი გახდა წარმტაცი,
მისი კედლები დაამშვენა თვალ მარგალიტით
და შემოავლო გალავანი ირგელიე რკინისა.
დაბრძანდა მასში დიდებული მეფე ქვეყნისა,
გაგზავნა სწრაფად ქვეყნის ყოველ კუთხეში ცნობა:
„როცა ქიშმირის კვიპაროსი ამ ქვეყანაზე.
გამომიგზავნა დიდებულმა ღმერთმა ზეციდან,
მითხრა: „აქედან შენ ამოდი მაღალსა ცაზე“.
ახლა, ისმინეთ ჩემი რჩევა-დარიგებანი:
წამოდით ფეხით, თქვენ ყველანი, კვიპაროსისკენ.
ყველამ ერთავად აირჩიეთ გზა ზარდუშთისა
და ჩინეთის კერპს შეაქციეთ ახლავე ზურგი.
ირანელთ მეფის სიდიდესა და ბრწყინვალებას
შეუკავშირდით, ერთსულოვნად დაემორჩილეთ,
ნუღარ უყურებთ წინაპართა ჩვეულებებსა.
ამ კვიპაროსის ჩრდილში ყველა ერთად მოგროვდით
და მოაბრუნეთ პირი ცეცხლის გუმბათისაკენ.
წინასწარმეტყველის, მართლის მთქმელის ბრძანებისამებრ“.
მთელ ქვეყანაზე მისი სიტყვა სწრაფად გავრცელდა
სახელოვანთა, ჩინებულთა. დიდებულთ შორის.
თანახმად მეფის ბრძანებისა, გვირგვინოსანნი
გამოემართნენ იმ ქიშმირის კვიპაროსისკენ,
იმათგან იქცა ვით სამოთხე იგი ტაძარი,
რომელშიც შეკრა ავის მქმედი დევი ზარდუშთმა

(1497_{13}—2500_5).

ამრიგად, ირანელთა შორის გავრცელდა ახალი რელიგია ცეცხლთაყვანისმცემლობა — ზოროასტრიზმი. ეს ახალი მოძღვრება ყველგან ნებაყოფლობით არ დამკვიდრებულა. მის გასავრცელებლად აქა-იქ ცეცხლსა და მახვილსაც მიმართეს.

გოშთასფს ჰყავდა შვილი, სახელად ისფენდიარი, რომელიც დიდი ფალავანი იყო. მამის მოხუცებულობის ხანაში ისფენდიარმა მეფობა ისურვა. გოშთასფი მას დაატყვევებს.

არჯასფთან ბრძოლაში დამარცხებული გოშთასფი, მისი გულის მესაიდუმლისა და მრჩევლის ჯამასფის პირით, დატყვევებულ ისფენდიარს ტახტსა და სამეფო გვირგვინს შეპირდება, თუ იგი მამის შურისძიებას გულში არ გაიტარებს, მოვა, შემოსეულ მტერს დაამარცხებს და მით ქაიანურ მოდგმას აღმოფხვრისაგან იხსნის. ისფენდიარი ამარცხებს არჯასფის ლაშქარს, მაგრამ მას ახლა მამა ტყვე ასულების გამოსახსნელად გზავნის. ფალავანი მეტად ძნელი გზით მიემართება ამ მძიმე დავალების შესასრულებლად. ისფენდიარი შვიდ საგმირო საქმეს გადაიხდის, გამოიხსნის ტყვეობაში მყოფ დებს, ეომება არჯასფის ლაშქარს. კლავს თვით არჯასფს, გამარჯვებული ბრუნდება მამასთან და მისგან შეპირებულ ტახტსა და გვირგვინს მოითხოვს. მაგრამ ახლა გოშთასფი, რომელსაც ტახტის დათმობა ეძნელება, ისფენდიარს, მისი ჩამოშორების მიზნით, სამეფო ტახტის სამსახურიდან გამდგარი, უდიდესი ფალავნის — როსტომის შესაპყრობლად გზავნის, მეფე დარწმუნებულია იმაში, რომ ისფენდიარი როსტომთან ომში დაიღუპება. ამრიგად, ერთმანეთს შეეტაკება ორი უდიდესი გმირი: როსტომი და ისფენდიარი. რამდენიმე შებრძოლების შემდეგ, როსტომის მიერ გასროლილი ისარი თვალში მოხვდება რვალტანიან ისფენდიარს და კვდება. ამის შემდეგ როსტომიც მალე იღუპება. იგი მისი სახელოვანი რაშითურთ ჩაიჩეხება მოღალატე ძმის შეღადისა და ქაბლელი შაჰის მიერ გათხრილ ორმოში. ირანის ტახტზე ისფენდიარის შვილი ბაჰმანი ადის.

ბ ა ჰ მ ა ნ ი. ბაჰმანი გამეფებისთანავე შეუდგება როსტომის გვარზე შურისძიების სამზადისს, შეჰყრის დიდძალ ლაშქარს, ზაალს დაატყვევებს და სისთანს მოაოხრებს. პაპის მდგომარეობით როსტომის შვილს — ფარემუზს გული დაეწვება. იგი შეკრებს მხედრებს და ბაჰმანს შეებრძოლება, მაგრამ მას დაატყვევებენ და ისრით დახვრეტენ. სახელოვანი მრჩევლის ბაშოთანის თათბირით ბაჰმანი ზაალს გაათავისუფლებს და ლაშქარსაც გაიყვანს სისთანიდან. ბაჰმანის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე მისი ასული ჰუმაი ადის.

ბაჰმანის ამბების გადმოცემით თავდება „შაჰ-ნამეს“ საზღაპრო ნაწილი და იწყება ისტორიული. შეიძლება სადავო იყოს, თუ საიდან უნდა ვივარაუდოთ „მეფეთა წიგნის“ ისტორიული ნაწილის დასაწყისი. იქნებ საფუძველს მოკლებული არ იყოს მოსაზრება, რომ „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ისტორიული ამბების დასაწყისი ზარდუშთის გამოცხადებიდან, ე. ი. გოშთასფის მეფობიდან ვიცნოთ, რადგანაც იგი (ზარდუშთი) ნამდვილად არსებული, ისტორიული პიროვნებაა, მაგრამ მთავარი, ჩვენი აზრით, აქ ისაა, რომ გოშთასფის მეფობის ხანაშიც ისევ ირანული ეპოსის ისეთი დიდი გმირებია გამოყვანილი, როგორიცაა ზაალი, როსტომი, ისფენდიარი, ფარემუზი და სხვა, რომელთა შესახები ამბები, თავისთავად ცხადია, ისტორიულს არაფერს შეიცავენ. „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ის ამბებიც კი, რომლებიც არდაშირად წოდებულ, სასანიანთა მოდგმის სათავეს — ბაჰმანს შეეხება, ლეგენდარულ ნაწილს უნდა მივაკუთვნოთ. იმიტომ, რომ ამ ნაწილში მოთხრობილი ამბავიც ლეგენდარულ გმირებს (ზაალს, ფარემუზსა და სხვათ) შეეხება, ის მთლად ზღაპრულია. ბაჰმანის მეფობაში

მომხდარი ამბები უკანასკნელი რგოლია „შაჰ-ნამეს“ წინა ნაწილში გადმოცემული ამბების გრძელი ჯაჭვისა. იგი, შეიძლება ითქვას, უკანასკნელი ტალღაა საგმირო ამბების იმ უსასრულო ზღვისა, რომელიც „მეფეთა წიგნის“ კითხვისას იშლება ჩვენს თვალწინ.

ისტორიული ნაწილი. „შაჰ-ნამეს“ ისტორიულ ნაწილში, უმთავრესად, სასანელთა დინასტიის წარმომადგენლების — ბაჰრამგურისა (420—438), ხოსროვ ანუშირვანის (531—579), ხოსროვ ფარვიზისა (590—628) და სხვათა ამბებია მოთხრობილი. იმ საინტერესო ამბებს შორის, რაც ამ ნაწილშია გადმოცემული, ყურადღებას იპყრობს ხოსროვ-ფარვიზისა და შირინის სამიჯნურო ურთიერთობის ეპიზოდი, რომელიც ერთგვარ საფუძვლად დაედო „ხოსროვ-შირინიანის“ სპარსულ, როგორც ლექსით, ისე პროზით ვერსიებს.

ხოსროვ-შირინის ეპიზოდი. „შაჰ-ნამეთი“, სანამ ხოსროვისა და შირინის ამბავი დაიწყებოდეს, სრული წარმოდგენა გვეძლევა ხოსროვ ფარვიზის შესახებ. გადმოცემულია რომის კეისრის ასულთან მისი ურთიერთობის ამბავი, დაბადება მისი შვილისა შირუიესი, რომლის შესახებ მობედები აცნობებენ მეფეს, რომ იგი (შირუიე) ავ ვარსკვლავზეა გაჩენილი. აღწერილია ხოსროვისა და ტახტის მეტოქე ბაჰრამ ჩობინეს შორის მომხდარი ბრძოლები, რაც ხოსროვის გამარჯვებით თავდება. ამას მოსდევს ხოსროვ-შირინის ამბავი.

ფირდოუსის ცნობებით, ხოსროვ-ფარვიზს ახალგაზრდობაშივე (მამის სიცოცხლეშივე) ჰქონია შირინთან რომანული ურთიერთობა; შირინივით მას არავინ ჰყვარებია. მაგრამ ქვეყნის შაჰრიარად გახდომის შემდეგ გამუდმებული ბრძოლები შემთხვევია ტახტის მოსარჩლე ბაჰრამ ჩობინესთან და ამის გამო, რამდენიმე ხნით, შირინის სიყვარულს ჩამოშორებია. მარტოდ დარჩენილ, სახელამაზ შირინს კი ბევრი უტირია. ერთხელ, სანადიროდ გამოსულ ხოსროვს, კოშკის აივნიდან გადმომდგარი შირინი მოაგონებს განვლილ დღეებს, მოაგონებს ღამეების ურთად თენებას, იმ სიყვარულისა და სისხლის ცრემლების ფრქვევას, რომლის მკურნალი მხოლოდ შირინის ნახვა იყო, მოაგონებს იმ ფიცსა და აღთქმას, რომელიც მათ ერთმანეთისათვის მიუციათ. ხოსროს თვალებში ცრემლი მოერევა. ბრძანებს, რომ შირინი სასახლეში წაიყვანონ. დიდებულები დაუშლიან მის მოყვანას, მაგრამ მეფე მათ დაარწმუნებს, რომ შირინი არ არის გრძნეული, რომ ის წმინდა არსებაა.

მეფე ხოსროვი ატყვევებს შირუიეს, რადგან ის მეტად ურჩი გამოდგა. შირუიეს ჰყავს მომხრეები, ხოსროვ ფარვიზის წინააღმდეგ ეწყობა შეთქმულება. შეთქმულნი ტყვეობიდან ათავისუფლებენ შირუიეს. შირუიე მამას შეიპყრობს და თვით გამეფდება. დიდებულთა მოთხოვნით, იგი ხოსროვს ვიღაც დაჭირავებულ მეჰრ ჰორმუზდს მოაკვლევინებს. რამდენიმე ხნის შემდეგ, შირუიე შირინისაგან ცოლად გაყოლას მოითხოვს. შირინი დიდებულებისა და შირუიეს თანადასწრებით შედის აკლდამაში, სადაც ხოსროვის ცხედარია დასვენებული და თავს მოიწამლავს:

მცველმა შეაღო აკლდამის კარი,
შირინმა იწყო მოთქმა და ზარი,
მივიდა, ცხედარს გადაეკონა,
წარსული ჟამი მან მოიგონა;
ფარულად შხამი მიიღო თანა,
სიყვარულისთვის დასთმო ქვეყანა.
(თეირანის ტექსტი, IX, 2942$_{13}$—$_{15}$).

ცოტა ხნის შემდეგ შირუიე მოწამლეს.

„შაჰ-ნამე“ მთავრდება ირანში არაბთა შემოჭრით. სასანელთა უკანასკნელი მეფე იეზდიგერდი გარდაიხვეწება, მაგრამ მას მალე მიაგნებენ და მოკლავენ.

როგორც ვნახეთ, ლეგენდარული ხასიათის თქმულებებს „შაჰ-ნამეში“ ცვლის ისტორიული ხასიათის ამბები, რომელთა გადმოცემისას (როგორიცაა, მაგალითად, ბაჰრამ გურის, ან ისქანდერ მაკედონელის შესახები ეპიზოდები) ფირდოუსი უხვად იყენებს ფანტასტიკურ ელემენტებსაც. მაგრამ ეს ელემენტები აქ არ არის წამყვანი. ისინი აქ გადმოცემულ ისტორიულ ამბებთან შედარებით უკანა პლანზე დგანან. თვით ფირდოუსის თავისი თხზულება ორ ნაწილად არ გაუყვია. მისთვის იგი (და ეს ასეცაა თავისთავად) ერთი მთლიანი ნაწარმოებია. პოეტი ერთნაირი გატაცებით აგვიწერს როგორც ლეგენდარულ, ისე ისტორიულ გმირებს. მისთვის, როგორც მხატვრისთვის, განსხვავება არ არსებობს ისტორიულსა და ლეგენდარულ ამბებს შორის. იგი ერთნაირი აღმაფრენით უმღერის როსტომსა და ზურაბს, ბაჰრამ-გურსა და ხოსროვ ანუშირვანს.

„შაჰ-ნამეს“ ლეგენდარულ ნაწილში კი, უმთავრესად, ირან-თურანის ბრძოლის ეპიზოდებია აღწერილი, ირანელი და თურანელი ფალავნებია ერთმანეთთან დაპირისპირებული და მათი რკინის ამბებია გადმოცემული. ეს, ჩვენი აზრით, იმას არ უნდა ნიშნავდეს, თითქოს „შაჰ-ნამეში“ ირან-თურანის ბრძოლების სახით ზოროასტრული რელიგიის ძირითადი პრინციპის მიხედვით კეთილისა და ბოროტი ძალის დაპირისპირება გვქონდეს. „მეფეთა წიგნში“ აღწერილი ირან-თურანის ბრძოლის სურათები შორეულ წარსულში მომხდარი, გვაროვნულ-ტომური ხანგრძლივი ბრძოლის ანარეკლს წარმოადგენს და არა მხოლოდ მშრალი ფანტაზიის ნაყოფს. ფირდოუსისათვის, როგორც ძველი ეპოქების მომღერალი პოეტისათვის, ძვირფასი იქნებოდა ზოროასტრული მსოფლმხედველობა, როგორც მისი მშობელი ხალხის აზროვნებისა და ზნე-ჩვეულების ამსახველი: შესაძლებელია, პოეტი იზიარებდა კიდეც ზოგ რამეს ამ რელიგიიდან, მაგრამ ძნელად საფიქრებელია, რომ იგი ზოროასტრულ მსოფლმხედველობაში წარმოდგენილი კეთილისა და ბოროტი ძალის ბრძოლის მიხედვით ააგებდა თავის პოემას და ამის ნიადაგზე ერთმანეთს დაუპირისპირებდა ირანელსა და თურანელ ფალავნებს. ამ შემთხვევაში ფირდოუსის განსაზღვრავს არა ზოროასტრული რელიგია, არამედ ის მასალები და წყაროები, რომელთაც ძირითადად პოეტი ემყარებოდა. ფირდოუსის წყაროებში გადმოცემული ამბები კი, რა სახითაც უნდა ყოფილიყვნენ ისინი შეცვლილნი ფანტასტიკურ-ზღაპრული ელემენტების შეჭრის ნიადაგზე, ასე თუ ისე, სინამდვილეში მომხდარი ამბების გამოხმაურებას, თავისებურ ფორმებში მათ ასახვას წარმოადგენენ. სულ სხვა საკითხია, თუ რამდენადაა მათში შემონახული სინამდვილის ელემენტები, რა გზები განვლო ამ ამბებმა, რა ცვლილებები შეიჭრა მათში სხვადასხვა ეპოქაში და სოციალურ გარემოში გამოვლასთან დაკავშირებით.

„შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ყოველი ეპიზოდი, სულ ერთია, ვიგულისხმებთ აქ ბეჟან-მანიჟეს, ზაალ-როდაბეს, ხოსროვ-შირინის თუ ზააქ-ფრიდონის ან როსტომ-ზურაბის შესახებ ამბავს, დამოუკიდებელი ლიტერატურული ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამავე დროს, „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები ისეა ერთმანეთთან შეკავშირებულ-შესისხლხორცებული, რომ ყოველი მათგანი მთლიანი ამბის განვითარების ცალკეულ საფეხურს წარმოადგენს.

ფირდოუსი უდიდესი ოსტატია საგმირო ეპიზოდების დახატვისა. პოეტი თანაბარი თანაგრძნობითა და სიყვარულით გადმოგვცემს ამა თუ იმ გმირის

(სულ ერთია, იგი ირანელია თუ თურანელი) საგმირო საქმეებს. საგმირო ამბების გადმოცემაზე ნაკლებად როდი ეხერხება პოეტს რომანტიკული ეპიზოდების გადმოცემა.

ფირდოუსი დიდი დაკვირვებით აგვიწერს თავის გმირებს. საამი, ზაალი, როსტომი, ზურაბი და სხვები, ირანული ეპოსის გმირები, რომლებიც „შაჰ-ნამეში" არიან გამოყვანილი, სინამდვილეში არასოდეს არ არსებობდნენ. მაგრამ ისინი ისე არიან პოეტის მიერ დახატული, ისინი ისევე განიცდიან სიხარულსა და მწუხარებას, როგორც სინამდვილეში არსებული ადამიანები. პოემის გაცნობის შემდეგ, ჩვენი მეხსიერებიდან აღარასოდეს არ ამოვა ვეშაპებიანი ზააქისა და ფრიდონის ამბები, მძლეთა-მძლე როსტომის ბრძოლები თურანელ ფალავნებთან, მის საყვარელ ვაჟ, ალვატანიან, ლომ-კაც ზურაბთან, არ დაგავიწყდებათ ზურაბის დედის, თმებგაწეწილი თაჰმინეს სახე, თითქოს ახლაც გვესმის ზურაბის მოკვლის შეტყობით გამოწვეული მისი ოხვრა და კვნესა. ამაშია ფირდოუსის პოეტური ნიჭის ძალა. ფირდოუსის ჰქონდა უფლება ეთქვა, გავაცოცხლე ძველი ეპოქებიო. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს „შაჰ-ნამეში" დახატული სურათები ძალიან ახლომოტანილი, ხელშესახები სურათები იყოს. მართალია, ისინი მთელი სისრულით იშლებიან ჩვენს თვალწინ, ყოველი მოქმედება ნათელი და გასაგები ხდება, ამ მხრივ ისინი ჩვენთან ახლოს დგანან, მაგრამ ამავე დროს ისინი მაინც შორით მოჩანან, იგრძნობა სიშორე მაღალ მხატვრულ ფერებით დახატული სურათებისა.

„შაჰ-ნამეში", როგორც ეს ზემოწარმოდგენილი შინაარსიდანაც ჩანს, საბრძოლო ეპიზოდებთან ერთად სამიჯნურო ეპიზოდებიც გვაქვს. ამათგან მთავარია: ზაალ-როდაბეს, როსტომ-თაჰმინეს, ბეჟან-მანიჟეს, გოშთასფ-ქეთეონის და ხოსროვ-შირინის ეპიზოდები.

„შაჰ-ნამეში" გადმოცემული სატრფიალო-სამიჯნურო ამბები პოემის საერთო მოტივებთანაა შეხამებული. ისინი ახალისებენ, აცხოველებენ და უფრო საინტერესოს ხდიან ამბავთა მსვლელობას. „შაჰ-ნამეს" ყოველი რომანტიკული ეპიზოდის მთავარი გმირი სრული სახითაა წარმოდგენილი. მთელი სისავსითაა მოცემული გმირის ხასიათი, მისი განცდა-განწყობილება. შესამჩნევია ის გარეშოებაც, რომ ქალები ვაჟებზე უფრო აქტიურნი არიან. ასე, მაგალითად, ზაალის ნახვით მოწყურებული როდაბე მოახლეებს მოიხმობს. ის მათი საშუალებით შეეცდება ჰაბუკის გულის ანთებას. როცა ზაალი კოშკს მოადგება, როდაბე თავისი თმის ნაწნავებით, რაც ამ შემთხვევაში თოკის მაგივრობას ეწევა, აიყვანს მას.

სამანგანის შაჰის ასული, როსტომის მოტრფიალე თაჰმინე გაიგებს თაჰმთანის სტუმრად ყოფნას, ღამით შეიპარება მასთან და სურვილს გაუცხადებს.

აფრასიობის ასული მანიჟე თავის კარავში მიპატიჟებულ ბეჟანს ჩაეხვევა, როგორც დიდი ხნის უნახავ სატრფიალო არსებას.

ფირდოუსის რომანულმა ეპიზოდებმა არ იცის გმირის დამარცხება. გამიჯნურებული გმირები მიზანს აღწევენ. ყოველგვარი წინააღმდეგობა დაძლეული ხდება. სიყვარულის წინაშე უძლურია ყველაფერი.

ზაალისა და როდამის სიყვარულს წინ აღუდგა გვართა სხვადასხვაობა. აქ ერთმანეთს შეეჯახება კარგი და ცუდი შთამომავლობა: ზაალი რჩეული გვარის წარმომადგენელია, როდამი კი ცუდი გვარისა, გარემოება, რამაც ზაალის წრეში თუმცა შეხლა-შემოხლა გამოიწვია, მაგრამ საბოლოოდ მაინც ვერ შეუშალა ხელი მათ შეუღლებას.

ბეჟანის მოქმედებით შეურაცხოფილია თურანის უდიდესი გმირი აფრა-

სიობი, რომელმაც მისი დატყვევება ბრძანა. ბეჟანის სიტყვებით მანიჟე უნუგეშო მდგომარეობაში ვარდება, მაგრამ იგი მალე ძალას მოიკრებს და ყოველგვარ ღონეს მიმართავს ბეჟანის გამოსახსნელად, მის გასათავისუფლებლად. მანიჟესათვის ამ შემთხვევაში არაფერია მამისადმი მიყენებული შეურაცხყოფა, არც ის გარემოება, რომ ბეჟანი ირანელია და, მაშასადამე, თურქთა დაუძინებელი მტერი, მისთვის ყველაფერი ბეჟანის სიყვარულია.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ზოგი ამბის დინება და მისი შედეგები წინდაწინ ხდება ცნობილი. მესტროლაბეთა და ვარსკვლავთმრიცხველთა შემწეობით ტყობილობენ ამა თუ იმ მოვლენას რა ხასიათის შედეგი მოჰყვება. ხშირად, ამა თუ იმ გმირის მიერ გადადგმული ნაბიჯი წინასწარ მისივე შედეგითაა განსაზღვრული. გმირის მოქმედება ბედისწერის განსაზღვრით ხდება, იგი ბედისწერას ემორჩილება და არც შეიძლება არ ემორჩილებოდეს მას. ამიტომ ეპიზოდების შინაარსობრივი მსვლელობა განსაზღვრულია ბედის გამომცნობთა —მობედთა, მესტროლაბეთა და ვარსკვლავთმრიცხველთა ნათქვამით. მიუხედავად ამისა, „მეფეთა წიგნის“ ეპიზოდები საერთოდ და კერძოდ კი რომანტიკული ეპიზოდები შინაარსის გაშლის თვალსაზრისით დაბრკოლებას არ განიცდიან. თვითეული მათგანი თავისებური პოეტური გზითა და ხერხითაა დამუშავებული და, ამრიგად, ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავებულ, მხატვრული ჩარჩოებიდან იცქირებიან. ისინი მარჯვედ არიან განლაგებულნი საგმირო-ეპიკური ხასიათის თქმულებების ზღვაში.

„შაჰ-ნამეს“ რომანტიკული ეპიზოდები არ იცნობს სისხლის ცრემლების მფრქვეველ, სიყვარულით გახელებულ, ველად გაჭრილ გმირებს. ეს ეპიზოდები, მათში წარმოდენილ გმირთა განცდების მიხედვით, სინამდვილესთან ახლომდგომი ეპიზოდებია. რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა ზოგიერი მათგანის სხვაგვარი გაშლა-განვითარება, წინააღმდეგობათა უფრო მეტად გამძაფრება, მიჯნურთა ცრემლებისა და ხვნეშის გამრავლება, მაგრამ მაშინ ისინი სავსებით დამოუკიდებელი ნაწარმოებების სახეს მიიღებდნენ. ამ შემთხვევაში კი პოეტი თავის ძირითად მიზანს, არსებული მასალების მიხედვით „მეფეთა წიგნის“ მხატვრულ დამუშავებას, ასცდებოდა.

თვითეული რომანი, რომელიც „შაჰ-ნამეშია“ წარმოდგენილი, ზოგი ძლიერი და ზოგიც კი სუსტი ძაფებით საერთო ამბების მსვლელობასთანაა დაკავშირებული. ამ რომანებით არ ხდება საგმირო მოტივებისადმი პოეტის ყურადღების შენელება.

ფირდოუსის პოემაში გადმოცემული რომანტიკული ეპიზოდები, ზოგიერთი მათგანი მაინც, თქმულებების სახით გაცილებით ადრე ყოფილა გავრცელებული, ვინემ „მეფეთა წიგნი“ დაიწერებოდა. მაგალითად, აქამენიდების ეპოქაში ცნობილია გოშთასფისა და მისი ძმის ზარირის შესახები თქმულება. ამ თქმულების პირველადი ვერსიით ვიშტასპა (გოშთასფი) მბრძანებელია მიდიისა და მართავს ქვეყანას კასპიის კარებამდე. მხარე აქედან აღმოსავლეთით ტამანამდე იმყოფებოდა მისი ძმის ზარიადრის (ზარირის) მფლობელობაში. ტამანის იქითა მხარეს მართავდა სკვითთა მეფე ომარტი, რომელსაც ჰყავდა ასული ოდატიდა. ზარიადრმა და ოდატიდამ სიზმარში ნახეს და შეიყვარეს ერთმანეთი. ზარიადრმა სთხოვა ასული ომარტს, მაგრამ უარი მიიღო. სკვითთა მეფეს სურდა, რომ მისი ასული რომელიმე ნათესავთაგანისათვის მიეცა და ამ მიზნით გამართა ნადიმი, რომელზეც თავი მოუყარა ყველა სასიძოს. ნადიმზე უნდა გამოცხადებულიყო ოდატიდა და ოქროს ჯამი მიეცა მის მიერ ამორჩეულისათვის. მეფის ასულმა საიდუმლოდ შეატყობინა ამის შესახებ ზარიადრს. ზარიადრი

ცხადდება სწორედ იმ დროს, როცა მეფის ასული ამზადებდა ჯამს ვინმეზე გადასაცემად. გახარებული ოდატიდა მიაწოდებს ოქროს ჯამს და ზარიადრიც გააქროლებს მას ეტლით.

თ. ნოელდეკეს [29] ეს თქმულება სავსებით სამართლიანად მიაჩნია „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გოშთასფისა და რომის კეისრის ასულის სამიჯნურო თავგადასავლის ადრინდელ ვერსიად, ფირდოუსის ნაწარმოებში, როგორც ამას აღნიშნავს ვ. ბარტოლდი [30], ეს თქმულება სხვაგვარი სახით — დამახინჯებებითა და ჩანართებითაა წარმოდგენილი. ფირდოუსით, უცხო მხარეს არა აღმოსავლეთით (ტამანზე გავლით), არამედ დასავლეთით (ზღვაზე გავლით) მიემგზავრება არა ზარირი (ზარიადრი), არამედ გოშთასფი (ვიშტასპა), რომელიც ცოლად ირთავს არა სკვითთა მეფის, არამედ რომის კეისრის ასულს.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გოშთასფისა და რომის კეისრის ასულის რომანული ეპიზოდის მიხედვითაც, რომელი ეპიზოდიც, როგორც აღნიშნული აქვს ვ. ბარტოლდს, წარმოადგენს აქამენიდების და, შეიძლება, უფრო ადრე ეპოქაშიც შემუშავებულ ზემოწარმოდგენილი თქმულების შედარებით გვიანდელ ვერსიას, ქეთეონი სიზმარში ხედავს საროსავით მაღალსა და მთვარესავით ლამაზი სახის გოშთასფს და სიზმარშივე აწოდებს მას თაიგულს. შემდეგ კი, როცა კეისრის ბრძანებით კოშკთან მთელი ქვეყნის დიდებულები და მეცნიერნი იყრიან თავს იმ მიზნით, რომ მისმა ასულმა საქმრო აირჩიოს, აივანზე გადმომდგარი, გულით ჯუფთის მაძებარი ქეთეონი შეამჩნევს უცხო მხარეში გადმოხვეწილ გოშთასფს, რომელიც მას სიზმარში ჰყავს უკვე ნახული და ნიშნად საქმროდ გამორჩევისა მიაწოდებს ნარგიზთა თაიგულს.

თუ თქმულების ადრინდელი ვერსიით სკვითთა მეფის ასული ოდატიდა ზარიადრს გამორჩევის ნიშნად ოქროს ჯამს მიაწოდებს, „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ვერსიით იგი (ოქროს ჯამი) ნარგიზის თაიგულითაა შეცვლილი, როგორც ეს ვ. ბარტოლდის მიერაცაა შენიშნული [31].

სპარსულ საგმირო-ეპიკური ხასიათის როგორც ადრინდელ, ისე შემდგომი დროის ნაწარმოებებში წარმოდგენილ სამიჯნურო ეპიზოდებს და აგრეთვე რომანტიკულ თხზულებებს წითელ ზოლივით გასდევს შორეულ წარსულში შემუშავებული ირანული სამიჯნურო ხასიათის თქმულებათა მთავარი მოტივი — სიზმრად ხილვის, ნაამბობის მოსმენის, ან სურათის პოვნის გზით გმირის გამიჯნურება და მისი მოქმედება ამ ნიადაგზე აღმოცენებულ მიზნის მისაღწევად.

„შაჰ-ნამეს“ გმირი ზაალი მას შემდეგ, როცა მას ერთი დიდებულთაგანი უამბობს მეჰრაბის ასულის როდამის ბროწეულის ყვავილისფერ ბაგეთა, ვერცხლოვან მკერდის, ბაღში გაშლილი ნარგიზების მსგავსი თვალების, ყორნის ფრთასავით შავი წამწამების, მშვილდის მსგავს წარბთა და მზისა მჯობი სახის შესახებ, ხდება მიჯნური, ჰკარგავს მოსვენებას და გულის ღელვა-დუღილით ისწრაფვის საოცნებო როდამისაკენ. მეორე მხრივ, როდამისათვის საკმარისია მოისმინოს მამის ნათქვამი ზაალის გმირობის და არღავნის მსგავსი მისი წითელი ლოყების შესახებ, რომ როდამის გული ზაალის სიყვარულის ცეცხლით აელვარდეს, დაჰკარგოს ხალისი, სიმშვიდე-მოსვენება და დღე-ღამ ზაალის სახეზე იწყოს ოცნებობა.

სამანგანის შაჰის ასული, საროსავით მაღალი ტანისა და სახით მზესავით

---

[29] გვ. 133—134.

[30] К истории персидского эпоса, стр. 260.

[31] იქვე, გვ. 261.

მოელვარე თაჰმინე როსტომის საგმირო ამბების მოსმენის შედეგად ხდება ამ სწორუპოვარი ფალავნის მოტრფიალე. დიდი აზერბაიჯანელი პოეტის ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანის“ გმირი ხოსროვ ფარვიზი მისი ყმის, ენა ტკბილი შაფურისაგან მოისმენს შირინის სილამაზის აღწერას და იგმირება სიყვარულით. მეორე მხრივ, შირინის გული ხოსროვის სიყვარულის ალმურში გაეხვევა იმავ შაფურის მიერ ნახელავი ხოსროვის სურათების ხილვის შედეგად. უფრო მოგვიანო დროის საგმირო-რომანტიკული ხასიათის ნაწარმოების „საამ-ნამეს“ გმირი საამი ფერიათა ბაღში ნახავს ფერიდღხტის—ჩინეთის მეფის ასულის სურათს, იხიბლება იმით და სიყვარულით აღგზნებული მიეშურება ჩინეთისაკენ იმ ასულის გამოსაყვანად. კიდევ სხვა მრავალი მაგალითის წარმოდგენა შეიძლება იმის დასადასტურებლად, რომ სპარსული ნაწარმოებების სატრფიალო-სამიჯნურო ეპიზოდთა მთავარი მოტივები შორეულ წარსულში შემუშავებულ თქმულებებში წარმოდგენილ მოტივებთანაა დაკავშირებული.

რომის კეისრის ასულისა და ირანული ეპოსის ამა თუ იმ გმირის სამიჯნურო ურთიერთობაზე ნაწარმოებებს თხზავენ ფირდოუსის შემდეგი დროის პოეტები. ამავე თემაზეა დაწერილი ხაჯო ქირმანელის (1281—1352) პოემა „გულო ნოვრუზ“, რომელშიც ხორასნის შაჰის ვაჟის „ნოვრუზისა“ და რომის კეისრის ასულის „გულის“ სიყვარულის ისტორიაა მოთხრობილი.

სელმან სავეჯის (1291—1377) პოემაც „ჯემშიდო ხურშიდ“ ჩინეთის მეფის შვილის ჯემშიდისა და რომის კეისრის ასულის ხურშიდის სამიჯნურო ურთიერთობას შეეხება. ამ ნაწარმოებს მძლავრი გავლენა განუცდია როგორც ფირდოუსის გოშთასფისა და ქეთეონის სამიჯნურო ეპიზოდისა, ისე ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანისა“.

სამიჯნურო ეპიზოდთა ამავე წრეში ტრიალებს გოშთასფისა და ქეთეონის ეპიზოდის მეორე, შეიძლება ითქვას, პარალელური ვერსია, რომელიც ჩვენ „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი ვერსიების ინტერპოლირებულ ტექსტებში გვხვდება და რომელშიც რომის კეისრის ასულის მოტრფიალედ გამოყვანილია არა ლუარსაბის შვილი გოშთასფი, არამედ უთრუთის შვილი გერშთასფი.

გოშთასფისა და ქეთეონის ეპიზოდის გარდა, შესაძლებელია „შაჰ-ნამეს“ სხვა რომანტიკულ ეპიზოდებსაც მოეპოვებოდეს ადრინდელი ვერსიები. ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი მათგანის (ბეჟან-მანიჟესა და ხოსროვ-შირინის ეპიზოდის) შესახებ ფირდოუსი გვაცნობებს (და ეს მხოლოდ პოეტური ხერხით არ უნდა იყოს გამოწვეული), რომ ისინი ძველ ფალაურ წყაროებში მოიპოვებოდა. ამჟამად ჩვენთვის ის არის საინტერესო, რომ ფირდოუსის ხელიდან გამოსული ეს ეპიზოდები საგმირო ეპიზოდების გვერდით მძლავრ გავლენას ახდენენ სპარსული ლიტერატურის განვითარებაზე.

ფირდოუსის მიერ დამუშავებული ხოსროვ-შირინის ეპიზოდი ცნობილია შემდეგი დროის ყველა პოეტისათვის, რომელსაც კი ამ თემაზე უწერია. ფირდოუსის შემდეგ, ამ თემაზე პირველმა ნიზამი განჯელმა დაწერა რომანტიკული ხასიათის პოემა „ხოსროვო შირინის“ სახელწოდებით. ნიზამი განჯელი (1141—1203) საქვეყნოდ აღიარებული დიდი პოეტია, რომელსაც „შაჰ-ნამეს“ ავტორისაგან განსხვავებული პოეტური სტილი ახასიათებს, მაგრამ იგი, ზოგჯერ მაინც, ფირდოუსის გავლენის რკალშია მოქცეული. ალბათ, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ნიზამის პოემაში, ძირითადად, იგივე ამბავია აღწერილი, რაც ფირდოუსის ხოსროვ-შირინის ეპიზოდში. ნიზამი აფართოებს ამბავს, შეაქვს პოემაში ახალი, ფირდოუსისათვის სრულიად უცნობი ეპიზოდები (როგორიცაა, მაგალითად, ფარჰადის სიყვარული და სხვა), უფრო აძლიერებს ცალკეულ

მომენტებს და, ამრიგად, თავს აღწევს უბრალო მიმბაძველობას. ყოველივე ეს, ჩვენი აზრით, არ ათავისუფლებს ნიზამის ფირდოუსის გავლენისაგან. ნიზამისა და ფირდოუსის პოემებში აღწერილი უკანასკნელი დღე შირინისა, აკლდამაში დასვენებული მეფის ხოსროვის ცხედართან მისი მოალერსება და თვითმკვლელობა (ფირდოუსით, შირინი თავს მოიწამლავს, ნიზამით კი — დანას ჩაიცემს მკერდში) ერთნაირი განწყობილებისა და გრძნობების აღმძვრელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნიზამი თავისი პოემის შეთხზვისას სხვა წყაროებთან ერთად ფირდოუსის ნაწარმოებში წარმოდგენილ ხოსროვ-შირინის ამბავსაც იყენებდა და დიდი გულისყურითაც ეპყრობოდა მას.

ნიზამის შემდეგ, ნიზამისა და ფირდოუსის მიბაძვით, ამავე თემაზე დაწერა აგრეთვე ხოსროვ დეჰლელმა (1253—1325) თავისი საინტერესო პოემა „შირინ ო ხოსროვ". სპარსული ლიტერატურა „ხოსროვ-შირინიანის" ოცამდე ვერსიას იცნობს. იმ პოეტებიდან, რომელთაც „ხოსროვ-შირინიანი" გაულექსავთ, ნიზამი განჯევისა და ხოსროვ დეჰლევის გარდა, გამოირჩევიან შემდეგი ავტორები: ჰათეფი (XV—XVI საუკ.), მირ მუჰსინ (XVI—XVII ს.), ჯაფარ (XVI—XVII საუკ.), ყასემი (XVI—XVII საუკ.), მაშრიყი (XVII საუკ.), ჰედაიათ-ულლაჰ (XVI საუკ.), ზივარი (XVI—XVII საუკ.), ხვაჯო შაფური (XVI—XVII საუკ.), ჰინდუ (XVII საუკ.), შეჰაბ (XVIII საუკ.).

ირანელმა პოეტებმა (და მათ მიბაძვით აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა პოეტებმაც), ხოსროვისა და შირინის რომანული თავგადასავლის გვერდით, „ხოსროვ-შირინიანში" გადმოცემული ფარჰადის სიყვარულის ეპიზოდის დამუშავებაც დაიწყეს. მათ ამ თემაზედაც საყურადღებო ნაწარმოებები შექმნეს. „ფარჰად-შირინიანის" სპარსული ვერსიების გამლექსავთა შორის ყურადღებას იპყრობენ შემდეგი ავტორები: ორფი შირაზელი (XVI საუკ.), ვეჰში (XVI საუკ.) [32], ქევსერი (XVII საუკ.), ფეუყი (XVII საუკ.).

ზემოთ ჩამოთვლილი ავტორები, ისევე როგორც ნიზამი და ხოსროვ დეჰლევი, დიდი კრძალვით იხსენიებენ ტუსელ ბრძენს — ფირდოუსის. ფირდოუსის პოემა სათავედ იქცა ბაჰრამ-გურის შესახები, აგრეთვე რომანტიკული ხასიათის თხზულებებისა. მართალია, „შაჰ-ნამეში" არ იკითხება ის შვიდი ნოველა თუ ეპიზოდი, რომლებიც „ბაჰრამ-გურიანის" ვერსიებში სხვადასხვა, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახითაა წარმოდგენილი, მაგრამ ბაჰრამ-გურის თავგადასავლის აღწერაში ყოველ ავტორზე, შუალობითა თუ უშუალოდ მოხდენილი, ფირდოუსის გავლენის კვალი შეინიშნება. თვით დიდი პოეტი ნიზამი, რომელმაც ბაჰრამ გურის შესახებ პირველად შეთხზა შესანიშნავი პოემა „ჰაფთ ფაიქარის" (შვიდი მზეთუნახავი) სახელწოდებით, ბაჰრამის ამბების გადმოცემისას უხვად სარგებლობს „შაჰ-ნამეში" წარმოდგენილი ცნობებით. ნიზამის ნაწარმოებითაც, ისევე როგორც „მეფეთა წიგნითაც" ბაჰრამი არაბეთში, მუნზერის შვილთან ნუმანთან ერთად იზრდება. ბაჰრამის კანჯარზე ნადირობა, ეპიზოდი მისი საყვარელი ქალისა, ბაჰრამის მამის იეზდიგერდის გარდაცვალების შემდეგ უზურპატორის მიერ ირანის ტახტის დაპატრონება, ბაჰრამის გაგულისება, სამეფო გვირგვინის ორ დამშეულ ლომთა შორის გამოტაცება, ხაყან ჩინელთან ომები და სხვა, ნიზამისაც დაახლოებით ისე აქვს გადმოცემული, რო-

---

[32] უნდა შევნიშნოთ, რომ სეფიანთა ეპოქის პოეზიის თვალსაჩინო წარმომადგენელს ვეჰშ-ჭირმანელს (გარდ. 1591 წ.), როგორც ეს ცნობილია, არ დაუმთავრებია ფარჰად-შირინის ამბის გალექსვა. ვეჰშის პოემა „ფარჰადო შირინ" დაამთავრა ფათჰალი შაჰის დროს მოღვაწე პოეტმა ვესალმა. ვესალ მირზა მოჰამედ შეფის ფსევდონიმია. იგი 1846 წ. გარდაიცვალა.

გორც ფირდოუსის. ამით იმის თქმა არ გვინდა, თითქოს ნიზამი აქ ფირდოუსის სრულ განმეორებას წარმოადგენს. პირიქით, ნიზამისთან ამ ამბების გადმოცემაში საკმაოდ შეინიშნება შეცვლილ-გადასხვაფერებული ადგილები და აგრეთვე „შაჰ-ნამესათვის“ სრულიად უცხო ამბები, როგორიცაა, მაგალითად, ბაჰრამის ამიერით მიფარვა და სხვა, რაც ნიზამის ხალხური თქმულებიდან შეუთვისებია და არა „მეფეთა წიგნიდან“, მაგრამ თუ ამ ამბების საერთო ხასიათს გავითვალისწინებთ, ცხადი გახდება, რომ განჯელი პოეტი ამ ნაწილში ფირდოუსის გავლენას განიცდის. ნიზამის შემდეგ ბევრმა ირანელმა პოეტმა დაწერა სხვადასხვა სათაურით პოემა ბაჰრამ-გურზე. მათ შორის აღსანიშნავია ამირ ხოსროვ დეჰლევის (XIII—XIV საუკ.) „ჰაშთ ბეჰეშ“ (რვა სამოთხე), ჯემალის (XIV—XV საუკ.) „ჰაფთ აურანგ“ (შვიდი ტახტი), აშრაფის (XIV—XV საუკ.) „ბაჰრამე გურ“ (ბარამ-გურიანი), ჰათეფის (XV—XVI საუკ.) „ჰაფთ მანზარ“ (შვიდი დარბაზი) და ნიზამისეული სათაურით—„ჰაფთ ფაიქარით“ (შვიდი მზეთუნახავი) ცნობილი, მასუმ საფავი ნამისა და ქაშეფის თხზულებები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ბევრი პოეტის მიერ სხვაგვარადაა დამუშავებული ბაჰრამ-გურის შესახები ამბები. ამიტომ არ შეიძლება გამოვიდეთ მხოლოდ მათი საერთო სათაურიდან და ვიფიქროთ, რომ ყველა თხზულება, რომელიც კი ბაჰრამ-გურს შეეხება, ერთი და იგივეა როგორც მხატვრული გაფორმების. ისე ძირითადი ეპიზოდების შინაარსის თვალსაზრისით. რომ ეს ასე არ არის, ამაში გვარწმუნებს ნიზამის „ჰაფთ ფაიქარისა“ და ხოსროვ დეჰლევის „ჰაშთ ბეჰეშთის“ ერთმანეთთან შედარება. გამოირკვა, რომ ხოსროვ დეჰლევის ვერსია განსხვავდება ნიზამის ვერსიისაგან. ძირითადი ნოველებიდან მოტივების თვალსაზრისით დეჰლევის მხოლოდ მეხუთე ნოველას (შაოსანთა ამბავს) აქვს საერთო ნიზამის „ჰაფთ ფაიქარის“ პირველ ნოველასთან, თუმცა „ჰაშთ ბეჰეშთის“ ავტორი აქაც დიდ თავისებურებას იჩენს, გადმოსცემს რა ამბავს სულ სხვა ხერხებითა და პოეტური ფერებით. ყოვლად შეუწყნარებელია ითქვას, რომ ხოსროვ დეჰლევის პოემა ფაბულითა და სიუჟეტით თითქოს დეტალებშიაც კი მთლიანად იმეორებდეს ნიზამის შესატყვის პოემას. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ის პოეტები, რომლებმაც ბაჰრამ-გურის შესახებ თხზულებები დაწერეს, ამ მეფის თავგადასავლის საერთო აღწერაში ერთმანეთს დიდად შორდებოდნენ. ამ მხრივ ისინი უფრო ახლო დგანან ერთმანეთთან, ვინემ სხვა შემთხვევაში, სახელდობრ, ძირითადი ნოველების გადმოცემისას. ბაჰრამ-გურის ცხოვრების აღწერისას, თვითეული მათგანი როგორც ნიზამის, ისე ფირდოუსისაც ენათესავება. გასაკვირი არაა, რომ ისინი თავიანთ ნაწარმოებებში ფირდოუსისა და ნიზამის იხსენიებენ, როგორც მათი გზის მაჩვენებელ პოეტებს.

აქ აღნიშნულით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება „შაჰ-ნამეს“ გავლენა სხვადასხვა ხალხთა ლიტერატურის განვითარებაზე. „მეფეთა წიგნი“ გაცილებით უფრო დიდ გავლენას ახდენს საგმირო ეპიკურ ძეგლებზე, ვინემ რომანტიკულზე. საგმირო ნაწარმოებებზე ფირდოუსის გავლენა სხვადასხვა ხასიათისაა. რიგი საგმირო თხზულებები, როგორიცაა, მაგალითად, XV—XVI საუკუნის პოეტის ჰათეფის „თიმურ ნამე“, ან XIX საუკუნის პოეტის საბას „შაჰენშაჰნამე“ და სხვა მისთანანი, საერთოდ განიცდიან „შაჰ-ნამეს“ ლიტერატურულ გავლენას. ამ ნაწარმოებებში გამოყენებული პოეტური ფერები, შედარებები, ეპითეტები და მეტაფორები ან უახლოვდებიან „მეფეთა წიგნში“ გამოყენებულ პოეტური მეტყველების ნიმუშებს, ან სავსებით ემთხვევიან მათ. მაგრამ ამ ნაწარმოებებს ფირდოუსის „შაჰ-ნამესთან“ შინაარსობრივი ნათესაობა არა აქვთ.

მეორე რიგი კი, როგორიცაა, მაგალითად, ნიზამის „ისქანდერ-ნამე“, ამ

თხზულების („შაჰ-ნამეს“ დაწერის შემდეგ წარმოშობილი) ვერსიები და სხვა მისთანანი, შინაარსობრივი თვალსაზრისით „მეფეთა წიგნს“ ენათესავებიან, გარემოება, რასაც ასეთი ხასიათის ძეგლები ფირდოუსის გავლენის რკალში შემოაქვთ, მაგრამ მათში ფირდოუსისაგან განსხვავებული მხატვრული სამკაულებია გამოყენებული და, ამრიგად, ისინი სულ სხვა პოეტურ ჩარჩოებში არიან მოთავსებული.

მესამე რიგი საგმირო ძეგლებისა, როგორიცაა, მაგალითად, „გერშასფ-ნამე“, „ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა მისთანანი, არათუ ფირდოუსის გავლენას განიცდის, არამედ უშუალოდ „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვითაა შეთხზული. ზოგი მათგანი შინაარსობრივად „მეფეთა წიგნში“ გადმოცემული ამა თუ იმ ეპიზოდის პირდაპირ გაგრძელებას წარმოადგენს. ასეთი ხასიათის ნაწარმოებები, ან მათი ცალკეული ეპიზოდები იჭრებიან ფირდოუსის თხზულების სპარსულ ტექსტებში, მათ ცვლილებებს იწვევენ და, ამრიგად, ადიდებენ „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების რიცხვს.

შ ა ჰ-ნ ა მ ე ს პ ო ე ტ ი კ ი ს ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი. „შაჰ-ნამე“ დაწერილია წყვილი (ორმუხლიანი) ლექსით (ე. ი. პოემის ყოველი ორი სტრიქონი ერთმანეთზეა შერითმული). ასევეა დაწერილი სპარსული პოეზიის საუკეთესო ძეგლები. ფირდოუსის თავისი პოემისათვის ლექსის ის ზომა გამოუყენებია, რომელსაც შემოკლებული მოთეყარები ეწოდება. მისი სქემა ასეთია: ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – ირანელი პოეტები ლექსის ამ ზომას, უმთავრესად, საგმირო ეპიკური ხასიათისა და დიდაქტიკური ძეგლებისათვის იყენებენ.

ი. მარის გამოკვლევით, მოთეყარები არაბული პოეზიიდან კი არ არის გადმოღებული, არამედ იგი ირანული წარმოშობისაა.

მკვლევარი ასე მსჯელობს:

1. უკანასკნელ დრომდე ფიქრობდნენ, რომ სპარსული ლექსთწყობა ისლამის შემდეგდროინდელ პერიოდიდან არსებობს. უფრო ძველი დროის წერილობითი ძეგლები არ იყო და ამიტომ ისლამამდე სპარსული ლექსის არსებობა საეჭვოდ იყო მიჩნეული. რა ეჭვები უნდა არსებობდეს იმაში, რომ სპარსული ლექსი არსებობს მას შემდეგ, რაც სპარსელები არსებობენ? [33].

2. სპარსულ წერილობით ძეგლებს, ფირდოუსის წინადროინდელი პოეზიის ნიმუშების სახით, შემოუნახავს ზოგიერთი პოეტის ლექსთა ნაწყვეტები. მაგალითად, IX საუკუნის გეოგრაფოსის ბენ ხორდად ბეჰის შრომაში გვხვდება აბას მერველზე მიწერილი ლექსი [34].

VII საუკუნის ირანელი პოეტის ბენ მოფარეგის ლექსების ნაწყვეტები, რომლებიც აგრეთვე წერილობით ძეგლებშია შემონახული, უეჭველს ხდის იმ გარემოებას, რომ სპარსული ლექსთწყობა, რომლის ნიმუშები, თუმცა მცირე

---

[33] ახალი სპარსული ლიტერატურის საკითხების შესწავლისათვის საჭირო და აუცილებელი წყაროები, როგორიცაა მოჰამედ ოუფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბ“ და დოლათშაჰის „თეზქერათ-უშ-შუარა“ არ უარყოფენ ისლამის დრომდე სპარსული ლექსთწყობის არსებობას. საინტერესოა, რომ ამ წყაროების ავტორები სხვადასხვაგვარად ხსნიან ისლამის დრომდე არსებული სპარსული პოეზიის სიკვდილის მიზეზებს.

[34] ამ გარემოებას პირველად ყურადღება მიაქცია ვ. ვ. ბარტოლდმა, რომელმაც იგი — აბას მერველზე მიწერილი ლექსი — გამოაქვეყნა თავის ნაშრომში: To the question of early Persian Poetry, Bulletin of the School of the Oriental Studies, London. Institution, 1923, vol. II, part II, pp. 836—838. ვ. ვ. ბარტოლდის ეს ნაშრომი რუსულად არის ნათარგმნი ი. მარის მიერ: Забытая заметка академика В. В. Бартольда (ИАН, 1933, 3).

რაოდენობით, მაგრამ მაინც შემოუნახავს წერილობით ძეგლებს, გაცილებით უფრო ადრინდელია, ვიდრე ირანში ისლამის დამკვიდრება.

3. ძველი წყაროები გაცილებით მეტ ცნობებს იძლევიან ადრინდელი არაბი პოეტებისა და მათი ნაწარმოებების შესახებ, ვინემ ირანელი პოეტებისა და მათი ნაწერების შესახებ; ამიტომ შეიქმნა ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს ლექსის ტექნიკა ირანელებმა არაბებისაგან შეითვისეს.

4. არაბული პოეტიკის ფუძემდებელმა ხალილ იბნ აჰმედმა მის მიერ დადგენილ ზომათა სისტემაში შეიტანა მოთეყარები (ზომა, რომლითაც დაწერილია „შაჰ-ნამე"). მეტრიკის შესახებ უძველესი სპარსული ნაწარმოები „ელ-მო'ჯემ ფი მეაიირე ეშარ ოლ'ეჯემ" ეკუთვნის შემს ოდდინ ქეისს და დაწერილია VII საუკუნის (ჰიჯრით) დასაწყისში. აღნიშნული ავტორი სპარსულ ლექსს არაბულიდან მომდინარედ თვლის, მაგრამ არ უარყოფს სხვადასხვა „ხალხური" პოეტური ფორმების არსებობასაც. შემს ქეისის თვალსაზრისით, მოთეყარები არის სპარსული ლექსის ერთი უძველესი ზომათაგანი. ამ საყურადღებო ავტორის მიერ მოცემულ ცნობებში ვერ ვპოულობთ ვერავითარ ცნობას ამ მეტრის (მოთეყარების) ხალხური ნაირსახეობის შესახებ იმ შემთხვევაში, როცა ჰეზეჯის პარალელზე ის საინტერესო ცნობებს იძლევა. შემს ქეისს ძველ ზომად მიაჩნია აგრეთვე „მოშაქელ"-ი, მხოლოდ იმიტომ, რომ, მისი დაკვირვებით, ერაყის მცხოვრებლებს უყვართ ამ ზომით ოთხსტრიქონიანი ლექსების შეთხზვა. შემს ქეისს შეცდომად მიაჩნდა ერთ ოთხსტრიქონიან ლექსში ორი სხვადასხვა ზომის გამოყენება. იგი მხედველობიდან უშვებს იმ გარემოებას, რომ ოთხსტრიქონიან ლექსს (მხედველობაშია „ფეჰლევიათ") არ შეიძლება სპარსული მწიგნობრული ლექსთწყობის თვალსაზრისით მივუდგეთ. შემს ქეისი იმარჯვებს არაბულ მეტრიკას. იმით კი ამ მოვლენის ახსნა არ შეიძლება. ზომა ფეჰლევიათ უფრო სრული და უფრო არქაულია, ვინემ მწიგნობრული ჰეზეჯ მეჰზუფ. არა გვაქვს არავითარი საფუძველი ვიფიქროთ, თითქოს აქ კლასიკური ზომის შერყვნილი სახე გვქონდეს. რატომ არ შეიძლება „შაჰ-ნამეს" ზომის ნაირსახეობანი შემონახულიყო, თუკი მოთეყარები გამოყენებულია ფირდოუსისა და აგრეთვე მასზე ადრინდელი პოეტების (დაყიყისა და აბუ შუქურის) მიერ? ფირდოუსის წინადროინდელი პოეტების მიერ მოთეყარების მომარჯვება იმას ნიშნავს, რომ იგი ჯერ კიდევ X საუკუნეში ყოფილა შემუშავებული როგორც სრულყოფილი ზომა. ჩანს, მოთეყარებს შორეული და რთული წარსული აქვს. მისი წარმოშობის სწორი წარმოდგენისათვის კი აუცილებელია სპარსული ხალხური პოეზიისა და მასში გამოყენებულ ლექსთა და სიმღერათა ფორმების საფუძვლიანი შესწავლა.

5. კ. გ. ზალემანს თავის შრომაში (Manichäische Studien) აღნიშნული აქვს საშუალო სპარსულ ენაზე დაწერილ ტექსტებში მეტრით შესრულებული ადგილების არსებობა. მკვლევარი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ რობაი და ეპიკური მოთეყარები ძველ ირანელ მემკვიდრეობას წარმოადგენენ [35]. სპარსული ლექსის შორეული სახეების შესწავლისათვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ფრანგი მეცნიერის ბენვენისტის აღმოჩენას, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ სასანიდების დროის ძეგლი „აიატკარი ზარერან" ზომით ყოფილა დაწერილი.

6. საუკეთესო არაბისტი ე. კრაჩკოვსკი თავის გამოკვლევაში (Аб-у-л

---

[35] კ. გ. ზალემანი თავის მეორე შრომაში Очерк истории древнеиранской или персидской литературы, ВИЛ, გვ. 172, აღნშნავს, რომ „აევესტას" უძველესი ადგილები ლექსად-ა დაწერილი.

фарадж ал-Ва'вā Дамасский)' იმ დასკვნამდე მიდის, რომ არაბებმა ხაფეფი, მოთეყარები და, შესაძლებელია, რამალიც ისლამის პერიოდამდე გადმოიღეს ირანელებისაგან [36].

7. არაბული ლექსის ზომის ბასიტის ის სახეობათაგანი, რომელიც ტერფებისაგან: მოსთეფელონ ფაელონ ფაულონ შედგება, სპარსული ლექსის ზომის — ჰეზეჯე მეყბუზის გადამუშავებას წარმოადგენს. სამანიდების დროის პოეტის რუდაქის ზოგიერთი ლექსი ჰეზეჯითაა დაწერილი. რუდაქისა და შაჰიდ ბალხელის ლექსები შედევრებს წარმოადგენენ. ცხადია, შეუძლებელი იქნებოდა სამანიდების დროის პოეზიის ასეთ სიმაღლეზე ასვლა. რომ მას წინ სპარსული ლექსის მრავალსაუკუნოვანი კულტურა არ უსწრებდეს. არაბული პოეზიისათვის ბასიტის ის სახე, რომელზეც აქ ლაპარაკია, ეგზოტიკურს წარმოადგენს. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ იგი ჩვენთვის ცნობილი ჰეზეჯისა და მისი უახლოესი პროტოტიპის არაბული გადამუშავებაა.

„შაჰ-ნამეს" ზომის ფესვები ირანში უნდა ვეძიოთ: იგი უეჭველად ნაციონალური წარმოშობისაა. მოთეყარები, შესაძლებელია, ანალოგიური იყოს ხალხურ ოთხსტრიქონიან ლექსების ზომისა, საიდანაც შემდეგში გამომუშავდა კლასიკური ჰეზეჯი [37].

ასეთი გახლავთ ის მოსაზრებები, რომლებიც „შაჰ-ნამეს" ზომის შესახებ გამოთქვა ი. მარმა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მოსაზრებები ძირითადად მისაღები აღმოჩნდა სპარსული ლიტერატურისა და პოეტიკის მკვლევართათვის.

„შაჰ-ნამე" დიდი პოეტური გულისხმიერებით არის დამუშავებული. ფირდოუსი ოსტატურად ახერხებს ენის ძველი და ახალი ფორმების ერთმანეთთან შეზავებას, აზრის გასაგებად, ნათლად გამოთქმას. მისი ლექსი ყოველმხრივ მდიდარია. იგი, თავისუფლად მოლივლივე, სავსეა მუსიკალობით, ბგერათა შეხმატკბილებით, მხატვრული სახეებით: შედარება-ეპითეტებით, მეტაფორებით. სწორად შენიშნავს ფირდოუსის ქართველი მკვლევართაგანი ალ. ბარამიძე, რომ „იდეურ სიღრმესთან ერთად „შაჰ-ნამე" სანიმუშოა ფორმის მხატვრული სრულყოფით" [38].

ფირდოუსი მხატვრული შემოქმედების თვალგადაუწვდენელი ზღვაა. იგი სპარსული მხატვრული სიტყვის მწვერვალია, რომელსაც შემდეგი დროის თაობებიც შესტრფიან და შეჰხარიან.

პოეტი ნარნარად მომდინარე ლექსებში უხვად აქსოვს პოეტური მეტყველების კლასიკურ ნიმუშებს. ფირდოუსიმ პოეტური სახეების მთელი სამყარო შექმნა. მისგან ბევრი პოეტია დავალებული.

„შაჰ-ნამეში" გმირების მხატვრული აღწერისათვის უმთავრესად შემდეგი შედარებები და მეტაფორებია გამოყენებული:

ა) თვალებისათვის — ნარგიზი:

დაბლა დახარა საროს თავი
და ნარგიზიდან წითელ ვარდს ნამი აპკურა (ვულერსი. 185_5).

კუპრი:

თეთრია მისი (ზაალის) წამწამები, თვალები კი კუპრისაფერი,
ვითა ძოწი ბაგენი და ღაწვნი სისხლისა ფერნი (140_2) და სხვ.

---

[36] ე. კრაჩკოვსკი არაბულ პოეზიაში სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივების წარმოშობასაც არაბულზე სპარსული პოეზიის იმ გავლენით ხსნის, რომელიც ისლამის აღმოცენებამდე უნდა არსებულიყო. იხ. И. Ю. Крачковский, Арабская поэзия. Восток, кн. 4, стр. 104.

[37] Ю. Н. Марр, Статьи и сообщения, II, Москва—Ленинград, 1939, стр. 55—76.

[38] ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, გვ. 31.

ბ) წარბებისათვის — მშვილდი:

ორი წარბი—მშვილდები და ორი ნაწნავი საგდებელი,
სიმაღლით მსგავსი მაღალი საროსი (438₅) და სხვ.

გ) თმისათვის — საგდებელი:

ტანად მაღალია და ნაწნავები აქვს ვითა საგდებელი,
მისი ენა ხანჯალია და ბაგენი — შაქარი (384₁₇).

გვირგვინი:

ის მაღალ საროზეც უმშვენიერესია,
თავს მუშკის შავი გვირგვინი უდგას (384₁₆) და სხვ.

დ) ბაგესათვის — ძოწი:

ვითა ძოწი ბაგენი და ღაწვნი სისხლისა ფერნი (140₂).

ლალი:

ბაგე — ლალი როდაბემ ღიმილით აავსო (140₈) და სხ;ი

ე) პირისათვის — ვარდი:

არასოდეს არ გვინახავს ამგვარი მზე,
პირი ვითა ვარდი, თმა და წვერი კი თეთრი (162₇).

გაზაფხული:

სილამაზით ვითა სარო და სახით ვითა გაზაფხული,
ყველაფრით მსგავსი შაჰრიარისა (65₃).

სამოთხე:

თავიდან ფეხებამდე მსგავსია სპილოს ძვლისა,
სახით სამოთხე და სიმაღლით სოჭი (150₇).

მთვარე:

თუ მთვარეს ეძებ — მთლად მისი სახეა,
თუ რომ მუშკს ჰყნოსავ — მთლად მისი თმაა (150₁₂).

მზე:

სიმაღლით საროს მჯობია,
ვით მზე ელვარე მასზე სახეა (454₁₈) და სხვ.

ვ) ტანისათვის — სარო:

აივანზე გადმოდგა შავთვალა და ვარდისა სახე,
ვითა სწორი სარო და მასზე მთვარე (164₅).

ელვარების გამოსახატავად — ვერცხლი:

ერთი ვერცხლის საროა ფერითა და სურნელებით
თავიდან ფეხებამდე ვარდია და იასამანი (160₁₃—₁₄).

სპილოს ძვალი:

თავიდან ფეხებამდე მსგავსია სპილოს ძვლისა (150₇) და სხვ.

საომარი მოქმედების დახატვაში ფირდოუსი შეუდარებელია. მისი გმირები, მართალია, მშვილდ-ისრით, შუბით, ხმლითა და საგდებლით იბრძვიან.

თვით პოეტიც არ არის ცეცხლის იარაღების გამოყენების მომსწრე, მაგრამ მის ნაწარმოებში ისეა ბრძოლის სურათები დახატული, რომ თანამედროვე საშინელი ომის სურათები წარმოგვიდგება:

მხედართა ფეხის მტვრითა და ჭოსის ხმაურით
ჰაერი გაშავდა და მიწა გარკინდა (147_{14}).

კიდევ:

ცა დააბნელა მხედართა მტვრით ამდგარმა ღრუბელმა.
ელვარე ხმლები ელავდნენ, ვითა ელვანი,
თითქოს აენთო ირგვლივ ჰაერი
და გადაიწვა პირი მიწისა.
ფოლადით ტვინის ჩეხის ხმა გაისმა,
ღრუბლებსა მისწვდა ცეცხლი და ქარი (112_{9}—$_{11}$).

შესაძლებელია, „შაჰ-ნამედან“ ბევრი შედარება და მეტაფორა ყოფილიყო წარმოდგენილი, მაგრამ მათი ხასიათის გარკვევისათვის, ვფიქრობთ, ესეც საკმარისია.

ფირდოუსის პოეტური მეტყველების ნიმუშები სპარსულ პოეზიაში თანდათან განმტკიცდა და დაკანონდა. სპარსული ლექსების სხვადასხვა ფორმების მაღალი დონე, ომონიმური რითმების შემცველი თუ სხვა სახის თეჯნისებიც კი, უმთავრესად, „შაჰ-ნამეს“ პოეტიკის საფუძვლებზე განვითარდა.

ნათქვამს უნდა დაემატოს ის, შეიძლება ითქვას, მრავალმხრივ დამაფიქრებელი გარემოება, რომ „შაჰ-ნამეს“ ყველა ნაწილი ერთნაირი პოეტური ძალით არაა დაწერილი. უდიდესი პოეტური ნიჭით შესრულებული წარმტაცი ადგილების გვერდით უფრო დაბალი ღირსების შემცველი ადგილებიც შეინიშნება. პოემის უკანასკნელი ნაწილი კი, მხატვრული შესრულების თვალსაზრისით, ჩვენი აზრით, ფირდოუსის ერთი მიმბაძველთაგანის ნაწარმოებზე, სახელდობრ, „ბარზუ-ნამეზე“ მაღლა არ უნდა იდგეს. „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის ასეთი სიჭრელის, პოეტური დამუშავებისა და ენობრივი ფორმების თვალსაზრისით მისი სხვადასხვაობის მიზეზების ახსნა ირანისტების, კერძოდ, ფირდოუსის მკვლევართა მორიგი ამოცანაა. ფირდოუსისა და დაყიყის გვერდით, აბუ შუქურისა თუ სხვა რომელიმე პოეტის სახით, იქნებ კიდევ აღმოჩნდეს „შაჰ-ნამეზე“ მომუშავე პოეტი.

ფირდოუსის ნაწარმოები მდიდარია სენტენცია-აფორიზმებითაც. აი ზოგიერთი მათგანი:

საშუალება (ხერხი)სჯობს ომს (ღონეს), კეთილის მსურველო (575_{13}).

სიფიცხე და სიჩქარე არ გამოდგება,
ალერსით შეიძლება გველის ხვრელით ამოყვანა (437_{6}).

უნარი სჯობს სახელოვან გვარიშვილობას,
გვარი უნარიანს გამოადგება (705_{2}).

თუ ლომის ხვად ლეკვს აღზრდი,
იგი გახდება კბილებ-ბასრი და გულოვანი,
როცა თავს მაღლა აიშვერს და სანადიროს ძებნას დაიწყებს,
პირველად აღმზრდელს მივარდება (1719_{14}—$_{15}$, შდრ. 588_{17}—$_{18}$).

დიაცის წინაშე სამალავს ნურასოდეს ნუ იტყვი,
თუ იტყვი, ჭუჩაში იპოვი შენს ნათქვამს (1632_{14}).

კიდევ სხვა სახის სენტენცია-აფორიზმები შეიძლება დაიძებნოს ფირდოუსის თხზულებაში. ზოგი მათგანი შემდგომი დროის პოეტების — ხაყანისა, ნიზამის, საადისა და სხვათა ნაწარმოებებშიც გვხვდება, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ მათ, ან რომელიმე სხვა პოეტს, ისინი მხოლოდ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ ამოეკითხოთ და მით ესარგებლოთ. ვერც იმას ვიფიქრებთ, რომ ის აფორიზმები, რომლებიც „შაჰ-ნამეშია“ მოქცეული, ფირდოუსის ნახელავი, მხოლოდ მის მიერ შემუშავებული აფორიზმები იყოს. უეჭველია, რომ ის სიბრძნე, რომელიც ამ სენტენცია-აფორიზმებშია ჩაქსოვილი, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში სხვადასხვა ხალხის მიერაა შემუშავებული. ის მოარულია. ამიტომ იგი, შეიძლება, დროისა და საჭიროების მიხედვით ხან ერთი ხალხის პოეზიაში გამოვლინდეს, ხან კი მეორისაში. შესაძლებელია, ზოგი მათგანი ფირდოუსის მზამზარეული სახით აეღო კიდეც ხალხური შემოქმედების წიაღიდან. როგორც ვიცით, ხშირად ხალხი თვით ლექსავს ამა თუ იმ ბრძნულ აზრს, სენტენცია-აფორიზმს. ამ გზით ისინი შეიძლება უფრო ადვილად მოხვდნენ ლექსად დაწერილ ამა თუ იმ თხზულებაში. ხშირად კი მათ პოეტი ლექსავს ან ერთხელაც გალექსილს თავის ნაწარმოების ზომის მიხედვით აკეთებს.

„შაჰ-ნამეს“ ავტორთან, შესაძლებელია, ასეთი შემთხვევებიც გვქონდეს. ყოველ შემთხვევაში, „მეფეთა წიგნის“ სენტენცია-აფორიზმები ცხადყოფს ფირდოუსის დიდ გულისხმიერებას ხალხში დამკვიდრებული სიბრძნისადმი. მათი შესწავლა კი თავის მხრივ ხელს გვიწყობს წარმოდგენა ვიქონიოთ ეპოქის მამოძრავებელ ძალებზე, გავიგოთ, თუ რანაირი შეხედულებანი და აზრები ყოფილა გაბატონებული ფირდოუსის მოღვაწეობის ხანაში.

„შ ა ჰ-ნ ა მ ე ს“ ჩ ა ნ ა რ თ ე ბ ი. „შაჰ-ნამეს“ ენა მრავალფეროვანია. აქ, იმ დროის თვალსაზრისით, როცა „შაჰ-ნამე“ იწერებოდა, არქაული ფორმებიცაა წარმოდგენილი. იშვიათად გვხვდება არაბული სიტყვები. ჩანს, ფირდოუსი გაურბოდა მათ (არაბული სიტყვების) გამოყენებას. „შაჰ-ნამეს“ ენა სანიმუშოა, როგორც კლასიკური სპარსული. ფირდოუსის თხზულების საერთო ლიტერატურული ხასიათი, მისი ენის არქაული ფორმები, მუდამ იძლეოდა ტექსტის შერყვნისა და მასში მრავალი სახის ჩანართების შეტანის შესაძლებლობას.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტში ცვლილებების შეტანა, მასში ფირდოუსის მიბაძვით დაწერილი სხვადასხვა ნაწარმოების მთლიანი თუ ცალკეული ეპიზოდების სახით შეჭრა, ადრინდელ ხანაში (XI—XII საუკუნეებში) უნდა დაწყებულიყო.

პირველი ნაწარმოები, რომელსაც ამ მხრივ საგრძნობი (და ამავე დროს არასასურველი) როლი უნდა ეთამაშა, ვფიქრობთ, ასადი ტუსელის მიერ შეთხზული საგმირო პოემა „გერშასფ-ნამეა“. იგი 1064—1066 წლებშია დაწერილი. „გერშასფ-ნამე“ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტს უერთდება იმ ადგილას, სადაც გადმოცემულია ზააქის მიერ ჯიმშედის ტახტის დაპატრონების ამბავი. „გერშასფ-ნამეშიც“ თხრობა სწორედ აქედან იწყება და ეს გარემოება აძლევს ერთგვარ საფუძველს ტექსტის გადამწერსა თუ რედაქტორს, რომ იგი „შაჰ-ნამეს“ შეუერთოს [39], ორივე პოემაში ამისათვის საჭირო ცვლილებები მოახდინოს და, ამრიგად, ერთმანეთს შეათანხმოს ორი პოეტის სხვადასხვა თხზულებაში მოთხრობილი ამბები.

მეორე თხზულება, რომელიც ადრინდელ ხანას (XI საუკუნეს) ეკუთვნის და, საფიქრებელია, ადრევე (შეიძლება „გერშასფ-ნამეზედაც“ ადრე) შეიჭრა „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებში, გახლავთ „ბარზუ-ნამე“, რომელიც ვინმე ათას თუ ათაის

[39] ხშირია შემთხვევა, როცა „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერებში „გერშასფ-ნამედან“ მხოლოდ ჯიმშედის ქაბულს გაქცევისა და იქაური შაჰის ასულზე მისი დაქორწინების ამბავია გადმოცემული.

მიეწერება. „ბარზუ-ნამეში“ ზურაბის შვილის ბარზუს საგმირო თავგადასავალია მოთხრობილი. „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტებში „ბარზუ-ნამეს“ მხოლოდ ნაწილი იკითხება. იგი ტექსტს ბეჟან-მანიჟეს ეპიზოდის შემდეგ უერთდება.

მესამე, აგრეთვე ფირდოუსის მიბაძვით შეთხზული, ადრინდელი ხანის (XII საუკუნის) ნაწარმოები არის „ბაჰმან-ნამე“, რომელიც „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში ჩვეულებრივ ცვლის ბაჰმანის მეფობის ეპიზოდს. ამ თხზულებაში, ძირითადად, ბაჰმანის მეფობა და მისი ბრძოლებია გადმოცემული. ბრძოლებს ბაჰმანი და მისი ფალავნები აწარმოებენ ისფენდიარის (ბაჰმანის მამის) სისხლის ძებნისათვის ზაალის, ფარემორზისა და სხვა ირანელი ფალავნების წინააღმდეგ.

მეოთხე ნაწარმოები, რომელიც თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებში ჩანართის სახით გვევლინება, არის „საამ-ნამე“, შემუშავებული, საფიქრებელია, XIV საუკუნის გასულს, ან XV საუკუნის გარიჟრაჟზე. „საამ-ნამეში“ საამის (ნარიმანის ძის) საგმირო-რომანული ამბებია მოთხრობილი. იგი „შაჰ-ნამეს“ ტექსტს მანუჩარის ტახტზე ასვლის ეპიზოდიდან უერთდება.

აქ ჩამოთვლილთა გარდა, კიდევ არსებობენ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებები (როგორიცაა, მაგალითად: „აზარბარზინ-ნამე“, „ფარემორზ-ნამე“, „ქუშ-ნამე“ და სხვ.), რომლებიც აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებს უერთდებიან. მათში საკმაო ცვლილებებსაც იწვევენ და, ამრიგად, ამრავლებენ სპარსული ვერსიების რიცხვს. „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებში შესული ჩანართები დროთა ვითარებაში ისე იცვლებიან, იმდენად შორდებიან თავიანთ პირვანდელ სახეს, რომ ხშირად ძნელდება ამა თუ იმ ეპიზოდისა თუ ადგილის სადაურობის გამოცნობა. ეს გარემოებანი თავის მხრივ იმდენად ასხვაფერებენ ნაწარმოების ლიტერატურულ სახეს, რომ ხშირად „შაჰ-ნამეს“ სახეცვლილი ვერსია სხვა ნაწარმოებად უფრო წარმოგვიდგება, ვინემ „შაჰ-ნამედ“. ეს განსაკუთრებით ითქმის ლექსითი ვერსიების გვერდით არსებულ პროზაული (და აგრეთვე ლექსნარევი პროზაული) ვერსიების მიმართ.

შ ა ჰ-ნ ა მ ე ს პ რ ო ზ ა უ ლ ი ვ ე რ ს ი ე ბ ი. „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიები ლექსითი ვერსიების პროზად გადაკეთებას წარმოადგენენ. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი თითქოს სიტყვასიტყვით მისდევენ ლექსით ვერსიებს. პროზაულ ვერსიებში გაძლიერებულია საგმირო-სარაინდო მოტივები, შეტანილია როგორც სხვა საგმირო ნაწარმოებებიდან, ისე პირადი ფანტაზიის შედეგად შემუშავებული ახალ-ახალი ეპიზოდები. ასეთი ხასიათის ცვლილებანი, თავისთავად ცხადია, პროზაული ვერსიების ლექსითთან თანდათანობით დაშორებას იწვევენ.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული პროზაული ვერსიები სეფევიდების დროს (1526 — 1743) წარმოიშვენ. ირანის ნაციონალურ სახელმწიფოს ახალ პოლიტიკურ ამოცანებთან დაკავშირებით, „შაჰ-ნამეზე“, როგორც ნაციონალური ეპოსის ძეგლზე, ჩნდება გაზრდილი მოთხოვნილება. ფართო მოსახლეობისათვის გაუგებარი ხდება ძველი, კლასიკური პერიოდის ძეგლების ენა. საჭირო ხდება ხალხის გასაგებ ენაზე საგმირო ამბების გადატანა. იწყება „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიების შემუშავების ეპოქა.

პირველად „შაჰ-ნამე“ გადაკეთებულ იქნა პროზად ინდოეთში, დიდი აქბარის (1556 — 1605) დროს, ირანელი სწავლულის და პოეტის ტაყი-ედ-დინ მოჰამედ შუშთარის მიერ.

1652 წელს კი, ინდოეთშივე (შაჰ-ჯაჰანის დროს) თავაქულ ბეგის მიერ შედგენილ იქნა „შაჰ-ნამეს“ ნახევრად პროზაული და ნახევრად ლექსითი რე-

დაქცია. იგი თავდება ალექსანდრე მაკედონელის ამბით. თავაქულ ბეგს, ამ რედაქციის შემუშავებისას, ინტერპოლირებული ტექსტით უსარგებლია.

მეორე, აგრეთვე შემოკლებული რედაქცია სათაურით „შაჰ-ნამეიე ნასრ“ („შაჰ-ნამე“ პროზად) შედგენილ იქნა 1671 წელს, ვინმე ხურშიდის მიერ; ამ რედაქციის ის ნაწილი, რომელიც ზარდუშთს შეეხება, შევსებულია „ზარდუშთნამეში“ მოთხრობილი ლეგენდით.

„შაჰ-ნამეს“ პროზად გადაკეთების შემთხვევა ჭშირია. უკანასკნელ ხანამდე არ შეწყვეტილა ფირდოუსის პოემაში ლექსად მოთხრობილი ირანული საგმირო-საფალავნო ამბების პროზად გადათხრობის სურვილები.

შაჰ-ნამეს ძირითადი გამოცემები. „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში შესული ჩანართები არსებობის საფრთხეს უქმნიდა ირანელი ხალხის ეროვნული კულტურის საუნჯეს, მრავალ თაობათა უხაყვარლეს ფირდოუსის წიგნს. აუცილებელი გახდა თხზულების ტექსტის შესწორებისა და შემდეგი დროის ჩანართებისაგან მისი გასუფთავებისათვის ზრუნვა.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის კრიტიკული დადგენა პირველად თიმურიდების ეპოქაში (XIV—XV საუკ.) სცადეს. ბაისუნყორის ბრძანებით მოახდინეს მის წიგნსაცავში არსებული „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერების შემოწმება. თვით ბაისუნყორის მიერ იქნა შედგენილი გამოცემის წინასიტყვაობა, რომელშიც მრავალი წყაროების შესწავლის საფუძველზე თავმოყრილია ფირდოუსისა და მისი პოემის შესახები ცნობები, გარემოება, რისთვისაც იგი (წინასიტყვაობა) დღემდე ინარჩუნებს მეცნიერულ მნიშვნელობას.

ბაისუნყორის კომისიამ მიზანს ვერ მიაღწია. მის მიერ შემუშავებული ტექსტი ჩანართებიანი აღმოჩნდა.

მეორედ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის დადგენა სცადა მ. ლემსდენმა, რომელმაც 27 ხელნაწერის ფარგლებში დაიწყო მუშაობა, მაგრამ ფიზიკური უძლურებისა და არახელსაყრელი ეკონომიური პირობების გამო ის იძულებული გახდა მხოლოდ ერთ, როგორც ჩანს, საკმაოდ ჩანართებიან ხელნაწერზე შეჩერებულიყო და ის დაედო მთელი ტექსტის საფუძვლად. ლემსდენის მიერ დამზადებული ტექსტის გამოცემა განზრახული იყო რვა ტომად, მაგრამ აქედან მხოლოდ პირველი ტომი დაიბეჭდა კალკუტაში 1811 წელს. ლემსდენს არ გააჩნდა ამ საქმისათვის საჭირო გამოცდილება. იგი ტექსტის დადგენისათვის ვერ იყენებდა სათანადო მეცნიერულ მეთოდებს და ყოველივე ამან, ცხადია, უარყოფითად განსაზღვრა მის მიერ გამზადებული ტექსტის მეცნიერული ღირებულება.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის პირველი მეცნიერი გამომცემელი, როგორც ამას ერთხმად აღიარებენ სპარსული ლიტერატურისა და, კერძოდ, ფირდოუსის შემოქმედების მკვლევარნი, ტერნერ მაკანი იყო. მან პოემის ხელნაწერების გულდასმით შესწავლისა (მუშაობას აწარმოებდა 17 ხელნაწერის ფარგლებში) და მეცნიერული მეთოდების გამოყენების საფუძველზე, მისი დროის კვალობაზე შეძლო გამკლავებოდა მის მიერ დასახულ ძნელ ამოცანას. მაკანის ტექსტი დაიბეჭდა კალკუტაში ოთხ ტომად 1822 წელს. იგი დღემდე ინარჩუნებს მეცნიერულ ღირებულებას და ამ მხრივ აღემატება შემდეგ გამოცემულ ტექსტებს [40].

მეცნიერმა გამომცემელმა (მაკანმა) შეძლო „შაჰ-ნამეს“ ტექსტიდან გამოეყო მის განკარგულებაში მყოფ ხელნაწერებში მოთავსებული ჩანართები (ჯიმშედის თავგადასავალი, როსტომის მიერ მთის ყაჩაღის — ქუქის განადგურების

[40] А. Ромаскевич, Очерк истории изучения Шах-намэ (Сб. Фердоуси), Ленинград, 1934, стр. 21.

ამბავი, „ბარზუ-ნამეს“ ეპიზოდები), რომლებიც მან, როგორც მეცნიერებისათვის საინტერესო მასალები, დამატებების სახით დაურთო მის მიერ გამოცემული ტექსტის მეოთხე ტომს.

საყურადღებოა ჟ. მოლის მიერ გამოცემული ტექსტიც[41]. მაგრამ იგი არ შეიძლება მთლად უნაკლოდ იქნეს მიჩნეული. მასში აქა-იქ ჩანართებიანი ადგილები გვხვდება. მოლს, ლექსის საბოლოო რედაქციისას, ზომისა და რითმის ნიშნელობისათვის ვერ მიუქცევია სათანადო ყურადღება[42].

ი. ვულერსის ტექსტი[43] შემუშავებულია მაკანისა და მოლის მიერ გამოცემული ტექსტების საფუძველზე. ვულერსის მიერ გამოყენებულ იქნა აგრეთვე თეირანის 1850 წლის გამოცემაც. ვულერსი, „შაჰ-ნამეს“ ბეჭდურ გამოცემებზე რიუკერტისა და აგრეთვე ირანელი პოეტის მაჰრამის შენიშვნების გამოყენების საფუძველზე, ასე თუ ისე, უსწორდება ამოცანას, მაგრამ დამოუკიდებელი მოქმედების დროს იგი ხშირად უმწეო მდგომარეობაში ვარდება[44].

ვულერსის ტექსტი შეიცავს „შაჰ-ნამეს“ მეტად მნიშვნელოვან მითოლოგიურ-საგმირო ნაწილს. იგი, როგორც აღნიშნული ტექსტების ერთგვარი გაერთიანების ცდის საფუძველზე შემუშავებული, საკმაო ნდობას იმსახურებს. მასზე ფირდოუსის ბევრი მცოდნე აღიზარდა.

მაკანისა და მოლის მიერ გამოცემული ტექსტების გარდა, კიდევ არსებობს „შაჰ-ნამეს“ სრული ტექსტის გამოცემა. იგი დაიბეჭდა თეირანში 10 ტომად ფირდოუსის ათასი წლის იუბილესთან დაკავშირებით. თეირანის ტექსტი, როგორც ძირითადად მაკანის, მოლისა და ვულერსის ტექსტების საფუძველზე შემუშავებული, ახალ მოვლენას არ წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის მეცნიერულად დადგენის საქმეში.

1960-71 წლებში მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მიერ ქ. მოსკოვში ე. ბერტელსის, ა. აზერისა და ა. ნუშინის რედაქციით „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის გამოცემა განხორციელდა (ცხრა ტომად). აღნიშნული გამოცემა, ძირითადად, ლონდონისა და ლენინგრადის ძველ ხელნაწერებს ემყარება. მოხმობილია სხვა ხელნაწერებიც. იგი უდავოდ მნიშვნელოვან გამოცემად ჩაითვლება. ამით, ვფიქრობთ, ამოიწურება ცნობები „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის ძირითადი გამოცემების შესახებ.

„შაჰ-ნამეს ტექსტის მეცნიერული დადგენა კი მეტისმეტად რთულ საქმეს წარმოადგენს. თ. ნოელდეკე ძველი ხელნაწერების (რომლებიც XIII საუკუნის მეორე ნახევარს ვერ გადაშორდება) შესწავლისა და ცალკეული ადგილების ერთმანეთთან შედარების შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ხელნაწერებიდან არც ერთი არ წარმოადგენს იმდენად საიმედოს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის კრიტიკული გამოცემის საფუძვლად მისი დადება შეიძლებოდეს[45].

„შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერი ტექსტები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, არა მხოლოდ მოგვიანო დროის, არამედ ადრინდელი ხანის ხელნაწერებიც კი, რო-

[41] იგი დამუშავებულია 30 ხელნაწერის შესწავლის საფუძველზე, გამოცემულია პარიზში (1838—1878 წლებში) შვიდ ტომად. მისი გამოცემა დაამთავრა მოლის მოწაფემ Barbier de Meynard-მა.

[42] ყოველივე ამან გამოიწვია Rückert-ის მკაცრი კრიტიკა: Bemerkungen zu Mohl's Ausgabe des Firdausi, ZDMG, B. VIII (1854), 239—329, X (1856), 127—262. რიუკერტი, საბუნებაროდ, მხოლოდ პირველი ტომით შემოიფარგლა.

[43] დაიბეჭდა ლეიდენში სამ ტომად: პირველი ტომი — 1877 წ., მეორე — 1879 წ., ხოლო მესამე გამოსცა ლანდაუერმა (ვულერსის მოწაფემ) 1884 წ.

[44] ნოელდეკე, 207.

[45] გვ. 195.

გორიცაა, მაგალითად, ლონდონისა (დაახლოებით 1276/7 წლისა) და ლენინგრადისა (1333 წლისა) მცდარ წაკითხვებს შეიცავენ. ირანისტ ე. ბერტელსის აზრით, ეს მძიმე მდგომარეობა იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ „შაჰ-ნამეს“ გადაწერა და გავრცელება მისი საბოლოო რედაქციის დამთავრებამდე ხდებოდა. ჩვენი აზრით, ფირდოუსის პოემის ნაწილების, მისი ცალკეული ეპიზოდების (როგორიცაა, მაგალითად: ბეჟან-მანიჟეს, ან როსტომისა და ისფენდიარის ბრძოლის ეპიზოდი და სხვა მისთანანი) გავრცელება, როგორც ამაზე ამ ეპიზოდების გარეგნული სახე მიგვითითებს (ისინი ახდენენ შთაბეჭდილებას ცალკე დაწერილ თხზულებებისას, რომელთაც საკუთარი, სხვებისაგან დამოუკიდებელი შესავალი და დასკვნები გააჩნია), ცალკ-ცალკე, მათი დაწერისთანავეა საფიქრებელი. ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, ართულებს „შაჰ-ნამეს“ ტექსტზე მომუშავეთა მდგომარეობას. ძნელდება ყოველ მხრივ ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ ფირდოუსის თხზულების ადრინდელ რედაქციაზე. მაგრამ მთავარი რამ მაინც გაკეთებულია. ძირითადად გამომჟღავნებულია და განდევნილი ტექსტიდან სხვადასხვა ავტორთა (მიმბაძველ-გამგრძელებელთა) თხზულებები და ნაწილები ამ თხზულებებისა. დავა შეიძლება მხოლოდ ცალკეული ადგილებისა და ბეითების შესახებ წარმოებდეს.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის დადგენა-გამოცემის საქმეში ჩატარებულმა მუშაობამ ნაყოფიერი შედეგები მოგვცა. ეს შედეგები შემდგომი წინსვლის მტკიცე საფუძველს წარმოადგენს. შესაძლებელია, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის მეცნიერულად დადგენის საქმეში ყველა სპეციალისტის გაერთიანებამ, ყველა ხელნაწერის შესწავლასთან ერთად, აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში არსებული ვერსიების მონაცემების გათვალისწინებამ და ამ გზით ჩატარებულმა ერთობლივმა მუშაობამ, დამაკმაყოფილებელი შედეგები მოგვცეს.

„შაჰ-ნამეში“ (1275_{13}—$_{15}$) იკითხება:

დაირღვევიან შენობები დროების სრბოლვით,
მზის მხურვალებით, წვიმებით და ქარების ქროლით.
ლექსებისგან მე აღვმართე კოშკი მაღალი,
რასაც ვერას ვნებს ვერც წვიმა და ვერცა გრიგალი.
გადაირბენენ ამ ჩემს წიგნზე მრავალნი დრონი,
მას წაიკითხავს ყველა, ვისაც ექნება გონი [46].

ამ ადგილის ნაირსახეობას წარმოადგენს პოემის უკანასკნელი სტრიქონები:

აღარ მოვკვდები, ამის შემდეგ მე ცოცხალი ვარ.
რადგანაც სიტყვის თესლი მიმოვაბნიე.
ყველა ის, ვისაც აქვს ჭკუა. გონება და რჯული,
სიკვდილის შემდეგ დამლოცავს.

ფირდოუსის წიგნზე საუკუნეებმა გადაირბინეს. მას ვერაფერი ავნო ჟამის სისასტიკემ. იგი მომხიბლავია დღესაც, დაწერიდან ასეული წლების შემდეგ, და მომხიბლავი იქნება მანამ, სანამ იარსებებს მხატვრული სიტყვის პატივისცემა, პოეზიის სიყვარული.

II. შაჰ-ნამეს მიბაძვა-გაგრძელებანი

სპარსულ ლიტერატურაში „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით ბევრი ნაწარმოები დაიწერა. თვითეულ მიმბაძველ-გამგრძელებელს კი გარკვეული მიზანი ამოძრავებ-

[46] „შაჰ-ნამედან“ ეს ადგილი უცვლელადაა შეტანილი სულთან მაჰმუდზე დაწერილ სატირაში.

და. ერთი წყება მიმბაძველებისა ამუშავებდა საგმირო ეპიზოდებს „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილი ამა თუ იმ ამბის გაგრძელების მიზნით. ისინი ან „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამა თუ იმ გმირის შესახები ერთი რომელიმე ამბის გადასხვაფერებით განისაზღვრებოდნენ, ან ხელმძღვანელობდნენ „მეფეთა წიგნში“ მოთხრობილით და ქმნიდნენ ისეთი ხასიათის ნაწარმოებებს, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ამა თუ იმ ეპიზოდის ბუნებრივ (შესაძლებელ) გაგრძელებებს წარმოადგენენ.

მეორე ჯგუფი მიმბაძველებისა ემყარებოდა ფირდოუსის მიერ გამოუყენებელ წყაროებს, ზეპირგადმოცემებს და აგრეთვე საკუთარ ფანტაზიასაც. ისინი ირანული ეპოსის გმირთა შესახებ ქმნიდნენ ფირდოუსისაგან დამოუკიდებელ თხზულებებს, რომლებშიც მოთხრობილი ამბები არ წარმოადგენენ განმეორებას „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილისას. ასეთი სახის მიბაძვით შექმნილი ნაწარმოებები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი თავისთავად არ წარმოადგენენ „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილის გაგრძელებას, მთლიანად ან ნაწილ-ნაწილ, სადაც ეს მოსახერხებელი ხდება, მაინც უერთდებოდა „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებს.

არიან კიდევ და ეს უკანასკნელნი, ვიტყოდი, ყველაზე უფრო საშიში, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებზე მოვარჯიშე მიმბაძველ-გადამკეთებლები, რომლებიც ტექსტის გადაწერის ან მისი პროზად გადაკეთების შემთხვევაში, საკუთარი გემოვნების მიხედვით ცვლიან ამა თუ იმ ადგილს, ამოკლებენ ან აფართოებენ ტექსტს. ისინი უფრო ფრთებგაშლილნი არიან პროზაული ვერსიების მიმართ, რადგან „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიები წარმოადგენენ რა სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის პროზაულ ნიმუშებთან შედარებით დაბალ დონეზე მდგომ, მარტივი ენით დაწერილ ძეგლებს, ბუნებრივია, ცვლილებების შეტანის უფრო მეტ შესაძლებლობას იძლევიან, ვინემ ლექსითი ვერსიები, სადაც ამა თუ იმ ადგილის შეცვლა-გადაკეთებას, ასე თუ ისე, პოეტური ნიჭი სჭირდება.

დროთა განმავლობაში „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვა-გაგრძელების საფუძველზე წარმოშობილი ნაწარმოებებიც იცვლებოდნენ, თვითეულ მათგანში სხვადასხვა პოეტებს შეჰქონდათ ადგილები ამა თუ იმ ეპიზოდის გაგრძელება-გაფართოების მიზნით შეთხზული, თვითეულ მათგანს უერთდებოდა აგრეთვე ეპიზოდები სხვადასხვა საგმირო ნაწარმოებებიდან და, ამრიგად, „შაჰ-ნამეს“ გვერდით შეიქმნა საგმირო ეპიკური ხასიათის თხზულებები და მათი ვერსიები.

ჩვენ ზოგიერთ მათგანს აქ მოკლედ მიმოვიხილავთ.

გერშასფ-ნამე. „გერშასფ-ნამე“ საგმირო-ეპიკური პოემაა, დამუშავებული პოეტ ასადის მიერ „შაჰ-ნამეს“ წყაროებისაგან განსხვავებული, უძველესი წყაროების მიხედვით. მასში გადმოცემულია სისთანელ ფალავნების — უთრუთის, გერშასფის, ნარიმანისა და სხვათა საგმირო საქმეები. იგი ადრინდელი ნაწარმოებია იმ საგმირო-ეპიკურ ნაწარმოებთა შორის, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ შემდეგ დაიწერენ და როგორც ასეთი, იმის გასარკვევადაც — თუ რა გავლენას ახდენენ ადრინდელი პოემები შემდეგდროინდელ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებზე, წარმოადგენს მეტად საინტერესო ლიტერატურულ ძეგლს [47].

„გერშასფ-ნამე“ დაწერილია „შაჰ-ნამეს“ მეტრით — მოთეყარებით. იგი შეიცავს 9—10 ათასამდე ბეითს [48]. ასადის თავისი პოემა ნახიჩევნის მთავრის

[7] „გერშასფ-ნამეს“ ტექსტის დაახლოებით ერთი მეხუთედი ნაწილი გამოსცა Cl. Huart-მა: **Le livre de Gerchasp, I, Paris, 1926.** არსებობს ჰაბიბ იაღმაის სრული გამოცემაც (თეირანი, 1938).

აბუ დოლეფისათვის დაუწერია. პოემის დასკვნით ნაწილებში მოცემული ცნობების მიხედვით მისი წერა პოეტს დაუწყია 1064 წელს და დაუმთავრებია ორი წლის განმავლობაში, ე. ი. 1066 წელს.

ასადის შესახებ მცირე ცნობები მოგვეპოვება. ძველ ლიტერატურულ წყაროთა შორის მის შესახებ დოვლათშაჰის „თეზქერეში“ ვხვდებით ზოგიერთ ცნობას [49].

დოვლათშაჰის გადმოცემით, ასადი ტუსი, ავტორი საგმირო პოემისა „გერშასფ-ნამესი“, იყო ფირდოუსის მასწავლებელი და ცხოვრობდა სულთან მაჰმუდ ღაზნევის (999—1030) დროს. დოვლათშაჰის გადმოცემითვე ასადი არის აგრეთვე მუნაზარების ავტორი [50]. იგი სანიმუშოდ წარმოგვიდგენს ასადის „ღამისა და დღის გაბაასებას“ [51].

სპარსული ლიტერატურის მკვლევართ დღემდე სჯერათ არსებობა ორი ასადისა: ა) ასადი უფროსი — ავტორი მუნაზარებისა და ბ) ასადი უმცროსი — „გერშასფ-ნამესი“ და ცნობილი ლექსიკონის „ლუღათი ფურს“-ის ავტორი [52]. დღეს საეჭვოდაა მიჩნეული ორი ასადის არსებობა. ფიქრობენ, რომ ასადი ერთია, X საუკუნის გასულისა და XI საუკუნის მოღვაწე — ავტორი „გერშასფ-ნამესი“, მუნაზარებისა და ლექსიკონისა.

პოემის მთავარ გმირად, როგორც ეს მისი სათაურიდანაც ჩანს, უთრუთის შვილი გერშასფია გამოყვანილი. პოეტი გერშასფის ბავშვობის დღეებს ასე აგვიწერს:

როდესაც შემი და თოვორგი თვალს მიეფარნენ,
ქვეყნის შაჰობის რიგი მაშინ უთრუთზე მიდგა.
ელვარე თაჯით ის სამეფო ტახტზე დაბრძანდა,
სიკეთისა და გულუხვობის გაშალა ხელი.
ყოველ საქმეში მას ვარსკვლავი გზას უნათებდა,
ემატებოდა ბრწყინვალება ყოველწუთობით.
შეავსო მისი განძი შაჰმა შაჰების განძით,
მის ჩეფულებას და კვალს მიყვნენ დიდებულები.
ყველაფერში რომ ბედმა უთრუთს ხელი შეუწყო,
საწუთრომ ვაჟიც უბოძა მას სახელოვანი;
შვება და ღხინი მიემატა ვაჟისა გამო,
სახელად გერშასფ უწოდა იმ ლომის ლეკვს მამამ.
პირველ დღესავე იგი, ვითა ერთი წლის იყო,
ყოველ წელს ათი წლის სიმაღლე ემატებოდა.
იმისი მკერდი იყო ლომის მკერდისა მსგავსი,
მისი მკლავები დიდრონ ხეებს შეედრებოდა.
ტანად მაღალი, თვალუწვდენი, ღონით ძლიერი,
წელი წვრილი და მხარ-ბეჭები კი განიერი.
გულანთებული, ნიმრუზისა შაჰი უთრუთი,
მზე გმირებისა, გმირი ქვეყნის მანათობელი,

---

[48] „გერშასფ-ნამეს“ ხელნაწერიდან რიოს მიერ წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით (Supplement, 128) პოემა 9 ათას ბეითს შეიცავს, ხოლო საქართველოს საბელმწ. მუზეუმის მუსულმანური ფონდის № 620 ხელნაწერის ცნობის მიხედვით პოემა 10 ათასი ბეითისაგან შედგება. ასე რომ, „გერშასფ-ნამესათვის“ სწორად დადგენილი ბეითების რიცხვი არა გვაქვს.

[49] მოჰამედ ოუფი მას არ იხსენიებს.

[50] Tadhkiratu' sh—shu'ara of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne, Londen—Leide, 1901, 35.

[51] გვ. 37—39.

[52] ლექსიკონი გამოცემულია P. Horn-ის მიერ: Asadî, Neupersisches Wörterbuch, Lughat-i Furs, Berlin, 1897. არსებობს ახალი გამოცემებიც.

ისე ზრდიდა მას — გამდელებზე მიბარებულსა —
რომ არაფერი არ აკლდა და არ აწუხებდა.
როცა ლომივით გამაძღარი გახდა ძალითა,
აკვნიდან იგი ღამისაფერ ცხენზე ავიდა.
ჰარირის ნაცვლად ტანს ჯავშანი მან გადაიცვა,
მკლავზე მოიგდო მშვილდ-ისარი და მძიმე გურზი.
საჭმლის და ძილის ნაცვლად იგი ომს ეძიებდა.
ძიძის მკერდისა ნაცვლად იგი ლომს ეძიებდა.
როცა ასაკი მისი ათ წელს მიუახლოვდა,
სიმაღლე მისი ერთობ ცის თაღს მიუახლოვდა.
იმგვარად გახდა ვაჟკაცობით აღმატებული,
რომ იგი სპილოს ერთი მუშტის კვრით დაამხობდა.

მხატვრული გაფორმების თვალსაზრისით „გერშასფ-ნამე“ უეჭველად მაღლა დგას ფირდოუსის მიბაძვით დაწერილ ზოგ საგმირო ნაწარმოებზე. მისი ავტორი — ასადი ტუსელი — ნიჭიერ პოეტად ჩანს. იგი ცდილობს ფირდოუსის გავლენის ფარგლების გარღვევას. ასადი პოეტური აზროვნების ახალ გზებს ეძებს და, მე ვიტყოდი, მას ამ მხრივ საგულისხმო მიღწევებიც გააჩნია.

ბარზუ-ნამე. „ბარზუ-ნამეს“ სპარსულ ლიტერატურაში ცნობილი საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებს შორის თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ამ პოემის ზოგი ვერსია 66000 ბეითისაგან შედგება და, მაშასადამე, მოცულობით „შაჰ-ნამეს“ აღემატება კიდეც. თხზულებაში ბევრი საგმირო-საფალავნო ამბავია გადმოცემული. „შაჰ-ნამეს“ მსგავსად ირან-თურანის ომებს, ფალავანთა რკენას, მათ ბრძოლებს დევებთან, ვეშაპებთან და ჯადოქრებთან აქაც დიდი ადგილი უჭირავს. მთავარი გმირი, ზურაბის შვილი ბარზუ სწორუპოვარ ფალავნადაა გამოყვანილი. ბარზუს გვერდით თხზულებაში წარმოდგენილია ირანული ეპოსის გმირები: როსტომი, აფრასიობი, ფარემუზი და სხვ.

„ბარზუ-ნამე“ შეთხზულია XI საუკუნეში. თხზულების ავტორად იხსენიება ვინმე ათაი[53]. პოემა ნარნარი, ნათელი ენითაა დაწერილი. ავტორს ეხერხება საბრძოლო ეპიზოდების გადმოცემა. იგი პოეტური მეტყველებისა და თხზულების საერთო გაფორმების თვალსაზრისით „შაჰ-ნამეს“ ძლიერ გავლენაშია მოქცეული. როგორც ამბობდა ნოელდეკე, ავტორი „ბარზუ-ნამესი“ კარგად ჰბაძავს ფირდოუსის[54].

ბარზუს წიგნი, როგორც ზურაბის ეპიზოდის გაგრძელება, ადრევე შეჭრილა „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში. როგორც ჩანს, „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიანი ტექსტების გადამწერლები თუ რედაქტორები „ბარზუ-ნამეს“ იმ ნაწილით დაინტერესებულან, რომელშიც მოთხრობილია ბარზუს ბრძოლები როსტომთან, მისი ვინაობის გამომჟღავნება, ბარზუს ჩადგომა ირანელ ფალავანთა რიგებში და მის საფალავნო მოღვაწეობაში ახალი პერიოდის დაწყება, რაც თურანელთა წინააღმდეგ მიმართულ ბარზუს ბრძოლებში გამოიხატება. „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში ჩართული ბარზუს წიგნის მოკლე შინაარსი ასეთია: როსტომის მიერ დამარცხებული აფრასიობი თავის ფალავნებთან ერთად გარბის. იგი მიაღწევს შანგონამდის. აქ აფრასიობი წააწყდება ბარზუს, ველად მდგომარეს, „ტანად მთისმაგვარსა და სახით სისხლისფერს“. აფრასიობი გზავნის ბარზუსთან თავის ფალავნებს. მას სურს, რომ ბარზუ გამოიყენოს ირანელებთან ბრძოლაში. ბარ-

---

[53] Mohl, Le livre de rois, I, Paris, 1876, LXXVII; Ю. Н. Марр. Статьи и сообщения, II, Москва—Ленинград, 1939, стр. 24.

[54] გვ. 200.

ზუ თანხმობას აძლევს აფრასიობს და ისწრაფვის როსტომთან რკინას, ბარზუს ასწავლიან ფალავნობას: ხმლისა და ყოველგვარი საბრძოლო იარაღის ხმარებას. საომარ იარაღთა ხმარების შესწავლის შემდეგ, საკუთარი თავის გამოცდის მიზნით, ბარზუ ეომება აფრასიობის ფალავნებს და ამარცხებს მათ. აფრასიობი შეკრებს დიდძალ ლაშქარს და დაიწყებს ირანელებთან ომს. ირანელები სასტიკად მარცხდებიან. თურანელები ატყვევებენ გამოჩენილ ირანელ ფალავნებს ტუსსა და ფარიბორზს. მათ გამოსახსნელად ირანის მეფე ჭაიხოსროვი მოიხმობს როსტომს, როსტომი გამოიხსნის მათ. ისევ იმართება ომი თურანელებსა და ირანელებს შორის. ერთმანეთს შეებმის როსტომი და ბარზუ. ბარზუ ამარცხებს როსტომს. ბარზუს საომრად გამოდის ინდოეთიდან დაბრუნებული ფარემუზი. შვილი როსტომისა, რომელიც ატყვევებს ბარზუს. ბარზუს საძებრად ირანში მოდის მისი დედა. დედის დახმარებით ბარზუ ახერხებს გაპარვას. გზაში ისინი (ბარზუ და მისი დედა) მოულოდნელად შეეყრებიან ირანელ ფალავნებთან ერთად მომავალ როსტომს. იმართება ბრძოლა. ბარზუ ამარცხებს ირანელ ფალავანს გურგენს. ახლა როსტომი ეომება ბარზუს. ბარზუ კვლავ უძლეველი რჩება. როსტომი გადაწყვეტს ბარზუს მოწამვლას. იგი მას საწამლავშერეულ საჭმელს უგზავნის. ბარზუ, თურანელი გმირის როინის რჩევა-დარიგებით თავს აღწევს მოწამვლას. როსტომი ისევ ეომება ბარზუს. როსტომის რაშის მოხერხებით ბარზუს ცხენი გაექცევა. ორივე ცხენის ძალა დააჩოქებს მას. წამოჩოქილ ბარზუს ჭარივით დაეცემა როსტომი და მოკვლას უპირებს. შეწუხებული ბარზუს დედა მივარდება როსტომს და ეუბნება, რომ ბარზუ მისი შვილის — ზურაბის შვილია. ამაში დარწმუნდება როსტომი. იგი სიყვარულით ჩაეხვევა ბარზუს. გახარებული როსტომი ბრუნდება სისთანში. მას თან მიჰყავს ბარზუ. ეს ამბავი ასეა გადმოცემული:

სასწრაფოდ მისცა მას ბეჭედი ქალმა შვმკრთალმა,
იმ კრებულის წინ, ვით უსულო, გაშეშებულმა.
როსტომმა იგი გულმოდგინედ, კარგად გასინჯა,
იცნო თავისი თვალი მალე და გაიცინა.
იმისი სახე გაიშალა წარმტაც ვარდივით,
გასამგზავრებლად მოამზადა თავისი რაში,
ლომივით მამაც, სახელოვან ბარზუს შესძახა:
„საწუთრომ გიხსნა, არ ყოფილხარ გმირო, ბედმლაშე“.
ორივე ხელი გაუხსნა და მკერდში ჩაიკრა,
გახარებულმა სიხარულით დაუწყო კოცნა.
„ადექ, ცხენს შეჯექ, როგორც გმირმა სახელოვანმა,
გასწი, ახლავე ირანისა ქვეყნისაკენა“.
როსტომისაგან როცა ბარზუმ ეს გაიგონა,
დიდად შეაქო ფალავანი და ასე უთხრა:
„სახელოვანო ფალავანო მთელი ქვეყნისა,
პირველად მომეც მე გულისა სიმხიარულე,
მაჩუქე გმირი როინი და მისი ამალა,
რათა მივიდეს მხიარულად თვის ქვეყანაში
და უთხრას ყველას — თურანელებს ეს სინამდვილე:
„რომ ბარზუ შვილიშვილია და როსტომი პაპა“.
თუ რომ როინი ჩემთან ერთად არ ყოფილიყო,
მომკლავდა შენგან მოგზავნილი მე საწამლავი“.
როცა როსტომმა ბარზუსაგან ეს გაისმინა,
მას უთხრა: „გმირო, მკლავმაგარო, ვეფხვებრ მამაცო,
არას ავნებენ, ფალავანო, მას ამ ლაშქრიდან,
უთხარ, წავიდეს მშვიდობითა და მხიარულად“.

იქიდან ერთად, როგორც ჭარი, დაუყონებლივ
გამოემართნენ მხიარულნი გმირები სწრაფად,
მოვიდნენ ერთად თავის მოძმე ირანელებთან.
ორი მამაცი, ორი გმირი, ვით მთვრალნი ლომნი.
როცა როსტომი ირანელებს მიუახლოვდა,
ერთი ხმამაღლა შეჰყვირა მან სიხარულითა,
მათ უთხრა ასე, რომ ის გმირი სახელოვანი,
რომელიც ჩვენდა სამტროდ იყო ქამარშერტყმული
და რომლის გამოც ჩვენ ვიყავით შეწუხებული,
ჩემი ზურაბის ბედნიერი შვილი გამოდგა.
როცა როსტომმა ეს სთქვა, სწრაფად ირანელები
გაბრწყინებული სახეებით ირგვლივ მოგროვდნენ,
სამახარობლოდ ზავარი კი გაფრინდა ცხენით
და ელვასავით მიიჭრა ის გმირი დასტანთან.
სისთანელებმა, ჩვეულების თანახმად ყველამ,
მტრობაზე ცეცხლი გააჩაღეს სიყვარულისა
შვილიშვილსთვის, გმირ საამის შვილისათვის და
ყველა ბედნიერ ირანელი ფალავნისათვის.
მოვიდა. როცა გმირმა ბარზუმ ის დაინახა,
ჩამოქვეითდა და მის ცხენთან სწრაფ მიირბინა,
გულში ჩაიკრა ზაალმა ის აღფრთოვანებით
და შესვა ოქროს უნაგირზე გულმხიარულმა.
სხვა ირანელნიც მოიკითხა ჩვეულებრივად,
დაკოცნა ყველა სათითაოდ სიყვარულითა.
გამოემართნენ საამისა სასახლისაკენ
ერთად ყველანი სიხარულის სხივებმოსილნი.
შეუდგნენ ქეიფს და ღვინის სმას ის ბედნიერნი
სახელოვანი ფალავნები იმ ქვეყნებიდან [55].

ამ ამბის მოწმე, თურანელი გმირი როინი, ბრუნდება თურანს და ყოველივეს მოახსენებს თურანელ ფალავნებსა და აფრასიობს. თურანელებს დააღონებს ეს ამბავი. აფრასიობთან ცხადდება ერთი მესაკრავე ქალი სახელად სუსანი და პირდება მას ირანელ ფალავნების დამარცხებას. აფრასიობი გზავნის სუსანსა და ფალავან ფილსემს როსტომისა და სხვა ირანელთ ფალავნების დასატყვევებლად. როსტომის ბინაზე გამართულ ლხინიდან ბრუნდება გაგულისებული და ძალზე მთვრალი ფალავანი ტუსი. იგი ველად დაინახავს ცეცხლს. მიუახლოვდება იმ ადგილს. ნახავს ვერცხლის ბოძებით გაბრწყინებულ აბრეშუმის კარავს, რომელშიც ზის ერთი ლამაზი ქალი. მისი სახე მზეს ედრება, ტანი საროს და გულმკერდი ვერცხლს. ოქროვან თითებით უკრავს ჩანგს, რომლის მომხიბვლელი ჰანგები ეფინება ველებს. ტუსი შეჰყვირებს: „ვინ ხარ ამ კარავში, მითხარიო“. ტუსის ხმაზე ქალი გარეთ გამოვა, საამური ხმით მიმართავს ტუსის: „ეი, დიდებულო, უნარით სავსევ, ჩამოდი ცხენიდან და ცოტა ხნით აქ დაისვენე, რასაც მკითხავ, ყოველივე სინამდვილეს მოგახსენებ. რაც აქ მოვედი, შენს მეტი არავინ მინახავსო“. ტუსი ჩამოდის ცხენიდან და შედის კარავში. სუსანი ეუბნება მას: „ჩემისთანა მესაკრავე იშვიათად იქნება ქვეყნად, მაგრამ მაინც ვერ მოვიგე თურანის მეფის აფრასიობის გული. გამოვექეცი აფრასიობს, რომელმაც სიკვდილი დამიპირა და მისი შიშით ირანისკენ მივდივარო“.

ამ სიტყვებმა ტუსი ძლიერ გააბარეს. იფიქრა: ამ ქალს მეფეს საჩუქრად მიუყვან და მის გულს მოვიგებო. სუსანს მოაქვს ტუსისათვის საჭმელი. ტუსი ღვი-

---

53 სსრკ აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერი C-1654, ფ. 157 ბ.

ნოს მოითხოვს, რაც ახარებს ქალს. სიმთვრალის გამო ტუსის ძალა გამოელევა; სუსანი ეძახის ფალავან ფილსემს. შეკრავენ ტუსის და მოათავსებენ ციხეში.

ტუსის კვალდაკვალ მოვა ფალავანი გოდერძი, რომელსაც აგრეთვე სუსანი და ფილსემი ატყვევებენ. ამგვარადვე თურანელთა ტყვეობაში ვარდებიან სხვა ირანელი ფალავნებიც (გივი, გოსთეჰამი და ბეჟანი), ხოლო ფარემუზი მიუახლოვდება სუსანის კარავს და შეიტყობს ყოველივეს.

ირანელი ფალავნების გამოსახსნელად მიდიან ზაალი, როსტომი და ბარზუ. ფილსემისა და სუსანის დასახმარებლად მოდის აფრასიობი. იმართება ომი, რომელშიც როსტომთან ერთად მონაწილეობს ბარზუ. იგი აფრასიობსაც ეომება. გამარჯვება რჩება ირანელებს. ტყვეობისაგან გაათავისუფლებენ ირანელ ფალავნებს. შეშინებული აფრასიობი უგზო-უკვლოდ გარბის. მეფე ქაიხოსროვი აჯილდოებს ბარზუს. აჩუქებს მას ოქროს გვირგვინს, ოქროსქამრიან მონებს, ცხენებს, საომარ იარაღებს, არწივისახე დროშას, რომელიც წინათ აფრასიობს ეკუთვნოდა, ათი ათას სახელოვან მეომარს და უბოძებს მას ფალავნობას.

მართალია, ეს შინაარსი ძირითადად საერთოა „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ხელნაწერებში ჩართულ „ბარზუ-ნამეს“ ვერსიებისათვის, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ეს ვერსიები სავსებით ერთმანეთს ემთხვეოდეს. „შაჰ-ნამეში“ ჩართულ ბარზუს წიგნის ვერსიებს შორის არსებობს განსხვავებანი, როგორც მოცულობის, ისე შინაარსის მხრივ. მაგალითად, ზოგ რედაქციაში მოთხრობილია შანგონის შაჰის ასულთან ზურაბის შეხვედრა და მათი ურთიერთობა. ზურაბის მიერ მისთვის ნიშნის მიცემა, ბარზუს დაბადება და სხვა, როცა ამის შესახებ ზოგ რედაქციაში არაფერია ნათქვამი.

„ბარზუ-ნამეს“ ზოგ ვერსიაში გადმოცემულია აგრეთვე სხვა ვერსიებისათვის სავსებით უცნობი ამბები, როგორიცაა, მაგალითად, ბარზუს შავ დევთან ბრძოლის, მისი დაღუპვისა და დასაფლავების ეპიზოდები.

ვერსიები, რომლებიც ბარზუს დაღუპვის ამბავს არ იცნობენ, თავდება ხოსროვის მიერ ბარზუს დაჯილდოებითა და მეფის (ხოსროვის) სისთანიდან — სადაც იგი სტუმრად იყო ზაალთან — დაბრუნებით. უკანასკნელი ბეითებია:

როცა ერთი თვე მეფე ხოსრომ დაჰყო სისთანში,
თვის მეგობრებთან სიხარულში, სიტკბოებაში,
თვის თავზე, მამლის ყივილის ჟამს როცა ინათა,
მიაკრეს სპილოს ტახტას ქოსი ჩვეულებრივად
და ორ ფარსანგზე სეფაჰბადი მთელი ქვეყნისა,
გულმხიარული, ფალავანი დიდებით სავსე,
ქვეყნის მფლობელი დასტანი და მასთანა ბარზუც
გამოჰყვნენ მეფეს წესისამებრ, ვით მთვრალნი ლომნი.
ქვეყნის მეუფე როსტომი კი იქ დარჩა ისევე,
ზაბულს წავიდნენ, თვით იგი და სახელოვანნი.
მე დავამთავრე ეს ამბავი, ამბავი შორი,
იმგვარად როგორც გავიგონე იგი ძველთაგან [56].

ზოგი რედაქცია აქედან ამბავს აგრძელებს. მოგვითხრობს ბარზუს ბრძოლას დევებთან, მის დაღუპვას, როსტომის წასვლას ბარზუს საძებრად, ბარზუს დატირებას და სხვ. ასეთი სახის რედაქციებში ბარზუს სიკვდილი შემდეგნაირადაა გადმოცემული:

ამაზე, როცა გმირი ბარზუ გზად გამოვიდა,
ველზე გამოჩნდა თვალწარმტაცი ხვადი ქურციკი,

[56] აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ლენინგრადი) ხელნაწერი C-1654, ფ. 171 ა.

რომელმაც სწრაფად, მომხიბლავად მთელი ის ველი
გადაიქროლა გაზაფხულის ნიავ-ქარივით.
ტანად ვით სპილო და გულმკერდი მთლად
მოქარგული,
ნახატი, როგორც ტურფა ბაღი გაზაფხულისა;
შეხედა ბარზუმ ერთი სწრაფად და გაიფიქრა:
ქვეყნად ამგვარი ქურციკი ხომ არვის უნახავს,
უნდა შევიპყრო ის საგდებლით დაუყოვნებლივ
და გაუგზავნო შაჰს შეძლებულს და სამართლიანს.
როდესაც მეფე დაინახავს ამგვარ საჩუქარს,
იგრძნობს სიამეს, აღამაღლებს ჩემსა ღირსებას.
ლაშქარს უბრძანა: აბა, ყველა, ჩქარა, ერთავად,
გაიქეცით და დაატყვევეთ იგი ქურციკი,
მასზე არავინ არ იხმაროს ბასრი ნახვილი,
მხოლოდ საგდებლით და უვნებლად უნდა შევიპყრო.
მისმა მხედრებმა ყოველი მხრით აფრინეს ცხენნი,
გზა შეუღობეს იმ ხვად ქურციკს, გზა გასაქცევი.
მაგრამ ქურციკი ელვასავით როგორც ფრთოსანი,
ყოველგვარ დაკვრას საგდებლისას გაექცეოდა.
სამი დღე ასე ერთ ადგილას ხტოდნენ, დარბოდნენ,
ცხენები ერთობ დაქანცეს და თვით დაიქანცნენ.
ძეთხე დღეს კი, როცა მაღლით მზე ამოცურდა,
კაუჩინარდა მშვენიერი იგი ქურციკი.
ამაზე ბარზუ დარჩა მეტად განცვიფრებული,
ახსენა ღმერთის სახელი მან მოწიწებითა,
ჰისი სიცოცხლის აღსასრულის არა იცოდა
და მთებში იწყო ხეტიალი სრულიად მარტომ.
უეცრად მოხვდა გულშესაზარ და ყრუ ადგილას.
იქ ერთი წყარო დაინახა მან მოდენილი,
გიმოიხედა, მას მოესმა რაღაც ყვირილი,
მაღლით მოჩანდა დიდი, შავი გამოქვაბული,
მარმარილოს ქვით მოფენილი მისი გზა ერთობ
იყო ვიწრო და იყო ბნელით მთლად დაფარული.
როდესაც ბარზუმ, ფალავანმა ომში ნაცადმა
ნახა ყოველი, ადგილიდან იგი დაიძრა,
იგრძნო, რომ მისი დღე გასათავს მიუახლოვდა,
რომ ამოვარდა მთლად ფესვები მისი სიცოცხლის,
მაგრამ უეცრად გმირ ბარზუსა ღრმად ჩაეძინა,
რადგან სიბნელე, როგორც კვამლი, ჩამოდგა ირგვლივ.
დაუღრიალა შავმა დევმა იმ სახელოვანს,
მისი ხმისაგან ჩამოინგრა მთის შუაგული.
ფალავან ბარზუს ქვებისა და დევის ხმისაგან
გამოეღვიძა და ასწია თავი სასწრაფოდ.
გაიხედა და როგორც გმირმა უნარით საკვირველ,
შეპყვირა ძლიერ, ომში ნაცად მძვინვარე ლომმა.
ნახა, რომ ერთი დიდი დევი გულშესაზარი,
კუპრივით შავი იდგა მის წინ მაღალ მთასავით.
ტანი შავი და თმა და წვერი ჰქონდა მას თეთრი,
მისი სიბრტყისგან არ მოჩანდა გამოქვაბული.
წინ ორი კბილი გაშვერილი სპილოს ეშვივით
და პირი ღია, ვით სანაგვე აყროლებული.
ბარზუს მან უთხრა: „ვიცი, რომ ხარ ადამიანი,
სახელოვანი და მამაცი როსტომის შვილი,
მითხარ, რა გქვიან შენ სახელად, აქ რომ მოსულხარ,
შთამომავლობა საამისგან იქნება შენი.

როსტომის შიშით დალახვრულმა, მაზანდარანით
გამოვიქეცი, გულაკვნესით აქ მოვირბინე,
ტახტი, დიდება და გვირგვინი იქ მივატოვე,
ავიღე ბინად ეს უძირო გამოქვაბული.
ჩამოტეხილი ორი კბილი, სპილოს ხორთუმი,
გადავაგდე და ჩემი სახე ერთობ გალურჯდა.
მე როსტომისგან გავხდი მეტად შეშინებული,
არა შენგვარი არის იგი, რომ მე შევშინდი;
ზაალის შვილის სულსა დავსწვავ შენი დარდითა,
მწუხარებისგან ავფიქრიან მის გულს დავადნობ".
ეს თქვა და სწრაფად წამოვიდა იგი, ვით ქარი,
ერთი დიდი ქვა, მსგავსი მთისა მოულოდნელად,
აიღო დევმა, იმ საზარმა და გამოქანდა,
რომ ააკვნესოს ბარზუს სული სამარადისოდ.
იმ აჰრიმანის შიში იგრძნო გულში ბარზუმა,
რადგანაც ტანად არა ჰქონდა იმ გმირს ხაფთანი.
ეცხენ ერთმანეთს ხელდახელ და მძლავრად შეიბნენ,
ეჯიდებოდნენ ერთმანეთსა. ვით მთვრალნი ლომნი,
ჩაწვდენ ერთმანეთს ქამრებში და ასე, ამრიგად,
ეჯიდებოდნენ ერთმანეთსა მთელი ძალღონით.
ატანდა ძალას დევი ბარზუს და ბარზუ დევსა,
მაგრამ არც ერთი იმათგანი არ ეცემოდა.
ბოლოს სწვდა ბარზუ ორივ ფეხში და მთელი ძალით
ასწია, კისრით დაანარცხა მიწაზე დევი.
დაეცა იგი საშინელი შავი სულისა,
საზარი თავი ფალავნისა გულმკერდსა დაჰკრა.
წვეტები ორი მონატეხი შავი კბილისა,
მახვილივითა აშართული ჰქონდა იმ წყეულს,
რითაც დაფლითა ფალავნისა ჯიგრის ადგილი.
დაეცა ბარზუ მიწაზე და იგრძნო ტკივილი,
როცა მან თავი სასიკვდილოდ დაჭრილი ნახა,
მოიკრა ხელი, ამოიძრო სწრაფად ხანჯალი,
იმ შავი დევის გულმუცელი ერთობ დაფლითა
და ააკვნესა შავი სული იმ საზარელის.
იყო ერთი მხრით დაცემული ბარზუ მკვნესარე
და მეორე მხრით — შავი დევი შეწუხებული[57].

ბარზუს საძებრად მიდის როსტომი. იგი მალე იპოვის მკვდარ შვილიშვილს. ბარზუს დაიტირებენ და დაასაფლავებენ ირანული წესით. ამით თავდება ბარზუს წიგნის ისეთი რედაქციები, რომლებიც ბარზუს დაღუპვის ამბავს გადმოგვცემენ.

„ბარზუ-ნამე" მხატვრული შესრულების თვალსაზრისით არ წარმოადგენს სუსტ პოეტურ ქმნილებას. მაგრამ იგი, როგორც ვიცით, ამ მხრივაც არ არის დამოუკიდებელი. მისი მხატვრული სახეები ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს" პოეტური მეტყველების ფარგლებს ვერ შორდება.

ბაჰმან-ნამე. „ბაჰმან-ნამე" ფირდოუსის პოემის „შაჰ-ნამეს" გამგრძელებლის ნაწარმოებია.[58] ამ თხზულებაში გადმოცემულია ისფენდიარის შვილის ბაჰმანის ბრძოლა სისთანელი გმირების — როსტომის გვარის წარმომად-

[57] გამოვიყენეთ აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ლენინგრადი) ხელნაწერი C—51 და „შაჰ-ნამეს" თეირანის 1307 (=1889) წლის ლითოგრაფიული გამოცემა.

[58] ლიტერატურა „ბაჰმან-ნამეს" შესახებ: **Mohl, Le livre des rois, I, Paris, 1876, LXXIX—LXXXI; Rieu. Supplement... 131—132; 135—136; E t h e, Neupersische Literatur (Grundriss der iranischen Philologie, II), 234.**

გენლების — ზაალის, ფარემორზის, ბანუგიშასფის, ზარ ბანუს, ბარზინისა და სხვა ფალავნების წინააღმდეგ, რაც საბოლოოდ მაინც ბაჰმანის დამარცხებით თავდება.

„ბაჰმან-ნამეს“ ავტორს ფირდოუსის პოემაში ბაჰმანის შესახები მოკლედ წარმოდგენილი ეპიზოდი გაუგრძელებია, უკეთ რომ ვთქვათ, გადაუკეთებია. იგი მას უფრო გაუფართოებია, განუვრცია. თხზულებაში გამოუყვანია როსტომის ასულები ბანუ-გიშასფი და ზარ ბანუ, ფარემორზის შვილები საამი და ბარზინი, „შაჰ-ნამესათვის“ სრულიად უცნობი გმირებიც და შეუქმნია სისთანელ ფალავნების წინააღმდეგ ბაჰმანისა და მისი მომხრეების ბრძოლის მთელი რიგი ახალი ეპიზოდებისა და, ამრიგად, საგმირო-ეპიკური ხასიათის მრავალმხრივ საყურადღებო ნაწარმოები შეუთხზავს.

„ბაჰმან-ნამეს“ ენა ნათელია. მისი ავტორი, ისე როგორც ფირდოუსი, გაურბის არაბული სიტყვების გამოყენებას. აქ მბატვრული შედარებები, მეტაფორები და საერთოდ პოეტური ფერები უმთავრესად შაჰნამესებურია. ავტორს ემარჯვება ბრძოლის სურათების დახატვა და ამბის ცოცხლად გადმოცემა, რის გამოც პოემა შეუნელებელი ინტერესით იკითხება.

დანამდვილებით არ ვიცით, თუ ვინაა ავტორი „ბაჰმან-ნამესი“. საინტერესოა, რომ ლენინგრადის ხელნაწერი[59] ამ პოემის ავტორად იხსენიებს ვინმე პოეტ ჯელალის. ჯელალის ვინაობის გამორკვევა ჯერჯერობით არ ხერხდება. ზოგი ხელნაწერი კი „ბაჰმან-ნამეს“ ავტორად ასახელებს XV საუკუნის პოეტს შეიხ აზარის, „საიდუმლოებათა მარგალიტისა“ და სხვა ნაწარმოებების ავტორს, რომელსაც ინდოეთში ყოფნისას აჰმედ შაჰ ბაჰმანის (1422—1435) სამეფო კარზე. ამ მეფის პატივისცემის ნიშნად შეუთხზავს ისტორიული ხასიათის პოემა „ბაჰმან-ნამეს“ სახელწოდებით. შეიხ აზარის პოემას ფაბულურ-სიუჟეტური თვალსაზრისით არავითარი საერთო არა აქვს ფირდოუსის მიმბაძველის ნაწარმოებთან — „ბაჰმან-ნამესთან“. როგორც ჩანს, პოემის ზოგ გადამწერს, ალბათ, ერთგვარი სათაურისა გამო, ერთმანეთში აურევია ორი სხვადასხვა ნაწარმოები და გაცილებით ადრინდელ ხანაში შეთხზული „ბაჰმან-ნამე“ შეიხ აზარისათვის მიუკუთვნებია[60].

„ბაჰმან-ნამე“ გამოცემული არ არის. რიოს ჩვენებით ამ პოემის ერთი ხელნაწერის პროლოგში აღნიშნულია ათი წლის გასვლა მელიქ-შაჰის (1072—1092) გარდაცვალებიდან[60ა]. ზოგი ხელნაწერი კი იწყება მოჰამედ შაჰის (1105—1118) ქება-დიდებით[60ბ]. მაშასადამე, თუ ხელნაწერებში წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით ვიმსჯელებთ, „ბაჰმან-ნამე“ შეთხზულია 1102—1118 წლებს შორის, XII საუკუნის გარიჟრაჟზე.

„ბაჰმან-ნამე“ მთლიანად ან ნაწილობრივ, ისე, როგორც „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა სხვა ნაწარმოებები, ხშირად შეერთვის „შაჰ-ნამეს“

---

[59] დაცული მაქსიმ გორკის სახელობის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში. ხელნაწერის აღწერა მოცემული აქვს М. М. Дьяконов-ს წიგნში: Рукописи Шах-наме в Ленинградских собраниях. Ленинград, 1934, 97—99.

[60] შეიხ აზარის შესახებ იხ. Rieu, Supplement, 135—136; Persian Catalogue I, 43, II, 643; Tadhkiratu' sh—Shu'ara დოვლათშაჰისა, გამოცემა ბრაუნისა, ლონდონი, 1901, 398—412; Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien, 1818, 300—301; Her. Ethe, Neupersische Literatur (Grundriss... II), 304.

[60ა] Supplement, 131—132.

[60ბ] Эте, LXXIX—LXXXI.

ხელნაწერ ტექსტებს და, მაშასადამე, ცვლის ფირდოუსის მიერ შეთხზულ ბაჰმანის ეპიზოდს.

„ბაჰმან-ნამეს“, დროდადრო, ტექსტობრივი ხასიათის ცვლილებები განუცდია — გარემოება, რაც ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ყველა ნაწარმოებისადმი შეინიშნება. მას „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში შეტანისას. გადამწერლები ხშირად აცილებენ მთელ რიგ ეპიზოდებს, ცვლიან კიდეც ამა თუ იმ ნაწილში გადმოცემულ ამბავს და, რაც მთავარია, შეაქვთ მასში მთელი რიგი ადგილები და თავები ისეთი პოემებიდან, რომლებიც ლიტერატურული ხასიათითა და ერთნაირი სახელების შემცველ გმირების წარმოდგენის თვალსაზრისით უახლოვდებიან „ბაჰმან-ნამეს“, როგორიცაა, მაგალითად, „აზარბარზინ-ნამე“, რომელშიც აღწერილია ზაალისა და ქაშმირის შაჰის სურის ასულის შვილის აზარბარზინის თავგადასავალი, ან „ბანუ გიშასფ-ნამე“, რომელშიც მოთხრობილია როსტომის ასულის ბანუ გიშასფის საგმირო საქმეები და სხვა ნაწარმოებები, რომლებიც, თავის მხრივ, „შაჰ-ნამეს“ ზოგ ხელნაწერ ტექსტებს შეერთვიან ხოლმე. ამრიგად, წარმომდგარია „ბაჰმან-ნამეს“ სხვადასხვა, ღექსითი და პროზითი, ვერსიები, რომლებიც, მიუხედავად მათი სხვადასხვა მოცულობისა და ალაგ-ალაგ შინაარსობრივი ხასიათის გადახვევებისა, ძირითადად მაინც გადმოგვცემენ ბაჰმანის ბრძოლებს როსტომის გვარის წარმომადგენელთა წინააღმდეგ, რაც ამ ნაწარმოების ძირითად მოტივს შეიცავს.

პოემაში ქუჰიარის მიერ საამის[61] მოკვლის ეპიზოდი ასეა გადმოცემული:

როცა ქუჰიარს ნაბძანები ესმა მეფისა,
მას მოახსენა: „შაჰრიარო სახელოვანო,
არა მიბრძანებ, თუ ვინ არის იგი საამი,
რომ საწუთროსა ხელმწიფენი მას ახსენებენ?
აწ მისი თავი თქვენს წინაშე უნდა მოვიღო,
მისი სიკვდილით დავსწვა გული მისი დედისა“,
ეს თქვა და გარეთ გამოვიდა ის მოკაზმული,
ვით ჩასაფრებულ ადგილიდან ამხტარი ლომი,
ნიმრუზის ლაშქარს გულოვანმა ასე მიმართა:
„სახელდებულნო და ქვეყნისა მანათობელნო,
უთხარით საამს ომგამოცდილს, რომ მოედანზე
ჩემსა წინაშე გამოვიდეს და შემებრძოლოს,
საამის გარდა, არავისთან არა მწადს ომი,
ჩემი ხელმწიფის გულისათვის იმას შევებმი“.
როცა გულოვან საამს ესმა ესე ნათქვამი,
მოიკრა ხელი, მძიმე გურზი აიღო თანა,
გამალებითა ქუჰიარის წინა მოვიდა
და შეებრძოლა მას გმირულად იგი მხედარი.
ვით ორთა ლომთა შეუტიეს იმათ ერთმანეთს,
მშვილდითა, ხმლითა, საგდებლითა და მძიმე გურზით
იბრძოლეს, მაგრამ ვერა აჭნეს რა ერთმანეთსა.
ფიცხელი ომით დაუძლურდნენ გმირები ერთობ,
დაიღალნენ და ცხენებიცა მათ დაეღალათ.
ცოტად უკუგდეს, შეისვენეს, ამოისუნთქეს,
სიცხით დახეთქილ ბაგეებსა ნამი აპკურეს.
ისევ მობრუნდნენ, შეეჯიდნენ, მათ ერთმანეთსა
სარტყელსა ხელი ჩაუდგეს და მისწი-მოსწიეს.
მაგრამ ცხენიდან ერთმანეთი ვერ ჩამოაგდეს.
ეწოდათ სახე, მათ პირიდან დორბლი სდიოდათ.
უეცრად გმირი საამისა დაღლილმა ცხენმა

[61] „ბაჰმან-ნამეში“ გამოყვანილი საამი ფარემორზის შვილია და არა ნარიმანისა.

წამოიჩოქა, ვეღარ შეძლო ნაბიჯის წადგმა.
ცხენის ზურგიდან გადმოვარდა იგი მხედარი,
ხელიდან დასხლტა მას სარტყელი მოპირდაპირის.
კისერსა დაჰკრა წამსვე ხმალი მას ჭუჰიარმა
და ტანისაგან განაშორა იმისი თავი.
იგი ხელმწიფეს გაუგზავნა გამარჯვებულმა,
გამხიარულდა ბაჰმანი და მისი ლაშქარი [62].

„ბაჰმან-ნამეს“, როგორც ადრინდელ ძეგლთაგანს, ფირდოუსის მიბაძვით შეთხზულ ნაწარმოებების ხასიათის შესწავლისათვის და საერთოდ სპარსულ ლიტერატურაში საგმირო ჟანრის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის გათვალისწინებისათვის, საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

საამ-ნამე. „საამ-ნამე“ უნდა მივაკუთვნოთ „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების რიცხვს, თუმცა მის ლიტერატურულ წარმოშობას უფრო სხვაგვარი ისტორია აქვს, ვიდრე „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა სხვა თხზულებებს.

„საამ-ნამეში“ გადმოცემული საამის სამიჯნურო ურთიერთობის ისტორია ჩინეთის მეფის ასულთან — ფერიდუხტთან შინაარსობრივად არ გამომდინარეობს „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდებიდან, არც რომელიმე მათგანის გადასხვაფერებას შეიცავს იმ შემთხვევაში, როცა „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელის ესა თუ ის ნაწარმოები („ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან ნამე“ და სხვ.) ფირდოუსის თხზულებაში წარმოდგენილი ამა თუ იმ ეპიზოდის გაგრძელებას, ან მის გადაკეთებას წარმოადგენს.

„საამ-ნამე“, როგორც ეს უკვე აღნიშნულია მეცნიერებაში, წარმოადგენს გადაკეთებას ხაჯო ქირმანელის საგმირო-სამიჯნურო პოემის „ჰუმაი ო ჰუმაიუნისა“[63], რომელშიც მოთხრობილია ხავერის ქვეყნის მეფის ჰუშანგის შვილის— ჰუმაისა და ჩინეთის მეფის ასულის — ჰუმაიუნის სიყვარულის ამბავი. ამ ორ პოემას შორის სიუჟეტურ-ფაბულური ხასიათის განსხვავება არ არსებობს. ქირმანელის თხზულების „საამ-ნამედ“ გადმომკეთებელს შეუცვლია „ჰუმაი-ჰუმაიუნის“ გმირთა სახელები შაჰნამესეული სახელებით და ზოგი ეპიზოდიც გადაუსხვაფერებია, რამდენადაც ეს საჭირო იყო ქირმანელის ნაწარმოების საერთო ელფერის შესაცვლელად — მასში გადმოცემული ამბების „შაჰ-ნამესთან“ მისაახლოებლად.

ხაჯო ქირმანელის ხუთეულის (ხემსეს) ზოგ ხელნაწერში „ჰუმაი-ჰუმაიუნის“ ნაცვლად „საამ-ნამეა“ წარმოდგენილი და აგრეთვე არის შემთხვევები, როცა „შაჰ-ნამეს“ ზოგ ხელნაწერში შესულ „საამ-ნამეს“ ავტორად ხაჯო ქირმანელი იხსენიება, მაგრამ დანამდვილებით არ ვიცით, თუ ვინაა ხაჯოს პოემის „ჰუმაი-ჰუმაიუნის“ „საამ-ნამედ“ გადმომკეთებელი.

ხაჯო ქირმანელის (1290—1353) პოემა „ჰუმაი ო ჰუმაიუნ“ დაწერილია 1332 წელს[64]. მისი „საამ-ნამედ“ გადმოკეთება, ჩვენი აზრით, უნდა მომხდარიყო XIV საუკუნის მიწურულში, ან მე-15 საუკუნის გარიჟრაჟზე, სწორედ იმ დროს, როცა სპარსულ ლიტერატურაში გახშირდა შემთხვევები „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის შერყვნისა, მასში მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების შერ-

---

[62] ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—333, თავი: ჯანგ ქერდანე ქუჰიარ ბა სამე სოვარ ვე ქოშთე შოდანე სამ ბადასთე უ.

[63] **Ethe, Neupersische Literatur, 234; Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, № 1, Москва, стр. 102—104.**

[64] ტექსტი გამოსცა ჯ. აინიმ (თეირანი, 1970).

თვით, გახშირდა პოემის მთელი რიგი ადგილების შეცვლა-გადასხვაფერება, რაც გამოწვეული იყო ამა თუ იმ პოეტის, ან ტექსტის გადამწერის სურვილით— გაეგრძელებინა ან შეეცვალა ფირდოუსის თხზულების ესა თუ ის ეპიზოდი.

„საამ-ნამეს", როგორც ეს მისი ვერსიების შესწავლით ირკვევა, თანდათან, სხვადასხვადროის პოეტებისა თუ გადამწერლების მიერ შემატებია მთელი რიგი საგმირო-ეპიკური ხასიათის ეპიზოდები, გარემოება, რაც შენიშნული გვაქვს ფირდოუსის თხზულების სხვა მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების მიმართაც, გამდიდრებულა მისი შინაარსი და ამნაირად იგი უფრო მეტად შეკავშირებია „შაჰ-ნამეში" გადმოცემულ ამბებს და თავის მხრივ „შაჰ-ნამეს" ისეთი ვერსიების ეპიზოდებზეც მძლავრი გავლენა მოუხდენია, რომელთაც იგი მთლიანი ან ნაწილობრივი ხასიათით შეერთვის.

„საამ-ნამეში" გადმოცემულ ამბავს არავითარი საერთო არა აქვს ძველ ირანულ წყაროებში გადმოცემულ საამის შესახებ ამბებთან, არც ხალხურ თქმულებებთან. იგი წარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ ამ პოემის ავტორის ფანტაზიის ნაყოფს[65]. როგორც ვიცით, ფირდოუსის უკვდავ თხზულებაში საგმირო ამბების გვერდით წარმოდგენილია რომანული ეპიზოდები — ზაალისა და როდაბესი, როსტომისა და თაჰმინესი, ბეჟანისა და მანიჟესი, გოშთასფისა და ქეთეონისა, ხოსროვისა და შირინისა, მაგრამ მასში არაფერია ნათქვამი საამის რომანული თავგადასავლის შესახებ. „შაჰ-ნამეს" ავტორს საჭიროდ არ დაუნახავს წარმოედგინა ასეთი რამ, მით უმეტეს მას არ გააჩნდა ამისათვის რაიმე საფუძველი, რადგანაც, როგორც ვიცით, ძველი წყაროები და ხალხური თქმულებები, რომელთაც ძირითადად ემყარებოდა ფირდოუსი, არ შეიცავდნენ საამის რომანული თავგადასავლის შესახებ რაიმე ცნობებს.

ქირმანელის პოემის გადმომკეთებელს, „საამ-ნამეს" ავტორს აქ გამოუნახავს საფუძველი მისი ნაწარმოებისათვის. მას, როგორც ჩანს, ნაკლულად მიუჩნევია „შაჰ-ნამეს" ტექსტი და განუზრახავს მისი „შევსება" საამის საგმირო-სამიჯნურო ამბების გადმოცემით, რაც პოეტს, უდავოდ კარგად მოუხერხებია.

„საამ-ნამეს" ლექსითი ვერსიების გვერდით მისი პროზითი ვერსიებიც არსებობს.

„საამ-ნამეს" ლექსითი ვერსიები მხატვრული ღირებულებით არ ჩამოუვარდებიან სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის მიწურულში ან სეფიანთა ეპოქაში შექმნილ საგმირო-სამიჯნურო ხასიათის ლიტერატურულ ძეგლებს. ისინი პოეტური სახეებით, ფერებითა და შედარებებით მდიდარი ნაწარმოებები არიან.

მანუჩარის ერთგული ფალავანი საამი, ნადირობის დროს კანჯარზე დადევნებისას, ფერიათა ბაღში იხილავს ჩინეთის მეფის ასულის ფერიდუხტის სურათს და მიჯნურდება. სიყვარულით გონწასული საამი ყორანივით შავი და ქარივით მავალი ცხენით მიექანება ჩინეთისაკენ ფერიდუხტის გამოსაყვანად, სადაც იგი, საგმირო საქმეების გარდახდის შემდეგ, მიაღწევს. კერპთაყვანისმცემელი ფერიდუხტის მამა ფუღფურჩინი წინააღმდეგია, რომ მისი ასული მიათხოვოს მუსულმანური რელიგიის მატარებელ საამს და ვეზირის რჩევით ათასგვარ ღონისძიებას მიმართავს საამის დასაღუპავად (გზავნის მას დევებთან საბრძოლველად და სხვ.), მაგრამ საამი ყოველთვის გამარჯვებული გამოდის. საბოლოოდ, საამთან ომში ხაყან ჩინელი იღუპება, რის შემდეგ საამი შეუერთდება მის საოც-

---

[65] Fr. Spiegel, Die Sage von Sām und das Sām-name (ZDMG III), 252.

ნებო ფერიდუხტს. ფერიდუხტთან ერთად ფალავანი საამი დიდი ზეიმით ბრუნდება სამშობლოში, ირანში.

ყოველივე ეს „საამ-ნამეს“ ავტორის მიერ მხატვრული ოსტატობითაა შესრულებული. საამი აქ გმირი მიჯნურია, რომელმაც არ იცის სიძნელეთა წინაშე ქედის მოხრა, იგი იბრძვის, სძლევს ყოველგვარ დაბრკოლებას და ამ გზით აღწევს გამარჯვებას. მაგრამ ამავე დროს მას, როგორც სიყვარულით გატაცებულ მიჯნურს, ხშირად ახასიათებს ველად გაჭრა, ნადირთა შორის ხეტიალი და სისხლის ცრემლების ფრქვევა, ისევე, როგორც ნიზამის გმირებს მაჯნუნსა და ფარჰადს. პოემის ამ ნაწილში, განსაკუთრებით, როცა საქმე ეხება გმირის სამიჯნურო-სატრფიალო განცდების გადმოცემას, ავტორი ნიზამის პოეტური ფერებისა და ხერხების მძლავრ გავლენაში იმყოფება.

„საამ-ნამეს“ სპარსული პროზაული ვერსიები წარმოადგენენ ლექსითს ვერსიებში მოთხრობილი ამბების მარტივი, მდაბიო სასაუბრო ენით გადმოცემას. მხატვრულობის თვალსაზრისით, ისინი მოკლებულნი არიან რა პოეტურ სახეებსა და შედარებებს, ლექსით ვერსიებს დიდად ჩამორჩებიან. პროზაული ვერსიები არბილებენ, ხშირად ამოკლებენ კიდეც საამის ფერიდუხტთან სამიჯნურო ურთიერთობის ეპიზოდებს, სამაგიეროდ ისინი უფრო აძლიერებენ სადევგმირო ამბებს, უფრო ამახვილებენ რელიგიურ მომენტებს და თავის ბრივ მთელ რიგ საგმირო-საფალავნო ხასიათის ისეთ ეპიზოდებს შეიცავენ, რომელთაც „საამ-ნამეს“ ლექსითი ვერსიები არ იცნობენ. „საამ-ნამეს“ ლექსითი და პროზითი რედაქციებიდან ადგილების დაპირისპირება ნათელ წარმოდგენას იძლევა ამ ვერსიების ურთიერთობაზე.

„საამ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში საამის მიერ ფერიდუხტის სურათის ხილვა და მისი გამიჯნურება ასეა გადმოცემული:

იმ ღურჯ აბრეშუმზე ეწერა:
შაჰო, ნათელ გონებისაო,
ამ კოშკში ბედნიერი ვით არ მოისვენებ;
უცქირე ამ ბანოვანის სურათს,
ფერიდუხტი მოჩანს, ვითა მთვარე,
რომლისა სახე გამნათებელია ბნელი ღამისა.
ის, ვითა კერპი, ამ ნახატზე უმჯობესია,
უძლურნი არიან ჩინის მხატვრები მისი სახის გადმოცემაში.
უცქირე, სანამ გონების თვალით არ განსჭვრიტო,
გონიერებაში და სიბრძნეში არ მოთავსდება ბუნდოვანება.
არ ვიტყვი, რომ ეს სურათი ნაკეთებია გონებაჩამორჩენილისა.
პირიქით. იგი ნახელავია მცოდნე ხელოვანისა.
არა ყოველი სურათი შეიძლება გიყვარდეს.
გასინჯე ეს ნახატი და გამოიცან თუ რა აზრია მასში ჩაქსოვილი.
გონებით მისცემს სურათს მეგობარი ხელს
და არა, ვით საკუთარ თავის მოყვარულნი, მხოლოდ ტრფიალებისა გამო.
ყველაზე უმჯობესი ის იქნება, თუ გონიერებას მიაღწევ,
ვითა მჯნუნი გახდები და ლეილის შეუერთდები.
თუ შენი თავის ნახატი არ გინახავს, კარგია;
როცა საკუთარ თავს გაშორდები, მხოლოდ მაშინ მიაღწევ სატრფოს.
ამა ფერთაგან ერთი ნახატი ამოირჩიე,
რადგან ვინ იცის, თუ საწუთრო რაგვარ ნახატს მოიტანს შენთვის.
ამ სურათზე მხატვრის საქმე გახლართე,
რადგან ნახატთან საჭიროა მხატვარი.
ვითა ბავშვი, სახე აანთე მანის ნახატით,
ვითა ბერი იესოს სურათისაკენ, ისე ისწრაფე“.
საფაჰბადი იმ ნახატით განცვიფრებული დარჩა,

იმ სურათს თვალთაგან გოვარი დააფრქვია.
იმგვარად დაითრო სიყვარულის ღვინისაგან,
რომ მიწას განერთხო და ხელიდან წავიდა.
მისი სწორი სარო დაეცა, ვითა ქარისაგან მოგლეჯილი,
ვითა მზე, იგი მიწაზე დავარდა.
მას ყურში ჩუმად უთხრა ანგელოზმა:
„იძლევი გულს, რწმენასა და გონებას,
ვინ თქვა, რომ ყოველ სურათს თავი ანებე?
წარმოიდგინე ამ ნახატით მისი სიმშვენიერე,
დატოვე გული, სანამ გულის წარმტაცს მიაღწევ,
დატოვე თავი, სანამ მარგალიტის თავსა მიაღწევ.
ვისაც გულში სიყვარულის ფიქრი არა აქვს,
ჰეშმარიტად, მის სიცოცხლეს აზრი არა აქვს.
ღირსეულია, ვინც რომ გული სატრფოსათვის დიდად აწვალა,
დატოვე გული, ოხვრა გულისა ჰყავ,
მწარე ამოკვნესა მეგობრად გაიხადე,
დარდისაგან სუფთა ღვინო თვალთაგან ღვარე,
მწვადი გულისა საკუთარი სისხლით დანამე,
დაჭრილი გული სატრფოს ფეხთა ქვეშ გააგე,
მის სულზე შენი სული გადააფარე.
ამ გზაზე ბიჯი, ვით საკუთარ თავზე, გადადგი
და შემდგომ თავი შენი წინ დაიდევი.
თუ გზის კაცი ხარ, თავი დაივიწყე,
ბინისაკენ საკუთარი თავის გარეშე გასწი.
ჩინეთისაკენ შენი ბედი გაბრწყინდება,
იმ მთვარისაგან შენი სიყვარულის ტკივრი იმატებს.
ჩინეთში სატრფოს ზილფებს შეგიძლია შეახო ხელი.
ჩინეთისაკენ იქნება სურნელება ჩინისა ცხადი.
წადი, სისხლი სევი, მის ღამაზ თმებს ხელი შეახე,
სისხლისაგან იქნება სათაეე სურნელოვან მუშკისა.
სამართლიანია ჩინეთისაკენ შენი წასვლა
და ქარისათვის საკუთარი სისხლის მიცემა,
გზა ჩინეთისა და ხილვა კერპთაყვანისმცემლობისა,
ჩინეთში მოგცემს მთვარე ხელს“.
საფაჰბადმა, როცა მიწიდან თავი აიღო,
სიყვარულისაგან იმ მზის სახისა იწყო გოდება,
ვერც ის ყვავილი დაინახა და ვერც კოშკი მაღალი,
ვერც ბაღი და ვერცა ის ლურჯი აბრეშუმი.
იდგა შავი ცხენი მის თავთან
და მის სახესა გადაფაროდა იმისი ჩრდილი.
მოაგონდა მას სურათი სატრფოსი,
დააფრქვია გოვარი ქარვისა გულის ფიცარსა
და გულმოკლული ცხენსა ამხედრდა [66].

„საამ-ნამეს“ სპარსულ პროზით ვერსიაში ეს ადგილი ასე იკითხება:

„იმაზე ეწერა, რომ ამ სურათის პატრონი ფერიდუხტი არის, ქალი ჩინეთის ხელმწიფისა. და ვისაც სურვილი ამ სურათისა ექნება, ჩვენი სახლისაკენ, ჩინეთის მხარეს წამოვა. საამი მაშინვე დაეცა და უგონო შეიქნა. შემდეგ, როცა გონებას მოეგო, ვერც ბაღი, ვერც სურათი, ვერც ფერია და ვერცა ვერავინ იხილა. ორივე ხელი თავზე წაიშინა და გულიდან სავსე დარდით ამოიოხრა. საამმა ყურაბი დაინახა, რომელიც თავზე ადგა. ფალავანი ცხენსა ამხედრდა“ [67].

---

[66] ლენინგრადის სჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—331. ფ. 100 ა-ბ.

[67] საქართველოს სახელმწიფო მუზ. მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462, ფ. 30 ა-ბ.

„საამ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში საამთან ყულუშის პოსულის ამბავი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

როცა მთის წვერიდან ქვეყნისა მანათობელმა ცეცხლი ააგიზგიზა
და ინდოელივით შავი ღამე დაიწვა,
ხავერის შაჰინშაჰი სანადიროდ ველად გავიდა,
ვითა ღრუბელი გაზაფხულისა.
მის ცხენს კვალდაკვალ მისდევდნენ მხლებელნი,
ზღვაზე მავალ ცხენებზე ამხედრებულნი,
სამოთხის ბაღში აღზრდილ საროებზე ქამარშემორტყმულნი,
მხედარნი ვეფხვთა მძლეველნი,
მტერთათვის განკითხვის დღის მიმყენებელნი,
რომელთა შორის მეფე მოჩანდა, ვითა მზე ციურ მნათობთა შორის.
მიიჩქაროდნენ სანადიროდ უდაბნოს ველისაკენ
ლომებზე მონადირენი.
როცა მეფემ სანადირო ველს გადახედა,
შენიშნა ქარივით მომავალი ერთი მხედარი,
ანგელოზის მსგავსი, მთავარის სახისა
და მის ქვეშ ცხენი ზღვაზე მონავარდე,
სწრაფი, ვით ელვა, მცურავი, ვითა ღრუბელი
და მფრინავი, ვითა ფრინველი.
მიწიდან მისი ტორების ცემით ამდგარი მტვერი ცას აბნელებდა.
როცა მეფე დაინახა, ცხენიდან გადმოხტა იგი მხედარი
და მისი სახე მიწაზე გამოსახა.
როცა ღამისფერი ბედაური გმირმა საამმა წინ გამოაგდო,
მისი თვალები იმ ყმაწვილის ხილვით განცვიფრდნენ.
მას უთხრა: „გმოსავს შენ შუქი შაჰინშაჰობისა,
რომელ ქვეყნიდან ხარ და ვისი შთამომავლობისა,
რომ შენი სახე ანგელოზის სახის მსგავსია?“
ემთხვია მიწას მხედარი ახოვანი
და მოახსენა: „შაჰრიარო, ღარიბი ვინმე ვარ,
შორეულ შამის ქვეყნიდან, ბედგამწყრალი,
მოშორებული მეგობარს და სამშობლო მხარეს,
სიცოცხლეგაშავებული და ქარივით მოხეტიალე.
ჩემი ბედი და იმედია ყოველ კუთხეში ჩემდა საგზლად.
დიდხანს ვიარე სხვადასხვა მხარეში,
მაგრამ გარდა საკუთარი ჩრდილისა, მეგობარი არვინ მინახავს.
მე მყავდა შაჰი, მბრძანებელი,
რომელიც ყოველ საქმეში მისი ყმის გულშემატკივარი იყო.
კარგა ხანია, რაც ბერმა საწუთრომ
ის მოაშორა სამეფო ტახტსა და გვირგვინს.
იყო ჰომაი, ბუდედ ჰქონდა მთელი ქალაქი
და საბრძანებლად კი ცის თაღი თვალუწვდენელი,
მისი სხივებით ქვეყანა იყო გაბრწყინებული,
ზეცა და მთვარეც მის ფრთათა ჩრდილქვეშ ნეტარებდნენ,
და როცა იგი, ვით მზე, გაიჭრა ველად
და გაეშურა, ვით ონყა ყაფის ჰთის მწვერვალებისაკენ მიეშურება,
მეც მივეც თავი ქვეყნის სიმუხთლეს
და ყოველ მხარეს ვარ მარბენალი.
მე მას დავეძებ, ვით უსინათლო იაკობი ყოველ კუთხეში
იყო მძებნელი მისი შვილისა.
საკუთარი თავი დამავიწყდა, როცა დარდს მივაღწიე,
მაგრამ არ ვიცი, თუ მასთან როდის მივაღწევ.
უზომოდ ჩემი თვალებიდან იღვრება ცრემლი
მას შემდეგ, როცა ის ჩემი მზე ჩემს თავს გაშორდა,

სისხლის ზღვად იქცა ჩემი გულმკერდი თვალთა მოდენილ
ცრემლებისაგან,
განუშორებლად ეს მწუხარება მე დამსდევს თანა,
მაგრამ ამ გზაზე შემდგარს ეს ღირსებად მიმაჩნია,
თვალთა წყაროსგან მოდენილი წყალი უზომოა.
გავიგონე, რომ ის, ვინც ჩემი გული წაიღო,
ჩინეთის ქვეყნისაკენ წავიდა.
როცა მეც იქითკენ გავქანდი,
მისი ნიშანი ხავერის ქვეყანაში ვიპოვე.
შეხედე ზეცას, თუ ვით მაწვალებს,
ისე ვარ, თითქოს ჩემს სისხლს წუწნიდეს ვიღაც".
საამმა უთხრა მას: „ყმაწვილო,
რად მიმალავ მე შენს სახელსა,
ის, ვინც მთასა და ველს თავის თავს მისცემს,
სახელსაც გამოააშკარავებს, თუ სახელოვანი იქნება.
ჩვენც ღარიბნი, ბედგამწყრალნი
და ჯაფანახულნი ვართ საწუთროს ბრუნვისაგან".
ახალგაზრდამ უთხრა: „შაჰო, ფირუზ ბედისაო,
მე ვარ ყულუში,
ჩემი ბიძაა შაჰი მანუჩარ, გვირგვინოსანი და გონიერი".
როცა ეს სიტყვები მოისმინა საამმა,
ვითა ქარი ცხენიდან ჩამოიჭრა, ყულუში,
იგი ვერცხლისა ბოძი, გულში ჩაიკრა,
წამწამთაგან გოვარი დააფრქვია
და ასე უთხრა მას: „ყმაწვილო, ნათელ გონებისაო,
მე ვარ საამი" [68].

სპარსულ პროზით ვერსიაში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

„ერთსა დღესა საამს ნადირობის სურვილი აღძვროდა და ნადირობდა. უეცრად, უდაბნოს ველზე გამოჩნდა ერთი ყმაწვილი, რომელიც ცხენზე ამხედრებულიყო და მოდიოდა. როცა საამთან მოაღწია, საამმა ჰკითხა: „ყმაწვილო, საიდან მოდიხარ და საით მიდიხარ?" იმ ყმაწვილმა უპასუხა: „ზაბლისტანიდან მოვდივარ და ჩემი ბატონის კვალდაკვალ ჩინეთის მხარისაკენ მივდივარ. რამდენიც არ ვეძიე, იგი ვერსად ვიპოვე". საამმა ჰკითხა: „შენს ბატონს რა ერქვა?" ის ყმაწვილი ატირდა და უპასუხა: „საამი ნარიმანის ძე". საამმა მას სახელი ჰკითხა. უპასუხა: „ყულუშია ჩემი სახელი და ჩემი ბატონის სახელი საამ ნარიმანის ძე არის". საამს გაეცინა, აკოცა მას, გულში ჩაიკრა და შუბლზე ეამბორა. საამმა იცნო, რომ ყულუშია და როცა ყულუშმა საამი იცნო, ფეხქვეშ დაუვარდა და ფეხების კოცნა დაუწყო" [69].

ამ ადგილების დაპირისპირებით ნათელი ხდება ის გარემოება, რომ პროზითი ვერსია მარტივად გადმოსცემს ამბის ძირითად შინაარსს. იგი მოკლებულია ლექსითი ვერსიისათვის დამახასიათებელ მხატვრულ ფერებს, პოეტურ მეტყველებას.

„შაჰ-ნამეს" მიბაძვით შეთხზულ ნაწარმოებთა შორის „საამ-ნამე" იმითაცაა საინტერესო, რომ ამ პოემაზე ფირდოუსისა და ნიზამის შეერთებული გავლენა შეინიშნება. ცნობილია, რომ ნიზამი დიდ მოვლენას წარმოადგენს მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისით. მართალია ის, როგორც ამის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი, ზოგ შემთხვევაში, ფირდოუსის გავლენას განიცდის, მაგრამ თავის მხრივ, როგორც ეს „საამ-ნამეს"

[68] ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—331, ფ. 105 ბ—106 ა.
[69] საქ. სახ. მუზ. მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462, ფ. 31 ბ—32 ა.

შესწავლით დასტურდება, მძლავრ გავლენას ახდენს ძირითადად ფირდოუსის მიბაძვით შეთხზულ ზოგ საგმირო ძეგლზედაც კი. შესაძლებელია, „საამის წიგნში“ ნიზამის პოეტური მეტყველების ნიმუშებთან ახლომდგომი ადგილების არსებობა, ნიზამის სკოლის წარმომადგენლის, ხაჯო ქირმანელის პოემის „ჰუმაი-ჰუმაიუნის“ მძლავრი გავლენითაც აიხსნებოდეს. როგორადაც არ უნდა ვიფიქროთ, ამ გავლენის სათავე მაინც ნიზამია, პოეტი, რომლის მდიდარი მხატვრული მეტყველება სამიჯნურო ეპოსის ძეგლების გარდა, საგმირო ნაწარმოებებსაც გადაწვდა.

III. ცნობები შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების შესახებ

ფირდოუსის ნაწარმოებმა უდიდესი გავლენა მოახდინა არა მარტო სპარსული, არამედ მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარებაზე. „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით ბევრი, როგორც რომანტიკული, ისე საგმირო ხასიათის თხზულება დაიწერა. აღმოსავლურ ლიტერატურაში (ჯერ სპარსულში და ქართულში, შემდეგ კი თურქულში და სხვ.) „მეფეთა წიგნის“ ვერსიებისადმი დიდი ინტერესი XV—XVI საუკუნეებიდან იღვიძებს.

ბუნებრივია, რომ ამ დროის ქართველობა, რომელიც შემოსეული მტრების (ერთი მხრივ, ირანელებისა და მეორე მხრივ, თურქების) წინააღმდეგ ბრძოლაში ხშირად სასწაულებს ახდენდა, სულიერ საზრდოს საგმირო ნაწარმოებებში მოთხრობილ ამბებში ხედავდა, ამბებში, რომლებიც თავის მხრივ გმირობისათვის — სამშობლოს დასაცავად ეძახდა ქართველ მამულიშვილებს. ამ გარემოებებს არ შეეძლო ერთგვარი ბიძგი არ მიეცა ჩვენი წინაპრებისათვის. არ აღეძრა მათი ინტერესი საგმირო თხზულებებისადმი და მათ შორის „მეფეთა წიგნისადმი“, რომლის გმირები (როსტომი, ზაალი და სხვ.) ძველი დროიდანვე იყვნენ ჩვენში ცნობილი. ქართველი ხალხის დიდ ბუნებას, მის კეთილშობილურ გრძნობებსა და საკაცობრიო კულტურის ღრმა სიყვარულს უნდა მიეწეროს ის გარემოება, რომ მას მუდამ ჰქონდა პატივისცემა და სიყვარული, ხშირად მისი ამაოხრებლების — ირანელების დიდი პოეზიისადმი. „სპარსულ პოეზიას, — როგორც ამას აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, — დიდი გავლენა ჰქონდა ქართველებზე და მისი საგმირო და საშიკო სიტყვიერება ქართველობას უყვარდა და შეჰხაროდა იმგვარადვე, როგორც თვით სპარსელები შეჰხაროდნენ“ [70].

ქართულმა მწერლობამ არა ერთი და ორი ნაწარმოები იცის ამ პოეზიიდან მომდინარე. განსაკუთრებით მდიდარია ქართული ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების პერიოდი (XVI—XVII—XVIII საუკუნეები) სპარსულ წყაროებზე დამოკიდებული ძეგლებით. ქართველი პოეტები და მწერლები, მართალია, ხშირად სარგებლობენ სპარსული ნაწარმოებებით, მაგრამ მათ მიერ შექმნილი თხზულებები თარგმანებს (ამ სიტყვის დღევანდელი მხიშვნელობით) კი არ წარმოადგენენ, არამედ დამოუკიდებელ თხზულებებს. ჩვენი მწერლები სპარსულ წყაროებში ეცნობიან როგორც საგმირო, ისე რომანტიკული ხასიათის ამბებს და სპარსულად ნათქვამს, შერჩევით, ქართულად ამბობენ, იმდროინდელ მოღვაწეთა ენით რომ ვთქვათ, „თარგმნიან“, მაგრამ ამ „თარგმანში“ იმ ეპოქის (და აგრეთვე ადრინდელი ეპოქების) ენის მიხედვით თქმა იგულისხმება და არა თარგმნა, როგორც ეს დღეს გვესმის. ქართველი მწერლები თავისებურ გააზრე-

[70] ქართველი ერის ისტორია, II, თბილისი, 1913, გვ. 654.

ბას აძლევენ სპარსულ თხზულებებში ამოკითხულ ამბებს, საკუთარი გემოვნებისა და მხატვრული ალღოს მიხედვით ამუშავებენ მათ და, ამრიგად, ისინი იმავე უფლებით უნდა ჩაითვალონ დამოუკიდებელ ავტორებად, რა უფლებითაც აღმოსავლეთის ხალხთა სხვა პოეტები (მირ ალი შირ ნავოი და სხვები), რომლებიც სპარსული წყაროებიდან მომდინარე ამბებს თავიანთ მშობლიურ ენაზე ამბობდნენ, ითვლებიან ავტორებად და არა მთარგმნელებად.

აღსანიშნავია, რომ ქართველებს ირანელები ძველიდანვე დიდი პატივით ეპყრობოდნენ. ბევრ ქართველს უმოღვაწნია ირანის კულტურულ ასპარეზზე [71]. ქართველები ყოფილან ირანის ლაშქრის მთავარსარდლებად და სარდლებად, შაჰის მცველთა ჯარის უფროსებად, ირანის ცალკე პროვინციების მმართველებად, ირანის მსაჯულებად და სხვა [72]. სპარსულმა წყაროებმა იცის იმ ქართველი მხატვრებისა და პოეტების სახელები, რომელთაც წვლილი შეიტანეს სპარსული მხატვრობისა და პოეზიის განვითარების საქმეში [73].

კვლევა-ძიებით დასტურდება, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს სპარსული წყაროები უდევს საფუძვლად. მართალია, ქართული ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების ხანაში წარმოშობილ ძეგლებში და მათ შორის „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშიც თურქული ლექსიკის ნაკადი შეინიშნება, მაგრამ ეს გარემოება არ ნიშნავს ქართულ ლიტერატურაზე თურქული ლიტერატურის გავლენის არსებობას. თურქული ლიტერატურის გავლენა, თუ ასეთი არსებობდა, სათანადო ტექსტების ანალიზით უნდა დადასტურდეს და არა ქართულ თხზულებებში მხოლოდ თურქული სიტყვების მოპოვებით. თურქულ ლიტერატურაში ჩვენ ვერ აღმოვაჩინეთ ისეთი მასალა („შაჰ-ნამეს“ ლექსითი ან პროზითი ვერსია), რომელიც „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე თურქული ლიტერატურის გავლენას ადასტურებდეს და, ვეჭვობთ, რომ ოდესმე აღმოჩნდეს ასეთი.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემავალი თხზულებები „მეფეთა წიგნის“ ვარკვეული ნაწილების რედაქციებს წარმოადგენენ, ისინი სხვადასხვა სპარსულ წყაროზე არიან დამოკიდებული და მსგავსად სპარსული ვერსიებისა, ჩვენს ვერსიებშიც მოიპოვებიან როგორც ამ ვერსიების ორგანული ნაწილები, განსხვავებული ეპიზოდები, ცალკეული ჩანართები და მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ზოგი თხზულებაც კი. ასეთ შემთხვევაში ყოველი პატარა ეპიზოდი, რომელიც ქართულ ვერსიებში გვხვდება და სპარსულ ძირითად ტექსტებში (მხედველობაში მაქვს ბეჭდური გამოცემები) კი არა, საკვლევაძიებო საგანს წარმოადგენს. არა თუ ცალკეული ეპიზოდები, არამედ ზოგიერთი თხზულებაც კი, რომელიც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების არეშია მოქცეული, ლიტერატურული რაობის თვალსაზრისით შესასწავლია და გასარკვევი. გასარკვევია ჩვენს ლიტერატურაში „მეფეთა წიგნის“ ვერსიების შემოსვლის გზები და მიზეზები მათი ამ სახით გაფორმებისა. შესასწავლია ჩვენი ვერსიების სათაურები — წყაროები და ამ წყაროებთან მათი ტექსტობრივ-შინაარსობრივი და მხატვრული დამოკიდე-

---

[71] ვ. ფუთურიძე, ქართველი მოღვაწენი ერანის კულტურულ ასპარეზზე, ანალები. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, 1947, გვ. 287—296.

[72] ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ს. ჯანაშიას რედაქციით, მეორე, შესწორებულ-შევსებული გამოცემა, თბილისი, 1946, 359.

[73] იხ. ვ. ფუთურიძე, ისქანდერ მუნშის ცნობა მხატვრის სიაოშ-ბეგ ქართველის შესახებ, ენიმკის მოამბე, III, 1938, 383—386. საინტერესო ცნობები დაუცავს მე-17 საუკუნის სპარსული პოეზიის მონაწილე, წარმოშობით ქართველი პოეტების შესახებ მირზა მოჰამედ თაჰერ ნასრაბადის თეზკერეს. იხ. აღნიშნული თეზკერეს I ნაწილი, გამოცემული თეირანში ვაჰიდ დასთგერდის მიერ, მზის წელთაღრიცხვით 1316 (=1937) წელს.

ბულება. შესასწავლია „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიების მდიდარი ლექსიკა არა მხოლოდ მათში საკმაო რაოდენობით წარმოდგენილი უცხოური წარმოშობის სიტყვების თვალსაზრისით, არამედ სპარსული სიტყვების მნიშვნელობის, აზრის გადმოცემისათვის შეფარდებული ქართული სიტყვების თვალსაზრისითაც კი.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების საკითხებს იკვლევდნენ: ნ. მარი, იუსტინე აბულაძე, ალექსანდრე ბარამიძე, კორნელი კეკელიძე, აკაკი შანიძე და სხვები. ქართველმა მეცნიერებმა ბევრი გააკეთეს ჩვენი ვერსიების შესწავლისათვის. მათი ნამუშევარი შემდგომი წინსვლის საფუძველი გახდა.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების მაძიებელს დიდძალი მასალის შესწავლა სჭირდება. ჩვენ ზოგიერთი საკითხი გვაქვს გამოკვლეული. ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებზე ცალკე შრომაში გვაქვს ვრცელი საუბარი [74]. აქ მოკლე ცნობებით დავკმაყოფილდეთ.

ქართულ ლიტერატურაში გვაქვს „შაჰ-ნამეს“ როგორც ლექსითი, ისე პროზითი ვერსიები. ლ ე ქ ს ი თ ი ვ ე რ ს ი ე ბ ი ა: ა) „როსტომიანი“, რომელშიც ამბავი გადმოცემულია ზაალის შობიდან გოშთასფის (ქართ. გოსტასაბ) გარდაცვალებამდე („როსტომიანის“ პირველი ნაწილი გამოსცა საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოებამ 1916 წელს იუსტინე აბულაძის რედაქტორობით: შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა-წიგნის ქართული ვერსიები, ტ. I, ხოლო მეორე ნაწილი კი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა 1934 წელს იუსტ. აბულაძის, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით: შაჰ-ნამე. ქართული ვერსიები, ტ. II.); ბ) „ზააქიანი“, რომელშიც გადმოცემულია ზააქ-ფრიდონის შესახები ამბავი. იგი იწყება ეშმაკისაგან ზააქის მოცთუნებით და თავდება ფრიდონის გამეფებით (ტექსტი დაბეჭდილია იუსტინე აბულაძის მიერ; შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, გვ. 3—36) და გ) „უთრუთიან-საამიანი“, რომელშიც ამბავი გადმოცემულია ქაიომარსის (ქართ. ქოიამარ) მეფობიდან ზაალის შობამდე და მის გარდაგდებამდე (თხზულების პირველი ნაწილი შემონახულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერებში H—61 და S—4000. მეორე ნაწილი კი დაბეჭდილია იუსტინე აბულაძის მიერ: შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, გვ. 39—297. პ რ ო ზ ი თ ი ვ ე რ ს ი ე ბ ი: ა) „ფრიდონიანი“, რომელშიც გადმოცემულია ზააქის, ფრიდონისა და მანუჩარის შესახები ამბები. თხრობა ზაალის შობამდეა მიტანილი (ტექსტი დაბეჭდილია ალ. ბარამიძის მიერ: შაჰ-ნამე. ქართული ვერსიები, II, თბილისი, 1934, გვ. 369—445); ბ) „უთრუთიან-საამიანი“, რომელშიც იგივეა გადმოცემული, რაც მის ლექსით ვერსიაში: ამბები ქაიომარსის მეფობიდან ზაალის გარდაგდებამდე (თხზულება შემონახულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—921 და S—1594 ხელნაწერებში) და გ) „წიგნი საამფალავნისა“. ამ ვერსიაში ამბავი იწყება ჯიმშედის მეფობიდან და მიტანილია ზაალ-როდაბეს რომანამდე („წიგნი საამფალავნისა“ წარმოდგენილია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—900, 665—666 და S—2393 ხელნაწერებში).

ეჭვი არ არის, ჩვენმა წინაპრებმა, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების გადმოღებაზე მუშაობდნენ, იცოდნენ სპარსული ვერსიების ნაირსახეობა. ისინი, ჩანს, ცდილობდნენ მხედველობიდან არ გაეშვათ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ სხვადასხვა ვერსიაში წარმოდგენილი ამბები, შეძლებისამებრ აქართულებ-

---

74 იხ. დ ა ვ ი თ კ ო ბ ი ძ ე, შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1959.

დნენ მათ და, ამრიგად, ქართული ლიტერატურისაკენ გზას იკაფავდა „მეფეთა-წიგნის“ სხვადასხვა ვერსია.

სპარსული ხელნაწერების მიხედვით, ყოველგვარი სახის ვერსია (სულ ერთია, საქმე გვაქვს ნარევ, შერყვნილ თუ საგრძნობლად გარდაქმნილ ტექსტთან) „შაჰ-ნამედ“, ე. ი. „მეფეთა-წიგნად“ იწოდება და, მაშასადამე, ფირდოუსის თხზულებად საღდება.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემავალ როგორც ლექსითი, ისე პროზითი თხზულებებისათვის კი სხვადასხვა სათაური გვაქვს. გვხვდება: „როსტომიანი“, „ზააქიანი“, „წიგნი საამ-ფალავნისა“ და სხვა. ჩვენი წინაპრები, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შემუშავებას ახდენდნენ, სათაურის შერჩევისას, უმეტეს შემთხვევაში, გამოდიოდნენ თარგმანში მოთხრობილი ამბებიდან. მათ მიერ გადმოთარგმნილი თუ გალექსილი ნაწილის სახელწოდებას მასში გამოყვანილი მთავარი გმირის სახელით განსაზღვრავდნენ („როსტომიანი“, „ზააქიანი“). ზოგჯერ ძეგლის დასათაურება ხდებოდა (აქ შეიძლება უფრო ტექსტის გადამწერლები მოქმედებდნენ, ვინემ, მთარგმნელები) მის წინა ნაწილში წარმოდგენილი თვალსაჩინო გმირის (ან გმირების) სახელის მიხედვით[75]. ზოგჯერ კი თხზულების ბოლო ნაწილში გამოყვანილი გმირის სახელის მიხედვითაც[76]. მხედველობაში ის გარემოებაცაა მისაღები, რომ ქართულად შემუშავებულ „შაჰ-ნამეს“ ამა თუ იმ ვერსიას, ამა თუ იმ გმირის შესახები ეპიზოდები ეყოფოდნენ, მათთვის შესაფერ დასათაურებებს ღებულობდნენ და ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდნენ. ჩვენს მუზეუმებსა და წიგნსაცავებში ხშირია შემთხვევა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებისაგან გამოყოფილი ასეთი ნაწილების ხელნაწერების სახით არსებობისა. დღემდე არ ვიცოდით, რომ იმ თხზულების ლექსით ვერსიას, რომელსაც „უთრუთიან-საამიანს“ ვუწოდებთ და რომლის ორ მთავარ ნაწილად, „უთრუთიანად“ და „საამიანად“, გაყოფა ჩვენთვის ცნობილია, ცალკე გამოყოფია აგრეთვე ერაჯის შესახები ამბავი, რომელიც ჩვენში „ერაჯიანის“ სახელით ყოფილა თურმე ცნობილი[77]. ქართული ვერსიების მიმართ დაკვირვება იმასაც ცხადყოფს, რომ აქ ადგილი ჰქონია აგრეთვე სხვადასხვა ვერსიის ნაწილების ერთმანეთთან შეერთებას. ასე, მაგალითად, ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერში (იოანე ბატონიშვილის კოლექ-

---

75 ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ „წიგნი საამ-ფალავნისა“ (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—605—606 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ტექსტი) „ფერიდუნა და ზოჰაქის“ წიგნადაა დასათაურებული.

76 შესაძლებელია ამ მიზეზით აიხსნას ის გარემოებაც, რომ „უთრუთიან-საამიანი“ „საამიანის“ სახელწოდებითაც იყო ჩვენში ცნობილი.

77 საქართველოს ცენტრ. არქივში მოიპოვება პატარა მოცულობის ხელნაწერი (ფონდი: 233 (8), № 464), რომელიც, ყოველი ნიშნით, გვიანდელ ხანაში არის გადაწერილი. ხელნაწერს ბოლოში მიწერილი აქვს შემდეგი: „დასრულდა ერაჯიანი სრულია. ვსწერ მე ბაქრაძის ასული გულანდარ“. გადაწერის თარიღი არ უზის.

ხელნაწერში, თუ იუსტინე აბულაძის მიერ გამოცემული ტექსტის მიხედვით ვიმსჯელებთ, 331—403 სტროფებია გაერთიანებული. საფიქრებელია, რომ „ერაჯიანში“, როგორც ერაჯის სრული ამბის შემცველ ეპიზოდში, „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსიის უფრო მეტი ნაწილი გვქონდა წარმოდგენილი. ბაქრაძის ასულ გულანდარს, შესაძლებელია, თავ-ბოლო ნაკლული „ერაჯიანის“ ხელნაწერი ჰქონოდა ხელთ. ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ლექსით ვერსიებში წარმოდგენილი ერაჯის ამბავიც კი ყოფილა ცალკე ხელნაწერების სახით გავრცელებული და დასათაურებული „ერაჯიანად“.

ცია, № 50) წარმოდგენილი რედაქციისათვის, როგორც ეს ალ. ბარამიძემ გამოიკვლია [78], შეუერთებიათ „უთრუთიან-საამიანის“ პროზითი ვერსიის წინა ნაწილები. აგრეთვე, „შაჰ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსიების უკანასკნელ რედაქტორს, რომელიც სპარსული ვერსიის მცოდნე პირად მოჩანს, როგორც ეტყობა, გაუერთიანებია სხვადასხვა დროს სხვადასხვა პირთა მიერ ლექსად შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები იმ სახით, რა სახითაც იგი წარმოდგენილია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერებში (S—1505, A—858 და სხვ.). ამ გაერთიანებისას „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში მოთხრობილი ამბების თანმიმდევრობის მცოდნე რედაქტორს „ზააქიანსა“ და „როსტომიანს“ შორის, რადგანაც მას სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ამ ნაწილში გადმოცემულ ამბებთან უფრო ახლომდგომი სხვა ქართული ვერსია არ გააჩნდა, ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის („უთრუთიან-საამიანის“) უკანასკნელი ეპიზოდები შეუტანია, ხოლო (და ამ შემთხვევაში იგი სავსებით სამართლიანად მოქცეულა) ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის წინა ნაწილის (რომელიც თავისებურ „ზააქიანს“ წარმოადგენს) ნაცვლად კი მამუკა მდივნის გალექსილი „ზააქიანი“, როგორც „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილ „ზააქის“ შესახებ ამბავთან ახლომდგომი ვერსია. ამ მიზეზითაა გამოწვეული ის გარემოება, რომ „ზააქიანის“ ბოლო ნაწილებს „საამიანის“ დასაწყისი ნაწილები შეერთებია [79].

„შაჰ-ნამეს“ ამა თუ იმ ქართული ვერსიისათვის ის სახელწოდება უნდა ავირჩიოთ, რომელიც მისთვის ქართულმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ შეიმუშავა. ერთი თხზულებისათვის ორი, ან სამი სახელწოდების არსებობის შემთხვევაში კი ის, რომელიც უფრო უდგება ქართული თხზულების საერთო შინაარსსა და მის ლიტერატურულ ბუნებას.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებიდან ცალკეული ეპიზოდების გამოყოფა და მათთვის სხვადასხვა სათაურების შერქმევა ქართულ ნიადაგზეა მომხდარი არასპარსული ვერსიების შესაბამისად. ქართულ ნიადაგზეა მომხდარი აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებიდან მომდინარე ამა თუ იმ ნაწილის („უთრუთიან-საამიანი“, „წიგნი საამ-ფალავნისა“ და სხვ.) დასათაურება. ამ გარემოებამ არ უნდა შეგვიშალოს ხელი მათი სათაურების—სპარსული წყაროების—ძიებისას. არ შეიძლება, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ „უთრუთიანად“, „საამიანად“ და „ფრიდონიანად“ დასათაურებულ თხზულებებში უეჭველად „უთრუთ-ნამეს“, „საამ-ნამეს“ და „ფერიდუნ-ნამეს“ ქართული ვერსიები გვექნება და არა „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებიდან გადმოღებული ნაწილები. საყურადღებოა, რომ „შაჰ-ნამეს“ ზოგი ქართული ვერსია (მხედველობაში მაქვს „უთრუთიან-საამიანი“, „წიგნი საამ-ფალავნისა“, „ფრიდონიანი“) ძირითადად ზაალის დაბადებამდე გადმოცემულ ამბების ვერსიას წარმოადგენს. სპარსულ ტექსტებში ზაალის დაბადებამდე წარმოდგენილ ამბებს შეერთვის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ისეთი თხზულებები, ან მათი ნაწილები, როგორიცაა, მაგალითად, „სამ-ნამე“, „გერშასფ-ნამე“ და სხვა სახის ჩანართები (ომები ზააქისა და ჯიმშედის ლაშქართა შორის და სხვა), რომლებიც ადრინდელ ამბებს შეეხებიან. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის შემდეგ ნაწილებში ჩანართები არ იყოს მოსალოდნელი. აქ ზაალის დაბადების ამბის გადმოცემის შემ-

---

[78] ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1940, 31—41.

[79] ამ საკითხის შესახებ იხილეთ კორნელი კეკელიძის ქართ. ლიტ. ისტორია, ტ. II, 1941, 294 და ჩვენი რეცენზია ალ. ბარამიძის ნარკვევების მეორე წიგნზე (მნათობი, № 9—10, 1943).

დეგაც გვხვდება მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებები, როგორიცაა, მაგალითად, „ბარზუ-ნამე“, „ფარამორზ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა, მაგრამ ამ თხზულებების „შაჰ-ნამეს“ ტექსტთან შეერთება, უმრავლეს შემთხვევაში, როცა საქმე ლექსით ვერსიას შეეხება, არ იწვევს „მეფეთა წიგნის“ ძირითადი ეპიზოდების ტექსტობრივი ხასიათის დიდ ცვლილებებს. ეს გარემოება შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ამ თხზულებებში (მხედველობაში გვაქვს „ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვ.) შინაარსის თვალსაზრისით არაფერია საერთო. ამავე დროს ისინი, როგორც ჩანართები, ადგილმდებარეობითაც საკმაოდ დაშორებულნი არიან ერთმანეთისაგან. ამიტომ მათ შორის მოთავსებული „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები თითქმის უვნებლად რჩება. ამას ვერ ვიტყვით ზაალის დაბადების ამბამდე გადმოცემული ნაწილის შესახებ. აქ, როცა საქმე ჩანართებიან ტექსტს შეეხება, ისეა არეული ერთმანეთში ჩანართები და ძირითადი ეპიზოდები, რომ შეტისმეტად ჭირს მათი ერთმანეთისაგან გარჩევა.

საგულისხმოა, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში, სპარსული ვერსიების მსგავსად, ჩანართების სახითაა წარმოდგენილი მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებები და ცალკეული ეპიზოდები. „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით შექმნილი თხზულებები, მათი ცალკეული ეპიზოდები და სხვა სახის ჩანართები, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში გვხვდება, ქართულ ლიტერატურაში დამოუკიდებლად შემოსულნი და „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებთან შემდეგ შეერთებულნი კი არ არიან, არამედ ისინი, სათანადო სპარსული წყაროების გზით, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებთან ერთად არიან წარმოშობილნი და, ამრიგად, ჩვენი ვერსიების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

ძიება გვიჩვენებს, რომ „შაჰ-ნამეს“ იმ სპარსულ ვერსიებს, რომელთაც ქართული უკავშირდება, ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა გავლენა გარუცდიათ, სულ ერთია, ეს გავლენა ვლინდება მიმბაძველთა ნაწარმოებების, მათი ეპიზოდების „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებთან შეერთებაში თუ „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბის შეცვლა-გადასხვაფერებაში. ჩვენს ვერსიებში ჩანართების სახითაა წარმოდგენილი მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან „ბარზუ-ნამე“ („როსტომიანში“), „საამ-ნამე“ („საამ-ფალავნის წიგნში“) და ცალკეული ეპიზოდები „გერშასფ-ნამესი“ („უთრუთიან-საამიანში“ და სხვ.).

ჩანს, ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებზე მძლავრი გავლენა მოუხდენია ფირდოუსის მიმბაძველთა თხზულებებიდან „საამ-ნამეს“, „ბარზუ-ნამეს“ და „გერშასფ-ნამეს“. ქართულ ვერსიებშიც სხვადასხვა სახით ასახულა ამ თხზულებათა გავლენის კვალი.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში სხვადასხვა ნაწარმოებების როგორც მთლიანი, ისე ნაწილობრივი სახით შეერთებამ დიდი როლი შეასრულა პოემის საერთო სახის შეცვლა-გადასხვაფერების საქმეში. „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიები ნაირია. ქართულ ლიტერატურაში შემოჭრილა სპარსულ ნიადაგზე გარდაქმნილი „შაჰ-ნამეს“ ვერსიები, უკეთ, ამ ვერსიების ნაწილები — ზაალის დაბადებამდე გადმოცემული ამბები, რადგანაც, საფიქრებელია, შემდეგ ნაწილებში მოთხრობილი ამბები ამ დროისათვის ჩვენში ცნობილი იქნებოდა პროზითი თუ ლექსითი „როსტომიანის“ სახით.

ქართული ვერსიების საერთო ხასიათი და თავისებურებანი იმას კი არ მეტყველებენ, თითქოს ისინი კლასიკურ პერიოდში არსებული „შაჰ-ნამეს“ თარგმანების ხელახალ გადამუშავებას წარმოადგენენ, არამედ იმას, რომ ისინი განსაზღვრებიან ახალ ხანაში (XV—XVI საუკუნეებში) წარმოშობილი თუ შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებით.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული, ნაირი, სხვადასხვა დროს შემუშავებული, როგორც ლექსითი, ისე პროზითი ვერსიების შესწავლა კი ნათელს ჰფენს ქართული ვერსიების სხვადასხვაობის მიზეზებს, მათ თავისებურებას.

ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებები ჩვენს ლიტერატურაში მომდინარეობს „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ჩანართებიანი ტექსტებიდან და არა დამოუკიდებლად არსებულ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებიდან. ისინი (მიმბაძველთა ნაწარმოებები) თან შემოჰყოლიათ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს, როგორც ამ ვერსიების განუყოფელი ნაწილები.

ღაზნელთა მეხოტბენი

ღაზნელთა დინასტიის ყველაზე დიდი წარმომადგენელი სულთან მაჰმუდი (999—1030) სამანიანთა ბატონობის დაცემის შემდეგ დიდსა და მძლავრ სახელმწიფოს აარსებს. იგი ჩრდილოეთ ინდოეთის საზღვრებიდან კასპიის ზღვის სამხრეთ სანაპირომდე იყო გადაჭიმული. მაჰმუდი იყო შესანიშნავი მხედართმთავარი, რომელმაც ტახტზე ასვლამდე მრავალი ბრძოლა გადაიტანა. ბევრი გამარჯვება იზეიმა. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ მან უძლეველი არმია შექმნა; იგი შიშის ზარს სცემდა მეზობელ ქვეყნებს, მთელ აღმოსავლეთში ჰქუხდა მისი სახელი, როგორც უძლეველი მეფისა.

სულთან მაჰმუდის სამეფო კარზე თავი მოიყარეს იმ დროისათვის გამოჩენილმა პოეტებმა და მეცნიერებმა. მარტო ის რად ღირს აღინიშნოს, რომ მაჰმუდის კარზე მოღვაწეობდა ისეთი დიდი მეცნიერი, როგორიც ალ-ბირუნი იყო. ზოგიერთი წყაროს ცნობით, პოეტთა რიცხვი ოთხასს აღწევდა. მოჰამედ ოუფის მიხედვით კი, მათი რიცხვი 29-ს არ აღემატებოდა. ოუფის „ლობაბ ოლალბაბზე“ (XIII საუკ.) უფრო ადრინდელი წყარო, არუზი სამარყანდელის „ჩაჰარ მაყალე“, რომელიც 1157 წელსაა დაწერილი, ღაზნელთა დინასტიის წარმომადგენელთა მეხოტბე პოეტების რიცხვს ოცი სახელით განსაზღვრავს. ესენია: უნსური (ონსორი), ასჯადი, ფარუხი, ბაჰრამი, ზინათი, ბუზურჯმიჰრ ყაინი, მუზაფარი, მანშური, მინუჩჰრი, მასუდი, ქასარი ამი, აბუ ხანიფე-ჲი ისქაფ, რაშიდი, აბუ-ლ-ფარაჯ რუნი, მასუდ-ი საად-ი სალმან, მუჰამად-ი ნასირ, შაჰ აბუ რიჯა, აჰმად-ი ხილაფ, უსმან მუხთარი და მაჯდუდ სანაი.

ჩვენი აზრით, არც არუზი სამარყანდელის ცნობა უნდა იყოს სწორი. საქმე ისაა, რომ მაჰმუდის სამეფო კარზე არსდება სრულიად ახალი „პოეტთა მეფის“ ტიტული. ასეთი რამ უცნობია სამანიანთა სამეფო კარისათვის მიუხედავად იმისა, რომ პოეტთა რიცხვი არ იყო ნაკლები. მაჰმუდის კარზე აღნიშნული ტიტულის გაჩენა იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ, როგორც ჩანს, ბევრი პოეტი იყო მსურველი სამეფო კარს შეფარებოდა. ასეთ შემთხვევაში საჭირო იყო პოეზიის მცოდნე და პოეტური ნიჭით დაჯილდოებული კაცი, რომელიც შეძლებდა პოეტთა წრეებიდან საუკეთესოთა ამორჩევას. ასეთად, როგორც ვიცით, ონსორი დაინიშნა. მას პოეტთა საქმეების გაგება დაეკისრა.

მაჰმუდი ხასიათდება, როგორც შეუბრალებელი და უსასტიკესი მბრძანებელი; მან საკუთარ შვილებსაც კი ჯაშუშები დაუყენა. სამეფო კარზე მეცნიერებისა და პოეტების თავის მოყრით იგი, როგორც ჩანს, დიდი სამეფო კარის ტრადიციებს ჰბაძავდა, თორემ მეცნიერებისა და პოეზიის განვითარებით ის მაინცდამაინც დაინტერესებული არ ყოფილა. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, მაჰმუდს არ ესმოდა პოეზია და ამიტომაც შეიძულა ფირ-

დოესი და მისი „შაჰ-ნამე“. ჩვენი აზრით, სულთან მაჰმუდს კარგად უნდა სცოდნოდა პოეზიის ძალა და ხალხის მასებზე მისი ზემოქმედებითი უნარი. იგი „შაჰ-ნამეს“ სწორედ იმიტომ არ აფასებდა, რომ მასში ძველი ირანელი მეფეებია შექებული და უკვდავყოფილი. მაჰმუდი არ იყო ირანელი და არც ირანული კულტურის მადიდებელი.

აღსანიშნავია, რომ სულთან მაჰმუდთან ერთად „შაჰ-ნამეს“ ამცირებდნენ ისეთი დიდი პოეტები, როგორიც ონსორი და ფეროხი იყვნენ. არ შეიძლება ითქვას, რომ მათ არ ესმოდათ ფირდოუსის ლექსების სიმშვენიერე და ძიმზიდველობა, მაგრამ სულთნის შეხედულებებს უჭერდნენ მხარს, ფირდოუსის გენიალურ ქმნილებას უშინაარსო ზღაპრად აცხადებდნენ და პოეტებს მაჰმუდის გმირული საქმეების სადიდებლად მოუწოდებდნენ.

სულთან მაჰმუდს ის ნაწარმოებები მოსწონდა, რომლებშიც მისი ლაშქრობანი იყო შექებული, რომლებიც მხარს უჭერდა მის პოლიტიკას და მის ავტორიტეტს ამაგრებდა. პოეზიის უცოდინარი ამას ვერ მოახერხებდა. აღსანიშნავია, რომ ასეთ შემთხვევაში მაჰმუდი კონსულტანტებს არ მიმართავდა. მის მეხოტბეთა შორის პოეტები ონსორი, ფეროხი, მანუჩეჰრი, მასუდ-ი საად-ი სალმან და სანაი გამოირჩევიან. როცა მათ მხატვრულ შემოქმედებასა და წარმტაც პოეტურ სახეებს ეცნობით, ერთგვარი სინანული გიპყრობთ, რომ მათი დიდებული ნიჭი ღაზნელთა დინასტიის წარმომადგენელთა ქება-დიდებით დაშვრა და არა საგმირო და რომანტიკული პოემების შეთხზვით. რაც შეეხება სახოტბო ჟანრს, შეიძლება აღინიშნოს, რომ ღაზნელთა ეპოქაში იგი უმაღლეს მწვერვალებს იპყრობს და თავისთავად სამანიანთა დროის პოეზიის, კერძოდ, სახოტბო პოეზიის განვითარებას წარმოადგენს.

ონსორი. ონსორი[1] მეათე საუკუნის მიწურულსა და მეთერთმეტე საუკუნის გარიჟრაჟზე მოღვაწეობდა. მისი ბიოგრაფიიდან ვიცით, რომ იგი დაბადებულა ბალხში 960 წელს და 1040 წლის მახლობლად გარდაცვლილა. მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სრული სურათის აღდგენა ჭირს. შეიძლება აღინიშნოს, რომ ძველ თეზკერეებსა და წყაროებში ონსორის შესახებ ერთიმეორის საწინააღმდეგო ცნობები გვხვდება, ასე, მაგალითად, რეზა ყული-ხან ჰედაითისა და სხვების ცნობების თანახმად, პოეტს მშობლების გარდაცვალების შემდეგ ვაჭრობა წამოუწყია, მაგრამ ონსორის ნაწერებში ამის მსგავსი არაფერი იკითხება. იგი უფრო სასულთნო კანცელარიის მოხელედ გვევლინება, ვიდრე ვაჭრობით დაინტერესებული პირი.

ონსორის ლიტერატურული შემოქმედების აღმავლობა ძირითადად მაჰმუდ ღაზნელის (999—1030) ბატონობის ხანას ემთხვევა. აღნიშნული სულთნის კარზე მას „პოეტთა მეფის“ (მალიქ-აშ-შუ'არა) თანამდებობა ეჭირა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „პოეტთა მეფე“ ყველა დანარჩენ პოეტზე ნიჭითა და შემოქმედებით მაღლა არ იდგა. იგი სამეფო კარზე გარკვეული თანამდებობა იყო. ამ თანამდებობაზე მყოფს, როგორც აღინიშნა, პოეტების საქმეთა განხილვა ევალებოდა და ამიტომაც მას „პოეტთა მეფეს“ უწოდებდნენ. პოეტთა საქმეების განმგებელი, რა თქმა უნდა, პოეზიაში კარგად ჩახედული უნდა ყოფილიყო. მას ევალებოდა პოეტების დარაზმვა, მათი შემოქმედებისათვის გარკვეული მიმარ-

---

[1] ზოგიერთი ირანისტის ნაშრომში იგი უნსური ის სახელწოდებით იხსენიება. ამ გარემოებამ მკითხველს ხელი არ უნდა შეუშალოს და იგი სხვადასხვა პოეტად არ უნდა წარმოიდგინოს. ონსორი და უნსური ერთი და იგივე პოეტია. სახელის სხვადასხვა ფორმა ერთი და იმავე სიტყვის სხვადასხვანაირი წაკითხვის შედეგადაა მიღებული.

თულების მიცემა. მათ სამეფო კარის სადიდებლად, სულთან მაჰმუდის პოლიტიკისა და ავტორიტეტის განმტკიცებისათვის უნდა ემღერათ.

ისტორიული და ლიტერატურული წყაროების შესწავლა ცხადყოფს, რომ ირანელ მეფეებს საერთოდ კარგად ესმოდათ პოეზიის ძალა, ხალხზე მისი აღმზრდელობითი გავლენა. ამიტომ ისინი ყოველთვის ცდილობდნენ საუკეთესო პოეტების თავის მხარეზე გადაბირებას, სამეფო კარის პოეტთა წრეში მათ მოქცევას და საკუთარი მიზნებისათვის მათი შემოქმედებითი ნიჭის გამოყენებას. იმ პოეტებს, რომლებიც მოწონებულნი იქნებოდნენ, სათანადო ხელფასი ენიშნებოდათ და სათანადო დავალებებიც ეძლეოდათ. ძირითადად ეს იყო სამეფო კარის მოქმედებათა შექება, სულთნისადმი ხოტბის შესხმა ამა თუ იმ ლაშქრობასთან დაკავშირებით და სხვ. ყოველივე ამის ხელმძღვანელობა „პოეტთა მეფეს“ ევალებოდა. ერთი სიტყვით, მასზე იყო დამოკიდებული საკარო პოეზიის გაშლა-განვითარება, მისი იდეები და მიმართულება.

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ონსორი კარგად ასრულებდა მასზე დაკისრებულ ვალდებულებას. ეს კი, როგორც ითქვა, მისი მხრივ სათანადო ცოდნასა და გამოცდილებას მოითხოვდა. პოეტები მას ემორჩილებოდნენ, სულთან მაჰმუდის გამარჯვებებსა და პირად ღირსებებს უმღეროდნენ.

ჩვენამდე შემონახულა ონსორის დივანი, რომელშიც ყასიდები, ყაზალები და რობაიებია მოთავსებული. პოეტს სახოტბო და ლირიკული თხზულებების გარდა სამი რომანტიკული ხასიათის პოემა შეუთხზავს. ესენია: ა) ვამეყ ო აზრა (ვამეყი და აზრა), ბ) ხინგ-ბუთ ო სორხ-ბუთ (თეთრი კერპი და წითელი კერპი) და გ) შადბაჰრ ო აინ ალ-ჰაიათ (შადბაჰრი და აინ ალ-ჰაიათი).

ონსორის ყაზალები, რომლებშიც სატრფიალო გრძნობები და განცდებია გადმოცემული, იმითაა საყურადღებო, რომ ისინი რუდაქისა და შაჰიდ ბალხელის ყაზალების შემდეგაა დაწერილი და სათანადო ადგილს იჭერენ სპარსული ყაზალის განვითარების ისტორიაში [2].

ყასიდების დიდი ნაწილი სულთან მაჰმუდისადმია მიძღვნილი. მათში შექებულია მაჰმუდის საქმიანობა, მისი ლაშქრობანი, რომელთა მონაწილე, როგორც სულთნის თანამგზავრი, ზოგჯერ ონსორიც ყოფილა. აღნიშნული ყასიდები დიდ მოწონებას იმსახურებს. საერთოდ ონსორის შემოქმედებას არა მარტო მისი თანამედროვე, არამედ მომდევნო ეპოქის პოეტებიც ქებით იხსენიებენ.

საჭიროა შემდეგიც აღინიშნოს. ონსორი დიდი პოეტის ფირდოუსის თანამედროვეა. იგი მის გვერდით ეწეოდა ლიტერატურულ მუშაობას. გასაკვირია, რომ მას არ მოსწონდა ფირდოუსი და მისი „მეფეთა წიგნი“. იგი ამ შესანიშნავ ნაწარმოებს ზღაპარს, არანამდვილ ამბავს უწოდებდა, მასზე მაღლა აყენებდა საკუთარ ყასიდებს, რომლებშიც სულთან მაჰმუდის ლაშქრობანია აღწერილი, ხოლო „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ამბები მოგონილი ზღაპრებიაო, ამბობდა პოეტი.

ონსორის პოემები, როგორც ადრინდელი ხანის რომანტიკული ძეგლები, დიდ ინტერესს იწვევს, მაგრამ, სამწუხაროდ, მათ ჩვენამდე არ მოუღწევიათ. აღნიშნულ თხზულებათა ნაწილები ცალკეული ბეითების სახით ასადი ტუსელის (XI საუკ.) „ლუღათი ფურსს“, ჰაფეზი უბახის „თუჰფათ ალ- აჰბაბსა“ და სურურის „მაჯმა ალ-ფურსს“ შემოუნახავთ.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ ბოლო დროს პროფ. მ. შაფის მიერ

---

[2] ცნობილია, რომ ონსორი პოეტური გაფორმების თვალსაზრისით საკუთარ ყაზალებს რუდაქის ყაზალებზე უფრო დაბლა აყენებდა.

ონსორის პოემის „ვამეყ და აზრას“ ხელნაწერის ფრაგმენტის აღმოჩენა [3]. იგი 1132 წლით თარიღდება, წარმოადგენს პოემის შუა ნაწილს და 316 ბეითს აერთიანებს. ამ ნაწილის შესწავლით, შენიშნავს ე. ბერტელსი, ცხადი ხდება, რომ ონსორის პოემა ელინური რომანის თავისუფალ გადამუშავებას წარმოადგენდა.

ვამეყ და აზრას სამიჯნურო თავგადასავალი ფალაურ ლიტერატურაშიც ცნობილი ყოფილა. მას, ლიტერატურულ ძეგლად გაფორმებულს, თაჰერიანთა ეპოქაშიც ეხვდებით. დოვლათშაჰი გვაუწყებს, რომ იგი აღნიშნული დინასტიის პირველი წარმომადგენლისათვის — აბდალაჰ იბნ თაჰერისათვის (828—844) საჩუქრად მიურთმევიათ. ცხადია, აღნიშნული რომანის ფალაური ხელნაწერი იგულისხმება. ამირას მისი განადგურება უბრძანებია, როგორც ცეცხლის მსახურთა მიერ შეთხზული წიგნისა (გვ. 30). დოვლათშაჰს ისიც აქვს აღნიშნული, რომ ვამეყისა და აზრას არაკი ძალიან კარგი ამბავია, რომელიც შაჰ ნუშირვანის სახელობაზე სწავლულებს შეუკრებიათ. ნათქვამი იმასაც ნიშნავს, რომ ვამეყ და აზრას ამბავი ძველთაგან ძველია, იგი ზეპირი თქმულების სახით ჯერ ხალხში ყოფილა გავრცელებული და შემდეგ ლიტერატურულად გაფორმებული. ონსორის პოემა, რომლის წყაროები, ჩვენი აზრით, ჯერ კიდევ საძებარია, იმითაა საინტერესო, რომ სპარსულ ლიტერატურაში ამ თემაზე შეთხზული პირველი პოემაა, რომელმაც გარკვეული როლი შეასრულა სპარსული რომანტიკული ეპოსის განვითარებაში. აღნიშნული თემით ონსორის შემდეგ სხვა ირანელი პოეტებიც დაინტერესებულან. იგი რამდენჯერმე დამუშავდა.

ონსორის პოემა XV—XVI საუკუნის თურქ პოეტ ლ ა მ ი ს (გარდ. 1532 წელს) უთარგმნია, მაგრამ მისი თარგმანი სწორი არ უნდა იყოს [4].

საერთოდ შენიშნულია, რომ ლამის თარგმანები, ზოგიეროი მათგანი მაინც, სპარსული ორიგინალის გადათხრობას წარმოადგენს და არა თარგმანს ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ასე, მაგალითად, ლამის „ვისო რამინს“ არავითარი საერთო არა აქვს გორგანის პოემის ორიგინალთან [5]. ასეთ „თარგმანებზე“ დაყრდნობა ორიგინალის მონაცემების შესასწავლად ძნელი საქმეა. „ვამეყ და აზრას“ თურქულ ვერსიაზეც იგივე ითქმის.

ონსორის მეორე პოემაშიც სატრფიალო-სამიჯნურო ამბავი ყოფილა გადმოცემული. მასში აღწერილი ყოფილა მისრეთის (ეგვიპტის) მეფისწულისა და ჩინეთის მეფის ასულის სამიჯნურო თავგადასავალი. მათ ერთმანეთი ჰყვარებიათ, მაგრამ შეერთება არ მომხდარა. დროთა უკუღმართობას ისინი ერთმანეთს დაუშორებია და ორივე განშორებით გამოწვეული მწუხარებით გარდაცვლილა. ხალხს ისინი ერთმანეთის მახლობლად დაუკრძალავთ.

ონსორის მესამე პოემის (შადბაჰრ ო აინ ალ-ჰაიათ) შესახებ ყველაზე მცირე ცნობებია შემონახული. აქ, როგორც სათაური გვიჩვენებს, ორი მთავარი გმირი მოქმედებს. ერთი (შადბაჰრ) ვაჟის სახელია, ხოლო მეორე (აინ ალ-ჰაიათ) — ქალისა. მათი ვინაობა ჯერჯერობით გაურკვეველია.

კ. ჩაიკინმა [6], ი. მარმა [7] და ე. ბერტელსმა [8] დიდი მუშაობა ჩაატარეს ონსო-

[3] Е. Э. Бертельс, История..., стр. 316.

[4] ლამის მიერ თურქულად გადათარგმნილია სხვა სპარსული პოემებიც, როგორიცაა, მაგალითად, „ვისო რამინ“, „ფარჰად-ნამე“, „ჰაფთ ფაიქარ“, „სალამან ო აბსალ“ და სხვ.

[5] Е. Э. Бертельс, История..., стр. 315.

[6] К. И. Чайкин, Вамек и Азра (сб. Хакани, Незами, Руставели, М.-Л., 1935).

[7] Ю. Н. Марр, Персидский прототип поэмы «Некто в барсовой шкуре» (сб. Академику Н. Я. Марру, М.-Л., 1935).

[8] Е. Э. Бертельс, История персидско-таджикской литературы, М., 1960, стр. 306—335.

რის პოემების ხასიათის შესაცნობად, მაგრამ ჯერ კიდევ ბევრია ამ მხრივ გასაკეთებელი. უპირველეს ყოვლისა, პოემათა ტექსტების ძიება უნდა გაგრძელდეს; ყოველ ფრაგმენტს, რომელიც შეიძლება აღმოჩნდეს, შეუძლია მკვლევართ დიდი დახმარება გაუწიოს.

საინტერესოა, რომ ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლებში („თამარიანი", „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი") იხსენიება ონსორის პოემის „შადბაჰრ ო აინ ალ-ჰაიათის" გმირები. ასე, მაგალითად, „თამარიანში" (V ოდა) იკითხება:

უგავს შ ა ტ ბ ი ე რ ს, გულად ღაყბიერს, ა ლ ა თ ი ს ა რად დაშვრა მოძევად.

ხოლო მეორე თხზულებაში („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი") აღნიშნული გმირები შემდეგი სახით არიან წარმოდგენილნი:

ვითარ რამინ ვისისათჳს... ვითა შ ა დ ბ ე რ[9] ა ი ნ ლ ი ე თ ი ს ა თ ჳ ს[10].

ამ თხზულებათა ავტორები ერთმანეთით არ უნდა სარგებლობდნენ. შეუძლებელია, მაგალითად, „თამარიანის" ავტორს „ისტორიანი და აზმანიდან" აეღო „აინლიეთი" და „ალათად" შეეცვალა ის, და პირიქით, „ისტორიანისა და აზმანის" ავტორს, თუ იგი „თამარიანით" სარგებლობდა, „ალათის" ნაცვლად „აინლიეთი" არ უნდა დაეწერა. შევნიშნავთ, რომ ეს უკანასკნელი ფორმა უფრო ახლო დგას თხზულების გმირის სახელის ფორმასთან — აინ ალ-ჰაიათ-თან, რაც „სიცოცხლის თვალს", „სიცოცხლის წყაროს ნიშნავს".

ორივე ავტორი, სავარაუდოა, ონსორის თხზულების ქართული თარგმანის სხვადასხვა ხელნაწერით სარგებლობდა, სადაც, შესაძლებელია, გმირთა სახელის ფორმები გადამწერლების მიერ ყოფილიყო დამახინჯებული. ყოველ შემთხვევაში საეჭვო არ არის, რომ ონსორის შემოქმედებას, თუნდაც აღნიშნული პოემის სახით ძველ საქართველოში იცნობდნენ.

რაც შეეხება „აბდულმესიაში" ვამეყის მოხსენიებას[11], იგი არ უნდა წარმოადგენდეს ონსორის პოემის „ვამეყ და აზრას" გმირის სახელს. საქმე ისაა, რომ აღნიშნული გმირების სამიჯნურო ისტორია ბერძნული, ფალაური და სპარსული წყაროების საფუძველზე ონსორის პოემის დაწერამდე ჩვენშიც უნდა ყოფილიყო ცნობილი. ქართული ხოტბის ავტორს სხვა წყაროებით შეეძლო ესარგებლა, ხოლო მეორე პოემის („შაბაჰრ ო აინ ალ-ჰაიათ") გმირთა დასახელებისას ქართველი ავტორები ბერძნულ-ფალაური ან სპარსული წყაროებით ვერ ისარგებლებდნენ, რადგან ონსორიმდე ამ სახელწოდების თხზულება არ ყოფილა დაწერილი.

ფეროხი. ბიოგრაფიული ცნობები ფეროხის (ფარუხი) შესახებ არუზი სამარყანდელის თხზულებას „ჩაჰარ მაყალეს" (ოთხი მოხსენება) შემოუნახავს. იგი მეთორმეტე საუკუნეში, სახელდობრ, 1157 წელსაა შეთხზული. ამ ცნობების მიხედვით ფეროხი სეისტანელი ყოფილა, შესანიშნავი პოეტური ნიჭით დაჯილდოებული. ამავე დროს მას ჩანგის დაკვრაც ემარჯვებოდა და სასიმღერო მელოდიებშიც თურმე კარგად ერკვეოდა[12]. პოეტის მამა სეისტანის მმართვე-

---

[9] ვარიანტებია: შადბავარ, ბადბერ.

[10] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს გამოცემა, გვ. 80—81. შდრ. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს გამოცემა, გვ. 36, 10.

[11] ვხმობ ვ ა მ ე ყ — ვისსა, არ თუ მეყვისსა და სხვ.

[12] დოვლათშაჰის ცნობით, ფეროხი თერმეზელი იყო. ე. ე. ბერტელსის შენიშვნით ეს შეცდომაა, რასაც საფუძვლად უდევს ცნობა ფეროხის ჩაღანიანთა ქვეყანაში ხანმოკლე მოღვაწეობის შესახებ.

ლის ხალიფ იბნ აჰმედის კარის მოხელე ყოფილა. ფეროხის შემოქმედებიდან ჩანს, რომ მას კარგი განათლება ჰქონია მიღებული.

პოეტის დაბადების წელი არ არის ცნობილი, გარდაცვლილა იგი 1038 წელს. ძველი წყაროების მიხედვით მისი სრული სახელწოდება ასეთი იქნება: აბულ ჰასან ალი იბნ ჯოლუღე სეისტანი ფეროხი.

პოეტს პირველად სამსახური (მოჯამაგირეობა) ერთ-ერთ სეისტანელ ფეოდალთან დაუწყია. ცოლის შერთვის შემდეგ მისმა ხარჯებმა იმატეს და ფეოდალის მიერ გაცემული თანხა მისთვის საკმარისი არ აღმოჩნდა. მომატებაც მისი პატრონის მხრივ შეუძლებელი გახდა. ფეროხი იძულებული შეიქნა სეისტანიდან გადახვეწილიყო და ჩაღანიანთა სამფლობელოში ამოეყო თავი. აქ იგი ცხადდება ამიდ ასადთან, რომელიც ჩაღანიანთა ამირის ერთ-ერთი დიდებულთაგანი იყო, და მას საკუთარ ლექსებს გააცნობს.

ამიდ ასადს ლექსები მოეწონა, მაგრამ არ დაიჯერა, რომ იგი ფეროხის შეთხზული იყო, რადგან ხედავდა მის წინ მდგარ უშნო შესახედაობის, წინ და უკან სამოსელშემოფლეთილ, ნახევრად გატიტვლებული ფეხებით მდგარ კაცს. გამოცდის მიზნით ამიდ ასადს ფეროხისათვის დაუვალებია ახალი ყასიდის დაწერა, რომელშიც აღწერილი იქნებოდა ცხენების სადაღავი ადგილი, სადაც იმ დროს ამირა იმყოფებოდა, ილხენდა და ცხენების გაჩუქებით იყო გართული.

ფეროხის იმავე ღამეს შეუთხზავს მისი ცნობილი ყასიდა: ჩუნ ფარანდე ნილგუნ ბარ რუი ფუშედ მარყზარ (როდესაც ცისფერ აბრეშუმს გადაიფარებს მულღაზარი) და ის ამიდ ასადისათვის წარუდგენია. მას ყასიდა ძლიერ მოსწონებია[13]. ამიდ ასადს ფეროხი თან წაუყვანია და ამირასათვის მოუხსენებია ყველაფერი, რაც მოხდა. ამირას ფეროხის ყასიდები მოსწონებია და მისი ავტორიც უხვად დაუჯილდოებია. პოეტს მის სამსახურში სრული ბრწყინვალებისათვის მიუღწევია.

ჩაღანიანთა ქვეყნიდან ფეროხი სულთან მაჰმუდის კარისაკენ მიემგზავრება. მიზეზები, თუ რატომ მიატოვა მან ჩაღანიანთა ქვეყანა და სულთან მაჰმუდთან ყოფნა ამჯობინა, ჩვენთვის მთლად ნათელი არ არის. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მაჰმუდის სახელი, რომლის კარზე თავმოყრილნი იყვნენ იმ დროის ცნობილი პოეტები და მეცნიერები, შორს იყო გავარდნილი, ქ. ღაზნაც ერთვვარ ლიტერატურულ ცენტრს წარმოადგენდა, და, ცხადია, ახალგაზრდა პოეტის გული ამ ცენტრისაკენ მიიწევდა. ფეროხი სულთან მაჰმუდის კარს აღწევს. მისი შესანიშნავი ხოტბები, რომლებიც თვით მაჰმუდის, მისი ძისა და ძმისადმია მიძღვნილი, მალე საერთო ყურადღებას იპყრობს. ფეროხის თხზულებებს, როგორც ახალი მხატვრული სტილის ნიმუშებს, დღემდე ზემოქმედებითი ძალა არ დაუ-

---

[13] აღნიშნული ყასიდის ქართული თარგმანი მოცემული აქვს მ. ხუბუას: პოეტური ენისა და სტილის საკითხისათვის კლასიკურ სპარსულში (თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XXXIX, 1950, გვ. 170—171).

აქვე შევნიშნავთ, რომ ის გადათარგმნილია „ჩაჰარ მაყალეში“ მოთავსებული ტექსტიდან. აღნიშნული ტექსტიდანვე უნდა იყოს ის გადათარგმნილი ე. ე. ბერტელსის მიერაც (История персидско-таджикской литературы, М., 1960, стр. 337—338).

მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ იმდროინდელ ისტორიკოსებსა და ლიტერატორებს სანიმუშოდ მოჰყავდათ ყასიდის დასაწყისი ან მისი რომელიმე ნაწილი და არა მთელი ყასიდა. მ. ხუბუას თარგმანი შეიცავს 22 ბეითს. ხელნაწერებსა და ფეროხის დივანის ბოლო დროის გამოცემებში აღნიშნული ყასიდა 58 ბეითს შეადგენს. ხელნაწერებისა და გამოცემების შედარების საფუძველზე იგი დაბეჭდილია ჩვენ მიერ შედგენილი სპარსული ქრესტომათიის პირველ ტომში (გვ. 117—119).

ყარგავთ. მათ თავის დროზეც დიდი დაფასება ჰქონდათ. ლიტერატურის ისტორიკოსების თვალსაზრისით ფეროხი ღაზნელთა სამეფო კარის ერთ ბრწყინვალე პოეტთაგანად ითვლება.

ფეროხი, როგორც მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან ჩანს, ძირითადად ხოტბებს წერდა. მას უწერია აგრეთვე ყაზალებიცა და რობაიებიც, მაგრამ მცირე რაოდენობით. იგი, ჩანს, კარგად იცნობდა „პოეტთა მეფის“ ონსორის შემოქმედებას. ფეროხი ხომ მის გვერდით მუშაობდა. იგი ზედმიწევნით იცნობდა აგრეთვე სამანიანთა ეპოქის პოეტების — რუდაქის, შაჰიდ ბალხელის, დაყიყისა და ფირდოუსის შემოქმედებასაც. საინტერესოა, რომ ფეროხი იცნობს ადრინდელ პოეტს აბას მარვაზელს და ერთ-ერთი ყასიდის შეთხზვისას ხალიფ მამუნისადმი მიძღვნილ მის ოდასაც ესესხება.

სამწუხაროა, რომ ისეთი ბრწყინვალე პოეტი, როგორიც ფეროხი იყო, ონსორის მსგავსად „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულ ამბებს ტყუილებს უწოდებს, რასაც, მისი აზრით, არავითარი ფასი არა აქვს.

ფეროხის შემოქმედებითი ნიმუშები დიდი პოეტური ნიჭით ხასიათდება. მისი მხატვრული სახეები შთამბეჭდავია. პოეტისათვის მთავარია რეალური ქვეყნის შთაბეჭდილებანი. ის უხვი შედარება-მეტაფორები, რითაც ფეროხის თვითეული ყასიდა ხასიათდება, მხატვრული თვალსაზრისით დღესაც მომხიბლავია და ღრმა ემოციების აღმძვრელი.

მანუჩეჰრი. მანუჩეჰრი ერთი უძლიერესი პოეტი-მეხოტბეთაგანია. პირველად იგი ზიარიანთა დინასტიის (978—1042) კარის პოეტად გვევლინება, კერძოდ, ის ამირა ფალაქ ალ-მაალი მანუჩეჰრი იბნ ყაბუსისათვის (1012—1029) წერდა ოდებს. აქედან იწყება მისი პოეტური კარიერა. პოეტს ფსევდონიმი მ ა ნ უ ჩ ე ჰ რ ი დიდი პატივისცემის ნიშნად მისი მფარველის სახელიდან აუღია.

ზოგიერთი თეზქერეს ცნობით, იგი წარმოშობით თითქოს ბალხელია, მაგრამ პოეტი ყასიდებსა და სხვა ხასიათის ლექსებში ბალხს მის მშობლიურ კუთხედ არსად არ მიიჩნევს. იგი თავისთავს დამღანელად თვლის; დამღ-ში კი ჩრდილოეთ ირანში მდებარეობს. პოეტის სრული სახელწოდებაა. აბუ-ნ-ნაჯმ აჰმად იბნ ქაუს იბნ აჰმად მანუჩეჰრი დამღანი.

მანუჩეჰრის დაბადების წელი უცნობია. პოეტი 1040 წელს გარდაცვლილა. თუ ვიფიქრებთ, რომ პოეტი, როგორც ამას ზოგიერთი ცნობაც ადასტურებს. ახალგაზრდა გარდაცვლილა, მაშინ იგი XI საუკუნის გარიჟრაჟზე უნდა იყოს დაბადებული. მას დიდი განათლება მიუღია, ყოფილა ექიმი, ძალიან კარგად ერკვეოდა ასტრონომიულ საკითხებშიც.

ზიარიანთა შემდეგ პოეტი ღაზნელთა მეხოტბედ გვევლინება. იგი აღნიშნული დინასტიის მხოლოდ ერთი წარმომადგენლის, სახელდობრ, სულთან მასუდის (1030—1042) მაქებარია; მისი ყასიდების დიდი ნაწილი მას ეძღვნება.

მანუჩეჰრის პოეზია სხვა იმდროინდელ პოეტებთან შედარებით განსხვავებული მხატვრული სტილით ხასიათდება. მისი სტილის თავისებურებას თანამედროვე ირანელი მეცნიერებიც ეხმიანებიან. ასე, მაგალითად, ცნობილი მკვლევარი, მანუჩეჰრის პოეზიის შესანიშნავი მცოდნე, მისი დივანის გამომცემელი(1947) დაბირ სიდაყი შემდეგს წერს: „ეს მიმზიდველი სტილი შექმნილია მის მიერ. ამ მანერაში არავის შეუძლია წინ გაუსწროს და დაჩრდილოს იგი“.

სპარსულ პოეზიაში მან პირველმა შექმნა ახალი სალექსო ფორმა, რასაც „მუსამათს“ (ძაფზე აცმული მარგალიტები) უწოდებენ. ესაა მუხამბაზის სახეობის ლექსები, რომელთა სტროფი შეიძლება ხუთიდან ათ სტრიქონამდე შედ-

გებოდეს, ასეთი სახის ლექსებში სარითმო ერთეულების განლაგება ასეთია: ცალკეული სტროფის სტრიქონები ერთმანეთზეა გარითმული. გამონაკლისს შეიძლება პირველი სტროფის უკანასკნელი სტრიქონი წარმოადგენდეს. ის შეიძლება წინამავალ სტრიქონებს ან ერითმებოდეს, ან არა. ხოლო ყოველი სტროფის უკანასკნელი სტრიქონი ერთმანეთს ერითმება. მანუჩეჰრის მუსამათები ექვსტრიქონიან სტროფს შეიცავს. რითმის განლაგების სქემა ასეთია: aaaaab aaaaab და ასე შემდეგ.

სპარსულ პოეტიკაში მუსამათის ყოველ სახეს თავისი გარკვეული სახელწოდება გააჩნია. ეს იმაზეა დამოკიდებული თუ ლექსში რამდენ სტრიქონიანი სტროფებია გაერთიანებული. ასე, მაგალითად, მანუჩეჰრის ისეთი სახეობის ლექსებს, რომელთა სტროფები ექვს-ექვს სტრიქონიანია, შეიძლება მ უ ს ა დ ა ს ი (ექვსიანი) ვუწოდოთ. ალბათ ვიცით, რომ ქართული მ უ ხ ა მ ბ ა ზ ი მ უ ხ ა მ ა ს ი ს ა გ ა ნ წარმოდგება, რაც ხუთიანს ნიშნავს. ძველი თეზქერეებისა და კრებულების ავტორები, ლიტერატურის ისტორიკოსებიც, ზოგჯერ, თავს არ იწუხებენ მუსამათის ამა თუ იმ სახეობას თავისი შესაფერი სახელი მოუძებნონ და ყველას ერთი ტერმინით — მუსამათით ნათლავენ, ეს, რა თქმა უნდა, შეცდომა არ არის. მუსამათის, როგორც ტერმინის, ქვეშ ერთიანდება ყველა ამ სახეობის ლექსი, მაგრამ ისიც არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ თვითეულ მათგანს, როგორც ითქვა, თავისი სახელიც გააჩნია. მკითხველი, თუ მან ამ ტერმინების მნიშვნელობა იცის, მაშინვე გაერკვევა, თუ რა სახეობის მუსამათთან გვაქვს საქმე.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სახეობის ლექსებს — მუსამათებს მანუჩეჰრი ყასიდების ნაცვლად იყენებდა; აქაც ისევე, როგორც ყასიდებში, მანუჩეჰრი შეუდარებელ მეხოტბედ გვევლინება. ამით კი პოეტმა გაარღვია სახოტბო პოეზიაში საუკუნეების მანძილზე შემუშავებული ფორმა და ახალი გზები და შესაძლებლობანი დასახა.

ამასთან, მანუჩეჰრის დაუწერია პოემა სანთლის შესახებ, რომლის ბოლო ნაწილში მასუდია შექებული. აღნიშნული პოემა თავისებურ გამოცანას წარმოადგენს. არსად არ არის დასახელებული ის საგანი, რასაც პოემა ეხება. მკითხველმა იგი თვითონ უნდა გამოიცნოს. პოეტს ასეთი ხერხით თუ მანერით წერა ემარჯვებოდა. წერის ამ მეთოდს თუ ხერხს თეორეტიკოსები ლ უ ღ ზ-ს უწოდებენ. იგი გამოცანას, შარადას ნიშნავს.

მანუჩეჰრი უეჭველად მხატვრული სიტყვის დიდი ოსტატია. იგი თანამედროვე ირანელთათვისაც კი საყვარელ პოეტად ითვლება. განსაკუთრებით სრულყოფილია მისი ოდები. მათ ახალი მხატვრული სახეები და შედარება-მეტაფორები ამკობენ. მანუჩეჰრიმ შესანიშნავი ოდა მიუძღვნა „პოეტთა მეფეს“ — ონსორის. ამ ოდის ბოლო ნაწილი ცხენის აღწერას (თუ შექებას) წარმოადგენს. ეს შესანიშნავი ლექსია, რომელიც დინამიურობით მთელ სპარსულ პოეზიაში გამოირჩევა. იგი ცხენის ჰენებას მოგვაგონებს, მისი რიტმი ხან შენელებულია, ხანაც აჩქარებული. საქმე ისაა, რომ პოეტს ისეთი სიტყვები აქვს დაძებნილი, რომლებიც აკუსტიკურადაც ცხენის სვლას, მის ჰენებას ეფარდება. ცნობილია, რომ ირანელი პოეტები, იქნება ეს საკუთარი განწყობილების თუ სხვა რაიმე მოვლენის გადმოცემა, ამ მხრივ (შესაფერისი სიტყვების დაძებნისა და გამოყენების თვალსაზრისით) დიდ წარმატებებს აღწევენ.

აქვე წარმოვადგენთ აღნიშნული მიძღვნის (ონსორისადმი მიძღვნილი ოდის), დასასრულს:

کش و بند و برو آرو کن و کار وخوروبخش
کین و مهروغم ولهو وبد و نیک ومی وراز
ده وگیر وچن و بازو گز و بوس و رو و کن
زر و جام و گل و گوی ولب و روی و ره وناز
دل‌خویش و کف خویش ورخ خویش وسرخویش
بزد ای و بگشای و بفروز و بفراز

საქმის მცოდნენი დამეთანხმებიან, რომ ეს ადგილი (და ამასთან ერთად მთელი ყასიდა) დიდი შემოქმედებითი ტექნიკითაა დაწერილი და მისი ისეთი თარგმნის შესრულება, რომელშიც ორიგინალის პოეტური სამყარო სრული სახით იქნეს გადმოცემული, ძალიან გაჭირდება.

მანუჩეჰრის მუსამათებს როგორც კლასიკური, ისე შემდეგი ხანის პოეზიაში ბევრი მიმბაძველი გამოუჩნდა. ერთი სიტყვით, სპარსული ლექსის ეს სახეობა მის სახელს უკავშირდება.

მასუდი საადი სალმან. მასუდ-ი საად-ი სალმან ცნობილი ლირიკოსია. იგი ღაზნელთა დინასტიის უკანასკნელ წარმომადგენელთა (იბრაჰიმი, მასუდ III, შირზადე და სხვ.) მბრძანებლობის დროის მოღვაწეა. მას ბევრი სიხარულიც უნახავს და მწუხარებაც. მის ლექსებს დღემდე არ დაუკარგავთ ბრწყინვალება და მიმზიდველობის უნარი.

მასუდი საად სახოტბო ჟანრშიც გაწაფული ჩანს. მის ხოტბებს ღაზნელთა კარზე დიდი მოწონება ჰქონია, მაგრამ მთავარი, ჩვენი აზრით, მაინც ის არის, რომ მან სპარსულ პოეზიაში შექმნა ახალი ჟანრი — ციხის ელეგია (ხაბსიე). იგი წარმოადგენს სევდითა და მწუხარებით აღსავსე ლექსებს, რომელთაც საპყრობილეში გამოკეტილი პოეტი თხზავდა. იგი რეალური განცდების ნაყოფია. ამ გარემოებამ შეუწყო ხელი მის გავრცელებას.

პოეტი ქ. ლაჰორში დაბადებულა 1046 წელს, გარდაცვლილა 1121 წელს დასნეულებული და მძიმე მატერიალურ მდგომარეობაში ჩავარდნილი. წარმოშობით მასუდი საად ჰამადანელი ყოფილა. მშობლები ადრე გადასახლებულან ქ. ღაზნაში, რომელიც მაშინ სატახტო ქალაქს წარმოადგენდა. მამამისი სამეფო კარის მოხელე ყოფილა; ზედამხედველობდა გადასახადების შეკრებას. პოეტის დედის შესახებ ცნობები აღარ შემონახულა.

მასუდს ხოტბების წერით მალე გაუთქვამს სახელი. ღაზნელთა დინასტიის წარმომადგენელთა დახმარებით მას დიდი სიმდიდრე შეუძენია; პოეტს მის მშობლიურ ქალაქში სასახლე აუგია. მასუდი საად ამ დროს დიდი სახელითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა. პოეტები მას ქება-დიდებას ასხამდნენ, მის სახელზე ყასიდებს თხზავდნენ, მასუდიც მათ გულუხვად აჯილდოებდა.

მასუდის ასეთი მდგომარეობა შეშურდათ სხვებს. ისინი შეეცადნენ მისთვის ბედნიერება მოესპოთ და დაიწყეს სულთან იბრაჰიმთან მისი დაბეზღება: თითქოს მისი ვაჟი პრინცი მაჰმუდი ემზადება მამას განუდგეს და სელჯუკებს მიემხროს და ყველაფერ ამას თითქოს იგი მასუდის გავლენით აკეთებდეს, თითქოს პოეტი ყარმატულ იდეებს იზიარებდეს და სხვ. მასუდის მოწინააღმდეგეებმა საბოლოოდ შეძლეს სულთან იბრაჰიმის დარწმუნება. პოეტს აპატიმრებენ. მას ხშირად უცვლიან ადგილს. გადაჰყავთ ერთი საპყრობილედან მეორეში, მაგრამ მაინც ვერ შეძლეს მისი სულიერად გატეხა. პოეტის მეგობრები ცდი-

ლობდნენ სულთანზე გავლენა მოეხდინათ და მასუდი საადი სალმანი ციხიდან გაეთავისუფლებინათ. მათ საბოლოოდ მიზანს მიაღწიეს, იბრაჰიმის განკარგულებით პოეტი 1097 წელს განთავისუფლდა. იბრაჰიმის შემდეგ ტახტზე ადის მასუდ III (1099—1115), რომელიც თავის ვაჟს შირზადეს ინდოეთის სამფლობელოთა მმართველად ნიშნავს. მას სეფაჰსალარად აბუ ნასრ ფარისი გააყოლა. ეს უკანასკნელი პოეზიაში ჩახედული კაცი იყო და დიდად აფასებდა მასუდი საადი სალმანის პოეტურ შემოქმედებას. აღნიშნულმა მხედართმთავარმა პოეტი, მისივე თხოვნით, ერთ-ერთი ციხესიმაგრის (ჩალანდარის) უფროსად დანიშნა.

მტრები კვლავ ასისინდნენ. ჯერ მათ მისი მფარველის აბუ ნასრის დაცემა მოინდომეს, შემდეგ პოეტისა. მტრებმა ამჯერადაც მიზანს მიაღწიეს. აბუ ნასრი დააქვეითეს და პოეტს მთელი ქონება ჩამოართვეს, რამდენიმე ხნის შემდეგ იგი დააპატიმრეს და მხოლოდ რვა წლის შემდეგ გაათავისუფლეს. პოეტმა პატიმრობაში სულ 18 წელი გაატარა. რა თქმა უნდა, ციხეში დაწერილი მისი ლექსები სევდიანია, მაგრამ ისინი მთლიანად აღებული ოპტიმიზმს, იმედებს, სიცოცხლის სიყვარულს უფრო იწვევენ, ვიდრე უიმედობასა და ქვეყნის სიძულვილს. პოეტი ვაჟკაცურად იტანდა ყოველგვარ განსაცდელს და უკეთეს მომავალზე ოცნებობდა. მის დაპატიმრებებს არა მხოლოდ მის თანამედროვეთა შური ედო საფუძვლად, არამედ ის თავისუფალი აზრები, ბრძოლა არსებული უკუღმართობისადმი, ადამიანისადმი დიდი სიყვარული, რაც ასე მკაფიოდ ვლინდება მასუდი საადი სალმანის პოეზიაში.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ მასუდი საადის ლექსების კრებული მხოლოდ ჩვენს საუკუნეში გახდა ხელმისაწვდომი. იგი გამოსცა ცნობილმა პოეტმა და მეცნიერმა რაშიდ იასიმიმ (თეირანი, 1939). მას დართული აქვს გამომცემლის წინასიტყვაობა და პოეტის სრული ბიოგრაფია.

სანაი. სანაი მნიშვნელოვანი პოეტია, სახელგანთქმული. ნიზამი არუზის იგი ღაზნელთა მეხოტბეთა წრეში შეუტანია, მაგრამ სანაი ტიპური მეხოტბე არ ყოფილა, მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ყასიდა და პოემა მას ღაზნელთა დინასტიის წარმომადგენლებისათვის (მასუდ III, ბაჰრამშაჰი) მიუძღვნია.

პოეტის სრული სახელწოდებაა: აბუ-ლ-მაჯდ მაჯდუდ იბნ ადამ ას-სანაი. სიტყვა სანაი, რაც პოეტს ფსევდონიმად (თახალუსად) აურჩევია, „ნათელს“ ნიშნავს.

სანაი ქ. ღაზნაში დაბადებულა, მაგრამ რომელ წელს, ჯერჯერობით უცნობია. გარდაცვლილა 1131 წელს, ზოგიერთი ცნობით კი — 1150 წელს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პირველი თარიღი, რომელიც ზოგიერთ წყაროში მისი გარდაცვალების წლადაა ნაჩვენები, სინამდვილეს არ უნდა შეეფერებოდეს. საქმე ის არის, რომ სანაის პოემა „თარიხ ათ-თაჰყიყ, როგორც ეს დღესაა გამოკვლეული, 1134 წელს დაუმთავრებია. აგრეთვე მისივე ცნობილი პოემა „ჰეშმარიტების ბაღი“ 1140 წელს ყოფილა დასრულებული. ცხადია, პოეტი ამ თარიღებზე ადრე არ შეიძლება იყოს გარდაცვლილი. მაშასადამე, წყაროებში აღნიშნული გარდაცვალების მეორე თარიღი (1150) უფრო სწორი უნდა იყოს.

სანაის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას შეადგენს დივანი, რომელშიც ყასიდები ანუ ოდები მცირე რაოდენობით გვხვდება, უფრო მეტი რაოდენობითაა წარმოდგენილი ყაზალები და სხვა მცირე ფორმის ლექსები. სანაის დივანში მოთავსებული ლექსების ნაწილი ფილოსოფიური ლირიკის განსახიერებას წარმოადგენს. მისი დანიშნულებაა დიდაქტიკა. მართალია, სანაის შემოქმედებაში, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, აქა-იქ სუფიური ელემენტები შეინიშ-

ნება, მაგრამ სუფიური პოეზიის წარმომადგენლად იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს. ცნობილია, რომ პოეტი მთელი რიგი წლების განმავლობაში განცალკევებულ ცხოვრებას ეწეოდა, მაგრამ იგი არც ერთ სუფიურ ორდენს არ ეკუთვნოდა და თვითონაც არ დაუარსებია ასეთი.

აღსანიშნავია ისიც, რომ სანაის პოეზიაში სუფიური ტერმინები და გამოთქმები იშვიათად გვხვდება. ამავე დროს ისინი იმ მნიშვნელობით აქ არ არიან გამოყენებულნი, როგორც ეს სუფიური პოეზიის ჰეშმარიტ წარმომადგენელს შეეფერება.

ლექსების დიდი უმრავლესობისათვის პოეტს გამოყენებული აქვს სალექსო საზომი რაჯაზ. აღნიშნულ საზომს რუდაქისთანაც ვხვდებით. საინტერესო ის არის, რომ სანაის მიერ აღნიშნული საზომით დაწერილი ლექსების ყოველი სტრიქონი შინაგან რითმებს შეიცავს და, მაშასადამე, შესაძლებელია მისი ორად გაყოფა. ეს არის ახალი მოვლენა სანაის ლირიკული ხასიათის ლექსებში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მის პოეზიაში ყაზალი, როგორც სალექსო ფორმა, უფრო დასრულებული, გამოკვეთილი სახითაა წარმოდგენილი. ცხადია, იგი (სანაის პოეზია) აღნიშნული ფორმის განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საფეხურია.

გარდა დივანისა, სანაის რამდენიმე პოემა ეკუთვნის. ესენია: 1) „ქარ-ნამეი ბალხ“ — ბალხის საქმეთა წიგნი. ზოგი ამ სათაურს თარგმნის როგორც „ბალხურ გმირობათა წიგნი“. იგი 497 ბეითს შეიცავს და მასუდ მესამეს ეძღვნება; 2) „თარიხათ თაჰყიყ“—ჰეშმარიტების დადგენის გზა (ისტორია); იგი 896 ბეითს შეიცავს; 3) „იშყ-ნამე“ — სიყვარულის (აშიკობის) წიგნი, რომელიც 1006 ბეითისაგან შედგება; 4) „აყლ-ნამე“ — გონების (სიბრძნის) წიგნი. იგი 195 ბეითს შეიცავს; 5) საირ-ალ-იბად ილა-ლ-მაად — ღვთის მოშიშთა (მონათა) მოგზაურობა. მასში 770 ბეითია მოთავსებული.

აქვე უნდა აღინიშნოს შემდეგი გარემოება: ცნობილმა ირანისტმა ე. ე. ბერტელსმა აღნიშნული პოემა შეისწავლა საბჭოთა კავშირის აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერის მიხედვით და პირველმა გამოთქვა მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ არსებობს მნიშვნელოვანი მსგავსება ამ პოემასა და დანტეს „ღვთაებრივ კომედიას“ შორისო[14]. 1944 წელს კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფესორმა რ. ნიკოლსონმა გამოაქვეყნა აღნიშნული პოემის ნაწყვეტების ინგლისური თარგმანები, რომელთაც მოკლე შესავალი დაურთო. რ. ნიკოლსონმაც აღნიშნა მსგავსება სანაისა და დანტეს პოემებს შორის[15], მაგრამ ე. ე. ბერტელსის წერილი არ მოიხსენია. უეჭველია, პროფ. რ. ნიკოლსონმა მისი არსებობა არ იცოდა; 6) ჰადიყათ ალ-ჰაყაიყ — ჰეშმარიტებათა ბაღი. იგი თორმეტი ათასამდე ბეითს შეიცავს და, ჩვენი აზრით, სანაის ძირითად თხზულებას წარმოადგენს. მთელ აღმოსავლეთში მან ამ პოემით გაითქვა სახელი. სანაის მიეწერება მთელი რიგი პატარ-პატარა მოცულობის პოემები, მაგრამ ჯერ კიდევ კარგად გამოკვლეული არ არის მათი ავტორი სანაია თუ სხვა რომელიმე პოეტი.

სანაის პოემები, მცირე გამონაკლისის გარდა, ჯერ კიდევ გამოცემული არ არის. ხელნაწერებიც იშვიათად მოიპოვება. ეს უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ

---

[14] იხ. Е. Э. Бертельс, Одна из мелких поэм Сенаи в рукописи Азиатского музея (Доклады Российской Академии наук, серия В, 1925, стр. 39 и сл.).

[15] R. A. Nikolson, A Persian forerunner of Dante — დანტეს სპარსელი წინამორბედი, Towyn-on-sea, N. Wales, 1944.

სანაის შემოქმედება უფრო ნაკლებადაა შესწავლილი, ვიდრე რომელიმე კლა-სიკოსისა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის „ჰეშმარიტებათა ბაღის“ შეთხზვისას პოეტი მძიმე ეკონომიურ პირობებში იმყოფებოდა. მისთვის ხელი გაუმართავს ერთ-ერთ შეძლებულ მეგობარს, მიუცია ბინა, საჭმელ-სასმელი და ტანსაცმე-ლი. მთელი 10—11 წლის განმავლობაში წერდა სანაი ამ შესანიშნავ თხზულე-ბას და ამ ხნის განმავლობაში მას ძეგობრის მზრუნველობა არ მოკლებია.

აღნიშნული პოემა ათ თავადაა დაყოფილი. მათში ჩვენ გვხვდება საინტე-რესო მსჯელობანი ეპოქაში აღძრულ საზოგადოებრივ საკითხებზე. სათანადო ადგილს იჭერს რელიგიური საკითხებიც. სანაის მსჯელობას ალაგ-ალაგ საკმაოდ შესამჩნევად გადაკრავს ნეოპლატონიკური აზრებისა და იდეების გავლენა. იგი ამ დროისათვის აღმოსავლეთშიც საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჩანს და, რა თქმა უნდა, სანაიც ვერ ასცდებოდა მის გავლენას. მოკლედ ვიტყვით, სანაის ეს თხზუ-ლება მთელი ეპოქის აზროვნებისა და განწყობილებათა ენციკლოპედიაა. მასში საკმაო მოცულობით გვხვდება იმდროინდელი ფეოდალური არისტოკრატიის სა-წინააღმდეგოდ მიმართული თავისუფალი აზრები და იდეებიც.

პოეტის აზრით, ცოდნა კეთილი საქმისათვის უნდა იქნეს გამოყენებული და არა პირადი სარგებლობისათვის. მეცნიერება ხალხს უნდა ემსახურებოდეს, იგი მისი ბედნიერებისათვის უნდა ზრუნავდეს.

მთელი პოემა გასაოცარი ძალითაა დაწერილი. ავტორი, ჩანს, დიდი ცოდ-ნითაა შეიარაღებული. მან ზედმიწევნით იცის ძველი სპარსული და არაბული პოეზია, ძველი ბერძნული და აღმოსავლური ფილოსოფია, მედიცინა, ასტრო-ნომია. სხვათა შორის, პოეტს არ სჯეროდა ასტროლოგიური გაანგარიშებანი. იგი მას სისულელეს უწოდებდა, მაგრამ ღრმად სწამდა მნათობების ძალა და მოქმედება. „ჰადიყათი“ სანაის პოეტური ნიჭის უმაღლეს ქმნილებად მიაჩნია.

პოემაში უხვადაა გაბნეული სხვადასხვა ხალხური საიგავარაკო ხასიათის ამ-ბები. ასე, მაგალითად, პირველად ამ თხზულებაშია ფიქსირებული ქურდისა და ჩალმის პატრონის ამბავი (ქურდმა რომ ჩალმა მოჰპარა და გაქურდული სასაფ-ლაოზე ჩამოჯდა და ელოდა: საბოლოოდ ქურდიც აქ მოვაო). აქვე არის მაჯნუ-ნის მიერ საგდებლისაგან შვლის განთავისუფლების ამბის გახსენება: შველს ლეილისმაგვარი თვალები აქვსო. აქვე გვხვდება ანუშირვანისა და მისი ნათესა-ვის ამბავი: ნადიმის დროს ოქროს თასი რომ მოიპარა და სხვ.

ამ საიგავარაკო ამბებს შემდეგი დროის პოეტები და მწერლები უხვად დაეტანენ. „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ყველა ვერსიაში გვხვდება ჩვენ მაჯნუნისაგან შვლის განთავისუფლების ამბავი იმ მოტივით, რაზეც სანაის პოემაშია საუბა-რი. „ლეილ-მაჯნუნიანის“ პირველ ავტორს — ნიზამის იგი სხვა წყაროდანაც შე-ეძლო აეღო, მაგრამ მანამდე, რომ ეს ეპიზოდი ამ სახით ხალხში გავრცელებუ-ლი ყოფილა, ამას სანაის პოემაც ადასტურებს.

საინტერესოა, რომ პოეტი ფეროხი მის ლექსში იხსენიებს ფარჰადს, რო-გორც ქვის მთლელს. როგორც ვიცით, „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილ ხოსროვ-ში-რინის ეპიზოდში ფარჰადი ნახსენებიც არ არის. ჩანს, ფარჰადის ამბავიც ხალხ-ში ყოფილა გავრცელებული. ნიზამის იგი ხალხური თქმულებების ნიადაგზე შე-ეძლო „ხოსროვ-შირინიანში“ შეეტანა.

ხოსროვ ანუშირვანისა და მისი ნათესავის ამბავიც გვხვდება ჩვენ ლიტერა-ტურულ წყაროში. იგი ჯამის (XV საუკ.) „ბაჰარესტანში“ იკითხება. ქურდისა და ჩალმის პატრონის ამბავიც დღემდე ცოცხლადაა შემონახული. შუა აზიის ხალხებში მას ხშირად გაიგონებთ.

შემდეგი დროის პოეტები სანაის შემოქმედებას მაღალ შეფასებას აძლევენ. მისმა პოემამ, რომელზეც ეს-ეს არის ვიმსჯელეთ, აგებულების, პოეტური გაფორმებისა და იდეების თვალსაზრისით მძლავრ გავლენაში მოიქცია ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძური“, ათარის „რჩევა-დარიგებათა წიგნი“ და ჯელალ ედ-დინ რუმის მთელი შემოქმედება.

ჩვენ ვამთავრებთ ღაზნელთა პერიოდის ლიტერატურის მიმოხილვას: იგი სრული არ არის. არაფერი გვითქვამს ამ ეპოქაში მოღვაწე ზოგიერთი პოეტის შემოქმედებაზე იმ მიზეზის გამო, რომ მათი ნაწერებიდან ან არაფერი შემონახულა, ან ჩვენამდე მოღწეულ მასალას რაიმე მნიშვნელოვანი როლი პოეზიის განვითარებაში არ შეუსრულებია. დახასიათება, რომელსაც ჩვენ ვიძლევით, ვფიქრობთ, ზოგად წარმოდგენას მაინც გვაძლევს აღნიშნული პერიოდის ლიტერატურაზე. იგი ჯერჯერობით საკმარისი უნდა აღმოჩნდეს.

ღაზნელთა ეპოქაში, როგორც ეს ზემოთაც გვაქვს ნათქვამი, საბოტბო ჟანრის დიდი აღმავლობა ჩანს. სამანიანთა დროის პოეზიასთან შედარებით უფრო გაძლიერებულია ყასიდის შესავალი ნაწილი (ნასიბი). ამავე დროს პოეტი-ლირიკოსები უფრო მეტს ზრუნავენ იმისათვის, რომ მათი სამიჯნურო-სატრფიალო განცდების გამომხატველი სალექსო ფორმა ყაზალი გახდეს. მათ ამ მხრივ საგულისხმო მიღწევებიც გააჩნიათ. ამ ხანის სალექსო ფორმებიდან რობაიც საკმაოდ განვითარებული ჩანს, მაგრამ იგი ამ ეპოქაში წამყვან სალექსო ფორმად არ ჩაითვლება.

ცალკე უნდა აღინიშნოს მუსამათის შესახებ. იგი სრულიად ახალი სალექსო ფორმაა, რაც ამ ეპოქაში გაჩნდა და რამაც საუკუნეებს გაუძლო. იგი დღესაც კი სპარსულ-ტაჯიკურ პოეზიაში ერთ-ერთ წამყვან ფორმად ითვლება.

ღაზნელთა მბრძანებლობის დროს იყო ცდები „პოეტთა მეფის“ ონსორის მხრივ რომანტიკული პოემების შექმნისა, მაგრამ ამ ცდებს საგულისხმო შედეგები არ მოჰყოლია. ღაზნელთა კარის პოეტთაგან არც ერთს არც მისი მიბაძვა უცდია და არც რაიმე მნიშვნელოვანი ამბის შემცველი თხზულების შექმნა. ონსორის პოემები, ჩვენი აზრით, დაიღუპა იმის გამო, რომ ისინი არ უპასუხებდნენ ეპოქის მოთხოვნილებებს და პოეტური დამუშავების თვალსაზრისითაც მაღალი მხატვრული სტილით დაწერილ ნაწარმოებებს არ წარმოადგენდნენ. ამაზე მეტყველებს ამ პოემათა ის ბეითები და ადგილები, რომელთაც სხვადასხვა ლექსიკონებისა და წყაროების საშუალებით ჩვენამდე მოაღწიეს.

რამდენიმე განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს საგმირო ეპოსის მიმართ. როგორც ვიცით, ღაზნელებს მაინცდამაინც არ მოსწონდათ ფირდოუსის უბადლო პოემა—„შაჰ-ნამე“, შესაძლებლობის ფარგლებში მას კიდევაც დევნიდნენ, მაგრამ ეს მათი დაბალი ლიტერატურული გემოვნებით ან უვიცობით კი არ აიხსნება, არამედ იმ პოლიტიკით, რასაც ისინი ძველი ირანის კულტურის მიმართ აწარმოებდნენ. მათ არ უყვარდათ ძველი ირანული დინასტიები და მათი წარმომადგენლები, რაც შექებულია „შაჰ-ნამეში“, ამიტომ, ბუნებრივია, ისინი ფირდოუსის ნიჭის თაყვანისმცემლები არ იქნებოდნენ. სამეფო კარზე მოღვაწე პოეტები მათ მფარველებს, ასე ვთქვათ, ხათრს ვერ უტეხდნენ და ისინიც მათი გავლენით „მეფეთა წიგნს“ „უშინაარსო ზღაპარს“ უწოდებდნენ.

„შაჰ-ნამესადმი“ ასეთი დამოკიდებულება ღაზნელთა დინასტიის წარმომადგენელთა ბატონობის მთელ მანძილზე არ გაგრძელებულა; იმ დროის მოღვაწეთა შორის იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ფირდოუსის თხზულებას დიდად აფა-

სებდნენ. ასე, მაგალითად, შირზადა ღაზნელის სეფაჰსალარს აბუ ნასრ ფარისის ზეპირად სცოდნია მთელი რიგი თავები „შაჰ-ნამედან“ (ბერტელსი, გვ. 386) და მისივე მითითებით პოეტ მასუდი საადი სალმანს სათანადო ადგილების გამოკრების საფუძველზე „მეფეთა წიგნის“ ერთგვარი ანთოლოგიაც შეუდგენია (XI საუკ.).

აღსანიშნავია, რომ ამ ეპოქაში, მართალია, სხვადასხვა ადგილას, მაგრამ მაინც, ჩნდებიან „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლები. ასე, მაგალითად, ქ. ნახიჩევანში, აბუ დოლაფის კარზე, მოღვაწეობდა გამოჩენილი პოეტი და ლექსიკოგრაფი ასადი ტუსელი, რომელმაც 1062—1064 წლებში შესანიშნავი პოემა „გერშასფ-ნამე“ დაწერა. იგი „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვა-გაგრძელებას წარმოადგენს. XI საუკუნეშია შეთხზული აგრეთვე „ბარზუ-ნამეც“, ხოლო XII საუკუნის გარიჟრაჟზე — „ბაჰმან-ნამე“. ორივე აქ მოხსენიებული თხზულება „მეფეთა წიგნის“ მიბაძვითაა დაწერილი. ღაზნელებს ამ პოემათა ავტორებისათვის არავითარი დახმარება არ აღმოუჩენიათ, მათ არაფერი იცოდნენ მათი შემოქმედების შესახებ, მაგრამ მაინც საყურადღებო ფაქტია, რომ „მეფეთა წიგნისადმი“ ინტერესი თანდათან გაღრმავდა და აღმოსავლეთის სხვა ხალხებსაც მოედო.

სამანიანთა დინასტიის დაცემის შემდეგ ქ. ბუხარასა და სამარყანდში ლიტერატურულ-შემოქმედებითი მუშაობა არ ჩამქრალა. არ ჩამქრალა იგი ქარახანიდების ბატონობის პერიოდშიც, მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ დროის მოღვაწე პოეტთაგან ძალიან მცირე მასალებია შემონახული. ასეთ ვითარებაში ძნელია მათ პოეზიაზე სრული და ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ.

ამაყ ბუხარელი. ამაყ ბუხარელი (ბუხარაი) XI საუკუნეში მოღვაწეობდა. მას ყასიდები და ლირიკული ხასიათის ლექსები შეუთხზავს. მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან მხოლოდ ფრაგმენტებია მოღწეული.

ამაყ ბუხარელი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც იხსენიება, ქართველი მეცნიერები (კ. კეკელიძე, გ. ჯაკობია, ალ. გვახარია) მას ეხებიან „იოსებზილიხანიანის“ ვერსიების წყაროების ძიებასთან დაკავშირებით. საქმე ისაა, რომ აღნიშნულ პოეტს იოსებისა და ზოლეიხას ამბავი შეუთხზავს. იგი, შეიძლება ითქვას, ამ თემაზე დაწერილი პირველი სპარსული პოემაა. ჩვენამდე მისი მცირე ნაწილებია შემონახული.

აღნიშნული პოემა, როგორც ჩანს, ბუხარელს ისეთი პოეტური ტექნიკით შეუთხზავს, რომ მისი წაკითხვა სხვადასხვა საზომით ყოფილა შესაძლებელი. ასეთივეა მისი ზოგიერთი ლექსიც.

ნათქვამით, ცხადია, რომ პოეტური ფორმებითა და სიტყვათა თამაშით გატაცებას არა მარტო XIV—XV საუკუნეებში, არამედ გაცილებით უფრო ადრე ჰქონია ადგილი.

სუზანი სამარყანდელი. ამავე ხანაში მოღვაწეობდა პოეტი სუზანი სამარყანდი. მისი პოეზია, ძირითადად სატირულია. სუზანის ყასიდები არ არის ისეთი მაღალი მხატვრული სტილით დაწერილი, როგორც ეს ღაზნელთა ხანის პოეტებს ახასიათებთ.

სუზანი სამარყანდელს მთელი რიგი თხზულებებისა და პოეტების შესახებ ძვირფასი ცნობები შემოუნახავს. ასე, მაგალითად, ერთგან იგი რუდაქის ერთ-ერთ ყასიდაზე (დედა ღვინისა) მსჯელობს და არავითარი ეჭვი არ ეპარება იმაში, რომ იგი შეიძლება სხვის მიერ იყოს შეთხზული. მან, როგორც XI—

XII საუკუნის პოეტმა, რა თქმა უნდა, გაცილებით უფრო მეტი იცოდა რუდაქის შემოქმედების საკითხებზე, ვიდრე XX საუკუნის მკვლევრებმა, რომელთაც რუდაქის ზოგიერთი ლექსი და მათ შორის ზემოთ მოხსენიებული ყასიდა სხვას მიაწერეს.

სუზანი სამარყანდელის პოეზიაში გვხვდება ჩვენ ცნობები ზოგიერთი ნაწარმოების შესახებ, როგორიცაა, მაგალითად, ონსორის „თეთრი და წითელი კერპი“, ჩვენთვის დღემდე უცნობი ავტორის რომანის „ხოსროვ-შირინიანის“ შესახებ და ისეთი პოეტების სახელები (ბაზიბა, ხოსრევანი, მანჯიქი და სხვ.), რომელთა შესახებ ცოტა, ან სრულებით არაფერი ვიცით. ყოველივე ეს სუზანის შემოქმედებას უფრო მეტ ღირებულებას აძლევს, ვიდრე პორნოგრაფიული ლექსები.

ნასირი ხოსროვ

გამოჩენილი მოგზაური, პოეტი და ფილოსოფოსი ნასირი ხოსროვ (ნასირ ხოსროვის ძე) დაბადებულა 1004 წელს ქალაქ ბალხის მახლობლად მდებარე დაბა ყუბადიანში (ხორასანი). კარგად არ არის ცნობილი, თუ როგორ ცხოვრებას ეწეოდა ის ახალგაზრდობისას. ფიქრობენ, რომ ქ. ბალხის მახლობლად მას ჰქონია მამული, საიდანაც ის კარგ შემოსავალს ღებულობდა.

ნასირი ხოსროვ ადრევე დასწაფებია განათლებას. მისი ნაწერებიდან ჩანს, რომ მას კარგად ჰქონია შესწავლილი აღმოსავლური ენები, იმდროინდელი როგორც სპარსული, ისე ბერძნული (პლატონურ-არისტოტელური) ფილოსოფია, სუფიური თეოსოფია, მედიცინა, ასტრონომია, ისტორიისა და ლიტერატურის საკითხები. XI საუკუნის ორმოციან წლებში ნასირი მუშაობს გადასახადთა ამკრების თანამდებობაზე ქ. მერვში. 1045 წელს მომლოცაობის მიზნით ის ქ. მექაში მიემგზავრება.

შვიდი წლის განმავლობაში მოგზაურობდა პოეტი აღმოსავლეთში (აზერბაიჯანი, მცირე აზია, სირია, არაბეთი, ეგვიპტე), ბევრი მხარე და ქალაქი მოიარა. ეგვიპტეში ყოფნისას ის გაეცნო ისმაილიზმს და მისი მიმდევარი გახდა.

ისმაილიზმი მუსულმანურ სექტას (შიიტების შტო) წარმოადგენს. მათი შეხედულებით იმამები (მთავარი სასულიერო პირები) უნდა იყვნენ ალის (წინასწარმეტყველის მოჰამედის სიძის) მემკვიდრეთაგან. მეექვსე იმამის ჯაფარ სადიყის უფროს ვაჟს ერქვა ისმაილი. მამამ გარყვნილი ცხოვრების (ლოთობის) გამო, ის მემკვიდრედ არ ცნო და იმამობა უმცროს შვილს მუსას გადასცა. შიიტების (ალის პარტიის) გარკვეული წრეები ისევ ისმაილის მხარეზე დარჩნენ. აქედან წარმოსდგება ისმაილიზმი და ისმაილიტები.

ჯაფარის გარდაცვალების (765) შემდეგ მათ თავისებური სექტა დააარსეს. ისმაილიტები აბასიდების ძლიერ დევნას განიცდიდნენ, მაგრამ სექტა მაინც არ დაშლილა. ისმაილიზმი პირდებოდა თავის მიმდევრებს ამქვეყნიური (ცისა და მიწის) საიდუმლოებათა ახსნას. მოძღვრების საფუძვლად მათ ყურანი მიაჩნდათ, მაგრამ უარყოფდნენ მის სიტყვასიტყვით გაგებას, მიმართავდნენ რა სხვადასხვა ალეგორიულ განმარტებებს. ისმაილიტების შეხედულებით ნამდვილი მუსულმანი ის არის, ვინც ფარულ აზრებს ემხრობა.

აღსანიშნავია, რომ ისმაილიზმის მიმდევართაგან ბევრი პატრიოტი იყო. მათ ეჯავრებოდათ არაბები და მათი სარწმუნოება. ისინი მხოლოდ გარეგნულად ემხრობოდნენ ისლამს.

სამშობლოში დაბრუნებისას ნასირი ხოსროვ იწყებს ქადაგებას ისმაილიზმის სასარგებლოდ. მისი ქადაგება არ იყო მხოლოდ რელიგიური ხასიათისა. ის

სელჯუკების დინასტიის წარმომადგენლებისა და ბაღდადელ ხალიფების წინააღმდეგ მიმართულ პოლიტიკურ მომენტებს შეიცავდა.

ქვეყნის ხელისუფალთ არ მოეწონათ მისი ქადაგება. პოეტს დევნა დაუწყეს. ნასირი იძულებული ხდება გაიქცეს და საბოლოოდ შორს, პამირის მთებს (ბადახშანი) შეაფაროს თავი. თავისიანებსა და ნაცნობებს დაშორებული, ამ დროისათვის უკვე ხანში შესული ნასირი მხნედ იტანდა ყოველგვარ გასაჭირს, მთელი თავისი გატაცებით ეწეოდა ლიტერატურულსა და ფილოსოფიურ მუშაობას. ამავე დროს ის ხელს უწყობდა პამირის მთებში მოსახლე ტაჯიკთა შორის ისმაილიტური მოძღვრების გავრცელებას. ნასირი 1088 წელს გარდაცვლილა.

მისი სახელით ცნობილი ნაწარმოებები, რომელთაც ჩვენს დრომდე მოუღწევია, შემდეგია: ა) დივანი (ლექსთა კრებული), ბ) „საფარ-ნამე“ (მოგზაურობის წიგნი), გ) „როვშანაი-ნამე“ (ტაჯიკები გამოთქვამენ „რუშნო-ნომა“ (გასხივოსნების, სინათლის, ნათლის მოფენის, განათების, განათლების, ჭკუაზე მოსვლის, თვალის ახელის წიგნი), დ) „საადათ-ნამე“ (ბედნიერების წიგნი), ე) „ვეჯჰი დინ“ (სარწმუნოების, რჯულის ხატი) და ზ) „ზად-ალ მუსაფირინ“ (მგზავრთა საგზალი).

ნასირი ხოსროვის დივანი[16] წარმოადგენს პოეტის მიერ სხვადასხვა დროს დაწერილი ლექსების კრებულს. იგი ფილოსოფიურ-დიდაქტიკური ხასიათისაა. საინტერესოა, რომ აღმოსავლეთმცოდნენი ნასირი ხოსროვის ლირიკაზე სხვადასხვა შეხედულების არიან. ასე, მაგალითად, ე. ბრაუნის აზრით, ნასირი ხოსროვის ლირიკული ლექსები უფრო მაღლა დგანან, ვიდრე პოემები.[17] საწინააღმდეგო მოსაზრებას უჭერს მხარს ი. პიცი, რომლის შეხედულებით „როვშანაი-ნამე“ ნიჭიერად დაწერილი თხზულებაა, ხოლო ლირიკა ძალიან დაბალ საფეხურზე დგასო[18].

ა. კრიმსკი ფიქრობს, რომ ნასირი ხოსროვის ლირიკა მაღალი ღირსების არის[19]. ე. ბერტელსის აზრით, ნასირის ლირიკის მხატვრული მხარე არ არის მაინცდამაინც მაღალი. მისი ლექსები მძიმეა, ზოგი მათგანი ტლანქი და მოუხეშავიცო[20].

ნასირი ხოსროვის ლირიკაზე მეცნიერების მიერ გამოთქმულ აზრთა სხვადასხვაობას გარკვეული მიზეზი გააჩნია. ესაა თვით ამ ლირიკის ხასიათი და ბუნება. ნასირის დივანის შესწავლით ვრწმუნდებით, რომ პოეტს, უეჭველად, კარგად ესმის ლექსთწყობის პრინციპები, ესმის რითმა, მეტრი, შედარებები, მაგრამ მისი კითხვისას ვერ მიიღებთ იმ სიამოვნებას, რასაც ჩვენ განვიცდით საადის, ჰაფეზის ან სხვა რომელიმე ლირიკოსის კითხვის დროს. საქმე ისაა, რომ ნასირის ყოველი ლექსი დიდაქტიკურ-მორალური აზრებითაა დატვირთული; მათ გადმოსაცემად მაღალი მხატვრული ფორმები, გზები და საშუალებები ვერ არის გამონახული. ისინი, ხანდახან პრიმიტიულადაა გადმოცემული. პოეტი, ჩანს, ვერ ასცდა ერთფეროვნებას და ამან გამოიწვია, ვიტყვი მე, მისი ლირიკის შედარებით დაბალი დონე.

---

[16] დაბეჭდილია თეირანში 1928 წელს; გამოცემას ახლავს ტაყი-ზადეს ვრცელი წინასიტყვაობა.

[17] E. G. Browne, A Literary History of Persia, II. p. 245.

[18] Storia della poesia persiana, I, 1894, 214.

[19] История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. I, № 4, Москва, 1915, стр. 488.

[20] Насир-и Хусрау, Сафар-Намэ, Книга путешествий, перевод и вступительная статья Е. Э. Бертельса, Москва—Ленинград, 1933, стр. 18.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ნასირი ხოსროვის ლირიკა უმნიშვნელოა. პირიქით, მას დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც სპარსული სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბების, ისე სპარსული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის შესასწავლად.

„მოგზაურობის წიგნი“ (საფარ-ნამე), როგორც სათაური გვიჩვენებს, სამოგზაურო ჟანრის თხზულებაა[21]. მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ნასირის ნაწარმოებთა შორის. იგი საგულისხმო წყაროა შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის შესასწავლად და გასაცნობად. მასში აღწერილია არა ზღაპრული, არამედ ნამდვილად არსებული ფეოდალური აღმოსავლეთი მთელი თავისი საშინელებით. ნათელი, ყველასათვის გასაგები ენით აგვიწერს მოგზაური მისი საკუთარი თვალებით ნანახს: ერთი მხრივ მოჩანს მეფეებისა და ფეოდალების ფუფუნებით აღსავსე ცხოვრება, მეორე მხრივ სიღარიბე, სიმშილი და გაწამებული ყოფა მილიონებისა.

ჩვენი აზრით, „მოგზაურობის წიგნი“, რომელშიც ასახულია აღმოსავლეთის ხალხთა ცხოვრების დამახასიათებელი მხარეები, ზოგჯერ მოგზაურის მიერ ნახული სურათების წვრილმანებიც კი, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში იწერებოდა. ნასირს, როგორც ეტყობა, გზადაგზა უწარმოებია აღწერა მისთვის საინტერესო ადგილებისა თუ მოვლენებისა, დაუგროვებია ეს მდიდარი მასალა და დაბრუნების შემდეგ შედგომია მის ლიტერატურულად გაფორმებას. ჩვენს ავტორს ეს მუშაობა 1045—1053 წლებს შორის უნდა ჩაეტარებინა.

„ვეჯჰი დინ“ (რწმენის ხატი) პროზითაა დაწერილი; იგი შეიცავს ისმაილიტური მოძღვრების ძირითადი დებულებების განმარტებებს[22].

„მგზავრთა საგზალი“ (ზად-ალ-მუსაფირინ) კი ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებაა[23]. მასში ავტორი ამჟღავნებს ფილოსოფიის ღრმა ცოდნას.

ნასირის ნაწარმოებები „როვშანაი-ნამე“ და „საადათ-ნამე“ დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის თხზულებებია, რომელთაც ჩვენ ცალ-ცალკე განვიხილავთ.

აქვე შემდეგიც უნდა აღინიშნოს: ამ ბოლო დროს ზოგიერთ მკვლევართა შორის (ს. ნაფისი, იან რიპკა და სხვ.) წარმოიშვა მოსაზრება, თითქოს ეს ორი უკანასკნელი თხზულება ნასირს არ ეკუთვნის და ისინი მისი გარდაცვალების შემდეგ მომდევნო საუკუნეებში იყოს შეთხზულნი.

უდავოდ საყურადღებო მოსაზრებაა, მაგრამ სპარსული ლიტერატურის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ზ. საფა, რომელიც, უეჭველია, იცნობს სხვათა გამონათქვამებს ამ საკითხზე, აღნიშნული პოემების ავტორად მაინც ნასირ ხოსროვს მიიჩნევს. ის შემდეგს წერს: „ნასირ ხოსროვის ორი პოემაც ხელთა გვაქვს. ერთს ეწოდება „როვშანაი-ნამე“. ხოლო მეორეს — „საადათ-ნამე“ [24].

როვშანაი-ნამე. „როვშანაი-ნამე“ 579 ბეითს (1158 სტრიქონს) შეიცავს[25]. მისი დაწერის თარიღად ხელნაწერებში სხვადასხვა (ჰიჯრით 440, 460, 420,

---

[21] გამოცემულია შ ე ფ ე რ ი ს მიერ პარიზში 1881 წელს: S c h e f e r, Ch. Sefer Namech, Relation du Voyage de Nasiri Khosrou; ბერლინში სპარსული გამომცემლობის „ქავიანის“ მიერ 1340 წელს ჰიჯრით (უდრის 1922 წელს).

[22] გამოცემულია ბერლინში 1924 წელს „ქავიანის“ მიერ.

[23] გამოცემულია 1921 წელს „ქავიანის“ მიერ.

[24] ზ. ს ა ფ ა, სპარსული ლიტერატურის ისტორია (სპარსულ ენაზე), ტ. 11, IV გამოცემა, თეირანი, 1968, გვ. 454.

[25] ვსარგებლობთ ჰერმან ეთეს გამოცემით: H. E t h e, Nasir Chusrau's Rušanainama (روشنائی نامه) oder Ruch der Erleuchtung, ZDMG, 1879, XXXIII (pp. 645—665), 1880, XXXIV (428—464, pp. 617—642).

343 და სხვა) წელი გვხვდება. მკვლევართა უმრავლესობის აზრით პოემა 440 წელს (=1049 წელს) უნდა იყოს შეთხზული. მისი სათაური („როვშანაი-ნამე“ ან „როვშხაი-ნამე“) ძნელია ისეთი სიტყვით ითარგმნოს, რომ მასში ჩადებული აზრი ყველასათვის გასაგები იყოს. საქმე ეხება სწავლისა და ცოდნის შეძენით გონების გასხივოსნებას (განათებას), თვალის ახელას, გამოფხიზლებას.

თხზულება 32 კარადაა დაყოფილი. მათი დასაბუთებანი ასეთია: 1) წიგნის დასაწყისისათვის, 2) რჩევა-დარიგებისათვის, 3) ღმერთის ერთიანობის აღიარებისათვის, 4) ღმერთის ერთიანობაზე საუბრისათვის, 5) საყოველთაო გონებისა და სულისათვის, 6) ცისა და ვარსკვლავების გაჩენისათვის, 7) ელემენტებისა და მატერიის წარმოშობისათვის, 8) ადამიანის შექმნისათვის, 9) ადამიანთა კეთილშობილებისათვის, 10) ღმერთთან დაბრუნებისათვის, 11) არსისა და არაარსისათვის (მყარისა და არამყარისათვის), 12) შინაგანი და გარეგანი გრძნობებისათვის, 13) ადამიანთა სრულყოფილებისათვის, 14) ნაკლისა და უნაკლობისათვის, 15) მდაბიოთათვის, 16) სულის შეცნობისათვის, 17) განდეგილობისათვის, 18) სულიერ თვისებათა ქებისა და ძაგებისათვის, 19) უსაქმურებთან და თვალთმაქცებთან ნაცნობობისათვის, 20) თვალთმაქცი და მატყუარა მეგობრების ძაგებისათვის, 21) ენის მიმტანთა და მაბეზღართა ძაგებისათვის, 22) უგნურთა ძაგებისათვის, 23) დუმილისა და საიდუმლოს დაფარვისათვის, 24) მაღალ თანამდებობის (ხარისხის) და ქონების ძაგებისათვის, 25) ვარსკვლავთა (პლანეტების) ვითარებისათვის, 26) კმაყოფილებისა და მორჩილებისათვის, 27) საწუთროს ძაგებისათვის, 28) პოეტთა აუგისათვის, 29) წიგნის დასასრულისათვის, 30) სულთა ამბისათვის, 31) წიგნის თარიღისათვის და 32) ვედრებისათვის.

ამ კარებში თუ თავებში შემდეგი ძირითადი აზრებია გადმოცემული: შეიძინე ცოდნა. ცოდნით მარად ცოცხალი დარჩები. გაახილე თვალი, თუ გსურს შეიცნო თავისი თავი და ჭეშმარიტება. ძილისა და ჭამისათვის კი არა ხარ გაჩენილი ცხოველივით, არამედ სიბრძნისა და ცოდნის შესაძენად.

ცა და მიწა შენთვისაა დამშვენებული. განგებას შენთვის მოუცია შესაძლებლობა ამართულად სიარულისა. შენ შვილი ხარ საწუთროსი. ცოდნა უნდა შეიძინო, რადგანაც უსაგზლოდ ძნელია მგზავრობა.

თუ საქმეს გააკეთებ, სათანადო გასამრჯელოსაც მიიღებ. უდარდელობის ძილს თავი დააღწიე, შენს მდგომარეობასა და საქმეს კარგად დააკვირდი, რომ საბოლოოდ წყალსა და ქარზე არ დარჩე დაფუძნებული. ჭკუა-გონება და სიბრძნე სჯობს შენს მიერ შეძენილ ოქროს; ოქროს თავისთავად არც გონება გააჩნია და არც აზრი.

თუ მოთმინებას დაიმეგობრებ, მაშინ გამარჯვებაც შეგიყვარებს, მოთმინებას გამარჯვება მოსდევს. ყოველი განსაცდელის დროს ნუ დაიყვირებ, გაბედულად უნდა შეხვდე მას, გული არ მისცე მწუხარებას. ძმა ის არის, ვინც გასაჭირის დღეს გიმეგობრებს. თუ ლაპარაკს ინებებ, კარგი თქვი. საჭიროა თავმდაბლობა. დიდ კაცობაზე ფიქრს შეუძლია ზიანი მოუტანოს შენს კარგ სახელს. იყავ გულუხვი, მით უცხონიც კი დაგნებდებიან. სიბრძნე ქმნის ადამიანის სრულყოფილებას. სილამაზე სინაზეშია და სიბრძნე სრულყოფილებაში. თუ შესაფერი მეგობრის შეძენა გსურს, ეს შენი გონებაა და საქმეშიც ის გამოიყენე. უკეთეს მეგობრად ის ჩათვალე, ვინც გულუხვობაზე მიგითითებს. ადამიანის გონებისა და სიბრძნის მაჩვენებელია მისი ენა. ესაა მისი საიდუმლოს გამმჟღავნებელი. ავს ნუ ჩაიდენ. სიდიდე ცოდნის გარეშე არ წარმოდგება. უცოდინარობა და უცოდინარი სათელავი გზაა მხოლოდ. ვინც კმაყოფილია, მეფეც ის არის. მოკლედ ილაპარაკე, გრძელი ლაპარაკით გზა დაიბნევა.

გონიერი ბავშვის მეგობრობა სჯობს უგუნური მოხუცის მეგობრობას. ტკბილი ენით შეგიძლია სხვისი გულისა და სულის დამორჩილება.

ნუ ხარ პირმოთნე, თორემ დაიღუპები. ვინც უხვი არ არის, მას რწმენად რჯული არ გააჩნია. ვინც უხვია, მისთვის ჯოჯოხეთი არ არსებობს. ვისაც გონება და ცოდნა აქვს, ის ღარიბად არ ჩაითვლება. ღარიბი ის არის, ვისაც ცოდნა და რწმენა არ გააჩნია.

ნუ აუგებ სხვებს. ჯერ შენ თვითონ შენი ნაკლი შეიცან. სხვათა სიკვდილი და უბედობა ნუ გაგახარებს, შეიძლება ეს სიხარული მწუხარებად გარდაგექცეს. თუ თავისთავის კარგის მსურველი ხარ, რად გიხარია ბორკილებში სხვისი ყოფნა. ენის მომტანსა და ავის მთქმელს ახლოს ნუ გაიკარებ, ნუ მოუსმენ მას. მისგან თავს უბედურება დაკატყდება.

ნუ აენთები ცეცხლივით. გონიერნი ცეცხლს უფრთხილდებიან. სხვათა სიკეთეს ნუ დაივიწყებ. ნუ გაანდობ საიდუმლოს ქალს, თუ მისი დაფარვა გსურს. მონებისაკენ გეჭიროს თვალი და ყური, ნუ დაივიწყებ, რომ თვით დიდი გამჩენის მონა ხარ. ნუ ჩათვლი მტერს უმწეოდ, უძლურად (პატარად), ე. ი. უძლური მტერიც საშიშ მტრად უნდა მიიჩნიო, რადგანაც მთელი ქვეყნის გადაწვა ერთ ნამცეც (ნაპერწკალს) ცეცხლს შეუძლია. ნუ დაეჩვევი ბევრის ჭამას და გასკდომამდე გაძღომას, ის გულს დაგიღონებს და სულს შეგიწუხებს. ცოდნით გაიმხიარულებ გულსა და სულს, უცოდინარობითაა განცვიფრება გამოწვეული. მეგობრულად მიიღე ჩემი რჩევა-დარიგებანი, თუ გსურს განთავისუფლდე ყოველგვარი განსაცდელისაგან.

შენ, ადამიანო, არ იცი, ვინა ხარ ან რისთვის მოხულხარ ქვეყნად; არ იცი, შენი შინაგანი არსება რას წარმოადგენს, სულია ის თუ ხორცი.

გაახილე გონების თვალი და თავი შეიცან! ყველაფერი ერთარსებაზეა დამოკიდებული. ცხოველი სჭამს და იძინებს. ეცადე, არ დაემსგავსო მას და უცოდინარობით შესაზიზღი არ გახდე. შეიცან თავი და თავს თუ შეიცნობ, მაშინ შეძლებ ავისა და კარგის გარჩევას. ღმერთს ხედავ, თუ თავისთავს ხედავ —

خدا بینی اگر خودرا بینی

ამდენი ხანია გძინავს, ერთხელაც გაიღვიძე, დაფიქრდი, თუ საიდან გაჩნდა ეს აყვავებული ქვეყანა. გასტეხე ციხე — გალია, რომელშიც მომწყვდეული ხარ და ამაღლდი! შენს განძთან ვეშაპი მძვინვარებს, მოკალი ის და განთავისუფლდი მწუხარებისაგან. შენს სახლში აურაცხელი განძია და შენ კი ღარიბ-ღატაკი ხარ. ხელთ მალამო გიპყრია და გულს კი ჭრილობა გიწვალებს.

ნუ აჰყვები ვნებათა ღელვას. გული, რომელიც სურვილთა ტყვეა, მისთვის სიყვარული გართობა და გარყვნილებაა, ორი სიყვარული ერთ გულში არ მოთავსდება. ორი გულისწამღები (სატრფო) ერთ გულში ვერ დაიბუდებს. ძნელია მეგობრის პოვნა. პირფერ და თვალთმაქც ადამიანებთან, რომლებიც შეიძლება მეგობრობასაც გეფიცებიან, სჯობს, გასწყვიტო ნაცნობობა. ისინი იმიტომ გმეგობრობენ, რომ რაიმე გამოგრჩენ, მათთვის ძვირფასი ხარ, სანამ სიმდიდრე და განძი გაგაჩნია, მაგრამ თუ ქონება გაგითავდა, მათ თვალში მაშინვე საზიზღარი გახდები. მეგობარი შენს განსაცდელს, შენს დარდსა და მწუხარებას უნდა იზიარებდეს, და თუ საჭიროება მოითხოვს, სიცოცხლეც გასწიროს შენთვის. მცოდნე და უვიცი ერთმანეთს ვერ შეეთვისება ისე, როგორც წყალი და ცეცხლი.

ნუ სტყუი, ნუ დაიბორკავ ფეხს. ვინც სტყუის, მისი გული უეჭველად მო-

კლებულია ბრწყინვალებას, მატყუარა კაცი ხალხის ნდობასა და პატივისცემას ვერ დაიმსახურებს.

უფროსებთან ნუ იქნები ენის მიმტანი, გეშინოდეს უდანაშაულოთა კვნესისა, გეშინოდეს ტანჯვა-განკითხვის დღისა, მაშინ ყველაფერს გკითხავენ. ნუ დაიჯერებ გაგონილს, გაგონილი არასდროს არ უდრის ნახულს (გვ. 619):

مکن باور سخنهای شنیده
شنیده کی بود هرگز چو دیده

საჭიროა დუმილი. საჭიროა ენას კბილები დააჭირო, საიდუმლოს გაუფრთხილდე; მისი გამჟღავნებისათვის თავისთავს დაღუპვას უმზადებ. არ შეიძლება ენდო ქონებასა და სიმდიდრეს. სიკვდილი ათანაბრებს ყველას. სულ ერთია, მეფე ხარ თუ დარაჯი.

საწუთრო ფერად-ფერად სახეს გვიჩვენებს. ის ხან თეთრია და ხან შავი. ნუ მისცემ გულს ამ ქალს უპიროს. ის მრავალი ქმრის მკვლელია. ვაშა და დიდება ციურ მნათობს, ისინი მარადის ცას ამშვენებენ და არასდროს არ ქრებიან. ისინი თავისუფალნი არიან სიკვდილისაგან! ჩვენ ვართ უბედურები, აღარავინ არ ბრუნდება უკან. წარმავალია სოფელი; სჯობს, ვიმხიარულოთ, ვიდრე მწუხარებისა და დარდის ტყვეობაში ვიმყოფებოდეთ.

ასეთი მოსაზრებები გახლავთ განვითარებული „როვშანაი-ნამეში“.

საადათ-ნამე. „საადათ-ნამე“ ანუ „ბედნიერების წიგნი“[26] მოცულობის თვალსაზრისით ორჯერ ნაკლებია „როვშანაი-ნამეზე“. ის შეიცავს 300 ბეითს (600 სტრიქონს) და დაყოფილია 30 თავად. თვითეული თავი 10 ბეითისაგან შედგება. თავების დასათაურება ასეთია: 1) შესავლისათვის, 2) სიკეთისათვის, 3) სამართლიანობისათვის, 4) მოთმინებისათვის, 5) უგხურობისა და სიავისათვის, 6) რჩევა-დარიგების შესმენისათვის, 7) მეგობრობის, ერთგულებისა და მტრობისათვის, 8) სიხარბისა და დამცირებისათვის, 9) წყალობისათვის, 10) დასვენებისა და კეთილი საქმისათვის, 11) მცოდნე ადამიანებთან სიახლოვისათვის, 12) უვიცისაგან ჩამოცილებისათვის, 13) წინდახედულება საქმის დაწყებისას ან მისგან ჩამოშორებისათვის, 14) საკრებულოში შესვლა ადგილის ცნობისათვის, 15) დავრიშთა და ღატაკთა მადლობისათვის, 16) განდეგილთათვის, 17) ღვთისკენ მოწოდებისათვის, 18) ღირსეული მეგობრისა და ერთგულებისათვის, 19) მეგობრისა და მტრის ერთმანეთისაგან განსხვავებისათვის, 20) ვალის გაცემისა და აღებისათვის, 21) ხარბთა და მევახშეთათვის, 22) ხელობისათვის, 23) გლეხთათვის, 24) წინასწარმეტყველთა და ბრძენთა დიდებისათვის, 25) სირცხვილისა, გონებისა და რწმენისათვის, 26) განდგომილობისათვის, 27) სოფლის გაუტანლობისათვის, 28) მეფეთა და ემირთა ძაგებისათვის, 29) კმაყოფილებისათვის, 30) წიგნის დამთავრებისათვის.

„საადათ-ნამე“ აზრებისა და იდეების თვალსაზრისით ლოგიკურად აგრძელებს „როვშანაი-ნამეს“. პოეტის აზრით, ყოველგვარ საქმეში ღმერთს უნდა შესთხოვო შველა, ყველაზე უკეთეს მეგობრად ის უნდა გწამდეს. შენ ღვთის მონა ხარ, მონობა შეგეფერება, ის ბატონია და მას ბატონობა შეეფერება. ნუ დაივიწყებ საწყალთა მდგომარეობას; როცა სიმდიდრე გაქვს, აკეთე სიკეთე! ვინც

---

[26] ვსარგებლობთ Edmond Fagnan-ის გამოცემით: Le livre de la félicité, par Naçir ed-Din ben Khosrou, par Edmond Fagnan (ZDMG, 1880, XXXIV, pp. 643–674).

სიკეთეს აკეთებს, ის ღვთის მფარველობაშია. ვერავინ მოგაყენებს ზიანსა და ბოროტებას, თუ თვით კეთილის მსურველი ხარ, სიკეთის მკეთებელთ ყველა ხანგრძლივ სიცოცხლეს უსურვებს, ხოლო ბოროტებისას კი—სიკვდილს. ვინც ბოროტებისა და ავის მკეთებელია, მას ავი შემოეყრება. მოითმინე, მღელვარების დროს მართლმორწმუნეს სირბილე და სიმშვიდე შეეფერება. მოთმინება იქონიე, თუნდაც შენს თავზე წისქვილის ქვა დაბრუნდეს! მკლავების ძალით ნუ იამაყებ, რადგან ბევრი შენზე ძლიერი დაიძებნება. ნუ აკეთებ იმას, რაც შენი საქმე არ არის, მით მწუხარებასა და ზიანს მიაყენებ ბევრს. გაბოუცდელს ნუ დაუმეგობრდები. ერთმანეთისაგან განასხვავე თვალი და ყური.

რაც იცი, ისა თქვი, მაგრამ თქვი ნელა და აზრიანად! სიტყვა თქმული, ვით იქნება, ვითა უთქმელი; როცა ითქვა, ის უკვე აღარ დაიფარება. მეგობრებსა და შენი კარგის მსურველთ უნდა ეთათბირო, მტერთა კი გულის საიდუმლო უნდა დაუფარო. თუ არ შეგიძლიან ადამიანს დარდი და მწუხარება შეუმსუბუქო, ჯაფითა და ტანჯვით მწუხარებას ნუ გაუდიდებ! ადამიანის დაბადებული ხარ, ადამიანური წესები დაიცავი, რა იქნება დევად ყოფნა, ადამიანად იყავ!

გაუმაძღრობა საზიზღრობაა, მისი შედეგი მწუხარებაა. გაუმაძღრობას და სიხარბეს თავი უნდა მოკვეთო ვაჟკაცურად, თუ ვაჟკაცი ხარ. თუ სიძნელესა და გასაჭირს ადვილად ჩათვლი, ისიც გაადვილდება. ყოველი ნივთისა და ქარის დაქროლით ნუ აკანკალდები ტირიფივით; იყავ აღუშფოთველი და ღირსეული მთვარესა და მზესავით.

სურვილებსა და გაუმაძღრობას ნუ აჰყვები, დაკმაყოფილდი შენი გამხმარი პურით. ნუ გაამაყდები ოქრო-ვერცხლით. უვიცთან ლაპარაკს ერიდე! ყოველი საქმის დასაწყისს დააკვირდი. აღვირს ერთბაშად ხელს ნუ გაუშვებ. სადაც შესვლა გსურს, გამოსასვლელი კარიც უნდა გაითვალისწინო.

ქალთა ნათქვამით არასდროს არ აკეთო საქმე. უმჯობესია ისინი მკვდრებად მიიჩნიო. მოხუცებს დაეხმარე, ხელი გაუწოდე, მოხუცებულობისას შეიტყობ მოხუცებულობის რაობას. ხალხში ყოველთვის იცოდე შენი ადგილი. ნუ წამოიწევი წინ.

იყავ, როგორც ეს ნამდვილ ღვთისმეტყველ ადამიანებს შეეფერება. დაგმე მატყუარობა და პირფერობა. თუ რწმენის კაცი ხარ, თავმოთხეობა დაგმე. თუ თავისთავს დაივიწყებ, მაშინ დაინახავ ღმერთს (გვ. 666);

خدا بینی اگر خود را نه بینی

უნდა იცოდე, რომ ვარდი ეკალზე იზრდება. ჯერ გზა უნდა იცოდე, კარგად შეისწავლო ის და შემდეგ უნდა გასწიო სხვების წინამძღოლობა. მეგობარი ისეთი უნდა იპოვნო, რომ მისათვის თავის განწირვა შეიძლებოდეს, თუკი ამას საქმის ვითარება მოითხოვს. მეგობარს უნდა შეეძლოს შენი გულისტკივილის შემსუბუქება. არა ყველა, ვისაც მეგობრად თვლი, მეგობრობას გაგიწევს. საჭიროა მტრისა და მეგობრის ერთმანეთისაგან განსხვავება.

ქვეყნად მაშვრალზე ბედნიერი არავინ არის. შენი შრომითა და გარჯით შენაძენზე უკეთესი არაფერია. დღისით ის თავის ბაღსა და ჭალაში იმყოფება, ღამით კი, როცა სახლში დაბრუნდება, თავისთვის მეფეა. სჭამს, რამდენიც სურს. იმყოფება თავისუფლად. როცა დაღამდება, მშვიდად დაიძინებს, როცა გათენდება, თავის საქმეს გამოუდგება. ღმერთიც კმაყოფილია მისგან და ხალხიც. ქვეყნად ყოველ ხელობას გლეხობა, გლეხად ყოფნა სჯობს. ის თავისუფლად ცხოვრობს ჯოგთა და ფრინველთა შორის. ქვეყანა გლეხთა შრომითაა აყვავებული.

ველ-მინდორი გლეხთა მარჯვენით დამსგავსებია აყვავებულ ბაღებს. ისინი მუდამ საქმით არიან გართულნი, ოფლს ღვრიან და ამით ხალხის ბედნიერებას ქმნიან.

ბევრი მინახავს და გამიგონია მეფენი, რომელნიც მიწაში ჩავიდნენ და სძინავთ, თითქოს ქვეყნად არასდროს არ ყოფილიყვნენ. ქვეყანას არასდროს არავისათვის ერთგულება არ უქნია. ერთი წავიდა, მეორე მოვიდა და მისი ადგილი დაიჭირა, მაგრამ მასაც მოულოდნელად დაეცემა სიკვდილი. სადღა არიან ისქანდერი, ჯემშიდი, სადღა არიან სხვა მეფენი და მბრძანებელნი. ყველანი მიწაში არიან მოთავსებულნი, მიწისაგან იყვნენ შექმნილნი და მიწაში ჩავიდნენ. არავინ რჩება ქვეყნად, გარდა ღმერთისა. მეფეები, ამირები და დიდებულები მგლებს ჰგვანან, ერთნი, ვითა თავგატეხილი გველები, მეორენი ვითა მორიელნი მოგრეხილი კუდით. ისინი უსამართლოდ იქცევიან და ამით ხალხის გულს შიშითა და მწუხარებით ავსებენ.

თხზულების დასასრულს ავტორი აღნიშნავს, რომ ვთქვი სამასი ბეითი, არ დამიკლია ჩემი ცდა და ნიჭი მის დასამშვენებლად. გონებამ უწოდა მას ბედნიერების წიგნიო. მე თქვენ მოგეცით დიდი განძის გასაღები. ვისაც უგუნურობის გამო ყურში ბამბა აქვს გამოჩრილი, ის დარიგებათაგან ვერაფერს შეისმენსო.

ორივე თხზულება ლიტერატურული აგებულების თვალსაზრისით ერთნაირადაა დაწერილი. დიდაქტიკური აზრების გადმოცემა მიმდინარეობს ყოველგვარი იგავებისა და არაკების გარეშე: ამიტომაცაა, რომ საანალიზო პოემებში არც ერთი იგავი არაა წარმოდგენილი და, ცხადია, მათ არც სათანადო სიუჟეტი გააჩნიათ.

აღნიშნულ პოემათა თვითეულ თავს დამოუკიდებლად არსებობა შეუძლია და არ შევცდები თუ ვიტყვი, რომ ისინი ბოლოს და ბოლოს ნასირი ხოსროვის შემოქმედებისათვის დამახასიათებელ ლირიკულ ლექსებს წარმოადგენენ და არაფრით არ განსხვავდებიან ამ ავტორის დიდაქტიკური ლირიკის ნიმუშებისაგან, მაგრამ რადგანაც ისინი პოეტს ცალ-ცალკე სათაურების ქვეშ გაუერთიანებია და სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში ისინი პოემებადაა ცნობილი, ჩვენც ისინი განვიხილეთ, როგორც ცალკე თხზულებები — პოემები და არა როგორც ცალ-ცალკე არსებული დიდაქტიკური ლექსები. მკითხველისათვის აშკარაა, რომ ამ თხზულებებში გამოთქმული აზრები ერთმანეთს ემთხვევა, ისინი ერთმანეთს ავსებენ და აგრძელებენ.

საერთო პოეტური გაფორმების თვალსაზრისითა და სიღრმით „როვშანაი-ნამე“ უეჭველად მაღლა დგას „საადათ-ნამეზე“. ამის გამო ზოგიერთ მკვლევარს [27] იგი ნასირის მიმდევრის შეთხზულად მიაჩნია. მართალია, როგორც ამას აღნიშნავს სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის მკვლევარი ქ. აინი [28]. „საადათ-ნამეს“ ბოლოს (თავში „წიგნის დამთავრებისათვის“) იხსენიება „ნასირი შვილი ხოსროვისა“ (ნასირ იბნი ხოსროვ), მაგრამ ის შეეძლო მის მიმბაძველსაც მოეხსენიებია.

ღნიშნული თხზულება არა მარტო იდეებითა და აზრებით, არამედ აგებულებისა და საერთო ლიტერატურული გემოვნების თვალსაზრისით ისე ახლოს დგას „როვშანაი-ნამესთან“, რომ ძნელად საფიქრებელია ის ნასირის ნახელავი არ იყოს. შესაძლებელია „საადათ-ნამე“, რომლის დაწერის თარიღი უცნობია,

---

[27] მაგალითად, ვ. ივანოვს იხ. მისი შრომა — **Nasiri Khusraiw and Ismailism, Bombaj—Leiden, 1949, 53.**

[28] Носири Хисров, Гулчине аз девони атъор, Сталинобод, 1957, 27.

„როვშანაი-ნამეს“ ადრინდელ ვარიანტს წარმოადგენდეს. ყოველ შემთხვევაში ის სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი ეპოქის დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლია და მასში გამოთქმული პროგრესული იდეების თვალსაზრისითაც იპყრობს ყურადღებას.

გაბედული კრიტიკა, ადამიანის სუსტი მხარეების ჩვენება და მათ წინააღმდეგ ბრძოლა, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არსებულ უკუღმართობათა მიმართ შეურიგებლობა, ცოდნისა და სიბრძნის დაუფლებისაკენ მოწოდება—აი, რა ახასიათებს ნასირის ამ პოემებს.

სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის წარმომადგენელთა შორის ბევრი არ დაიძებნება ისეთი მწერალი, რომელსაც გლეხთა ცხოვრება შეექოს, მათი როლი განესაზღვროს, გაბატონებული კლასის წარმომადგენელთა მოქმედება დაეგმოს, მეფეთა იმგვარი დახასიათება მოეცეს და მათ მიმართ, იმ დროის კვალობაზე, ისეთი მკაცრი განაჩენი გამოეტანოს, როგორიც ნასირს გამოაქვს.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ თხზულებებში აღძრული მთელი რიგი საკითხები და გამოთქმული მოსაზრებები, როგორიცაა, მაგალითად, ერთარსების შეცნობისა და მისადმი მორჩილება, ადამიანის დანიშნულებისა და მისი მოვალეობის განსაზღვრა, სიხარბისა და გაუმაძღრობის დაგმობა, მოთმინებისა, თავმდაბლობისა და მცირედით კმაყოფილების აღიარება, დუმილის შექება, სოფლის გაუტანლობის ჩვენება და სხვა მისთანანი, ფერიდ ედ-დინ ათარის, საადი შირაზელისა და სხვა მწერალთა მიერაც იქნა გაზიარებული.

ცხადია, ამ პოემებს სათანადო როლი ენიჭება სპარსული დიდაქტიკური მწერლობის განვითარებაში. ორივე პოემა კლასიკური ჰეზეჯითაა დაწერილი (⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — —). აღნიშნული მეტრი ცალკეული ლექსებისათვის გამოყენებულია ადრინდელი (თაჰერიანთა და საფარიახთა) ხანის პოეტების მიერაც, მაგრამ, თუ არ ვცდები, ნასირამდე ამ ზომით დიდაქტიკური ხასიათის პოემა არავის დაუწერია. რუდაქის პოემებს ჩვენს დრომდე არ მოუღწევია და ძნელია მათ შესახებ გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ. შემდეგი დროის პოეტებმა (ფახრ ედ-დინ მორგანელმა, ნიზამიმ და სხვებმა) კი ის უპირატესად რომანტიკული პოემების დასაწერად გამოიყენეს.

ნასირი ხოსროვის თხზულებებს საზოგადოდ და კერძოდ ამ პოემებს დიდი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე სპარსული სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბების თვალსაზრისით.

აქვე უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: ასეთი ტიპის ლიტერატურული ძეგლები, რა ხასიათისაც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი აზრებისა და იდეების თვალსაზრისით, როდი იპყრობდნენ ქართული საზოგადოებრიობისა და ლიტერატორების ყურადღებას. ამიტომ, ცხადია, ისინი და მათ შორის ნასირი ხოსროვის პოემები „როვშანაი-ნამე“ და „საადათ-ნამე“ ვერ გაიკვლევდნენ გზას ქართული ლიტერატურისაკენ. ისინი არასდროს არ ყოფილან და არც შეიძლება ყოფილიყვნენ მათი გარკვეული განსაზღვრულობის, ვიტყოდი, არახალხურობის გამო, ისე პოპულარული, როგორიც იყვნენ „შაჰ-ნამე“, „ვისრამიანი“, „ლეილ-მაჯნუნიანი“, „გოლესთანი“ და სხვ.

მათ იცნობდნენ და სარგებლობდნენ მით სპარსულ ენაზე მეტყველი წრეები, როგორც სუფიზმის, ისე ისმაილიზმის წარმომადგენლები, რომელნიც აღნიშნულ ნაწარმოებებში იდეების თვალსაზრისით ბევრ საერთოს ხედავდნენ. მათ, უეჭველია, იცნობდნენ მომდევნო დროის პოეტები, მწერლები—დიდაქტიკოსები, რომლებიც სპარსულად წერდნენ, მაგრამ საეჭვოდ მიმაჩნია, რომ მით ესარგებლათ,

ან საერთოდ სცოდნოდათ მათი არსებობა სხვა ქვეყნის პოეტებს და მათ შორის ქართველ პოეტებს.

დიდ მეცნიერს ნიკო მარს, რომელმაც მისი სიცოცხლის საუკეთესო ნაწილი ქართული კულტურისა და ლიტერატურის კვლევის საკითხებს შეალია, რომლის მეცნიერული შემოქმედება მთელ რიგ შემთხვევებში ქართული ლიტერატურის ცალკეული უბნების კვლევის საწყისად იქცა, „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი ადგილისა და გამოთქმის სპარსული ლიტერატურის ძეგლებთან შეხვედრების თვალსაზრისით სხვათა შორის „როვშანაი-ნამედან“ შემდეგი ადგილი მოაქვს:

برادر آن بود که روزی سختی
ترا یاری کند در تنگ بختی .

ძმა ის იქნება, ვინც გასაჭირისა და ავბედობაში ყოფნის დროს მეგობრობას გაგიწევს.

ამ ადგილის გეზად „ვეფხისტყაოსნიდან“ წარმოდგენილია შემდეგი ადგილი:

„ოდეს კაცსა დაეჭიროს, მაშინ უნდა ძმა და ოვისი“.

რა თქმა უნდა, თუ საერთო აზრებისა და გამოთქმათა ძებნას გამოვუდგებით, შეიძლება სხვა ადგილებსაც ჩავჭიდოთ ხელი (როგორიცაა, მაგალითად. „ღარიბად ის არ იხსენიება, ვისაც ცოდნა თან ახლავს“, ან „დიაცს სამალავი არა სოდეს არ ეთხრობის“ და სხვა მისთანანი), მაგრამ ასეთი საერთო გამოთქმები თუ აზრები დიდი ხნიდანაა დამკვიდრებული აღმოსავლეთის ხალხებში, ძნელია მათი სამშობლოს დაძებნა, ისინი მოარული აზრებია და ნასირ ხოსროვზე ადრეც ყოფილა გამოყენებული სხვა პოეტების (მაგალითად, ფირდოუსის და სხვების) მიერ.

ცხადია, ასეთი ძიებით ვერ დადასტურდებოდა და ვერც დადასტურდება „ვეფხისტყაოსნის“ ახლო ნათესაობა სპარსული ლიტერატურის ძეგლებთან, რომელთა გზა და იდეები სულ სხვაა, ვიდრე „ვეფხისტყაოსნისა“.

ნათქვამიდან შემდეგი დასკვნების გამოტანა შეიძლება:

1. ახალ სპარსულ ლიტერატურაში დიდაქტიკურ-მორალური ჟანრის განვითარებას ხელი შეუწყო ფალაურ, ანუ საშუალო სპარსულ მწერლობაში არსებულმა რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის თხზულებების არსებობამ, რომელთაგან ბევრი ახალ სპარსულ ენაზე ითარგმნა.

2. სპარსულ მწერლობაში დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებები წარმოდგენილია როგორც პროზაული, ისე ლექსითი სახით. გვხვდება: ა) იგავარაკული ხასიათის კრებულები, ბ) თხზულებები, სადაც იგავებს მცირე ადგილი უჭირავთ, მაგრამ ნაწარმოები მთლიანად დიდაქტიკური აზრების გადმოცემას ემსახურება; გ) ნაწარმოებები, სადაც რჩევა-დამრიგებლობით აზრები იგავარაკული ჟანრის გამოყენების გარეშეა გადმოცემული.

3. ნასირი ხოსროვის პოემები „როვშანაი-ნამე“ და „საადათ-ნამე“ დიდაქტიკური ეპოქის ადრინდელი ხანის თხზულებებია. მათთან აზრებისა და იდეების თვალსაზრისით ბევრი საერთო აქვთ შემდეგი დროის თხზულებებს, კერძოდ, ფერიდ ედ-დინ ათარის „ფანდ-ნამეს“ და საადი შირაზელის „ბუსთანსა“ და „გოლესთანს“.

4. აღნიშნულმა თხზულებებმა დიდი როლი შეასრულა სპარსული სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბების საქმეში.

ანვარი

აუჰად ედ-დინ ანვარი სპარსულ პოეზიაში შეუდარებელ მეხოტბედ ითვლება. მისი დაბადების თარიღი ზუსტად დადგენილი არ არის; ფიქრობენ, რომ პოეტი XII საუკუნის პირველ მეოთხედში დაბადებულა, გარდაცვლილა კი 1191 წლის მახლობლად.

ანვარი, როგორც ეს ცნობილია, ჯერ კარგად დაუფლებია იმდროინდელ სამეცნიერო დარგებს (ასტროლოგიას, მედიცინას და სხვ.), ფართო განათლება მიუღია და შემდეგ დაუწყია პოეზიაში მუშაობა. მას, როგორც შესანიშნავი ხოტბების ავტორს, დიდი წარმატება მოუპოვებია. მიწვეული ყოფილა სელჯუკთა დინასტიის უკანასკნელი წარმომადგენლის სულთან სინჯარის (1118—1157) კარზე, სადაც იგი საკმაო ხანს დარჩენილა, ხოლო 1186 წელს პოეტი იძულებული ხდება სელჯუკთა სამეფო კარს გაშორდეს. მას თავზე დიდი უბედურება დაატყდა: 1185 წელს ანვარი, როგორც ასტროლოგი, მუშაობდა ქ. მერვის ცნობილ ობსერვატორიაში. აქ მან გამოთქვა მოსაზრება, რომ 1186 წელს (განსაზღვრა დღე და საათიც კი) ქვეყანა დაიღუპება, მას პლანეტებიდან მოვარდნილი გრიგალი წალეკავსო.

ანვარის წინასწარმეტყველება მთელ სახელმწიფოს მოედო. ხალხი და სამეფო კარი აღსასრულის მოლოდინში კანკალებდა, მაგრამ აი, ჩამოდგა დანიშნული დღე და საათი, მაგრამ არაფერი მომხდარა, არავითარი გრიგალი არ მოვარდნილა, ქვეყანა ჩვეულებრივ ცხოვრებას განაგრძობდა. ამის შემდეგ პოეტი ხალხის დაცინვის ობიექტი გახდა. მას პატარა ბავშვებიც კი აუხირდნენ. მისი სამეფო კარზე დარჩენა შეუძლებელი შეიქნა.

პოეტი სატახტო ქალაქიდან (სინჯარიდან) გარბის და სამეფო კარს საკმაოდ დაშორებულ ადგილს ქ. ბალხს თავს აფარებს. მაგრამ პოეტს ქალაქის მცხოვრებლები აქაც აუხირდნენ და მოსვენებას აღარ აძლევდნენ.

სიცოცხლის ბოლო ხანებში ანვარი განმარტოვდა, წერდა სამეცნიერო შრომებს, მაგრამ პოეზიაც არ ჰქონია მივიწყებული. ახლა მას მის მიერ განვლილი ცხოვრება, სულთნის და სხვა დიდებულების კარზე მუშაობა სასაცილოდ ეჩვენებოდა, აკრიტიკებდა და ტუქსავდა როგორც თავისთავს, ისე სხვა საკარო პოეზიის წარმომადგენლებს.

ღაზნელთა პერიოდში გაჩნდა საყურადღებო ტერმინი „სოხან ფურუშ“ (სიტყვით, პოეზიით მოვაჭრე, სიტყვის გამყიდველი), რომელსაც პოეტები ერთმანეთის დაცინვის მიზნით იყენებდნენ, როცა რწმუნდებოდნენ, რომ მათი ლექსები არ იყო გულწრფელი, არ იყო ნამდვილი, ჭეშმარიტი პოეტური შემოქმედების ნაყოფი და მხოლოდ ჯილდოს მიღების მიზნით იწერებოდა. პოეზიით მო-

ვაჭრეთა და სიტყვის გამყიდველებს უწოდებს ანვარი სამეფო კარის ყველა პოეტს, მათ შორის თავის თავსაც, რომლებიც ამა თუ იმ დინასტიის წარმომადგენლებს ხოტბებს ასხამენ და ნამდვილ პოეზიას ღალატობენ.

ანვარის პოეზიამ, როგორც დიდი პოეტის შემოქმედების ნაყოფმა, რვა საუკუნე გადმოლახა. მისი ოდები პოეტური აგებულებით, შედარება-მეტაფორებითა და მხატვრული მეტყველების თვალსაზრისით დღემდე მისაბაძ მაგალითს წარმოადგენს.

ანვარის, როგორც სხვადასხვა სამეცნიერო დარგების მცოდნეს, ლექსებში ხშირად შეჰქონდა სხვადასხვა ტერმინები, რაც მათ გაგებას აძნელებს. მაგრამ ყველაფერი ეს ასატანი ხდება იმ დიდი პოეტური გრძნობების გაცნობის შემდეგ, რითაც სავსეა მისი შემოქმედების ყოველი ნიმუში. სპარსული პოეზიის მცოდნენი აღნიშნავენ ანვარის მიერ სპარსული ლექსიკის ღრმად დაუფლებას, სიტყვის შეგრძნობის დიდ უნარს და მის მიერ ენის ყველა შესაძლებლობათა გამოყენებას. ამ გარემოებებმა ანვარის პოეზია უკვდავების შარავანდედით შემოსა; დღევანდელ ირანშიც მას ბევრი თაყვანისმცემელი ჰყავს.

ანვარის შემოქმედების შესწავლით ადრევე რუსი ირანისტი ვ. ა. ჟუკოვსკი დაინტერესდა. მან მის პოეზიას საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა: Али Аухаэддин Энвери. Материалы для его биографии и характеристики, СПб, 1883. აღნიშნულ ნაშრომს დღემდე მნიშვნელობა არ დაუკარგავს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ანვარის წინასწარმეტყველებას თავისებური გამოძახილი ჰქონდა. საქმე ის არის, რომ „თამარიანში“ (VI ოდა) შემდეგი ადგილი იკითხება:

ქაბასა მფლობი დიდი ემირი მას შიგან მთხრებლსა თვისად ისობდის:
მაჰმადის ხმობად, მიზგითსა შესვლად, თაყვანისცემად მას შინა გცადის.

ი. ნ. მარის აზრით, ამ ადგილის ავტორი უეჭველად იმ ქარიშხალს გულისხმობდა, რაც ანვარის მიერ იყო ნაწინასწარმეტყველები. მკვლევარი, როგორც შენიშნავს კ. კეკელიძე[29], გამოდიოდა ამ სიტყვებით ნ. მარისეული თარგმანიდან:

Властитель Каабы, великий Эмир, роет для себя в священном месте подвал для укрытия и ждет тебя в нем, чтобы ты воззвал Мухаммеду и вошел в мечеть[30].

ი. ნ. მარის აზრით[31], ემირს ასეთი მთხრებელი — სარდაფი წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც საიმედო თავშესაფარი სტიქიური უბედურების დროს. ი. მარის შეხედულება „თამარიანის“ ამ ადგილის შესახებ სხვებმაც გაიზიარეს.

კ. კეკელიძეს საეჭვოდ მიაჩნია, რომ ზემოთ ამოწერილი სიტყვები ამ ქარიშხალს გულისხმობდეს შემდეგ გარემოებათა გამო. ჯერ ერთი, — შენიშნავს მკვლევარი, — მინაწერი ძალიან საეჭვო ხასიათისაა: ელეგიის მინაწერის ყველა სტროფის სტრიქონი თავდება რითმით „ოდის“, აღნიშნული ორი სტრიქონი კი თავდება „ობდის“ და „ადის“. მეორე, — ნ. მარის თარგმანი არ არის სწორი: დედანში არ არის „в священном месте“ და თუ სიტყვას „მთხრებლი“ გავიგებთ როგორც „подвал“-ს, „для укрытия“ მაისც არაა ქართულში. ამ არასწორმა თარგმანმა შეცდომაში შეიყვანა ზემოდასახელებული მკვლევარი. ფრა-

---

[29] ქართ. ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 227.

[30] Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре»... ИАН, 1917, стр. 504.

[31] მნათობი, 1934, № 9, გვ. 144—148.

ზა „მთხრებლსა თვისად ისობდის“ არ ნიშნავს „роет для себя подвал для укрытия“, ის ტექნიკური თქმაა იმ აზრის გამოსახატავად, რომ ქაბაში მისი მფლობელი „იმზადებდა თავისთვის სამარხს ან აკლდამას“, ამით კი გამორიცხულია ყოველგვარი „подвал“-ის ამოთხრა ქარიშხლისაგან თავის დასაცავად (გვ. 227). ამრიგად, ი. ნ. მარის ექსკურსი „ქარიშხლის თაობაზე“ და მასთან დაკავშირებით გამოთქმული მოსაზრებები გამართლებულად ვერ ჩაითვლება.

ხაყანი

აფზალ ედ-დინ ხაყანი (1120—1199) შარვანული ლიტერატურული სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელია. წარმოშობით იგი ხელოსანთა წრეს ეკუთვნის. მამამისი დურგალი ყოფილა, მუსულმანური რელიგიის აღმსარებელი, დედა კი — ქრისტიანი, რომლის ეროვნება ჯერჯერობით გამოკვლეული არ არის. პოეტი დაბადებულა შარვანის (და არა შირვანის) მთავარ ქალაქ შემახში.

ხაყანის პოეზიის შესწავლიდან ჩანს, რომ იგი კარგად ერკვეოდა როგორც მუსულმანური, ისე ქრისტიანული რელიგიის იდეებსა და მისწრაფებებში.

ხაყანი უპირატესად ხოტბებს წერდა. სპარსული პოეზიის ამ სფეროში იგი ძალიან დახელოვნებული ჩანს. ლიტერატურის ისტორიკოსები მას რიტორიკული სტილის ვირტუოზს, საკარო პოეზიის სახელგანთქმულ ოსტატს უწოდებენ. მის მიერ შეთხზული მთელი რიგი ოდები, რომლებიც შარვანელ, აზერბაიჯანელ, ქართველ, ირანელ მეფეებს და დიდებულებს ეძღვნება, დღესაც ინტერესით იკითხება. მაგრამ ისინი, როგორც ამ ეპოქის სხვა პოეტთა ყასიდები, დამძიმებულია მეცნიერული, რელიგიური და ფილოსოფიური ტერმინებით. მათი გაგებისათვის საჭიროა იმდროინდელი მეცნიერული დარგების (ასტროლოგია, მედიცინა და სხვ.) კარგი ცოდნა და, რა თქმა უნდა, ხმარებულ ტერმინებში გარკვევა.

საკვირველია, რომ ხაყანი, რომელიც დიდი პოეტის ნიზამის გვერდით მუშაობდა, მისი შემოქმედების გავლენის ქვეშ არ მოექცა და საკუთარ განცდათა და განწყობილებათა გადმოსაცემად სულ სხვა პოეტური გზა აირჩია.

პოეტმა მომლოცაობის მიზნით მოინახულა ქ. მექა (1157) და სხვა წმინდა ადგილები. ამასთან დაკავშირებით მას შეუთხზავს პოემა „თუჰფათ ულ-ერაყაძნ“ (ორი ერაყის საჩუქარი), რომელშიც აღნიშნული მოგზაურობაა აღწერილი.

ქ. მექადან დაბრუნების შემდეგ ხაყანის შეურაცხყოფა მიუყენებია შარვანის მბრძანებლისათვის. ამის გამო პოეტი დაუპატიმრებიათ და საპყრობილეში ჩაუსვამთ. პატიმრობაში ხაყანის შეუთხზავს „ციხის ელეგიის“ ლექსების ციკლი, რომელშიც დარდი და მწუხარებაა გადმოცემული.

ხაყანის პოეტურ შემოქმედებას ბევრი საერთო აქვს სანაის პოეზიასთან. ახალგაზრდობის წლებში იგი სანაის პოეზიით ყოფილა გატაცებული და, როგორც ჩანს, ეს გატაცება მას ბოლომდე შერჩა. პოეტს სხვა შესანიშნავ ხოტბებთან და ლირიკული ხასიათის ლექსებთან ერთად მშვენიერი ელეგია დაუწერია („მედაინის ნანგრევები“), სადაც პოეტი ძველი ირანის დიდებას მისტირის.

მედაინი სასანიანთა დინასტიის წარმომადგენელ მეფეთა სატახტო ქალაქის კტესიფონის არაბული სახელწოდებაა. იგი მდინარე ტიგროსის ნაპირებზე იყო გაშენებული, თანამედროვე ბაღდადის მახლობლად.

ზოგიერთი მკვლევარი ხაყანის ამ თხზულებას ოდას უწოდებს, ზოგიც ყასიდას, რაც, ჩვენი აზრით, შეცდომაა. ოდა საზეიმო განწყობილების ლირიკული ხასიათის ლექსის აღმნიშვნელი ტერმინია. იგი ხშირად სახოტბო ლექსის (ყასიდის) მნიშვნელობითაც იხმარება. ხაყანის „მედაინი" თუ „მედაინის ნანგრევები" სრულებითაც არაა საზეიმო ლექსი, იგი არც ხოტბაა. ლექსი საზეიმო განწყობილებას კი არ ქმნის, არამედ სევდიანს. ამიტომ მას ელეგია უნდა ვუწოდოთ და არა ოდა ან ყასიდა.

ხაყანის შემოქმედებაზე ქართული კულტურის გავლენები შეინიშნება. პოეტი აფხაზეთში (საქართველოში) ხშირად ჩამოდიოდა[32]. მან კარგად იცოდა ქართული ენა და ლექსებშიც ქართული სიტყვები და ტერმინები შეჰქონდა. ხაყანის შემოქმედების მკვლევართ, რომელთაც ქართული ენა არ იციან, ეძნელებათ ისეთი ბეითების შინაარსის გაგება, რომლებშიც ქართული სიტყვები და ტერმინებია გამოყენებული. ისინი ცდილობენ „გაასწორონ" ტექსტი, ემყარებიან მცდარ ვარიანტებს და, ამრიგად, სწორ წაკითხვებს შორდებიან. ამ გზებითა და მეთოდებით შემუშავებული ხაყანის თხზულებების მთელი რიგი ადგილები მკვლევართ დიდ სირთულეს უქმნის.

ხაყანი XII საუკუნეში მოღვაწეობდა. მისი მშობლიური კუთხის შარვანის გვერდით ყვაოდა საქართველო, თამარ მეფის კარს შესანიშნავი პოეტების პლეადა ამშვენებდა; მათ შორის ყველაზე მეტად „ვეფხისტყაოსნის" ავტორის რუსთველის სახელი ბრწყინავდა. ყოვლად შეუძლებელია ხაყანის იმდროინდელი დიდი ქართული ლიტერატურული შემოქმედების შესახებ არაფერი სცოდნოდა. ჩვენს დრომდე შემონახულა ცნობები იმის შესახებ, რომ რუსთველის სახელი მის სიცოცხლეშივე გამცდარა სამშობლოს საზღვრებს. ზოგიერთი უცხოელი მოღვაწე თურმე საქართველოში ჩამოდიოდა პოეტის სანახავად და მის გასაცნობად. ასე, მაგალითად, ერაყიდან ჩამოსულა ერაყულ-ქურთული პოეზიის დიდი წარმომადგენელი, XII საუკუნის პოეტი აჰმედ მალა ჯაზირი, გაუცნია რუსთველი და ხაყანისთანაც ხანგრძლივი მეგობრობა ჰქონია.

შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს რუსთველის გვერდით ხაყანის მოხსენიება. ქართული ძლევამოსილი კულტურა მძლავრ გავლენას ახდენდა მეზობელი ხალხების კულტურაზე და, რა გასაკვირია თუ შარვანის ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენლების, კერძოდ, ხაყანის შემოქმედებაზე მისი კვალი შეინიშნება. არის საყურადღებო შემთხვევები, როცა ქართული კლასიკური ხანის მეხოტბენი, როგორც ეს აღნიშნულია ნ. მარის მიერ, სპარსულსა და ქართულ სიტყვებს ერთმანეთზე რითმავენ. ასეთ ვითარებაში ისინი ომონიმებს წარმოადგენენ. მაგალითად, „თამარიანში" იკითხება: იგი ვარდ-გული, იგი ვარდ-გული. რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს, რომ შესაქები ობიექტი ვარდია, გულია. „გულ" სპარსული სიტყვაა და ვარდს ნიშნავს. მეორე „ვარდ-გული" ნიშნავს, რომ ის (ხოტბის ობიექტი) გულ-მკერდ ვარდოვანია. მისი გულ-მკერდი ვარდია. გული აქ ქართული სიტყვაა და გულს, გულ-მკერდს ნიშნავს.

როგორც ხედავთ, ამ სტრიქონში ერთმანეთს ერითმება სპარსული სიტყვა „გულ"-ი (ვარდი) და ქართული „გული" (გული, გულ-მკერდი). ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ავტორის ლექსიკაში „ვარდი" უფრო ქართულ სიტყვადაა წარმოდგენილი, ვიდრე უცხოურად. ვარდი, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, ფალაური სიტყვაა. იგი ძველიდანვე შესულია არაბულში,

---

[32] იმდროინდელი აღმოსავლური წყაროების მიხედვით, საქართველოს „აბხაზეთი" ან „აფხაზეთი" (აბხაზ, აფხაზ) ეწოდება.

არაბულიდან კი ახალ სპარსულში დამკვიდრებულა. ქართულში ვარდი არაბულიდან შემოსულად ითვლება. ყოველ შემთხვევაში იგი ჩვენში ადრიდანვე გავრცელებულა. კლასიკური პერიოდის ძეგლები (ვეფხისტყაოსანი, ვისრამიანი და სხვ.) მას ხშირად იყენებენ.

საინტერესოა, რომ „ვისრამიანის“ დედანში, როგორც ეს იუსტ. აბულაძეს აქვს შენიშნული [33], ქართულ ვერსიაში გამოყენებული ვარდის სანაცვლოდ უველგან სპარსული „გულ“ იკითხება და არა „ვარდ“.

სპარსული და ქართული სიტყვების ერთმანეთზე გარითმვას ამ ეპოქის არა მხოლოდ ქართველი პოეტები აწარმოებენ, არამედ სპარსელებიც. თვითონ ხაყანისთანაც გვაქვს საამისო მაგალითი. პოეტს ასეთი სახის რობაი დაუწერია:

ازعشق صلیب موی رومی رویی
ابخاز نشین گشتم و گرجی گویی
ازبس بگفتمش که مویی مویی
شد موی زبانم و زبان هم مویی

მისი თარგმანი ასეთი იქნება:

ჭუჭუმიანისა და ნათელ სახიანის (ლამაზის) სიყვარულის გამო,
საქართველოს მცხოვრები გავხდი და ქართულად მოლაპარაკე,
იმდენჯერ ვუთხარი მე მას „მოი, მოი“,
რომ ჩემი ენა თმად გარდაიქცა (გაწლობილი
გახდა თმასავით) და თმები კი ენებად იქცნენ [34].

წარმოდგენილი რობაი ოთხრითმოვანია. სარითმო სიტყვებია: რუმი, გუი, მუი და მუი. ზოგიერთი ირანელი და ევროპელი მეცნიერისათვის დაბრკოლებას ქმნიდა ის გარემოება, რომ აღნიშნული ლექსის უკანასკნელი სარითმო ერთეულები, თითქოს ერთი და იგივე სიტყვაა (მუი, მუი).

პირველი მკვლევარი, რომელმაც სწორად ამოიკითხა ეს სიტყვა და ნათელი გახადა მთელი რობაის შინაარსი, ი. მარი გახლდათ [35]. მისი მიხვედრით აქ სარითმო სიტყვებად აღებულია არა ერთი და იგივე სიტყვა მუი და (შეიძლება წავიკითხოთ, როგორც მოი, ან მოე), არამედ ორი სხვადასხვა მნიშვნელობის სიტყვა. ერთია ქართული „მოი“ (მოდი), ხოლო მეორე სპარსული „მოი“ (თმა).

ამ გაგებას მხარს უჭერს ლექსში გამოყენებული გამოთქმა „გურჯი-გუი“ ქართულად მეტყველი, მოლაპარაკე და სწორედ მის მომდევნო ფრაზაში ორჯერ ქართული სიტყვაა (მოი, მოი -მოდი, მოდი) ნახმარი. ზოგმა მკვლევარმა შეიძლება იფიქროს, რომ ხაყანის დიალექტური ფორმა აქვს გამოყენებული და ეს პოეტის მხრივ დასავლეთ საქართველოს ნაცნობობით აიხსნებოდეს. მაგრამ ასეთი ფიქრი უსაფუძვლო იქნება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სპარსული მუი ხაყანის ეპოქაში წაიკითხებოდა არა როგორც მ ო ი, არამედ როგორც მ ო ე (მოდის მნიშვნელობით). აღნიშნული ფორმა დასტურდება ქართული ლიტერატურის კლასიკური ხანის ძეგლებში (ვისრამიანი, ამირანდარეჯანიანი და სხვ.). მაშასადამე, ხაყანის მ ო ი-ს (თმა) სარითმო სიტყვად გამოუყენებია არა კუთხუ-

---

[33] იხ. ვისრამიანის ლექსიკონი.

[34] დ. კ ო ბ ი ძ ე, სპარსული ქრესტომათია, 1963, გვ. 257.

[35] Ю. Н. М а р р, К вопросу о позднейших толкованиях Хакани (сб. Хакани, Незами, Руставели), I, 1936, стр. 7—14.

ჩრი მოი, არამედ წმინდა ლიტერატურული ფორმა მოე, რაც პოეტის მოღვაწეობის ხანაში შესრულებულ ქართულ ძეგლებშიცაა დადასტურებული.

ყველაფერი ეს ხაყანის მხრივ ქართული ენის ცოდნაზე მიუთითებს. ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისით ხაყანი, როგორც შედარებით ადრინდელი მოვლენა მეტისმეტად საინტერესო ფიგურას წარმოადგენს. მისი შემოქმედების უფრო ღრმად შესწავლამ შესაძლებელია ახალი ფაქტებიც გამოავლინოს.

ათარი

ფარიდ ედ-დინ ათარი 1141 წელს ქ. ნიშაბურის მახლობლად დაბადებულა, მამამისი ექიმი ყოფილა. ახალგაზრდა პოეტს სწავლა-განათლების შესაძენად კარგი პირობები ჰქონია. ათარი განსაკუთრებით ღვთისმეტყველებისა და მედიცინის შესწავლით დაინტერესებულა. პოეტი 88 წლის ასაკში 1229 წელს გარდაცვლილა.

ათარი ითვლება სუფიზმის იდეების მიმდევრად; თვითონ ყოფილა სუფიების ცხოვრების აღმწერელი და წესმდებელი. მას 114 ნაწარმოების შეთხზვას მიაწერდნენ, მაგრამ დღეს დადგენილია, რომ იგი მხოლოდ თორმეტი თხზულების ავტორია. მისი პოემები და ლირიკული დივანი ჩვენამდე შემონახულა. პოეტურ ტექნიკაში ათარი კარგად გაწაფული ჩანს. მისი ყასიდები, ყაზალები და რობაიები დღესაც ინტერესით იკითხება.

ათარის პოემათა შორის ცნობილია „ბულბულ-ნამე", „ფანდ-ნამე" და „ფრინველთა საუბარი" (მანთიყ ათ-თაირ). მას დაუწერია აგრეთვე „ილაჰი-ნამე" (საღვთო წიგნი) და „წმინდანთა ცხოვრების" ანთოლოგია შეუდგენია.

„ბულბულის წიგნი" ვარდისა და ბულბულის სიყვარულის ამბავს ეხება. აქ ალეგორიულად ადამიანის ღვთისადმი სიყვარული და მასთან შეერთების სწრაფვა იგულისხმება. ამ პატარა პოემაში უხვადაა გამოყენებული სიმბოლოები და სუფიური ტერმინები. თხზულება სუფიზმის იდეებს ემსახურება.

„საღვთო წიგნში" რუდაქის თანამედროვე პოეტი ქალის რაბიასა და მისი მონის ბექთაშის სამიჯნურო ამბავია გადმოცემული. ვ. ბ. ნიკიტინას აზრით, ეს რომანი „თავისი ფინალით რომეო და ჯულიეტას ამბავს გვაგონებს" [36].

რაბიას, რომელიც მაღალი წრის — ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენელი იყო, მისი მონა ბექთაში შეუყვარდა. ისინი ერთმანეთს შეხვდებიან, მაგრამ რაბიამ ვერ შეძლო მისი წრის რწმენათა გადალახვა და ზურგი შეაქცია ბექთაშს, თუმცა მისი სიყვარულით იტანჯებოდა. იგი იძულებულია მაჯნუნივით ველად გაიჭრას და სიყვარულზე იმღეროს. მალე იწყება ომი. ბექთაში ვალდებულია მასში მონაწილეობა მიიღოს. რაბიაც მიჰყვება შეყვარებულს, რომ თვალი ადევნოს მის მოქმედებას. ბექთაში დაიჭრება. რაბია მას დაიხსნის. ბექთაშისათვის უცნობია მისი მხსნელის ვინაობა. რაბია წერილს სწერს მას და შეატყობინებს, რაც მოხდა. ამ დროს ბალხს ეწვევა დიდი პოეტი რუდაქი; იგი გაეცნობა რაბიას ლექსებს და მათ მაღალ შეფასებას აძლევს.

რაბიას საიდუმლოება მალე გამოაშკარავდება. მის ძმას შემთხვევით ხელში ჩაუვარდება ბექთაშისადმი მიწერილი წერილები და ლექსები. რაბიამ დაარღვია

---

[36] Литература Востока в средние века, часть II, Москва, 1970, стр. 108.

მაღალი წრის კანონები და მთელი საგვარეულო შეურაცხყო: იგი უნდა დაისა-ჯოს. ბექთაშს აპატიმრებენ, ხოლო რაბიას ვენებს გადაუჭრიან კვდება. ბექთაში საპყრობილიდან გაქცევას ახერხებს, გაიგებს შეყვარებულის დაღუპვის ამბავს და მის აკლდამას დააკვდება.

ეს თხზულებაც სუფიზმის საფუძველზეა აგებული და მისი იდეებით განი-საზღვრება. მასში ალეგორიულადაა გადმოცემული ღვთაებისადმი სულის სწრაფვა. სიკვდილი წარმოდგენილია, როგორც თავის დახსნა ამქვეყნიური ტანჯ-ვა-წამებისაგან.

პოეტს მოხუცებულობის ჟამს შეუდგენია „წმინდათა ანთოლოგია". მას-ში სუფიების ცხოვრება და მათი მოძღვრებაა აღწერილი. იგი ძალიან საინტერე-სო მასალას შეიცავს და სუფიზმის ისტორიისათვისაც მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს.

ათარის თხზულებათა შორის ყველაზე ცნობილია „ფანდ-ნამე" და „ფრინ-ველთა საუბარი". ამ ორ ნაწარმოებზე შედარებით ვრცლად ვისაუბრებთ.

ფ ა ნ დ-ნ ა მ ე. ათარის „ფანდ-ნამე" (რჩევა-დარიგებათა წიგნი), როგორც სათაური გვიჩვენებს, დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაა; იგი დიდი მოცულო-ბის ნაწარმოები არ არის, დაწერილია ლექსად. მისი საზომი შემოკლებული რამალი გახლავთ: —⏑—— —⏑—— —⏑—.

„ფანდ-ნამე" წინ უსწრებს საადის დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებს — „ბუსთანსა" და „გოლესთანს", იგი წინ უსწრებს აგრეთვე ჯელად ედ-დინ რუ-მის „მესნევისაც". აღნიშნულ თხზულებებს შორის საერთო აზრები და იდე-ები გვხვდება, რაც შეიძლება ამ ავტორთა მიერ ათარის „ფანდ-ნამეს" ნაცნო-ბობაზე მიგვითითებს.

საინტერესო ის არის, რომ „ფანდ-ნამეში" ავტორი იგავ-არაკების წარ-მოდგენით არ მიმართავს დიდაქტიკური აზრების გადმოცემას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თხზულებაში არც ერთი იგავი არ იკითხება. აქ წარმოდგენილია ბეითური სისტემის ლექსები, რომლებშიც ესა თუ ის რჩევა-დამრიგებლობი-თი აზრია განვითარებული. ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ავტორისათვის ძნელი გზაა, მას სხვადასხვა მოვლენის გათვალისწინება: მართებს, რომ მხოლოდ „მშრალი დიდაქტიკა" არ გამოუვიდეს.

„ფანდ-ნამე" პოემად უნდა ჩაითვალოს, როგორც ეს მიღებულია დღეს აღ-მოსავლურ ლიტერატურათმცოდნეობაში, მიუხედავად იმისა, რომ მას არც ჩარჩოები გააჩნია და არც საერთო სიუჟეტი.

ამ პოემაშიც სხვა დიდაქტიკური თხზულებების მსგავსად გვხვდება მეფე-ებისადმი მიმართული დარიგება. ავტორის აზრით, მეფე ღირსების შენარჩუნე-ბას უნდა ცდილობდეს, არ უნდა აკეთოს ისეთი საქმე, რაც მას ხალხის თვალში დაამცირებს; იგი უნდა იყოს გულუხვი, ებრალებოდეს უბედურნი, ღატაკნი, რომელთაც არსებობისათვის ლუკმა-პური არ გაჩნია: მეფე უნდა ერიდოს ქალე-ბით გატაცებას, ახსოვდეს, რომ ის ხალხის მეთაურია და მუდამ მისი სიკეთისათ-ვის უნდა ზრუნავდეს, იყოს გამკითხავი და სამართლიანი. თუ მეფე დესპოტია, მაშინ მას ვერაფერი უშველის. ხალხი მას ტახტიდან დაითრევს.

„ფანდ-ნამეში" დიდი ადგილი ეთმობა „ოთხ რამეზე" საუბარს. ეს „ოთხი რამე" (ჩაჰარ ჩიზ), რომელთაც პოეტი სხვადასხვა სახით წარმოგვიდგენს, ხან მოსაწონია და მისაღები, ხანაც უკუსაგდებია და დასაგმობი. ჩვენ აქ წარმო-ვადგენთ „ფანდ-ნამეს" ზოგიერთი ადგილის თარგმნას, რომ მით მკითხველს შე-საძლებლობა მიეცეს თხზულების საერთო სახის გათვალისწინებისა. ერთგან პოეტი ასეთ დარიგებას გვთავაზობს:

ყოველ კაცისთვის კარგი არის ეს ოთხი რამე,
შენ გეუბნები, ძვირფასო და გახსოვდეს მარად!
უპირველესად უნდა იყო სამართლიანი,
გჯეროდეს იგი, რასაც გეტყვის ჰკუა-გონება!
მოთმინებით და მოჩვირვებით ატარე დღენი,
გქონდეს მუდამ ჟამს ხალხის დიდი პატივისცემა!

ავტორის აზრით, რაც ყველასათვის გამოსადეგია, ეს გახლავთ სამართლიანობა, მოთმინება, გონებისადმი დაჯერება და ხალხის (სხვების) პატივისცემა.

სხვა ადგილას პოეტი გვესაუბრება ისეთ ოთხ საგანზე, რაც საშიშია და გონიერი ადამიანი მათ უნდა განერიდოს:

ოთხის რამეა საშიშარი ეი, ძმობილო,
სანამ ძალი გაქვს, მათგან მუდამ იყავი ფრთხილად!
ერთია სულთნის სიახლოვე, მეორე — ავთა,
მესამე — ქვეყნის დაპყრობა და გაუმაძღრობა;
მეოთხე — ქალთა წრესთან შეყრა, ურთიერთობა.
სულთანთან ახლოს ყოფნა, ვიცით, ცეცხლია მწველი,
ავებთან ყოფნაც დამღუპველი არის სულისა;
ქვეყანას შიგნით, ვითარცა გველს, შხამი აქვს ბევრი,
თუმცა გარედან მორთული და მოკაზმულია;
შესახედავად გეჩვენება იგი წარმტაცად,
მაგრამ შხამისგან შენს სიცოცხლეს საფრთხე მოელის!
ამ გველის შხამით დაღუპვაა გარდაუვალი,
მას გაეცლება ყველა, ვისაც ექნება გონი!
როგორაც ბავშვებს, ნუ მოგხიბლავს წითელ-ყვითელი,
მატყუარ ქალებს უხვადა აქვთ ფერი, სურნელი;
ბევრი ქვეყანა მორთულია, ვით პატარძალი,
ყოველ წუთობით მდომელია სხვადასხვა ქმრისა!
ვაშა იმ ვაჟკაცს, სითაღლითე ვინც არ იწამა,
ვინაც მას ზურგი შეაქცია და განერიდა!

რა არის ეს ოთხი რამ, რასაც ადამიანი უნდა ერიდოს? ავტორის აზრით, ესაა სულთანთან სიახლოვე, რაც ცეცხლთან ყოფნას უდრის და რამაც შეიძლება სიკვდილი გამოიწვიოს. ესაა ბოროტ, ავ ადამიანებთან მეგობრობა, რაც სულსა და სიცოცხლეს დაღუპვისაკენ მიაქანებს. დასაგმობია და მიუღებელი გაუმაძღრობა, რაც მთელი ქვეყნის დაუფლების სურვილშია გამოხატული. დასაგმობია და მიუღებელი ქალებთან გადაჭარბებული ურთიერთობა და ავხორცობა. მათმა ჭრელმა ფერებმა და სურნელებამ თვალები არ უნდა დაგიბრმავოს!

ერთ ადგილას ათარი ისევ ოთხ საგანზე მსჯელობს:

ოთხი რამეა საპატიო და დიდებული,
მაგრამ მცირედად გეჩვენებათ იგი ყოველთვის;
ერთია მტერი, მეორე კი — ცეცხლი უქრობი,
მესამე გახლავთ სნეულება სულის მხუთავი;
მეოთხე არის ცოდნა, რაიც მუდამ ჟამს გამკობს.
ერთი მათგანიც მცირე რამედ არ ჩაითვლება!
ვის თვალშიც მტერი საწყალია და უმნიშვნელო,
მწუხარებისგან ერთ დღეს იგი მწარედ იკვნესებს.
ცეცხლის ნამცეცით, როცა იგი აგიზგიზდება,
ნახავ ქვეყანას გადაბუგულ-გადაშენებულს.
ცოდნა სულ არ ჩანს, ამით იგი არ დამცირდება,
ცოდნა მრავალი სარგებლობის არის მომტანი!
ტანჯვა-წამება სხვების უნდა გაიზიარო,
უბედობისას უძლურებამ რომ არ შეგიპყროს!

თავის ტკივილის წამალს დროზე თუ არ დაძებნი,
მდგომარეობა ჯანმრთელობის გახდება მძიმე!
უსიამოვნო სიტყვებს, შვილო, სჯობს, განერიდო,
სანამ ისინი ძირს დაგცემდნენ, იმაზე ადრე.
ცეცხლი პატარა შეგიძლია წყალით ჩააქრო!
ვაი, იმ საათს, როცა იგი შემოგენთება!

აქ ავტორი იმას გვასწავლის, რომ მტერი, რაც უნდა საწყლად გაჩვენებდეს თავს, არ უნდა დაზოგო, იგი უმნიშვნელო (მცირე) მტრად არ უნდა ჩათვალო, თორემ ერთ დღეს მწუხარებისაგან აკვნესდები! ეს აზრი სხვათა შორის საადის „ბუსთანსა“ და „გოლესთანშიცაა“ გატარებული.

ათარი გვასწავლის, რომ ზოგი რამ, რაც თვალით უხილავია, არ ჩანს, მას საგანგებო ყურადღებით უნდა მოვეპყრათ, იგი არ უნდა დავამციროთ, უმნიშვნელო რამედ არ უნდა ჩავთვალოთ. მაგალითად, ცოდნა თვალით არ ჩანს, უხილავია, მაგრამ ხალხისათვის მას დიდი სარგებლობის მოტანა შეუძლია. ავადმყოფობის თვალით დანახვა შეუძლებელია, მაგრამ მის აბუჩად აგდებას შეუძლია მთელი ორგანიზმის ჯანმრთელობა შეარყიოს. ცეცხლი ადვილად შეიძლება ჩაქრეს, სანამ ის პატარაა, მაგრამ თუ გაჩაღდა, შეიძლება გიმსხვერპლოს.

კიდევ ერთი ადგილიც „ფანდ-ნამედან“:

ოთხი რამეა, რაც წავა და თვალს გაშორდება,
შეუძლებელი არის მათი კვლავ დაბრუნება!
ერთია ენას წაცდენილი ამბავი რამე,
მეორე — მშვილდით გატყორცნილი ისარი ჩქარი;
ვით დაიბრუნებ ნათქვამ ამბავს, იგი წავიდა,
არვის არ შესწევს ძალი მისი შეჩერებისა!
არ დაბრუნდება გასროლილი იგი ისარი,
როგორც სიცოცხლის დახარჯული წილი არ მოდის,
დაუფიქრებლად ვინაც იტყვის რამე უგვანოს,
მას სინანული და ნაღველი შეიპყრობს დიდი!
რაიც არ გითქვამს, შეგიძლია თქმა და გამხელა,
მაგრამ თუ იტყვი, იმას უკვე ვეღარ დაფარავ!
სცანი სიცოცხლე, ისარგებლე ყოველი წამით,
როცა ის წავა, ხომ არ ოდეს არ დაბრუნდება.
ბედისგან თავი ჯერ არავის დაუღწევია,
ცუდს არ აკეთებს, ვინაც მის ბედს ემორჩილება!
ვისაც სურს იყოს მოსვენებით და უდარდელად,
მან, სჯობს, ბოქლომი და ბეჭედი დაიდოს პირზე!
მთავარი არის სიცოცხლე და მას გაუფრთხილდი,
როცა გაქრება, მის დიდებას ვეღარ იხილავ!

მკითხველი ხედავს, რომ ყოველ საუბარში სხვადასხვა საგნებია წარმოდგენილი. პოეტი, ჩვენი აზრით, კარგად ახერხებს მოცემული საგნების (ოთხი რამის) ცალ-ცალკე დახასიათებას, მათ ავკარგიანობის გამომჟღავნებას და მკითხველის დარწმუნებას მათ დაგმობასა თუ მოწონებაში.

შეიძლება ითქვას, რომ ათარის „ფანდ-ნამე“ ერთი მნიშვნელოვანი რგოლია სპარსული დიდაქტიკური ეპოსის იმ გრძელი ჯაჭვისა, რომლის სათავეებს ფალაური მწერლობის წიაღში შევყავართ.

ფრინველთა საუბარი. ათარის თხზულებათა შორის ყველაზე უფრო გავრცელებული „ფრინველთა საუბარია“. ამ პოემაში მისი ეპოქის სუფიზმის ძირითადი მოძღვრებაა გატარებული. ეს გარემოება არ ყოფილა მისი პოპულარობის

მიზეზი. აქვე შევნიშნავთ, რომ სპარსელი პოეტების ის თხზულებები, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ სუფიური ტერმინებითა და იდეებითაა დატვირთული, ხალხის საყვარელ წიგნებად არასდროს არ ითვლებოდნენ. ათარის ამ თხზულებაში უხვადაა წარმოდგენილი ხალხის ცხოვრების სინამდვილიდან აღებული საიგავარაკო ჟანრის ამბები და მისი წარმატების მიზეზები ამაში უნდა ვეძიოთ.

პოემის შესავალში შექებულია ღმერთი, შემდეგ მოთხრობილია ქვეყნის ისტორია, გადმოცემულია ადამისა და ევას ისტორია და სამოთხიდან მათი გამოდევნის ამბავი. მეორე თავი ეძღვნება წინასწარმეტყველის ქება-დიდებას. ამას მოსდევს ოთხი ხალიფის შექება.

საერთო შესავლის შემდეგ იწყება პოემაში განვითარებული ძირითადი ამბავი. წარმოდგენილია ფრინველები: ოფოფი, თუთიყუში, კაკაბი, დურაჯი, ხოხობი, ქორი, ბულბული, მტრედი და სხვ. ისინი მოისმენენ ოფოფის მიმართვას იმის თაობაზე, რომ აუცილებელია სიმურღის მოძებნა. შესაძლებელია გზაში ბევრი გასაჭირი და სიძნელე შეგვხვდეს, მაგრამ ყველაფერი ეს უნდა ავიტანოთ, — ეუბნება ოფოფი მათ და არწმუნებს სიმურღისაკენ გაფრენის საჭიროებაში.

ფრინველები ოფოფს სთხოვენ წინამძღოლობას. ისიც თანხმდება და ყველანი ერთად სიმურღისაკენ გასწევენ. გზა და გზა დიდი სიცხე ჩამოდგება, რაც ფრინველებს დაღლის. ზოგ მათგანს გზის დაძლევასა და სიმურღის პოვნაში ეჭვი აღეძვრის. ზოგი ეცადა ავადმყოფობის მომიზეზებით გზას ჩამოშორდეს. ასეთ ვითარებაში ოფოფი იძულებულია მათ თავი ერთად მოუყაროს, და თვითეულისაგან ახსნა-განმარტება მოითხოვოს. იწყება ფრინველთა გამოსვლა. თვითეული მათგანი თავის გულის ნადებს ამბობს. ასე, მაგალითად, თუთიყუში აცხადებს: მე გალიაში ყოფნას ვარ დაჩვეული და არა ასეთი გრძელი გზის სიძნელეთა გადალახვას. მეო, ამბობს ბულბული, ვარდი მიყვარს და არ შემიძლია მას ჩამოვშორდე, ჩემთვის ძნელია სამშობლო მიწა-წყლის მიტოვებაო. მთელი სიცოცხლე ვარდის სიყვარულში გავატარე და მის გარეშე ჩემს არსებობას აზრი არა აქვს, ჩემი საიდუმლონი მხოლოდ ვარდმა იცის. სიმურღის ხილვისათვის რომ მოთმინებაა საჭირო, მე მას ვერ ავიტან. ჩემთვის ვარდის სიყვარული სავსებით საკმარისიაო.

ოფოფი ფრინველებს ახსნა-განმარტებას აძლევს და ბულბულის საჩივართან დაკავშირებით სხვათა შორის ამბობს: ვარდი არ არის მარადიული და სიყვარულიც არ არისო ჭეშმარიტი. მოჰყავს შემდეგი ამბავი: ერთ დავრიშს მეფის ასული შეუყვარდა და ამბობდა: მე მიჯობს ცეცხლში დავიწვა, ვიდრე სიყვარულს ჩამოვშორდეო. ასულის მამას დავრიშის ნათქვამი ესმა და მისი მოყვანა ბრძანა. ბრძანება ხელქვეითებმა შეასრულეს. მეფემ ახალი განკარგულება გასცა, დავრიში კოცონში ჩააგდეთო. დავრიში დაიბნა და გაქცევა სცადა. ცხადი გახდა, რომ მისი სიყვარული არ იყო ჭეშმარიტი, მარადიული.

საბოლოოდ ფრინველები სთხოვენ ოფოფს აუხსნას მათ, თუ როგორია სიმურღთან მათი დამოკიდებულება. ოფოფი ასე უპასუხებს: ფრინველები—ესაა ჩრდილი სიმურღისა, რომელიც ქვეყანას დაეცა. სიმურღთან კი მათ აქვთ რეალური ყოფა. ვინც ამას მიაღწევს, ის ჭეშმარიტებაში ჩაიძირება, მაგრამ ჭეშმარიტებად არ გარდაიქცევა. ეს გზა, რომლითაც შეგვიძლია სიმურღს მივაღწიოთ, ძნელი სავალია და დიდ მოთმინებასა და გამძლეობას ითხოვს. უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა გაშორდე ყოველგვარ პიროვნულს, უარყო ინდივიდუალური და

მორჩილად შეასრულო ყველაფერი, რასაც შენგან მოითხოვენ. მთავარია პიროვნული „მეს“ კოსმოსურში გათქვეფა.

მიზნის მისაღწევად საჭიროა აგრეთვე შვიდი ველის გადაფრენა. ესენია: 1) ველი ძიებისა, 2) სიყვარულისა, 3) შემეცნებისა, 4) დამოუკიდებლობისა, 5) ერთობის აღიარებისა, 6) ძრწოლისა და 7) არყოფნა-არარაობისა.

ფრინველები დიდი მონდომებითა და გატაცებით განაგრძობენ სიმურღისაკენ ფრენას. საბოლოოდ ისინი მიზანს აღწევენ.

პოემაში, მართალია, ფრინველებია გამოყვანილი, მაგრამ მათში ადამიანები იგულისხმება და სუფიური მსოფლმხედველობის მიხედვით ადამიანის ღვთაებასთან დამოკიდებულების საკითხებია განხილული. „ფრინველთა საუბარში“ ათარმა წარმატებით შეძლო თავისი დროის სუფიზმის იდეების წარმოდგენა. პოემა მაღალი პოეტური ტექნიკით არის დაწერილი და დღემდე მკითხველთა ინტერესს იწვევს. აღსანიშნავია, რომ მას მიმბაძველები გამოუჩნდა. მიბაძვათა შორის შეიძლება დავასახელოთ ისეთი დიდი პოეტის თხზულება, როგორიც უზბეკური ლიტერატურის ფუძემდებლის ალიშერ ნავოის (1441—1501) „ფრინველთა საუბარია“ (ლისან ათ-თაირ).

ამ ორი თხზულების შედარებითი ანალიზი მოცემული აქვს ე. ე. ბერტელსს მეტად საყურადღებო ნაშრომში **Неваи и Аттар (сб. Мир-Али-Шир, Л., 1928, стр. 24—82)**.

შევნიშნავთ, რომ ქართულ ლიტერატურაში ათარის თხზულებებს რაიმე გამოძახილი არ ჰქონიათ. მისი რომელიმე თხზულება ჩვენს ენაზე გადმოთარგმნილი არ ყოფილა. თეიმურაზის „ვარდ-ბულბულიანს“ არავითარი საერთო ათარის თხზულებასთან არა აქვს. ყველაფერი ეს გასაგებია. ჩვენი ძველები ერიდებოდნენ, გაურბოდნენ, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ისეთი ნაწარმოებების გადმოთარგმნას, რომლებიც მუსულმანურ-სუფიური იდეებით იყვნენ დამძიმებულნი. სუფიზმი და მისი ნაირსახეობანი ქართველი მკითხველისათვის არ იყო გასაგები.

გორგანი

ფახრ ედ-დინ გორგანი[37] სატრფიალო-სამიჯნურო პოემის „ვის ო რამინის“ ავტორია. მისი დაბადებისა და გარდაცვალების წლები უცნობია[38]. პოეტი XI საუკუნეში სელჯუკთა სახელმწიფოს დამაარსებლის სულთან ტოღრულ-ბეგის დროს მოღვაწეობდა. იგი მისი კარის მოხელეთაგანი ყოფილა.

მკვლევართა აზრით, „ვის ო რამინი“ XI საუკუნის შუა წლებშია დაწერილი (1042-55). იგი, როგორც ჩანს, თავის დროზეც არ ყოფილა ჯეროვნად დაფასებული და მკითხველიც ცოტა ჰყოლია. ამაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ მისი ხელნაწერი ტექსტები მთელ მსოფლიოში მხოლოდ ექვსი ცალი მოიპოვება, ამათგან ორი არასრული და ძალზე დაზიანებულია.

ძველი თეზქერეების ავტორები, რომლებიც იცნობდნენ ან გაუგონიათ „ვის ო რამინის“ შესახებ, სამწუხაროდ, პოემიდან რაიმე ხელშესახებ ადგილებს არ წარმოგვიდგენენ; რამდენიმე ბეითი გვხვდება ჯამის „ბაჰარესთანში“ (XI საუკ.) და მხოლოდ ერთი ბეითი იმავე საუკუნეში დაწერილი დოვლათშაჰის თეზქერეში. მოჰამედ ოუფის თეზქერში კი (XIII საუკ.) გორგანის ლექსებია წარმოდგენილი. ისინი „ვის ო რამინის“ ნაწილებს არ წარმოადგენენ. გორგანი „ვის ო რამინის“ დაწერამდე გამოცდილი ავტორი უნდა ყოფილიყო; მას პოეტური შემოქმედების გრძელი გზა უნდა ჰქონოდა განვლილი. ამაზე მეტყველებს მთელი პოემა, რომელიც, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, დიდი პოეტური შემოქმედების ნაყოფია.

ფახრ ედ-დინ ასად გორგანის თხზულების შესწავლა მხოლოდ XIX საუკუნეში დაიწყო. ამას ხელი შეუწყო ტექსტის გამოცემამ, რაც ქ. კალკუტაში (ინდოეთი) ცნობილმა აღმოსავლეთმცოდნემ ნასაუ-ლისმა 1864-65 წელს განახორციელა. მალე ცნობილი გახდა, რომ გამოცემა ძალზე დაზიანებულ ტექსტს ემყარებოდა, მას აკლდა ადგილები და ზოგიერთი თავებიც კი[39].

აღნიშნულმა გამოცემამ მრავალი ნაკლის მიუხედავად, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სპარსული ლიტერატურის ამ შესანიშნავი, მაგრამ ყველასაგან მივიწყებული პოემის შესწავლის საქმეში. „ვის ო რამინის“

---

[37] ზოგ სპარსულ წყაროში (მაგალითად, ჯამის ბაჰარესთანში) იგი ჯორჯანელად იხსენიება. ასევეა ქართულ ვერსიაშიც.

[38] არუზი სამარყანდელი (XII საუკ.) სელჯუკიანთა დინასტიის წარმომადგენელთა მეხოტბეებს შორის პოეტ ფარუხი გორგანელსაც ასახელებს. ეს უნდა იყოს „ვის ო რამინის“ ავტორი, რომელსაც პოემის შეთხზვამდე, უეჭველია, ყასიდები და ლირიკული ხასიათის ლექსები უნდა ეწერა.

[39] ადრევე ეს შენიშნული იყო K. H. Graf-ის მიერ. იხ. მისი Wis und Rāmin (ZDMG, Bd. 23, 1869, pp. 375—433).

ტექსტის გამოქვეყნების შემდეგ დაიწერა ისეთი საინტერესო გამოკვლევები, როგორიცაა: ჰერ. ეთეს [40], რ. რ. შტაკელბერგის [41], რ. ცენკერის [42] და ჩვენი თანამემამულეების — ნ. მარის, იუსტ. აბულაძის, კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის, ალ. გვახარიას, მ. თოდუას და სხვათა ნაშრომები.

„ვის ო რამინის“ მეორე გამოცემა ცნობილ ირანელ მეცნიერს მოჯთაბა მინოვის ეკუთვნის (ქ. თეირანი, 1935). უნდა აღინიშნოს, რომ კალკუტაში დაბეჭდილ ტექსტთან შედარებით ეს გამოცემა წინ გადადგმული ნაბიჯია. აქ უკვე აღდგენილია მთელი რიგი ადგილები, შეტანილია ის თავებიც, რაც წინა გამოცემას აკლდა [43].

1959 წელს ქ. თეირანში გამოიცა „ვის ო რამინის“ ტექსტი მოჰამედ ჯაფარ მაჰჯუბის რედაქციით, მისივე ვრცელი გამოკვლევით, ლექსიკონით, საძიებლებითა და კომენტარებით[44]. გამოცემაში მოთავსებულია აგრეთვე „ვის ო რამინზე“ ვლ. მინორსკის გამოკვლევის სპარსული თარგმანი, რომელიც მუსთაფა მაყრაბის მიერაა შესრულებული [45]. აღნიშნული გამოცემა იმითაცაა საინტერესო, რომ რედაქტორ-გამომცემელს ნ. მარისა და ვლ. მინორსკის გამოკვლევებში წარმოდგენილი მასალების მიხედვით ქართული რედაქციის ზოგიერთი მონაცემი გაუთვალისწინებია.

1970 წელს კი, თეირანშივე ქ. აინის რედაქციით „ვის ო რამინის“ ტექსტი გამოიცა. იგი რიგით მეოთხე გამოცემაა. მისი ავტორები ქართველი ირანისტები — ალ. გვახარია და მ. თოდუა გახლავთ. აღნიშნული გამოცემა იმითაა საინტერესო (და ეს გარემოება მის სპეციფიკას წარმოადგენს), რომ მასში ქართული ტექსტის მონაცემებია გათვალისწინებული. აქ დასახელებულ ქართველ მეცნიერებს, რომელთაც ადრე ქართული ტექსტი ჰქონდათ გამოცემული (თბილისი, 1962), რა თქმა უნდა, წინა გამომცემლებზე უკეთ შეეძლოთ ქართული ვერსიის წაკითხვებისა და მონაცემების მომარჯვება. ეს მონაცემები ერთგვარი საფუძველი გახდა სხვადასხვა ხელნაწერებიდან და გამოცემებიდან ვარიანტების შერჩევის გზით სპარსული ტექსტის შევსება-შესწორებისა. მათ გაითვალისწინეს წინა გამოცემათა ნაკლოვანებანი, „ვის ო რამინის“ ტექსტის დადგენისას ზოგი ისეთი ხელნაწერიც გამოიყენეს, რაც სხვების მიერ არ იყო მომარჯვებული და ამრიგად დამზადებული ტექსტი დაბეჭდეს. ქართული ტექსტი ძველისძველი (XI—XII საუკ.) თარგმანია და ამ გამოცემით ფართო მკითხველ საზოგადოებას მისი ავკარგიანობის გათვალისწინების საშუალება მიეცა.

---

[40] „ვის ო რამინის“ და „ტრისტან და იზოლდას“ სიუჟეტის საკითხები, კრებული „Essays und Studien“, 1872, გვ. 295—301.

[41] „Древности восточные“, т. II, вып. I. M., 1896, стр. 10—23.

[42] Die Tristansage und das persische Fpos von Wis und Rāmin, „Romanische Forschungen“, Bd. XXIX, Heft 2, 1911, 321—369.

[43] ვ. მინოვის გამოცემას საინტერესო რეცენზია მიუძღვნა იუსტინე აბულაძემ: „საბჭოთა ხელოვნება“, 1936, № 11—12, გვ. 42—50.

[44] აღნიშნული გამოცემა „ვის ო რამინის“ განხილვისას ე. ე. ბერტელსს რატომღაც მოხსენიებული არა აქვს (გვ. 267—286). ყურადღებას იპყრობს ისიც, რომ მას დასახელებული აქვს ბ. ტ. რუდენკოს მიერ შესრულებული ქართული ვერსიის თარგმანი (1938), რომელიც სრული არაა. ამავე დროს არსად იხსენიება ს. იორდანიშვილის თარგმანი, რომელიც ორჯერ (პირველად 1949 წელს, ხოლო მეორედ 1960 წელს) გამოიცა და 1938 წელს გამოცემული ქართული ტექსტის სრულ თარგმანს წარმოადგენს.

[45] ვლ. მინორსკის გამოკვლევა „Wis u Ramin, a parthian romance“ დაიბეჭდა ინგლისურად; Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1947, XI, 4; 1947, XII, 1 და 1954, XVI, 1.

„ვის ო რამინის“ ზემოდასახელებული ოთხი გამოცემა, ჩვენი აზრით, შესაძლებლობას იძლევა ტექსტზე ფართო მუშაობის ჩატარებისა და ხელს უწყობს თხზულების კვლევა-ძიების გაღრმავების საქმეს.

ჩვენი აზრით, „ვის ო რამინის“ შესწავლა ამჟამად იმ გზით უნდა წარიმართოს, რომ გავარკვიოთ, როგორია მისი დამოკიდებულება მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით როგორც წინა ეპოქაში (სამანიანთა და ღაზნელთა ბატონობის დროს), ისე შემდგომ ხანებში შექმნილ ძეგლებთან. ამით ლიტერატურის ისტორიკოსებს საშუალება მიეცემა განსაზღვროს პოემის ადგილი სპარსულ პოეტურ სამყაროში.

შესწავლილი უნდა იქნეს ლექსიკა ქართული ვერსიის მონაცემების გათვალისწინებით, რადგანაც მას (ქართულ ტექსტს) ამა თუ იმ სპარსული სიტყვის ისეთი მნიშვნელობა შემოუნახავს, რაც დღეს მივიწყებულია და ლექსიკონებშიც არაა მინიშნებული. ამავე დროს გათვალისწინებული უნდა იქნეს ლექსიკის თვალსაზრისით ფალაური ფენა და რამდენადაც ეს მოსახერხებელია, ვაჩვენოთ პოემაში ჩაქსოვილი ძველი ირანული ყოფა-ცხოვრების სურათები. ყველაფერი ეს შეიძლება გაკეთდეს კოლექტიური შრომით, ირანელ მეცნიერებთან მტკიცე კონტაქტისა და კავშირის გზით.

გორგანი შესაძლებლობის ფარგლებში ძველი, სასანური ცხოვრების მხარეებს ასახავს. მისი გმირები — შაჰრო, ვისი, გული, მოაბადი, ვირო, რამინი და სხვანი, რომელთა დაწვრილებით დახასიათებას ჩვენ არ გამოვუდგებით, ირანის ისლამიზაციის შემდეგდროინდელი ყოფის წარმომადგენლები კი არ არიან, არამედ სასანიანთა ეპოქის, სადაც ჯერ კიდევ ზოროასტრული ჩვევები და იდეოლოგია იყო გაბატონებული; მაგრამ პოეტი, რომელიც მუსულმანურ გარემოში ცხოვრობდა, ბუნებრივია, საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებულ ლიტერატურულ ტრადიციებს ვერ ასცდებოდა და პოემაში, განსაკუთრებით მის შესავალ ნაწილში, ფეოდალური არისტოკრატიის ყოფა-ცხოვრებისა და მუსულმანური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ელემენტები შეიტანა. ამით გორგანიმ თითქოს ორი (ზოროასტრული და მუსულმანური) სამყარო შეარიგა, მაგრამ ეს შერიგება მოჩვენებითი აღმოჩნდა. „ვის ო რამინი“, როგორც ლიტერატურული თხზულება, სპარსულ ენაზე მეტყველ ხალხებში არასდროს არ ყოფილა მოწონებული და სათანადოდ დაფასებული. ამის მიზეზი, ჩვენი აზრით, თხზულებაში ძველი ირანული ყოფა-ცხოვრების სურათების წარმოდგენა და ზოროასტრული ჩვევების (და-ძმის შეუღლება და სხვა მისთანანი) არსებობა უნდა ყოფილიყო, რასაც ისლამი და მისი წარმომადგენლები ვერ ურიგდებოდნენ. ისინი ანადგურებდნენ ისეთ წიგნებს, რომლებშიც ძველი ირანის ყოფა-ცხოვრება იყო ასახული, ასეთი წიგნები ზოროასტრელების შეთხზულად მიაჩნდათ და მათ სასტიკად დევნიდნენ. სხვა ნაწარმოებებთან ერთად ასეთი ბედი ეწია ფალაურ თხზულებას — „ვამეყო აზრას“, რომლის ხელნაწერები, როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ თაჰერიანთა დინასტიის პირველი წარმომადგენლის დროს (IX საუკ.) იქნა განადგურებული.

მიუხედავად სასტიკი დევნისა, ძველი წიგნები, რომლებიც ირანელ ხალხს საკუთარი ეროვნული კულტურის განძად მიაჩნდა, მთლიანად ვერ გაანადგურეს. ისლამის ფანატიკოსებმა მთლად ვერ მოსპეს ზოროასტრიზმი და მისი მიმდევრები. აღსანიშნავია, რომ ირანის ისლამიზაციის პირველ საუკუნეებში ფალაური ენა, განსაკუთრებით სასულიერო წრეებისათვის, კვლავ ლიტერატურულ ენად რჩებოდა და რელიგიური ხასიათის ძეგლებიც ამ ენაზე იწერებოდა.

საგულისხმოა, რომ ძველი ირანული ცხოვრების ისეთი ღრმა მცოდნე, რო-

გორიც პოეტი გორგანი იყო, არ გაჰყვა ფირდოუსის გზას, გვერდი უქცია საგმირო ეპოსს[46] და მოგვცა თავისი ხასიათითა და აგებულებით მაღალმხატვრული ნაწარმოები, რომლის მსგავსი ახალ სპარსულ ლიტერატურაში მანამდე არ დაიძებნებოდა.

ძველი თეზქერეებისა და წყაროების საშუალებით ვიცით, რომ „ვის ო რამინის“ დაწერამდე არსებობდა ონსორის, აიუყის და სხვათა პოემები, მაგრამ გორგანი, როგორც ჩანს, მათ არ იცნობს. ჩვენი გამოკვლევით, გორგანი არც „შაჰ-ნამეს“ იცნობდა (ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი), მაგრამ ყოველივე ამას ხელი არ შეუშლია მისთვის, რომ დიდებული ნაწარმოები შეექმნა. საქმე ის არის, რომ ადრე შეთხზულ სატრფიალო-სამიჯნურო პოემებიდან დროთა ქარიშხალს მხოლოდ „ვის ო რამინი“ გადაურჩა, ჩვენამდე მან, ასე ვთქვათ, სრულყოფილი სახით მოაღწია, დანარჩენებზე მეცნიერებას დღემდე ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს და ამიტომ იგი (ვის ო რამინი) სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის რომანტიკული ეპოსის სათავედ უნდა ჩაითვალოს.

პოემაში წარმოდგენილი გმირები ისტორიული პიროვნებანი არ არიან, მაგრამ ამ გარემოებას გორგანისათვის არ შეუქმნია დაბრკოლება გმირთა სამოქმედო არისა და გეოგრაფიული ნომენკლატურის განსაზღვრაში, ძველი ზოროასტრული ჩვევების დახატვაში, როგორიცაა, მაგალითად, დამნაშავის, ამ შემთხვევაში ვისის ცეცხლში გატარების გადაწყვეტილება, რაც არ შესრულებულა და რაც „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ სცენას (სიაოშის ცეცხლში უვნებლად გავლას) გვაგონებს და სხვ.

„ვის ო რამინის“ გმირები რეალურად არსებული გმირების შთაბეჭდილებას ტოვებენ. პოეტი რეალიზმის მტკიცე საფუძვლებზე დგას. იგი რეალური სახეებით აზროვნებს. პოემაში არსად არ შეინიშნება სუფიზმის ელემენტებიც კი. ეს გარემოება ამ დროისათვის დიდი მოვლენაა. მას მწერლობა რეალური ყოფის ასახვის ახალ გზებზე გაჰყავს.

გორგანის „ვის ო რამინი“ სპარსული რომანტიკული ეპოსის განვითარების თვალსაზრისით უეჭველად დიდ მოვლენას წარმოადგენს. იგი სიყვარულისა და მეგობრობის დიდი სიმღერაა. მასში გატარებული აზრის მიხედვით ოჯახის შექმნის საფუძველი ნამდვილი სიყვარულია. თუ ჰეშმარიტი სიყვარული არ არსებობს, მაშინ ოჯახიც არ არსებობს. სიყვარული და მეგობრობა მაშინ იზეიმებს, თუ ღირსეული ღირსეულსა და სწორი სწორს დაუმეგობრდება და შეიყვარებს.

ვისი წავიდა ბუნებრივი გზით. ამის გამო მას არ შეიძლება რაიმე ბრალი დავდოთ. მთელი სიცოცხლის მანძილზე მოაბადის ტყვეობაში ყოფნას, რომელიც ამ სიტყვის ჰეშმარიტი მნიშვნელობით მისი ნამდვილ ქმარი არც იყო, ამჯობინებს რამინის სიყვარულს, რის ნიადაგზეც საბოლოოდ ტკბილი და საამო ოჯახი შეიქმნა. მიზეზი რამინის გამარჯვებისა და მოაბადის დამარცხებისა ძირითადად ისაა, რომ პირველი ვისის შესაფერია და მეორე — არა.

ამასთან „ვის ო რამინი“ დედისადმი უდიდეს მოკრძალებასა და სიყვარულს გვასწავლის წინააღმდეგ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გმირებისა, რომლებიც ზოგჯერ საკუთარ დედებს თავის მოკვეთით ემუქრებიან. „ვის ო რამინის“ გმირი მოაბადი კი, რომელსაც ჯერ კიდევ მკლავში ძალა აქვს და ხმლის

---

[46] ე. ე. ბერტელსს რატომღაც „ვის ო რამინი“ საგმირო ეპოსის ძეგლად აქვს გაგებული (გვ. 267—286). ჩვენ ამის თაობაზე საწინააღმდეგო აზრი გამოვთქვით მისი წიგნისადმი (История персидско-таджикской литературы, 1960). მიძღვნილ რეცენზიაში: Народы Азии и Африки, 1961, № 5, стр. 238.

მოქნევაც ემარჯვება, რომელსაც სხვადასხვა ქვეყნის მეფენი ემორჩილებიან, მოხუცი დედის რჩევა-დარიგების უსიტყვო შემსრულებელია.

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

„ვის ო რამინმა“, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, გავლენაში მოიქცია რომანტიკული ჟანრის ისეთი დიდი წარმომადგენელი, როგორიც ნიზამი განჯელია. ეს გავლენა ძირითადად გამოიხატება ნიზამის ზოგიერთი პოემის (ხოსროვ ო შირინ, ლეილი ვო მაჯნუნ) ცალკეული ეპიზოდების შემუშავებაში, პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების ნათესაობაში.

ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ნიზამი გორგანის მიმბაძველი და მისი გამგრძელებელია. სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოსები სავსებით სამართლიანად ხედავენ ნიზამის შემოქმედებაში რომანტიკული ეპოსის მწვერვალს, მაგრამ თუ მაინც შეიძლება ლაპარაკი ნიზამიზე „ვის ო რამინის“ ავტორის გავლენის ცალკეული მომენტების შესახებ, ეს ბუნებრივი ჩანს. ამა თუ იმ ჟანრის დიდ წარმომადგენელს ყოველთვის ჰყავს წინამორბედები, რომელთა გარეშე ძნელადაა საფიქრებელი დიდი შემოქმედების დაბადება. შეუძლებელია, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ „შაჰ-ნამეს“ ავტორი ფირდოუსი იქნებოდა ასეთი დიდი შემოქმედი, რომ მას წინ არ უსწრებდეს რუდაქის, აბუ შუქურის, დაყიყის და სხვა პოეტების ნამოღვაწარი. ასევე, ნიზამი განჯელს წინ უსწრებს ფახრ ედ-დინ გორგანი და ონსორი—რომანტიკული პოემების ავტორები, რომლებთანაც ამ ჟანრის შემდეგი დროის წარმომადგენელს (ამ შემთხვევაში ნიზამის), ბუნებრივია, ზოგი რამ საერთო გააჩნია.

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

გორგანის პოემა, როგორც აღინიშნა, იმთავითვე არ ყოფილა ფართოდ გავრცელებული, თორემ ხელნაწერთა მეტი რაოდენობა იქნებოდა შემონახული; მის ავტორზეც თვით ლიტერატურის ისტორიკოსებსაც კი, არ ჰქონიათ ნათელი წარმოდგენა. „ვის ო რამინის“ ავტორად ზოგს ნიზამი განჯელი მიაჩნდა, ზოგსაც კი — არუზი სამარყანდელი.

აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ბუნდოვან და გაურკვეველ ცნობებს გვაწვდის „ვის ო რამინის“ წყაროსა თუ წყაროების შესახებ — თითქოს არსებობდა ფალაური ტექსტის სპარსული პროზაული თარგმანი, რაც გორგანის წყაროს წარმოადგენდა და სხვ. ერთი სიტყვით, 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 [47]. სხვათა შეხედულებით გორგანიმდე ფალაური ტექსტის სპარსული თარგმანი ლექსად ყოფილა შესრულებული და მას სხვადასხვა პოეტის ხელშიც გაუვლია, ამის უცილობელ საბუთად მიაჩნიათ გორგანის გამოთქმა „სოხანდანანე ფიშინ“ (ძველი მესიტყვენი) და ფიქრობენ, რომ სიტყვა „სოხანდან“ პოეტის მნიშვნელობით აქვსო გორგანის ნახმარი. მაგრამ მათ მხედველობიდან რჩებათ ის გარემოება, რომ გორგანის იქვე, სადაც იგი მისი წყაროს თაობაზე საუბრობს, ნახმარი აქვს სიტყვა შაჳერ, 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 [48] 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 უხვად აღწერას უწუნებს. აქ პოეტი, ჩვენი აზრით, გულისხმობს ამა თუ იმ მოვლენის, ან საგნის დასახასიათებლად ჭარბად გამოყენებულ ფერებს, რასაც ფალაურ ვერსიაში, ჩანს, ადგილი ჰქონია.

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

გორგანი აღნიშნავს „ვის-რამინის“ 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. საგულებელია, 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 მარგალიტებიო. სიტყვა, როცა პოეტის ენი-

---

47 История персидско-таджикской литературы, М., 1960, стр. 271.

48 დედანში ნახმარია სიტყვა „ქეშვარ“. ვარიანტული წაკითხვები (გითი და სხვ.) ვერ შეცვლის მის მნიშვნელობას, რადგან მაშინაც ის მხარე (ისპაანი) უნდა ვიგულისხმოთ, სადაც მოსაუბრენი იმყოფებიან.

დან გამოვა, ისეთი ღირსებისა უნდა იყოს, რომ ქვეყნად ვრცელდებოდეს და არა ისეთი, რომ მას მხოლოდ მისი შემთხზველი 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 ჯაფას გაიღებს, იგი გახდება ლამაზი, როგორც განძი (საუნჯე) საესე 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 გამოსული. აქვე შევნიშნავთ, რომ, როცა გორგანი გაუგებარი სიტყვების არსებობაზე ლაპარაკობს ორივე შემთხვევაში, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თვითონ მას არ ესმოდა ისინი. პოეტს მხედველობაში ჰყავს იმდროინდელი, გარკვეული დონის მკითხველი და არა თავისი თავი.

გამოჩენილი ირანელი მეცნიერის ფურუზანფარის აზრით, რასაც მაჰჯუბი (გვ. 19) იშველიებს, გორგანის „ვის ო რამინი“ ერთი ფალაური წყაროდან უთარგმნია და ფალაური ენის ცოდნის გამო ზოგი სიტყვაც პოემაში თვითონვე შეუტანია. მ. მაჰჯუბი გამოკვლევაში საგანგებოდ ჩერდება „ვის ო რამინის“ სიტყვათა სიძველეზე და, თავის მხრივ, ავლენს მთელ რიგ ფალაურ სიტყვებს, რომლებიც დღესაც ტექსტში მოიპოვება. ასეთებად მას მიაჩნია, მაგალითად, სიტყვა ა პ ა კ (ფალ. apak-თან), გასი — გოსილ (ფალ. vosi — გაგზავნა; გასტუმრება), დ ა შ ნ (ფალ. dahishn—საჩუქარი, ჯილდო, მუქაფა) და სხვ.

ეს ექსკურსი, რომელიც მაჰჯუბს უწარმოებია, სრული არ არის: „ვის ო რამინის“ სპარსულ ტექსტში ბევრი სხვა ფალაური სიტყვა 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, არავითარი დაბრკოლება არ უგრძვნია.

ჩვენ დ ა შ ნ სიტყვით დავინტერესდით. კლასიკურ ტექსტში იგი იშვიათად გვხვდება. ქართული ტექსტის მთარგმნელს ყველა შემთხვევაში შესანიშნავად გაუგია იგი (სპარსული ტექსტი, გვ. 113, ქართული, გვ. 96): „თუ სულიცა ჩემი მოგცე შენისა ჭირისა ნ ა ც უ ლ ა დ, არცა იგია, მაგრა ღმერთმან სამოთხით გ ა რ დ ა ი კ ა დ ო ს“. „ჩემთა თუალთა სინათლე ხარ, ჩემი თუალი და მარგალიტი შენი ნახვაა: შენ მომინდები, არ ო ქრო“ (ე. ი. ჯილდო). ნ ა ც ვ ა ლ ი, გ ა რ დ ა ხ დ ა, ჯ ი ლ დ ო დ ა შ ნ სიტყვის ძირითადი მნიშვნელობანია, რაც მთარგმნელის მიერ კარგადაა გამოყენებული.

გამოჩენილ ირანელ მეცნიერებს მინოვისა და მაჰჯუბს, „ვის ო რამინის“ ტექსტის გამომცემლებს, აგრეთვე ს. ნაფისის, ერთნაირად ესმით გორგანის ცნობები. ისინი გამორიცხავენ გორგანის პოემამდე სპარსული რედაქციის არსებობას. მათი აზრით, სიტყვა „ფ ა რ ს ი“, რაც შესავალში გვხვდება, ამ შემთხვევაში პოეტს შეეძლო საშუალო სპარსულის მნიშვნელობითაც ეხმარა, ან გადამწერლების მიერ იგი „ფ ა ჰ ლ ა ვ ი“ სიტყვის მაგივრადაც იყოს შემოტანილი.

ვისისა და რამინის ამბავი გავრცელებული ყოფილა. არსებული მასალების მიხედვით ძნელია დღეს მისი გავრცელების არის შესახებ ვიმსჯელოთ, მაგრამ

იგი, ცხადია, მარტო ისპაანის მხარის საზღვრებში ვერ ჩაიკეტებოდა: ამბავი გავრცელებული ყოფილა წერილობითი ძეგლებით და ზეპირი თქმულებების სახითაც. უძველესი ცნობების მიხედვით, იგი ჯერ კიდევ სასანიანთა დინასტიის დიდი წარმომადგენლის ხოსროვ ანუშირვანის (531—579) დროს შეუკრებიათ. მაგრამ ჩაწერა და შეკრება როდია ხალხური შემოქმედების საზღვრების შემბორკავი. 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 კიდეც.

დავუშვათ, რომ ვისისა და რამინის ამბავი გორგანიმდე სპარსულად თარგმნეს პოეტებმა, რაც, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, გორგანის ძირითად წყაროდაა აღიარებული, მაშინ ამ პოეტებს გორგანი არ მოიხსენიებდა, როგორც ძველებს (ფიშინ). ამ დებულების ავტორები ვარაუდობენ, რომ ეს გალექსვა ფალაური ძეგლისა უნდა მომხდარიყო ახალი სპარსული ლიტერატურის ფეხის ადგმის ხანაში, რომელიც გორგანის უსწრებდა და რომელსაც რუდაქის პლეადა ამშვენებდა. ნუთუ 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 გამორჩა 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 გამორჩათ 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. შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ რუდაქის ხანაში გალექსილი „ვის ო რამინის“, „სახელოვანი ამბავი“, როგორც გორგანი უწოდებს მას, არსებობდა, მოეღწია XI საუკუნის შუა წლებამდე (გორგანის ვერსიის შემუშავებამდე) და ისე გამქრალიყო, რომ არსად, არც წინა და არც შედმგომი 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 გაწმენდასაც დრომოჭმული, 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 მცოდნეთა (სოხანდანან) მიერ შესრულებული თარგმანი, როგორც ე. ბერტელსი ფიქრობს, რატომ უნდა ყოფილიყო ცუდი თარგმანი, თუ ეს მართლაც ასე იყო.

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 და ამით თავის მოქმედებას — პროზის გალექსვას ამართლებს.

პოეტ გორგანის ხელთ წერილობითი ძეგლი ჰქონია. ამაზე მეტყველებს პო-

ემის შესავალი და ამბის დასაწყისი ნაწილი, სადაც იკითხება ეს ამბავი „დაწერილი ვპოვეო“ (ნავე'შთე ჲაֹფთამ). 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 მიგვანიშნებს, რომელიც მის თხზულებას საფუძვლად დადებია.

დიდი ლიტერატურული ძეგლების (შაჰ-ნამეს, ფაუსტის) შექმნის ისტორიიდან ვიცით, რომ ავტორი სხვადასხვა მასალას, წყაროს სწავლობს, გულდასმით აჯერებს მათ ერთმანეთს, აერთიანებს და ერთ საერთო ჩარჩოში აქცევს, ერთი მთლიანი 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 ადრინდელ 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 შ ე წ ყ ო ბ ი ლ ი ფ ა ლ ა თ უ რ ი თ ა ე ნ ი თ ა; და ფალაური თუ დიდად არავინ იცის, ვერავინ თარგმნის. ა წ თ უ შ ე ნ მ ი ბ რ ძ ა ნ ო, მ ე გ ა მ ო ვ ა ც ხ ა დ ო ა მ ბ ა ვ ი მ ა თ ი და ვ თ ა რ გ მ ნ ო ს პ ა რ ს უ ლ ა დ“ (გვ. 34).

ქართულ ტექსტშიც ერთ წყაროზე — ფალაურ ვერსიაზეა ლაპარაკი, რომელიც გორგანის პოემას საფუძვლად დადებია. რაც 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 ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, თითქოს გორგანიმდე არსებობდა. აშკარაა, რომ შესავალში მეორეჯერ „ვის ო რამინზე“ საუბარი, სადაც ფალაურის ნაცვლად სპარსული (پارسی) წერია, ინტერპოლაციაა, ან იგი ფალაურის მნიშვნელობითაა ნახმარი.

ფალაური და სპარსული ერთმანეთზე ჩინური კედლებით არ არის დაშორებული. ფალაური სხვა ენა კი არაა, იგი მხოლოდ კლასიკური სპარსულის წინა საფეხურია.

გორგანი, ერთი მხრივ, როგორც აღინიშნა, საგრძნობ გავლენას ახდენს რომანტიკულ ჟანრის განვითარებაზე, მაგრამ, მეორე მხრივ, თვით განიცდის ადრინდელი ხანის პოეტთა შემოქმედების გავლენას. ეს ძირითადად გამოიხატება ცალკეული პოეტური გამოთქმებისა და შედარება-მეტაფორების გამოყენებაში. იგი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობს მის წინა დროის სპარსულ-ტაჯიკურ მწერლობას და მით სარგებლობს კიდეც. ასე, მაგალითად, „ვის ო რამინის“ კითხვისას, სადაც ძიძა ქვეყნის ცვალებადობის შესახებ ლაპარაკობს (მაჰჯუბი, გვ. 100), არ შეიძლება არ მოგაგონდეთ რუდაქის სიბერის ელეგიის სტრიქონები (ს. ნაფისის გამოცემა, თეირანი, 1940, გვ. 978):

რუდაქით:
ბესა შექესთე ბიაბან ქე ბაღე ხერამ ბუდ
ვე ბაღე ხერამ გაშთ ან ქოჯა ბიაბან ბუდ
და სხვ.

გორგანით:
ბესა ვეირან ქე გარდედ ქახო აივან
ბესა შეიდან ქე გარდედ ბაღო ბუსთან
და სხვ.

სპარსული რომანტიკული ჟანრის განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინა აგრეთვე ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულმა (ზაალისა და როდაბეს, როსთემისა და თეჰმინეს, ბეჟანისა და მანიჟეს, გოშთასფისა და ქეთეონის, ხოსროვისა და შირინის) სამიჯნურო ეპიზოდებმა.

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

„ვის ო რამინში“ დაიძებნება ზოგი ადგილი, რომელშიც შედარება-მეტაფორების თვალსაზრისით ფირდოუსის პოემასთანაც პოულობენ საერთოს, მაგრამ მაინც ძნელად დასაჯერებელი ხდება, რომ „ვის ო რამინის“ ავტორი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ იცნობდეს და მით სარგებლობდეს. საქმე ის არის, რომ გორგანის პოემაში ჩვენ გვხვდება ირანული საგმირო ეპოსის გმირთა სახელები (ჰუშანგი, ჯემშიდი, ბიჟანი და ზოჰაქი, შესავალ ნაწილში მოხსენიებულია აგრეთვე როსთემიც), მაგრამ არა იმ სახით, რა სახითაც „შაჰ-ნამეშია“ წარმოდგენილი. მაგალითად, ჯემშიდი აქ იხსენიება როგორც დევთა შემკვრელი (ჩონ ჯემშიდ დივანრა ბებენდი, მაჰჯუბი, გვ. 40). ამ ეპითეტით „შაჰ-ნამე“ იცნობს ჯემშიდის მამას თაჰმურასს (დივ ბანდ), რომელმაც საბოლოოდ გაანადგურა და დაიმონა დევთა ლაშქარი. ჯემშიდის მეფობის დროს არც ერთი ომი არ მომხდარა დევებთან, ისინი უკვე დამონებული იყვნენ თაჰმურასის მიერ, ჯემშიდი მათ საალმშენებლო საქმეებზე იყენებს. მაშასადამე, „დევთა შემკვრელი“ თუ „დამტყვევებელი“ თაჰმურასია და არა ჯემშიდი. „შაჰ-ნამეს“ მცოდნეს არ შეიძლება ისინი ერთმანეთში არეოდა.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართულ ლიტერატურაში დღემდე შემონახულია ისეთი ძეგლები (როგორიცაა, მაგალითად, „უთრუთიან-საამიანის“ პროზაული და პოეტური რედაქციები), რომლებშიც სწორედ ისევე, როგორც გორგანის „ვის ო რამინში“, ჯემშიდი დევთა მეომარ მეფედაა გამოყვანილი და არა ერთი და ორი ბრძოლაა აღწერილი. აღნიშნული ქართული ძეგლები სპარსულიდან არის გადმოთარგმნილი. თქმულება ჯემშიდის შესახებ, როგორც ჩანს, ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ დაწერამდეა შემუშავებული და გავრცელებული. მისი ელემენტები „ვის ო რამინის“ ფალაურ რედაქციაშიც შეჭრილა, საიდანაც გორგანის უსარგებლია.

„ვის ო რამინის“ მონაცემებით, ჯემშიდს ვეზირიც ჰყავს, რომელიც მეფეს რჩევა-დარიგებას აძლევს (სპარს. გვ. 327, ქართ. გვ. 256). „შაჰ-ნამეში“ ამის მსგავსი არაფერი იკითხება. საინტერესოა აგრეთვე ქართული ვერსიის ცნობა (გვ. 327), რომლის მიხედვით ჯემშიდი ადამის აქეთ მეხუთე ხელმწიფედ არის გამოცხადებული. „შაჰ-ნამეთი“ კი ის მეოთხე ხელმწიფეა: ქეიუმარს, ჰუშენგ, თაჰმურას, ჯ ე მ შ ი დ. მეხუთე ხელმწიფედ კი ზოჰაქია გამოყვანილი.

ზოჰაქი „ვის ო რამინშიც“ იხსენიება (სპარს. გვ. 213, 321) ძველი ირანული თქმულებების და წყაროების კვალობაზე, როგორც მზაკვრობისა და ჯა-

დოქრობის განმასახიერებელი არსება. ქართული რედაქცია არ იცნობს ზოჰაქს. მის ნაცვლად აქ იხსენიება არტავაზ (გვ. 169). იგი, როგორც ამას განმარტავს იუსტინე აბულაძე (ვისრამიანის ლექსიკონი), სომხური და ქართული წყაროებისა და ლეგენდების მიხედვით გრძნეულებისა და კუდიანების უფროსია. ვინ იცის, იქნებ ქართულ დედანში აედაჰაკ (სახელის ზოჰაქის ფალაური ფორმა) ეწერა და მთარგმნელმა ან გადამწერმა ის მისთვის უფრო ნაცნობი სახელით — არტავაზით შეცვალა.

ქართულის დედანში რომ შესაძლებელია ზოგიერთი სახელი მაინც ძველი ფორმით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ამას ადასტურებს თანამედროვე სპარსულ ტექსტში მოხსენიებული ბიჟანის (გვ. 175) ნაცვლად ქართულში ვეჟანის არსებობა (გვ. 141). იგი ხომ, როგორც ამას აღნიშნავს ბორჰანი, სახელი ბიჟანის ძველისძველი ფორმაა (გამოცემა მ. მოინისა, გვ. 336). ვეჟანი ქართულში ძველთაგანვე ყოფილა გავრცელებული, გვხვდება VI საუკუნის აგიოგრაფიული ხასიათის ძეგლშიც (მარტვილობაჲ ევსტატი მცხეთელისაჲ), და, მაშასადამე, იმდროინდელი ქართველი მკითხველისათვის უფრო გასაგები.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულ ტექსტში ვაჟკაცობისა და სიმამაცის დასადარებლად ბიჟანია წარმოდგენილი და არა როსთემი. ქართულში, სხვა ადგილას, როსთემი ანუ როსტომი იხსენიება (გვ. 83), მაგრამ ის უეჭველად შემდეგ დროისაა გაჩენილი და სპარსულ დედანზე დამოკიდებული არ ჩანს.

თავისთავად ისმის კითხვა: ხომ არაა ყველაფერი ეს გამოწვეული იმით, რომ პოეტი გორგანი ერთგული რჩება მისი წყაროსადმი — „ვის ო რამინის“ ფალაური ვერსიისადმი, რომლის ავტორს თუ შემკრებელს როსთემის საგმირო თქმულებებზე, რომლებიც უფრო გვიანაა შემუშავებული, არ შეიძლებოდა წარმოდგენა ჰქონოდა.

შესაძლებელია ისიც ვიფიქროთ, რომ „ვის ო რამინის“ დაწერის დროს (XI საუკუნის შუა წლებში) ფირდოუსის წიგნი, რომლის უკანასკნელ რედაქციას 1010–11 წლით ათარიღებენ, ჯერ კიდევ არ იყო ხალხში გასული და გავრცელებული. მაგრამ ირანული ეპოსის გმირებს სხვადასხვა წყაროებით იცნობდნენ და მათზე გარკვეული წარმოდგენაც ჰქონდათ შემუშავებული.

საკმარისია მოვიგონოთ ფირდოუსის წინადროინდელი პოეტი რუდაქი, რომლის ნაწერებში გვხვდება ირანული ეპოსის გმირთა სახელები (საამი, როსთემი, ისფენდიარი და სხვ.) იმავე ეპითეტებით, როგორც ეს ფირდოუსის „შაჰნამესათვის“ არის ცნობილი. რუდაქი ფირდოუსის თხზულებით ვერ ისარგებლებდა, მაგრამ, ჩანს, მანამდე არსებობდა თქმულებებისა და წერილობითი ძეგლების სახით სათანადო წყაროები, რომელთა საშუალებით ხალხი იცნობდა მის საყვარელ გმირებსა და მასთან დაკავშირებულ ეპიზოდებს.

ფირდოუსი თვითონ მოგვითხრობს ერთი ასეთი წიგნის არსებობაზე, რომელშიც მეფეთა ამბები ყოფილა მოთხრობილი და რომელიც მას მერვეში ვინმე აზად სერვთან უნახავს. პოეტს აღნიშნული პირისაგან მოუსმენია როსთემის საგმირო ეპიზოდებიც (Vullers, III, 1729): შესაძლებელია, ეს სხვა წიგნი იყო და არა მისი წინამორბედის დაყიყის წყარო, რომელიც ტუსელი ფეოდალის აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ აბდერ რეზაყის (გარდ. 962) თაოსნობით ყოფილა შედგენილი. ცხადია, „ვის ო რამინის“ ავტორს როსთემი, რომელიც პოემის შესავალში იხსენიება, „შაჰ-ნამემდე“ არსებული წყაროებითაც შეიძლებოდა სცოდნოდა.

საერთოდ ცნობილია, რომ X საუკუნეში დაყიყისა და ფირდოუსის გარდა სხვა პოეტები და მწერლებიც მუშაობდნენ „მეფეთა წიგნის“ შედგენაზე.

„შაჰ-ნამესა“ და „ვის ო რამინის“ ერთმანეთთან შედარება არა მარტო მოქმედ პირთა სახელებისა და გეოგრაფიული ნომენკლატურის, არამედ პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების თვალსაზრისით უეჭველად საინტერესო შედეგებს მოგვცემდა იმის გასარკვევად, თუ როგორი დამოკიდებულება არსებობს ამ ორ დიდმნიშვნელოვან თხზულებას შორის, იცნობდა თუ არა გორგანი ფირდოუსის შემოქმედებას და მისი რა სახის გავლენა განიცადა.

„ვის ო რამინის“ ქართულ და სპარსულ ვერსიებში ირანულ მითიურ გმირთა შესახებ მეტისმეტად ძუნწი ცნობებია წარმოდგენილი. მაგრამ მისი გათვალისწინებითაც, ვფიქრობთ, ცხადი ხდება ის გარემოება, რომ გორგანი არ სარგებლობს ფირდოუსის „შაჰ-ნამეთი“, შეიძლება არც კი იცნობდეს მას [50].

„ვისრამიანის“ დიდი ლიტერატურული და ისტორიული მნიშვნელობა თავის დროზე ვერ იქნა გაგებული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. ხახანაშვილი, კ. კეკელიძე და სხვ.). გაბატონდა რ. შტაკელბერგის შეხედულება, რის მიხედვითაც პოემის გმირები ცბიერი და გაიძვერები არიან [51]. რუსი ირანისტებიც (ე. ბერტელსი, ი. ბრაგინსკი) რ. შტაკელბერგის მიერ მოცემულ აღნიშნული თხზულების დახასიათების ფარგლებს ვერ გაშორდნენ.

მკვლევრებმა რატომღაც დაივიწყეს კაცობრიობის განვითარების ისტორია და „ვისრამიანს“ მხოლოდ თანამედროვეობის ლიტერატურული და ზნეობრივი თვალებით შეხედეს. განა ვინმესთვის საეჭვო და დაუჯერებელია ის ამბავი, რომ თქმულება ვის-რამინის შესახებ შორეული წარსულიდან მომდინარეობს? [52] მას გაუვლია საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების სხვადასხვა საფეხური და ლიტერატურულად VI საუკუნის ირანის ფეოდალურ სამყაროში ჩამოყალიბებულა.

როცა ვის-რამინის სიუჟეტის პირველ სახეზეა საუბარი, ჩვენ ის არ უნდა წარმოგვიდგეს უკვე ყოველმხრივ ჩამოყალიბებულ ამბად, მოქმედი გმირებითა და პოეტური სახეებით. პირველად უნდა გვქონოდა ძალიან მოკლე თქმულება, რომელშიც, ჩვენი აზრით, გადმოცემული უნდა ყოფილიყო მზისა და მთვარის სიყვარულის ამბავი, როგორც ეს შეეძლო წარმოედგინა იმ ადამიანთა წრეს, რომელთაც ბუნების მარტივ მოვლენებზედაც ჯერ კიდევ გარკვეული წარმოდგენა არ გააჩნდათ.

თქმულებას გზადაგზა, როგორც ჩანს, შემატებია გაზაფხულისა და ზამთრის ბრძოლის სურათები, რითაც ყველა ხალხის ზეპირსიტყვაობა მდიდარია. რომანს საამისო კვალი დღემდე შემორჩენია. რით უნდა აიხსნას, მაგალითად, ის გარემოება, რომ გამიჯნურებული რამინი ხშირად თოვლში დგას და სიცივით შეწუხებული სატრფოს თანაგრძნობასა და შველას ევედრება.

ვ. მინორსკის აზრით, გორგანის პოემის ერთი საკვირველი სცენათაგანი მიჯნურთა თოვლსა და სიცივეში დგომა და წვალებაა. ეს ირანული გარემოსათვის მოულოდნელიაო, შენიშნავს მკვლევარი, მაგრამ მაინც დასაშვებად მიაჩნია ეს მოვლენა პართთა ქვეყნის ჩრდილოეთ ნაწილს დაუკავშიროს (გვ. 440)

---

50 ჩვენი შრომის ეს ნაწილი („ვის ო რამინის“ „შაჰ-ნამესთან“ დამოკიდებულების საკითხზე) დაიბეჭდა ინგლისურად დიდი მეცნიერის იან რიპკასადმი მიძღვნილ კრებულში: Jádname-ye Jan Rypka, Prague, 1967, pp. 89—93.

51 იხ. Р. Р. Штакельберг, Несколько слов о персидском эпосе «Виса и Рамин». Древности восточныя, т. II, Москва, 1896, стр. 16.

52 ნ. მარის აზრით, მისი პირვანდელი სახე შეიძლება ქართველებშიც არსებულიყო. ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათ-მეცნიერების მიხედვით. მნათობი, 1925, № 4 (12), 5—6 (13—14), გვ. 309.

და არა ზამთრისა და გაზაფხულის ბრძოლას, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ადრევე შეჭრილა ვის-რამინის თქმულებაში და ჩვენამდე ამ სახით მოღწეულა.

შემთხვევით მოვლენად არც ის გარემოება შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ჩვენი რომანის მთავარი გმირის სახელი „რამ“, იგივე რამა (სანსკრიტული რამა. რაც მშვენიერს, ლამაზს ნიშნავს) ძველისძველი ინდური მითოლოგიის სხვადასხვა გმირთა სახელად გამოდის. სპეციალისტების აზრით, არსებული მასალების მიხედვით შეუძლებელია რამასთან დაკავშირებული მითის უძველესი ფორმის აღდგენა. ამასთან ცნობილია ისიც, რომ რ ა მ ა ინდოეთის ზოგ კუთხეში დღემდე საკულტო საგანია. იგი ერთ-ერთი ღვთაების სახელს წარმოადგენს. ი. ბრაგინსკის ცნობებით, სახელი „ვის“ ავესტის ენაზე აღნიშნავს „სოფლის თემს“, ხოლო „რამ“ — „მესაქონლეობის ღმერთს“[53].

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვის-რამინის თქმულების პირველადი სახე ინდოეთსა და ირანში იყოს წარმოშობილი და არა სხვაგან. მისი სამშობლო კვლავ საძებარი გახლავთ. ყოველივე ეს იმას აჩვენებს, თუ როგორაა შემონახული პოემაში შორეული თქმულებების კვალი, მისი ანარეკლები.

გ. იმედაშვილმა ძალიან საყურადღებო გამოკვლევა დაწერა ვის-რამინისა და ტრისტან-იზოლდას ურთიერთობის საკითხებზე. ამ ორი თხზულების კვლევა მან სამართლიანად მიიჩნია არა მხოლოდ ლიტერატურის ისტორიის, არამედ ზოგადი კულტურის, რელიგიათა ისტორიის, სოციოლოგიის, მითოლოგიის, ფოლკლორის, ძველი აღმოსავლეთის და ანტიკური დასავლეთის ისტორიის, საშუალო საუკუნეთა ევროპის ხალხთა, ახალი ირანის, ბოლოს ქართველებისა და კავკასიის სხვა ერების ისტორიის კვლევის პრობლემად[54].

ერთი იმ საინტერესო საკითხთაგანი, რომელიც „ვისრამიანშია“ ასახული, ჩვენი აზრით, ოჯახის წარმოშობა და მასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობანი გახლავთ.

მოაბადი მომხრეა და მოწადინებული ოჯახი შექმნას. მან პირველად შაჰროს სთხოვა ხელი, შემდეგ კი მისი ასული ვისი შეირთო, რომლის ნამდვილი ქმარი, როგორც ვიცით, ის არასდროს არ ყოფილა. ამასთან მოაბადისა და ვისის დაწყვილებას საგრძნობლად შეუშალა ხელი იმ გარემოებამ, რომ ვისი გაზაფხულივით აყვავებული, ჯანღონით სავსე ყმაწვილი ქალია და მოაბადი კი მოხუცი, ყოველ შემთხვევაში ვისისათვის უღირსი და შეუფერებელი. ამ გარემოებამ რამინს სამოქმედო გზა გაუხსნა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების იმ საფეხურზე, როცა მრავალცოლიანობა და მრავალქმრიანობა იყო გაბატონებული, არ უნდა არსებულიყო მაინცდამაინც გარჩევა იმისა, ბერი ყრმასთან ცხოვრობდა თუ ბერთან. ბერის მოქმედება (ყრმასთან დაკავშირების შემთხვევაში) არ უნდა გამხდარიყო გაკიცხვის საგანი. მაგრამ დგება ხანა, როცა საზოგადოება სოციალური ძალების თანდათანი განვითარების შედეგად კერძო ოჯახების შექმნის აუცილებლობაზე გადადის და მისთვის სათანადო პირობების დაცვას მოითხოვს. ერთი ამ პირობათაგანი, რომლის დაცვაც ოჯახის შექმნისათვის აუცილებელი ხდება, გახლავთ ის, რასაც რამინი დარიგების მიზნით მოაბადს ეუბნება: „უარესი საქმე შენი და ვისისი ესე არის, რომელ შენ ბერი ხარ და იგი ყრმა. თუ ცოლსა შე-

---

[53] И. С. Брагинский, О «самой безнравственной» поэме и ее смысле. „ვის ო რამინის“ რუსული პოეტური თარგმანის წინასიტყვაობა, მოსკოვი. 1963, გვ. 16.

[54] გ ა ი ო ზ ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი, ვის-რამინისა და ტრისტან-იზოლდას ურთიერთობისათვის, მნათობი, 1942, № 1, გვ. 132.

ირთავ, სხვა ვინმე შეირთე: ყრმისათუის ყრმა თქმულა და ბერისათუის ბერი (გვ. 56).

ეს აზრი იმდენად მტკიცედაა გატარებული რომანში, რომ მან მოაბადის „მამაცობის შეკვრაც“ კი გამოიწვია — გარემოება, რასაც მისი სრული დამარცხება მოჰყვა.

ვინ არის შაჰრო? დიდი გვარის (ჯიმშედ შეფის) შთამომავალია. მოაბადმა და სხვებმაც იციან, რომ მას ბევრი შვილი ჰყავს. იციან ისიც, რომ ეს შვილები სხვადასხვა კაცის შექმნილია (მრავალქმრიანობა), მაგრამ ამ გარემოებას ხელი არ შეუშლია შაჰროსათვის, რომ იგი სამეფო წრეებში დიდად დაფასებული ყოფილიყო და მოაბადს მისთვის დედოფლობა ეთხოვა. ჩანს, შაჰროს ბევრი ქმარი ჰყოლია, მაგრამ გამორიცხული როდია შესაძლებლობა, რომ ეს მამაკაცები, რომელთა სახელები ჩვენ არ ვიცით გარდა ყარანისა (ვისის და ვიროს მამისა), სხვა ქალებსაც ქმრობდნენ (მრავალცოლიანობა).

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ იყო საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ისეთი საფეხური, როცა „არა მარტო ერთ მამაკაცს მრავალ დედაკაცთან ჰქონდა სქესობრივი ურთიერთობა, არამედ ერთ დედაკაცსაც მრავალ მამაკაცთან და ეს სრულიად არ ბღალავდა ზნე-ჩვეულებას. თავისი გაქრობის შემდეგ ამ ზნე-ჩვეულებამ კვალი დატოვა იმ სახით, რომ ქალი იძულებული იყო ინდივიდუალური ცოლ-ქმრობის უფლება შეეძინა იმით, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში სხვა მამაკაცებს უნდა დანებებოდა“[55].

ასეთ ვითარებაში, ცხადია, დედას უნდა მისცემოდა დიდი უპირატესობა და წარმოშობაც კანონიერად დედის ხაზით უნდა ეცნოთ. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ პოემა არ გვაცნობს მოაბადისა და რამინის მამის ვინაობას. მისთვის ამ შემთხვევაში მთავარი მათი დედაა (მოაბად და რამინ ერთისა დედისაგან იყვნენ). თითქოს არაფერი დაშავდებოდა იმით, რომ ისინი სხვადასხვა მამისაგან ყოფილიყვნენ შექმნილი, რადგან დედა ერთია.

ჩვენ ვიცით აგრეთვე, რომ რამინისა და მოაბადის მამას სხვა ცოლიც ჰყოლია. დედა ზარდისა (ამათი ძმისა) სხუა იყო და ჰინდოსა იტყოდეს ზარდისა დედულად (გვ. 126).

რომანის გმირები ვისი და გული ერთქმრიანობის, ანუ ოჯახის შექმნის მომხრენი არიან. აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ გულის ეპიზოდი რომანში შემთხვევით შემოტანილად არ ჩაითვლება. მას რამინის გარდაქმნისა და სწორ (ერთცოლიანობის) გზაზე დაყენებისათვის უდავოდ მნიშვნელობა აქვს.

ჩვეულებრივ ყოვლად უმსგავსობად და ყოვლად გაუმართლებლად თვლიან „ვისრამიანში“ გადმოცემულ დისა (ვისი) და ძმის (ვირო) შეუღლების ამბავს; მაგრამ ყურადღებას არ აქცევენ იმ მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ მათი შეუღლება, როგორც ეს ჩვენ დღეს გვესმის, არ მომხდარა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დასა და ძმას შორის სქესობრივი კავშირის დაჭერა არ განხორციელებულა. თქმულებამ თუ რომანმა აიცდინა ეს გზა. იგი, მაშასადამე, ასახავს იმ მომენტს, როცა ადამიანთა გარკვეული წრეები უკვე გმობენ დასა და ძმას შორის სქესობრივ კავშირს, მათ შეუღლებას. ისე კი ძველი ქვეყნების დინასტიათა ისტორიაში, შეიძლება სამეფო მემკვიდრეობის შენარჩუნების მიზნით, ძმის დაზე დაქორწინების ბევრი ფაქტი დასტურდება. ეს მოვლენა კი, რომელიც დღეს საშინლად და უმსგავსოებად ჩანს, ბუნებრივი იყო ადრინდელი თაობებისათვის.

---

55 ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, 1953, გვ. 13.

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ „არა მარტო და-ძმა იყო თავდაპირველად ცოლ-ქმარი, არამედ სქესობრივი ურთიერთობა მშობლებსა და შვილებს შორის მრავალ ხალხში ამჟამადაც ნებადართულია“ (გვ. 45).

ისტორიულად დადასტურებულია აგრეთვე ისიც, რომ რამდენიმე ძმას შეეძლოთ ერთი ცოლი ჰყოლოდათ, რაც მრავალქმრიანობის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს.

მოაბადის მეუღლედ ვისი ითვლება, მისმა ძმამ რამინმა ეს იცის, მაგრამ მაინც განაგრძობს მასთან სამიჯნურო ურთიერთობას. მოაბადმაც იცის, რომ ვისი და რამინი სატრფონი არიან, ამის შესახებ დედასთანაც ჩივის: ვით მივიდნენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა, ჭუეყანასა ზედა ამის უარესი რა ეგებისო (გვ. 114), მაგრამ მაინც ეგუება ამას. მოაბადის სიტყვებიდან ჩანს, რომ საზოგადოებრივ შეგნებაში უკვე იღვიძებს აზრი იმის შესახებ, რომ ძმებს არ შეიძლება ჰყავდეთ ერთი ცოლი, მაგრამ იგი სავსებით დამკვიდრებული არ ჩანს.

ყოველივე აღნიშნულის მიხედვით, ვფიქრობთ, აშკარა ხდება ის გარემოება, რომ თქმულებას გაუვლია და აუსახავს შორეული წარსულის ის საფეხური, როცა საზოგადოებაში ერთცოლიანობის, ოჯახის შექმნის იდეა იმარჯვებს. ამის საუცხოო მაგალითია თვითონ რამინი. რომელიც როგორც ამას აღნიშნავს მკვლევარი გ. იმედაშვილი, მხატვრულად სრულყოფილ ტიპს წარმოადგენს. მისი პიროვნება ისტორიულად განსაზღვრული, გარკვეული საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის ანარეკლია (გვ. 146).

რომანში ნათლად ჩანს მისი მთავარი გმირის რამინის მიერ განვლილი ცხოვრების გზა, ნათლად ჩანს, თუ ჩანგისა და ორძალის, ღვინისა და ქალების მოტრფიალე რამინი როგორ გარდაიქმნა ნამდვილ გულისხმიერ, ოჯახის, ცოლშვილისა და ხალხის მოსიყვარულე ადამიანად: ბრჭობისა ჟამსა მას წინაშე სწორად იყვის კელმწიფე და მთხოელი, მდიდარი და გლახა, სწორად უკერძებდეს სამართალსა შიგან ძლიერსა და უძღურსა (გვ. 293).

„ვისრამიანის“ შესწავლა იმას ღაღადებს, რომ მისი სახით ჩვენ ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის მსოფლიო მნიშვნელობის მრავალმხრივ საყურადღებო ძეგლი გვაქვს. რაც დრო გადის, ეს უფრო და უფრო გასაგები ხდება.

ქართველმა ირანისტებმა ალ. გვახარიამ და მ. თოდუამ „ვის ო რამინის“ სწორი დახასიათება მოგვცეს და მით უკუაგდეს ჩვენში გაბატონებული რ. შტაკელბერგის შეხედულება, რომლის არსი ზევით იყო წარმოდგენილი. მათი აზრით, „ვის ო რამინი“ სპარსული სატრფიალო პოეზიის შედევრია... ესაა ხატოვანი ლექსით გაწყობილი წარმტაცი ამბავი ვისისა და რამინის სიყვარულისა. პირველი ძეგლი, რომელმაც გზა გაუკაფა სატრფიალო ეპოსს ახალ სპარსულ ლიტერატურაში, თითქმის ერთადერთი კლასიკური პოემა ამავე ლიტერატურისა, რომელმაც არა მისტიკურ, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა“ (გვ. 5).

მხატვრული აზროვნების გამომსახველი საშუალებებით (შედარება-მეტაფორებით და სხვ.) „ვის ო რამინი“ ერთ-ერთი მდიდარი თხზულებაა სპარსულ თხზულებათა შორის. მისი მხატვრული სახეები ყოველთვის თხრობასთანაა დაკავშირებული, ადვილად გასაგებია და ნიზამის ნაწარმოებების (ლეილ-მაჯნუნიანი, ხოსროვ-შირინიანი) მსგავსად პოემას არ ამძიმებს.

„ვის ო რამინის“ შედარება-მეტაფორების შესწავლა სპეციალური გამოკვლევის საგანია. აქ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს შევეხებით. თხზულების გმირები მზეს, მთვარეს, საროს (მოსიარულე სარო) და სხვა საგნებსაა შედარებული. ტანი, გულ-მკერდი (ბრწყინვალების მანიშნებლად), ძირითადად, ვერცხლზეა

შედარებული. სხეულის ცალკეული ნაწილებისათვის სხვადასხვა მეტაფორაა დაძებნილი.

თვალი. თვალის ძირითად მეტაფორად „ვის ო რამინში“, ისევე როგორც სხვა სპარსულ თხზულებებში, ნარგიზი გვხვდება. შაჰროს სილამაზის აღწერისას ნათქვამია (მაჰჯუბი, გვ. 24):

> ორი (მისი) თვალი — ნ ა რ გ ი ზ ი ცდუნებითა და ცბიერებით,
> ჯადოქრობით და გრძნეულებით არას საეხენი.

ცხადია, რომ აქ თვალის მეტაფორა ნარგიზია. შევნიშნავთ, რომ თვალის მეტაფორად ნარგიზის გამოყენება ძველისძველ რელიგიურ რწმენასთანაა დაკავშირებული და საერთოა აღმოსავლეთის ხალხთა პოეტებისათვის.

„ვის ო რამინში“ არა ერთი და ორი შემთხვევა გვაქვს, როცა ამა თუ იმ კეკლუცის თვალები ჯეირანის (ქურციკის) თვალებზეა შედარებული.

ბაგეები და კბილები. ბაგეებისა და კბილებისათვის ბევრი მეტაფორაა დაძებნილი, მაგრამ ამჟამად ჩვენს ყურადღებას შემდეგი მეტაფორები იპყრობს.

კ ბ ი ლ ე ბ ი — მ ა რ გ ა ლ ი ტ ე ბ ი:

> მისი ტანი ვერცხლია და ბაგე-ღაწი, მისი კბილები კი
> მ ა რ გ ა ლ ი ტ ე ბ ი უმაღლესი ხარისხისა (გვ. 29).

კ ბ ი ლ ე ბ ი — ვ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ ე ბ ი:

> სიმაღლით საროა და საროს ნაყოფი მზე (ე. ი. თავი, სახე),
> ბაგე ღალისა აქვს და ღალში (ე. ი. ბაგეებში) ვენერა (ვარსკვლავი,
> გვ. 24).

აგრეთვე შაჰროს აღწერისას ნათქვამია:

> ბაგეები შაქრისა (აქვს) და კბილები გოვარისა,
> სიტყვა, ვითა მარგალიტი, შაქარში ამოვლებული (გვ. 24).

ვისის სილამაზის აღწერისას ერთგან ნათქვამია:

> მისი ტანი ბრწყინვალებაა, რძე და ღვინო — ლოყები,
> მისი ბაგეები კი თაფლია (გვ. 29).

აქ ბაგეები შაქარსა და თაფლსაა შედარებული, ლოყები კი რძესა და ღვინოს (იგულისხმება ერთმანეთში შერეული, რომ მით თეთრი, მოვარდისფერო ლოყები წარმოგვიდგეს). შაქარივით ან თაფლივით ტკბილი ბაგეები და მისი მსგავსი შედარებები, რაც სპარსელ პოეტებს ადრიდანვე ახასიათებთ, უცხოა ქართულისათვის. ქართული პოეზია უფრო ჰაეროვანია და გემოს აღმძვრელ სახეებს არ ექვემდებარება. რუსთველის დიდ პოეზიაში ჩვენ ვერ დავძებნეთ ვერც ერთი მაგალითი, სადაც გემოს აღმძვრელ მხატვრულ სახესთან გვქონდეს საქმე. რაც შეეხება შესავალში წარმოდგენილ სტრიქონს — „მისთა მჭვრეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს მართ, მი, შერისა“ — მიუხედავად იმისა, რომ მას თითქმის ყველა რუსთველოლოგი შეეხო, იგი ჯერ გახსნილად ვერ ჩაითვლება და სიტყვა „ყანდი“ აქ შეიძლება გემოს აღმძვრელ საშუალებად არ იყოს გამოყენებული.

ორიოდე სიტყვა თმის (ზილფის) მეტაფორების შესახებ. თმის მეტაფორად ზოგჯერ ღრუბელი გვხვდება, ზოგჯერ — ყორანი, ზოგჯერაც — ია.

თ მ ა — ღ რ უ ბ ე ლ ი:

ერთგან ვისის თმებზე ნათქვამია:

> ვითა შავი ღ რ უ ბ ე ლ ი მისი ზილფები დაგრეხილ-დახვეული:
> ღრუბელსა შიგან (ე. ი. თმაში), ვითა ზ ო ჯ რ ა (ვენერა) საყურენი (გვ. 29).

მეორე ადგილას (გვ. 245) ზოჰრას მაგივრად ვარსკვლავი (სეთარე) წერია. ცთმა -- ყორანი. ერთ ადგილას ვისის თმა ყორანზეა შედარებული:

ორი ზილფი — მუშკი, სახე — ქაფური და სინგური;
ვითა მოკლული ყორანი თოვლზე დაეარდნილი.

ყორნის აღმნიშვნელ სიტყვად აქ ზაღ (ზაღი) არის გამოყენებული. იგი ყვავსაც ნიშნავს და ყორანსაც.

ჩვენი აზრით, აქ ასეთი პოეტური სახეა დახატული: ვისის ზილფები მუშკის ფერია, პირისახე ერთმანეთში არეულ ქაფურს (თეთრი ფერი) და სინგურს (წითელი ფერი) ჰგავს, ხოლო ზილფები კი ისეა მის სახესთან შედარების თვალსაზრისით დამოკიდებული, როგორც თოვლზე დავარდნილი მოკლული ყორანი.

თმა — ია. თხზულებაში მოაბადის წვეულებაზე დამსწრე ქალთათვის ნათქვამია: კეკლუცნი ჩინეთისა, თურქეთისა, რუმისა და ბერბერისა იათმიანნი, ვარდის სახენი და იასამანმკერდოვანნი (გვ. 24).

ვისის სილამაზის აღწერისას პოეტი ამბობს:

ია — ზილფი და თვალები მისი — ნარგიზნი,
ვითა ასკილი და ყაყაჩო ლოყები მისი (გვ. 28).

ზილფის მეტაფორად აქ ია მომარჯვებული. მოვიგონოთ აგრეთვე ქართული ტექსტის ის ადგილი, სადაც გამიჯნურებულ რამინზეა ნათქვამი: ყოველთა დილათა ია კრიფის და მისისა თმისა ნაცკლად გულსა ზედან დაიდვის (გვ. 72). რასაც მხარს უჭერს კალკუტური გამოცემა (გვ. 69):

بے ںاںدے ںولفے ںں بار دےل ناںدں
მისი ზილფის მოსაგონებლად გულსა ზედან (ია) დაიდვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ რედაქციაში ორიგინალის ბევრი შედარება-მეტაფორა გამოტოვებულია, ან გაუბრალოებული. მიუხედავად ამისა, მისი მნიშვნელობა არ იბღალება; იგი ქართული კლასიკური ლიტერატურისა და ენის მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი ძეგლია.

ომარ ხაჲჲამი

ომარ ხაჲჲამი დაბადებულა 1040 წელს ქ. ნიშაბურში[56] (ხორასანი). მისი სრული სახელწოდებაა: ღიას ედ-დინ აბულ-ფათჰ ომარ იბნ იბრაჰიმ ხაჲჲამ. მამამისი კარვების მკერავი (მკეთებელი) ყოფილა[57]. ხაჲჲამს განათლება იქაურ მედრესეში მიუღია; მას დიდი მონდომებით შეუსწავლია ბერძნული და აღმოსავლური ფილოსოფია, ასტრონომია, მათემატიკა, ლიტერატურის ისტორია. მალე თვითონ გამხდარა ცნობილი ფილოსოფოსი, ასტრონომი, მათემატიკოსი.

ხაჲჲამი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა სელჯუკთა დინასტიის ბატონობის დროს. სელჯუკები მომთაბარე თურქთა ტომებს წარმოადგენდნენ. მათ ბოლო მოუღეს ღაზნელთა დინასტიის წარმომადგენლების ბატონობას ირანში.

ცნობილია, რომ ღაზნელთა სამეფო უძლიერეს ფეოდალურ სახელმწიფოს წარმოადგენდა მთელ აღმოსავლეთში. დინასტიის დამაარსებლის სულთან მაჰმუდ ღაზნელის სიკვდილის შემდეგ (1030) იგი შეირყა და თანდათან დაუძლურდა. გაუთავებელმა ომებმა, მძიმე გადასახადებით გამოწვეულმა ხალხის უკმაყოფილების ზრდამ, ფეოდალთა შორის განხეთქილების გაძლიერებამ ქვეყანა დაღუპვის კარამდე მიიყვანა. ასეთ მძიმე მდგომარეობაში მყოფმა სახელმწიფომ, რა თქმა უნდა, სელჯუკთა ტომების შემოსევას ვეღარ გაუძლო და 1040 წელს (ხაჲჲამის დაბადების წელს) სელჯუკთა დინასტიის დამაარსებელმა და მისმა მეთაურმა ტოღრულ-ბეგმა ქ. მერვის მახლობლად სასტიკად დაამარცხა მაჰმუდ ღაზნელის მემკვიდრის მასჱუდ ღაზნელის ლაშქარი და, ამრიგად, ხორასანი მის მფლობელობას დაუქვემდებარა; ტოღრულ-ბეგი ხორასნის ამირა გახდა.

ხორასნის დაპყრობის შემდეგ სელჯუკები ეუფლებიან ხორეზმს, აზერბაიჯანს, ირანის ჩრდილოეთსა და დასავლეთ ნაწილს, ხოლო 1055 წელს იპყრობენ არაბთა ხალიფატის სატახტო ქალაქ ბაღდადს; ტოღრულ-ბეგი სულთანი ხდება. სელჯუკთა მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებს მალე სხვა ტერიტორიებიც შემოემატა. ახლა ისინი ფლობდნენ უზარმაზარ სახელმწიფოს, რომლის საზღვრები ჩინეთიდან ხმელთაშუა ზღვამდე და კავკასიიდან იემენამდე აღწევდა.

სელჯუკთა სამფლობელოში გლეხობა რამდენადმე უფრო შეღავათიანად გრძნობდა თავს, ვიდრე ღაზნელთა მეფობის დროს; ხალხი არ იყო დიდი გადასახადებით შევიწროებული; მას მეტი გასაქანი მიეცა, გარემოება, რამაც სელჯუკებისათვის ხელსაყრელი განწყობილება შექმნა. სახელოსნო მრეწველობის განვითარებას ვაჭრობის განვითარებაც მოჰყვა, რამაც სელჯუკთა სახელმწიფოს სხვადასხვა ქვეყნებთან (ჩინეთთან, ინდოეთთან, არაბეთის ქვეყნებთან და სხვ.)

---

56 სპარსულ წყაროებში გვხვდება ნიშაფურიც; არაბულად ნიშაბურს ნაჲსაბური ეწოდება.

57 ხაჲჲამ არაბული სიტყვაა და კარვის მკერავს ნიშნავს.

დაახლოება გამოიწვია. ყოველივე ამან, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო მეცნიერების, კულტურისა და მწერლობის განვითარებას.

სელჯუკთა მეფობის ხანაში მოღვაწეობდნენ ისეთი ცნობილი პოეტები და მწერლები, როგორიც იყვნენ: ნიზამი, ხაყანი, მასუდი საად სალმან, სანაი, ათარი და მრავალი სხვა. იმ დროს, კერძოდ, ტოღრულ-ბეგის მეფობის ხანაში (1038—1063), მოღვაწეობდა პოეტი ფახრ-ედ-დინ გორგანელი, რომელმაც ისეთი დიდმნიშვნელოვანი თხზულება თარგმნა ფალაურიდან, როგორიც „ვისრამიანია".

სელჯუკთა სახელმწიფოს აყვავება უმაღლეს მწვერვალს აღწევს ტოღრულ-ბეგის ვაჟის სულთან ალფ-არსლანის (1063—1072) და მისი ძის ჯელალ-ედ-დინ მელიქშაჰის (1072—1092) მბრძანებლობის დროს. მელიქშაჰმა ამჯობინა სატახტო ქალაქი მერვიდან ისპაანში გადმოეტანა.

სელჯუკთა ვეზირი იყო სახელგანთქმული ნიზამ-ოლ-მოლქი (1017—1092), „სახელმწიფოს კონსტაბელი", განათლებული და მეტად გამოცდილი პიროვნება, რომელიც დიდად უწყობდა ხელს სპარსულ-ტაჯიკური კულტურის ტრადიციების, მეცნიერებისა და ლიტერატურის აყვავება-განვითარებას. თვითონ ნიზამ-ოლ-მოლქი მწერალიც იყო. მას დაუწერია ძალიან საინტერესო თხზულება — „სიასეთ-ნამე" (წიგნი მმართველობის შესახებ).

აღნიშნულ თხზულებაში სხვა ისტორიულ მოვლენებთან ერთად დახასიათებულია მაზდაქის აჯანყებაც. ნიზამ-ოლ-მოლქი, როგორც ფეოდალური იდეოლოგიის წარმომადგენელი, სხვა ისტორიკოსების მსგავსად არ აშუქებს აჯანყების სოციალურ ბუნებას და მას ახასიათებს, როგორც უბრალო არეულობას; აჯანყების ხელმძღვანელი კი ზნედაცემულ და მატყუარა ადამიანად ჰყავს გამოყვანილი.

„ძირს საკუთრება" მოითხოვდნენ აჯანყებულები. აჯანყებას, როგორც ცნობილია, მიემხრო ირანის მშრომელი მასები. მათ ხელში აიღეს ძალაუფლება და ოცდახუთი წლის განმავლობაში მართავდნენ ჩრდილოეთ ირანს; მაგრამ ნიზამ-ოლ-მოლქი თავის თხზულებაში ამ უდიდესი მნიშვნელობის ისტორიულ მოვლენას ახასიათებს როგორც არევ-დარევას და, იმ მიზნით, რომ ქონების ერთიანობის იდეას სახელი გაუტეხოს, მაზდაქს მიაწერს, თითქოს ქონების ერთიანობასთან ერთად იგი ცოლების ერთიანობასაც მოითხოვდა.

არუზი სამარყანდელის განცხადების მიხედვით, ნიზამ-ოლ-მოლქი თითქოს არ იყო პოეზიის მოყვარული და ნაკლებად ზრუნავდა კულტურული აღორძინებისათვის (ჩაჰარ მაყალე). ეს განცხადება სინამდვილეს არ უნდა შეეფერებოდეს. სხვა კულტურული საქმიანობის გარდა, აღნიშნული ვეზირის სახელთანაა დაკავშირებული ქ. ბაღდადში 1067 წელს უმაღლესი სასწავლებლისა თუ აკადემიის დაარსება, რომელსაც დამაარსებლის სახელი ეწოდა (ნიზამიე). ვინ იცის, რამდენი მწერალი, მეცნიერი და ფილოსოფოსი აღიზარდა აღნიშნულ სასწავლებელში.

მელიქშაჰის დროს ისპაანში დაარსდა დიდი ასტრონომიული ობსერვატორია, რომლის ხელმძღვანელადაც მიწვეული იყო ომარ ხაიამი. ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ ხაიამის მოღვაწეობის ყველაზე ნაყოფიერსა და შემოქმედებით აღსავსე პერიოდს მელიქშაჰის კარზე მისი მოღვაწეობის ხანა წარმოადგენს. ამ დროს ქმნის იგი ძირითადად მის ფილოსოფიურ და ასტრონომიულ ტრაქტატებს, იგულისხმება, პოეზიის ნიმუშებსაც.

საჭიროა აღინიშნოს, რომ სპარსული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლისათვის ისეთი აუცილებელი წყაროები, როგორიცაა, მაგალითად, მოჰამედ ოუ-

ფის „ლობაბ-ოლ-ალბაბ“ (საუკეთესონი ნიჭთა შორის), ან დოვლათშაჰის „პოეტების მიმოხილვა“ (XV საუკ.) სრულებით არ იცნობენ ომარ ხაჲამსა და მის ლიტერატურულ შემოქმედებას, არც იხსენიებენ მას.

სამაგიეროდ, ომარ ხაჲამს იცნობენ და იხსენიებენ XII—XIII საუკუნეთა ისტორიკოსები და საზოგადო მოღვაწენი. მათ შორის საინტერესოა არუზი სამარყანდელის ცნობები, რომლებიც შემონახულია მის თხზულებაში (ჩაჰარ მაყალე — ოთხი საუბარი). აქ შემდეგი იკითხება:

ხუთას ექვს (1112/13) წელს, ბალხში, მონებით მოვაჭრეთა ქუჩაზე, ამირა აბუ საად ჯარის სახლში შეჩერდნენ ხოჯა იმამ[58] ომარ ხაჲამი და ხოჯა იმამ მუზაფარ ისფიზარი[59]. სამსახურის გასაწევად მეც მათ შევუერთდი. ნადიმის დროს გავიგონე, რომ ჰეშმარიტების მტკიცებამ[60] ომარმა თქვა: ჩემი სამარე ისეთ ადგილას იქნება მოთავსებული, სადაც ყოველ გაზაფხულზე ნიავი ყვავილებს დამაფრქვევს.

მე ამ სიტყვებმა გამაკვირვეს, მაგრამ მჯეროდა, რომ ისეთი კაცი, როგორიც ხაჲამია, ფუჭ სიტყვებს არ იტყვის.

ხუთას ცამეტ (1135/16) წელს, როცა მე ნიშაბურში მოვედი, უკვე ოთხი წელი გასულიყო მას შემდეგ, რაც იმ დიდმა ადამიანმა მიწის საბურველით პირისახე დაიფარა და მდაბალი ქვეყანა მისით დაობლდა.

პარასკევს წავედი, რათა თაყვანი მეცა მისი გვამისათვის, თან წავიტანე კაცი, რომელსაც ჩემთვის მისი სამარე უნდა ეჩვენებინა. მან მიმიყვანა ქალაქის აღმოსავლეთ ნაწილში მდებარე სასაფლაოზე. მივბრუნდი მარცხნივ და იმ კედლის ძირას, რომლითაც ბაღი იყო შემოღობილი, დავინახე, მისი სამარე. მსხლისა და ატმის ხეები ბაღიდან გადმოფენილიყვნენ, აყვავებული ტოტები სამარეზე გადმოეშალათ და იგი ყვავილებით დაეფარათ. მე მომაგონდა ის სიტყვები, რომლებიც მისგან ბალხში მოვისმინე და ავქვითინდი[61].

ამ ამონაწერიდან ჩანს, რომ XII საუკუნის მოღვაწე არუზი სამარყანდელი პირადად იცნობდა ხაჲამს, რომელიც მისი მოძღვარიც ყოფილა. ნაჩვენებია ხაჲამის გარდაცვალების თარიღიც. არუზი ნიშაბურში დაბრუნებულა 1136 წელს; როგორც თვითონ ამბობს, ოთხი წლის შემდეგ ხაჲამის გარდაცვალებიდან. მაშასადამე, პოეტი 1132 წელს გარდაცვლილა. წყაროთა უმრავლესობა ხაჲამის გარდაცვალების თარიღად 1123 წელს მიიჩნევს; ლიტერატურის ისტორიებშიც ეს თარიღია დამკვიდრებული.

საინტერესოა ამავე ავტორის ცნობა იმის შესახებაც, რომ ხაჲამს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ასტრონომი იყო და ზოგჯერ წინასწარმეტყველებდა კიდეც (ამინდისა და ბუნების სხვა მოვლენათა შესახებ), თვითონ არ სჯეროდა ვარსკვლავებზე ამოკითხული წინასწარმეტყველება.

XIII საუკუნის ისტორიკოსის ალ-კიფთის თხზულებაში (ბრძენთა ისტორია) ხაჲამის შესახებ შემდეგი იკითხება:

ომარ ხაჲამი — იმამი ხორასანისა, თავისი დროის დიდი სწავლულია, რომელიც ასწავლის ბერძნულ მეცნიერებას და გვაღვიძებს ერთი შემოქმედის შემეცნებისაკენ, ხორციელ მოთხოვნილებათა გაწმენდის საშუალებით ადამიანური სულის სიწმინდისათვის და ბრძანებს აუცილებლად მხარი დავუჭიროთ ადამიანთა შორის იდეალურ დამოკიდებულებას თანახმად ბერძნული წესებისა.

---

58 მუსულმანური რელიგიური კულტის მთავარი პირი.

59 XI საუკუნის ცნობილი ასტრონომი, ომარ ხაჲამის მოწაფე.

60 ჰეშმარიტების მტკიცება (ჰუჯათ ალ-ჰაყყ) ხაჲამის საპატიო ტიტულია.

61 ჩაჰარ მაყალე, მ. მოინის გამოცემა, თეირანი, 1957, გვ. 100—101.

გვიანდელი დროის სუფიებმა ყურადღება მიაქციეს მისი პოეზიის გარეგნულ მხარეს და მის ზუსტ მნიშვნელობას იყენებდნენ თავიანთი მოძღვრებისათვის, მოჰყავდათ ადგილები ამა თუ იმ მოსაზრების დასამტკიცებლად. ამავე დროს შინაგანი აზრი მისი ლექსებისა მუსულმანური წესების და კანონების მომშხამავი გველებია[62].

საინტერესოა, რომ ისტორიკოსი ალ-კიფთი ომარ ხაჲამის პოეზიის ორ ბუნებაზე ლაპარაკობს; მისი ჩვენებით, ამ პოეზიის გარეგანი მხარე სუფიებისათვისაა გამოსადეგი, ხოლო მისი შინაგანი აზრი ისლამის მოძღვრების „მომწამვლელი გველებია“.

ამავე დროს ცნობილია, რომ ხაჲამი იყო ხორასანის იმამი. იმამი კი ნიშნავს ასასულიერო მეთაურს, მთავარ პირს მუსულმანური სამღვდელოებისა. ესაა აგრეთვე ტიტული, რომელიც ენიჭებოდა დიდ მეცნიერებსა და მწერლებს, რომელთაც განსაკუთრებული დოქტრინა გააჩნდათ და უდავო ავტორიტეტებს და ხელმძღვანელებს წარმოადგენდნენ თავიანთ სპეციალობებში. იმამი ნიშნავს აგრეთვე რელიგიური და იურიდიული სკოლის მეთაურს.

ძნელია ასეთ ვითარებაში სამეფო კარზე მოღვაწე, დიდი ავტორიტეტის მქონე სწავლული ხაჲამი ისლამის სარწმუნოების დოგმების უარმყოფელად და ისეთი რობაიების ავტორად წარმოვიდგინოთ, რომლებშიც სარწმუნოების ნიშანწყალიც არ არის.

ყოველივე ამასთან არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს ალ-კიფთის ცნობებს ომარ ხაჲამის მომლოცაობის შესახებ. აღნიშნული ისტორიკოსის ჩვენებით თანამედროვეებმა გაიგეს ხაჲამის საიდუმლოება, ისლამისადმი მისი არაჯანსაღი დამოკიდებულება გამოამჟღავნეს და იგი იძულებული გახდა ჰაჯი (მომლოცაობა მექაში) შეესრულებინა. იგი გამოწვეული იყო არა შინაგანი მოთხოვნილებითა და ღვთის მოშიშობით, არამედ თაკის გადარჩენის მიზნით. ნიშაბურში დაბრუნებული ხაჲამი ყოველ დილა-საღამოს დადიოდა სამლოცველო ადგილას და ამით ფარავდა თავის საიდუმლოებას.

შესაძლებელია ეს სიტყვები სინამდვილეს შეეფერებოდეს. საინტერესო ის არის, რომ ხაჲამის ფილოსოფიურს, ასტრონომიულსა და არც მათემატიკურ შეხედულებებს არ შეიძლება მის თანამედროვეთა შორის რაიმე უკმაყოფილება გამოეწვია.

ხაჲამი, როგორც ფილოსოფოსი, ავიცენას მიმდევარი იყო და მის შეხედულებებს იზიარებდა; ავიცენა კი, ძირითადად, არისტოტელეს ფილოსოფიის თანამოაზრედ გვევლინება. ცნობილია, რომ არისტოტელეს ირანსა და არაბეთში ბევრი მიმდევარი გაუჩნდა. მისმა ფილოსოფიურმა შეხედულებებმა მტკიცედ გაიდგა ძირი როგორც ფილოსოფიაში, ისე პოეზიაში.

მართალია, არისტოტელესა და მის მიმდევრებს ისლამის ფილოსოფოსები (ალ-ღაზალი და სხვები) მკაცრად აკრიტიკებდნენ, მაგრამ ეს კრიტიკა და ბრძოლა მათი შეხედულებებისა და ნაწერების აკრძალვამდე არ მისულა.

დევნას არ განიცდიდა, ცხადია, ხაჲამის ასტრონომიული შეხედულებანიც. მაშინ აღმოსავლეთში გაბატონებული იყო ისლამის მოძღვრებასთან შეთვისებული ასტროლოგიური რწმენანი და შეხედულებანი; საკითხავია, რა საიდუმლოებათა დამფარველი უნდა ყოფილიყო ხაჲამი ასეთ ვითარებაში, თუ არა ლექსებში — რობაიებში გატარებული ფარული აზრებისა, რაც იმავე ისტორიკოსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისლამის წესების „შხამიანი გველებია“.

---

[62] Qifti, Tarikh al—hukama, Leipzig, 1903, pp. 243—244.

ამ გარემოებას, ცხადია, მის თანამედროვეთა შორის შეეძლო პოეტის მიმართ უკმაყოფილება და სამდურავი გამოეწვია.

ხაჯამის ეპოქაში მოღვაწეობდნენ ისეთი დიდი მეცნიერები და ფილოსოფოსები, როგორიც იყვნენ აბუ რეიჰან ალ-ბირუნი (973—1084), შუა საუკუნეების უდიდესი ასტრონომი, გამოჩენილი მათემატიკოსი, ისტორიკოსი, ავტორი მნიშვნელოვანი ნაშრომებისა მეცნიერების სხვადასხვა დარგში; აბუ ალი იბნ-სინა (980—1037), რომელიც მსოფლიოში ავიცენას სახელითაა ცნობილი, დიდი ფილოსოფოსი, რომლის შრომებში გადმოცემულია შესანიშნავი მსჯელობანი ფილოსოფიის, მედიცინის, მეტაფიზიკის, ფიზიკის, ქიმიის, ზოოლოგიის, ასტრონომიისა და სხვა დარგების საკითხებზე, და სხვა გამოჩენილი მოღვაწენი.

საინტერესოა, რომ ხაჯამის დროს ნიშაბურსა და ბაღდადში მოღვაწეობდა არაბულ-სპარსული ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენელი ალ-ღაზალი (1058—1111); ის იყო იურიდიული მეცნიერების პროფესორი, ლექციებს კითხულობდა ნიშაბურისა და ბაღდადის უმაღლეს სასწავლებლებში (მედრესეები).

ალ-ღაზალი მთელი თავისი ცოდნითა და შეგნებით ცდილობდა ღმერთის არსებობის დამტკიცებას, არა უბრალოდ, არამედ ღრმად, ფილოსოფიურად. მის მსჯელობაში ვლინდება დიდი ფილოსოფიური მომზადება, აღმოსავლური და ბერძნული ფილოსოფიის ზედმიწევნითი ცოდნა, ალ-ფარაბის, ავიცენასა და არისტოტელეს დებულებების და მოსაზრებათა კრიტიკის უნარი. ეს კრიტიკა იმდენად ღრმაა და მრავალმხრივი დაკვირვებების შემცველი, რომ მას საფუძველზე ალ-ღაზალი წარმოგვიდგება როგორც დამოუკიდებელი მოაზროვნე, ისლამის დამცველი ფილოსოფოსი, რომელმაც გარკვეული ადგილი დაიმკვიდრა აღმოსავლური ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში[63].

ძველი წყაროები არაფერს გვეუბნებიან იმის შესახებ, თუ როგორი დამოკიდებულება არსებობდა ხაჯამსა და ალ-ღაზალის შორის. ცნობილია ის, რომ ალ-ღაზალის კრიტიკა არც ფილოსოფიისა და არც პოეზიის დარგში ომარ ხაჯამს არ შეხებია. საფიქრებელია, რომ იგი ისე, როგორც თანამედროვეთა დიდი ნაწილი, ხაჯამს ისლამის ჰეშმარიტ მიმდევრად თვლიდა. მკვლევარს, ბუნებრივია, დაებადება კითხვა: თუ ომარ ხაჯამი იყო იმამი (რელიგიური კულტის მთავარი პირი), მინიჭებული ჰქონდა ტიტული „ღიას ედ-დინ“ (დამხმარე რელიგიისა), მაშინ როგორ შეიძლება იგი ყოფილიყო ავტორი იმ რობაიებისა, რომლებშიც ისლამის დოგმების საწინააღმდეგო აზრები და იდეებია გატარებული?

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ XII საუკუნის მოღვაწე ზემოთ მოხსენიებული არუზი სამარყანდელი, რომელიც ხაჯამის მოწაფე იყო და, ცხადია, იცნობდა მის მოღვაწეობას, ერთი სიტყვითაც არ აღნიშნავს იმას, რომ ხაჯამი პოეტიც იყო და რობაიებს წერდა. თვითონ არუზი სამარყანდელი პოეტიც იყო და ძნელად საფიქრებელია მას მხედველობიდან გამორჩენოდა მისი მასწავლებლის მოღვაწეობის ეს უბანი. ეს, მე ვიტყოდი, მეტად დამაფიქრებელი გარემოება, შესაძლებელია იმით იყოს გამოწვეული, რომ ხაჯამს მისი წრე, ის საზოგადოება, რომელშიც ის ტრიალებდა, იცნობდა როგორც ფილოსოფოსს, ასტრონომსა და მათემატიკოსს და უფრო აფასებდა მას როგორც მეცნიერს, ვიდრე პოეტს.

---

63 ალ-ღაზალის შესახებ იხ. ნანა კილაძის შრომა: ალ-ღაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა“, თბილისი, 1970.

მართლაც, ხაჲამი, როგორც აღინიშნა, ცნობილია როგორც თავისი დროის ფილოსოფოსი, მათემატიკოსი, კალენდრის რეფორმატორი და სხვ. მას ამ მხრივ გარკვეული როლი შეუსრულებია აღმოსავლური, კერძოდ ირანული, ფილოსოფიისა და მეცნიერების განვითარებაში. ჩვენამდეა მოღწეული მისი ფილოსოფიური, მათემატიკური (ალგებრული) და ასტრონომიული ტრაქტატები[64].

ცნობები ხაჲამის პოეტობის შესახებ შედარებით გვიანდელია. იგი ხაჲამის გარდაცვალებიდან ასი წლის შემდეგ დაწერილ ისტორიული ხასიათის თხზულებებში გვხვდება. ასი წელი კი პატარა დრო როდია სხვადასხვა ლეგენდებისა, გადმოცემებისა და გამოგონებული ამბების შემუშავებისათვის.

მიუხედავად იმისა, რომ ხაჲამის შემოქმედების კვლევა რამდენიმე საუკუნეა გრძელდება, მისი შედეგები მაინცდამაინც სახარბიელო არ არის; შესწავლილია ხაჲამის ფილოსოფიური ტრაქტატები, მისი „ნოვრუზ-ნამე", ალგებრული ამოცანები და სხვა თხზულებები, მაგრამ საბოლოოდ დამაჯერებლად ვერ არის გამოკვლეული—იყო თუ არა ხაჲამი იმ რობაიების ავტორი, რომლებიც მისი სახელითაა ცნობილი.

ომარ ხაჲამის სახელით ცნობილი რობაიების კრებულები გავრცელებულია. უკანასკნელი დროის ხელნაწერებში მათი (რობაიების) რიცხვი ხუთი ათასამდეც კი აღწევს. საინტერესო ის არის, რომ რამდენადაც ადრინდელია ხელნაწერი, იმდენად მასში რობაიები ნაკლები რაოდენობითაა მოთავსებული. ასე, მაგალითად, ბოდლეანური ხელნაწერი[65], რომელსაც 1461 წლით ათარიღებენ, 158 რობაის შეიცავს, ვენისა (XVI საუკ.) —482-ს, ბრიტანეთის მუზეუმისა (XVII საუკ.) —540-ს, ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკისა (XVIII საუკ.)—554-ს და ასე შემდეგ[66].

ამ მხრივ გამოცემებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მაგალითად, ფრ. როზენის მიერ გამოცემულ ტექსტში (ბერლინი, 1925) 329 რობაია მოთავსებული, საიდ ნაფისის რედაქტორობით გამოცემულ ტექსტში (თეირანი, 1927) კი—444 რობაი.

ხელნაწერებში, ცხადია, სხვა ავტორების მიერ შეთხზული რობაებიც ჩაურთავთ და, ამრიგად, ძირითადი ტექსტი შეურყვნიათ და გადაუსხვაფერებიათ. ჯერ კიდევ დიდი ძიება და ფილოლოგიური ანალიზია საჭირო იმის დასადგენად, თუ რა რაოდენობით შეიძლება განისაზღვროს ჩვენამდე მოღწეული ხაჲამის რობაიების რიცხვი, ან რა სახით გამოვიდნენ ისინი პოეტის ხელიდან.

ცნობილმა რუსმა ირანისტმა ვ. ჟუკოვსკიმ ხანგრძლივი მუშაობის შედეგად გამოავლინა ოთხმოცდაორი (82) რობაი, რომელნიც ხაჲამის რობაიების კრებულების გარდა, მოთავსებულნი არიან სხვა პოეტების (ათარის, რაზის, ონსორის, ენვერის, ჰაფეზის და სხვ.) ლექსთა კრებულებშიც და რომელნიც, საეჭვოა, ხაჲამს ეკუთვნოდნენ[67].

ძიება ამ მიმართულებით ვ. ჟუკოვსკის შემდეგაც არ შენელებულა. სხვა

---

64 ისინი დაწვრილებით მიმოხილულია ბ. ა. როზენფელდისა და ა. პ. იუშკევიჩის წიგნში: Омар Хайям, М., 1965.

65 ტომს ბოდლეი (1544—1612), რომლის თაოსნობითაც 1603 წელს გაიხსნა ოქსფორდის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკა, იყო ინგლისის სახელმწიფო მოღვაწე და გამოჩენილი სწავლული. ბიბლიოთეკა მისი დამაარსებლის სახელს ატარებს. ბოდლეანური ხელნაწერი—ე. ი. ოქსფორდის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ხელნაწერი.

66 ვსარგებლობთ ვ. ჟუკოვსკის ცნობებით.

67 В. Жуковский, Омар Хайям и «странствующие» четверостишия, сборник статей учеников В. Р. Розена «Музафарийа», СПб., 1897, стр. 325—363.

მეცნიერებმა (დენისონ როსმა, ა. ქრისტენსენმა და სხვებმა) უფრო გაზარდეს „მოხეტიალე" რობაიების რიცხვი.

ყურადღებას იპყრობს ფრ. როზენის მოსაზრებანი და კრიტიკა ვ. ჟუკოვსკის მეთოდისა. მისი განცხადების მიხედვით, ვ. ჟუკოვსკის არ შეიძლება ყველა შემთხვევაში ვერწმუნოთ. ასე, მაგალითად, ხაჲამის რობაიებიდან მან ამოარიცხა თალიბ ამულზე (გარდ. 1626 წელს) მიწერილი ორი რობაი. შემოწმებამ გამოარკვია, რომ ისინი მოთავსებული არიან ბოდლეანურ ხელნაწერში 1461 წლისა: ცხადია, ისინი დაწერილი ყოფილა ამულის გარდაცვალებამდე 150 წლით ადრე მაინც.

ფრ. როზენი აღნიშნავდა აგრეთვე იმ თექვსმეტი რობაის შესახებაც, რომელნიც ჰაფეზისადმია მიწერილი და რომელნიც აგრეთვე ვ. ჟუკოვსკიმ ხაჲამის სახელს ჩამოაშორა. ფრ. როზენის ჩვენებით, ამ თექვსმეტიდან ჰაფეზის 1639 წლის ხელნაწერში მხოლოდ ორი რობაი აღმოჩნდა, მაგრამ 1500 წლის ხელნაწერში — არც ერთი.

ასეთივე მდგომარეობაა ჯელალ ედ-დინ რუმიზე (1203—1279) მიწერილი რობაიების მიმართაც.

ნათქვამით, ცხადია, ვ. ჟუკოვსკის მოსაზრება სარწმუნო არ არის. აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ვ. ჟუკოვსკის ხაჲამისეულად მხოლოდ ექვსი რობაი მიაჩნდა, რომლებიც XIII საუკუნის ისტორიკოსების ნაჯმ ედ-დინ რაზისა და შაჰრაზურის თხზულებებში გვხვდება.

მკვლევარი ა. ქრისტენსენი კი ხაჲამს თორმეტი რობაის ავტორად თვლიდა. ესენია ისეთი რობაიები, რომლებშიც ხაჲამის სახელი იხსენიება. ა. ქრისტენსენი მალე თვითონ დარწმუნდა მისი პრინციპების უსაფუძვლობაში. რამდენიმე წლის შემდეგ იგი ისევ მიუბრუნდა ხაჲამის ტექსტის საკითხებს. ახლა მან საანალიზოდ აირჩია ყველაზე ძველი ხელნაწერები, ისინი ერთმანეთს შეუდარა და ჩატარებული ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად ხაჲამისეულად 121 რობაი მიიჩნია[68].

ხაჲამის სახელით ცნობილი რობაიების ტექსტს იკვლევდნენ ირანელი მეცნიერებიც: საიდ ნაფისი, მუჰამედ ალი ფურუღი, სადეყ ჰედაიათი, ინდოელი მეცნიერი სვამი გოვინდა ტირტჰა და მრავალი სხვა. ამ ბოლო წლებში ხაჲამის რობაიების ტექსტის შესწავლის საქმეში ახალ საფეხურად იქნა მიჩნეული ირანელი მეცნიერის აბას იყბალის მიერ 1946 წელს ირანში, კერძო კოლექციაში, თითქოს 1207 წლის ხელნაწერის აღმოჩენა, რომელიც 252 რობაის შეიცავს. აღნიშნული ხელნაწერი ამჟამად ოქსფორდის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში ინახება.

იმავე ხანებში კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფესორმა არტურ არბერიმ ლონდონში, კერძო ბიბლიოთეკაში, მოიპოვა ხელნაწერი, რომელიც თითქოს 1259-60 წლებშია გადაწერილი და 172 რობაის შეიცავს. ა. არბერიმ იგი გამოსცა ლონდონში 1949 წელს. მეორე ხელნაწერის (აბას იყბალის მიერ აღმოჩენილის) პოეტური თარგმანი მანვე გამოაქვეყნა 1952 წელს. იგივე ხელნაწერი ფოტოპირების საშუალებით გამოსცეს ირანისტებმა რ. მ. ალიევმა და მ. ნ. ო. ოსმანოვმა (მოსკოვი, 1959, ნაწილი I, ფაქსიმილე, ნაწილი მეორე, მოსკოვი, 1959, ბეჭდური ტექსტი პროზაული თარგმანითურთ).

ამ ხელნაწერების აღმოჩენით თითქოს ომარ ხაჲამის პოეტობის შესახებ

---

[68] A. Christenson, Critical studies of the Rubáiyát of 'Omar-i Khayyam, Kobenhavn, 1927.

ყოველგვარი ეჭვები გაიფანტა და შემოქმედების კვლევა-ძიების მტკიცე საფუძველი გამოიხახა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ირანელმა მეცნიერებმა არ მიიღეს ეს აღმოჩენები. დიდი ფილოლოგების (ს. ნაფისის, მ. მოინისა და სხვების) აზრით, აღნიშნულ ხელნაწერთა ორთოგრაფია არ განეკუთვნება XIII საუკუნეს, იგი უფრო გვიანდელი ხანისაა. აქ საქმე სიყალბესთან გვაქვს, რაც სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში არაიშვიათია. ამრიგად, იმედები არ გამართლდა. ომარ ხაიამის რობაიების ტექსტის საკითხი კვლავ შესასწავლია.

ჩვენი აზრით, არ შეიძლება უგულებელვყოთ ვ. ჟუკოვსკის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ასეთ ვითარებაში ხაიამისეულად უნდა მივიჩნიოთ ის რობაიები, რომლებიც უძველეს წყაროებში გვხვდება.

ფრ. როზენმა და მოჰამედ ალი ფურუღიმ, რომლებმაც ვ. ჟუკოვსკის მეთოდს მიბაძეს, ძველს წყაროებში მოთავსებული რობაიების შესწავლის საფუძველზე მათი რიცხვი გაზარდეს. ფრ. როზენმა იგი 23-მდე აიყვანა, ხოლო ფურუღიმ —66-მდე. ამრიგად, მიუხედავად დიდი სირთულისა, მეცნიერების მიერ მაინც მოპოვებულია ერთგვარი მასალა, რომელიც შეიძლება ხაიამის შემოქმედების შესწავლის საფუძვლად გამოდგეს.

ძველ სპარსულ-არაბულ წყაროებში შემონახული ცნობებით, რასაც არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს, ხაიამი პოეტიც ყოფილა და ოთხსტრიქონიან ლექსებს (რობაიებს) წერდა. ამ ლექსებს ამა თუ იმ სახით ჩვენამდეც მოუღწევია. რა თქმა უნდა, ხაიამის სახელით ცნობილ კრებულებში მოთავსებული ყველა რობაი პოეტის კუთვნილებად არ შეიძლება ჩაითვალოს. როგორც აღინიშნა, ჯერ კიდევ დიდი ფილოლოგიური კვლევა-ძიებაა საჭირო რობაიების ტექსტის დასადგენად. ვინ იცის, შემდგომი კვლევა-ძიებით იქნებ დღეს საეჭვოდ მიჩნეული ესა თუ ის რობაი ხაიამისა აღმოჩნდეს და ხაიამისეულად მიჩნეული რობაიებიდან კი ზოგიერთი — სხვა ავტორებისა. ეს მომავლის საქმეა.

ნაწილი ხაიამის რობაიებისა წარმოადგენს ჩივილს სიცოცხლის წარმავალობაზე, მის არარაობაზე: ნაწილი ღმერთის, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის არსებობის წინააღმდეგაა მიმართული, ნაწილი კი მოგვიწოდებს ღვინისაკენ, ყვავილებისაკენ, სატრფოს ლალისფერ ბაგეებისაკენ, წუთისოფლის უზრუნველად გატარებისაკენ.

ხაიამის პოეტური აზროვნება, ძირითადად, მატერიალიზმის საფუძველზე დგას. პოეტს სჯერა ქვეყნის ობიექტური რეალობა. მისი აზრით, ქვეყანა მხოლოდ ის არის, რასაც ჩვენ ვხედავთ, რაც ჩვენს გარშემოა; იგი ყოფილა ჩვენს მოსვლამდე და იქნება ჩვენი წასვლის შემდეგაც. ხაიამი არ არის მისტიკოსი. ამ თვალსაზრისით იგი გამონაკლისს წარმოადგენს სპარსული პოეზიის კლასიკური ხანის (X—XV საუკ.) პოეტებს შორის, რომელთა შემოქმედების საგრძნობი ნაწილი სუფიური აზროვნების რკალშია მოქცეული.

ყველას ერთნაირად არ ესმის ხაიამის პოეზია. რობაიების თემატიკის ერთფეროვნებამ, მათში ჩაქსოვილმა სხვადასხვა განწყობილებებმა და წინააღმდეგობებმა დიდ მკვლევარს ვ. ჟუკოვსკის შემდეგი სიტყვები ათქმევინა:

Он вольнодумец, разрушитель веры; он безбожник и материалист; он насмешник над мистицизмом и пантеист; он правоверующий мусульманин, точный философ, острый наблюдатель, ученый; он — гуляка, развратник, ханжа и лицемер. Он не просто богохульник, а воплощенное отрицание положительной религии и всякой нравственной веры, он мягкая натура, преданная более созерцанию божественных вещей, чем

жизненным наслаждениям; он — скептик-эпикуреец, он персидский Абу-л-Ала, Вольтер, Гейне[69].

ამ დახასიათებაში შესანიშნავადაა წარმოდგენილი ის წინააღმდეგობანი, რაც, შესაძლებელია, ხაჲამის სახელით ცნობილ კრებულებში მოთავსებულ რობაიებში დავინახოთ. ძნელია წარმოვიდგინოთ ისეთი პოეტური შემოქმედება, რომელშიც ასეთი, ერთმანეთის გამომრიცხველი წინააღმდეგობანი, განწყობილებები და იდეები იყოს მოთავსებული, როგორც ეს ხაჲამის პოეზიაში გვაქვს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხაჲამის ტექსტის გამოცემები უმრავლეს შემთხვევაში არ დგას მაღალ ფილოლოგიურ დონეზე. ბევრ მათგანში, მათ შორის მოსკოვურ გამოცემაშიც, ყურადღება არა აქვს მიქცეული ცალკეულ რობაიებში რითმათა დაცვის საკითხს. ამა თუ იმ რობაის თავდაპირველ ტექსტში სავალდებულო რითმა (aaba ან aaaa) უსათუოდ იქნებოდა წარმოდგენილი. ხოლო შემდეგ გადამწერლების ან გამომცემლების მიერ არასწორი ამოკითხვის შედეგად გადამახინჯებულა.

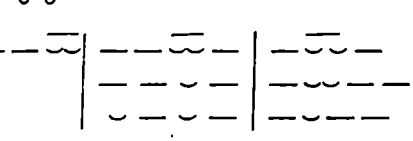
ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ მწერლის ფილოსოფიურ შეხედულებათა დასადგენად ერთ სიტყვას ზოგჯერ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს და მის ვარიანტზე დაყრდნობით შეიძლება შეცდომა განვითარდეს.

იმის გამო, რომ ხაჲამის ტექსტი საბოლოოდ დადგენილი არ არის, რა თქმა უნდა, ხელს ვერ ავიღებთ მისი შემოქმედების კვლევაზე და წინააღმდეგ ზოგიერთი მკვლევრის მოთხოვნისა (მაგ., შედერი) მას ვერ ამოვშლით სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიიდან.

ბოლოს და ბოლოს ჩვენს წინაშეა სპარსული პოეზიის მარგალიტები, ოთხსტრიქონიანი, რობაის ფორმით დაწერილი ლექსები, რომლებშიც გარკვეული ეპოქის ადამიანის მისწრაფებანი, მაჯისცემა და იდეები ჩანს.

ხაჲამის საყვარელი და ამავე დროს ერთადერთი სალექსო ფორმა რობაი გახლავთ. რობაი არაბული სიტყვაა და ოთხსტრიქონიან ლექსს ნიშნავს, მაგრამ იგი არაბული წარმოშობის არ არის. არაბულ პოეზიაში რობაი მოგვიანებით ჩნდება. იგი, ჩანს, სპარსულიდან არის შეთვისებული. რობაი, როგორც ეს დადასტურებულია სპარსული პოეტიკის მკვლევართა მიერ (კ. ზალემანი, ი. მარი და სხვ.), ირანული ხალხური სიმღერების ნიადაგზეა განვითარებული. მისი რითმა ასეა განლაგებული: aaba ან aaaa.

ზომათა სქემა კი ასეთი იქნება:



რითმათა განლაგების სქემიდან ჩანს, რომ რობაის პირველი, მეორე და მეოთხე სტრიქონი ერთი რითმითაა შეკრული, მესამე — თავისუფალია. უკანასკნელ საუკუნეებში რობაის ეს სახე უფრო გავრცელებულია, ვიდრე მეორე, სადაც ოთხივე სტრიქონი ერთმანეთზეა გარითმული; მაგრამ იგი (ოთხრითმიანი რობაი) სავსებით გამქრალად არ ჩაითვლება. თანამედროვე ირანელი პოეტების (ლაჰუთის, ნიმა იუშიჯის და სხვ.) ლექსებში ჩვენ გვხვდება რობაიები, რომლებშიც ოთხივე სტრიქონია ერთმანეთზე გარითმული.

რობაის თავისებურება მხოლოდ რითმათა განლაგებით არ ამოიწურება;

---

69 ზემოთ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 320.

საჭიროა მას გააჩნდეს გარკვეული ზომა (მეტრი) ზემოთ წარმოდგენილი სქემის მიხედვით. ოთხსტრიქონიანი ლექსი თუ ფორმითა და ზომით რობაის მოთხოვნებს არ აკმაყოფილებს, იგი, ცხადია, ასეთად ვერ ჩაითვლება.

ახალი სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟზე (IX—X საუკ.) ლექსის სხვა სახეებთან ერთად ფეხი რობაიმაც მოიკიდა. სპარსული ლექსის ამ სახეობასაც ხაჯამამდე იცნობდნენ (რუდაქი, შაჰიდ ბალხელი და სხვ.), ხაჯამის შემდეგაც არ მიუვიწყებიათ იგი ირანელ პოეტებს; იშვიათია ისეთი ლირიკოსი, რომელსაც ამ ფორმისათვის არ მიემართოს, მაგრამ არც ერთი, არც წინა და არც შემდეგი დროის პოეტის შემოქმედებაში არ არის აღნიშნული სალექსო ფორმა იმ მხატვრულ სიმაღლეზე აყვანილი, რა სიმაღლეზედაც იგი ხაჯამმა აიყვანა.

რობაიში აზრია წამყვანი; რამდენადაც იგი სხარტად და გონებახვილურად არის გამოთქმული, იმდენად ლექსი მოსაწონი ხდება. აღნიშნულმა გარემოებამ ხელი შეუწყო ხაჯამის სახელით ცნობილი რობაიების დიდი ნაწილის ფართოდ გავრცელებას. პოეტი ოთხსტრიქონიან ლექსში შესანიშნავად ახერხებს ამა თუ იმ ამაღელვებელი საკითხის დასმას და გადაჭრას; მას საოცრად ეხერხება ფილოსოფიისა და პოეზიის შერწყმა-შედუღება, ღვინის სასმისის და თავის ქალის ერთმანეთთან დაკავშირება; ყოველივე ეს დიდი მხატვრული ოსტატობით არის შესრულებული — აზრს პოეტური მეტყველების სამკაულები არ ეწირება.

შესაძლებელია აქ აღნიშნული გარემოებანი წარმოადგენდეს ერთ-ერთ მიზეზს იმისა, რომ ხაჯამის სახელით ცნობილი რობაიების თემატიკა და პოეტური ტექნიკა მისაბაძი საგანი გახდა როგორც კლასიკური, ისე თანამედროვე პოეზიის წარმომადგენელთათვის.

განვიხილოთ ზოგიერთი რობაი. ერთი მათგანი ასეთი შინაარსისაა:

ისინი, ვინც მოხუცნია და ისინიც, ვინც ახალგაზრდებია,
ყველანი, ერთიმეორის მიყოლებით, სათითაოდ წავლენ:
ეს ცრუ სოფელი არვის შერჩება სამუდამოდ:
წავიდნენ და წავალთ, სხვები მოვლენ და წავლენ.

ლექსში წარმავლობის გრძნობაა ჩაქსოვილი. იგი ნათლად გამოხატავს იმას, რომ ადამიანი წარმავალია, რომ ქვეყანა ცრუ და გაუტანელია; იგი არც მოხუცს მიინდობს და არც ახალგაზრდას, ბევრი მოსულა და წასულა, წავალთ ჩვენც, სხვები მოვლენ, მაგრამ ისინიც ჩვენსავით წავლენ. ის, რაც არსებობს, წარმავალია. წარმავალია, რაც დაძველებულა და წარმავალია, რაც ახალია; მუდმივი არაფერია, არც ეს ქვეყანა დარჩება ვინმეს სამუდამოდ.

ამ სტრიქონებში ის აზრიცაა გატარებული, რომ სამყარო (ხილული ქვეყანა) მარადიულია, იგი არსებობდა ჩვენამდე და იარსებებს ჩვენს შემდეგაც.

ასეთი ხასიათის მოსაზრებანი, რაც არაიშვიათადაა გატარებული ხაჯამის სახელით ცნობილ რობაიებში, იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ პოეტი მატერიალისტად ვიცნოთ. მაგრამ არსებობს როგორც ამ რობაის, ისე სხვა ამის მსგავსი რობაიების სხვაგვარი გაგებაც.

ხაჯამი აქ სამყაროს, აქედან მატერიის მარადიულობას კი არ ქადაგებს, არამედ მას ღმერთის მარადიულობა და მისი უკვდავება აქვს მხედველობაშიო. ამბობენ ისინი, ვისაც მისი პოეზია სუფიზმის იდეების მატარებლად ესმით. ქვეყანა, სამყარო, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ, ღმერთის გამოვლენაა და ხაჯამი მის მარადიულობას და უკვდავებას ქადაგებსო.

ვ. ჟუკოვსკის აზრით, ხაჯამი მორწმუნე იყო, რომელიც ნათელ და უმშვენიერეს მარადიულ სამეფოსაკენ ისწრაფოდა. აი, მისი სიტყვები:

Омар был проповедником нравственной чистоты, созерцательной жизни и теплой любви к богу и стремился к царству вечного, светлого и прекрасного[70].

შესაძლებელია ხაიამის სახელით ცნობილი ყველა რობაი მართლაც არ იყოს თავისუფალი სუფიზმისაგან, ღმერთის მარადიულობის ქადაგებისაგან, მაგრამ მხოლოდ მათზე დაყრდნობით გაუმართლებელია ხაიამის მსოფლმხედველობა განისაზღვროს, დაიჩრდილოს ის ძვირფასი, რითაც ხაიამი მსოფლიო ხალხების ყველა თაობისათვის საყვარელი პოეტი გახდა. ესაა მის პოეზიაში გაბატონებული სწრაფვა რელიგიური ბურუსისაგან თავის დაღწევისათვის, უარყოფა ჯოჯოხეთისა და სამოთხის შესახებ არსებული ლეგენდებისა, დაეჭვება ღმერთის არსებობაში, ზოგჯერაც აშკარად გამოხატული პროტესტი მის წინააღმდეგ. ადამიანის თავისუფლების იდეა. ყოველივე ეს იმდროინდელი თვალსაზრისით მოწინავე, პროგრესული იდეებია.

პოეტს მუდამ აწუხებს ადამიანის გაჩენის მიზნის გამოცნობა, მისი დანიშნულება: ვერ აუხსნია იგი და გაკვირვებით კითხულობს, თუ რისთვისაა საჭირო ქვეყნად ადამიანის მოსვლა და წასვლა:

ჩემი გაჩენით (მოყვანით) არ ჰქონია ქვეყანას სარგებლობა
და ჩემი გაჭრობით (წაყვანით) მას დიდება არ მომატებია;
აგრეთვე არვისგან ჩემს ყურსაც არა სმენია,
თუ ჩემი გაჩენა და გაჭრობა (მოყვანა და წაყვანა) რისთვის იყო?

ნაწარე განცდებით სავსე კითხულობს ის და პასუხს არავინ იძლევა. ეს მბრუნავი სოფელი გაურკვეველ, გამოუცნობ რამეს წარმოადგენს, არაა საჭირო მისი ახსნის სინანულს მიეცე. რაც იყო გაქრა და აღარ არის. ყოველი რაც არსებობს, არ არსებობს. იყავი მხიარული და ქვეყნის არარაობაზე ვაჟს ნუ იტკივნებ! სხვა ქვეყანა არ არსებობს, ქვეყანა ერთია; საჭიროა აქ ლალისფერ ღვინისაგან შექმნა სამოთხე. სულ ერთია, სამოთხეს მიაღწევ თუ ვერ მიაღწევ, რადგანაც იგი არ არსებობს.

ქვეყანა მხოლოდ ის არის, რასაც ჩვეს ვხედავთ, რაც ჩვენს გარშემოა, სხვა ქვეყანა არ არსებობს. ადამიანი, პოეტის აზრით, ესაა თიხა: თვით მექოთნე, რომელიც თიხისაგან ქოთანსა და დოქს აკეთებს, საბოლოოდ თიხად გადაიქცევა, თიხად გადაიქცევიან დოქისა და ქოთნის გამყიდველებიც და მყიდველებიც. პოეტი ხედავს თიხის ნაჭერს, რომელსაც მექოთნე ღონივრად სცემდა წიხლს; იგი ოსტატს ეუბნებოდა: მეც შენსავით ვიყავ და შემიბრალეო.

როცა ჩემი და შენი ტანიდან გაფრინდება წმინდა სული, სხვათა ტანთაგან, რომლებიც მიწად და მტვრად იქცნენ, გაკეთდება ჩვენი საფლავი; შემდეგ კი სხვათა საფლავის აგურების გასაკეთებლად მიწად ქცეულ ჩემსა და შენს ტანს გამოიყენებენ. ფრთხილად იყავი, ყოველ მდელოს ფეხს ნუ დაადგამ, შესაძლოა ის ანგელოზისგვარ ლამაზის თმებს წარმოადგენდეს, ყაყაჩოს სახის გვამისაგან ამონაზარდსა.

თუ ეს ასეა, თუ ადამიანის ტანი მიწად და მტვრად იქცევა და ქვეყნად სხვა არაფერია გარდა უმიზნოდ და უშინაარსოდ მოსვლა-წასვლისა, მაშინ, ბუნებრივია, დაისმის კითხვა სამოთხისა და ჯოჯოხეთის არსებობის შესახებ. პოეტის აზრით, არ უნდა დაიჯეროთ, რასაც სამოთხისა და ჯოჯოხეთის შესახებ ამბობენ. „ვინ ნახეთ ჯოჯოხეთში წასული, ან სამოთხიდან დაბრუნებული?“.

ტყუილია, რასაც მორწმუნენი და მოლები გვპირდებიან სამოთხისა და

---

70 იქვე, გვ. 338.

ქალწულების შესახებ. ნაღდი ეს ქვეყანაა. ამ ქვეყანაზეა სამოთხე და ჯოჯოხეთი. მაშ, მოიტათ სავსე ღვინის კათხა, რადგანაც „ერთი ნაღდი ათას ნისიაზე უმჯობესია“:

ამბობენ: სამოთხე, ქალწულები და სამოთხის წყაროც იქნებაო,
იქ წმინდა ღვინო, თაფლი და შაქარი იქნებაო;
ჰე, აავსე ღვინის კათხა და ჩემს ხელზე დადგი,
ერთი ნაღდი ათას ნისიაზე უმჯობესია.

თუ სამოთხე და ჯოჯოხეთი ამ ქვეყნადაა და სხვა ქვეყანა არ არსებობს, მაშინ რჯული, რომელიც მათ არსებობას ქადაგებს, მცდარ საფუძველზე ყოფილა აშენებული; ამიტომ უნდა უარჰყოთ იგი:

„როგორც ქაფირი (ურწმუნო) დავრიში ვარ და საზიზღარი, როგორც კახპა;
არც რჯული, არც ეს ქვეყანა და არც იძედი სამოთხისა“.

სამოთხე და ჯოჯოხეთი ამქვეყნად არის; იგი ადამიანებმა შექმნეს. საჭიროა თვითეული ადამიანი მცირედით კმაყოფილდებოდეს და ერთმანეთს არ უნდა ემონებოდეს; თუ კაცს ორი დღისათვის საკმარისი პური და თანაც ყელმოტეხილ დოქში მცირეოდენი ცივი წყალი გააჩნია, რატომ უნდა ემორჩილებოდეს სხვას, მასზე მცირეს, ან მის მსგავსს რატომ უნდა ემსახურებოდეს?!

ამ სიტყვებით ავტორი გაბედულად ილაშქრებს ფეოდალური წესწყობილების წინააღმდეგ, უარყოფს ადამიანის მიერ ადამიანის დამონებას, თუმცა მისთვის საბოლოოდ გაუგებარი და აუხსნელი რჩება ფეოდალური ფორმაციის ბუნება, ის სოციალური საფუძვლები, რაზედაც აგებული იყო იმდროინდელი საზოგადოება, რამაც ერთი სოციალური ფენის მეორისადმი მორჩილება გამოიწვია.

რადგანაც ეს ქვეყანა ბოროტებაზეა აგებული, ის, ვინც ბოროტებას არ სჩადის, მისთვის ცხოვრება შეუძლებელია. ამიტომ უნდა უარყოთ ბოროტებით სავსე ქვეყანა, უნდა უარყოთ ღმერთი, რომელსაც სიკეთისა არაფერი გააჩნია, ღმერთი, რომელიც ბოროტია:

რომ არ შესცოდა ამ ქვეყანაზე ვინ არის, მითხარ,
ის კაცი, რომელსაც არ შეუცოდავს, როგორ ცხოვრობს, მითხარ,
მე ცუდი ვქენი და შენც (ღმერთო) ცუდით გადამიხადე,
მაშ, განსხვავება ჩემსა და შენს შორის სად არის, მითხარ!

თუ ამ სტრიქონებს ჩავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ პოეტი ღმერთს ადამიანისაგან არ ასხვავებს. რა ღმერთია ის, რომელიც თავისი ხასიათითა და მოქმედებით ადამიანისაგან არ განსხვავდება, რომელიც ბოროტებას ბოროტებით უპასუხებს, ცუდს ცუდით გადაგიხდის, სამაგიეროს მოგიზღავს. ეს რა ღმერთობაა, ისიც კაცის ბუნებისა ყოფილა!

ცნობილია, რომ მსოფლიო რომანტიზმის უდიდესმა წარმომადგენელმა ბაირონმა სასტიკი იერიშები მიიტანა ღმერთის წინააღმდეგ, მისი კაენი არავითარი ძლიერების წინაშე ქედს არ იხრის, იგი ნათლად ხედავს ცხოვრების უკუღმართობას და ვერ გაუგია, თუ მან რატომ უნდა იტანჯოს, როცა მაშამ შესცოდა ღმერთს. რა დააშავა მან, ის ხომ ჯერ კიდევ დაბადებული არ იყო!

კაენი შეწუხებულია ღმერთის მოქმედებით, რომელმაც მისი ძმობლები სამოთხიდან გამოდევნა, ვერ გაუგია, თუ მან რატომ უნდა იშრომოს, რატომ უნდა ღვაროს ოფლი პურის მოპოვებისათვის. რა დააშავა მან, თუ მამამისმა სამოთხე დაკარგა?

კაენის აზრით, ღმერთის მოქმედება უსამართლოა, იგი მამის დანაშაულისათვის შვილებს სჯის, მათზე იყრის ჯავრს. ღმერთი შურის მაძიებელია, მას სისხლი სწყურია.

კაენმა იცის, რომ იგი ცოცხლობს იმისათვის, რომ მოკვდეს. იგი დაეძებს მისი არსებობის საიდუმლოების ახსნას, მაგრამ ვერ პოულობს; ხედავს, რომ ქვეყნად უბედურებაა გაბატონებული, არ არსებობს ბედნიერება. თვით შემოქმედიც არ შეიძლება იყოს ბედნიერი, რადგან ვინც ამდენი უბედური გააჩინა, არ შეიძლება იყოს ბედნიერი. ღმერთი ქმნის და სპობს, აშენებს და ანგრევს; აშენება იმისათვის, რომ დაანგრიო, მოსაწყენი საქმეა!

აღსანიშნავია, რომ ქართველმა პოეტმა დავით გურამიშვილმა ბაირონზე გაცილებით ადრე დასვა ასეთი სახის საკითხები პოემაში „კაცისა და საწუთროსაგანა ცილობა და პჭობა, ერთმანერთის ძვირის ხსენება“.

აი, გურამიშვილის სიტყვები:

ოდეს ადამ იქმნა კაცად,
ცვად სამოთხე მოებარა,
მისმა ხილმან ამოგვწყვიტა,
ნეტამც არა მოება რა!
მას დღეს აქეთ ვალად გვაძეს,
ჩვენზედ არის რაც ეს სესხი,
ნეტამც ვინმე ძირით გჭრიდეს
ჩემთვის, შხამო, რას ხეს ესხი!
თუმცა სესხი შვილს დასჯიდა,
რად იღებდა მამა ვალსა?
ჰხედავთ სოფლის სიმუხთლესა,
ამ კაცისკენ მამავალსა.
ნახეთ, სესხმან მამისამან
შვილს მოჰგვარა მოვალე სით!
ცელი ხელთა უპერია,
პირს მოუწყობს, მოვა ლესით,
ცუდი რამ ხარ საწუთროვო... და სხვ.

გურამიშვილის სტრიქონებშიც დაახლოებით იგივე ჩივილი და გულისწყრომა ისმის, რაც ბაირონის გმირის კაენის სიტყვებით მოვისმინეთ. გურამიშვილის აზრით, სოფლის სიმუხთლე ისაა, რომ მამის ვალისათვის შვილი ისჯება, მამის სესხი შვილს მოვალეს მოჰგვრის. ამისათვის ცუდია საწუთრო.

სამოთხე და უზრუნველად ცხოვრება, რომელიც ადამ და ევას მოქმედებით დაიკარგა, სხვადასხვა ხალხთა პოეტების გლოვისა და მწუხარების საგანი გახდა. ამ თემაზე ბევრი პოემა და ლექსი დაიწერა, ბევრი პოეტი მისტირის დაკარგულ სამოთხეს, მაგრამ საკითხის გადაჭრა მათ შემოქმედებაში სხვადასხვაგვარია.

ზოგიერთის აზრით, სამოთხის დაკარგვაში ადამიანს, მის სულმოკლეობას მიუძღვის ბრალი და არა ქვეყნის გამჩენს, უზენაეს შემოქმედს.

სხვათა აზრით, ღმერთი ბოროტია, შურიანია, მას შეეძლო დანაშაულისათვის მხოლოდ ადამ და ევა დაესაჯა და არა მთელი მათი მოდგმა.

სხვადასხვანაირად წყდება საკითხი ბაირონისა და გურამიშვილის შემოქმედებაშიც. ბაირონი ამბოხებულია, იგი ბედს არ ურიგდება; გურამიშვილში, მართალია, არ ჩანს შემოქმედის საწინააღმდეგოდ აჯანყებული სული, მაგრამ მუხთალი სოფლის მიმართ მაინც სამდურავს გამოთქვამს (ცუდი რამ ხარ საწუთროვო...). ორივე პოეტი სამართალს მოითხოვს.

ომარ ხაიამის პოეზიაში სულ სხვანაირად წყდება ადამიანის ღმერთთან

დაძოკიდებულების საკითხი. მას საზოგადოთ მოჰყორილ ამბად მიაჩნია; იგი სამართალს კი არ სთხოვს ღმერთს, არამედ გესლიანად დასცინის მას, რომელსაც არსებობისათვის არავითარი საფუძველი არ გააჩნია.

ისლამის რელიგიის წარმომადგენლები, რომელთაც წესრიგის დაცვა ევალებათ, ხალხის სისხლს სვამენ; ჩვენ სიმთვრალეშიც მათზე უფრო გონიერები ვართ: ჩვენ ვაზის სისხლს ვსვამთ და არა ხალხისა. სიმართლე ბრძანონ, ვის მიუძღვის მეტი დანაშაული: ღვინის მსმელებს თუ სისხლის მსმელებს?!

წმინდა სახლი მეჩეთია, სადაც სალოცავად დადიან, ჩვენც მოვედით, მაგრამ არა ლოცვისათვის, აქედან ერთხელაც ნოხი მოვიპარეთ, იგი დაძველდა და დაიფლითა, კვლავ ნოხის მოსაპარავად მოვედით!

ჩვენი ცხოვრების დღეები მიქრის, როგორც ზვირთები მდინარისა, როგორც ველთა ქარი; არ უნდა ვიდარდოთ იმ დღის შესახებ, რომელიც ჯერ არ დამდგარა, და არც იმ დღის შესახებაც, რომელიც გაფრინდა.

უნდა ვსვათ ღვინო, უნდა ვატაროთ დრო პირმთვარესთან, სანამ ცოცხლები ვართ. ყოველთვის, როცა ია შეიმოსება და დილის ნიავი ვარდის კალთას ხელებს შეახებს, გონიერი ის იქნება, ვინც ვერცხლისფერ მკერდიანთან ღვინოს შესვამს და დროს გაატარებს.

დროს გატარებისაკენ, გართობისაკენ იმიტომ კი არ მოგვიწოდებს პოეტი, რომ სადარდო არაფერია და უნდა ვიმხიარულოთ, არამედ იმიტომ, რომ ქვეყნის საიდუმლოებანი ფარდითაა დაფარული და გზის გაგნება შეუძლებელია, არავინ იცის, როდის ამოგძვრება სული. არსად არ არის ჩვენთვის მოსასვენებელი ადგილი, გარდა შავი მიწის გულისა.

როცა გაზაფხულის ღრუბელი დილით ყაყაჩოს განბანს, ადექი და ღვინის ჯამს ჩასჭიდე ხელი! რადგან ეს მწვანე ბალახი, რომელსაც ცქერით დღეს შენ ტკბები, ხვალ შენი გვამის მიწიდან ამოიზრდება!

თუ ჩავუკვირდებით იმ მოტივებს, რა მოტივებითაც ხაჯამი დროსტარებისაკენ, უზრუნველობისაკენ მოგვიწოდებს, ვფიქრობთ, ნათელი გახდება ის, რომ ყოველივე გამოწვეულია დიდი დარდითა და მწუხარებით ქვეყნის წარმავალობის შესახებ. პოეტის აზრით, უნდა იმხიარულო იმიტომ, რომ ქვეყანა არარაობაა. „უნდა სვა ღვინო, რადგან როგორც ჩვენ, ბევრი წასულა და არც ერთი უკან აღარ დაბრუნებულა“. ხაჯამის ჰედონიზმი მისი პესიმიზმის გარკვეულ ფორმად გვევლინება.

ირანის სასულიერო წრეები მუდამ დიდი სიფრთხილით უვლიდნენ გვერდს ხაჯამის პოეზიას და ცდილობდნენ სხვა გაგება მიეცათ მისი შემოქმედებისათვის. მიუხედავად ამისა, ხაჯამის ლექსები ყველგან ვრცელდებოდა და ეს გარემოება არ იყო სასარგებლო არც სასულიერო წოდებისა და არც ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლებისათვის.

ომარ ხაჯამის სახით ჩვენ წინ დგას უდიდესი პროტესტანტი, რომელსაც არ აკმაყოფილებს ბოროტებაზე დაფუძნებული ქვეყანა, არ აკმაყოფილებს ის სოციალური ურთიერთობის წესები, რომლებიც ფეოდალურ საზოგადოებაში იყო გამეფებული. ხაჯამის პროტესტი იმდროინდელი ირანის გაძვალტყავებული, დაჩაგრული მასების პროტესტია ფეოდალური წყობილების, არსებული სინამდვილის წინააღმდეგ. ომარ ხაჯამი დაჩაგრულთა მხარეზე დგას, მაგრამ მასში კლასობრივად მოუმწიფებლობის გამო მოცემული არ არის გზები და საშუალებები, რომლებსაც უნდა მიმართონ ამ მასებმა სინამდვილის შეცვლა-გარდაქმნისათვის.

ისტორიკოსების ცნობებით ომარ ხაჯამი კარგად ყოფილა გაცნობილი

ბერძნულ კულტურას და ფილოსოფიას; შეიძლება ამითაც აიხსნას ის გარემოება, რომ ზოგიერთ ხაზებში პოეტს საერთო აქვს დემოკრიტესა და ეპიკურეს მატერიალიზმთან. ხაიამს, როგორც ფილოსოფოსს, ბევრი საერთო აქვს დიდ სწავლულ იბნ სინას (ავიცენას) ფილოსოფიასთან, რომელიც, თავის მხრივ, როგორც აღინიშნა, არისტოტელეს მსოფლმხედველობას ენათესავება. ომარ ხაიამში საკმაო სიმძლავრით ცლინდება არაბული და ინდური კულტურის მეცნიერებისა და ფილოსოფიის გავლენაც.

ხაიამს ჰყავდა წინამორბედები; ფირდოუსის წინა პერიოდის წარმომადგენელთა შემოქმედებაში (აბუ შუქური, შაჰიდ ბალხელი, ლაბიბი და სხვ.) ჩვენ ვხვდებით ომარ ხაიამის მსგავს მოტივებს. ხაიამი არ იყო ერთადერთი, რომელიც არსებული სინამდვილის უკუღმართობას გრძნობდა.

ხაიამის ოთხსტრიქონიანი ლექსები დიდი უშალობითა და გონებამახვილობით მკითხველს აჯადოებს. მასში აზრი, სულ ერთია, ეხება იგი რომელიმე ფილოსოფიურ პრობლემას თუ ყოველდღიურ საყოფაცხოვრებო საკითხებს, ყოველთვის გაბედულად, ნათლად არის გამოხატული. ვფიქრობთ, ამ გარემოებამ შეუქმნა პოეტს დიდი პოპულარობა.

ხაიამს იცნობენ ევროპაში, ამერიკაში, სადაც დღემდე მისი სახელობის კლუბებიც არსებობს, იცნობენ საბჭოთა კავშირშიც და, რა თქმა უნდა, ჩვენში — საქართველოშიც.

პირველი ადამიანი, რომელმაც ხაიამის პოეზია მსოფლიოს გააცნო ე. ფიტცჯერალდი გახლდათ. მან ინგლისურად თარგმნა 50 რობაი; იგი დაიბეჭდა ლონდონში 1859 წელს[71].

თარგმანებმა მკითხველთა შორის დიდი მოწონება დაიმსახურა. ვერ ვიტყვით, რომ მთარგმნელმა პოეტმა ყველა რობაი ერთნაირად გაიგო და მისი ნამუშევარი მაღალ მხატვრულ დონეზე იდგეს, მაგრამ იგი, როგორც პირველი ნაბიჯები ხაიამის ინგლისურად ამეტყველებისა, თავის დროზე უდავოდ მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა.

რობაიების თარგმანები მალე სხვა ევროპულ ენებზეც (ფრანგულად, გერმანულად) გაჩნდა და, ამრიგად, ომარ ხაიამი მსოფლიო არენაზე გამოვიდა.

ქართველ მკითხველ საზოგადოებას ხაიამი პირველად იუსტინე აბულაძემ გააცნო. 1924 წელს ჟურნალ „კავკასიონში“ (№ 1—2) დაიბეჭდა მისი თარგმანები (სულ 24 რობაის სტრიქონთარგმანი); აღნიშნულ თარგმანებს წამძღვარებული აქვს პავლე ინგოროყვას ნარკვევი ხაიამის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ.

1936 წელს ჟურნალ „საბჭოთა ხელოვნებაში“ (№ 11—12) დაიბეჭდა ჩვენი წერილი ხაიამის შესახებ. 1957 წელს კი რუდაქისადმი მიძღვნილ კრებულში გამოქვეყნდა კ. ფალავას პატარა ნარკვევი, რომელშიც განხილულია რუდაქისა და ხაიამის პოეტური შეხვედრების საკითხები.

ამჟამად მოიპოვება ხაიამის პოეტური თარგმანები. მთარგმნელმა ამბაკო ჭელიძემ სხვადასხვა გამოცემებში დაბეჭდა ხაიამის რობაიების ქართული თარგმანები, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ[72], ერთად შევაგროვეთ და ჩვენი რედაქტორობით და წინასიტყვაობით დავბეჭდეთ ყველა რობაი, რაც კი ა. ჭელიძეს უთარგმნია[73].

---

[71] **Rubaiyat of Omar Khaygam, Transl. E. Fitzgerald, London, 1859.**

[72] ა. ჭ ე ლ ი ძ ე გარდაიცვალა 1940 წელს; იგი დაკრძალულია ვაკის სასაფლაოზე, მწერალთა პანთეონში.

[73] ომარ ხაიამი, რობაიათ, თბილისი, 1947.

ა. ჭელიძეს გარდა, ხაჲამის რობაიები თარგმნეს მ. თოდუამ (1952) და ს. კოტეტიშვილმა (1963).

ამასთან ვახსენებთ იმ გამოკვლევებს ხაჲამის შესახებ, რაც ჩვენ გამოვიყენეთ და მკითხველებისათვისაც ადვილად ხელმისაწვდომია:

1. А. Болотников, Омар ибн-Ибрахим Нишапури Хайям, Литература Ирана X—XV в., Восток, сборник второй, М.-Л., 1935, стр. 177—211.

2. С. Б. Морочник, Философские взгляды Омара Хайяма, Сталинабад, 1952.

3. Р. М. Алиев, М. Н. Османов, Омар Хайям, Москва, 1958.

4. Б. А. Розенфельд, А. П. Юшкевич, Омар Хайям, Москва, 1965.

ნიზამი და მისი სკოლა

ნიზამი დიდი პოეტია. იგი საგრძნობ გავლენას ახდენს არა მარტო სპარსულ, არამედ მთელი აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურის განვითარებაზე. არ არსებობს აღმოსავლეთში ისეთი ხალხი, რომელსაც მწერლობა გააჩნდეს და ნიზამის რომელიმე თხზულება იმ ხალხის ენაზე არ იყოს თარგმნილი ან გადაკეთებული.

ნიზამის შემოქმედების ჰავლები აღმოსავლურ ფოლკლორსაც მისწვდა. ლეილისა და მაჯნუნის სევდიანი ამბავი ან ფარჰადის უბედო სიყვარული შირინისადმი, მართალია, ძველი დროიდანვე აღმოსავლური ფოლკლორის განუშორებელ თემებს წარმოადგენდნენ, მაგრამ ნიზამის თანამოსახელე პოემების შეთხზვის შემდეგ მათ ახალ-ახალი ეპიზოდები შეითვისეს და საგრძნობი ცვლილებები განიცადეს.

აღმოსავლურ ლიტერატურასა და ფოლკლორზე გავლენის თვალსაზრისით ნიზამის მხოლოდ ფირდოუსი თუ შეედრება. სპარსულ, არაბულ, თურქულ, უზბეკურ, აზერბაიჯანულსა და ქართულ ლიტერატურაში, „შაჰ-ნამესა“ და მის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებების ვერსიები საკმაო რაოდენობით დაიძებნება. სხვადასხვა ხალხმა „მეფეთა წიგნის“ გმირთა სახელები თანაბრად შეითვისეს და მათგან გვარებიც კი აწარმოეს. „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები (ბეჟან-მანიჟეს მიჯნურობა, როსტომის მიერ მისი ღვიძლი შვილის — ზურაბის მოკვლა და სხვა მისთანანი) მთელი აღმოსავლეთის ფოლკლორს მოედო და ძველად დამკვიდრებულ მსგავს ამბებს განვითარების სხვა გზა და მიმართულება მისცეს.

ნიზამი მაინც თავისებურია. თავისებურია ის არა მხოლოდ თემატიკის სიახლით, არამედ პოეტური აზროვნების სიახლითაც. მან, შეიძლება ითქვას, მთელი აღმოსავლური პოეზიის განვითარების თვალსაზრისით მხატვრული აზროვნების სრულიად ახალი სამყარო შექმნა.

მიუხედავად აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურისა და კულტურის წინაშე დიდი დამსახურებისა, ნიზამის ცხოვრება და შემოქმედება ჯერ კიდევ სათანადოდ შესწავლილი არ არის. განსაკუთრებით სავალალოა ის, რომ ამ უდიდესი პოეტის ცხოვრების შესახებ დღემდე მეტისმეტი ბუნდოვანი წარმოდგენა გვაქვს. მეცნიერებმა მხოლოდ ამ ბოლო დროისათვის მოახერხეს იმის გარკვევა, რომ ნიზამი დაბადებულა 1141 წელს და გარდაცვლილა 1209 წელს, ჰყოლია სამი მეუღლე (თვითეული მათგანი სხვადასხვა დროს). მათ შორის ყველაზე მეტად ჰყვარებია აფაყი (პირველი ცოლი), რომლისაგანაც ვაჟი — მუჰამედი შესძენია, მაგრამ, სამწუხაროდ, დღემდე დანამდვილებით არ ვიცით პოეტის დაბადების ადგილი. აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ძველი წყაროების ცნო—

ბებით, პოეტი ქ. ყუმშია დაბადებული (ირანის ერაყი), ხოლო უფრო გვიანდელი დროის მასალების მიხედვით — ქ. განჯაში [1] (აზერბაიჯანი).

აქ მოხსენიებული აფაყი, რომლის შესახებ პოეტი, „ხოსროვ-შირინიანში“ გვესაუბრება (გვ. 745), დერბენდის მფლობელსა და მის მბრძანებელს ნიზამისათვის საჩუქრად გამოუგზავნია. იგი შთამომავლობით ყივჩაღი ყოფილა, ძალიან ლამაზი გოგონა. ნიზამი მას შირინს ადარებს. იგი პოეტის კანონიერი მეუღლე გამხდარა. ეს ფაქტი, ჩვენი აზრით, 1174 წლის შემდეგ არ უნდა მომხდარიყო.

მთელი რიგი მკვლევრების შეხედულებით, ნიზამისადმი ასეთი მიძღვნა მისი პირველი პოემის „საიდუმლოებათა საგანძურის“ შედეგია. ე. ე. ბერტელსის გამოკვლევით, პოემა 1173-79 წლებშია დაწერილი. ნიზამის ცნობებით, რასაც არ შეიძლება არ ვენდოთ, მეორე პოემის — „ხოსროვ-შირინიანის“ დასრულების დროს მისი ვაჟი მუჰამედი შვიდი წლისა ყოფილა. „ხოსროვ-შირინიანი“ კი 1180-81 წელსაა დამთავრებული. მაშასადამე, ნიზამისა და აფაყის შეუღლება შვიდი წლის წინათ, ე. ი. 1174 წელს, ან უფრო ადრე მომხდარა. ასე რომ, განჯელი პოეტი პირველი პოემის დაწერამდეც (ყაზალებითა და ყასიდებით) უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

„ლეილ-მაჯნუნიანში“, სანამ ამბის უშუალო თხრობა დაიწყებოდეს, წარმოდგენილია თავი (გარდაცვლილთა მოსაგონარი), რომელშიც პოეტი ძალიან ძუნწ ცნობებს გვაწვდის მისი მშობლების შესახებ. ამით ვტყობილობთ, რომ მამამისის სახელი ყოფილა იუსუფი. იუსუფის მამას კი მუაიედი რქმევია. პოეტს ახსოვს მამის გარდაცვალება. ნიზამი იგონებს დედას, რომელსაც იგი „რაისა ქურთს“ უწოდებს [2]. ამ გამოთქმას სხვადასხვანაირად განმარტავენ. ზოგი ფიქრობს, რომ აქ ქურთთა უფროსი (რაჲის) იგულისხმება, ზოგის აზრითაც აღ გამოთქმაში პოეტის დედის ქურთული შთამომავლობა ივარაუდება და სხვა მისთანანი. ეს არის და ეს. პოეტი არაფერს ეცნობებს იმის შესახებ, თუ ვინ იყო მამამისი და რა საქმიანობას ეწეოდა ის; არაფერს გვაცნობებს არც იმის შესახებ, თუ თვითონ მას როგორ პირობებში უხდებოდა ცხოვრება და მოღვაწეობა. მისი სხვა თხზულებებიდან ვიცით, რომ პოეტი ზოგჯერ ხელმოკლეობას განიცდიდა, ალაგ-ალაგ მოუცლელობის შესახებაც საუბრობს, მაგრამ აქ მას ლიტერატურული მუშაობა კი არა აქვს მხედველობაში, არამედ სხვა საქმიანობა. რის შესახებაც არაფერს იუწყება. ყოველივე ამით ცხადი ხდება, რომ ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის გამოსარკვევი და შესასწავლი ნიზამის ბიოგრაფიის საკითხებიდან.

ნიზამის მოღვაწეობა უხდებოდა სელჯუკიანთა დინასტიის (1038—1158) წარმომადგენელთა აღზევების ხანაში, კერძოდ, ტოღრულ-ბეგის შთამომავალთა ბატონობისას, სანამ საისტორიო არენაზე მონგოლები (1206—1260) გამოჩნდებოდნენ. აღნიშნული ხანა საგარეო პოლიტიკის თვალსაზრისით აზერბაიჯანელი ხალხის ცხოვრებაში მძიმე ხანად უნდა ჩაითვალოს. არც საშინაო ვითარება იყო კარგად მოგვარებული. ქვეყანა დაყოფილი იყო პატარ-პატარა სამთავროებად, რომელთა შორის გაუთავებელი მტრობა და შუღლი სუფევდა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ შირვანს (ძველი გამოთქმით შარვანი) თავს ესხმოდნენ ქართველებიც. პირველად დავით აღმაშენებელმა შირვანი 1123 წელს აიღო. ქართველები ნიზამის სიცოცხლეშიც, კერძოდ, 1195 წელს შეიჭრნენ მე-

---

[1] მისი ძველი სახელწოდებაა განზაკა. ფიქრობენ, რომ ქალაქი 845 წელსაა დაარსებული.

[2] ლეილი და მაჯნუნი, მოსკოვი, 1965, გვ. 87—88.

ზობელი ქვეყნის ტერიტორიაზე, ქ. განჯა დაიპყრეს და იქაურ მცხოვრებლებს გადასახადიც დააკისრეს.

საჭიროა შემდეგიც აღინიშნოს. ნიზამის შემოქმედების გაფურჩქვნამდე, ახლანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ჩამოყალიბდა მძლავრი ლიტერატურული სკოლა, რომელიც შირვანის ლიტერატურული სკოლის სახელითაა ცნობილი. აღნიშნული სკოლის წარმომადგენელთა შემოქმედების შესწავლა მოწმობს, რომ იმდროინდელი საერთო კულტურა მაღალ დონეზე მდგარა. მხატვრული სიტყვის განვითარებასთან ერთად განვითარებული ყოფილა არქიტექტურა, ხუროთმოძღვრება, მხატვრობა და სხვა დარგები, რაც დღევანდელი გათხრებით დასტურდება. განვითარებული ყოფილა აგრეთვე ასტროლოგია-ასტრონომია, მედიცინა, ფილოსოფია და მთელი რიგი სხვა სამეცნიერო დარგები.

ნიზამის, როგორც ამას წერილობითი მასალები დაჟინებით ადასტურებენ, მთელი სიცოცხლე განჯაში გაუტარებია და როგორ მოახერხებდა ის ბერძნული და აღმოსავლური ფილოსოფიის, ასტროლოგიის, ღვთისმეტყველების, ეთიკის, ისტორიისა და სხვა დარგების შესწავლას, რომ ამის შესაძლებლობა თვით იმდროინდელ განჯაში არ ყოფილიყო [3].

ძველი ისტორიული წყაროებით ვიცით, რომ ნიზამის ეპოქაში საერთოდ აზერბაიჯანში, კერძოდ კი ქ. განჯაში, სხვა დარგებთან ერთად ვაჭრობა და ხელოსნობაც საკმაოდ განვითარებული ყოფილა. შეიძლება ამითაც აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ იმ დროის განჯაში ძალიან ჭრელი მოსახლეობა ყოფილა. აზერბაიჯანელებთან ერთად იქ ცხოვრობდნენ ირანელები, არაბები, სომხები, ქურთები, ქართველები და სხვა ეროვნებათა წარმომადგენლები. ზოგიერთ მკვლევართა (ე. ბერტელსი, კ. კეკელიძე) აზრით, ნიზამის არაბულთან ერთად სომხური და ქართული ენებიც სცოდნია.

შირვანის ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენელთაგან სამი სახელია უფრო ცნობილი. ესენია: ა) აბუ-ლ-ალა (XI საუკ.), რომელიც აღნიშნული სკოლის მამამთავრად ითვლება. იგი შირვანშაჰების კარზე მოღვაწეობდა. მას ჯაშუშობაში ცილი დასწამეს და ციხეში ყოფნა არგუნეს. აბუ-ლ-ალას შემოქმედებიდან ჩვენამდე ცალკეული ბეითების სახით უმცირეს ნაწილს მოუღწევია. ამის გამო შეუძლებელი ხდება მის პოეზიაზე გარკვეული და ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ;

ბ) ფალექი [4] (1108-46), რომლის ლექსთა კრებული (დივანი) დღემდე შემონახულა. მასში ყასიდები და ლირიკული ხასიათის ლექსებია მოთავსებული. ჩანს, რომ ფალექი კარგადაა სალექსო ტექნიკას დაუფლებული;

გ) ხაყანი, რომელზედაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი, ამ სკოლის წარმომადგენლად ითვლება, იგი აბუ-ლ-ალას სიძე იყო, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ბოლო ხანებში მათ შორის საშინელი შუღლი ჩამოვარდნილა. ამას ჩვენამდე მოღწეული ბეითები და ლექსები ადასტურებენ.

ნიზამის ხუთი პოემა ეკუთვნის. ესენია: ა) „მეხზენ ოლ-ასრარ“ (საიდუმლოებათა საგანძური), ბ) „ხოსროვ ო შირინ“ (ხოსროვი და შირინი), გ) „ლეილივო მაჯნუნ“ (ლეილი და მაჯნუნი), დ) „ჰაფთ ფეიქარი“ (შვიდი მთიები, მზე-

---

3 ნიზამი რომ კარგად იცნობდა თავისი დროის მეცნიერულ დარგებს, მათ შორის ასტრონომიასაც, ეს პოეტის შემოქმედების თითქმის ყველა მკვლევრის მიერაა გამოთქმული, მაგრამ ნიზამის მიერ სხვადასხვა სამეცნიერო დარგის, კერძოდ, ასტროლოგიის ღრმა ცოდნა მშვენივრადაა დასაბუთებული მ. მამაცაშვილის ნარკვევში, „გალობა შვიდთა მნათობთათვის“, ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“, მაცნე, 1972, № 3, 61—81.

4 ფალექი ასტრონომს, ციურს ნიშნავს.

თუნახავი) და ე) „ისქანდერ-ნამე“ (ალექსანდრე მაკედონელის წიგნი). ამ უკანასკნელ პოემას ორ ნაწილად ჰყოფენ: „ისქანდერ-ნამედ“ და „იღბალ-ნამედ“ (ბედნიერების წიგნი), მაგრამ იგი ნიზამიმ ერთ მთლიან თხზულებად, ერთ პოემად დაწერა და შესაძლებელია გამართლებულად არ ჩაითვალოს „ისქანდერ-ნამედან“ „იღბალ-ნამეს“, როგორც დამოუკიდებელი თხზულების, გამოყოფა.

აღნიშნული პოემები ხელნაწერებსა და გამოცემებში ერთ კრებულადაა გაერთიანებული; მას „ხამსეს“ უწოდებენ. „ხამსე“ არაბული სიტყვაა და „ხუთეულს“ ნიშნავს. მაშასადამე, ნიზამი „ხამსეს“ (ხუთეულის) ავტორია და არა „ექვსეულისა“; ეს თავისთავად „ისქანდერ-ნამეს“ მთლიანობასა და მის განუყოფლობაზე ლაპარაკობს.

საჭიროა შემდეგიც აღინიშნოს. ნიზამის ხუთი პოემის ერთ კრებულად გაერთიანებისა და გავრცელების შემდეგ აღმოსავლურ ლიტერატურაში გაბშირდა „ხუთეულების“ წერა. ზოგი პოეტი, როგორიც იყვნენ, მაგალითად, ხოსრო დეჰლევი, ნავოი და სხვ. წარმატებით ართმევდნენ თავს ამ ამოცანას, მაგრამ დიდი უმრავლესობა ნიზამის მიბაძვით მხოლოდ თითო-ოროლა პოემის შეთხზვას თუ ახერხებდა.

ზოგ მეცნიერს „ხამსე“ ანუ „ხუთეული“ ლიტერატურულ ჟანრად მიაჩნია. რაც, ჩვენი აზრით, სწორი არ არის. ლიტერატურის თეორიაში ჟანრი ლიტერატურულ ნაწარმოებთა გვარების ტიპოლოგიურ სახეობათა სახელწოდების აღმნიშვნელია. ნიზამის „ხამსეში“, როგორც აღინიშნა, ხუთი პოემაა გაერთიანებული. ამასთან „საიდუმლოებათა საგანძური“ დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის პოემაა, „ლეილ-მაჯნუნი“ და „ხოსროვ-შირინი“ კი სატრფიალო-სამიჯნურო პოემებია, რომანებია, რომელთაც მტკიცე სიუჟეტი გააჩნიათ, „შვიდი მზეთუნახავი“ ბაჰმარ-გურის სათავგადასავლო პოემაა, რომელშიც სხვადასხვა სახისა და გვარის ეპიზოდებია ჩართული. რაც შეეხება „ისქანდერ-ნამეს“, რომელშიც ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ირანისა და სხვა ქვეყნების დაპყრობის ამბებია გადმოცემული, იგი საგმირო-სათავგადასავლო პოემად უნდა ვიცნოთ.

მაშასადამე, „ხუთეულში“ სხვადასხვა ხასიათის პოემებია გაერთიანებული, რომლებიც ერთმანეთისაგან ჟანრობრივად განსხვავდება. რა ვუყოთ, რომ თვითეული მათგანი პოემას წარმოადგენს და თითქოს ეპიკურ ჟანრს განეკუთვნება. ჩვენ გვეძნელება, მაგალითად, „საიდუმლოებათა საგანძური“, რომელსაც ერთი მთლიანი სიუჟეტი არ გააჩნია, შინაარსობრივად ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ საიგავარაკო ამბების გაერთიანებას წარმოადგენს, ლიტერატურული ჟანრის ან გვარის თვალსაზრისით „ლეილ-მაჯნუნს“ ან „ხოსროვ-შირინს“ გავუთანაბროთ.

დავუშვათ, რომ კრებულში, რომელსაც „ხუთეული“ ეწოდება, ჟანრის თვალსაზრისით ერთნაირი ნაწარმოებები იყოს გაერთიანებული, განა ეს იმას ნიშნავს, რომ თვით კრებული (ხამსე) ჟანრს წარმოადგენს? ამა თუ იმ პოეტის ნაწარმოებთა კრებულში შეიძლება სხვადასხვა ჟანრის (ლირიკული, ეპიკური და სხვ.) ნაწარმოებები იყოს გაერთიანებული, მაგრამ თვით კრებული არავითარ შემთხვევაში ჟანრად არ ჩაითვლება. აქედან ცხადია, რომ ნიზამის „ხამსეს“ სახით რაიმე ახალი ჟანრის დამკვიდრებასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ახალი ლიტერატურული ტრადიციის (ჩვეულების) შემოღებასთან, რასაც ხუთი პოემის დაწერა და მათი ერთ კრებულში გაერთიანება წარმოადგენს.

დოულათშაჰის თეზქერეს (XV საუკ.) ცნობით, ნიზამის პოემების ერთ კრებულში გაერთიანება პოეტის გარდაცვალების შემდეგ მოხდა. თვითონ ნიზამის, როგორც ჩანს, ეს აზრადაც არ მოსვლია. საგულისხმოა, რომ ნიზამი არც ერთი

პოემის შესავალსა თუ დასასრულს, არსად არ საუბრობს იმის შესახებ, რომ მას განზრახვა აქვს ხუთი პოემის შეთხზვისა, არც იმას გვაუწყებს, რომ მან დაამთავრა „ხუთეული“, როგორც ამას ადგილი აქვს შემდეგი დროის პოეტების „ხუთეულებში“.

ხუთი პოემის დაწერის განზრახვა ნიზამის ადრევე არც შეიძლება ჰქონოდა. მისი პოემების დიდი ნაწილი ამა თუ იმ შაჰისა და მბრძანებლის დაკვეთითაა დაწერილი. პოეტი, ცხადია, წინასწარ ვერ განსაზღვრავდა დამკვეთთა რიცხვს და ვერც იმას, თუ რამდენი პოემის დაწერას შეძლებდა იგი. ასე რომ, ჩვენ უნდა ვერწმუნოთ დოვლათშაჰის ცნობას იმის შესახებ, რომ ნიზამის პოემების ერთ წიგნად გაერთიანება სხვათა მიერაა შესრულებული, ვინ იცის, პოეტის გარდაცვალებიდან რამდენი ხნის შემდეგ. გაერთიანებისას ამ ჩვენთვის უცნობ რედაქტორს მტკიცედ დაუცავს ქრონოლოგია და პოემები მათი დაწერის თარიღის მიხედვით დაულაგებია.

უდავოა, რომ ნიზამი ლირიკული ხასიათის ლექსებსა და ყასიდებს წერდა, მაგრამ იგი არასდროს არ ყოფილა სამეფო კარის პოეტი. იგი არასდროს, მძიმე განსაცდელის ჟამსაც კი, არ შეკედლებია სამეფო კარს და მეფეთაგან დახმარება არ უთხოვია. ნიზამის ლირიკას ხელნაწერების სახით ჩვენამდე მოუღწევია.

საბჭოთა ირანისტებს შორის ნიზამის ლირიკით ყველაზე ადრე ი. მარი დაინტერესდა. მან 1924 წელს მისი რამდენიმე ნიმუში გაშოაქვეყნა[5]. 1935 წელს კი ცნობილმა ჩეხმა აღმოსავლეთმცოდნემ იან რიპკამ სპარსულ ჟურნალ „არმაღანში“ (XV, I) დაბეჭდა ნიზამის 25 ყაბალი, რომელიც სტამბოლის ბიბლიოთეკის ერთ-ერთ უძველეს ხელნაწერში (1320 წლისა) მოიპოვა. 1940 წელს კი ცნობილმა ირანელმა მეცნიერმა და პოეტმა ვაჰიდ დასთერდიმ ნიზამის ლირიკის ორი ტომი გამოსცა (თეირანი). მის მიერვეა გამოცემული, როგორც ეს ცნობილია, ნიზამის ხუთივე პოემაც. ნიზამის პოემები ე. ე. ბერტელსის საერთო რედაქციით აგრეთვე ბაქოსა და მოსკოვში გამოიცა.

ჩვენ ძალიან სადავოდ მიგვაჩნია, რომ ვ. დასთგერდის კრებულებში გაერთიანებული ლირიკული ლექსები მთლიანად ნიზამის ეკუთვნოდეს: საქმე ის არის, რომ ნიზამის ეპოქაში, როგორც ცნობილია, სხვა პოეტებიც მოღვაწეობდნენ, რომლებიც ლექსებს აგრეთვე ნიზამის ფსევდონიმით წერდნენ. სიტყვა ნიზამი, რომელიც ჩვენი პოეტის ფსევდონიმიცაა, ნიშნავს წესრიგს, მარგალიტების ასხმას, ლექსს, პოეზიას. მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობა „სამხედროც“ არის.

გარკვევა იმისა, თუ ამ ლექსებს შორის რომელია ნამდვილად ნიზამისა და რომელი — არა, მეტისმეტად ძნელია და ხანგრძლივ ფილოლოგიურ კვლევა-ძიებას მოითხოვს. აჩქარებას შეიძლება გაუგებრობანიც მოჰყვეს. ისე კი, შეუძლებელია ნიზამის, სანამ იგი პოემების წერას შეუდგებოდა, ლირიკაში არ მოესინჯა პოეტური შემოქმედების ძალა და ნიჭი.

ხაიდუმლოებათა საგანძური. „საიდუმლოებათა საგანძური“ ნიზამის პირველი პოემაა. იგი ოცი საუბრისაგან (მაყალათ) შედგება. ყოველ საუბარს იგავ-არაკი ახლავს. ამ საუბრების მიზანია ჰკუის სწავლება, მკითხველისადმი რჩევა-დარიგების მიცემა. სიუჟეტურად ეს საუბრები ერთმანეთთან არ არიან დაკავშირებულნი, მთელ თხზულებას ერთი სიუჟეტი არ გააჩნია, მაგრამ ასეთი ხასიათის ძეგლებს სპარსულ ლიტერატურათმცოდნეობაში პოემებს უწოდებენ. მაშასადამე, ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძურიც“ პოემად უნდა ჩავთვალოთ. იგი დიდაქტიკური ხასიათისაა.

---

5 იხ. DAH—B, გვ. 51—54; გვ. 90—93.

ჩვენ აქ არ გამოვუდგებით ოცივე საუბრის შინაარსის გადმოცემას. აღვნიშნავთ, რომ პოეტი ამ საუბრებში მეფეებსა და დიდებულებს სამართლიანობისაკენ მოუწოდებს. სამოქმედო არენაზეა გამოყვანილი ხოსროვ ანუშირვანი, სულთანი სანჯარი (სელჯუკიანთა დინასტიის უკანასკნელი წარმომადგენელი), ფერიდუნი, ჯემშიდი, არუნ არ-რაშიდი, ჰაჯაჯ იბნ იუსუფი. პოეტს არ ავიწყდება მშრომელი ხალხის წრის წარმომადგენლებიც, როგორიცაა, მაგალითად, მოხუცი მეაგურე და სხვა მისთანანი.

ნიზამის აზრით, პოეზია, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის აღზრდას, მის რჩევა-დარიგებას უნდა ემსახურებოდეს; იგი ღრმა ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობას უნდა წარმოადგენდეს და არა უშინაარსო და ცარიელი სიტყვების შეკოწიწებას. პოეზია შაჰებისა და საერთოდ გაპატრონებული არისტოკრატიის წარმომადგენელთაგან სამართლიანობის დაცვას უნდა მოითხოვდეს, იგი მტკიცედ უნდა იბრძოდეს მშრომელი ხალხის ინტერესების დასაცავად. ყოველივე ამით ნიზამი საკარო პოეზიის წინააღმდეგ არის ამხედრებული.

მეფე უნდა იყოს კეთილი, იგი მის ხელქვეითებს და ქვეშევრდომებს არ უნდა აწიოკებდეს, თითზე კბენა მას ბოლოს ვეღარ უშველის. თუ მეფე უწესრიგოდ მოიქცევა, მაშინ ხალხის კვნესა და ოხვრა ძლევამოსილ ჭარიშხლად გარდაიქცევა და მას ტახტიდან დაითრევს. მეორე საუბარს, რომელიც სამართლიანობის დაცვას ეხება, ანუშირვანისა და მისი ვეზირის შემდეგი ამბავი აქვს დართული:

ნადირობისას ნუშირვანის ფეხმარდი ერთხელ
დაშორდა თანმხლებთ და სხვა მხრისაკენ გაიჭირითა.
მეფესთან დარჩა საიმედო მისი ვეზირი,
ის და ვეზირი, სხვა არავინ არსაით ჩანდა.
იმ სანადირო ადგილს თვალი მოავლო შაჰმა,
დანგრეულ სოფელს და ცარიელს თვალი მოჰკიდა.
ხედავს ორ ფრინველს, ერთმანეთთან მიახლოებულს,
მათ შორის იყო გამართული ცხარე კამათი.
მიმართა ვეზირს, გაიგეო, თუ რაზე ბჭობენ,
რას შეეხება მათი სტვენა და საუბარი.
ვეზირმა ჰკადრა: ოი, მეფევ, ჩვენთა დღეთაო,
ვიტყვი თუ იგი მბრძანებლისთვის იქნება მარგი;
ეს ორი ხმა და მელოდია, სიმღერა მათი,
დაჟორწინება-გათხოვების საკითხს ეხება.
ერთმა მეორეს მიათხოვა ასული თვისი
და გამოსასყიდს სიძისაგან მოითხოვს დედა:
ეს დანგრეული სოფელიო ჩვენ დაგვტოვე.
და კვლავ ასეთი ჩაგვაბარეთ, რამდენსაც შეძლებთ!
მეორე ასე უპასუხებს: ჯერ ეს იქმარეთ,
მეფის ჯავრი და რისხვა ნახეთ,—სხვაზე ნუ დარდობთ!
თუ კვლავ იმეფა, არ გაივლის დიდი ხანი და
გავერანებულ ასი ათასს სოფელს გიბოძებ!
შეიპყრო მეფე გონიერი ვეზირის სიტყვამ,
აღმოხდა კვნესა და ოხრავდა ის საცოდავად,
იცემდა თავში და ტიროდა შესაბრალისად:
რაა შედეგი უმართლობის ტირილის გარდა.
თითზე იკბინა მწუხარებით შეწუხებულმა:
ფრინველებამდეც მიღწეულა ჩემი რისხვაო... [6].

[6] ნიზამი განჯევი, მეხზენ ოლ-ასრარ, ბაქო, 1960, გვ. 95—96.

წარმოდგენილ ამბავში ის აზრია გატარებული, რომ მეფე სამართლიანი უნდა იყოს: უსამართლობას ტირილი და მწუხარება მოსდევს, იგი სოფლებს ავერანებს და ფრინველებისათვისაც კი ცხადი გამხდარა უსამართლო მეფის ბატონობის შედეგები. ანუშირვანმა, როცა ვეზირის ნათქვამი მოისმინა, დიდად შეწუხდა, ტირილი დაიწყო, თითზე იკბინა, მაგრამ რას უშველიდა! ძალმომრეობისა და სისასტიკის შედეგად სოფლები დანგრეულიყო და ფრინველებსაც ეს უხაროდათ.

აქვე შემდეგი შენიშვნა უნდა გავაკეთო. მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ ნიზამის ამ პოემას თითქოს არავითარი კავშირი ფოლკლორთან არ გააჩნია. შესაძლებელია ნიზამი იგავ-არაკების გადმოცემისას მართლაც რაიმე წყაროებით არ სარგებლობდა, მაგრამ მაინც საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ „საიდუმლოებათა საგანძურში“ წარმოდგენილი იგავ-არაკებიდან ზოგი შუა აზიაშია გავრცელებული. ასე, მაგალითად, ქ. სამარყანდში 1936 წლის აგვისტოში, როცა ჯერ კიდევ ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძურს“ არ ვიცნობდი, ზემოთ წარმოდგენილი არაკის ვარიანტი ჩამიწერია. ოღონდ მასში ხოსროვ ანუშირვანის ნაცვლად არუნ არ-რაშიდია გამოყვანილი, რაც, ჩვენი აზრით, უფრო ლოგიკურია. ლიტერატურულ თხზულებებსა და არაკებში ანუშირვანი მართლმსაჯულების განმასახიერებელ მეფედაა დახატული. ამიტომ მას „სამართლიანს“ უწოდებენ. აქვე ვადგენთ ჩვენ მიერ ჩაწერილ ტექსტს:

მ ა თ ა ლ ა

ფოდშოჰი არუნუ რაშიდ ბაშიქორ ბარ ომად; ბა ჰამროჰი ასქარ ბა ჯოი რასიდ. ვაირონეი ბისიორი. დარ ბოლოი დივორ ჩუღზი ბისიორი ჩუღურ-ჩუღური მიქუნანდ. აზ ვაზირ ფურსიდ; ინჰო ჩი მიგუიანდ? ვაზირ გუფთ: ინჰო დუ ჯამოღა. იაქაშ დუხთარ დორად, იაქაშ ფისარ დორად. ჯამოღი ფისარ სევდაი დუხთარ მიქუნად გუფთ. ჯამოღი დუხთარ: ბადუხთარ ჰამ ჩი ყათარ მითიი? ვა ჰოლო ვაირონე ქამ ბუდ. ჯამოღაი ფისარ გუფთ: სადთა ვაირონე მითიამ. ჯამოღაი დუხთარ ყაბულ ნაქარდ-ქამ გუფთ. ჯამოღაი ფისარ გუვთ: აგერ ადლი ჰარუნუ რაშიდ ინ ბოშად, აზ იამან თა იასორ ჰამა ხარობ ხოჰად შუდ, ჰამა აზონი თუ. ყაბულ ქარდ. არუნუ რაშიდ დარ გუზაშთ, ბა ოდლი დარ ომად.

გრამატიკული წყობისა და ლექსიკური თვალსაზრისით შესაძლებელია ტაჯიკური ტექსტის ეს მონაკვეთი ძალიან საინტერესო იყოს, მაგრამ ჩვენ ამჟამად მისი შინაარსობრივი მხარე გვაინტერესებს. წარმოდგენილი ტექსტის თარგმანი ასეთი იქნება:

იგავ-არაკი. ფადიშაჰი ჰარუნ არ-რაშიდი სანადიროდ გამოვიდა. ასკერთა თანხლებით ადგილს მიაღწია. გაპარტახებული ადგილი ბევრი იყო. კედლებზე ბევრი ჭოტი მოგროვილიყო და საუბრობდნენ. ვაზირს ჰკითხა: ესენი რას ლაპარაკობენ? ვაზირმა უპასუხა: ეს ორი კრებულია (მხარეა); ერთს ასული ჰყავს, მეორეს — ვაჟი. ვაჟის მხარე ასულის შესახებ ევაჭრება. ასულის კრებული ეკითხება: რომელ მხარეს გვაძლევთო: ვაჟის თანმხლებთა უპასუხეს: ას ცალ გავერანებულ ადგილს გიბოძებთო, ასულის თანხმხლებნი არ დაყაბულდნენ, ცოტააო, თქვეს.

ვაჟის თანმხლებთა უთხრეს: თუ ჰარუნ არ-რაშიდის სამართლიანობა ეს იქნება, მარჯვნიდან მარცხნივ (კიდით-კიდემდე) ყველაფერი გავერანდება და ყველა თქვენი იყოს. დაყაბულდნენ. ჰარუნ არ-რაშიდი გარდაიცვალა. სამართლიანობა დამყარდა.

„საიდუმლოებათა საგანძური“ ძნელად საკითხავი თხზულებაა. მართალია, მისი მიბაძვით სპარსულ ლიტერატურაში ორმოცზე მეტი ნაწარმოები დაიწერა, მაგრამ არც ერთი მათგანი სახალხო წიგნად არ გადაქცეულა. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ნიზამის აღნიშნული პოემიდან არ შეიძლებოდა რომელიმე იგავ-არაკი ხალხში გასულიყო. შეუძლებელი არც ის არის, რომ იგავ-არაკების ნაწილი მაინც პოეტს ხალხიდან არ აეღო.

„მჩაგვრელი მეფისა და მართალი კაცის ამბავში“, რომელიც XIV საუბარს მოსდევს, გამოყვანილია ომაიადების დინასტიის წარმომადგენლის აბდ-ელ-მალიქის (685—705) სარდალი ჰაჯაჯ იბნ იუსუფი. იგი ოლქის მმართველი იყო, სასტიკად სჯიდა ხალიფატის მოწინააღმდეგეებს. სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში იგი ყოველთვის დახასიათებულია როგორც ყველაზე უსამართლო და მკაცრი მმართველი.

ნიზამის მიხედვით ერთი მოხუცი კაცი მას ბეძღეგს ეუბნება:

შენი ზნით, ქცევით საფრთხეშია ყრმა და მოხუცი,
შეწუხებულა ქალაქი და სოფელი შენით;
მე ვარ ის კაცი, ვინც აღვრიცხე ყველა სიავე
ავის და კარგის სარკედ ვიქეც საქმეთა შენთა;
სარკემ ასახა ყველაფერი ნათლად და სწორად.
მისი გატეხა, მბრძანებელო, ცოდვაა დიდი,
ჩემი სიმართლე დაინახე, შეიგნე იგი!
თუ არა—მომკალ, ბრძანე, მზად ვარ სიკვდილისათვის!
მოხუცი, როცა სიმართლეზე დაეყრდნო მტკიცედ,
მისმა სიტყვებმა მეფის გულში დაისადგურა,
დარწმუნდა, ბერი რომ სიმართლეს ლაპარაკობდა
და დაინახა საკუთარი უკუღმართობა.
ბრძანა: წადით და მოიტანეთ ამბრი, ხალათი,
უბოძეთ მოხუცს, იგი ამის ნამდვილ ღირსია.
უსამართლობის გზა დაიგდო, გახდა მოწყალე,
ხალხზე ფიქრობდა, ხალხის გახდა მოსიყვარულე[7].

როგორც ვხედავთ, აქ ისეა გამოყვანილი, თითქოს ჰაჯაჯ იბნ იუსუფმა ბერიკაცის სიტყვები შეისმინა, სისასტიკესა და უსამართლობას თავი დაანება, სამართლიან მბრძანებლად გარდაიქცა და ხალხის მოსიყვარულე გახდა; მაგრამ სინამდვილეში მასზე არავითარი რჩევა-დარიგება არ მოქმედებდა და იგი უამრავ ადამიანს ჟლეტდა, რომელთაგან ბევრი უდანაშაულო იყო.

ირანელ პოეტებს, რომლებიც მეფეთაგან სამართლიანობასა და მართლმსაჯულებას მოითხოვდნენ, ხშირად მოჰყავდათ მაგალითები უსამართლო მეფეთა საქციელიდან, მათ სათანადო რჩევა-დარიგებას აძლევდნენ, ხშირად საიქიო ცხოვრებითაც აშინებდნენ, მაგრამ მათზე არაფერი მოქმედებდა, კვლავ გრძელდებოდა უდანაშაულო ადამიანთა ხელ-ფეხში ბორკილების გაყრა, თვალების დათხრა, ენის ამოგლეჯა და სხვა მისთანანი. მიუხედავად ამისა, დიდაქტიკურ თხზულებებს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდათ ადამიანის ჩამოყალიბების, მისი საუკეთესო ღირსების განვითარებისა და საერთო აღმზრდელობითი თვალსაზრისით.

ადამიანი მისი დიდი ღირსებით ყოველთვის იდგა ნიზამის შემოქმედების ცენტრში. რა არის ის, რაც ადამიანს ასპეტაკებს და აკეთილშობილებს. ნიზამის აზრით, ესაა პატიოსანი შრომა. XII საუკუნის პოეტებს შორის ნიზამი გამოირჩევა, როგორც პატიოსანი შრომის დიდი მომღერალი. ადამიანის „ულამაზეს

[7] ნიზამი... გვ. 191—192.

გრძნობათა გამოჩინება, ადამიანის მორალური გარდაქმნის გზების ძიება და სწრაფვა მისი ამაღლებისათვის, — როგორც ამას სწორად შენიშნავს მკვლევარი კ. ფალავა, — იყო ის ნამდვილი თემა, რომელმაც უკვდავჰყო ნიზამის სახელი"[8].

შრომას უმღერა პოეტმა პირველსავე პოემაში. ამ მიზნით მან მეხუთე საუბარს დაურთო „ამბავი მოხუცი მეაგურისა", სადაც პატიოსანი შრომაა შექებული.

სირიის მხარეს იყო ერთი მოხუცი კაცი,
ფერიასავით გაურბოდა ხალხს და ნაცნობებს;
ბალახისაგან ის იქსოვდა ხალათს სამოსად,
აგურებს ჭრიდა, დღიურ ლუკმას მით პოულობდა.
ხმლით მებრძოლთაგან თუკი ვინმე ფარს გააგდებდა,
მის ტანს სამარხში აგურები ჰქონდა საფარად.
აგურთა გარდა თუ არ ჰქონდა რამე საფარი,
ცოდვილიც იყო, აგურები დაიფარავდა.
ერთ დღეს მოხუცი მისი საქმით იყო გართული,
შრომობდა დიდად, არ უნახავთ წელგამართული.
მიუახლოვდა მას შემთხვევით ჰაბუკი ვინმე,
შვენებით სავსემ ასე უთხრა მოხუცს სიტყვები:
რა საძაბუნო და სასირცხო არის ეს საქმე,
ტალახის ზელა ხელობაა ვირის მდევართა!
ადექ, ნუღარ სცემ შენ ამ მიწას ბარს და იარაღს,
შენთვის არავის შეშურდება პურის ნატეხი!
აგურის ყალიბს რომ დასცქერი, ცეცხლს მიეც იგი,
სხვა ყალიბიდან დაამზადე ახლა აგური!
გოროზის გუნდას რამდენ ხანს გსურს რომ უტრიალო,
წყალსა და ტალახს ასე ხარბად ოად ეწაფები?
უკვე დრო არის, რომ მოხუცად თავი ჩასთვალო,
ჰაბუკთა საქმე უნდა მისცეთ მარად ჰაბუკებს!
მოხუცმა ჰკადრა: ჩაიარე, ნუ აღიგზნები,
ხელს ნუ შემიშლი და საქმესაც ნუ დამიმძიმებ!
აგურთ გამოწვა მოხუცების არის ხელობა,
ტვირთის ზიდვა კი საქმე არის ტყვეთა, მონათა.
მე ამ ხელობას მივსდევ, ვშრომობ, რაც ხელით
ძალმიძს,
რომ სამათხოვროდ იგი შენს წინ არ გავიწოდო!
ასე უწყოდე, განძისათვის არ ვარ მთხოვარი,
ლუკმაპურს ვპოვებ ჩემი ხელის გარჯით და ჯაფით.
ამ ლუკმისათვის, — იგი შრომით არის ნაპოვნი, —
ნუ შემაწუხებ, შეკითხვებით ნუ გადამღალე!
როცა ჰაბუკმა მოისმინა მისი სიტყვები
ტირილ-ტირილით, დარდით სავსე, გაშორდა მოხუცს[9].

მოხუცი შესანიშნავ ახსნას აძლევს თავის მოქმედებას. ის შრომობს, აკეთებს, რაც შეუძლია, რომ ვინმეს ხელი სამათხოვროდ არ გაუწოდოს. იშრომე, სანამ ძალი გაგაჩნია, შრომა სიკეთის მომტანია, იგი არც ერთ ასაკში არ არის დამამცირებელი. აი, რაა ამ ამბისა თუ არაკის დედააზრი.

ნიზამის თვალსაზრისით, ქვეყანა ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, სადაც ყოველგვარ მოვლენას თავისი გარკვეული ადგილი უკავია. მოვლენები ერთმანეთთანაა დაკავშირებული და ქვეყნის ერთ მთლიანობას ქმნის. ამ ქვეყნით არ

[8] კ. ფალავა, ნიზამი, თბილისი, 1964, გვ. 43.
[9] ნიზამი.... გვ. 120—121.

უნდა მოიხიბლო, რადგანაც იგი წარმავალია. გულდამშვიდებით უნდა განაგრძო შენი გზა, ეცადო, მომავალი ცხოვრებისათვის მოაგროვო მარაგი. იგი მხოლოდ პატიოსანი შრომით შეიძინება.

„საიდუმლოება საგანძური“ ნიზამის ერზინჯანის მმართველი ფახრ ედ-დინ ბაჰრამ იბნ დაუდისადმი (1166-1225) მიუძღვნია. მისი შეთხზვა 1173-79 წლებშია სავარაუდო; ამ დროისათვის ნიზამი უკვე 40 წელსაა მიღწეული. აქ გასაკვირი არაფერია. აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული ლიტერატურის წარმომადგენელთათვის დამახასიათებელია ჯერ დიდი ცოდნის შეძენა, შესწავლა ფილოსოფიისა, მეცნიერების სხვადასხვა დარგების და შემდეგ სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლა.

ავტორის ცნობით, პოემა რამდენიმე ღამეშია დაწერილი. მისი სალექსო საზომია სარიყ, რასაც ამ თხზულებისათვის იწუნებდა სპარსული ლიტერატურის ისეთი ცნობილი მკვლევარი, როგორიც ე. გ. ბრაუხი იყო. მართლაც, არც ერთი სპარსული დიდაქტიკური პოემა ამ საზომით დაწერილი არ ყოფილა, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მისი გამოყენება აღნიშნული ჟანრისათვის შეუფერებელი ან მოუხერხებელია. მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ნიზამიმ წარმატებით დასძლია იგი და ამითაც ერთგვარი სიახლე შეიტანა დიდაქტიკური ჟანრის განვითარებაში.

საჭიროა აღინიშნოს, რომ განჯელ პოეტს წინ უსწრებს მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი პოეტი სანაი, რომელსაც დიდი მოცულობის დიდაქტიკური ხასიათის პოემა — „ჭეშმარიტების ბაღი“ დაუწერია. იგი ნიზამის დროსაც ძალიან ცნობილი იყო მთელს აღმოსავლეთში და უთვალავი მკითხველიც გააჩნდა. საინტერესო ის არის, რომ ნიზამი, არ განიცდიდა სასაის გავლენას და სრულიად დამოუკიდებელი პოემა შეთხზა.

სპარსულ კლასიკურ პოეზიაში სალექსო საზომის სარიყ-ის ხუთი სახეობა გვაქვს. ამათგან ნიზამის შემდეგი სქემა აურჩევია:—⏑⏑— —⏑⏑— —⏑— ყოველი სტრიქონი თერთმეტი მარცვლისაგან შედგება. ამათგან ექვსი გრძელია და ხუთი მოკლე.
მათი განლაგება ასეთია:

ჯო ვრე მა ლექ ბი ნო ბა რუ ყამ მა სურ
— ⏑ ⏑ — — ⏑ ⏑ — — ⏑ —

გოფ თყ სე თამ ბინ ქე ბე მორ ღან რა სიდ [10]
— ⏑ ⏑ — — ⏑ ⏑ — — ⏑ —

სელჯუკიანთა ისტორიკოსის იბნ ბიბის (XIII საუკ.) „ქრონიკაში“ (დაწერილია 1282-85 წლებს შორის) წარმოდგენილი ცნობებიდან ჩანს, რასაც აგრეთვე ე. ბერტელსიც იმოწმებს (გვ. 82—83), რომ ნიზამის მიერ გაგზავნილ პოემას ბაჰრამშაჰის კარამდე მიუღწევია. მეფეს მისთვის დიდძალი საჩუქარიც (ხუთი ათასი ოქროს ფული, ხუთი შეკაზმული ცხენი, საპატიო ტანისამოსი და რამდენიმე მონა) გამოუგზავნია; იმავე ისტორიკოსის ცნობებით, ბაჰრამშაჰს მოსწონებია წიგნი და მისთვის „ძაფზე აცმული მარგალიტები“ უწოდებია.

პოემაში ალაგ-ალაგ მისი დროის შესახებაცაა ლაპარაკი. ჩვენი საუკუნეო, აცხადებს პოეტი, მძიმეა, არსად არ არიან კეთილი ადამიანები. კაცი კაცს გაურბის, არავის შეიძლება ენდო და საიდუმლოებანი გაანდო. ნიზამი თავის ეპოქას

[10] ნიზამი... გვ. 96.

საზოგადოებრივი მორალის დაცემას უჩივის. მთელი თხზულების ძირითადი აზრი ის არის, რომ საჭიროა „განისაზღვროს უფლებანი პატარა ადამიანებისა, შევაკავოთ მოძალადე ფეოდალის ხელი, რომელიც მზადაა მის ქვეშევრდომებს არა მხოლოდ პურის უკანასკნელი ნატეხი წაართვას, არამედ მისი სისხლიც შეუბრალებლად დაღვაროს“ (ე. ბერტელსი, გვ. 100).

როცა პოემაში გამოთქმულ ამ გაბედულ მოსაზრებებს ეცნობით, გიკვირთ, თუ თვითონ ნიზამი, რომელმაც ეს თხზულება ერთგვარი რჩევა-დარიგების მიზნით არც ესოდენ კეთილ მმართველს — ბაჰრამშაჰს გაუგზავნა, როგორ გადარჩა დაუსჯელი და გაუთოკავი.

„საიდუმლოებათა საგანძურში“ გამოთქმული მოსაზრებანი იმ დროის თვალსაზრისით დიდად გაბედულ, პროგრესულ მოსაზრებებს წარმოადგენენ. პროგრესული მოსაზრებანია ისინი დღესაც აღმოსავლეთის მთელი რიგი ხალხებისათვის, რომლებიც მეფეთა და ფეოდალების უღელქვეშ გმინავენ. შეიძლება ამიტომაც ამ ლამაზად დაწერილმა პოემამ გადმოლახა საუკუნეები, ხალხებისაკენ ფართო გზა გაიკაფა და როგორც გარდასულ დროთა მესაიდუმლემ ჩვენს ეპოქაშიც დიდებით შემოაბიჯა.

ხოსროვი და შირინი. „ხოსროვი და შირინი“, ანუ „ხოსროვ-შირინიანი“ ნიზამის მეორე პოემაა. იგი პოეტს 1180-81 წლებში დაუწერია. აღნიშნული თხზულებით ნიზამი წარმოგვიდგება როგორც სავსებით ჩამოყალიბებული ხელოვანი, რომელიც ყოველი ეპიზოდის დამუშავებისას დიდი პოეტური კულტურითა და ღრმა მხატვრული აზროვნებითაა დამშვენებული.

მეცნიერებაში ცნობილია, რომ ხოსროვისა და შირინის სახელები და მათი ამბავი იხსენიება ძველ ბერძნულ, სირიულ, არაბულსა და სპარსულ წყაროებში (სასანური ქრონიკები), თქმულებები, რომლებშიც შემდეგ საბალხო გმირმა ჯოგიდან შირინის კოშკამდე რძის არხის გამყვანმა ფარჰადმა იჩინა თავი, გვიან უნდა შემუშავებულიყო.

დიდმა ირანელმა პოეტმა ფირდოუსიმ „შაჰ-ნამეში“ ხოსროვ-ფარვიზისა და შირინის ამბავს მთელი რიგი ეპიზოდები დაუთმო. სხვათა შორის, ფირდოუსი მიუთითებს ერთ ძველ წყაროზე, სადაც მას ეს ამბავი ამოუკითხავს.

ნიზამი, როგორც ჩანს, იცნობს სათანადო მასალებს, მას დიდი ენერგია გაუღია პოემის წყაროების შესწავლაზე. აქედან, ცხადია, უკუსაგდებია ზოგიერთ მკვლევართა (გული-ზადესი და სხვათა) მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანის“ ძირითად წყაროს მხოლოდ აზერბაიჯანული ხალხური გადმოცემები წარმოადგენდეს. სხვა რომ არა იყოს რა, ეს დებულება რამდენადმე დაამცირებდა პოეტის მხრივ ლიტერატურული წყაროების კვლევა-ძიების დონეს, უფრო მარტივად წარმოადგენდა საქმის ვითარებას, ვიდრე ამას სინამდვილეში აქვს ადგილი.

საკმაოდ დიდი მასალა, როგორც აღინიშნა, ფირდოუსის პოემაშია მოცემული. გარდა ამისა, პოემის გმირები შირინი და ფარჰადი X—XI საუკუნეთა სპარსელ პოეტთა ნაწერებში იხსენიება; ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებობდა თქმულებები, შესაძლებელია ლიტერატურული ნაწარმოებებიც კი, რომლებშიც ხოსროვისა და შირინის თავგადასავალი იყო გადმოცემული.

ისტორიულ თხზულებებში თაბარისა (გარდ. 923 წ.) და ბალამის მიერ შედგენილ სპარსულ ქრონიკებში (X საუკ.), როგორც ცნობილია, მოკლედ გადმოცემულია ხოსროვისა და შირინის ამბავი.

ფირდოუსი არ იხსენიებს ფარჰადს, ამ ლომივით ვაჟკაცსა და გაწამებულ გმირს. როგორც ჩანს, მისი თავგადასავალი „შაჰ-ნამეს“ დაწერამდეც იყო ცნო-

ბილი, მაგრამ ფირდოუსისათვის ის, როგორც არაისტორიული პიროვნება, ზედმეტი აღმოჩნდა. პოეტს, საფიქრებელია, არ სურდა ხოსროვ-შირინის ეპიზოდის ჩარჩოების გაფართოება და მისი რომანად გადაქცევა. პოემის ისტორიულ ნაწილში ფირდოუსის ისტორიული ამბები აინტერესებს, მისი განვითარების ხაზს მიჰყვება და არა ლეგენდებს.

ნიზამი პოემის შესწავლაში ლაპარაკობს მისი წყაროების შესახებ; იგი, რა თქმა უნდა, იცნობს ფირდოუსის „მეფეთა წიგნში“ წარმოდგენილ ეპიზოდებსაც, მაგრამ ავტორის მიმართ საყვედურს გამოთქვამს. ბრძენს (იგულისხმება ფირდოუსი), რომელსაც ეს ამბავი უთქვამს, სიყვარულისა და მიჯნურობის ეპიზოდები ამოუგდია. როცა მისმა სიცოცხლემ სამოც წელს მიაღწია და ახალგაზრდობის მშვილდიდან მოხვდა ისარი, რაღა დრო იყო სიყვარულის სიმღერისაო.

ჩვენი აზრით, ნიზამის საყვედური ფირდოუსისათვის მისაღები არ არის. ფირდოუსიმ იცის ხოსროვისა და შირინის ადრინდელი სიყვარულის ამბები. „შაჰ-ნამეში“ მას ეს აღნიშნული აქვს კიდეც:

მამა — ცოცხალი, შვილი იყო ვით ფალავანი,
მას მეგობარი ქვეყნად მხოლოდ შირინი ჰყავდა;
მას შეჰხაროდა იგი, როგორც საწუთროს ნათელს,
ქვეყნის ტურფათა და მეფეთა ასულთაგანაც
მოსაწონარი იმის თვალში სხვა არვინ იყო.
მას შემდეგ, როცა ქვეყნის გახდა ის შაჰრიარი,
რამდენიმე ხნით ჩამოშორდა მის ძვირფას შირინს;
იგი ბედის და ქვეყნის ბრუნვით ამღვრეულ იყო,
ებრძოდა ბაჰრამს, მასთან ბრძოლით მოუსვენარი!
როცა ხოსროვი ჩამოშორდა სიყვარულს მისას,
დღითა და ღამით ქვითინებდა იგი ლამაზი.

მოხდა ისე, რომ სანადიროდ გავიდა მეფე დიდი ამალით. შირინმა შეიტყო ეს, თვალთაგან ცრემლები გადმოღვარა:

როცა შირინმა ხოსროს სახეს მოჰკიდა თვალი,
ფარვიზს ეჩვენა, წინ დაუდგა მაღალი ტანით;
ალაპარაკდა ენა ტკბილი, სიტყვებით ტკბილით,
მოიგონებდა იმ ძველსა და გარდასულ ამბავს.
ნარგიზით ვარდი არღავნისა განბანა ნაზად,
სნეულად იყო ნარგიზი და ვარდი — ჯანსაღად.
ენაწყლიანმა, განუზომელ მშვენებით სავსემ
ფალაურ სიტყვით ენა მისი გაამახვილა:
ოი, მეფეო, ტანმკვრივო და ლომო მძვინვარე,
ბედნიერება მოწამეა შენი გმირობის.
სადაა იგი სიყვარული, სისხლის ცრემლები,
როცა შირინის ნახვა იყო მისი მკურნალი.
სადღაა იგი ღამეების თენება მძიმე,
გული და თვალი მტირალი და ბაგე-მცინარე,
სადღაა იგი სიყვარული, კავშირი ჩვენი,
სადღაა იგი მტკიცე ფიცი და აღთქმა ჩვენი!
ამბობდა ამას და თვალთაგან სისხლის ცრემლს
ღვრიდა,
აფრქვევდა ცრემლებს ლაჟვარდოვან სამოსზე მწარედ.
როცა მისმა ხმამ ხოსრო-მეფის ყურს მიაღწია,
შეხედა, სახე შირინისა იცნო მეფემ და
თვალთა ცრემლები მოედინა მწარეზე მწარე,
იმისი სახეც სიყვითლითა მზეს დაემსგავსა.

ბრძანა და ოქროს უნაგირზე შესვეს იმ წამსვე,
ორმოცი მონა გააყოლა, ყველა რჩეული.
რომ იგი მთვარე მიეყვანათ ოქროს კოშკამდე,
სასახლისაკენ რომ წაეღოთ იგი გოვარი.

როგორც ჩანს, პოეტი თხზულების ისტორიულ ნაწილში, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, დაინტერესებულია ისტორიული ამბების გადმოცემით, იგი მტკიცედ მიჰყვება ერთხელ არჩეულ გზას და შეგნებულად უთქმელი დატოვა ხოსროვისა და შირინს შორის შეუღლებამდე არსებული სამიჯნურო ამბები. ასე რომ, „სამოცი წელი“ (ფირდოუსი მოხუცდა და სიყვარულის ამბების თავი აღარა ჰქონდაო) არაფერ შუაშია. განა ცოტაა მსოფლიო ლიტერატურაში, კერძოდ სპარსულში, იმის მაგალითები, რომ სამოცი წლისა და მეტი ხნის პოეტები (საადი, ჯამი და სხვ.) შესანიშნავ სამიჯნურო პოემებსა და ლექსებს თხზავენ?

შესავალშივე ნიზამი აცხადებს, რომ ხოსროვისა და შირინის ამბავი დაფარული არ არის და მასზე უტკბესი თქმულება ჰეშმარიტად არ დაიძებნებაო. ამბავი თუმცა გულწარმტაცია, მაგრამ მისი პატარძალი ციხე-კოშკშია გამოკეტილი (ე. ი. არ არის პოეტურად ამეტყველებული და ყველასათვის ხელმისაწვდომიო). ნიზამის მისი ხელნაწერი ქ. ბარდაში უნახავს. ამ ქვეყნის ძველისძველი ისტორიიდან ეს ამბავი მისთვის ცნობილი გამხდარა, თანაც იქ მცხოვრებ მოხუცებს ნიზამისათვის ამ ამბის თქმა უთხოვიათ.

ნიზამის სიტყვებით, ამ ძველი და გარდასული ამბის კვალი დღემდე შემორჩენილა: ასეთიაო, მაგალითად, ამბობს პოეტი, ბისოთუნის კლდე და მასზე გამოხატული შაბდიზი (ხოსროვის ცხენი), მედაინში ფარვიზის კოშკის ნანგრევები, საწყალი ფარჰადის ნამოქმედარი: ნიშანი რძის მდინარისა და შირინის კოშკი. აი, შაჰრუდიც, სადაც ხოსროვი ისვენებდა და ნადირობდა, დღემდე ახსოვთ თქმულება ბარბადისა და მისი თექვსმეტსიმებიანი ჩანგის შესახებ.

ყოველივე ეს, ამბობს ნიზამი, ძველ ეპოქაში ნამდვილად არსებული ამბის ძეგლებიაო. მე არ მითქვამს ის, რაც ბრძენმა ფირდოუსიმ თქვა, განმეორება ერთხელაც ნათქვამისა ლამაზი და მოსაწონი არ არისო, — აცხადებს იგი. მე ვიტყვი იმას, რაც ფირდოუსის სიყვარულის შესახებ დარჩა უთქმელი და სიტყვას სხვა გმირებზედაც დავძრავო.

მართლაც, ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანი“ ლიტერატურული სტილით და აღნაგობით სრულებითაც არ ჰგავს ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“ში“ წარმოდგენილ ხოსროვ-შირინის ეპიზოდებს, არც მის პირველ პოემას „საიდუმლოებათა საგანძურს“; იგი სხვა გემოვნებითა და პოეტური ძალით დაწერილი სხვა ტიპის თხზულებაა, რომლის ბადალი ამ თემაზე შეთხზულ პოემათა შორის არ დაიძებნება.

ნიზამის შემდეგ ბევრმა პოეტმა სცადა ემღერა ხოსროვისა და შირინის სიყვარულზე, მაგრამ ვერც ერთი მათგანი ნიზამიმდე ვერ ამაღლდა.

ნიზამი სიტყვისა და მხატვრული მეტყველების ჯადოქარია; პოეტური სახეების, მხატვრული თქმების, შედარება-მეტაფორების სიმრავლისა და თავისებურებათა თვალსაზრისით „ხოსროვ-შირინიანი“ მის პოემებს შორის ერთერთ პირველ ადგილზე დგას. ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ მის თხზულებაში ზღაპრული და ფანტასტიკური ელემენტები არსად გვხვდება — გარემოება, რაც იშვიათი შემთხვევაა კლასიკური ხანის ლიტერატურაში.

პოემის შესავალშივე პოეტი სხვადასხვა საკითხზე მრავალ შეხედულებას

გამოთქვამს. ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა მისი მოსაზრებანი პოეზიასა და მიჯნურობაზე. მოგვყავს სათანადო ადგილები:

პ ო ე ზ ი ა ზ ე

სიტყვა ფოლადი არის, როგორც ქვერი ოქროსი,
ამ ქვერით სიტყვის უნდა მოჭრა ბევრი დირემი!
ჯერ საჭიროა შეისწაკლო რკინის მჭედლობა,
გაპრიალების საქმეს შემდეგ მოჰკიდო ხელი!
თუ სიტყვის წყარო და სათავე აზრი არ არის,
რა საჭიროა წარმოთქმა და დაწერა მისი!
სიტყვის გალექსვა, ეს უწყოდე, არ არის ძნელი,
ოღონდ შეწყობის წესი უნდა დაიცვა მტკიცედ!
სიტყვა ბევრი გვაქვს, შეამოკლე, ნუ გააგრძელებ,
ასი ე რ თ ა დ თქვი და ერთს ა ს ა დ ნუ გარდააქცევ!
როცა მდინარე მის ნაპირებს გადააბიჯებს,
მას ვნება მოაქვს და დახრჩობას უქადის ვინმეს.
სისხლმა სხეულში თუ იმატა ზომაზე მეტად,
მაშინ მას ნესტარს, როგორც წამალს, მიუყენებენ.
სიტყვა ცოტა თქვი, რომ საქმეში გამოიყენონ,
ბევრს იტყვი, ცუდიც გაერევა მასში მრავალი!
სიტყვა სულია, ცოცხალია და სულის მქონე,
ამიტომაა ის ძვირფასი, როგორც სიცოცხლე.
შენ სხვებს შეხედე, უაზრონი და უგონონი,
სულს და სიცოცხლეს პურისათვის როგორ ყიდიან!
სიტყვა მარგალიტს ედრება და პოეტი — მყვინთავს,
სიძნელით ხდება მოპოვება მარგალიტების.
მარგალიტს ხვრეტენ, ოსტატები დიდად შიშობენ,
რადგან იციან მარგალიტის ფასი, ღირსება.
შენ არ გინახავს? მარგალიტის მოხელე კაცი,
შეგირდებს აძლევს მარგალიტებს გასაბურღავად.
გონიერი ხარ თუ შემთვრალი, ამ ქვეყანაზე
ისე იცხოვრე, ყოველ ხიფათს შორს განერიდო!
შენს ათას მზვერავს, რომ არა აქვთ ფული, საკვები,
ასნაირ კვნესით შენსკენა აქვთ ხელი გაწვდილი.
დაუდევრობით ერთხელაც არ ამოისუნთქო,
ნუ ფიქრობ, ვინმე მის საქმეზე უზრუნველია.
დარიგებანი, როცა ციდან მე მოვისმინე,
როგორც ის ხმები, განმარტოვდი და გავნაპირდი.
განმარტოებულ ადგილას ხომ გული ზღვა არის,
უერთდებიან მას მრავალნი წმინდა წყარონი.
დავდგი ძლიერი დასაყრდენი ადგილი ზღაპრის,
ცეცხლის ტაძარი მთლად სამოთხედ გარდავაქციე [11].

ნიზამი ხანგრძლივ მუშაობასა და ვარჯიშს მოითხოვს პოეტისაგან, სანამ ის თავის ხელობას გამოუდგებოდეს. პოეზია არ არის პოეზია, თუ მასში აზრი არ არის, ლექსების თხზვა თავისთავად ძნელი საქმე არაა, მაგრამ მტკიცედ უნდა დაიცვა მისი წესები!

ნიზამი პოეტისაგან მოკლედ თქმას მოითხოვს; ამბის გაგრძელება საჭირო არ არის. ასი სიტყვა უნდა მოახერხო და ერთ სიტყვაში ჩასტიო, ერთის სიტყვის ნაცვლად ასის თქმა რა საჭიროა!

როცა მდინარე ნაპირებს გადასცდება, შეიძლება ვინმე დაახრჩოს; თუ

---

[11] ბაქოში გამოცემული ტექსტი, 1960, გვ. 58—59.

სხეულში სისხლი იმატებს, მაშინ მისი გამოშვებაა საჭირო. სჯობს, სიტყვა ცოტა ითქვას, რადგან ბევრში ცუდიც ბევრი გაერევა!

შესანიშნავად აქვს ნიზამის გაგებული სიტყვის ღირსება და მისი რაობა. პოეტს სიტყვა ცოცხალ არსებად მიაჩნია. სიტყვა ცოცხალია და სულის მქონე. ამიტომაა ის ძვირფასი, როგორც სიცოცხლეო, გვასწავლის ნიზამი. ვფიქრობთ, მსოფლიო პოეზიაში ძნელად თუ დაიძებნება მეორე მგოსანი, რომელსაც სიტყვები ცოცხალ არსებებად ჰქონდეს წარმოდგენილი და ისე უფრთხილდებოდეს და სათუთად ეპყრობოდეს მათ, როგორც ნიზამი.

ნიზამის თვალსაზრისით, ის პოეტები, რომლებიც პურისათვის სიცოცხლესა და პოეზიას ყიდიან, პოეტებად არ ჩაითვლებიან. ისინი არიან უაზროხი და უგონონი, რომელთაც პოეზიისა და მხატვრული სიტყვის ფასი არ იციან. აქ ნიზამის კარის პოეტები ჰყავს მხედველობაში. საკარო პოეზიისა და კარის პოეტების გაკიცხვის მოტივებს ჩვენ ნიზამიმდე არსებულ პოეზიაშიც ვხვდებით (ანვარი, სანაი და სხვ.). ტერმინი „სოხან ფურუშ“ (სიტყვით მოვაჭრე) ჯერ კიდევ ღაზნელთა ეპოქაში წარმოიშვა: ნიზამი ჰგმობს ისეთ პოეტებს, რომლებიც პოეზიას პურზე ყიდიან. მისი აზრით, სიტყვა მარგალიტია და პოეტი — მყვინთავი; მარგალიტის მოპოვება კი დიდი ჯაფით ხდება; განა მოსაწონია მარგალიტების (სიტყვების) პოეზიის პურზე გადაცვლა?

ესაა ნიზამის მიერ შემუშავებული ერთგვარი პროგრამა, რომლისათვისაც პოეტს მთელი სიცოცხლის მანძილზე ერთხელაც არ უღალატია; იგი არასოდეს ყოფილა კარის პოეტი და პოეზია პურზე არ გაუცვლია.

ყურადღებას იპყრობს ნიზამის შეხედულებანი მიჯნურობაზე. მოგვყავს ადგილი „ხოსროვ-შირინიანიდან“:

რამდენიმე სიტყვა სიყვარულზე

მე სიყვარულზე უკეთესი რა გამაჩნია,
დე, ნუ ვიცოცხლებ ამ დიადი გრძნობის გარეშე!
ცის ერთადერთი სალოცავი სიყვარულია,
ვით ეკნებოდა მიწას წყალი უსიყვარულოდ!
ეშონე ტრფობას, არსებობის აზრი ეს არის,
ყველა ბრძენთა და გულკეთილთა ხვედრიც ეს არის.
ქვეყნად ტრფობაა, სხვა ყოველი თვალთმაქცობაა,
სხვა თამაშია, სიყვარულის თამაშის გარდა.
ქვეყნის სიცოცხლე სიყვარული არ ყოფილიყო,
ვინ გაუძლებდა დროთა ტრიალს მოუსვენარსა.
ვინც ტრფობას არ გრძნობს, ის, იცოდეთ, გაყინულია,
უსიყვარულოდ, სულიც ედგას, მაინც მკვდარია.
თუ გაღვივდება, სიყვარულის თესლია იგი,
უსიყვარულოდ ბედნიერი არვინ იქნება!
ქვეყნად რას პოებთ სიყვარულის წვაზე უკეთესს,
ვარდი არ ხაროს, ცა არ ტირის უსიყვარულოდ!
ცეცხლთან რომ სხედან ის გებრები დღითა და ღამით,
ცეცხლს სცემენ თაყვანს მზის ტრფობითა და
სიყვარულით.
ვის სიყვარულის ჯადოქრობა არ გაეგება,
იგი ვერასდროს მოიპოვებს შვებას და ლხენას.
ჭამა და ძილი ცხოველების არის ბუნება,
მიეცი გული, ვინაც შენს გულს ესალბუნება!
ო, მის სიყვარულს დაეწაფე, რამდენიც გნებავს,
ლომიც რომ იყო, ნუ დადგები უსიყვარულოდ!

თუ სიყვარული ქვის გულ-მკერდში დაისადგურებს,
ტრფობით მის სატრფოს — მარგალიტსაც ჩასჩიდებს კლანჭებს,
მაგნიტს ტრფობა და სიყვარული რომ არ გააჩნდეს,
მაშინ ის რკინას ვნებით როგორ მიიზიდავდა!
რომ სიყვარულის ცეცხლი ქარვას არ ედებოდეს,
ჩალის ნამცეცის მაძებარი ვით იქნებოდა!
ისეთი ქვა და მარგალიტიც ქვეყნად ბევრია, —
რკინის და ქარვის მიტაცების არა აქვთ ძალი.
ყოველ ძვირფას ქვას,—იპოვება ქვეყნად მრავალი,—
გულში სურვილი, მისწრაფებაც აქვთ მათ ძლიერი!
მიწიდან ცეცხლი გამოსავალს თუ ვერ იპოვის,
მიწას გახეთქს და სწრაფად მაღლით გაექანება.
სულის სულთანი და სიცოცხლის გული ტრფობაა,
წარსდგი ნაბიჯი, სიყვარულის გზაზე იარე!
ჰაერში წყალი ვერ დარჩება დიდხანს, იცოდეთ,
მისი სწრაფვა და ბუნებაა დაბლით დაშვება.
ბუნებას, მითხარ, ლტოლვის გარდა სხვა რა საქმე აქვს,
ბრძენნი ამ ლტოლვას სიყვარულს და ტრფობას უხმობენ.
ყიბლის შესახებ მსჯელობენ და ხანაც ღათისა,
ხან — ქააბისა და ხანაც კი — ხარაბათისა.
თუ დაფიქრდები მის შესახებ, ვინც ჩვენს გზებს ხედავს,
ყველაფრის ფუძე და სათავე სიყვარულია.
ცას რომ არ სწვავდეს სიყვარულის გრძნობების ცეცხლი,
ვით იქნებოდა დედამიწა აყვავებული!
უსიყვარულოდ მე ვერ ვიგრძენ სიცოცხლის ძალი,
გული გავყიდე, საამისოდ სული ვიყიდე!
პოემას ჩემსას შემოვარტყი ქამარი ტრფობით
და სიყვარულის მოწოდება მივეც ქვეყანას.
ნუ იქნეს, მისგან გამოვიდეს რამე სიწამხდრე,
იყოს ტკბილსასმენ და ლამაზად იყოს ნაწერი!
კარგად დაწერე და თუ ცუდად მას გადაწერენ,
ჩემს ჯილდოდ ცოდვას, მათ ჩადენილ, მე მომაწერენ[12].

ნიზამის აზრით, მიჯნურობისა და სიყვარულის ძალა სიცოცხლის ძალაა. მის გარეშე არაფერი არსებობს. ცასა და მიწას ერთმანეთი რომ არ უყვარდეს, დედამიწა არ იქნებოდა ასე აყვავებული და დამშვენებული.

ბრძენი იქნები თუ სხვა ვინმე, სიყვარულს უხდა ემონო, ეს არის არსებობის აზრი, ტრფობისა და სიყვარულის გარდა, ყველაფერი თვალთმაქცობა და თამაშია. ვინც სიყვარულს არ გრძნობს, იგი მკვდარია. ქვეყნად სიყვარულის წვაზე უკეთესი არაფერია. უსიყვარულოდ არაფერი არსებობს. ჭამა და ძილი ცხოველებს ახასიათებს; ლომიც რომ იყო, უსიყვარულოდ ნუ დადგები! გული მიეცი მას, ვინც გიყვარს.

ქვა რომ ქვა არის, ისიც კი სიყვარულის ძალას განიცდის და ამიტომ ცდილობს მარგალიტი ჩაიკრას გულში. მაგნიტიც სიყვარულითაა შეპყრობილი, თორემ ის რკინას როგორ მიიზიდავს! ნიზამის აზრით, ყველაფრის ფუძე და სათავე სიყვარულია. უსიყვარულოდ არ არსებობს სიცოცხლე და ბედნიერება.

სიყვარულსა და მიჯნურობაზე ნიზამი „ლეილ-მაჯნუნიანშიც“ მსჯელობს. აღნიშნულ პოემაზე საუბრისას ჩვენ ამ საკითხსაც შევეხებით. აქ იმას აღვნიშნავთ, რომ პოეზიისა და მიჯნურობის გაგების, საერთო შედარება-მეტაფორების გამოყენების, აგრეთვე ცალკეულ გმირთა დახასიათების თვალსაზრისით ნიზა-

[12] ბაქოში გამოცემული ტექსტი, 1960, გვ. 62—65.

მისა და რუსთველის პოეზიაში ბევრი რამ საერთო დაიძებნება: მაგრამ ამ მოვლენათა ღრმა მეცნიერული ახსნაა საჭირო და არა პირველი შთაბეჭდილებით დაკმაყოფილება და მსჯელობისათვის მისი საფუძვლად გამოყენება.

ნიზამისა და საქართველოს ურთიერთობის საკითხებზე დაწერილი ნარკვევები (К. С. Кекелидзе, Руставели и Низами Гянджеви, Труды ТГУ, 1936, ტ. V, გვ. 137—178; დ. კობიძე, რუსთველისა და ნიზამის ურთიერთობისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, 1947, ტ. III, გვ. 203—215; А. Г. Барамидзе, Низами и грузинская литература, Труды ТГУ, 1947, ტ. 32, გვ. 139—144; ალ. გვახარია, ნიზამი და საქართველო, ჟურ. მნათობი, 1953, № 12, გვ. 169—175) საკმარისი არ არის. იგი მონოგრაფიულად უნდა იქნეს შესწავლილი. ამის საჭიროება დიდი ხანია იგრძნობა.

მიჯნურობისადმი მიძღვნილი სტრიქონების შემდეგ პოეტი ამბობს, რომ ამ პოემით ქვეყანას სიყვარულისაკენ მოუწოდა და თანაც მწუხარებას გამოთქვამს იმისათვის, რომ გადამწერლებმა შესაძლებელია, ის კარგად ვერ გადაწერონ და მათ ცოდვას მკითხველები მე მომაწერენო. მიუხედავად აკტორის გაფრთხილებისა, „ხოსროვ-შირინიანი“ ვერ ასცდა გადამახინჯებას და ჩამატებებს. ჯერჯერობით ყველაზე უფრო სანდოა ლ. ა. ხეთაგუროვის მიერ დადგენილი და ჭ. ბაქოში 1960 წელს ე. ე. ბერტელსის რედაქციით გამოცემული ტექსტი.

საკითხი ისმის, ვისადმია მიძღვნილი პოემა? ტექსტში გვხვდება ცნობები იმის შესახებ, რომ ერაყელ სელჩუქიან ტოღლურ მეორეს (1177-94) დაახლოებით 1180 წელს მიუმართავს ნიზამისათვის, რომ მისთვის სამიჯნურო თემაზე პოემა დაეწერა. ნიზამის ეს შეკვეთა მიუღია და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შეუსწავლია მისთვის ხელმისაწვდომი წყაროები და პოემის შეთხზვას შედგომია. იგი პოეტს 1181 წელს დაუმთავრებია, მაგრამ ამ დროისათვის შემკვეთი ლაშქრობაში იმყოფებოდა და პოეტს გადაუწყვეტია პოემა მიეძღვნა ათაბაგ შამს ედ-დინ აბუ ჯაფარ მუჰამედ ჯაჰან ფაჰლავანისათვის, რომელიც 1174-86 წლებში განჯას მმართავდა. პოემაში იხსენიება აგრეთვე ჯაჰან ფაჰლავანის შემდეგ ტახტზე ასული მისი ძმა მუზაფარადდინი (1188-91). ისე გამოდის, თითქოს პოემა სამი მბრძანებლისადმია მიძღვნილი. ყოველივე ეს იმისათვის ხდება, რომ როგორც ე. ბერტელსი აღნიშნავს (გვ. 104), პოეტი მძიმე მატერიალურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა და სურდა რომელიმე მბრძანებელთაგანის ყურადღება მიეპყრო, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამას ვერ მიაღწია.

საბოლოოდ ნიზამის უწყალობეს აბხაზეთის (საქართველოს) მოსაზღვრე ერთი ღატაკი სოფელი ჰამდუნიანი, რომელიც პოეტს არავითარ შემოსავალს არ აძლევდა.

„ხოსროვ-შირინიანიში“ ირანის მეფის ხოსროვ ფარვიზის (590—628) და შირინის, რომლის შთამომავლობა საბოლოოდ გარკვეული არაა, სატრფიალო-სამიჯნურო თავგადასავალია მოთხრობილი. ხოსროვი სასანიანთა დინასტიის წარმომადგენლის დიდი მეფის ჰორმუზდის (578—590) ვაჟი, შესანიშნავი ვაჟკაცი და ქალების მოყვარული ყოფილა. მას ჰყოლია ერთი ყმა, სახელად შაფური, რომელიც მეფისწულს დიდ მეგობრობას უწევდა. იგი სანაქებო მხატვარი იყო. მხატვრობაში ჩინელ მანისაც კი გააწბილებდა. იგი ხშირად ხოსროვის მხლებელი იყო.

ერთ დღეს შაფური ახალგაზრდა ხოსროვს შირინის შესახებ შემდეგს უამბობს: ბევრი ქვეყანა მომივლია და საკვირველებაც ბევრი მინახავს; ქოჰესთანს იქით, სადაც დერბენდის ნავთსაყუდელია, ერთი ქალი მბრძანებლობს, რომლის ჯარის სიმრავლე ისპაანამდე აღწევს; მისი სახელი შემირა არის და

ამიტომაც მას „მეჰინ-ბანუს“ (დიდ ქალბატონს) ეძახიანო. მაგ არავინ ჰყავს გარდა ძმისწულისა, რომელსაც შირინი ეწოდება. აქ შაფური აღწერს შირინის სილამაზეს, რაც ნიზამის შესანიშნავი პოეტური ფერებით აქვს გადმოცემული. შაფურის სიტყვები ხოსროზე დიდად იმოქმედებს. მას იგი ნაამბობის ნიადაგზე შეუყვარდება. მეფისწული გზავნის შაფურს სომხეთში, რათა ამ უკანასკნელმა ისე იმოქმედოს, რომ შირინში ხოსროვისადმი რაიმე გრძნობა აღძრას.

შაფური მიემგზავრება; იგი მიაღწევს დანიშნულ ადგილას, ხედავს: გაზაფხულის ველზე დროის სატარებლად გამოსულ შირინს, ლამაზი მხევლებით. შაფური საჩქაროდ დახატავს ხოსროვის სურათს და ხეზე გამოკიდებს მას. შირინს სურათზე გამოხატული ჰაბუკი შეუყვარდება, გული ელევა, მოთმინება აღარ ჰყოფნის. შაფური რამდენჯერმე გაიმეორებს ამას, რადგან შირინის მოახლენი იმ სურათს, რომელმაც მოსვენება დაუკარგა შირინს, გადამალავენ: ეს ფერიების ნამოქმედარიაო.

ბოლოს, გამოჩნდება შაფური და ყოველივეს უამბობს შირინს ხოსროვის შესახებ. შირინს სურათის ნახვის შემდეგ, რასაც ხშირად ადგილი აქვს თქმულებებსა და ლიტერატურულ ძეგლებშიც, ხოსროვი შეუყვარდება. მეორე მხრივ, როგორც აღინიშნა, ხოსროვის გულში შირინმა დაიბუდა, მაგრამ ეს დაბუდება არაა მტკიცე და ურყევი; ხოსროვის გრძნობები შირინის მიმართ არაა მტკიცე და მარადიული. ხოსროს შირინი მოსწონს როგორც ლამაზი, თვალის მომჭრელი ქალი და სურს მისით ჟინი მოიკლას; ბევრს ეწვალა ამისათვის, მაგრამ ვერაფერი მოახერხა.

სულ სხვაა შირინი და მისი გრძნობები ხოსროვისადმი. შირინს იგი ნამღვილი სიყვარულით უყვარს. შირინი ამ ტრფობაში დიდ ნებისყოფასა და სიმტკიცეს იჩენს. იგი თანახმაა ხოსროვს ხელი გაუწოდოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი კანონიერი მეუღლე გახდება. საბოლოოდ შირინის სიმტკიცე და მისი ძლიერი ნებისყოფა იმარჯვებს.

უამრავი ეპიზოდი დასჭირდა ნიზამის, რომ ამბავი ბოლომდე მიეტანა. უეჭველად არაა დატოვებული მსხვილი ფეოდალის ბაჰრამ ჩუბინის აჯანყება და მის მიერ სამეფო ტახტის ხელში ჩაგდება, ხოსროვ ფარვიზის ბრძოლები აჯანყებულთა წინააღმდეგ და მისი გამარჯვება. მეჰინ-ბანუს მიცვალება და შირინის გამეფება. ყველაფერი ეს ნიზამის მისთვის ჩვეული გულისყურით აქვს მხატვრულად დამუშავებული.

ახალი და ახალი ეპიზოდების შემოტანით პოემის სიუჟეტის განვითარება მძიმედ მიმდინარეობს. ამ მხრივ თხზულება გადატვირთულიც ჩანს. პოემისათვის არც ისე მნიშვნელოვან მოვლენათა ვრცელი აღწერა, უამრავი, ნიზამისათვის დამახასიათებელი რთული მეტაფორები მკითხველისათვის მომქანცველი ხდება. თანამედროვე თვალით ისე ჩანს, თითქოს ამბავი განგებაა გაჭიანურებული პოეტური გადახვევებითა და წიაღსვლებით.

„ხოსროვ-შირინიანში“ ჩართულია ფარჰადის ეპიზოდი, რომელიც შემდგომი დროის ბევრი პოეტისათვის შემოქმედების წყარო და მიბაძვის საგანი გახდა. ლომკაცი ფარჰადი სიყვარულის გაგების თვალსაზრისით ხოსროვთან დასადარებლადაა გამოყვანილი. მისი სიყვარული უმანკოა და ღვთაებრივი. იგი სიყვარულის გამო სისხლის ცრემლების მფრქვეველი, მხეცთა და ნადირთა შორის გაჭრილი გმირია. მისი არსება სიყვარულს შეუპყრია, მისთვის მოსვენება და ძილი გამქრალია. იგი მიწყივ შირინზე ფიქრობს; მთადა და ველად გაჭრილიყო მოუსვენრობის გამო და გულსაკლავად ქვითინებდა. მისი საროს მსგავსი ტანი ვარდის ფოთოლივით მოხრილიყო, ბულბულის კვნესას ედრებოდა მისი გო-

დება; ღაწვები, რომელთაც იგი სისხლის ცრემლებს აფრქვევდა, ყაყაჩოების ბაღს ემსგავსებოდნენ, მისი კვნესა-გოდება ცის თაღს გაარღვევდა. სიყვარულმა წაართვა მას მოსვენება; გულის ცეცხლი ტვინს მისწვდა და სიმხურვალით სანთელივით დასწვა. უბედურებისა და ტანჯვის სამიზნო გახდა, უბედურებამ იმატა და წამება საზღვარს გადასცდა. გულით მკვნესარე და თვალთაგან ცრემლთა მფრქვეველი მწუხარებისა და დარდის ცეცხლზე იწვოდა. იგი მწარედ ტიროდა შირინისათვის. მწუხარებამ დაიპყრო და მას დაუმეგობრდა. იგი გაშორდა მეგობრებს და თავისიანებს და შირინის სიყვარული გულში ჩაიკრა და თავისი თავი დაივიწყა. შირინის გზაზე თუ ბალახს შენიშნავდა, მას დაკოცნიდა და ქება-დიდებას შეასხამდა. თუ შირინის კოშკისაკენ გაიხედავდა, ტანისამოსის ნაცვლად სულს იფლეთდა; გარეულიყო ნადირთა შორის, რომლებიც მის ირგვლივ თავს იყრიდნენ, ერთი ბალიშის მაგივრობას უწევდა, მეორე კალთას უკოცნიდა და სხვები — ფეხებს. ხან ჯეირნებთან მარტოობას ირჩევდა, ხან ქურციკებთან ერთად დარბოდა; შეჩვეული იყო ირმებთან და ლომებთან ყოფნას.

დარბოდა ასე და თუ სავალ გზას იპოვიდა, ერთ თვეს ირბენდა, უკან არ მოიხედავდა; წინ კედელიც რომ აღმართულიყო, ვერ შეამჩნევდა, სანამ შუბლს არ გაიხეთქავდა. თვალში ისარი რომ გაგეყარა, არ დახუჭავდა, ისე იყო გაშტერებული.

დილიდან საღამომდისინ ასე დარბოდა. თუკი შირინის ბრწყინვალებას თვალს მოჰკრავდა, მისი ხილვით კმაყოფილდებოდა. საღამოობით კოშკთან მოირბენდა და იმ აუზიდან, რომელიც მან გააკეთა, რძეს მიირთმევდა. ცხოვრობდა ასე გაწამებული.

ხოსროვ ფარვიზს ესმა ფარჰადის სიყვარულის ამბავი და ცდილობს გზიდან მის ჩამოშორებას. მას გამოიბარებს. მათ შორის ასეთი გააბასება იმართება:

პირველად ჰკითხა მას ხოსროვმა: ხარ სადაური?
— იმ მხრიდან ვარ, მეფისთვის რომ არის ნაცნობი.
— რა აქვთ ხელობა, იმ მხარეში რასა მისდევენ?
— დარდსა და სევდას ყიდულობენ და სულს ყიდიან.
— სულის გაყიდვა, ტანჯვის ყიდვა, კარგია განა?
— გასაკვირველი მიჯნურთაგან არ არის იგი.
— შეყვარებული და მიჯნური შენ გულით გახდი?
— გულით შენ ამბობ, რა ეგების, მე კი — სულითა.
— შენში შირინის სიყვარული არის რა გვარი?
— ტკბილ სიცოცხლეზე ბევრჯერ უფრო ტკბილია იგი.
— შენ ყოველ ღამით უპვრეტ იმას, ვით სავსე მთვარეს?
— დიახ, როს მძინავს, მაგრამ ოი, სად არის ძილი!
— როდის განიწმენდ გულს შირინის სიყვარულისგან?
— მაშინ, როდესაც მოვკვდები და მიწაში ჩავალ.
— თუ მის სადგომში მოგიხდება შესვლა შემთხვევით?
— ძირს დავეცემი, თავს დავაგდებ მის ფერხთა წინა.
— თუ ის შენს თვალებს მიაყენებს მძიმე ჭრილობას?
— სხვა თვალები მაქვს, იმ თვალებით დავუწყებ
ცქერას.
— თუ ვინმე იმას, ეცდება და, ხელში ჩაიგდებს,
— რკინას იგემებს, თუნდ კლდესავით იყოს მაგარი!
— თუ ვეღარ პოვო შენ მისკენ გზა მისასვლელი?
— უმჯობესია, რომ შორიდან უცქირო მთვარეს.
— თუ მოისურვებს ყოველივეს, რაც გაგაჩნია?
— ოხვრა-გოდებით უფალთან ვარ ამის მთხოვნელი.
— თუ მოიპოვებ შენ იმისგან ლხინს და სიხარულს?
— თოკსა და ბადეს გადაეგდებ კისრიდან მყისვე.

— სიყვარული და მეგობრობა ვისი დატოვე!
— მეგობართაგან არ გამოვა ასეთი რამე.
— წადი, დამშვიდდი, ეს საქმეა ირიბი, მრუდე.
— ჩემთვის სიმშვიდე სამუდამოდ აკრძალულია.
— ხამს, მოთმინება იქონიო შენ ამ დარდების!
— სულის, სიცოცხლის მოთმინება ვით შეიძლება!
— თმენა და თმობა გულისათვის რა სირცხვილია.
— მას გული შეძლებს, მაგრამ მე კი არა მაქვს გული.
— მისით მწუხარეს რაიმესი თუ გეშინია?
— მხოლოდ-ღა მისი განშორების მწუხარებისა!
ხოსროვი მისი პასუხებით გახდა უძლური,
აღარ ინება, კვლავ შეკითხვა მიეცა მისთვის [13].

ამ გაბაასება-გაკამათებიდან ჩანს, რომ სულ სხვაა ფარჰადის სიყვარული: იგი მზადაა თავი გასწიროს შირინისათვის და ხოსროვისაგან განსხვავებით მას სულ სხვა გრძნობები ამოძრავებს.

მეფე დარწმუნდა, რომ რჩევა-დარიგებით ვერაფერს გახდება. ფარჰადის ჩამოშორებისათვის სხვა გზის დაძებნაა საჭირო. ეს გზაც დაიძებნა. ხოსროვი კვლავ გამოიბარებს ფარჰადს და ასეთ პირობას შესთავაზებს: თუ იგი ბისოთუნის მთის კლდეებს გაანგრევს, გაიყვანს გზას, მაშინ მეფე ხელს აიღებს შირინის სიყვარულზე, თუ არა — ფარჰადი უნდა ჩამოშორდეს შირინს.

ლომივით გააფთრებული ფარჰადი შეებრძოლა ბისოთუნის კლდეებს წერაქვით, რკინის უროთი და სხვა იარაღებით გოლიათური ძალით დაუწყო კლდეებს ნგრევა და მსხვრევა. ფარჰადი შეუსვენებლივ, დღითა და ღამით თავგანწირვით ებრძოდა პიტალო კლდეებს და მისი მოქმედებით აცვიფრებდა გამვლელ-გამომვლელთ.

რამდენიმე დღის გასვლის შემდეგ ნათელი გახდა, რომ იგი მალე გაარღვევდა ბისოთუნის მთებს და მის საოცნებო შირინს დაეუფლებოდა. ყოველივე ეს შეფეს აცნობეს. ახლა ხოსროვი თაღლითობის გზას დაადგა. ფარჰადს, რომელიც მძიმე შრომით იყო გართული, მიუგზავნეს ერთი წამხდარი, სირცხვილ-ნამუსზე ხელაღებული კაცი. ის გულქვა ფარჰადს მიუახლოვდა, თავი მოიმწუხარა და ასე შესძახა მას:

ეი, უვიცო და დაუდეგარო, რა ამბავში ხარ,
სიცოცხლეს რისთვის ანადგურებ ასე უმიზნოდ!
მან უპასუხა: ჩემი სატრფოს სიყვარულისთვის
ვაკეთებ იმას მთელი ძალით, რასაცა ხედავ!
რა სატრფო... ის ხომ შირინი და ენა ტკბილია,
ჩემთვის ჩემს სულზე ასჯერ უფრო ტკბილია იგი.

როცა ის წამხდარი და ზნედაცემული კაცი დარწმუნდა, რომ ფარჰადი შირინისათვის თავს სწირავდა, მწარედ ამოიოხრა: შირინი მოკვდა და ამის შესახებ არაფერი იცის ფარჰადმა; ოი, საბრალო, ის წარმტაცი სიკვდილის ქარმა ვით დასცა მიწას!

როცა შირინის სიყვარულით გონდაბნეულმა ფარჰადმა გაიგონა შირინის სიკვდილის ამბავი, მთის წვერიდან გადმოვარდა, აღმოხდა კვნესა და ოხვრა, თითქოს ორლესული გულზე დაერჭო. წერაქვის ტარი, რომლითაც მუშაობდა ფარჰადი, ბროწეულის ხისაგან იყო გაკეთებული, მისი წვერი ქვას დაერჭო და ტარი მიწაში ჩაეფლო. ამბობენ, მიწა ნამიანი იყო. იმ ტარიდან ბროწეულის ხე

[13] გვ. 412—415.

ამოიზარდა და ნაყოფიც ბევრი მოისხაო. თუ მის ნაყოფს მოიპოვებ, ყოველგვარი ავადმყოფობის წამლად გამოგადგება [14].

შირინმა დაიტირა ფარჰადი, იგი საგანგებოდ დაკრძალა კიდეც. ის, მართალია, არ თანაუგრძნობდა ფარჰადის სიყვარულს, მაგრამ მასში მუდამ არსებობდა მაღალი ადამიანური შეგნება, პატივს სცემდა მის განცდებს (ქლდეებზე მუშაობის დროსაც კი მოინახულა ფარჰადი) და წუხდა ვაჟკაცის ტრაგიკულად დაღუპვას.

ფარჰადის დაღუპვის შემდეგ მიჯნურები (ხოსროვი და შირინი) მიზანს აღწევენ, მაგრამ მათი სიცოცხლე ცუდად მთავრდება. ხოსროვ ფარვიზს დაატყვევებს რომის კეისრის ასულ მარიამისაგან შეძენილი მისი ვაჟი შირუიე, რომელიც. მამას ტახტს ეცილება. მარიამი ამ დროისათვის ცოცხალი აღარ არის. ტყვე-მეფესთან იმყოფება მისი უერთგულესი მეუღლე შირინი, რომელიც ღამეების თენებით, ტკბილი ზღაპრებისა და იგავ-არაკების მოყოლით ართობს მეფეს და მას იმედიანი სიტყვებით ანუგეშებს. მოხდა ისე, რომ ერთ ღამეს მოღლილ-მოქანცულ შირინსაც ჩაეძინება. ამ დროს სარკმლის ხვრელიდან ჩამოძვრება გაბოროტებული შირუიე, რომელსაც ტრფობის თვალი ფარულად დედინაცვალზე უპირავს, და მძინარე ხოსროვს გულში დანას ჩასცემს. მძიმედ დაჭრილი, მომაკვდავი მეფე თვალს გაახელს; ხედავს, რომ სიკვდილი უახლოვდება, მაგრამ მეუღლეს არ აღვიძებს, მას ხომ ბევრი ღამე არ ძინებიაო, ფიქრობს იგი, ჩემი სისხლის გუბე გამოაღვიძებსო, და ასე მიეფარება წუთისოფელს.

მთელი რიგი მკვლევრების აზრით, შირუიეს უშუალოდ ხოსროვი არ მოუკლავს. მან მეფეს თითქოს მკვლელი მიუგზავნა. ტექსტის დაკვირვებული შესწავლით არსად ჩანს, რომ ხოსროვი ვინმე მიგზავნილს მოეკლას. ეს „შაჰ-ნამეთი“ ხდება. მთავარსარდლების მოთხოვნით შირუიე დაძებნის ვიღაც მაწანწალას, რომელსაც სახელად მეჰრ ჰორმუზდი ჰქვია. მას მეფის მოკვლას ავალებს, მისცემს ხანჯალს, შეუშვებს საკანში, სადაც ტყვე-მეფე და შირინი იმყოფებიან. მეჰრ ჰორმუზდი ხოსროვს ჰკლავს.

ხოსროვ-მეფის ცხედარს აკლდამაში შეასვენებენ. მას თან შირინი შეჰყვება. იგი აკლდამის კარებს ჩაიკეტავს და გულში დანას ჩაიცემს სწორედ იმ ადგილას, სადაც მეფეს აქვს ჭრილობა მიყენებული. შირინის ჭრილობიდან გადმონადენი სისხლი დაეცემა და განაახლებს ხოსროვის ჭრილობას, შირინი ჩაეხვევა მისი მეუღლის ცხედარს და ასე ესალმება სიცოცხლეს. „შაჰ-ნამეთი“ კი შირინი აკლდამაში თავს იწამლავს.

შირინის მოქმედებას, რომლის აუცილებლობა ლიტერატურული და ფოლკლორული წყაროებითაა ნაკარნახევი, ნიზამი აქებს და ადიდებს:

ვაშა, შირინს და მის ტკბილს სიკვდილს,
ვაშა, მის მიცვალებას და თავის დახსნას!

პოეტს შირინი, რომელმაც მიჯნურისათვის თავი გასწირა, გმირ ქალად მიაჩნია: „ბევრი ლამაზი ქალი ლომკაცს ედრება, ბევრია დიბა, რომელშიც ლომია გამოხვეულიო“, — ამბობს ის.

პოემის დასასრულ ნაწილებში ნიზამი მოიგონებს მის უსაყვარლეს მეუღლესა და მეგობარ აფაყს, რომლის უწმინდეს სიყვარულში შირინის სახე თუ განახორციელა.

---

14 ეს უკანასკნელი ბეითი ბაქოში გამოცემულ ძირითად ტექსტში არ იკითხება, რაც, ჩვენი აზრით, გამართლებულად არ ჩაითვლება. ფარჰადის ამბავი თქმულებაა და თქმულებისათვის. სწორედ ასეთი ელემენტებია ბუნებრივი და მისი დამამშვენებელი.

„ხოსროვ-შირინიანი“ მართლაც რომ სიყვარულისა და მეგობრობის დიდი სიმღერაა, იგი უანგაროსა და უმწიკვლო სიყვარულის მოწოდებაა, რეალური მოტივებით ამაღლებული და დამშვენებული. პოეტური აზროვნების თვალსაზრისით მრავალი საყურადღებო შედარება-მეტაფორისა და მოვლენების მხატვრულ აღწერილობათა გარდა, ნიზამიმ ამ პოემით შექმნა ახალი, სპარსულ ლიტერატურაში მანამდე უცნობი გმირის — ფარჰადის სახე; მთავარი აქ, ჩვენი აზრით, ის არის, რომ ფარჰადი დეევებსა და ავსულებზე გამარჯვებით კი არ ცდილობს მიზნის მიღწევას (მისთვის ასეთი რამ არც დაუვალებიათ), არამედ მკვლავების ძალითა და სპეტაკი შრომით.

სამწუხაროდ, ნიზამის მიერ დასახულ ამ ახალ გზას არ გაჰყვნენ შემდეგი დროის საგმირო-ეპიკური პოემების ავტორები, რომელთა გმირები ვალდებულნი ხდებიან მრავალი ბრძოლა გარდაიხადონ, ბევრი ფათერაკი და გასაჭირი გადალახონ და მხოლოდ ამის შემდეგ საწადელს მიაღწიონ.

ნიზამის ამ პოემამ, რომელშიც ძაღალი იდეებია გატარებული, გზა გადაუჭრა გორგანის პოემის — „ვისო რამინის“ გავრცელებას და მისი მიბაძვის წარმოშობა-განვითარებას.

პოემის დასასრულს (გვ. 775) გვხვდება საინტერესო ბეითი, რომელშიც ნიზამი მისი პოეტური ძალის ერთგვარ შეფასებას გვაძლევს:

ასი წლის შემდეგ თუკი ჩემს ბეითებს ჰკითხავთ: სად არის ის (ნიზამი)?
თვითეულ მათგანს ხმა აღმოხდება: იგი აქ არის!

ნიზამი შეცდა მისი ბეითებისა და პოეზიის შეფასებაში. აღნიშნული პოემის დაწერიდან ასი კი არა რვაასი წელი გადის, ნიზამის პოეზია ჩაუქრობელი ნათობივით გასცქერის საუკუნეებს, მას თანდათან სითბო და ელვარება ემატება.

„ხოსროვ-შირინიანი“ კლასიკური ჰეზეჯითაა დაწერილი. მისი სქემა ასეთია:
⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — — —

ხოსროვისა და შირინის სიყვარულს ბევრმა პოეტმა უმღერა, ამათგან მთავარია:

1. ამირ-ხოსროვ დეჰლევი (გარდ. 1335),
2. ჰათეფი (გარდ. 1521),
3. ყასემი (XVI საუკ.),
4. ჰედაიათ ულლაჰ (XVI საუკ.),
5. ჯაფარი (გარდ. 1912),
6. მირ მუჰსინ (გარდ. 1611),
7. ზივარი (XVI—XVII საუკ.),
8. ხვაჯო შაფური (XVI—XVII საუკ.),
9. ჰინდუ (XVII საუკ.).
10. მაშრიყი (XVII საუკ.),
11. შეჰაბ (XVIII საუკ.),
12. სადეყ ნამი (XVIII საუკ.) და სხვ.

საინტერესოა, რომ ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანის“ ეპიზოდის „ფარჰადის“ მიბაძვით მთელი რიგი ნაწარმოებები დაიწერა „ფარჰად-შირინის“ სათაურით. ამათგან მთავარია:

1. ორფი შირაზელისა (XVI საუკ.),
2. ვეჰშისა (XVI საუკ.). იგი დაამთავრა ვესალმა, ფათჰალი შაჰის დროს მო-

ღვაწე პოეტმა (გარდ. 1846). ვესალ ფსევდონიმია მირზა მუჰამედ შეფისა, რო-მელსაც მეტსახელად მირზა ქუჩიქ შირაზი ეწოდებოდა.

3. ქევსერისა (XVII საუკ.),

4. ფეუყისა (XVII საუკ.) და სხვ.

მიბაძვანი გაჩნდა აზერბაიჯანულ, თურქულ და უზბეკურ ენებზედაც. ამ მი-ბაძვათა შორის ყველაზე საინტერესოა და დიდი პოეტური ძალით დამუშავებუ-ლი ალიშერ ნავოის (1441—1501) პოემა „ფარჰადი და შირინი". აღნიშნულ პოემაში ფარჰადი შირინის სიყვარულის გამო ველად გაჭრილ გმირად კი არ წარმოგვიდგება, არამედ წყლის არხის გამყვან სახალხო გმირად, რომლის შრო-მას ქვეყნისათვის ბედნიერება მოაქვს.

ლეილი და მაჯნუნი. არაბეთის ცხელ უდაბნოში, ნეჯდის მთის მახლობლად მოსახლე ბენი ამირის ტომის ბედუინთა შორის წარმოიშვა მაჯნუნისა და ლეი-ლის პლატონური სიყვარულის სევდიანი თქმულება, რომლის სათავეებს VII საუკუნემდე მივყავართ. მას შემდეგ დიდი დრო გავიდა, ბევრი გადმოცემა დაი-ვიწყეს, ბევრი თქმულება წაიღო ჟამთა გრიგალმა, მაგრამ მაჯნუნისა და ლეი-ლის წარმტაცი ამბავი უკვნობი დარჩა, ის კი არ მინელდა, არამედ უფრო გა-ცხოველდა და განვითარდა; ასე მოვიდა იგი ნიზამის ეპოქამდე, სადაც პოეზიის სამკაულებით მოკაზმეს და დიდი პოეტის გენიით დამშვენებული მთელ აღმო-სავლეთში გაიპრა როგორც მაღალმხატვრული სიტყვის შედევრი, რომლის წსგავსი როგორც შინაარსის, ისე პოეტური შემოქმედების თვალსაზრისით აღ-მოსავლეთის ხალხების ლიტერატურის ისტორიისათვის მანამდე უცნობი იყო.

განჯელი პოეტი არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ რა წყაროებს ემყა-რებოდა ის მაჯნუნისა და ლეილის ამბის ლექსად შეწყობის დროს, გვაცნობებს მხოლოდ იმას, რომ მისთვის აღნიშნული ამბის გალექსვა 1188 წლის გაზაფხულ-ზე შირვანის მბრძანებელს ახესთან [15] ბენი მანუჩეჰრს დაუვალებია და რომ იგი ძნელად დასაძლევი თემაა:

— თუ, „ხოსროვ-შირინიანის" თქმით, ხალხის გული გაახარე, ახლა ხამს „ლეილ-მაჯნუნიანი" თქვაო, — ეუბნება შვილი მუჰამედი პოეტს, რომელიც, როგორც ჩანს, ახესთანის წინადადებასა თუ შეკვეთას ღრმად ჩაუფიქრებია. ჩაფიქრების მიზეზი ისაა, რომ ამბის ფარგლები ვიწროა, და ეს გარემოება სიტყვას დააკოჭლებს, სიტყვის მოედანი ფართო უნდა იყოს, რათა პოეტმა ცხე-ნოსნობის (მხედრობის) ნიჭი გამოაჩინოსო, — აცხადებს ნიზამი.

ლეილ-მაჯნუნის ამბავი კი გასაქანს არ იძლევა, ბორკილებით შეკრული ლექსი კი მოსაწყენია; საზღვარს გადაცდენა და თქმა იმისა, რაც ამბავში არ არის, თქმულების სახეს დაამახინჯებს. ამ ამბავში უდაბნო, ცხელი ქვიშა და გადახრუკული მთაა; არსად ჩანს ბაღი, მეფური ლხინი და ჩანგი, არც ვარდის-ფერი ღვინო და გატაცება. ასეთ ვითარებაში რა ლექსები უნდა შევთხზა! ლექ-სის წერისას სიხარულსა და აღტაცებას უნდა გრძნობდე, რათა ყოველი ბეითი ამბავს გაეთამაშოსო, გვეუბნება პოეტი.

ნიზამის აზრით, ლეილ-მაჯნუნის ამბავი არ შეკრიბეს, მას თავი ერთად არ მოუყარეს, ერთ მთლიან თხზულებად არ ჩამოაყალიბეს იმის გამო, რომ იგი დარდიანია და მწუხარებით სავსე.

მიუხედავად აქ აღნიშნული დაბრკოლებებისა, ნიზამიმ მაინც შეძ-ლო შესანიშნავი პოემის შეთხზვა და მკითხველთა ფართო წრეების დატყვევება.

---

15 ამ სახელის სხვადასხვა ფორმები გვხვდება: ახსითან, ახსათან, ეხსითან და სხვ. ქართლის ცხოვრებით: აღსართან.

ირანისტიკაში დღემდე საძიებელია ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ წყაროების საკითხი, მიუხედავად იმისა, რომ მას ცნობილი მეცნიერები შეეხნენ. პირველად აღნიშნული საკითხი ე. დუნაევსკიმ შეისწავლა[16].

მისი აზრით, „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ძირითადი საფუძველი პოეტს არაბული წყაროებიდან აქვს აღებული, მაგრამ გაშლილი თხრობა ლეილისა და მაჯნუნის შესახებ არაბულ პოეზიაში არ ვიცით. ისლამის წინადროინდელი პოეზიის კრებულში („სიმღერათა წიგნი“) არის რამდენიმე ცალკეული ეპიზოდი მაჯნუნისა და ლეილის სიყვარულის შესახებ. ნიზამი არ ასახელებს არც წყაროსა და არც რომელიმე ავტორს, გარემოება, რაც არ იძლევა იმის დადგენის საშუალებას, თუ საიდან უნდა აეღო მას ეს სიუჟეტი.

ასიროლოგიის უახლესი მონაცემებით — ე. დუნაევსკის გამოკვლევის თანახმად — ბაბილონის ლურსმულ დაწერილობაში იხსენიება ეს თქმულება, სადაც ჩვენი პოემის სიუჟეტი დამთავრებული სახით არის წარმოდგენილი, თანაც მთავარ მოქმედ პირთა სახელებიც ემთხვევა ბაბილონურს: ლილაკეს (ლეილი). კის (ქაის), ნოფალი, სალამისის ვაჟი (იბნ-სალამ) ოღონდ ბაბილონური ვარიანტი სხვანაირად თავდება: იქ კისი (მაჯნუნი) უერთდება მის შეყვარებულს, მაგრამ ღალატობს მას; იგი სხვას შეიყვარებს. კისისაგან მიტოვებული ლილაკესი კვდება.

მკვლევრის აზრით, ნიზამიმდე ამ თქმულებას უშუალოდ აქედან არ მიუღწევია. არაბულ ვერსიაში სიუჟეტმა სხვა სახე მიიღო, კერძოდ, ორივე შეყვარებულის სიკვდილი ტრაგიკულად თავდება. ნიზამის, ჩანს, ჰქონდა წყაროები, რომლებშიც შემონახული იყო ზოგი რამ ბაბილონური ვარიანტის შინაარსის სპეციფიკიდან. მაგალითისათვის ე. დუნაევსკი აღნიშნავს, რომ ბაბილონურ ვერსიაში ნათქვამიაო, ქალ-ვაჟი ბავშვობიდანვე შეწირული იყო „მზის ღვთაებისადმი“ და ცხოვრობდნენ მზის ტაძარშიო. საგულისხმოა, რომ ნიზამი პოემის ორ ადგილას იხსენიებს ლეილის როგორც „მზის პატარძალს“. რასაც არა აქვს აზრი და საფუძველი არც ისლამისდროინდელ და არც ისლამის წინადროინდელ არაბულ მსოფლმხედველობაში, რადგანაც მზის კულტი სრულიად უცხო იყო არაბებისათვის.

ე. დუნაევსკის აზრით, ცდებიან ის ირანისტები (ა. კრიმსკი, ჰერ. ეთე და სხვები), რომლებიც ფიქრობენ, თითქოს ლეილისა და მაჯნუნის — ამ ორი შეყვარებულის დაშორების მიზეზი მათ ტომთა შორის არსებული შუღლი და მტრობაა. ნამდვილად კი, მკვლევრის აზრით, მათი განცალკევების მიზეზი ისაა, რომ ყაისი უგონოა, შეშლილია და შეუძლებელია მისი ვიწმეზე დაქორწინება. ეს გახლავთ საზოგადოებრივი თვალსაზრისით მიღებული ძველისძველი დებულება.

სიუჟეტი არაა ნიზამის მიერ შეთხზული. იგი გვხვდება ნიზამიმდე 1800 წლის წინათ არსებულ ბაბილონურ ლიტერატურაში.

ე. დუნაევსკის შემდეგ ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ წყაროების საკითხს ცნობილი არაბისტი ე. კრაჩკოვსკი შეეხო. მისი გამოკვლევა — Ранняя история повести о Меджнуне и Лейле—პირველად საბჭოთა კავშირის აკადემიის ლიტერატურისა და ენის განყოფილების ორგანოში დაიბეჭდა[17]. აქედან იგი

---

[16] მისი გამოკვლევა დაიბეჭდა წიგნში „Лейли и Меджнун“, მოსკოვი, 1935. იხ. აგრეთვე „Восток“, ტ. II, მ-ლ., 1935, გვ. 259—272.

[17] Известия АН СССР, Отд. литературы и языка, 1941, № 2, стр. 2—21.

ალიშერ ნავოის დაბადების ხუთასი წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში გადაბეჭდეს [18].

ეგნატე კრაჩკოვსკის აზრით, ლეილ-მაჯნუნის ამბის სიუჟეტი არაბული წარმოშობისაა. იგი ძველია, მაგრამ არაბებს მასზე პოემები არ დაუწერიათ და შესაძლებელია ამიტომაც ამ სახელგანთქმული სიუჟეტის ადრინდელი ისტორია XII საუკუნემდე ჩვენთვის გაურკვეველი რჩება.

რაც შეეხება ამასწინანდელ ცნობას იმის შესახებ, თითქოს მისი პროტოტიპი ბაბილონურ ლიტერატურაში გვქონდეს მოქმედ პირთა იმავე სახელებით (მხედველობაშია ზემოთ დასახელებული ე. დუნაევსკის გამოკვლევაში მოცემული ცნობები. დ. კ.), იგი რაღაც გაუგებრობით აიხსნება: ანალოგიური მოთხრობა სოლისებურ დამწერლობაში სინამდვილეში არ არსებობს. უფრო მეტიც, ყველაფერი, რაც ჩვენთვის დღემდეა ცნობილი ბაბილონური ლიტერატურისა და ცხოვრების შესახებ, გარკვეულად იმაზე მეტყველებს, რომ იმ დროის პირობებში იგი არ შეიძლება წარმოშობილიყო.

ე. კრაჩკოვსკის აზრით, ადრინდელი ვითარება ასეთია: სიუჟეტი არაა დაწუშავებული, მისი ნაწილები მიმობნეულია. ძირითადი ფონდი X საუკუნის მეორე ნახევარში იქმნება და უმთავრესად იგი აძლევს ტონს შემდგომ განვითარებას.

საკითხის შესწავლისათვის ძირითადი წყაროებია: „ქითაბ აშ-ში'რ" (პოეზიის წიგნი) იბნ კუტეიბისა (გარდ. 889) და „ქითაბ ალ-აღანი" (სიმღერების წიგნი) აბუ-ლ-ფარაჯ-ალ-ასპაჰანისა (გარდ. 967). ე. კრაჩკოვსკის აზრით, უფრო საინტერესოა მეორე წყარო, სადაც ავტორი უფრო ვრცლად და ფართოდ წარმოგვიდგენს იმას, რაც პირველში უფრო შეკუმშულადაა მოცემული. ამავე დროს შემდგენელს ერთმანეთისაგან გამოყოფილი აქვს წერილობითი და ზეპირი წყაროები, მოხსენიებული ჰყავს მათი ავტორები.

გარდა ამისა, ცნობილი ყოფილა აგრეთვე აბუ ბექრ ალ-ვაშიბის ვერსია, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა აღმოსავლეთში და, რა თქმა უნდა, ირანშიც.

ე. კრაჩკოვსკის აზრით, ალ-ვაშიბის „სიმღერების წიგნით" უსარგებლია. იგი XI საუკუნეში ნიზამიზე ადრე ცხოვრობდა. ნიზამი, როგორც ჩანს, აღნიშნავს კრაჩკოვსკი, ალ-ვაშიბის რედაქციის ზოგიერთ ელემენტს იცნობდა.

ალ-ვაშიბის ვერსია, მკვლევრის აზრით, დიდი დაუდევრობისა და უყურადღებობის შთაბეჭდილებას ტოვებს, იგი უფრო გვაბნევს, ვიდრე გვეხმარება, არაბული მაჯნუნის ისტორიის გარკვევაში. არაბულ პოეზიაში არაერთი პოეტი დაიძებნება, რომლებიც მაჯნუნის ფსევდონიმით სამიჯნურო ლექსებს თხზავენ. ჩვენთვის საინტერესო პოეტი მაჯნუნი, რომელიც პლატონურ მისტიკურ სიყვარულს უმღეროდა, VII საუკუნეში ცხოვრობდა. იგი აღნიშნული საუკუნის ბოლო წელს გარდაცვლილა. ეკუთვნოდა ამირის ტომს. მისი ლექსები ლეილისა და მაჯნუნის თქმულების შემუშავების საფუძვლად იქცა. X საუკუნე მისი საბოლოოდ ჩამოყალიბების საუკუნედ უნდა ჩაითვალოს.

ე. კრაჩკოვსკის გამოკვლევის ძირითადი აზრი შემდეგია:

VII საუკუნის მეორე ნახევარში, ცენტრალურ არაბეთში, ამირის ტომში არსებობდა პოეტი მაჯნუნის მეტსახელით. მისი ლექსების ძირითად თემას იმდროინდელი არაბეთის ბედუინებს შორის გამეფებული პლატონური სიყვარუ-

[18] *Сб.* Алишер Навои, М., 1946, стр. 31—67. იხ. აგრეთვე: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. II, М.-Л., 1956, стр. 588—632.

ლი წარმოადგენდა. პოეტი მაჯნუნი ლექსების დიდ ნაწილს ლეილის უძღვნიდა. IX საუკუნის პირველ ნახევარში უკვე არსებობს ამბები მის შესახებ. X საუკუნის დასაწყისში აბასიანთა ეპოქის კარზე ამ სიუჟეტისადმი გაცხოველებული ინტერესი ჩანს. ამ დროისათვის უკვე არსებობს რამდენიმე წერილობითი რედაქცია მაჯნუნისა და ლეილის შესახებ. X საუკუნის შუაწლებში მათ შესახებ ცნობას იძლევა „სიმღერების წიგნის“ ავტორი. შემდეგ ჩნდება ალ-ვაშშაბის რედაქცია, წარმოშობილი არაუგვიანეს XI საუკუნისა.

ამრიგად, ჩვენ მოვედით ნიზამის ეპოქამდე, ლეილისა და მაჯნუნის შესახებ პირველი პოემის ავტორამდე, მაგრამ მაინც საინტერესოა ვიცოდეთ, თუ რამ აიძულა ე. დუნაევსკი ამბის პროტოტიპი ბაბილონურ ლიტერატურაში ამოეკითხა. დუნაევსკი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ე. კრაჩკოვსკის, ემყარებოდა მუჰამედ ჰიჯაზის ცნობებს (ადინა, თეირანი, გვ. 60—68), ეს უკანასკნელი კი ვინმე დანიელი ორიენტალისტის სიტყვებს იმის შესახებ, თითქოს აღმოჩნდა სოლებრივი (ლურსმული) დამწერლობის ფირფიტები, რომლებზედაც ლეილ-მაჯნუნის ამბავია გადმოცემული. როგორც ზემოთ ვნახეთ, კრაჩკოვსკი სავსებით უარყოფს ბაბილონურ ლიტერატურაში ამის მსგავსი სიუჟეტის არსებობას.

გასარკვევია, რა ამოძრავებდა ყველა აქ აღნიშნულ პირს ასეთი ლეგენდა შეეთხზათ. ამასთან ინტერესს იწვევს ალ-ვაშშაბის ვერსიის შინაარსი, რომლის მიხედვით მაჯნუნი ბაბილონში მიემგზავრება. XI საუკუნის ავტორმა მაჯნუნი ბაბილონს რატომ დაუკავშირა? მიუხედავად ე. კრაჩკოვსკის დიდი ავტორიტეტისა, ამ საკითხის გადასინჯვა შესაძლებელია საჭირო იყოს.

ირანისტ ე. ბერტელსის აზრით, რომელიც კრაჩკოვსკის გამოკვლევის გამოქვეყნებამდე და შემდეგაც ნიზამის წყაროებს შეეხო, თქმულების საფუძველი შორეულ წარსულს უკავშირდება. ქურთული ვარიანტები საკმაოდ ცხადყოფენ მის კავშირს ვარსკვლავთ მოძრაობის პირველყოფილ წარმოდგენებთან.

წერილობითი ძეგლები, რომლებიც ნიზამის შეეძლო გამოეყენებინა, შემდეგია: „ტრაქტატი პოეზიისა და პოეტების შესახებ“ იბნ კუტეიბისა (გარდ. 889). ამ ტრაქტატში მთელი თავი მაჯნუნს ეძღვნება. მისი ნამდვილი სახელია ქაის იბნ მუად, მეორე ვარიანტია ქაის იბნ-მულავაჰ, ბენი ჯა'დას ტომიდან. ლეილი სხვა ტომს ეკუთვნოდა. ისინი ბავშვობაში აქლემებს მწყემსავდნენ და ერთშანეთი შეუყვარდათ. მაჯნუნმა დაკარგა გონება. იგი გაურბოდა ხალხს, უდაბნოში გაიჭრა და მხეცებს დაუმეგობრდა. შემდეგ გადმოცემულია ნაუფალის (ქართ. ნოფალი) ეპიზოდი და თქმულების მთელი შინაარსი.

მეორე წყარო, მკვლევრის აზრით, აბუ-ლ-ფარაჯ ისპაანელის (897 — 967) „სიმღერის წიგნი“ გახლავთ. მისი ავტორი მოგვითხრობს, რომ ზოგიერთი ცნობებით მაჯნუნი რამდენიმე იყო, ზოგიერთითაც კი, იგი გამოგონილი პერსონაჟია: ერთ ყმაწვილს ომეიადების სამეფო კარიდან თავისი ბიძაშვილი უყვარდა, სიყვარულზე ლექსებს თხზავდა და რომ საკუთარი ამბავი დაეფარა, მაჯნუნის შესახებ თქმულება მოიგონა.

მესამე წყაროს მაჯნუნის ლექსების დივანი წარმოადგენს. მისი შესწავლით შესაძლებელი ხდება რამდენადმე წარმოდგენა ვიქონიოთ ლეილ-მაჯნუნის ამბის ადრინდელ სიუჟეტზე. დივანში მოცემულია ცალკეული ეპიზოდები, რომელთაც შემდეგ პოემაში ვხვდებით. ე. ბერტელსის აზრით, ნიზამი დიდი სიფრთხილითა და კეთილსინდისიერებით ეკიდება მის წყაროებს.

ამ ბოლო დროს ნიზამის პოემის წყაროს საკითხს ა. ტაგირჯანოვი შეეხო. იგი კარგად იცნობს ე. კრაჩკოვსკისა და ე. ბერტელსის გამოკვლევებს. მკვლევ-

რის აზრით, მაჯნუნის შესახებ არსებულ ცნობებში წინააღმდეგობანი შეინიშნება. ეს წინააღმდეგობანი იმით აიხსნება, რომ ავტორები ემყარებიან ამირის ტომის ბედუინების გამონათქვამებს, რომელთაც IX საუკუნეში VII საუკუნის პოეტების შესახებ ზუსტი ცნობები არ ექნებოდათ. ზოგიერთი ცნობა მტკიცედ უარყოფდა მაჯნუნის არსებობას, ზოგიერთი კიდევ რამდენიმე მაჯნუნის არსებობის ფაქტს ადასტურებდა.

ა. ტაგირჯანოვის აზრით, პლატონური სიყვარულის შესანიშნავი გმირის მაჯნუნისა და მისი შეყვარებულის ლეილის ვინაობის საკითხი გადაუწყვეტელი რჩებოდა. მკვლევრის აზრით, მაინც არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ „ლეილი და მაჯნუნის“ პროტოტიპებად იყვნენ გამოჩენილი პოეტესა ლეილი (გარდ. 695) და მისი შეყვარებული ტაუბა. ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ იმ ფაქტიდან, რომ ძირითადი მომენტები ამ შეყვარებულთა წყვილის ბიოგრაფიისა ძირითადად ემთხვევა მაჯნუნისა და ლეილის შესახებ არაბულ გადმოცემათა ძირითად ელემენტებს. გამონაკლისს წარმოადგენს მაჯნუნის შეშლილობისა და მისი მხეცებთან ურთიერთობის ლეგენდა.

ა. ტაგირჯანოვის ცნობებით, ტაუბა და ლეილი ორივენი ამირის ტომიდან იყვნენ. მას ლეილი იმის გამო არ მიათხოვეს, რომ იგი არ ფარავდა მის სიყვარულს და ლექსებს უძღვნიდა მას. ლეილი მიათხოვეს სხვას, მაგრამ იგი ტაუბას სიყვარულის ერთგული დარჩა. ისინი ერთმანეთს ხვდებოდნენ. ადრე ტაუბა კვდება და ლეილი მას მწარედ დაიტირებს.

მკვლევრის აზრით, ნიზამიმ, რომელსაც გულდასმით აქვს შესწავლილი ლეილისა და მაჯნუნის თქმულებები, ალბათ, იცოდა პოეტი ქალის ლეილის ბიოგრაფიაც, ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ იქიდან, რომ ნიზამი ლეილის ახასიათებს როგორც ლექსთწყობის მაღალი ხელოვნების მფლობელს [19].

ა. ტაგირჯანოვის გამოკვლევაში დაზუსტებულია და გარკვეული ამირის ტომის პოეტი ქალის — ლეილის არსებობა და მისი მოღვაწეობა სწორედ მეორე პოეტის — მაჯნუნის მოღვაწეობის პერიოდში (VII საუკ.), რაც ინტერესს მოკლებული არ ჩანს.

რაც შეეხება მაჯნუნის შეშლილობის, ველად გაჭრისა და მის მხეცებთან დამეგობრების სცენებს, იგი ძველთაგან ძველი ამბავია და ნიზამის მიერ გამოგონილად არ ჩაითვლება. მეათე საუკუნის წყაროებში; რაც ე. კრაჩკოვსკისაც აქვს აღნიშნული, სახელგანთქმულ შეყვარებულთა შორის, მართალია, ტაუბაც იხსენიება, მაგრამ პირველ ადგილზე მაინც მაჯნუნია გამოყვანილი. ტაუბასთან ერთად სხვა შეყვარებულებიც იხსენიება (მაგალითად, ჯამილი). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ტაგირჯანოვის მიერ გადმოცემული ამბის შინაარსით ტაუბა პლატონური სიყვარულის განსახიერებას არ წარმოადგენს. მაჯნუნის (ქაისის) შესახები თქმულების მთავარი მოტივი კი პლატონურ-მისტიკური სიყვარულის დახატვაა. რაც შეეხება ლეილის მხრივ ლექსთწყობის ხელოვნების დაუფლების საკითხს, ადრინდელი თქმულებისათვის ესეც ცნობილია.

ასეთია დღემდე მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრებანი ნიზამის ამ საჭელოვანი პოემის წყაროების შესახებ. თვითონ ნიზამი, როგორც ეს ზემოთაც გვაქვს აღნიშნული, შესავალშივე აცხადებს, რომ მას ხელთ ერთი მთლიანი ამბავი არ მოეპოვება. იგი არ ყოფილა შეკრებილი და ერთი მთლიანი სახით გა-

---

[19] А. Т. Тагирджанов, Некоторые соображения о происхождении повести «Лейли и Меджнун», VI Всесоюзная научная конференция по актуальным проблемам иранской филологии (тезисы докладов), Тбилиси, 1970, стр. 120—122.

ფორმებული. ამბავი სევდიანია და ამ მიზეზის გამო იგი ლექსად დღემდე არავის შეუწყვია.

ნიზამის მიხედვით, მაჯნუნი ბენი ამირის ტომისაა. იგი ლეილის სკოლაში შეხვდა. მათ ერთმანეთი შეუყვარდათ. მაჯნუნის ნამდვილი სახელი ყაისია (არაბული გამოთქმით — კაისი). მაჯნუნი, რაც შემაგს, გიჟს ნიშნავს, მას ლეილისადმი უსაზღვრო სიყვარულის გამო შეარქვეს. მამამისი შეძლებული, ცნობილი დიდებულთაგანი გახლდათ.

ბავშვები ერთმანეთს ჩამოაშორეს, მაგრამ ამით მათში ერთმანეთის სიყვარული ვერ ჩაკლეს: ლეილი, როცა მოსტაცეს მაჯნუნს, თვალთაგან ფარულად მარგალიტებს ღვრიდა, ხოლო მაჯნუნი, როცა ლეილის სახეს ვერა ხედავდა, ყოველ წამწამიდან ცრემლთა ნიაღვარს იდენდა.

ვერ ისვენებდა მაჯნუნი, ჩამოდგა უძილობის თეთრი ღამეები. ყოველ დილის ჟამს თავფეხშიშველი იგი უდაბნოსაკენ მიიჩქაროდა. ყოველღამ განშორების ბეითების თქმით ფარულად სატრფოს სადგომისაკენ მიექანებოდა, კარს ემთხვეოდა და უკანვე ბრუნდებოდა, მისი წასვლა ნიავს სჯობნიდა, უკან მობრუნება კი უგრძელდებოდა. მას მხოლოდ ლეილი ახსოვდა, სხვა—არაფერი. ლეილის სახელის გარდა, სხვა სიტყვის მოსმენის სურვილიც არ ჰქონდა; თუ ვინმე ლეილის გარდა სხვა სიტყვას იტყოდა, არ მოისმენდა და არც უპასუხებდა. ის მთა, რომელსაც ნეჯდი ეწოდებოდა, სადაც ლეილის ტომი ბინადრობდა, სამყოფელი იყო მისიცა.

ნიზამი მრავალ ფერებსა და სახეებში აგვიწერს მაჯნუნის სიყვარულსა და ლეილისადმი მისი უსაზღვრო ტრფობით გატაცების სცენებს. ერთი მხრივ, მაჯნუნის ველად გაჭრა, ნადირთა შორის ხეტიალი და მათთან დამეგობრება, სისხლის ცრემლების ფრქვევა და ვარსკვლავებამდე აწვდენილი კვნესა-გოდება, ხოლო, მეორე მხრივ, განმარტოებული, სიყვარულის ცეცხლით შეპყრობილი ლეილის მწარე ქვითინი, მაჯნუნისადმი სატრფიალო ბეითების წერა, მაჯნუნის ნახვის მოლოდინი და დამსხვრეული იმედები, წარუშლელ შთაბეჭდილებას ტოვებს.

მართალია, ყველაფერი ეს თქმულებითა და სათანადო წყაროებითაა ნაკარნახები, მაგრამ ნიზამის პოეტური ნიჭით ამეტყველებული თვითეული ეპიზოდი დიდ მხატვრულ სიმაღლეზეა აყვანილი და ამიტომაც იგი ყოველი საუკუნის მკითხველს ხიბლავს.

რა არ იღონა მაჯნუნის მამამ შვილის გადასარჩენად, მაგრამ ყველაფერი ამაო აღმოჩნდა. ბოლოს, გადაწყვიტა მისი ქააბაში წაყვანა: იქნება დიდი ალაჰისადმი ვედრებამ გამოაფხიზლოს, მაჯნუნი ლეილის ტრფობას ჩამოაშოროს და საზოგადოებას დაუბრუნოსო, მაგრამ მაჯნუნი ღმერთს (ალაჰს) ლეილისადმი სიყვარულის გაძლიერებას ევედრება:

მაჯნუნმა როცა მოისმინა ტრფობის ზღაპარი,
ჯერ ატირდა და შემდეგ მწარედ გადიხარხარა.
ვით გველის რგოლი ადვილიდან ის წაჰოიპრა,
მარჯვედ ქააბის ზილფების რგოლს ჩაშჭიდა ხელი,
ამბობდა, — რგოლი ჰქონდა მკერდში მაგრად ჩაკრული, —
დღეს მე ვარ, როგორც რგოლი კარზე ჩამოკიდული,
მე სიყვარულის რგოლისათვის სულს ვანაცვალებ,
იმ რგოლთა გარდა, დე, ნუ იყოს ჩემი ყურები!
მეუბნებიან, ჩამოეშორდე ტრფობას, სიყვარულს,
ეს კი არ არის მეგობრობის გზა და სახსარი.

სიცოცხლის ძალას სიყვარული მანიჭებს მხოლოდ.
ის თუ მოკვდება, მეც მოვკვდები — სხვა გზა არ არის!
ჩემი არსების მკვებავი ხომ სიყვარულია,
დე, ჩემი ბედიც ნუ იქნება უსიყვარულოდ!
სიყვარულისგან თუკი გული ცარიელია,
მას მწუხარების ნიაღვარი წალეკავს მალე!
ღმერთო მაღალო, ვევედრები შენს ძლიერებას,
შენ ხარ მეუფე ქვეყნისა და მისი გამჩენი!
მიმაღწევინე სიყვარულის ბოლო საზღვრამდე,
რომ იგი დარჩეს, როცა ქვეყნად მე არ ვიქნები!
მე სიყვარულის წყაროსაგან მომეც ნათელი
და თვალებს ჩემსას წმინდა სურმას ნუ განაშორებ!
მე სიყვარულის ღვინით თუმცა მთვრალი ვარ ძლიერ,
უფრო დავთრები მისით, სანამ ცოცხალ ვიქნები!
მეუბნებიან: ტრფობისაგან განთავისუფლდი,
ლეილის ნდობა გულისაგან ჩამოიცილე!
ღმერთო ძლიერო, იმ ძვირფასი ლეილისათვის
გამიძლიერე სურვილები ყოველ წუთობით!
ჩემი სიცოცხლის დღე, წუთები, რაც დარჩენილა,
წაიღე ყველა და სიცოცხლეს მისას შემატე!
თუმც გარდავიქეც მწუხარებით, როგორც თმის ღერი,
თმის ერთი ღერიც რომ დააკლდეს მის თავს, არ მინდა!
სიცოცხლე ჩემი შეეწიროს მის სილამაზეს,
სისხლიც რომ შესვას, არ დავუშლი მას არასოდეს.
თუმც მისი დარდით სანთელივით ვიწვი და ვდნები,
მის დარდის გარე, ნუმც იქნება სიცოცხლე ჩემი! [20]

მამამ, როცა ეს მოისმინა, გადაწყვიტა შვილის უკანვე დაბრუნება. მაჯნუნმა ისევ უდაბნოს მიაშურა.

ნიზამიმ უყურადღებოდ არ დატოვა ნოფალის გამოჩენა, მისი რაინდული შემართება და ბრძოლები ლეილის ტომთან მაჯნუნის გაბედნიერებისათვის, მაგრამ ლეილის მამისაგან მან ისეთი პასუხი მიიღო, რომ თვითონ ნოფალი იძულებული ხდება ხელი აიღოს მის განზრახვაზე — შეაერთოს მაჯნუნი და ლეილი. აი რას ეუბნება ლეილის მამა ნოფალს:

ქალიშვილს ჩემსას ამ ადგილას თუ გამოიყვანთ
და უკანასკნელ, უღირს მონას აჩუქებს შენსას,
მე დავთანხმდები, მადლობელი ვიქნები ამით
და შენს ბრძანებას არასოდეს არ გადავუხვევ!
თუ ცეცხლს დაანთებ, მისი ალი ცამდის ავარდეს,
და უდის მსგავსად მასში დაიწვავ, — არ შევწუხდები,
ღრმა, ბნელ ორმოში თუ ჩაგდებ, შენი ნებაა,
მახვილით მოკლავ, არც ამისთვის გავნაწყენდები!
მონობას შენსას არასოდეს არ განუდგები,
ბრძანებასა და სიტყვას შენსას ზურგს არ შევაქცევ,
მაგრამ დევს, შეშლილს როგორ მივსცე ასული ჩემი,
გიეს ბორკილები დაშვენდება, არა — ქორწილი.

. . . . . .

თუ არა, უკან დავბრუნდები, ვფიცავ ჩემს გამჩენს,
შენი ხვეწნის და ვედრებისგან თავისუფალი, —
ჩემს ლამაზ ასულს მთვარის მსგავს თავს წავაცლი ხელად
და ქუჩის ძაღლებს გადავუგდებ გამოსაძღომად![21]

[20] Критический текст А. А. Алексер-заде и Ф. Бабаева, Москва, 1965, стр. 150—152.

[21] გვ. 224—227.

მამის პასუხი ძალიან კარგადაა მოტივირებული. მის აზრს იზიარებენ ნოფალის მხედრებიც: მაჯნუნი ავადაა, მას არ შეიძლება ქალი მიეცესო, შესძახებენ ისინი. ნოფალი უკან დაბრუნდება.

მაჯნუნის მამა რამდენჯერმე ეცადა რჩევა-დარიგების მიცემით შვილის შემობრუნებას, მაგრამ ამას შედეგი არ მოჰყოლია. მაჯნუნი მამას არწმუნებს, რომ იგი მწუხარებისთვისაა გაჩენილი და არა სიხარულისათვის. ჩემი ავი ბედი ყველგან დამეძებს, ავბედობა ვის შეუძლია ჩამოიცილოს. უბედურებაში მყოფი ვღვრი სისხლის ცრემლებს:

აღარ ვიცინი, შეკრული მაქვს მე ბაგეები,
ვშიშობ დავიწვი, თუ ოდესმე გამეცინება.
მეკითხებიან: რა არის რომ არ იღიმები!
— დარდიანობის ნიშანი ხომ ტირილი არის?

ასეთი პასუხით გამოისტუმრებს მაჯნუნი გულდათუთქულ მამას. შემდეგ შეხვედრაზე მამას მაჯნუნისაგან ასეთი სიტყვები ესმის:

გათხარ სამარე და დაჯექი დამშვიდებულად,
გაიგე, მოკვდა სიყვარულით მთვრალი მაჯნური.
თქვი: ჩამომდგარა გამგზავრების მსუბუქი ღამე,
ეს დაბნეულიც ამ ღამესვე მიემგზავრება;
მკვდარს ხომ ცოცხლები ცრემლს აფრქვევენ, ასეა წესი,
მე მკვდარი ვარ და მკვდრისგან, აბა, რა წარმოსდგება!

მამა ტუქსავს მაჯნუნს, მაგრამ მაინც ვერაფერს გახდება. მაჯნუნი უდაბნოში განაგრძობს ცხოვრებას. წარმოდგენილია სხვადასხვა სცენა მისი ნადირთა შორის ხეტიალისა; მონადირეთაგან მაჯნუნის მიერ შვილებისა და ირმების შესყიდვისა და მათი გათავისუფლებისა და სხვ.

ლეილი მოეწონება ერთ მდიდარ, ახალგაზრდა ვაჭარს — იბნ სალამს. მშობლები ასულს მას მიათხოვებენ. ლეილი, მართალია, იბნ სალამს მითხოვდა. მაგრამ მის საოცნებო საგნად კვლავ მაჯნუნი რჩება. მან იბნ სალამი, როგორც მეუღლე, ახლოს არ მიიკარა. მიზანმიუღწეველი და გაუბედურებული ქმარი გარდაიცვალა. ლეილისა და მაჯნუნს შორის მიმოწერა იმართება, მაგრამ ამას არავითარი შედეგი არ მოჰყოლია. მაჯნუნი თავის თავს აღარ ეკუთვნის, მის წარმოდგენაში იგი და ლეილი ერთ არსებას წარმოადგენენ.

განმარტოებული ლეილი გარდაიცვლება; მაჯნუნი გაიგებს მისი სიკვდილის ამბავს, მიირბენს მის საფლავთან, ჩაეკვრება მას და სულსაც დაიღებს: ისიც წავიდა ამ წასასვლელ ადგილიდან, და ის ვინ არის, რომ ამ გზაზე არ გაიაროსო, დაასკვნის ნიზამი.

მაჯნუნი იმ სახით, როგორც ის თქმულებაშია წარმოდგენილი, შექმნა ხალხმა, უკეთ, იმ წრემ, რომელშიც პლატონურ-მისტიკური სიყვარულის იდეები იყო დამკვიდრებული. ნიზამი თქმულების მტკიცე მიმდევარია. პოემაშიც ისე ხატავს მაჯნუნის განცდებსა და მოქმედებას, როგორც ამას ძველისძველი ამბავი კარნახობს.

მაჯნუნი შმაგია. ის იმდენადაა მიჯნურობით გონმიხდილი, რომ დაკარგული აქვს ყოველგვარი ლოგიკა. მაგალითად, ლეილის ტომის წინააღმდეგ რაინდი ნოფალის ბრძოლის დროს მაჯნუნს უხაროდა მისი ჯარის დამარცხება. ლეილის ტომის ყოველ მხედარს, რომელსაც ის დაჭრილს ან განგმირულს დაინახავდა, მკვნესარე გულით დასტიროდა. რატომ? იმიტომ, რომ ისინი მის საოცნებო ლეილის იცავდნენ და მისთვის იხოცებოდნენ, იგი არ წუხდა ნოფალის მხედრების დაღუპვისათვის, რომლებიც ლეილის გამოხსნისათვის და მისი მაჯნუნთან

მოგვრისათვის იბრძოდნენ. სიყვარულის გრძნობამ მაჯნუნს იმდენად დაუბნელა გონების თვალი, რომ მტერსა და მოყვარეს ვეღარ არჩევდა. მასში მხოლოდ სიყვარული ბატონობდა, რამაც მისი პიროვნების, საკუთარი „მე-ს“ შეცნობის სრული დაშლა გამოიწვია.

სიცოცხლის ბოლო ხანებში მაჯნუნს ლეილი საკუთარ არსებაში გაერთიანებული სახით ჰყავს წარმოდგენილი; იგი ცალკე, დამოუკიდებლად კი არ არსებობს, არამედ მაჯნუნთან ერთად, ისევე როგორც მაჯნუნი არ არსებობს ლეილის გარეშე. ლეილი და მაჯნუნი ერთ არსებად იქცნენ. ესაა შეერთების უმაღლესი სტადია, რაზედაც ბევრი მიჯნური ოცნებობდა.

თქმულებას რომ მაჯნუნი შმაგად და ველად გაჭრილ გმირად არ დაეხატა, მაშინ არაფერი შეუშლიდა მათ ხელს რეალური შეერთების (ქორწინების) განხორციელებაში. ლეილისა და მაჯნუნის მამები წარჩინებული გვარისანი, ქონებრივად შეძლებულნი და სახელოვანი არაბები იყვნენ. მაგრამ შეერთება არ მოხდა. ამით შეურყვნელი დარჩა პლატონურ-მისტიკური სიყვარულის საფუძველი და იდეა, რაც პოემაში დიდი გულისყურითაა გატარებული. ნიზამიმ ეცადა და ისე ააგო მისი პოემა, რომ შეყვარებულები არც ერთხელ ერთმანეთს არ მიაკარა. არც ერთ მათგანში ხორციელი სიყვარულის ბეწვიც არ შეინიშნება. ისინი ეტრფოდნენ ერთმანეთს, უყვარდათ ერთმანეთი და ამ დიდი სიყვარულის ცეცხლით დაიწვნენ და დაიფერფლნენ.

ეს გარემოება ზოგიერთ მკვლევარს იმის საფუძველს აძლევს, რომ ნიზამის შემოქმედებაში სუფიზმის ელემენტები ეძიონ. პოემის მიხედვით პოეტს სწამს მარადიული სიყვარული. მისი აზრით, თუ სიყვარული მარადიული არ არის, მაშინ ის ყმაწვილურ ვნებათა გასართობია. მისივე განცხადებით მაჯნუნი სიყვარულის მაღალი წოდებაა, სანამ იგი იარსებებს, სიყვარულის ტვირთის მზიდველი იქნება, ვარდი ნიავით გაიხარებს, ის — სიყვარულით (გვ. 146). მაგრამ ამ უსაზღვრო და მარადიულ სიყვარულში პოეტი, ჩვენი აზრით, ღვთაებრივ სიყვარულს გულისხმობს და არა რეალურს. მისი გმირების მოქმედებას განსაზღვრავს თქმულებაში გატარებული პლატონურ-მისტიკური სიყვარულის იდეა. ნიზამი შესავალშივე ამბობს, რომ ის შებოჭილია, მის შემოქმედებას დიდი სარბიელი არა აქვს, თქმულებას უნდა გაჰყვეს და მისი სახე არ დაამახინჯოს.

მეორე თქმულებამ, რომელშიც ფარჰადის შირინისადმი ტრფობაა დახატული, რამდენადმე სხვა გზა აირჩია. ფარჰადი, მართალია, ველად გაიჭრა, მაგრამ იგი შმაგი და გონდაკარგული გმირი არ არის. მას ლოგიკაცა აქვს და გოლიათური ძალაც. იგი ვაჟკაცია. ყოველივე ამას, როგორც ვნახეთ, მაჯნუნი მოკლებულია. მიუხედავად ამისა, ფარჰადი მიზანმიუღწეველი იღუპება. ეს მისი ცხოვრების ლოგიკური დასასრულია.

შუა საუკუნეებში, ფეოდალიზმის ბატონობის დროს, როგორ შეიძლებოდა შირინს ჯერ ტახტის მემკვიდრესა და შემდეგ გვირგვინოსან მეფე-ქალს ხელი გაეწოდებინა უბრალო წრის წარმომადგენელ, ქვისმთლელ, ხელოსან ფარჰადისათვის. ეს შეუძლებელი იყო იმ ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების გამო, რომელშიც შირინი და ფარჰადი ცხოვრობდნენ. თქმულებამ გვიჩვენა, რომ შედარებით დაბალი წრეების წარმომადგენელსაც, როგორც ფარჰადი იყო, შეუძლია დიდი სიყვარული და ამ სიყვარულისათვის თავის გასწირვაც. ფარჰადი დამარცხდა; იგი დაამარცხა დრომ, პირობებმა, მეფე-ქალს მეფე შეეფერებოდა და არა ქვისმთლელი. ასეც მოხდა, შირინს დიდი მეფე ხოსროვ ფარვიზი დაეუფლა.

ბევრი საერთოა მაჯნუნისა და ფარჰადის განცდებში, მაგრამ ისინი მაინც სხვადასხვა ხასიათისა და განწყობილების გმირები არიან.

შეიძლება ითქვას, რომ პოეტმა წარმატებით შეასრულა მასზე დაკისრებული ვალდებულება. პოემა ოთხ თვეში დაამთავრა. სალექსო საზომად ჰეზეჯის შემდეგი სახეობა გამოიყენა:

— — ᴗ ᴗ — ᴗ — ᴗ — —

პოემას წილად უდიდესი წარმატება ხვდა. მას ბევრი მიმბაძველი გამოუჩნდა. ნიზამის, როგორც ჩანს, სიცოცხლეშივე ჰბაძავდნენ, მაგრამ იმდროინდელ მიბაძვებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. პირველი დიდი პოეტი, რომელმაც ნიზამის თემაზე თხზულება დაწერა, ხოსრო დეჰლელი (1253—1325) გახლდათ. მომდევნო პოეტები მას, როგორც მასწავლებელსა და მიბაძვის საგანს, დიდი პატივისცემითა და მოწიწებით ნიზამის გვერდით ასახელებენ. სპარსულ ენაზე აღნიშნულ თემაზე 50-ზე მეტი პოემა დაიწერა. საკმაოდ დიდი ტალღა „ლეილ-მაჯნუნიანის“ შეთხზვისა XV საუკუნეში იგრძნობა. გარდა ჯამისა (1414-92), აღნიშნულ საუკუნეში ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულზე პოემები შეუთხზავთ ქათიბი თურშიზის, აშრაფის, ნიზამ ედ-დინ აჰმედ სუჰეილის, მექთები შირაზელს. მასაღი ქაშანის, იმად ლარის და სხვ.

უზბეკურ-თურქულ ლიტერატურაში აღნიშნულ თემაზე არა ერთი და ორი პოეტური ვერსია დაიბადა. ამ ლიტერატურათა წარმომადგენელთათვის მიბაძვის სათავედ ალიშერ ნავოის (1141—1501) პოემა იქცა.

ქართულ ლიტერატურაშიც შემოიჭრა ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ გავლენის ჭავლები. ჩვენი კლასიკური ხანის ძეგლებში (თამარიანი, ვეფხისტყაოსანი და სხვ.), როგორც ეს აღნიშნულია სხვადასხვა მკვლევართა მიერ, მისი გმირები (ლეილი, კაეს-კაენ) იხსენიება. აღორძინების პერიოდში თეიმურაზ პირველს (1589—1663) აღნიშნულ თემაზე პოემაც შეუთხზავს, მაგრამ მას უშუალოდ ნიზამის ვერსიით არ უსარგებლია.

მკითხველის ყურადღებას მივაქცევთ იმ საყურადღებო გარემოებას, რომ ლეილი და მაჯნუნი აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში (პოემებსა და ლირიკული ხასიათის ლექსებში) იხსენიება, როგორც თავდადებული სიყვარულის სამაგალითო გმირები. ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულზე ლირიკული ხასიათის ლექსების მთელი ციკლი შეიქმნა. ამას ხელი შეუწყო, ერთი მხრივ, არაბი პოეტის მაჯნუნის და მისი მიმბაძველების მიერ ლეილისადმი მიძღვნილმა ლექსებმა, მეორე მხრივ, პოემებმა, რომლებიც ლეილისა და მაჯნუნის მარადიულ სიყვარულზე ასე მრავლად იწერებოდა.

ქართულ პოეზიაში ამ ლირიკის ჭავლიც შეინიშნება. ასე, მაგალითად, საქართველოს მეფის გიორგის ძის დავითისაგან (1767—1819) თქმულია ლექსი, რომელსაც ლ ე ი ლ ი ეწოდება. იგი შემოუნახავთ დავით ალექსიძის (რექტორის) მიერ შედგენილ ანთოლოგიას [22] (გვ. 194—195) და სხვა მის მსგავს კრებულებს. ხსენებული ანთოლოგია, საიდანაც ძირითადად ჩვენ ვსარგებლობთ (S 1512, გვ. 194—195), გადაწერილია 1821 წელს, ე. ი. სამი წლის შემდეგ ლექსის ავტორის გარდაცვალებიდან. ლექსს ასეთი წარწერა ახლავს: საქართველოს მეფის გიორგის ძის დავითისაგან თქმული ლ ე ი ლ ი არაბულია, ხოლო ქართულად ითქმის ხორბლის ფერი.

---

22 ხელნაწერი (S—1512) გადაწერილია 1821 წლის 16 ნოემბერს თვით ალექსიძის მიერ.

ვბეჭდავთ აღნიშნულ ლექსს ნაჩვენები წყაროს მიხედვით, ვარიანტებს ვაჩვენებთ სხვადასხვა ხელნაწერებიდან.

ლ ე ი ლ ი

გამიფრინდა სიხარულის მფრინველი [1],
ლეილი,
შემთხუშვისა [2] გამო სხვისა და სხვისა,
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
დავჰშთომილვარ [3] ასე აწ უნუგეშოდ [4],
ლეილი,
უბედობის გამო [5] სხვისა და სხვისა,
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
რად [6] შესჰირიან [7] მზესა წვრილ-წვრილი ხალი [8],
ლეილი,
შეუმოსავს მასვე ლამაზად ალი [9],
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
ვგუშაგობ [10] არ ეცეს მჭურეტელთა თვალი [11],
ლეილი,
რაყიფებთა გამო სხვისა და სხვისა,
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
აღარ არის გავსილ, როს ვნახე მთვარე,
ლეილი,
მე [12], გლახ მჭვრეტს, შემედგა [13] აწ დღენი მწარე,
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
რად შეჰმუნვით არის, არ მოცინარე?
ლეილი,
ვჰგონებ [14], ურვისა გამო სხვისა და სხვისა,
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
მაისის [15] ეშყი-მამხვდა ისარი გულსა,
ლეილი,
ვინღა დემპლასტრავს [16] ამ ჩემსა წყლულსა,
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.
ყარიბი აწ ვუძღვნი ძღვნად ჩემსა სულსა [17],
ლეილი,
მიზეზისა გამო სხვისა და სხვისა
ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა.

---

[1] ფრინველი.
[2] შემთხვევისა.
[3] დავშთომილვარ, დაეშტომილვარ.
[4] უნუგეშოთ (3723),
[5] უბედურების გამო (1543).
[6] S 1512: 1. რას.
[7] რად, S 3723, 3686, 1576.
[8] შესჰვრიან (3723), შეშლიან მზესა წვრილ-წვრილნი ხალნი (1576).
[9] ალნი: 1543, 3686.
[10] გუშაგო (1512), გგუშაგობ (3723).
[11] თვალნი (1543).
[12] მოე (1512),
[13] შემჭნია (1543), შემექმნა (3723).
[14] ყველგან: გგონებ.
[15] შენის (3686).
[16] დამიპლასტრავს (3686), დემპლასტრეს (1576).

აღნიშნული ლექსი ოთხსტროფიანია. თვითეულ სტროფში ოთხი სტრიქონია. ყოველ სტრიქონს ახლავს მისამღერი: „ლეილი“ ან „ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა“.

წარმოდგენილი ლექსი დაუბეჭდავს აღ. ბარამიძეს (ანთოლოგია, II, ია. ეკალაძის რედაქციით, გვ. 281) და ტრ. რუხაძეს (ძველი ქართული ლირიკის ისტორიიდან, გვ. 118). იგი ადრევეც ყოფილა დაბეჭდილი გაზეთ „ივერიაში“ და დ. ჩუბინაშვილის „ქრესტომათიაშიც“, მაგრამ გამოცემის ავტორებს რატომღაც სათაური შეუცვლიათ, ლეილის სამაგიეროდ ლექსის პირველი სტრიქონი (გამიფრინდა სიყვარულის ფრინველი) აურჩევიათ და, რაც მთავარია, ყველა სტრიქონისათვის ჩამოუცილებიათ მისამღერი „ლეილი“, „ვა, ლეილი, სხვისა და სხვისა“.

ჩვენი აზრით, სწორედ ამ მისამღერით ლექსი მთლიანად ეხმიანება არაბულ-სპარსული პოეზიის დიდ ქმნილებას, ლეილ-მაჯნუნის სევდიან ამბავს, რომლის ჰავლები ქართულ ლირიკაშიც შემოჭრილა.

დიდი მეცნიერი ე. კრაჩკოვსკი მისი ცნობილი გამოკვლევის (Ранняя история повести о Меджнуне и Лейле) პირველსავე გვერდზე ჩერდება მისამღერზე „ლეილი“ და მისთვის ჩვეულ შესანიშნავ დახასიათებას გვაძლევს აღნიშნული მისამღერისა: „...და ვინ იცის, შესაძლებელია, მისამღერი „ჲა ლეილი“, რომელიც ყოველი ღამის დადგომისას ურიცხვ სიმღერებით ვრცელდება არაბული აღმოსავლეთის ყველა ქვეყანაში, მიმართულია არა მხოლოდ ღამისადმი, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ მაჯნუნის ლეილისადმი უკვდავ სიყვარულსაც გვაგონებს“.

დიახ, აღნიშნულ სიმღერებს თავიანთი მისამღერით „ჲა ლეილი“, როგორც ჩანს, გადაულახავს არაბული აღმოსავლეთის საზღვრები და სხვა ქვეყანაშიც, კერძოდ, საქართველოშიც შემოჭრილა და ქართულ პოეზიაში დამკვიდრებულა.

ჰაფთ ფეიქარ. „ჰაფთ ფეიქარ“ ანუ „შვიდი მზეთუნახავი“ ნიზამის მეოთხე პოემაა. იგი პოეტს 1196 წლის 31 ივლისს დაუმთავრებია. პოემის მთავარ გმირად ზოგ მკვლევარს სასანელთა დინასტიის წარმომადგენლის იეზდიგერდ პირველის ვაჟი ბაჰრამ გური (421—438) მიაჩნია, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს ასე არ უნდა იყოს.

ნიზამის, ისე როგორც ფირდოუსის, მისი იმენში აღზრდის ისტორიული ფაქტი შემოუნახავს, პოემის ქარგა ბაჰრამ-გურის ცხოვრების მომენტებზეა გაშლილი, მაგრამ თხზულებაში მთავარია არა მისი ბიოგრაფია, არამედ ის შვიდი ნოველა, რასაც მზეთუნახავები ბაჰრამს უამბობენ. ესაა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ის მთავარი ძარღვები, რაც საუკუნეთა განმავლობაში ამ პოემას ასაზრდოებდა და რითაც ის მკითხველთა ყურადღებას იპყრობდა.

ბაჰრამი, რომლის სახელი ინდო-ირანული ჰეჭა-ჭუხილის ღვთაების ვარაჰრანის სახელს უკავშირდება, აღმოსავლურ, კერძოდ, ირანულ ფოლკლორში დიდ ადგილს იჭერს. იგი ხან შეუდარებელ მონადირედ [23], ხანაც მზეთუნახავთა გულისწარმტაც გმირადაა გამოყვანილი. ზოგიერთი წყაროს ცნობით, ამ ნახევრად ლეგენდარულ მეფეს 940 ცოლი ჰყოლია. ხალხურ წარმოდგენაში იგი სპარსული ლექსის პირველი შემთხზველიცაა, მაშასადამე, პოეტური ნიჭითაც ყოფილა

---

[23] იგი მეტწილად ჭურციკზე (სპარსულად გურ) ნადირობდა. ამიტომ მას ბაჰრამ-გური შეარქვეს. ნადირობისას თან მისი სატრფო (ფირდოუსით აზადე, ხოლო ნიზამით — ფეთნე) დაჰყავდა.

დაჯილდოებული. ხალხს სურს ყოველგვარი სიკეთე მის საყვარელ გმირს მიაწეროს.

იემენში ბაჰრამი მეფე ნუმანის ხელმძღვანელობით იზრდებოდა. ნახეს, რომ ამ ქვეყნის ცხელი ჰავა მასზე ცუდად მოქმედებდა. გადაწყვიტეს მისთვის მთაგორიან ადგილას კოშკი აეგოთ. ბიზანტიიდან გამოჩენილი და საქვეყნოდ ცნობილი არქიტექტორი სიმნარი მოიწვიეს. დიდი ჯაფის შემდეგ სიმნარმა კოშკი ააგო. იგი ყოველმხრივ შესანიშნავი ნაგებობა გამოდგა. მისი ელვარება მნახველს თვალს სჭრიდა, დიდი მხატვრობით დამშვენებული მისი კედლების ნაირფერი ბრწყინვალება ცასა სწვდებოდა. კოშკი მზის სხვადასხვა ადგილას გადანაცვლებასთან დაკავშირებით დღეში სამჯერ იცვლიდა ფერს. მას ხავარნაკი (სპარსულად ხავარნაყი) უწოდეს.

ზღაპრული კოშკი ააგო სიმნარმა, მაგრამ ჯილდოდ სიკვდილი დაიმსახურა. ნუმანის ბრძანებით ის დაატყვევეს, გათოკეს და კოშკის წვერიდან გადმოაგდეს. ასეთი ჯალათური მოქმედების აზრი ის იყო, რომ სიმნარს სხვა მეფისათვის ხავარნაკის მსგავსი ან იმაზე უკეთესი კოშკი არ აეგო.

ერთ დღეს, ბაჰრამმა ხავარნაკის კედელზე მისი სურათი იხილა, რომელსაც გარშემო შვიდი მზეთუნახავი ერტყა. მოხდება ისე, რომ იგი შვიდსავეს ცოლად შეირთავს. ესენია: 1) ინდოელი, 2) თურქმენი, 3) ხორეზმელი, 4) რუსი, 5) მაღრიბელი, 6) ბიზანტიელი და 7) ირანელი მზეთუნახავები.

მეფემ ამ ასულთათვის შვიდი სასახლის აგება ბრძანა: თვითეული მათგანი ერთმანეთისაგან ფერით უნდა განსხვავებულიყო ისევე, როგორც კვირაში შემავალი ყოველი დღე (პირველი დღე შაბათია), ძველი ასტროლოგიური წარმოდგენით, ემორჩილება რა გარკვეულ პლანეტას, სხვადასხვა ფერის მატარებელია. ასე, მაგალითად, შაბათი სატურნთან ანუ ქეივანთანაა დაკავშირებული და მისი ფერიც შავია. კვირა მზის განკარგულებაშია (ყვითელი ფერი), ორშაბათი მთვარეზეა დამოკიდებული (მწვანე ფერი), სამშაბათი მარსის ანუ მარიხის დღეა (წითელი ფერი), ოთხშაბათი მერკურის ანუ ოტარიდის (ცისფერი, ფირუზისფერი) დღეა, ხუთშაბათი იუპიტერის ანუ მუშთარის (ღია ყავისფერი) დღეა, პარასკევი ვენერას ანუ ზოჰრას (თეთრი) დღეა.

ბრძანება შესრულებულ იქნა. ცნობილი სიმნარის ერთ-ერთმა მოწაფემ ამ შვიდი მზეთუნახავისათვის შვიდი სხვადასხვა ფერის სასახლე ააგო. თვითეულ მზეთუნახავს მათ სასახლეში მიუჩინეს ადგილი; ასე, მაგალითად, შაე სასახლეში ინდოელი მზეთუნახავი მოათავსეს და ასე შემდეგ. ბაჰრამ გური მორიგეობით კვირაში თვითეულ დღეს თითო მზეთუნახავთან ატარებდა. ყოველი მათგანი მას რაიმე ზღაპარს ან ამბავს უამბობდა და მეფეს ამითართობდა.

პოემაში ის შვიდი ამბავია წარმოდგენილი, რაც მეფეს მზეთუნახავებმა მხოლოდ ერთი კვირის განმავლობაში უამბეს. ამ ამბებს სიუჟეტურად ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არ გააჩნიათ, ისინი ერთმანეთისაგან სრულიად დაშოუკიდებელ თხზულებებს წარმოადგენდნენ. მათი წყაროები საძებარია. ერთი რამ ცხადია: ეს ნოველები მხოლოდ ნიზამის მოგონილი არ უნდა იყოს. პოეტი კარგად იცნობდა კავკასიის ხალხთა (მათ შორის ქართველი ხალხის) ზეპირ გადმოცემებს და, შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ იგი აღნიშნული ამბების შემუშავების დროს ძველ ქრონიკებთან ერთად ფოლკლორული მასალებითაც სარგებლობდა.

პ ი რ ვ ე ლ ი ნ ო ვ ე ლ ა. პირველ ნოველას ბაჰრამ-გურს ინდოელი მზეთუნახავი უამბობს. იგი შეიცავს შაოსანთა ამბავს. ზოგი მკვლევარი მას „შავი ქალაქის“ ეპიზოდს უწოდებს. ქალაქი, სადაც მამაკაცები შავით მოსილნი და-

დიან, თავისთავად შავი არ არის, მაგრამ მოსახლეობის მიერ შავი სამოსის შეყვარება და მისით მორთვა, თითქოს „შავ ქალაქად“ მისი გამოცხადების მიზეზია.

აღნიშნული ქალაქის მბრძანებელი ერთხელ დაინტერესდა მისი შავტანსამოსიანი სტუმრის ბედით, თუ რატომაა ის ასე მოწყენილი და შავად მორთული.

დიდი ხნის მუდარის შემდეგ სტუმარმა მეფეს უთხრა: არის შაოსანთა ქალაქი და ამ საიდუმლოების გასაგებად იქ წასვლაა საჭიროო.

მეფემ დატოვა სასახლე, იმ ქალაქისაკენ გაემართა, საღაც შავადმოსილი შამაკაცები ცხოვრობენ. იქ მან ნაცნობები გაიჩინა. ერთი ახალგაზრდა მეფეს საიდუმლოს განდობას შეჰპირდა. ადრე, სანამ ინათებდა, მან მეფე ქალაქგარეთ, ნახევრად დანგრეულ კოშკთან მიიყვანა. იქ მეფემ მაღალი კლდიდან თოკით ჩამოკიდებული კალათა დაინახა. ახალგაზრდის რჩევით სასწრაფოდ კალათში ჩაჯდება. კალათი მაღლით აიწევს. იგი კლდის პატარა მოედანზე შეჩერდება. მალე დიდი, ზღაპრული ფრინველი მოფრინდება. იგი მეფის გვერდით ჩამოჯდება.

განთიადისას შეშინებული მეფე ფრინველს ფეხებზე მოეჭიდება. იგი გაფრინდება და მეფესაც ჰაერში აიტაცებს. ფრინველმა დიდხანს იფრინა. ბოლოს, თანდათან დაბლა დაშვება იწყო. მეფე ხედავს თვალწარმტაც ბაღებს ვარდ-ყვავილებით, ხეხილებითა და წყაროებით დამშვენებულს. ფრინველმა მეფე ამწვანებულ მდელოზე დაუშვა.

საღამო ხანს, მეფე ხედავს, რომ ბაღში ლამაზი, გულწარმტაცი ასულები შემოდიან. მათ წინ მომჯადოებელი სილამაზის მეფის ასული მოუძღვის. იგი მისთვის ადრევე გამზადებულ ტახტზე დაბრძანდება. მეფე მისი სილამაზით გონწასულია. მეფის ასულმა ის შეამჩნია და მასთან მიიპატიჟა. ერთმანეთს გაეცნენ. მეფე პირველი შეხვედრისთანავე იმდენად დაუახლოვდა მას, რომ ეხვევა და კოცნის კიდეც. ქალი გამოუტყდება, რომ ისიც მოხიბლულია მისი სილამაზით. შეპირდება სურვილთა აღსრულებას, მაგრამ სთხოვს, რომ ამჟამად მხოლოდ კოცნით დაკმაყოფილდეს. ქალი სთხოვს აგრეთვე ამოირჩიოს, რომელსაც ინებებს, ერთ-ერთი მოახლეთაგანი და ეს ღამე მასთან გაატაროს. მეფეც ისე მოიქცა, როგორც ულამაზესმა ასულმა სთხოვა, მან ის ღამე დიდ სიხარულში გაატარა. დილით ისევ ბაღში გამოვიდა და ტკბილ ხეხილს შეექცა. როცა მოსაღამოვდა, კვლავ გამოჩნდა ულამაზეს ქალთა წყება, რომელსაც წინ იგივე ასული მოუძღოდა. ამჯერადაც იგივე განმეორდა, რაც წინაღამით მოხდა. ასე გაგრძელდა 29 (ზოგიერთი ტექსტით 39) დღე.

უკანასკნელ დღეს მეფე ეევდრება მზეთუნახავს (მეფის ასულს), რომ აკმაროს ამდენი წვალება და საბოლოოდ გული მას დაუთმოს. ასული სთხოვს, რათა მეფემ კიდევ ერთი ღამით მოითმინოს, მაგრამ იგი არ თანხმდება. მაშინ ასული კვლავ თხოვნით მიმართავს მეფეს, რომ რამდენიმე წუთით თვალები დახუჭოს, არ უცქიროს ასულს ტანისამოსის გახდის დროს.

მეფემ თვალები დახუჭა, რამდენიმე წუთის შემდეგ ისევ გაახილა და თვისი თავი იმავ კალათში და იმავ ადგილას იხილა, საიდანაც ის პირველად გაემგზავრა. ასე დასრულდა ყველაფერი, გაქრა სანეტარო დღეები, ლხინი და გართობა, მას რომ სიხარბე არ გამოეჩინა, ესეირნა ბაღში, შექცეოდა ხილსა და ლამაზ ქალებს, ვინ იცის, რამდენ ხანს გაგრძელდებოდა მისი ბედნიერება.

მეფე აჩქარდა, სულგრძელობა ვერ გამოიჩინა, სიხარბემ დასძლია და დამარცხდა; ხელიდან გაუქრა ყველაფერი. იგი დამწუხრდა და სხვებივით შავი ტანისამოსით შეიმოსა, დამგლოვიარდა.

მეორე ნოველაში გადმოცემულია იმ ერთი ირანელი მეფის ამბავი, რომელმაც გადაწყვიტა ცოლი არ შეირთოს; ამის მიზეზი ის გახლდათ, რომ მას ვარსკვლავთმრიცხველებმა უწინასწარმეტყველეს ცოლისაგან უბედურება გეწვევაო. მეფემ ლამაზი მონა-ქალების (მხევალთა) შესყიდვა დაიწყო. ნაყიდი მონა-ქალი მას აუხირდებოდა ხოლმე. ასეთ მონა-ქალს მეფე ისევ ჰყიდდა და მის მაგივრად სხვას ყიდულობდა.

ერთხელ მონათმოვაჭრისაგან მან შეისყიდა ულამაზესი ქალიშვილი, რომელიც მეფეს კარგად ემსახურებოდა, ოღონდ მასთან დაახლოებაზე არ თანხმდებოდა. ერთხელ მეფე მას ასეთ არაკს უამბობს:

სოლომონს (ბიბლიურ მეფეს) ერთადერთი ბავშვი ჰყავდა, რომელსაც ხელფეხი დამბლისაგან ჰქონდა წართმეული. ერთხელ მისი მეუღლე — ბალყისი ქმარს შეეკითხა: იცის თუ არა მან მათი ბავშვის უბედურების მიზეზი და შეუძლია თუ არა რაიმე საშუალების დაძებნა მისი განკურნებისათვის? ცოლმა სთხოვა სოლომონს, შეჰკითხოდა ამის შესახებ მთავარ ანგელოზს გაბრიელს, როცა იგი ღვთის დავალებით მასთან გამოცხადდებოდა.

გაბრიელმა სოლომონს ასე უპასუხა: ბავშვი მაშინვე განკურნება, თუ შენ და შენი მეუღლე ერთმანეთს მხოლოდ სიმართლეს ეტყვითო. ბალყისი დათანხმდა. ქმარი შეეკითხა: ჩემს გარდა თუ მოგწონებია ვინმე და მისდამი ნდომის სურვილი თუ აღგძვრია გულშიო.

— შენ თუმცა ყველაზე ბრძენი, ძლიერი და ულამაზესი ხარ, მაგრამ ამის მიუხედავად, როცა ლამაზ ჰაბუკს დავინახავ, გულში ცუდი სურვილები აღმეძრებაო, — მიუგო ცოლმა.

ბავშვმა მაშინვე ორივე ხელი აამოძრავა და სიხარულით წამოიძახა: დედიკო, ხელები უკვე მომირჩაო.

ახლა ცოლი შეეკითხა სოლომონს: ყოფილა თუ არა შემთხვევა, რომ სხვისი სიკეთე (სიმდიდრე) შეგშურებიაო.

— მე ყველაფერი გამაჩნია, ჩემი სიმდიდრე აურაცხელია, ძალაუფლება განუზომელი, მაგრამ როცა ჩემთან ვინმე მოდის და თაყვანს მცემს, მალულად ხელში ვუყურებ, თუ რა საჩუქარი მომიტანაო, — უპასუხა ქმარმა.

ბავშვი ლოგინიდან წამოიჭრა. იგი სავსებით განიკურნა.

ამ ნაამბობით ირანის მეფემ დაარწმუნა მონა-ქალი სიმართლის ძალაში და სთხოვა მას, ეთქვა ჰეშმარიტება, თუ იგი მეფის მიმართ ასეთ სიმკაცრეს რატომ იჩენს?

ქალმა მეფეს მოახსენა, რომ მისი ოჯახიდან ყოველი ქალი პირველი მშობიარობისთანავე კვდება. ამიტომ მას ეშინია ქორწინებისა და ვისმესთან დაახლოებისა. მეფე ცდილობს ქალიშვილს დაავიწყოს საშიშროება. ერთი დედაბრის რჩევით იგი მონა-ქალის გულში გამოიწვევს ეჭვს, თითქოს მან სხვა შეიყვარა. ქალიშვილი აენთება და მეფეს გამოუტყდება, რომ მას იგი დიდი ხანია უყვარს. მონა-ქალი მისი მეუღლე ხდება და ბედნიერად ცხოვრობდნენ.

მესამე ნოველაში, რომელსაც მწვანე სასახლეში ხორეზმელი მზეთუნახავი უამბობს ბაჰრამს, მოთხრობილია მცირე აზიაში (რუმში) მცხოვრების ვინმე ბაშარის თავგადასავალი. მას გზად შემოხვდა ერთი ქალიშვილი, რომლის სახეს შემთხვევით თვალი მოჰკიდა და მისმა გასაოცარმა სილამაზემ დაატყვევა. ბაშარმა იმ მიზნით, რომ ეს შემთხვევით გაღვივებული გრძნობა-სიყვარული გულში ჩაეკლა, იერუსალიმში გამგზავრება გადაწყვიტა. უკან დაბრუნებისას მას ერთი თანამგზავრი ეახლა, რომელსაც სახელად მალიხა ერქვა. ის ბევრს ლა-

პარაკობდა საკუთარი ცოდნის შესახებ და ცდილობდა თავისებურად აეხსნა ყველაფერი, რაც გზაში მოხდებოდა.

გზა ცხელსა და უწყალო უდაბნოში გადიოდა. შორით ერთი ხე გამოჩნდა. მის ძირას მივიდნენ და მიწაში ჩაფლული თიხის დიდი ჭურჭელი დაინახეს, ანკარა წყლით ავსებული. მგზავრებმა წყალი დალიეს. მალიხას თავში გაუჯდა იმ თიხის ჭურჭელში ბანაობა და შემდეგ კი მისი დამსხვრევა. ბაშარი დიდხანს უშლიდა ამ განზრახვის შესრულებას, მაგრამ მალიხას მისი მოსმენაც არ სურდა, სასწრაფოდ ტანთ გაიხადა და წყალში გადაეშვა.

აღმოჩნდა, რომ ის ჭურჭელი კი არ ყოფილა, არამედ ღრმა ორმო, რომლის ნაპირებს ჭურჭლის მსგავსად თიხა ჰქონია შემოვლებული. მალიხა წყალში ჩაიძირა და დაიხრჩო. ბაშარმა ძლივს შეძლო ორმოდან მისი გვამის ამოღება და მახლობლად დასაფლავება, აიღო დაღუპული თანამგზავრის ბარგი და გზას გაუდგა.

უეცრად მალიხას ხაფთანიდან გადმოვარდა საფულე ქისა, რომელშიც ათასი ოქროს ფული აღმოჩნდა. ბაშარმა გადაწყვიტა ეს თანხა მალიხას მემკვიდრეებისათვის ჩაებარებინა, დიდი ჯაფით მიაგნო მის სახლს, გაიგო, რომ მას დარჩა მხოლოდ მეუღლე. ბაშარმა იგი ინახულა. ქალმა გაიგო თუ არა ქმრის სიკვდილი, თავისუფლად ამოისუნთქა: იგი იყო მკაცრი, მოღალატე და ბოროტი კაცი, მე მოხარული ვარ, რომ საბოლოოდ მისგან განვთავისუფლდიო, — წარმოთქვა ცოლმა. მან ბაშარს სთხოვა მისი მეუღლე გამხდარიყო, სახიდან ჩადრი მოიხსნა და სტუმარს ისე ეჩვენა. ბაშარმა თვალი მოჰკიდა თუ არა მის სახეს, მაშინვე იცნო ის ქალი, რომლის გულისათვის მან მოსვენება დაჰკარგა და სიყვარულის დავიწყების მიზნით სამოგზაუროდ გაეშურა. ისინი შეერთდნენ და ბედნიერად ცხოვრობდნენ. ბედნიერების აღსანიშნავად, სამოთხეში მცხოვრებთა მსგავსად, ბაშარი იმ დღიდანვე მწვანე ტანისამოსს ატარებდა.

მეოთხე ნოველაში გადმოცემულია რუსთა მეფის მზეთუნახავის თავგადასავალი, რომლის გასაოცარი სილამაზის ამბავი მთელ ქვეყანას მოდებოდა. ყოველი მხრიდან ისწრაფოდნენ მისი საქმრონი, მაგრამ მზეთუნახავს არც ერთი მათგანი არ მოსწონდა. იგი ცხოვრობდა მთებში აგებულ ციხე-კოშკში, სადაც მისვლა მხოლოდ საიდუმლო გზით შეიძლებოდა. იმ მზეთუნახავის სურათი ქალაქის შესასვლელ კარებზე იყო გამოკრული. სურათის ქვეშ ის პირობები ეწერა, რაც უნდა შეესრულებინა მას, ვინც მის ქმრობას მოისურვებდა. მსურველი ბევრი გამოჩნდა, მაგრამ ვერც ერთმა მათგანმა მიზანს ვერ მიაღწია. მათი თავები ქალაქის კედლის ქონგურებზე იყო ჩამოცმული; მალე იგი აივსო და ადგილიც აღარ დარჩა ახალი თავებისათვის.

გამოჩნდა ერთი ჰაბუკი, რომელიც აღნიშნული მზეთუნახავის სილამაზემ დაატყვევა. დიდხანს იტრიალა კარებთან იმის გამოსაცნობად, თუ რა გზით შეეძლო მას წამოყენებული პირობების დაძლევა და მზეთუნახავის დაუფლება. მაგრამ ვერაფერს გახდა. შემთხვევით გაიგო, რომ მთებში, განმარტოებულ გამოქვაბულში ცხოვრობს ერთი ბრძენი, რომელსაც შეუძლია ყველაფერი რთული დასაძლევი საქმის გზების დაძებნა. მეფისწული მისკენ გაეშურა.

ბრძენმა ის თავაზიანად მიიღო და საჭირო რჩევა-დარიგებანი მისცა. მეფისწულმა მიაგნო საიდუმლო შესასვლელს. ეს გაიგო მზეთუნახავმა და ვაჟს შემოუთვალა: თვითონ ჩამოვალ სამეფო სასახლეში და იქ გაგესაუბრებიო.

მეფისწულის გამოცდა სხვების თანდასწრებით ხდება. მეფის ასულმა ყურებიდან ორი პატარა მარგალიტი გამოიძრო და ვაჟს გაუგზავნა: ვაჟმა მას სამი იმგვარივე მარგალიტი მიუმატა და მეფის ასულს უკანვე დაუბრუნა. ასულმა

ისინი დაფშვნა, შაქრის ფხვნილში აურია და ვაჟს გაუგზავნა. ვაჟმა ერთი კათხა რძე მოითხოვა, მასში ფხვნილი ჩაყარა და ასულს დაუბრუნა. ასულმა რძე შესვა, ნალექი მოზილა და დარწმუნდა, რომ წონა წინანდელი დარჩა. ასულმა თითიდან ბეჭედი წაიძრო და მეფისწულს გაუგზავნა. მეფისწულმა იგი თითზე წამოიცვა და მეფის ასულს მსხვილი მარგალიტი გაუგზავნა. მზეთუნახავმა დაძებნა სწორედ მისი მსგავსი მეორე მარგალიტი, ორივე ძაფზე აიცვა და ვაჟს გაუგზავნა. ვაჟმა მას ცისფერი მძივის მარცვალი მიუმატა და ქალს ისე დაუბრუნა. გახარებულმა ასულმა მამას მიმართა: გამოცდა დამთავრდა, ბედმა გამიღიმა, მე ჩემი შესაფერი საქმრო ვიპოვეო. მამამ ჰკითხა: ყოველივე ეს რას ნიშნავდა და როგორ დარწმუნდა იმაში, რომ მის მიერ არჩეული ჭაბუკი სიბრძნით მოსილია.

ასულმა ყოველივე ეს მამას ასე აუხსნა: ორი მარგალიტი, რომელიც პირველად მეფისწულს გავუგზავნე, ნიშნავდა, რომ სიცოცხლე მოკლეა, იგი ორი დღეა. მან რომ სამი მარგალიტი მიუმატა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ხუთი დღეც რომ იყოს, ისიც არაფერია, მაინც მოკლე დროა.

როცა მე მარგალიტის ფხვნილი შაქრის ფხვნილს შევურიე, — ამით მას ვკითხე: ჩვენი სიცოცხლე ავხორცობასთანაა შერეული, შეიძლება თუ არა მათი განცალკევება?

მან რომ რძეში შაქარი გახსნა, ამით მიპასუხა: ისინი (ავხორცობა და სიცოცხლე) თავშეკავების გზით შეიძლება გაიყოსო.

მე რომ რძე შევსვი, ამით ვუპასუხე: შენს სიბრძნესთან და მიხვედრილობასთან შედარებით თავს ძუძუმწოვარა ბავშვად ვთვლი. ბეჭედი რომ გავუგზავნე, ეს მასთან შეუღლების თანხმობას ნიშნავდა. მარგალიტი რომ გამომიგზავნა, ამით მაცნობა, რომ მას არა ჰყავს ცალი. მე დავძებნე მისი ცალი და ამით ვაჩვენე, რომ არა ვარ მასზე ნაკლები. მან რომ ცისფერი მძივი მიუმატა,—ეს ნიშნავდა: დაე, ავი თვალი არასოდეს ჩვენ არ შეგვეხოს. მძივი რომ დავიბნიე, ამით ვაცნობე, რომ მუდამ შენი ერთგული და მორჩილი ვიქნები-მეთქი.

მეფემ, მზეთუნახავის მამამ, მათ დიდი სახალხო ქორწილი გადაუხადა.

მ ე ხ უ თ ე ნ ო ვ ე ლ ა შ ი გადმოცემული ამბავი ბაჰრამს ცისფერ სასახლეში მაღრიბელმა მზეთუნახავმა უამბო. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია: მისრეთში ცხოვრობდა ერთი ვაჭარი, რომელსაც მაჰანი ერქვა. ერთხელ, როცა იგი თავის მეგობრებთან ბაღში ერთობოდა, ერთმა მისმა ამხანაგმა აცნობა, რომ საქონლით დატვირთული ქარავანი მოვიდა. მაჰანი სასწრაფოდ გაექანა ქალაქის კარებისაკენ, მაგრამ ვეღარ მიუსწრო, კარები დაკეტეს, რადგან ღამე ჩამოდგა. მაჰანს დილამდე უნდა ეცადა, რომ კარები გაეღოთ და ქალაქში საქონელი შემოეტანათ. მეგობარმა ურჩია დილას არ დალოდებოდა; მე ვიცი, უთხრა მან, ერთი ადგილი, სადაც ქალაქის კედელი გარღვეულია და იქიდან შეიძლება საქონლის ქალაქში შემოზიდვაო.

მაჰანი გაჰყვა მას. ქალაქიდან გავიდნენ. მისი ამხანაგი უეცრად სადღაც გაქრა. მაჰანი მარტოდ დარჩა. გადაწყვიტა გზა განეგრძო. მთელი დღე იარა. ირგვლივ გადაჭიმულიყო თვალუწვდომელი უდაბნო, სავსე შხამიანი გველებითა და მხეცებით. ამის მნახველი მაჰანი შეკრთა და ერთი გამოქვაბულის შესავალთან გონწასული დაეცა. როცა თვალი გაახილა, დაინახა ორი კაცი, რომელთაც ზურგზე რაღაც ეკიდათ: ერთმა მათგანმა მაჰანს შესძახა: შენ დევებით სავსე უდაბნოში იმყოფები, ვინც აქ მოგიყვანა, ის შენი ამხანაგი კი არ იყო, არამედ დევი, რომელსაც შენი დაღუპვა ეწადა. ნუ გეშინია, მე და ჩემი ცოლი დაგიცავთ და დაგიხსნითო.

მაჰანს რა უნდა ექნა, მათ გაჰყვა. დადგა დილა. ის ორი თანამგზავრიც გაქ-

რა. მაჰანი დარჩა მთებში, გზა ძნელად სავლელი აღმოჩნდა, არც საჭმელი, არც სასმელი. დაღამდა. იგი შევიდა გამოქვაბულში და ღამით იქ დაიძინა. განთიადისას მაჰანს ცხენების თქარა-თქური მოესმა. დაინახა ერთი მხედარი, რომელსაც თან მეორე ცხენიც მოჰყავდა. მაჰანმა მას მისი თავგადასავალი უამბო. მხედარმა აუხსნა მას, რომ ის ორი თანამგზავრი ორი დემონი იყო და უნდა ადიდო ღმერთი, რომ დაღუპვისაგან დაგისხნაო!

მხედარმა მაჰანი მეორე ცხენზე შესვა და გზას ასე გაუდგნენ. ორივენი ფართო ვაკეზე გამოვიდნენ. მაჰანი ხედავს, რომ მთელი გარემო დევებითა და ბოროტი სულებითაა დაფარული. ჰქუხდა მუსიკა, ბოროტი სულები საზიზღრად ღეროდნენ და ღრიალებდნენ; უეცრად მრავალი ჩირაღდანი გამოჩნდა, მოდიოდა რქოსანი და გრძელ ხორთუმებიანი ცხოველების პროცესია. მათ სიმღერაზე აცეკვდნენ ეშმაკები, აცეკვდა მაჰანის ცხენიც. დაინახა, რომ ცხენს ფეხებზე ფრთები ამოეზარდა და შვიდთავიან ვეშაპად იწყო გადაქცევა. იგი ცეკვავდა და მაჰანს მიაქროლებდა.

დადგა დილა. ვეშაპმა დააგდო მაჰანი და სტვენა-ზუზუნით სადღაც გადაიკარგა. მაჰანი კვლავ მარტოდ დარჩა. ღამით გრძელი გზა გადალახა. დილით ერთ მშვენიერ ბაღს მიადგა; დამშეული ტკბილსა და საამო ხილს შეექცა. უეცრად ხმა შემოესმა: დადექი, ქურდო, როგორც იქნა დაგიჭირე! წინ განრისხებული ბერიკაცი აღიმართა, ხელში დიდი კეტით. მაჰანი მოხუცს ყველაფერს უამბობს, რაც გადახდა. ბერიკაცი შეწუხდა მისი ბედით. დაამშვიდა იგი: ახლა შენ სამშვიდობო ადგილას იმყოფები და რაიმე საფრთხე აღარ მოგელის, მე ამ ბაღის გარდა მშვენიერი სასახლე და დიდი სიმდიდრე მაქვს, მემკვიდრე არა მყავს, შენ იყავ ჩემი შვილობილიო, — უთხრა მან.

მაჰანი მოხუცს ფეხქვეშ ჩაუვარდა და შვილობილობაც აღუთქვა. ბერიკაცმა ის ბაღის სიღრმეში შეიყვანა. იქ ერთი დიდი სანდალი იდგა. მასზე ფიცრებით მოწყობილი იყო პატარა მოედანი, დაფარული რბილი და ლამაზი ნოხებით.

— ადი მაღლით და ეს ღამე გაატარე, რაც უნდა მოხდეს, დაბლა არ ჩამოხვიდე, არც არავის გაეხმიანო. ასე იყავ, სანამ მე არ დავბრუნდებიო, დაარიგა მოხუცმა.

მაჰანი ხეზე აცოცდა, ნოხზე მოიკალათა, საჭმელს შეექცა და ბაღს თვალიერება დაუწყო. შორით რაღაც ნაპერწკლები შენიშნა: ერთი მზეთუნახავი გამოჩნდა, მხევლებით გარს შემორტყმული. სასწრაფოდ სუფრა გაშალეს. ლამაზი ასულები ილხენდნენ, მღეროდნენ და ცეკვავდნენ.

მაჰანი ყველაფერს ხედავდა, მათთან შეერთებისა და მოლხენის სურვილით იწვოდა. მაგრამ მოხუცის დარიგება აგონდებოდა და თავს იკავებდა.

უეცრად ერთ-ერთ მხევალს მზეთუნახავმა უთხრა: ბე ვგრძნობ, რომ ამ ხეზე არის ჩვენ მიერ დატყვევებული სული, მოიხმე იგი, რათა ჩვენთან ერთად გაილხინოსო.

მხევალი მივიდა ხესთან და ალერსიანად მიმართა მაჰანს, რათა იგი ჩამოსულიყო ძირს და ლხინში მონაწილეობა მიეღო. მაჰანი ჩამოვიდა, მზეთუნახავმა იგი გვერდით მოისვა და გაუმასპინძლდა. ღვინომ მაჰანი თანდათან აღაგზნო, ორივე ხელი მოხვია მზეთუნახავს და სურდა მის ბაგეებს დაწაფებოდა, მაგრამ მზეთუნახავის ნაცვლად მას ხელში შერჩა რაღაც საშინელი ხახადაღებული, ვეშაპისებური არსება, ტახის მსგავსი ეშვებით და მშვილდივით მოხრილი ტანით. ეს საშინელი არსება ნაზად კოცნიდა მაჰანს და მას გულში იკრავდა.

როცა მაჰანი გონს მოეგო, დაინახა, რომ არც ბაღია და არც მზეთუნახავი, ვის თვალისწინ გაშლილია ვრცელი უდაბნო, მკვდარ ცხოველთა ჩონჩხებით დაფარული. გზადაბნეულ მაჰანს წინასწარმეტყველი ხიზრი გამოეცხადა, რომლის დახმარებითაც იგი სახლში დაბრუნებას ახერხებს.

მ ე ე ქ ვ ს ე ნ ო ვ ე ლ ა, რომელიც ღია ცისფერ სასახლეში უამბო ბაჰრამს ბიზანტიელმა მზეთუნახავმა, ხეირის (სიკეთის) და შარის (ბოროტების) თავგადასავალს გადმოგვცემს. ისინი უდაბნოში ერთმანეთს დაემგზავრნენ. შარმა (ქართ. მაწყინარი) მალულად ერთი ტიკჭორა წყალი წამოიღო. გზაში წყურვილს იგი ფარულად იკლავდა, ხეირმა (ქართ. მაამებელმა) ეს შეამჩნია. ერთი ყლუპი წყალი სთხოვა, მაგრამ ამაოდ.

მაწყინარმა მას სანაცვლოდ თვალები მოსთხოვა. რაც დრო გადიოდა, თანდათან უჭირდა მაამებელს; ბოლოს, იძულებული გახდა თვალების ამოთხრაზე დათანხმებულიყო. მაწყინარმა მას ხანჯლის წვერით თვალები დათხარა, გაძარცვა და მშიერ-მწყურვალი უდაბნოში დააგდო, შეპირებული წყალიც აღარ დაალევინა.

იმ ადგილებში ერთი მომთაბარე მეჯოგე ქურთი იმყოფებოდა. იგი მდიდარი იყო, თანაც ულამაზესი ასული ედგა. ქალი მამას წყაროზე გამოეგზავნა. უკან დაბრუნებისას მას კვნესა შემოესმა. ცოცხალ-მკვდარი ხეირი იპოვა, წყალი ასვა, ჭრილობა შეუხვია და სადგომში წაიყვანა.

საღამოს, როცა მამა დაბრუნდა და ხეირის თვალების ამბავი შეიტყო, ასულს დაავალა, რათა მას სანდლის ხის ფოთლები ავადმყოფის თვალებზე დაეფინა. ხუთი დღის შემდეგ, როცა სამკურნალო ფოთლებიანი სახვევი მოხსნეს, ხეირს მხედველობა დაუბრუნდა, მან წრფელი გულით შეიყვარა მისი მხსნელი ქალიშვილი. მამა ქორწილზე დათანხმდა.

მომთაბარეთა ადგილი მოინაცვლეს. ისინი ერთ ქალაქში შევიდნენ. მისი მბრძანებლის ასული ავიზნით იტანჯებოდა, მაგრამ მას ვერავინ შველოდა. მამას გადაწყვეტილი ჰქონდა: ასული მისთვის მიეთხოვებინა, ვინც მას განკურნავდა. ხეირმა მისი მკურნალობა გადაწყვიტა. მეფის ასულს სანდლის ფოთლების ნაყენი დაალევინა. ქალიშვილს იმ წუთშივე წაეძინა და მხოლოდ სამი დღის შემდეგ გაეღვიძა. ნახეს, რომ იგი სავსებით გამოჯანმრთელდა. მეფემ ხეირს მისი ასული ცოლად შერთო და თან დიდი ჯილდოც უბოძა. იმ მეფის ვეზირს ჰყავდა უმშვენიერესი ასული, რომელიც ყვავილის შემდეგ დაბრმავებულიყო. ხეირმა ისიც განკურნა და აგრეთვე ცოლად შეირთო.

გავიდა ხანი. მეფე გარდაიცვალა. სამეფო ტახტზე ხეირი ავიდა. ერთხელ იგი ქალაქგარეთ მდებარე ბაღისაკენ გაემგზავრა. გზად მისი თვალების დამთხრელი შარი შენიშნა. ხეირმა მისი ბაღში წამოყვანა ბრძანა. მეფემ შარის გამოკითხვა დაიწყო. ბოროტმოქმედმა ყველაფერი იუარა, მაგრამ როცა ხეირი გამოუტყდა (თავისი ვინაობა გამოუცხადა), იგი იძულებული გახდა დანაშაული ეღიარებინა და თან მეფისათვის პატიება ეთხოვნა:

თქვა, მაპატიე, თუმცა ავი ვქენ,
მაგრამ მას ნუ მიიღებ ჩემდა ნაქნარად;
იმ მეთვალთვალემ, რომელიც ცაზე იმყოფება,
მე სახელად შ ა რ ი მოვცა, შენ კი ხ ე ი რ ი;
ის, რაც მე შენთან ჩავიდინე, იმთავითვე
ჩემს სახელში პოულობს საფუძველს.
მე ის მიყავ ამგვარ საშიშროებაში მყოფს,
რაც შენს დიდებულ სახელს შეეფერებოდეს!

ხეირმა გაათავისუფლა შარი. იგი მხიარულად გამოვიდა ბაღიდან, მაგრამ უკან წამოეწია ქურთი (ხეირის სიმამრი) და მას ხმლის ერთი დაკვრით თავი გააგდებინა.

ხეირის ცხოვრება მშვიდად და ბედნიერად მიმდინარეობდა. დროდადრო ის მოინახულებდა იმ სანდლის ხეს, რომლის ფოთლებითაც განიკურნა და მის ჩრდილში ისვენებდა ხოლმე.

მ ე შ ვ ი დ ე ნ ო ვ ე ლ ა ბაჰრამს ირანელმა მზეთუნახავმა თეთრ სასახლეში უამბო: ცხოვრობდა ერთი მდიდარი ჰაბუკი, რომელსაც ქალაქგარეთ ხეხილთა ბაღი ჰქონდა. ერთ დღეს მან ბაღში გასეირნება მოიწადინა. ხედავს, კარები დაკეტილია, ბაღიდან კი საზეიმო მუსიკის ხმები ისმის. მას კარები არ გაუღეს. ჰაბუკმა შეძლო კედლის ერთი ადგილის გამონგრევა და ბაღში შესვლა. ხედავს, რომ თავშეყრილია ქალიშვილები. მათ ჰაბუკი შენიშნეს, იგი ბოროტგანმზრახველად ჩათვალეს, მიესივნენ და მაგრად სცემეს, საბოლოოდ ჰაბუკმა შეძლო მათი დარწმუნება, რომ იგი ქურდი კი არ არის, არამედ ამ ბაღის პატრონია.

ქალიშვილები გამოუტყდნენ, რომ ისინი ამ ქალაქის მცხოვრებლები არიან და ბაღში გასართობად შემოვიდნენ. ქალები სთხოვენ ჰაბუკს, ამოირჩიოს მათ შორის ერთი, ვინც მას ყველაზე მეტად მოსწონს, დარჩეს მასთან და დრო გაატაროს. ასეც მოიქცა, ამოირჩია ერთი ლამაზი ქალიშვილი, მაგრამ რამდენიც არ ეცადა მასთან ერთად განმარტოებას, ყოველთვის სხვადასხვა სახის დაბრკოლება ელობებოდა; ამრიგად, მიზანმიუღწეველი დარჩა. ჰაბუკი მიდის და მის მიერ ამორჩეული ქალიშვილის მშობლებს მასზე დაჭორწინების ნებართვას სთხოვს. მას კანონიერ მეუღლედ შეირთავს და ბედნიერად იცხოვრებს.

ასეთი გახლავთ იმ ნოველათა მოკლე შინაარსი, რაც „შვიდ მზეთუნახავშია“ გადმოცემული. ყოველი ნოველის დასასრულს შექებულია ის ფერი, რა ფერის სასახლეშიც ამბის მოყოლა ხდება. ასე, მაგალითად, შავ ფერზე ნათქვამია, რომ იგი ძლიერია და გამძლე: ყოველი მატერიის შეღებვა შეიძლება შავად, მაგრამ შავი მატერიის სხვაგვარად შეღებვა შეუძლებელიაო, დასძენს პოეტი.

ყვითელი ფერი, ნიზამის აზრით, ესაა ფერი ოქროსი, რაც მუდამ სადიდებელია; მწვანე ფერი ბედნიერების აღმნიშვნელი ფერია, წითელი კი — სიხარულისა, მუქი ლურჯი ფერი — გლოვისა და მწუხარების, ხოლო სანდლის ანუ სანდალოზის ფერი (ღია ყავისფერი) ღირსია შექებისა, რადგანაც იგი სამკურნალო და ბედნიერების მომცემი ხის ფერია. თეთრი ფერი კი მაღალი ზნეობის, სიწმინდისა და პატიოსნების სიმბოლოა. ასეთია ამ ფერთა შექება.

წარმოდგენილი ნოველები, უეჭველია, კავკასიის ხალხთა, მათ შორის ქართველი ხალხის ზეპირი მეტყველების ნიმუშებია. ისინი ნიზამის მიერ მოგონილ ამბებად არ ჩაითვლება. პოეტი სარგებლობს კავკასიისა და აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურული ურთიერთობის შედეგად შემუშავებული თქმულებებით. ზოგიერთ მათგანს (მაგალითად, მაჰანის ეპიზოდს) ატყვია უძველეს ეპოქაში შემუშავებული წარმოდგენების კვალი, როცა ადამიანთა საზოგადოება ჯერ კიდევ დაბალ საფეხურზე იდგა და ბუნების მოვლენებზე გარკვეული წარმოდგენა არ ჰქონდათ. ასეთი სახის თქმულებები თუ ზღაპრები, როგორც ჩანს, ნიზამის მოღვაწეობის ხანაშიც იპყრობდნენ ყურადღებას და პოეტსაც თხზულება მით დაუმშვენებია.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ „ჰაფთ ფეიქარის“ წყაროები მიგნებულია და მათი ძიება უნდა შეწყდეს. პირიქით. იმ ხუთ პოემას შორის, რაც ნიზამის დაუწერია, „შვიდი მზეთუნახავის“ წყაროებია ყველაზე მეტად დასაძებნი და შე-

სასწავლი. ამ მიმართულებით სხვადასხვა მკვლევართა მიერ გამოთქმული მოსაზრებანი მხოლოდ ვარაუდებია და არა რეალურად მოპოვებული ფაქტები.

ნიზამის ამ პოემას რომ მძლავრად ატყვია ფოლკლორული შემოქმედების კვალი, ამაზე მისი დასასრულიც მეტყველებს: ნიზამით, ბაჰრამ-გური ნადირობის დროს კანჯარს დაედევნება, მას გამოქვაბულში შესდევს და უგზო-უკვლოდ ქრება, სწორედ ისევე, როგორც ეს ძველ ხალხურ თქმულებაშია წარმოდგენილი. ისტორიული ცნობების მიხედვით, ბაჰრამ-გური ბუნებრივი სიკვდილით კვდება. ასეთივეა „შაჰ-ნამეშიც“ გადმოცემული ამბავი, ნიზამის „ჰაფთ ფეიქარი“ ამ შემთხვევაში ხალხურ ვარიანტს მისდევს.

აღნიშნული პოემა თქმულებათა ერთგვარ ჯამს წარმოადგენს და, ჩვენ ვფიქრობთ, იგი ნიზამის შემოქმედების ხასიათის თავისებურებათა გარკვევის თვალსაზრისით ერთგვარ გასაღებსაც გვაძლევს.

ნიზამის თვალი კარგად ხედავს ფეოდალური წესწყობილების ავბედობას, ტუსაღებით ავსებულ ციხეებსა და ულუკმაპუროდ დარჩენილი მოსახლეობის დიდ ნაწილს. ყოველივე ამის შესახებ საუბარია პოემის ბოლოს დართულ მძიმე და დამაღონებელ შვიდ ამბავში, რომლებშიც ფეოდალიზმის გარემო და მისი სიდუხჭირეა ასახული.

ერთხელ ბაჰრამი მის სადგომს დაშორდა, სურდა ისეთი ადგილი დაეძებნა, სადაც მოსვენება შეეძლებოდა. მოხუცი მწყემსი შემოეყარა და იგი კარავში შეიპატიჟა. მეფემ უეცრად შენიშნა, რომ ხეზე დიდი ძაღლი იყო ჩამოკიდებული. ბაჰრამმა მწყემსს გამოჰკითხა, თუ ძაღლის ჩამოხრჩობის მიზეზი რაა.

— ძაღლი იგი დიდი ხანია ჩემი ერთგული და ცხვრის ფარის კეთილსაიმედო მცველი იყო; ბოლოს შევნიშნე, რომ ფარიდან თითო-ოროლა ცხვარი იკარგებოდა. თურმე, ნუ იტყვით, ამ ჩემს ერთგულ ძაღლს მგელთან მეგობრული კავშირი გაუბამს და მას ხელს აღარ უშლიდა ცხვრისა და ბატკნის გატაცებაში. მას ევალებოდა ერთგულად ემსახურა ჩემთვის, ნამდვილად კი მოღალატე აღმოჩნდა და ამიტომ იგი სიკვდილით დავსაჯეო, — მოახსენა მწყემსმა.

ბაჰრამს მწყემსის ნაამბობმა ეჭვები აღუძრა: ხომ არ ჰგავს ჩემი ვეზირი იმ მოღალატე ძაღლს, რომელიც მწყემსმა ხეზე ჩამოახრჩოო, ფიქრობდა იგი. მაგრამ ამის დასამტკიცებლად საჭირო იყო ვეზირის მიერ დაპატიმრებული ტუსაღების გამოკითხვა, მაგრამ სიმართლის თქმას ვერც ერთი მათგანი ვერ გაბედავდა; ბაჰრამის ბრძანებით ვეზირი დააპატიმრეს. მეფემ ტუსაღები გაათავისუფლა და მათი გამოკითხვა დაიწყო.

მათ ბაჰრამ-გურს უამბეს ვეზირის რასთ-როუშენის უმართებულო მოქმედებათა შესახებ. ასე, მაგალითად, ერთი მათგანი მეფეს მოუთხრობს: მშვენიერი ბაღი მქონდა; ვეზირს იგი მოეწონა, მისი შესყიდვა მოისურვა და საფასოდ გროშები შემომაძლია, მე ამაზე არ დავეთანხმე, მტრებთან კავშირი დამწამა, სატიმროში მომათავსა და ბაღი კი მიითვისაო.

ერთმაც იმის თაობაზე ილაპარაკა, თუ ვეზირმა რა მოტყუებითა და ხრიკებით გამოაცალა მას იშვიათი ნივთები, რომელთაც ის გასაჭირის დღისათვის ინახავდა.

საინტერესო ის არის, რომ ვეზირს მწირიც დაეპატიმრებინა. მიზეზი ის იყო, რომ განდეგილი კარგად ხედავდა ვეზირის მიერ ხალხის შევიწროებას, და, ალბათ იგი, ასე იფიქრა ვეზირმა, ღმერთს ჩემი დასჯისათვის ეევედრებაო.

ბაჰრამმა, მოისმინა რა ტუსაღთა ნაამბობი, ვეზირის დასჯის განკარგულება გასცა.

ამ პატარა ეპიზოდებში, როგორც აღინიშნა, ფეოდალური ქვეყნის მმართ-

ველთა უკუღმართობის, მათი მსუნაგი და გაუმაძღარი ბუნების სურათებია ასახული, კარგად ჩანს ვეზირთა ძალმომრეობა და უდანაშაულო ხალხის წამება.

ნიზამი მთელი თავისი შემოქმედებით დიდი პროგრესული მოვლენა იყო იმ დროის თვალსაზრისით; იგი თავგამოდებით იცავდა ხალხის ინტერესებს და უკეთეს მერმისზე ოცნებობდა.

„ჰაფთ ფეიქარი“ იმ სალექსო საზომის ერთ-ერთი სახეობითაა დაწერილი, რომელსაც ხაფიფს უწოდებენ. მისი სქემა ასეთია:

⏑ — — ⏑ — ⏑ — ⏑ —

აღნიშნულ თხზულებასაც გამოუჩნდნენ მიმბაძველები. ასეთებად იგულისხმება ხოსრო დეჰლელის (1253—1325) „ჰაშთ ბეჰეშთ“ (რვა სამოთხე); XIV—XV საუკუნის პოეტის ჯემალის „ჰაფთ-ავრანგ“ (შვიდი ტახტი, დიდი დათვის თანავარსკვლავედი); XV—XVI საუკუნის მგსოსნის ჰათეფის „ჰაფთ-მანზარ“ (შვიდი სასახლე, შვიდი მზეთუნახავი); XVI საუკუნის პოეტის აიშის „ჰაფთ ახთარ“ (შვიდი პლანეტა—მთიები); აგრეთვე ცნობილია ნიზამისავე სათაურით XVI საუკუნის პოეტების მასუმ საფავი ნამის, ჰედაიათ უღლაჰის და სხვა თხზულებები.

ქართულ ლიტერატურაში გვაქვს ნ. ციციშვილის პოემა „ბარამგურიანი“ (XVII საუკ.), მაგრამ იგი ნიზამის პოემის თარგმანი არ არის. ქართული ვერსია სხვა წყაროებზე დამოკიდებული ჩანს [24].

ისქანდერ-ნამე. „ისქანდერ-ნამე“ ანუ ალექსანდრე მაკედონელის წიგნი „ხუთეულის“ უკანასკნელი პოემაა. იგი მოცულობით დიდი თხზულებაა და ორ ნაწილად განიყოფება. პირველ ნაწილს „შარაფ-ნამე“ (დიდების წიგნი) ეწოდება, ხოლო მეორეს — „იღბალ-ნამე“.

ნიზამის შემოქმედების მკვლევართათვის ჯერ კიდევ კარგად გარკვეული არ არის, თუ პოეტმა როდის დაიწყო „ისქანდერ-ნამეს“ წერა ან როდის დაამთავრა იგი. აღნიშნული პოემა ჯაჰან-ფაჰლავანის ვაჟის ნუსრათ ედ-დინ ბიშქინ იბნ მუჰამედისადმია მიძღვნილი. იგი სამეფო ტახტზე 1191 წელს ავიდა, ამის მიხედვით პოემა XII საუკუნის ბოლოსა და XIII საუკუნის გარიჟრაჟზე უნდა იყოს დაწერილი. სხვა პოემებისაგან განსხვავებით იგი ნიზამისათვის არვის შეუკვეთია. მაშასადამე, ნიზამი ამ შემთხვევაში თავისუფლად მოქმედებს, თხზულების თემა მის მიერვეა შერჩეული.

როგორც ჩანს, ნიზამის ეპოქაში ალექსანდრე მაკედონელის ბიოგრაფიასა და მის საომარ მოქმედებებს ლეგენდარული სახე ჰქონდა მიღებული. იგი ისტორიული სინამდვილისაგან დიდად ყოფილა დაშორებული და სხვადასხვა სახით ხალხში გასული და გავრცელებული.

როგორც ცნობილია, ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ ჯერ კიდევ პირველ საუკუნეში დაიწერა რომანი, რომელიც ახალი ცნობებით III საუკუნის გარიჟრაჟზე შეივსო და ამ სახით როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ხალხებში გავრცელდა. აღნიშნული თხზულება ცნობილია, როგორც ფსევდო-კალისფენის რომანი; მისი თავდაპირველი ვარიანტი ეგვიპტეში უნდა იყოს დაწერილი. მოხსენიებული რომანი როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთშიც რამდენჯერმე გადამუშავდა.

---

[24] იხ. კ. კეკელიძე, ცნობები პოემის შესახებ, ტექსტს წამძღვარებული გამოკვლევა, თბილისი, 1930, გვ. I—XXXIV; დ. კობიძე, ბარამგურიანის გარშემო, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ. II, თბილისი, 1969, გვ. 136—163.

აღსანიშნავია, რომ ალექსანდრე მაკედონელის ბიოგრაფია დროდადრო იმის მიხედვით იცვლებოდა, როგორც ამას ადგილობრივ ქვეყანაში გაბატონებული კლასის ინტერესები მოითხოვდა. ასე, მაგალითად, ეგვიპტელებმა იგი ეგვიპტელად და, მაშასადამე, ეგვიპტის ტახტის კანონიერ მემკვიდრედ გამოაცხადეს; ასევე, ირანელებმა იგი აქამენიანთა დინასტიის შთამომავლად ცნეს და ირანის სამეფო ტახტის ნამდვილ მემკვიდრედ მიიღეს. ფირდოუსის „შაჰ-ნამეშიც“ ის ირანელადაა წარმოდგენილი და ქვეყნად სიკეთისა და პატიოსნების გამავრცელებლად გვევლინება.

ნიზამი, მისი განცხადების თანახმად, პოემის შეთხზვის მიზნით ბევრ წყაროს გასცნობია. შეუსწავლია აგრეთვე ქრისტიანული, ებრაული წიგნები და თქმულებებიც. საინტერესო ის გარემოებაა, რომ პოეტი მის წყაროებში არსად არ იხსენიებს ფსევდო-კალისფენის რომანის ფალაურსა და არაბულ თარგმანებს. ნიზამი, როგორც ჩანს, უმთავრესად სპარსული და არაბული ისტორიული ქრონიკებით სარგებლობდა.

პოეტი გადმოგვცემს ისქანდერის აღზრდის ეპიზოდებს, მის მიერ ტახტის დაუფლების, მრავალი ლაშქრობისა და სხვადასხვა ქვეყნის დაპყრობის ამბავს, მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ ნიზამის, ისევე როგორც ფირდოუსის, ისქანდერი, რომელიც მსოფლიოზე ბატონობის სურვილით იყო ამოძრავებული, გამოყვანილი ჰყავს არა როგორც დამპყრობელი და სხვადასხვა ხალხების ინტერესების შემბღალველი მეფე, არამედ როგორც დაჩაგრულთა დამცველი და შევიწროებულთა ბედნიერებისათვის მებრძოლი რაინდი, კეთილშობილი, ბრძენი და შორსმჭვრეტელი. ნიზამის ისქანდერი არ არის ისტორიული გმირი, ესაა უპირველეს ყოვლისა, იდეალური მეფე, რომელიც სამართლიანობასა და ჭეშმარიტებას ეძიებს.

ისქანდერის ირანთან ბრძოლის მიზეზადაც სამართლიანობის დაცვაა აღიარებული: მაკედონლები აქამენიანთა დინასტიის წარმომადგენლებს ხარკს უხდიდნენ. ისქანდერმა მიზნად მათი გათავისუფლება დაისახა. ირანის მბრძანებელ აქამენიდ დარიოსს ხარკის გადახდაზე უარი შეუთვალა და ბრძოლაც გარდუვალი გახდა.

დაიწყო ომი. ირანის ლაშქარი ძლიერი აღმოჩნდა და ძლევამოსილ მაკედონელს მისი დარბევა გაუძნელდა. ისქანდერთან ირანის მეფის ორი მოღალატე მხედართმთავარი მიდის ფარულად და მას დარას მოკვლას შეჰპირდებიან, თუ მაკედონელი საამისო ჯილდოს გაიღებს. ისქანდერი ამაზე დათანხმდება. მოღალატენი დარას სასიკვდილოდ დაჭრიან. მაკედონელი მოღალატეთა შეპყრობას ბრძანებს და თვითონ მომაკვდავ დარას მოინახულებს. სიკვდილის წინ გამარჯვებულ ისქანდერს ირანის ყოფილი მბრძანებელი შემდეგს სთხოვს: ა) შესაფერისად დასაჯოს მისი მკვლელები, ბ) არ შეავიწროოს ირანელი დიდებულები, გ) ცოლად შეირთოს მისი ასული როქშანაკი. ისქანდერი ამ თხოვნას აღასრულებს.

ნიზამის გადმოცემით, ისქანდერი გამარჯვებისთანავე შეუდგა ზოროასტრული ტაძრების დანგრევას. პოეტის აზრით, ეს იყო კეთილი საქმე, რაც ცრუ რელიგიის აღმოფხვრასა და ჭეშმარიტი რწმენის დამკვიდრებას უწყობდა ხელს. ამის შემდეგ ისქანდერი ქვეყნად წესრიგის დამყარებას იწყებს. მთელი ირანი, პოეტის თქმით, დარასა და მისი მოხელეების მიერ იყო აწიოკებული. ისქანდერი ცოლად ირთავს როქშანაკს და ისთაჰრში (ირანის მაშინდელ სატახტო ქალაქში) გამეფდება.

აქ ერთი შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ. ზოგიერთ ისტორიულსა და ლიტერა-

ტურულ წყაროებში ალექსანდრე მაკედონელი მართლაც დახასიათებულია როგორც ძველი ირანული ნაციონალური რელიგიის — ზოროასტრიზმისა და აღნიშნული მოძღვრების მატარებელი წიგნების გამანადგურებელი; მაგრამ ეს ძალიან საეჭვოა. სხვა მასალებით მაკედონელის პოლიტიკა ასეთი არ იყო. პირიქით. იგი პატივს სცემდა იმ ხალხების რელიგიასა და კულტურას, რომელთაც დაიმორჩილებდა. — მე მოვედი თქვენთან არა იმისათვის, რომ გავანადგურო ყველაფერი, რაც თქვენ გიყვართ და პატივსა სცემთ, არამედ იმისათვის, რომ თქვენგან ცოდნა და განათლება შევიძინოო, ეუბნებოდა ისქანდერი მათ და მის დანაპირებს არასდროს არ ღალატობდა. ამით მან საერთო პატივისცემა და სიყვარული დაიმსახურა, ბევრი მომხრეც გაიჩინა.

ირანში ზოროასტრული ტაძრების დარბევა, რელიგიისა და წიგნების დევნა უფრო არაბთა საქმიანობის შედეგია, ვიდრე ალექსანდრე მაკედონელისა. არაბები სასტიკად სჯიდნენ ზოროასტრული რელიგიის მიმდევრებს, ზოგჯერ ცოცხლადაც სწვავდნენ მათ, და რა გასაკვირია, თუ ძველი ირანელების საღვთო წიგნებიც ცეცხლისათვის მიეცათ.

ნიზამის ჩვენებით, ისქანდერი აზერბაიჯანშიც შესულა, ქალაქ ბარდის მეფე-ქალს ნუშაბეს სწვევია და მისთვის დაზავება უთხოვნია, რადგან სულ ერთია ბრძოლას წააგებო. ნუშაბე დათანხმებულა. მაკედონელის ძალაუფლება ინდოეთსა და ჩინეთსაც გადასწვდა. მეფეები სისხლის დაღვრას ერიდებოდნენ და ისქანდერს ხარკის გადახდაზე უთანხმდებოდნენ.

ისქანდერს რუსებთანაც მოუხდა ომი. მათ ისქანდერის იქ არყოფნის დროს ბარდა აუღიათ და ნუშაბეც დაუტყვევებიათ. რამდენიმე შეტაკების შემდეგ მაკედონელი იმარჯვებს, ნუშაბეს ათავისუფლებს და აბხაზეთის (საქართველოს) მმართველს მიათხოვებს.

„დიდების წიგნის“ მეშვიდე თავი უკვდავების წყლის თქმულებას ეძღვნება. ისკანდერი მიდის მის მოსაპოვებლად, მაგრამ — ამაოდ.

ლაშქრობანი პოემის მეორე ნაწილშიცაა გადმოცემული, მაგრამ ისქანდერი ყოველთვის სამართლიან მეფედაა გამოყვანილი. აღნიშნულ ნაწილში, რაც დიდი ხანია მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს, საინტერესო ის არის, რომ ისქანდერი დიდი ხნის ბრძოლებისა და უსაზღვრო ხეტიალის შემდეგ ქვეყნის ჩრდილოეთ ნაწილში წააწყდება სამაგალითო მხარეს, სადაც არც მეფეა და არც რაიმე სახის სხვა მბრძანებლები. ცხოვრობს მშრომელი ხალხი. საზოგადოების ყოველი წევრი ქონებითა და უფლებით ერთმანეთთან თანაბარნი არიან. მათ ერთმანეთი უყვართ და განსაცდელის ჟამს ერთმანეთს ეხმარებიან, მათი ჰირი და ლხინი განუყოფელია.

მთელ კოლექტივში (თუ შეიძლება აქ ეს ტერმინი გამოვიყენოთ) სიმართლეა გაბატონებული. ორპირობა, შური და მტრობა არ არსებობს. მთელ ქალაქში არსად, არც ერთი დუქნისა თუ საცხოვრებელი სახლის კარი დაკეტილი არ არის, მათ კლიტე და ბოქლომი არ ესაჭიროებათ. ქურდები და მძარცველები არ არსებობენ. ცხვრის ფარასა თუ საქონლის ჯოგს მწყემსები არ დარაჯობენ, რადგან მათ არავინ იპარავს. შრომობს ხალხი და ბედნიერად ცხოვრობს. ამ ბედნიერების საფუძველი კი შრომა, სიმართლე და სიყვარულია.

ყველაფერი, რაც იქ არის, მთელ საზოგადოებას ეკუთვნის. თუ ვინმე, სხვა მხრიდან მოსული, უნებართვოდ რაიმეს წაღებას მოისურვებს, მოპარვას მოინდომებს, მას სიკვდილით დასჯიან. ვინც ამ საზოგადოების წესებს არ დაიცავს, მას ვერ შეეგუება, მას იქ ადგილი აღარ ექნება, გამოაძევებენ.

აქვე მოგვყავს იმ ადგილის თარგმანი, სადაც აღნიშნული საზოგადოებაა აღწერილი:

შორით ქალაქი დაინახა დამშვენებული,
როგორც სამოთხე — სიმდიდრით და სიკეთით სავსე;
იმ ქალაქს როცა დიდი მეფე მიუახლოვდა,
ვერსად შენიშნა რკინის, ხისა და ქვის კარები.
ეწვია ქალაქს, — რამდენიმე მოხუცთან ერთად, —
ყველა ისინი ბრძენი, ჭკუვით — სამაგალითო.
ბევრი დუქანი დაინახა კოხტად მორთული,
ერთსაც არ ჰქონდა დაკეტილი კარი ბოქლომით.
ქალაქის მკვიდრნი — სათნონი და კაცთმოყვარენი —
შემოეგებენ ალერსით და მობოდიშებით.
გვირგვინოსანი სასახლეში შეიპატიჟეს,
ფართო და ვრცელი იყო იგი, ვით ცის ლაჟვარდი.
გაშალეს სუფრა და სიკეთით აავსეს იგი,
თვითონ კი დადგნენ სამსახურად მეფის წინაშე.
მოემსახურეს, ვით დიდ სტუმარს შეეფერება,
ვაშა, მასპინძლებს ხელგაშლილთა, სტუმართმოყვარეთ!
მიიღო შაჰმა სიყვარულით მათი უხვობა
და მათ სახეებს შეცქეროდა კმაყოფილებით.
ჰკითხა: ვით არის, რომ არვისი არ გაქვთ შიში,
არსად გყავთ მცველნი, მზვერავნი და მეციხოვნენი.
ასე უშიშრად როგორ ცხოვრობთ, არა გაქვთ დარდი,
არც ერთ სახლის კარს რომ არ ადევს კლიტე, ბოქლომი?!
ხეხილთა ბაღებს არ დარაჯობს არც ერთი კაცი,
ერთი ჩობანიც ყურს არ უგდებს ჯოგებს უთვალავს.
მთებზე, ველებზე გაგიშვიათ ჯოგი მრავალი,
არც ერთი მწყემსიც, რომ ადევნოს ყური და თვალი.
ეს როგორაა, რისგან არის დაუცველობა,
ვისზე ხართ ასე მინდობილი, თქვენ ვინ გმფარველობს?
იმ სამართლიან მხრის უხუცესთ აიდგეს ენა,
ისევ დალოცეს შაჰრიარი, ადიდეს ზენა:
მან, ვინაც ასე დაგიმშვენა გვირგვინით თავი,
მარადიული მოგანიჭათ ქვეყნად ღირსება,
მაღალი ღმერთი იყოს მუდამ შენი მფარავი,
გქონდეს დიდება და სახელი სამარადისო!
ჩვენი ცხოვრების როცა გვკითხე ყველა ავ-კარგი,
უმეტნაკლებოდ მოგახსენებთ, მეფევ, ყველაფერს.
ასე უწყოდე ჩვენი ხალხის ეშმარიტება,
მათი, ვინც ვცხოვრობთ ამ მხარეში მთადა და ველად.
ჩვენ მორჩილნი ვართ, გვწამს განგება და მისი ძალა,
ვიცავთ სიმართლეს, მისგან ერთიც არ გადავუხვევთ.
არაფერი გვაქვს დაფარული, უკუღმართული,
სიმართლის გარდა ჩვენ არ ვიცით სხვა არაფერი.
ვერაგობა და ცბიერება ჩვენში არ არის,
ალალმართალი გვაქვს ამ ქვეყნად თავისუფლება.
ჩვენ არავითარ შემთხვევაში ტყუილს არ ვიტყვით,
ღმით სიზმრებიც არ გვჩვევია უკუღმართული.
არაფერს ვითხოვთ, სასარგებლო თუ არ იქნება,
იმ საქმით ღმერთი კმაყოფილი თუ არ დარჩება.
ვღებულობთ იმას, რასაც ჩვენთვის ღმერთი ინებებს,
ღმერთთან მტრობა და შებრძოლება ვით შეიძლება!
ვაკეთებთ იმას, რასაც ბრძანებს მაღალი ღმერთი,
მორწმუნეს ღვთისას რა საქმე აქვს ჩხუბთან, მტრობასთან.

მას ვუმეგობრებთ, მეგობარი თუ დაუძლურდა,
თუ გასაჭირი მას შეიპყრობს, ჩვენ გამოვიხსნით.
ჩვენს შორის ვინმეს თუ მოადგა რამე ზიანი
და მის შესახებ მოაღწია ჩვენამდე ცნობამ,
ჩვენი ქისებით მას სასწრაფოდ დავეხმარებით,
ჩვენი ქონებით და შეძლებით გავაჯანსაღებთ.
თვითეულ ჩვენგანს თანაბარი შეგვწევს ქონება,
თვითეულ ჩვენგანს თანაბარი წილი გვერგუნა.
ჩვენ ერთმანეთს ვთელით თანამგრძნობად და ამხანაგად,
სხვების ტირილზე არ ვიცინით ჩვენ არასოდეს.
ჭურდებისა და მძარცველების არ გვაქვს შიში,
არც ქალაქად და არც მთაში გეჭირდება მცველი.
ჩვენ სხვებს არ ვპარავთ, ასეთია ჩვენი წესები,
და სხვებიც ჩვენგან არაფერსაც არ იპარავენ.
არ გვაქვს სახლები დაკეტილი კლიტით, ურდულით,
მწყემსი, მეფეო, არც ცხვრების გვყავს, არცა ხარების.
ღმერთმა აღგვზარდა, პატარანი დიდები გავხდით,
არ ეკარება ჩვენს პირუტყვებს ღომი და მგელი.
თუ მგელი მოვა, ჩვენს ცხვარს იგი კბილებს შეახებს,
იმავე წუთში მას მოელის განადგურება.
ჩვენს ნათესიდან თუკი ვინმე თავთავს აიღებს,
კუთხით ნასროლი დაერჭობა მის გულს ისარი.
ვშრომობთ და ვთესავთ, საამისო დადგება ჟამი,
ნათესს ცათამყოფს ჩავაბარებთ გულმხიარულნი.
ვტრიალებთ, ვუველით ჩვენს დათესილს, როგორც წესია,
ექვსი თვის შემდეგ მისი მომკის დღე ჩამოდგება.
თითო მარცვლიდან, რომელიც კი ნაყოფს მოიტანს,
ასე უწყოდეთ, შვიდას მარცვალს მოიმკის კაცი.
ერთს დავთესავთ თუ ას მარცვალს, ეს სულ ერთია,
ღმერთზე ვამყარებთ მთელ იმედებს და არა სხვაზე;
ჩვენი მფარველი ღმერთი არის და სხვა არავინ,
იგია ჩვენი პატრონი და სხვა კი არავინ.
ჩვენ არავისგან არა ვსწავლობთ ენის მიტანას,
სხვათა ნაკლზედაც თვალებს ვხუჭავთ, თითქოს ვერ ვამჩნევთ.
ჩვენგან ვინმესთან სამართალი თუ კი მიაღწევს,
დავეხმარებით, მოუტანოთ მას სარგებლობა.
ვერ ვუწინამძღვრებთ ბოროტების გზაზე ვერავის,
არ ვართ მძებნელი ჩხუბისა და სისხლის დაღვრისა;
ერთიმეორის მწუხარებას ჩვენ ვინაწილებთ,
ლხინშიც აგრეთვე მეგობრები ვართ ერთმანეთის.
ოქრო და ვერცხლი ჩვენ არ გვხიბლავს, მათ რა აქვთ ფასი,
აბა გვიბრძანეთ, იგი ვის რად გამოადგება.
არა გვაქვს რამე, სხვებისაგან მათ არ მოვითხოვთ,
პურის მარცვლისთვის ჩვენ სხვებს ხმლებით არ მივარდებით.
გარეულ მხეცებს ჩვენი შიში არ აქვს, არა,
და არც ისინი გვაწუხებენ ჩვენ არასოდეს.
განსაცდელის ჟამს ქურციკები, შვლები, ჯიხვები
სახლის კარებში გვეპრებიან გადასარჩენად.
თუ ვინადირებთ, წესები გვაქვს ჩვენ გარკვეული:
რაიც გეჭირდება იმაზე მეტს ჩვენ არ ავიღებთ!
დანარჩენებს კი არ ვეხებით, უკან ვაბრუნებთ
და მინდორ-ველად თავისუფლად დანავარდობენ.
ბევრსა არა ვჭამთ, არ ვართ მოდგება ვირის და ხარის,
არც ბაგეები გვაქვს შეკრული მშრალ-სველისაგან;
ცივს და თბილ საჭმელს შევექცევით, ვჭამთ მხოლოდ იმდენს,
რომ კვლავ შეგვეძლოს მცირე რამე შევჭამოთ კიდევ.

ჩვენში არც ერთი ახალგაზრდა არ იღუპება,
ვისაც ხანგრძლივად უცხოვრია, ის კვდება მხოლოდ.
მოკვდება ვინმე, მისთვის გული არ გვიწუხს დიდად,
ვიცით, წამალი რომ სიკვდილის არ იპოვება!
არაფერს ვფარავთ, ან ზურგს უკან რა უნდა ვჩმახოთ,
ერთიმეორეს პირში ვეტყვით, რაც გვაქვს სათქმელი.
არ ვართ მსტოვარი, თუ ამ კაცმა დღეს რა შეჭამა,
არ მოვრთავთ ყვირილს, თუ იმ კაცმა რა გააკეთა!
რაიც მოგვივა, იქნება ის კარგი თუ ავი,
ვერსად წაუვალთ, დავნებდებით, რაც გვიწერია.
თუ შემოქმედი ვინმეს კეთილ საქმეს მოუვლენს,
ჩვენ არ ვიკითხავთ: ეს როგორ და საიდან არის!
ის მოიპოვებს ჩვენთან ყოფნის დიად ღირსებას,
ვინაც ჩვენსავით წმინდაა და შეუბღალავი.
ჩვენს ჩვეულებებს, ადათ-წესებს თუ გადაუხვევს,
მაშინვე ჩვენგან განდევნილი იქნება იგი!
რა ისქანდერმა ნახა იგი ჩვეულებანი,
შედგა დაღლილი, მწუხარე და გაკვირვებული:
იმას ამბები უკეთესი არსად სმენია,
მეფეთა წიგნშიც ამის მსგავსი არ წაუკითხავს [25].

ნიზამიმ, როგორც ამას მკითხველი ხედავს, დაგვიხატა იდეალური, უკლასო საზოგადოება, რაზედაც კაცობრიობის პროგრესული ნაწილი მუდამ ოცნებობდა. პოეტმა საუკუნეებით გაუსწრო მის ეპოქას; აღსანიშნავია, რომ ნიზამის მიერ დახატულ საზოგადოებას სწამს ღმერთი, იგი უარყოფილი აო არის, მაგრამ მისი როლი ძალიან გაუბრალოებულია, მას არავინ ევედრება; იგი ბუნების ძალასთანაა გათანაბრებული და მისგან გამოყოფილი ცალკე სახით არ გვევლინება.

იმ საოცნებო ქვეყნის ხილვის შემდეგ ისქანდერი რომში ბრუნდება. იქ მას ახალი კანონები შემოაქვს. ამის მიხედვით ქალაქებისა და მხარეთა მმართველები არა შთამომავლობისა და სიმდიდრის, არამედ ცოდნისა და განათლების მიხედვით ინიშნებიან.

დიდ მბრძანებელ ისქანდერს მძიმე ტკივილები შეიპყრობს. იგი გარდაიცვლება. მას დიდებით დაკრძალავენ. გასვენებისას მას კუბოდან ერთი ხელი გადმოეყო, მუშტით მიწა ეჩირა იმის ნიშნად, რომ ქვეყნიდან, რაც უნდა დიდი ქონების პატრონი იყო, ამის მეტს ვერაფერს წაიღებო.

შემდეგ გადმოცემულია ცნობები ფილოსოფოსების: არისტოტელის (არისტო), ჰორმუსის, პლატონის (აფლათუნ), ვალისის, ბულინასის, ფარვორიუსის და სოკრატის გარდაცვალების შესახებ.

აქვეა საუბარი თვითონ ნიზამის გარდაცვალებაზე. ზოგი მკვლევრის აზრით, იგი შეიძლება პოეტის მიერვე იყოს დაწერილი, რადგანაც „ისქანდერნამეს“ დამთავრებისას, მძიმე ავადმყოფობას განიცდიდა და სიკვდილის მოახლოებას გრძნობდაო. აქ შემდეგია ნათქვამი:

ნიზამიმ, როცა ეს პოემა დაამთავრა,
გამგზავრების ნაბიჯიც გადადგა.
ამის შემდეგ არ გასულა ბევრი ხანი,
რომ დამთავრდა (დაიწერა) მისი სიცოცხლის თარიღის ფურცელი.
სამოც წელზე მეტი ხნის იყო სამი წლითა და ექვსი თვით,
გზად გამგზავრების როცა დოლი აახმაურა [26].

[25] სპარსული ტექსტი, ბაქო, 1947, გვ. 181—185.

[26] ტექსტი, გვ. 221.

ამ ცნობების მიხედვით, ნიზამის 64 წლის ასაკამდე მიუღწევია; თუ იგი ნამდვილად 1141 წელსაა დაბადებული, მაშინ პოეტი XIII საუკუნის გარიჟრაჟზე, სახელდობრ, 1203 წელს გარდაცვლილა (1141 წელს 63 მთვარის წელი უნდა მივუმატოთ), მაგრამ რა ვუყოთ ამ ბოლო ხანებში აღმოჩენილ სამარის ქვის წარწერას [27], რომლის მიხედვით ნიზამი 1209 წელსაა გარდაცვლილი?

ჩვენი აზრით, ძალიან საეჭვოა, „იღბალ-ნამეს“ ის ადგილი, სადაც ნიზამი თითქოს თავისი გარდაცვალების შესახებ საუბრობს, შემდეგი დროის ჩამატებას არ წარმოადგენდეს.

აღმოსავლური ლიტერატურის მკვლევრები ნიზამის იმთავითვე რთულ პოეტად თვლიან. იგი ნამდვილად არის ასეთი. სირთულეს ქმნის მისი ზოგჯერ მართლაც ძნელად გამოსაცნობი და ასახსნელი შედარება-მეტაფორები. არსებობს ჰ. რიტერის სპეციალური გამოკვლევა ნიზამის მხატვრული მეტყველების შესახებ[28], მაგრამ იგი პირველ ცდას წარმოადგენს ამ დიდი შემოქმედების პოეტური ენის შესწავლის თვალსაზრისით და, ცხადია, მასში ყველაფერი გარკვეული არ არის.

ქართულად ნიზამის მხატვრული მეტყველების შესახებ ჩვენ გამოვაქვეყნეთ ერთი წერილი [29], სადაც შევეცადეთ მკითხველისათვის გასაგები გაგვეხადა ის სირთულე, რაც ამ მხრივ ნიზამის ახასიათებს. მაშინ ჩვენ, ძირითადად ვ. დასათგერდის მიერ გამოცემული ტექსტებითა და მისი კომენტარებით ვსარგებლობდით, მაგრამ მიზანს მაინც ძნელად ვაღწევდით. ნიზამის ზოგჯერ ისე იტაცებს მხატვრული მეტყველება, რომ ძირითად ამბავს ანელებს, თითქმის ივიწყებს მას, თვალწინ განუსაზღვრელი შედარება-მეტაფორების სამყაროს გადაგვიშლის. შესაძლებელია ყველაფერი ეს იმ დროის ლიტერატურული გემოვნებითაც იყო გამოწვეული, ან დიდი პოეტის მხრივ თავშეუკავებლობით — გაჰყვეს მოვარდნილი გრძნობების ნიაღვარს და გვიან გამოფხიზლებამდე მხატვრული აზროვნების მორევში ინავარდოს, აღარ მოაგონდეს მკითხველი, რომელსაც შესაძლებელია მეტაფორებზე უფრო ამბის მსვლელობა აინტერესებდეს. ასეა თუ ისე, ნიზამის ნაწარმოებთა შორის შედარება-მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით ყველაზე მეტად „ხოსროვ-შირინიანი“ და „ლეილ-მაჯნუნიანია“ „დამძიმებული“.

მხატვრული სახეების შექმნის თვალსაზრისით ნიზამი არ მიდის წინანდელი პოეტების გზით. მას საკუთარი გზა აქვს, საკუთარი პოეტური წვა, საგნებისა და მოვლენების თავისებური ხედვა. ნიზამის, XII საუკუნის პოეტს, უკვე გაცვეთილად ეჩვენება დახატოს მოვლენა, სურათი ყველასათვის ცნობილი ფერებით. იგი ყოველთვის ახალ გზებს ეძებს.

მოვიყვანოთ მხოლოდ ერთი მაგალითი; პოეტს „ხოსროვ-შირინიანში“ გათენება ერთგან ასე აქვს დახატული:

დილის რიჟრაჟმა, როცა თეთრად ამოისუნთქა,
სიბნელემ დაიმღერა უიმედოდ;
ათასობით ნარგიზები მბრუნავი ქვეყნის თაღზე
ჩაქრენ, რადგან ამოვიდა ერთი ყვითელი ვარდი (გვ. 77).

---

[27] А. А. Алексеф-заде, Надписи архитектурных памятников Азербайджана эпохи Низами. წიგნში: Архитектура Азербайджана, Баку, 1947.

[28] H. Ritter, Über die Bildersprache Nizami's, Berlin—Leipzig, 1927.

[29] ნიზამის პოეტური მეტყველების თავისებურებანი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1940, № 25.

აქ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ პოეტს გამოყენებული აქვს ნარგიზი (სპ. ნარგის) და არა სხვა რამე. საქმე ის არის, რომ აღმოსავლურ პოეზიაში ნარგიზი, გარდა მისი ძირითადი მნიშვნელობისა, თვალსაც აღნიშნავს.

ნიზამისთან ამ შემთხვევაში ნარგიზი ნარგიზსაც ნიშნავს (ნარგიზები მიიმალენ ყვითელი ვარდის გამოჩენით) და თვალსაც; ჩაქრენ ნარგიზები, ე. ი. ცის თვალები (ვარსკვლავები) ყვითელი ვარდის (მზის) გამოჩენის გამო.

ეს ადგილი, მიუხედავად იმისა, რომ ორმაგ მეტაფორებსაც შეიცავს, ადვილგასაგებია იმასთან შედარებით, რაც ნიზამის პოეტურ მეტყველებას ახასიათებს, ზოგჯერ სამმაგი მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით.

ნიზამიმ შექმნა არა მარტო ახალი თემატიკა და მისი მხატვრული დამუშავების განსხვავებული გზები და მეთოდები, არამედ პოეტური მეტყველების სრულიად ახალი სამყარო. ამიტომ უწოდებენ მას დიდ პოეტს, რომანტიკული ჟანრის მამამთავარს, მის მწვერვალს.

ზოგიერთ დამწყებ ლიტერატორს ეს შეცდომა ჰგონია, აქაოდა, ნიზამის წინ ონსორი, გორგანი (ვისო რამინის ავტორი) და სხვები უსწრებენო. ასეთ „ლიტერატორებს“ ავიწყდებათ, რომ ამგვარ შემთხვევაში მამამთავრობას განსაზღვრავს არა ის, თუ ქრონოლოგიურად ვინ ვის უსწრებს, არამედ მწერლის ტიპურობა, იყრის თუ არა თავს მის შემოქმედებაში ამა თუ იმ ჟანრის ყველა თავისებურება. ეს უდავო ჭეშმარიტებაა.

ქართული ლიტერატურის სინამდვილიდან რომ ავიღოთ, რომანტიზმის მამამთავრად, ზემოთ აღნიშნულ გარემოებათა გამო, ნიკოლოზ ბარათაშვილია აღიარებული, მიუხედავად იმისა, რომ მას წინ მთელი რიგი რომანტიკოსები უსწრებენ, როგორიცაა, მაგალითად, ვახტანგ ორბელიანი, სოლომონ რაზმაძე და სხვები.

ნიზამი დიდი ლიტერატურული სკოლის მამამთავარია. მისი მიმდევრები აღმოსავლეთის ხალხთა ყველა ლიტერატურაში დაიძებნება. მას, როგორც დიდ შემოქმედს, შემდეგი დროის პოეტები უზომო პატივისცემითა და მოკრძალებით იხსენიებენ.

პოემა „შაჰ-ნამეს“ მსგავსად შემოკლებული მოთეყარებითაა დაწერილი. მისი სქემა ასეთია:

⏑— — ⏑— — ⏑— — ⏑—

ნიზამის „ისქანდერ-ნამესაც“ გამოუჩნდნენ მიმბაძველები. ყველა მიბაძვათაგან მხატვრული ოსტატობით გამოირჩევა ხოსროვ დეჰლელის „აინეი ისქანდერი“ (ალექსანდრე მაკედონელის სარკე) და ჯამის „ხირედ ნამეი ისქანდერი“ (ალექსანდრე მაკედონელის სიბრძნის წიგნი).

ხოსროვ დეჰლევი. ამირ ხოსროვ დეჰლევი ანუ ხოსრო დეჰლევი (1253—1325), როგორც ქართული წყაროები უწოდებენ მას, პირველი დიდი პოეტია, რომელმაც ნიზამის თემებზე ხუთი პოემა შეთხზა (1298—1302 წლებში) და ისინი გააერთიანა ერთ კრებულში, რომელსაც „ხუთი განძი“ (ფანჯ განჯ) ეწოდება. მისი შემოქმედება მარტო „ხუთეულის“ შექმნით არ ამოიწურება. ხოსრო დეჰლევი იყო ინდოეთის ისტორიის შესანიშნავი მცოდნე და მას ისტორიული ნარკვევებიც უწერია. მასვე ეკუთვნის ისტორიულ-ეპიკური ხასიათის ოთხი პოემა, რომლებიც დეჰლელ მეფეებისადმია მიძღვნილი. ხოსრო დეჰლელს დაუწერია „ამბავი ხიზრხანისა და დოვალირანისა“, რომელშიც გადმოცემულია დეჰლელი მეფისწულისა და გუჯარეთის რაჯის ასულის ტრაგიკული სიყვარული.

ნიზამის რომანტიკული „ხუთეულის“ შემდეგ დეჰლევის აღნიშნული პოემა სრულიად ახალი გზა და მიმართულება იყო ეპიკურ-რომანტიკული ჟანრის განვითარების თვალსაზრისით. ამ მხრივ დეჰლელი პოეტი დაშორდა ნიზამის შემოქმედების გზებს და ახალ სამყაროში შეაბიჯა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხოსრო დეჰლელის ისტორიული პოემები და პროზაული თხზულებანი ჰინდუსტნურ ენაზეა დაწერილი, „ფანჯ განჯში“ გაერთიანებული პოემები კი — სპარსულზე. ამიტომ იგი როგორც ინდური, ასევე სპარსულენოვანი ხალხების ლიტერატურის წარმომადგენელია.

ხოსრო დეჰლელის „ფანჯ განჯმა“ დიდი როლი შეასრულა სპარსული რომანტიკული ჟანრის განვითარებაში. შემდგომი დროის პოეტები, რომლებიც ნიზამის სკოლას მიეკუთვნებიან, ნიზამისთან ერთად დიდი პატივისცემით იხსენიებენ ხოსრო დეჰლელს და მასაც მასწავლებლად თვლიან.

ხოსრო დეჰლელის „ხამსეში“ ანუ „ხუთეულში“ შემდეგი პოემებია გაერთიანებული: ა) მნათობთა ამოსვლა (მათლა ოლ-ანვარ), ბ) შირინი და ხოსროვი (შირინ ო ხოსროვ), გ) მაჯნუნი და ლეილი (მაჯნუნ ო ლეილი), დ) ალექსანდრე მაკედონელის სარკე (აინეიე ისქანდერი) და ე) რვა სამოთხე (ჰაშთ ბეჰეშთ).

უნდა აღინიშნოს, რომ დეჰლევის ხამსეს ავტოგრაფული ნუსხა ჩვენამდე აღარ შემონახულა, მაგრამ მისი ხელნაწერი ტექსტები საკმაო რაოდენობით მოიპოვება როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ. მათ შორის ყველაზე საიმედოდ დღემდე მიჩნეულია უზბეკეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერი[30], რომელიც პოეტის გარდაცვალებიდან 30 წლის შემდეგაა გადაწერილი (1355).

მოიპოვება მისი (ფანჯ განჯის) გამოცემაც. ასეთია, მაგალითად, ალიგარჰის უნივერსიტეტის გამოცემა (1917), მომზადებული იმავე უნივერსიტეტის მასწავლებლის მავლენა მოჰამედ ჰაბიბ არ-რაჰმან საჰებ ჰაზრათ შირვანის მიერ. ზოგ მეცნიერთა აზრით, აღნიშნულ გამოცემაში ბევრი შეცდომაა დაშვებული და მისი კრიტიკულ ტექსტად მიღება შეუძლებელია.

აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ „ხუთეულის“ ხელნაწერი ტექსტები ერთმანეთისაგან საგრძნობლად განსხვავდება. ეს განსხვავება ძირითადად გამოიხატება არა მხოლოდ ამა თუ იმ ბეითის განსხვავებული წაკითხვით, არამედ ტექსტის გაფართოებით ან შემოკლებით. ხელნაწერთა უმრავლესობაში ეს უკანასკნელი მოვლენაა უფრო გაბატონებული.

ჩვენ სამი ხელნაწერი გავიცანით. ესენია: ა) საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ბ) ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის განყოფილებისა და გ) უზბეკეთის აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტისა. აღნიშნულ ხელნაწერთა შორის დიდი განსხვავებაა ეპიზოდების გავრცობა-შემოკლების თვალსაზრისითაც კი.

მართალია, ჯერჯერობით, „ხუთეულის“ მთლიანი კრიტიკული გამოცემა არ მოგვეპოვება, მაგრამ არის ცალკეული პოემების ახალი გამოცემანი, რითაც შეიძლება ვისარგებლოთ. ასეთებია, მაგალითად, „შირინ ო ხოსროვ“ გ. ალიევისა (მოსკოვი, 1961), „მაჯნუნ ო ლეილი“ თ. ა. მაჰერამოვისა (მოსკოვი, 1964), „ჰაშთ ბეჰეშთ“ ჯ. აფთიჰარისა (ტაშკენტი, 1968) და მთელი რიგი ლითოგრაფიული გამოცემანი.

აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ პირველი დისერტაცია ხოსრო დეჰ-

---

[30] მისი აღწერილობა მოცემულია კატალოგში: Сборник восточных рукописей АН УзССР, т. II, Ташкент, 1951, стр. 119—125.

ლევის შემოქმედებაზე ა. ა. სტარიკოვს დაუწერია 1943-46 წლებში, რომელშიც „ჰაშთ ბეჰეშთის“ ორი ნოველა განუხილავს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხ. დეჰლევის პოემები (ზოგი მაინც) საგრძნობლად განსხვავდება ნიზამის თხზულებებისაგან. განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, ის არის, რომ ინდოელი პოეტის თხზულებები არ არის დატვირთული რთული შედარება-მეტაფორების გამოყენებით. ნიზაძისთან შედარებით დეჰლევი ზომიერებას იცავს, იგი უფრო ადვილგასაგებია და შესაძლებელია ამით იყოს გამოწვეული ის გარემოება, რომ აღნიშნული პოეტი XV—XVI საუკუნეების ლიტერატურულ წრეებში ნიზამიზე უფროა დაფასებული.

პირველი პოემა „მნათობთა ამოსვლა“ ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძურის“ მიხედვითაა დაწერილი და დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ნაწარმოებად ჩაითვლება. დეჰლევი დიდ ნაკითხობასა და ძველი წყაროების შესანიშნავ ცოდნას იჩენს.

„შირინ და ხოსროვში“ ძირითადად იგივე ამბავია გადმოცემული, რაც ფირდოუსისა და ნიზამის პოემებში, მაგრამ დეჰლელს განსხვავებული ეპიზოდები და მომენტებიც შეუტანია. ამბავი ასე იწყება:

აჯამის ქვეყნის ისტორიის მესაიდუმლემ
ასე დაიწყო ეს ამბავი ძველთაგან ძველი:
როცა ჰორმუზის — დიდი შეფის მზე ჩაესვენა,
ცამდე ამაღლდა ბედნიერი ხოსროს გვირგვინი.
ქვეყნის საქმენი განაახლა მეფემ კეთილმა,
მოწყალება და გულუხვობა გააბატონა,
დღითა და ღამით ხალხისათვის ზრუნავდა მხოლოდ,
ხან ლაშქარს ედგა წინამძღოლად, ხანაც კი მეჯლისს.

ჩანს, რომ ამბავი სხვაგვარად იწყება, ვიდრე ნიზამის პოემაში. ისპაანელი გულისა და შირინის ეპიზოდი აქაცაა გადმოცემული, ოღონდ შირინი თითქოს ბისოთუნის მთაში იპოვის ფარჰადს და სამაგიეროს გადახდის მიზნით მას შეიყვარებს.

შირუიე კლავს ხოსროს. ამ ამბავს შირინი ხედავს. ისიც იმ წამსვე იკლავს თავს დაშნით და თავის ჭრილობას ხოსროს ჭრილობას დაადებს და თბილ სისხლს მას შეუერთებს. მათ დიდი პატივით დაკრძალავენ.

განსხვავებული ეპიზოდების შემცველია აგრეთვე „მაჯნუნი და ლეილიც“. ყაისს არ მიათხოვებენ ლეილის. მამის პასუხი ისევეა მოტივირებული, როგორც ნიზამის პოემაში: ყაისი არანორმალურია, გიჟია და გიჟს ქალს ვერ მივსცემთო, ეუბნებიან მთხოვნელებს.

ნოფალი (ნუფალი, ნაუფალი), რომელიც პოემაში კეთილ მეფედაა გამოყვანილი, თავის ასულ ხატიჯეს ყაისს მიათხოვებს. ლეილი გაიგებს რა ყაისის დაქორწინების ამბავს, მაჯნუნს სასაყვედურო წერილს გაუგზავნის. ასეთი ეპიზოდი უცნობია ნიზამის პოემისათვის. უცნობია აგრეთვე მაჯნუნის მიერ ლეილის ძაღლის მოფერების, კოცნის და მისადმი ქება-დიდების შესხმის მომენტები. პოემაში, როგორც ეს აღნიშნული აქვს მ. მამაცაშვილს, „ბევრია ახალი და საინტერესო ეპიზოდი, რომელიც არც არაბულ წყაროებში ჩანს და არც ნიზამის პოემაში“ [31]. ჩვენი აზრით, დეჰლელის ვერსია იქცა შემდგომ საუკუნეებში წარმოშობილ ვერსიებში ამგვარი ეპიზოდების გავრცობა-დამკვიდრების წყაროდ.

---

[31] მ. მამაცაშვილი, თეიმურაზ პირველის ლეილ-მაჯნუნიანის სპარსული წყაროები, თბილისი, 1967, გვ. 39.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დეჰლელი თითქოს ღალატობს ნიზამის მტკიცე სიუჟეტურ ხაზს, როცა ლეილისა და ყაისს უდაბნოში ერთმანეთს შეახვედრებს, სადაც ისინი დილამდე დროს ატარებენ. ასეთი რამ ნიზამისათვის, რომელიც პლატონურ-მისტიკური სიყვარულის ხაზის გამტარებელია, დაუშვებელი მოვლენაა. მ. მამაცაშვილის მართებული აზრით, ხოსრო დეჰლელს ხელთ უნდა ჰქონოდა ნიზამის პოემის ინტერპოლირებული ტექსტი (გვ. 40).

დეჰლელთან განსხვავებული სახითაა წარმოდგენილი აგრეთვე მაჯნუნის დაღუპვის სცენაც. იგი სამარეში ჩაეკონება მის სათაყვანო ლეილის ცხედარს და ასე გაშორდება წუთისოფელს. აი, ამ ადგილის თარგმანიც:

ტირილითა და მწუხარებით გათხარეს მიწა
და ის ძვირფასი მარგალიტი შიგ ჩააწვინეს.
ხალხიდან უცებ გამოვარდა შმაგი მაჯნუნი
და სამარეში გადაეშვა გონარეული,
გულში ჩაიკრა მან ლეილი — საცოლე მისი,
სახე სახეზე დააწება, მხრებზე კი — მხრები.
სიწმინდით სავსე, ბედნიერი ორი ვარსკვლავი
ერთად შეერთდნენ, მიწის კოშკი დაისადგურეს.
ამ საქმის გამო დაირცხვინეს ნათესავებმა,
ზე წამოიჭრნენ, რომ დაეცვათ ღირსება მათი:
მივარდნენ რისხვით, დაეღვარათ იმისი სისხლი,
მაჯნუნი იქვე აეკუწათ ბასრი ხანჯლებით;
მაგრამ როდესაც მათ მის ხელებს ხელი შეახეს,
რისხვის გრიგალი იმ წაქცეულს თავს დაატეხეს,
ნახეს, რომ მის თავს და მის ხელებს არა ესმოდათ,
ჩამომდგარიყო წვალების დღე და აღსასრული.
ორივ მიჯნური ერთად იყვნენ შეერთებულნი,
გაფრენილიყო მეგობარი მის მეგობართან.
მივიდნენ, ნელა შეარხიეს მისი სხეული,
მაგრამ სიცოცხლის ნიშანწყალიც მას აღარ ჰქონდა;
იმისი მკლავი სატრფოს მაგრად შემოხვეოდა,
მოღუნულიყო, მისი გახსნა არ ხერხდებოდა.
იქ ორი-სამი ბერიკაცი, დიდგვაროვანნი,
ასე ამბობდნენ, თან დიოდათ ცრემლების ღვარი:
ეს საქმე არა მგრძნობელობით და ვნებით არის,
ღვთის საგანძურის იგი ერთი საიდუმლოა.
ბედნიერია იგი, ვინაც ფაქიზი გულით,
ღირსების გზაზე ამგვარადვე მიწაში ჩავა... [32]

ისინი ერთად დაკრძალეს.

მეოთხე პოემაც იმავე საერთო ჩარჩოშია მოთავსებული, როგორც ფირდოუსისა და ნიზამის თხზულებები და ადრევე წარმოშობილი თქმულებები და ლეგენდები ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ.

განსაკუთრებულ სხვაობას ნიზამის „ჰაფთ ფეიქართან“ დეჰლევის პოემა „ჰაშთ ბეჰეშთი“ იჩენს. როგორც ზემოთ გვაქვს აღნიშნული, ასეთი ტიპის პოემებში მთავარია არა ბაჰრამ გურის ცხოვრების ეპიზოდები, არამედ ის ნოველები, რომელნიც ამ პოემაშია გადმოცემული. სწორედ ესაა აღსანიშნავი და თვალში საცემი, რომ არც ერთი ნოველა ხოსრო დეჰლელს ნიზამიდან არა აქვს აღებული. აი, ხოსრო დეჰლელის „ჰაშთ ბეჰეშთის“ ნოველები:

---

[32] მაჯნუნი და ლეილი, სპარსული ტექსტი, ტ. ა. მაჰმაროვის გამოცემა, მოსკოვი, 1961, გვ. 255—257.

პირველ ნოველაში გადმოცემულია ერთი მეფის სამი გონიერი ვაჟის ამბავი, უნახავად აქლემის ტვირთი რომ გამოიცნეს. მეაქლემეს ისინი ქურდები რომ ეგონა და დააპატიმრეს, მაგრამ მალე მათი უდანაშაულობა გამოირკვევა.

მეორე ნოველაში გამოყვანილია ერთი ოქრომჭედელი, უზარმაზარი ოქროს სპილო რომ გააკეთა, მეგობრებს რომ შეშურდათ და მეფესთან დაასმინეს: სპილოს აგებაში მთელი ოქრო არ დაუხარჯავსო.

ოქრომჭედელი ცოლს გაანდობს საიდუმლოებას, თუ როგორ შეიძლება დახარჯული ოქროს წონის გაგება. გამოირკვევა, რომ ოქრომჭედელს ოქროს ნაწილი გადაუმალავს. მეფე მის დაპატიმრებას ბრძანებს. ოქრომჭედელი მისივე ნებით ცხადდება მეფესთან და მოახსენებს: საიდუმლოებისა და ფიცის გამტეხი ცოლი ღირსია საპყრობილეში ჯდომისაო. მეფეს მოეწონება მისი პასუხი და სასჯელისაგან ათავისუფლებს. სატუსაღოში კი დარჩა მისი ცოლი, რომელიც ოქრომჭედელმა ადრე მოხერხებით შიგ შეიტყუა და იქ მიატოვა.

მესამე ნოველაში მოთხრობილია ჰინდუსტანის მეფისა და მისი სტუმრის ამბავი, რომელსაც ერთი ბრძენის დახმარებით შეუსწავლია ჯადოქრობა, რის საშუალებითაც მას შეუძლია საკუთარი სხეულიდან გამოსვლა, მკვდრის სხეულთან შეერთება და მისი გაცოცხლება. მეფე მისგან ჯადოქრობას შეისწავლის.

მეოთხე ნოველაში ხუთი ახალგაზრდაა გამოყვანილი. მათ შორის ერთი მეფისწულია, რომელიც ერთი ულამაზესი ქალის სურათზე მიჯნურდება. მეგობრები ეცდებიან, გაიგებენ იმ სურათის პატრონის ვინაობას და საერთო მოქმედებით იმ ქალს მეფისწულს მოგვრიან.

მეხუთე ნოველა შაოსანთა ამბავს ეძღვნება. აქ გამოყვანილია ერთი ვაჭრის ვაჟიშვილი, რომელიც შაოსანთა ქალაქის ამბავს გაიგებს. თვითონ დაინტერესდება მით, შედის ერთ აბანოში და საბოლოოდ აღწევს ფერია ქალთა წრეში, რომლის მეთაურზედაც იგი მიჯნურდება. ვაჟი სურვილის ასრულებას მოსთხოვს მას, მაგრამ სწორედ ამ დროს ირგვლივ ჩამობნელდება, მის თვალთაგან ყველაფერი ქრება, იგი უცნაურ მთებსა და ღრეთა შორის აღმოჩნდება. მოულოდნელად მას შემოეგებება დიდძალი ხალხი, წაიყვანენ მას და ქვეყნის მეფედ დასვამენ. იგი ბედნიერად და განცხრომით ცხოვრობს.

ერთხელ ფერია ქალი დაიმარტოხელებს გამეფებულ ვაჟს და კოცნას სთხოვს. ვაჟი კოცნის მას, უეცრად ქვეყანა შავი ნისლით დაიფარება, ქრება მეფობა, ფერია ქალი და განცხრომით ცხოვრება. იგი მწუხარების ცრემლებს ღვრის. იცვამს შავ ტანისამოსს და დამუნჯებული სამშობლოსაკენ ბრუნდება.

მეექვსე ნოველაში წარმოდგენილია იამანის მეფის შვილი რამი, რომელიც გაიგებს მისი დედინაცვლისა და ვეზირის სამიჯნურო ურთიერთობის ამბავს. ვეზირის მოხერხებით რამს გააძევებენ. იგი სწავლობს ჯადოქრობას და საჭირო შემთხვევაში უჩინარი ხდება. საბოლოოდ რამი ახერხებს იმას, რომ ვეზირი და დედოფალი ერთად დაწოლილი მეფეს აჩვენოს. მეფე ხმლით გასჯის მათ. რამი გამოჩნდება, ნიღაბს ჩამოიხსნის. მეფე გაძევებულ შვილს იცნობს და მისთვის ყველაფერი გასაგები ხდება.

მეშვიდე ნოველაში გამოყვანილია ერთი მოჭანდაკე, რომელმაც სპილენძისა და რვალისაგან ლამაზი ქალის სახე გამოაჭანდაკა და იგი მეფეს მიუძღვნა. საბოლოოდ მეფე ერთ-ერთი ქვეყნის მეფის ასულს შეირთავს ცო-

ლად და შეტად გაოცებული დარჩა: მისი მეუღლე სახის ნაკვთებითა და სილამაზით იგივე იყო, რაც მის საწოლ ოთახში დადგმული კერპი[33].

ამ ნოველათა შინაარსიდან ჩანს, რომ დეჰლევის თხზულება ნიზამისაგან განსხვავდება. გადმოცემული ნოველებიდან მოტივების თვალსაზრისით მხოლოდ მეხუთე ნოველას (შაოსანთა ამბავს) აქვს საერთო ნიზამის „ჰაფთ ფეიქარის“ პირველ ნოველასთან, თუმცა დეჰლევი აქაც დიდ თავისებურებას იჩენს. იგი ამბავს სულ სხვა ხერხებითა და პოეტური ფერებით გადმოგვცემს, ვიდრე ნიზამი.

ხოსრო დეჰლევი შესანიშნავი ლირიკოსიც გახლავდათ. მას მთელი სიცოცხლის განმავლობაში პოემების პარალელურად ლირიკული ლექსებიც უწერია. ისინი ხუთ საკმაოდ მოზრდილ დივანს შეადგენენ. პოეტს თვითეული მათგანისათვის ცალკე სათაური შეურჩევია. ასე, მაგალითად, პირველისათვის მას „ბავშვური წლების საჩუქარი“ (თოჰფეთ ოს-სიღარ) უწოდებია. იგი 1272 წელსაა დამთავრებული. პოეტი მაშინ 19 წლისა თუ იქნებოდა. სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში სხვაგან არსად დასტურდება ფაქტი, რომ 19 წლის ჭაბუკს დივანი შეეთხზას; მეორისათვის „სიცოცხლის შუაგული“ (ვასათ ოლ-ჰაიათ) შეურქმევია. იგი 1286 წლით თარიღდება. მესამე გახლავთ „სრულყოფილების ზენიტი“ (ღურრათ ოლ-ქამალ). იგი 1304 წელსაა დასრულებული. მეოთხეს „წმინდა ნარჩენები“ (ბაყიჰეი ნაყჰე) ეწოდება და 1318 წლითაა დათარიღებული. მეხუთე დივანი „სრულყოფილების საზღვარი“ (ნეჰაიათ ოლ-ქამალ) 1325 წელსაა დამთავრებული. ამავე წელს თვითონ პოეტიც გარდაცვლილა.

ყოველივე ეს ხოსრო დეჰლელის დიდ შემოქმედებით ენერგიაზე მიგვითითებს. სპარსულმა პოეზიამ არ იცის მეორე პოეტი, რომ იგი ხუთი დივანის ავტორი იყოს.

ხოსრო დეჰლევის ლირიკა, მისი შესანიშნავი ყაზალები, ჰაფეზის წინა დროის პოეზიის სამკაულებს წარმოადგენენ[34]. ნათქვამით ცხადია, რომ დეჰლელის შემოქმედება მხოლოდ ნიზამის მიბაძვით არ შემოიფარგლება. მას სხვა თემები და სფეროებიც გაეჩნია. იგი ჰეშმარიტად დიდი პოეტია და საპატიო ადგილს იჭერს ინდურ-სპარსული ლიტერატურის განვითარებაში.

ხაჯო ქირმანელი. ხაჯო ქირმანელი (1290—1353) ნიზამის სკოლის წარმომადგენლად ითვლება. იგი დიდაქტიკურ-რომანტიკული „ხუთეულის“ (1332-45) ავტორია.

ქირმანელის შემოქმედებას ნიზამისთან ერთად ხოსრო დეჰლევის გავლენაც განუცდია. მის დიდაქტიკურ-მორალურ თხზულებებს, რომლებიც „ხუთეულშია“ გაერთიანებული, საადის ზემოქმედებაც ეტყობა.

ხაჯო ქირმანელის „ხამსეს“ აგებულება ასეთია: პირველ პოემად წარმოდგენილია „ბაღი მნათობთა“, მეორედ—„ჰუმაი და ჰუმაიუნი“, მესამედ „გული და ნოვრუზი“, მეოთხედ — „სრულყოფილების წიგნი“, მეხუთედ — „გოვჰარნამე“.

როგორც ჩანს, ხაჯო ქირმანელს არც „ხოსროვ-შირინიანი“ დაუწერია და არც „ლეილ-მაჯნუნიანი“. მისი „ხუთეულის“ თემატიკა სხვაა, ვიდრე ნიზამისა, მაგრამ ეპიკურ-რომანტიკული პოემების შემუშავებისას, როგორიცაა, მაგალი-

---

[33] ამ ნოველათა უფრო დაწვრილებითი შინაარსი გადმოცემულია ჩვენს შრომაში: ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ. II, თბილისი, 1969, გვ. 146—149.

[34] პოეტის დივანი (ყაზალები, ყასიდები, მოკლე ლექსები და რობაიები) გამოცემულია თეირანში 1965 წელს მ. დარვიშის მიერ საიდ ნაფისის შესავალი წერილით.

თად, „ჰუმაი ვო ჰუმაიუნ“ ან „გულ ო ნოვრუზ“ პოეტმა, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, ნიზამისა და დეჰლევის მძლავრი გავლენა განიცადა.

„მნათობთა ბაღი“ და „სრულყოფილების წიგნი“ საადის „ბუსთანში“ გადმოცემული დიდაქტიკის კვალობაზე შეთხზული ნაწარმოებებია, ხოლო „გოვჰარნამე“ გენიოლოგიურ-შექებითი შინაარსის თხზულებას წარმოადგენს.

„გულ ო ნოვრუზში“ რომის დედოფლის გულის და ხორასანის მეფისწულის ნოვრუზის ტრაგიკული მიჯნურობის ამბავია გადმოცემული.

ჩვენ ცალკე გამოვყოფთ ხაჯო ქირმანელის პოემას — „ჰუმაი ვო ჰუმაიუნს“, რადგანაც მან გარკვეული როლი შეასრულა ირანული საგმირო ეპოსის გაშვითარებაში და მას მტკიცედ შეუსისხლხორცდა.

აღნიშნულ პოემაში გადმოცემულია ძველი ირანელი მეფის ჰუშანგის ვაჟის ჰუმაის სამიჯნურო ამბავი ჩინეთის მეფის ასულის ჰუმაიუნისადმი. საქმე ის არის, რომ ხაჯოს აღნიშნული პოემა საფუძვლად დაედო საგმირო-რომანტიკული პოემის „საამ-ნამეს“ შემუშავებას. ხსენებულ თხზულებაში გადმოცემულია საამ ნარიმანის ძის და ჩინეთის მეფის ასულის ფერიდუხტის სამიჯნურო თავგადასავალი.

„საამ-ნამე“ განეკუთვნება „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა რიცხვს. მასში გადმოცემული ამბავი არ გამომდინარეობს „მეფეთა წიგნის“ ეპიზოდებიდან. იგი, როგორც ითქვა, ხაჯო ქირმანელის პოემის გადაკეთებას წარმოადგენს [35].

ქირმანელის თხზულების „საამ-ნამედ“ გადამკეთებელს, რომლის ვინაობა ჯერჯერობით უცნობია, შეუცვლია „ჰუმაი-ჰუმაიუნის“ გმირთა სახელები შაჰნამესეული სახელებით და ზოგი ეპიზოდიც გადაუსხვაფერებია, რამდენადაც ეს საჭირო იყო ქირმანელის ნაწარმოების საერთო ელფერის შესაცვლელად, მასში გადმოცემული ამბების „შაჰ-ნამესთან“ მისაახლოებლად.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ყველა გმირის სახელი და ეპიზოდი შეცვლილია. პირიქით. ზოგიერთი მათგანი მთლიანად ემთხვევა ერთმანეთს და მოქმედ გმირთა სახელებიც (ფერიზადი, სეიდან ბაზარგანი და სხვა) უცვლელადაა „საამნამეში“ შეტანილი.

„საამ-ნამეში“ გადმოცემულ ამბავს არავითარი საერთო არა აქვს ძველ ირანულ წყაროებში წარმოდგენილ საამის შესახებ ამბებთან, არც ხალხურ თქმულებებთან. იგი წარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ ამ პოემის ავტორის ფანტაზიის ნაყოფს [36].

„საამ-ნამეს“ პოეტური და პროზაული ვერსიები არსებობს. პროზაული ვერსია, თარგმანის სახით, ქართულ ლიტერატურაშიც დაფუძნებულა. მის წყაროს სპარსულ ენაზე შემუშავებული ვერსია წარმოადგენს[37]. პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით ხაჯო ქირმანელის შემოქმედებას „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესწავლის საკითხებიც უკავშირდება.

ახლა ჩვენ ხელთ გვაქვს ხაჯო ქირმანელის შემოქმედების მკვლევრის, ცნობილი მეცნიერის ქ. აინის მიერ თეირანში 1969 წელს გამოცემული პოემა „ჰუ-

---

[35] H. Ethe, Neupersische Literatur, Grundriss, II, 234; А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, № 1, Москва, стр. 102 — 104

[36] Spiegel, Die Sage von Sám und das Sám-name, Zeitschrift, der Deutschen morgenländ. Ges., III, 252.

[37] დავით კობიძე, შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1959, გვ. 197—223.

შაი და ჰუმაიუნი"[38]. ამით მკვლევართ მეტი შესაძლებლობა ეძლევათ უფრო დაწვრილებით შეისწავლონ აღნიშნულ თხზულებასთან „საამ-ნამეს" დამოკიდებულების საკითხი.

სამიჯნურო-სათავგადასავლო ამბების აღწერისას ხაჯო ქირმანელი ნიზამისა და ხოსრო დეჰლელის მხატვრულ მეთოდებსა და პოეტურ მეტყველებას ჰბაძავს. ამიტომ ითვლება ის ნიზამის სკოლის წარმომადგენლად.

ხაჯო ქირმანელის დადებითი მხარე და მისი ორიგინალობა ის არის, რომ პოეტი კვალდაკვალ არ გაჰყვა ნიზამისა და ხოსრო დეჰლელის შემოქმედებას, არ განიმეორა მათ მიერ შერჩეული თემები, სხვა გზებითა და საშუალებებით მაინც მოახერხა „ხუთეულის" შედგენა და საკუთარი თავის დამოუკიდებლობის შენარჩუნება.

ხ. ქირმანელს ლირიკული დივანიც შეუდგენია. მას კარგად ეხერხება საკუთარი განცდებისა და განწყობილებების პოეტურ ფორმებში გადმოცემა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ტექნიკის თვალსაზრისით მას სიახლენიც ახასიათებს. დასანანი ის არის, რომ მისი „ხამსე" და დივანიც კი დღემდე გამოუცემელია.

სელმან სავეჯი. სელმან სავეჯიც (XIII—XIV საუკ.) ნიზამის სკოლის წარმომადგენელია. მას ორი რომანტიკული ხასიათის პოემა „განშორების წიგნი" (ფერაყ-ნამე) და „ჯემშიდ და ხურშიდი" (ჯემშიდ ო ხურშიდ) შეუთხზავს.

„განშორების წიგნი" პატარა მოცულობისაა. პოეტს იგი მეფის შეკვეთით დაუწერია. მასში გადმოცემულია ორი შეყვარებულის (ირანის მეფისა და მისი მონა-ქალის) ამბავი, რომელიც მას დიდი ხნის ძიების შემდეგ უპოვია. მონა ქალს სერვე სეჰი, ხან მაჰბუბი, ხანაც კი დელდარი ეწოდება. მოხდება ისე, რომ სერვე სეჰი მეფეს გაუნაწყენდება და უდაბნოში გაიჭრება. მეფე მას წერილებს უგზავნის და მისგანაც სათანადო პასუხებს ღებულობს. თხზულება ამით „ვის ო რამინს", „ხოსროვ ო შირინს" და სხვა ამ ტიპის პოემებს ენათესავება. საბოლოოდ დელდარი გარდაიცვლება და მეფე მწარედ დაიტირებს მას.

ამ თხზულების წერისას, როგორც თვითონვე აღნიშნავს, პოეტი 61 წელს გადაშორებული ყოფილა. ამის მიუხედავად იგი ლექსთწყობის მაღალ ტექნიკას გვიჩვენებს; ახალი რითმებისა და ალიტერაციების ძიებასაც არაა მოკლებული.

მეორე პოემაში ჩინეთის მეფის ვაჟის ჯემშიდისა და რუმის კეისრის ასულის ხურშიდის სამიჯნურო ისტორიაა გადმოცემული. ჯემშიდი აქ წარმოდგენილია როგორც ველად გაჭრილი, ნადირთა შორის ფერჰად-მაჯნუნივით მოხეტიალე, სისხლის ცრემლების მფრქვეველი, გმირი მიჯნური.

ბუნებრივია, რომ ასეთ ვითარებაში მას ბევრი საერთო ექნება ისეთი ტიპის თხზულებებთან, რომლებშიც ამგვარი გმირებია გამოყვანილი და მიჯნურთა განცდებია დახატული.

მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ სავეჯის პოემა ნიზამის „ხოსროვშირინიანის" გაულენას განიცდის, იგი მის გადამღერებას წარმოადგენსო, მაგრამ ბოლო დროის კვლევამ (რაშიდ იასემი, ინგა კალაძე) გვიჩვენა, რომ სავეჯის პოემა ნიზამის განმეორებას არ წარმოადგენს.

აღნიშნული თხზულება, მართალია, არ არის ნიზამის „ხოსროვშირინიანის" გადამღერება, მაგრამ იმის მტკიცებაც ძნელია, თითქოს იგი ნიზამის საგრძნობ

---

[38] **Homay and Homayun, of Khadju, Persian critical text composed and edited from the oldest manuscripts by Kamal Aini** (თეირანი, 1970).

გავლენას არ განიცდიდეს. ეს გავლენა, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება ველად გაჭრილი მიჯნურის (ამ შემთხვევაში ჯემშიდის) განცდებისა და განწყობილებების დახატვაში. შესაძლებელია სელმან სავეჯიხ პრეტური ძალა არ იყოს ისეთი ღრმა და მიმზიდველი, როგორიც ნიზამისა, მაგრამ ეს გარემოება ხომ ლიტერატურული გავლენის ფაქტის არსებობას ვერ გააბათილებს.

ს. სავეჯი, როგორც ითქვა, ნიზამის სკოლის წარმომადგენელია და, ცხადია, იგი „ხოსროვშირინიანის“ გარდა სხვა პოემათა მხატვრულ მომენტებსაც ესესხება („ლეილ-მაჯნუნიანი“).

მკვლევარმა ინგა კალაძემ[39] ისიც კარგად დაადასტურა, რომ ს. სავეჯიხ „ჯემშიდ ო ხურშიდის“ „ბევრი მომენტი ხშირად არაშორეულ მსგავსებას ამჟღავნებს გორგანის პოემასთანო“ (გვ. 73). ყველაფერი ეს ბუნებრივად ჩანს, რადგან სავეჯიც ეპიკურ-რომანტიკული სკოლის წარმომადგენელია, იცნობს მის წინამორბედებს და მათ გავლენასაც განიცდის.

„ფერაყ-ნამეზე“ უფრო „ჯემშიდი და ხურშიდია“ გავრცელებული. მისი ზოგი ხელნაწერი საქართველოშიც (ხელნაწერთა ინსტიტუტში) კი მოიპოვება.

ლიტერატურის ისტორიკოსებისათვის ცნობილია, რომ ს. სავეჯი ლექსებსაც წერდა. მთელი მისი შემოქმედების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ იგი უფრო დიდი ლირიკოსია, ვიდრე რომანტიკული პოემების ავტორი: გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ს. სავეჯი სპარსული ლიტერატურის ისტორიას ლირიკით შერჩა. მისი ყაზალები, რომლებიც საადის ნიჭიერ მიბაძვას წარმოადგენს, პოეზიის მოყვარულთა წრეში დღესაც მოწონებას იმსახურებს.

ჩვენ აქ წარმოვადგენთ სელმანის ერთ-ერთი ყაზალის (რითმაზე გირ) სტრიქონთარგმანს, რომ მკითხველს მცირეოდენი წარმოდგენა მაინც მიეცეს მისი პოეზიის საერთო ხასიათზე:

შენ სილამაზით დაგიპყრია მთელი ქვეყანა,
ქვეყანა რაა, ან სიცოცხლე. რაც გსურს, წაიღე!
ათასი ტყვე გყავს დაპყრობილი ზილფის ქამანდით,
ნუ მიმატოვებ, ტყვეთა შორის მეც ვითვლებოდე!
ეს ჩემი გული ხომ შენს ზილფებს ვერ გაშორდება,
სად წავა კაცი, დაბორკილი რკინის ბორკილით.
ფადიშაჰი ხარ, მე კი — მონა შესაბრალისი,
მზე ხარ დიადი, მე — ნამცეცი სიღარიბისა.
ვერავითარი სიყვარული ვერ გამაბრუნებს,
შენგან დაჭრილი არასოდეს არ დავიკვნესებ!
სულს ჩემსას დავთმობ, მაგრამ შენს თავს კი — ვერასოდეს!
სიცოცხლეს ჩემსას გავექცევი, შენ — ვერასოდეს!
ჩემს სისხლის ცრემლებს ჰკითხეთ, რა მჭირს, რა მემართება,
ცრემლებს გადმოაქვთ თვალებიდან გულის განცდანი;
სელმანის სულში გაიარა შენმა ისარმა,
ახლაც აჩნია გულს ნიშანი ისრის კვალისა.

სარითმო სიტყვების დაძებნის, ალიტერაციების, შედარება-მეტაფორების შერჩევის თვალსაზრისით ს. სავეჯი კარგად დახელოვნებულ პოეტად წარმოგვიდგება.

არეფი. სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდი მრავალი სახის ლიტერატურულ დინებათა თუ ნაკადთა გაერთიანებას შეიცავს. ყველა პოეტი, რომელიც ამ პერიოდში მოღვაწეობს, როდია დიდი შემოქმედი და ამა თუ

[39] სალმან სავაჯის პოემა „ჯამშიდი და ხორშიდი“, აღმოსავლური ფილოლოგია, II, თბილისი, 1972, გვ. 70—78.

იმ ლიტერატურული სკოლის მეთაური. მიუხედავად ამისა, ბევრი მათგანი თავიანთი ლიტერატურული ნიჭის წყალობით დიდი პოეტების გვერდით შერჩა სპარსულ პოეზიას.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შუა აზიის ხალხთა ლიტერატურული ცხოვრების განვითარების თვალსაზრისით ეგრეთ წოდებული თემურიანთა ეპოქის ლიტერატურული შემოქმედება, ჰერათის ლიტერატურული სკოლის როლი. ამ სკოლას, როგორც ცნობილია, დიდი პოეტები ჯამი და ნავოი მეთაურობდნენ.

ამ პერიოდში, როგორც თვითონ ნავოი აღნიშნავს, ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისით ფასდაუდებელ თხზულებაში „მაჯალის ან ნაფაის“ („ნატიფთა კრებული“) 336 პოეტი და მწერალი მოღვაწეობს. ყაზალების, ყასიდებისა და სხვა სახეობის თხზულებათა გარდა, მთელს იმდროინდელ ლიტერატურაში ძირითადად ორი მიმდინარეობაა გაბატონებული: ერთია გატაცება საგმირო ეპოსით — ფირდოუსის უკვდავი თხზულების „შაჰ-ნამეს“ შთაგონებით შექმნა ლიტერატურული ძეგლებისა. მაგალითად, ცნობილია, რომ ლუთფი (ამ დროის თვალსაჩინო პოეტი) „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვის კვალობაზე ქმნის „თემურის გამარჯვებათა წიგნს“. ცნობილია ისიც, რომ ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ყველაზე დიდი ნაწილი ამ ეპოქაში მოღვაწეობს.

მეორე, რამაც უდიდესი როლი შეასრულა თემურიანთა ეპოქის ლიტერატურული ცხოვრების განვითარებაში — ესაა ნიზამის შემოქმედებისადმი მიმბაძველობა. ასე, მაგალითად, პოეტ აშრაფს (გარდ. 1450 წ.) მთელი რიგი პოემები შეუთხზავს ნიზამის „ხამსეს“ მიბაძვით. ამ პოემათა შორის ჩვენამდე შენახულა „ჰაფთ ავრანგ“ (დიდი დათვის თანავარსკვლავედი).

მავლენა ალი ასი, ფასიჰი რუმი, სუჰეილი, ჰათეფი (ჯამის დისწული), ქათიბი თურშიზი, აჰლი შირაზელი, ჰელალი და მრავალი სხვა ჰბაძავდნენ ნიზამის და ცდილობდნენ შეეთხზათ მისი მსგავსი „ხუთეული“. ბევრი მათგანის „ხუთეული“, არც ცალკეული პოემები ამ კრებულიდან, ჩვენამდე არ შენახულა. როგორც ჩანს, ეს თხზულებები დაიღუპა ლიტერატურული ჭიდილის შედეგად.

ნიზამის მიმბაძველობა, შეიძლება ითქვას, წითელი ზოლივით გასდევს მთელ სპარსულ ლიტერატურას. აქვე უნდა გავარჩიოთ ამ მიბაძვათა სახეები. არიან მიმბაძველები, რომლებიც ქმნიან სიუჟეტურად განუსხვავებელ პოემებს. განსხვავება შეინიშნება მხოლოდ ცალკეული ეპიზოდების პოეტურად გაფორმებაში. სხვა მხრივ მათ მიერ შეთხზული ნაწარმოებები კვალდაკვალ მისდევენ ნიზამის პოემებს.

არიან მიმბაძველები, რომლებიც ნიზამის ამა თუ იმ პოემის ცალკეულ ეპიზოდებს ავითარებენ და მას დამოუკიდებელი თხზულების სახით აყალიბებენ (მაგალითად, „ხოსრო-შირინიანიდან“ „ფარჰად-შირინიანის“ წარმოშობა და სხვ.).

ამათ გარდა, არიან მიმბაძველები, რომლებიც ნიზამის პოემებს კი არ ჰბაძავენ, ისინი ნიზამის პოემებიდან სიუჟეტურად კი არ გამოდიან, არამედ ქმნიან სრულიად დამოუკიდებელ ლიტერატურულ ძეგლებს, მაგრამ ცალკეული ეპიზოდების მხატვრულად გაფორმებისას, გამიჯნურებული გმირების განწყობილებათა თუ მოქმედებათა დახატვისას ისინი ნიზამის პოეტური აზროვნების, მისი მხატვრული სახეების გავლენის არეში ექცევიან, მის ტყვეებს წარმოადგენენ და, ამრიგად, ნიზამის მიმბაძველობის საერთო წრეში შემოდიან. ერთ ასეთ მიმბაძველთაგანს წარმოადგენს თემურიანთა ხანის პოეტი მავლანა მაჰმუდ არეფი.

ამ პოეტის შესახებ მცირე ბიოგრაფიული ცნობები მოიპოვება. იგი ყოფილა თემურიანთა დინასტიის თვალსაჩინო წარმომადგენლის სულთან შაჰრუხის თანამედროვე [40]. მას შეუთხზავს პოემები „გუი ო ჩოვგან“ („ბურთი და ჩოგანი“) და „დეჰ-ნამე“ („სოფლის წიგნი“), უწერია სხვადასხვა სახის ლექსები და მათ შორის ყაზალებიც. ამ უკანასკნელთ თავის დროზე დიდი მოწონება ჰქონიათ. ყოველ შემთხვევაში დოვლათშაჰი არეფის ყაზალებს „გულის წარმტაც ყაზალებს“ უწოდებს [41].

საინტერესოა, რომ დოვლათშაჰი არ იხსენიებს არეფის პოემას „ჩოგბურთს“ თუ „ჩოგან-ბურთს“. დოვლათშაჰის „თეზქერე“ დაწერილია 1487 წელს. არეფის პოემა კი, როგორც ეს უკვე გამოკვლეულია, შეთხზულია 1439 წელს, ე. ი. 48 წლით ადრე დოვლათშაჰის „პოეტების მიმოხილვის“ დაწერისა.

აქ ერთგვარი უყურადღებობაა დოვლათშაჰის მხრივ ჩადენილი. მას, როგორც ჩანს, ეს პოემა მხედველობიდან გამორჩენია; თუ არეფის პოემის დაწერის თარიღი (1438—1439), რომელსაც აჩვენებს ჰერმან ეთე [42], სწორია, მაშინ შეიძლება გავარკვიოთ პოეტის დაბადების თარიღიც, რაც დღემდე არ არის ცნობილი.

პოემის ერთ ადგილას ნათქვამია, რომ პოეტს მისი წერა დაუწყია, როცა მას „ორმოცდაათი წელი შესრულებია და სიცოცხლის ფრთის ერთი ნახევარი უკვე დამსხვრეულა“. მაშასადამე, პოეტი დაბადებული უნდა იყოს დაახლოებით 1389 წელს. გარდაცვლილა ის, როგორც ეს უკვე ცნობილია, 1449 წელს, ე. ი. 60 წლის ასაკში. აი ყველაფერი, რისი შეკრებაც მოხერხდა ამ პოეტის ცხოვრების შესახებ.

არეფის მოღვაწეობა მოდის სპარსული კლასიკური ლიტერატურის უკანასკნელ საუკუნეში, მისი დიდი წარმომადგენლის ჯამის (1414—1492) გვერდით. არეფი ჯამის უფროსი თანამედროვეა.

არეფის პოემა „გუი ო ჩოვგან“ („ბურთი და ჩოგანი“) წარმოადგენს მისტიკური ხასიათის თხზულებას, რომელშიც, ვ. ბერტელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გადმოცემულია არაბუნებრივი ამბავი (მოთხრობა) დავრიშის ვნებიანი სიყვარულისა (ტრფობისა) ახალგაზრდა მეფისწულისადმი [43]. პოემა შეიცავს 501 ბეითს, ე. ი. 1002 სტრიქონს. ის დაყოფილია 24 თავად. მისი ბეჭდური გამოცემა, რამდენადაც ამის შესახებ წარმოდგენა შეიძლება ვიქონიოთ, არ არსებობს და, ცხადია, მტკიცედ ვერ განსაზღვრავთ ვერც ბეითთა და ვერც პოემის თავების რაოდენობას.

ჩვენ ამგვარი განსაზღვრისას გამოვდივართ საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერი ტექსტის შესწავლიდან. ამ თხზულების ასეთივე ტიპის ხელნაწერი დაცულია ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკაში [44]. ის დაცული ყოფილა აგრეთვე ბრიტანეთის მუზეუმში [45] და სხვაგანაც. სათაურის შესახებ შეიძლება შემდეგი ითქვას: პოემა კატა-

[40] ამ დროის პოლიტიკური ცხოვრების შესასწავლად საყურადღებოა ვ. ვ. ბარტოლდის გამოკვლევა: Мир-Али-Шир и политическая жизнь დაბეჭდილი მის ალი შირისადმი მიძღვნილ კრებულში Ленинград, 1928, стр. 100—164..

[41] ვსარგებლობთ ე. ბ რ ა უ ნ ი ს გამოცემით: The tadhkiratu' sh—shu'ara of Dawlatshah, London—Leide, 1901, p. 439.

[42] Grundriss der iranitchen Philologie, II, p. 228.

[43] Н а в о и, Москва—Ленинград, 1948, стр. 36.

[44] Petersburg Catalegue, p. 379.

[45] Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, II, 1881, pp. 639—640.

ლოგების ცნობებისა და აგრეთვე სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ თხზულებასთან დაკავშირებით გამოთქმული მოსაზრებების მიხედვით (სპეციალური ნაშრომი მის შესახებ არ არსებობს), ორი სათაურითაა ცნობილი.

ერთი რიგის ცნობებისა თუ წყაროების მიხედვით მას ეწოდება „ჰალ-ნამე“, ე. ი. აღფრთოვანების, ან უკეთ, როგორც ამას ჰერმან ეთე თარგმნის (გვ. 302), „ექსტაზის (იგულისხმება მისტიკური ექსტაზი) წიგნი“.

მეორე რიგის ცნობების მიხედვით ეს პოემა დასათაურებულია როგორც „ბურთი და ჩოგანი“. ხელნაწერი, რომელიც ჩვენს განკარგულებაშია, ამ პოემას ასე ასათაურებს: „წიგნი ბურთისა და ჩოგანისა“. მაგრამ ამავე ხელნაწერში ამბის დასაწყისს (ფურც. 1ბr) ასეთი სათაური აქვს: „დასაწყისი აგზნების (აღტაცების, ექსტაზის) წიგნისა“. თვით ტექსტშიაც გვხვდება იმის დამადასტურებელი ბეითები, რომ თხზულებას შეიძლება ვუწოდოთ „ჰალ-ნამე“. ასე, მაგალითად, აქ იკითხება:

როცა ეს წიგნი დავამთავრე,
მას ეწოდა „ჰალ ნამეო“ (ფურც. 58r).

ზუსტად ასეთივე ბეითია წარმოდგენილი რიოს მიერ ბრიტანეთის მუზეუმში დაცული ამ თხზულების ხელნაწერის აღწერისას [46].

პოემისათვის ორივე სათაური შეიძლება გამართლებულად ჩაითვალოს. „ბურთი და ჩოგანი“ იმისთვის შეიძლება ვუწოდოთ მას, რომ დავრიშის სატრფიალო საგანი მეფისწული მუდამ ჩოგ-ბურთის მოთამაშეა და დავრიშს მით ეძლევა შესაძლებლობა მისი ხილვისა.

ამავე დროს პოეტი ჩოგ-ბურთის თამაშის აღწერილობით კი არ კმაყოფილდება, არამედ ჩოგანი და ბურთი მას გამოყენებული აქვს მთელი რიგი მხატვრული სახეების დასახატავად. აძლევს რა პოეტი ჩოგანსა და ბურთს მხატვრულ გააზრებას, ხან მათ დავრიშის განცდების გადმოსაცემად იყენებს, ხან კიდევ ბუნების საგნებისა და მოვლენების დასახატავად. მეორე მხრივ, ამავე უფლებით შეიძლება მას „ჰალ-ნამე“ „აგზნების (აღტაცების, დათრობის) წიგნი“ ეწოდოს.

სიყვარულით გატაცებული დავრიში, რომელსაც თავი აღარ ახსოვს, აგზნებულია. იგი იფერფლება მეფისწულის ტრფობით, იღუპება მისდამი ტრფობით აგზნებული.

პოემაში სხვა გმირები, გარდა დავრიშისა და მეფისწულისა, არაა გამოყვანილი. ჩემზე ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ ესაა ძალიან მარტივი სიუჟეტის შემცველი თხზულება. უკეთ რომ ვთქვათ, ის გრძელი, სატრფიალო სამიჯნურო ლექსია, ტრფობით აგზნებისა და მისით თავდავიწყების ჰიმნია, გარემოება, რამაც, ჩვენი აზრით, ეს პოემა დაღუპვას გადაარჩინა. მაგრამ ყოველივე ეს (აგზნება, ტრფობა მეფისწულისადმი), ჩვენი ფიქრით, წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული აზრისა, სხვაგვარად უნდა იქნეს გაგებული.

პოემაში ისეა ჩოგბურთის მოთამაშე მეფისწული წარმოდგენილი, ისეა მისი მოტრფიალე დავრიში დახატული, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ გმირთან, რომელსაც ეხარბება მეფისწულობა, მისი აღნაგობა, საერთო სილამაზე, მოჯირითე ცხენი და ჩოგბურთის თამაში — და არა ისეთთან, რომელიც ვნებიანი სიყვარულითაა თავბრუდახვეული. საქმე ის არის, რომ ეს სიხარბე (თუ შეიძლება ამ სიტყვით გამოიხატოს დავრიშის დამოკიდებულება მეფისწულისადმი) გამო-

[46] გვ. 639.

ხატულია დავრიშის გატაცებით მეფისწულისადმი (შაჰზადესადმი); იგი აღიგზნება, ჰკარგავს საკუთარი თავის არსებობის შემეცნებას და იფერფლება, როგორც ფარვანა სანთლის ალით.

მაინც როგორაა პოეტის მიერ ეს ტრფობა გადმოცემული. შაჰზადე ჩოგბურთს თამაშობს და დავრიში შესტრფის მას, ღვრის თვალთაგან თვლებს მარგალიტისას:

შაჰის თამაშს უჰვრეტდა,
ღვრიდა ცრემლებს და მწარედ ოხრავდა.
მოთმინების პერანგსა ხევდა,
სიყვარულისთვის იღუპებოდა.
თვალთაგან ღვრიდა ობოლ მარგალიტს,
მარგალიტს კი არა წმინდა აყიყს ღვრიდა...
(ფურც. 35r).

უკანასკნელ ბეითში ჯერ ობოლი მარგალიტია (დორრე ხუშაბ) ცრემლების მეტაფორად გამოყენებული, შემდეგში აყიყი, — რომ ამით სისხლის ცრემლების ღვრა გვიჩვენოს.

შემდეგ:

დევრიში, ვითა ბურთი, მიწას დაეცა (დავარდა), განცვიფრდა
და სახე შეახო მიწას.
იმ ადგილას, სადაც იპოვა მეფის ბურთის ნიშანი, იქ საკუთარი
თავი, ვითა მეფის გზის მტვერი, პოვა.
ის მიწა, რომელსაც აჩნდა შაჰის ბურთის კვალი, მიიტანა
თვალთან და დააშტერდა.
დაცემული იყო როგორც ბურთი, წამოვარდა, დაიცა თავში
ხელი, ვითა ჩოგანი.
აღტაცებისა და აგზნების გამო დაიწყო მოთქმა, ხმამაღლა
იწყო კვნესა-გოდება.
(ფურც. 38v—39r).

კიდევ ერთხელ შაჰზადე მოისურვებს ჰკითხოს დავრიშს, თუ რა აგზნება აქვს მას, თუ ვისთვის ჩავარდნილა ამ დღეში, ვისი ცეცხლით იწვის:

ჰკითხა: მითხარი რა მდგომარეობა გაქვს
და რანაირი გაწუხებს ფიქრი:
ვისთვის ხარ ჩავარდნილი ამ დღეში,
ვისი ცეცხლით იწვი? (ფურც. 41r.)

დავრიში უპასუხებს სიყვარულის მიზეზის შესახებ, მაგრამ, რასაკვირველია, ამას შედეგი არ მოჰყოლია. საქმეში ჩახედული მკითხველი მიხვდება, რომ პოეტი არეფი მთელი რიგი ეპიზოდების გადმოცემისას ნიზამი განჯელის მძლავრ გავლენას განიცდის. არეფი ესესხება ნიზამის პოემებს, განსაკუთრებით, „ლეილ-მაჯნუნიანსა“ და „ხოსროვ-შირინიანს“ ცალკეული გამოთქმებისა და მეტაფორების გადმოღების თვალსაზრისით. პოემაში ხშირად იხსენიება მაჯნუნი, ფარჰადი და სხვა გმირები განჯელი პოეტის თხზულებებიდან. არეფი პოემის შესავალ ნაწილებში ნიზამისაც იხსენიებს:

ქვეყნის (ხალხის) თვალში გავხდები საყვარელი
ლექსთა მარგალიტებით, ვითა ნიზამი
(ფურც. 82).

პოემა დაწერილია ნიზამის „ლეილ-მეჯნუნიანის“ საზომით:

— — ∪ ∪ — ∪ — ∪ — —

ჰეზეჯის ეს სახეობა ცნობილია როგორც კლასიკური, ისე შემდგომი ხანის სპარსულ-ტაჯიკურ პოეზიაში. იგი არა ერთი და ორი ცნობილი თხზულებისათვისაა გამოყენებული ირანელი პოეტების მიერ. არეფისაც ამ ზომისათვის მიუმართავს და, შეიძლება ითქვას, არსად არ ღალატობს მას. ჩანს, პოეტი კარგად ყოფილა დაუფლებული ამ ზომას.

პოემაში გვხვდება ადგილი, საიდანაც ვტყობილობთ, რომ შაჰს პოეტ არეფისათვის, ცხადია, ამ თხზულების საფასოდ, ოქროს ჩოგანი და ათასი დინარი უბოძებია. ტექსტში იკითხება:

მიბოძა დიდი წყალობით
ოქროს ჩოგანი და ათასი დინარიო (ფურც. 60).

სხვა გარემოებათა გარდა, არეფის პოემა იმითაცაა შესანიშნავი, რომ მასში მოთავსებულია, მის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს, „ცის და მიწის გაბაასება“. არეფის ეს მუნაზარე ამ ჟანრის განვითარების თვალსაზრისით სათანადო ადგილს იჭერს სპარსულ პოეზიაში. ის, როგორც მნიშვნელობის შემცველი თხზულება, დაბეჭდილი აქვს ჰერმან ეთეს ცნობილ გამოკვლევაში [47]. დაბეჭდილი ტექსტის ხელნაწერთან შედარება რაიმე მნიშვნელოვან განსხვავებას არ გვაძლევს. ხელნაწერში აქა-იქ სიტყვათა გადასმას აქვს ადგილი, მაგრამ ამით ზომა არ ირღვევა.

საინტერესოა, რომ არეფის პოემას მიმბაძველებიც გააჩნია. ასე, მაგალითად, ამავე სათაურით შეუთხზავს პოემა XIV—XV საუკ. პოეტს თალაბ ჯაჯარმის (გარდ. 1450 წელს). დოვლათშაჰი შენიშნავს, რომ ის (ჯაჯარმის პოემა) მუნაზარეს წარმოადგენსო (გვ. 425); ამავე სათაურითვე დაუწერია თხზულება XVI საუკუნის პოეტს ყასემის (გარდ. 1572 წლის შემდეგ).

არეფის პოემის მიბაძვითაა დაწერილი, როგორც ამას აღნიშნავს ე. ბერტელსი (Навои, გვ. 37), ბადრ-ედ-დინ ჰელალის პოემა „შაჰო დარვიშ“. ეს პოემა ცნობილია აგრეთვე „შაჰო გადას“ (შაჰი და მათხოვარი) სახელწოდებითაც. საინტერესოა, რომ ისიც მუნაზარეს წარმოადგენს.

მართალია, არეფი მის ლექსებს ძაფზე აცმულ მარგალიტებს უწოდებდა და ნიზამივით დაფასებას მოელოდა, მაგრამ მას არასოდეს არ მიუღწევია განჯელი პოეტის სიდიადემდე არც შემოქმედებისა და არც დაფასების თვალსაზრისით. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არეფი თავის დროზე სახელმოხვეჭილი პოეტი ყოფილა და მას გარკვეული წრეები აფასებდნენ.

არეფის, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, უწერია ყაზალები, რაც საკმაო მოწონებას იმსახურებდა ჰერათის ლიტერატურულ წრეებში და ხალხის ფართო ფენა მის ავტორში ნიჭიერ შემოქმედს ხედავდა. ყოველ შემთხვევაში, არეფი ცნობილია მეორე სელმანად. უეჭველია, არეფის მეორე სელმან სავეჯად ჩათვლა არ მომხდარა შემთხვევით. ამას, როგორც ჩანს, საკმაო საფუძველი გააჩნია. ეს იყო არეფის ლექსის პოეტური მიმზიდველობა, დახვეწილი შედარება-მეტაფორები, რითმათა შერჩევა და საერთოდ იმ დროის კვალობაზე შედარებით მაღალი ტექნიკა.

---

[47] Über persische Tenzonen von Hermann Ethe. Abhandlungen und Vorträge des Fünften internationales Orientalisten Congreses, Berlin, 1882, pp. 48—135.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ნიზამის სკოლის უამრავ წარმომადგენელთაგან მხატვრულ-შემოქმედებითი ძალის თვალსაზრისით დიდ პოეტებად მხოლოდ ხოსრო დეჰლევი და აბდ-ორ-რაჰმან ჯამი დარჩნენ. მათ მხატვრულ ნიჭსა და ოსტატობას დანარჩენები ვერ შეედრებიან. ხოსრო დეჰლევის შემდეგ ჯამიმდე და მის შემდეგაც ბევრი პოეტი გაჰყვა ნიზამის სკოლას, მის თემებზე ბევრი პოემა დაიწერა[48], რომელთა შორის სამაგალითოა და დღევანდელ მკითხველთა წრეებშიც დიდ მოწონებას იმსახურებს მექთები შირაზელის „ლეილ-მაჯნუნიანი", მაგრამ საერთოდ დეჰლევის პოემების შემდეგ რომანტიკული ეპოსი დაღმართზე დაეშვა და დიდი დაკნინება განიცადა. თემები გამარტივდა, მათი დამუშავების გზები და პოეტური მეტყველების საერთო დონეც დაქვეითდა.

[48] მათ შესახებ მოკლე ცნობები ჯამის შემოქმედების განხილვისას გვაქვს მოცემული.

საადი

საადი სპარსული კლასიკური ლიტერატურის უდიდესი წარმომადგენელია. მისი სახელი, როგორც ტკბილმოუბარი მწერლისა, სმენია ყველას, ვისაც კი სპარსული ლიტერატურის შესახებ რაიმე წაუკითხავს, ვინაც კი სპარსულ ენას გასცნობია. ძნელია იპოვოთ ისეთი ვინმე, ირანში თუ მის გარეთ, რომ სპარსულად რაიმე წაეკითხოს და ზეპირად არ ახსოვდეს საადის ესა თუ ის ლექსი. მთელ აღმოსავლეთში დღესაც ბრწყინავს საადი შირაზელის სახელი, როგორც სიბრძნით მოსილი, შეუდარებელი მწერლისა. მერვე საუკუნეა, რაც საადის თხზულებები დაიწერა. დროთა გრიგალის სასტიკი ხელი ვერ შეეხო მისი შემოქმედების უკვდავ ყვავილებს. ისინი, როგორც სპარსული კლასიკური პოეზიის დიდი ძეგლები, ისევ არიან ანთებულნი, როგორც ამ შვიდი საუკუნის წინ.

შირაზის მოკრიალე ცის ქვეშ, ვარდ-ყვავილებით დაფარული, ხავერდივით რბილი მიწა ფარავს მრავალი განცდებით დატვირთულ საადის გულს, მის ღრმა თვალებს, ენასა და ბაგეებს, რომელნიც უხვად აფრქვევდნენ ტკბილი იუმორით შეზავებულ სიბრძნის მარგალიტებს. საადის სახელი უკვდავების შარავანდედით შეიმოსა. მისი ნაწერები ხალხში დარჩა, მისი მხატვრული სიტყვა თაობიდან თაობებს გადასწვდა.

საადის ირანელ მწერალთა შორის ფირდოუსის მომდევნო ადგილი უჭირავს. იგი უეჭველად არის ამ საპატიო ადგილის ღირსი. მისი თხზულებები, როგორც სხივჩაუქრობელი მნათობები, დიდხანს დაამშვენებენ სპარსული პოეზიის ცას.

ადრინდელ სპარსულ წყაროთა შორის საადის ცხოვრების შესახები ცნობები დოვლათშაჰის (XV საუკ.) „პოეტების მიმოხილვაშია“ წარმოდგენილი. დანარჩენი სპარსული წყაროები კი, როგორიცაა, მაგალითად, „ათეშ-ქედა“ (XVIII საუკ.) და სხვა, ასე თუ ისე, იმეორებენ დოვლათშაჰის მიერ მოცემულ ცნობებს. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს დოვლათშაჰის ყოველი ცნობა, რომელიც კი საადის შეეხება, უტყუარია და შემოწმებას არ საჭიროებდეს. საადის ბიოგრაფიის სანდო მასალები, როგორც ეს ერთხმადაა აღიარებული ირანისტების მიერ, თვით საადის თხზულებებში მოიპოვება; მაგრამ ეს მასალები აქ დალაგებულ მდგომარეობაში არ იმყოფება, ისინი მიმობნეულია საადის სხვადასხვა ნაწარმოებებში. მათი შეჯამება-შეჯერების საფუძველზე თუმცა შესაძლებელია მწერლის ცხოვრების ზოგიერთი დეტალის გარკვევა, მაგრამ ისინი საზოგადოდ მაინც შემთხვევითობის ხასიათს ატარებენ და, ამრიგად, საადის ცხოვრების შესახებ სრულ წარმოდგენას არ იძლევიან. ამავე დროს მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ ამ ცნობებიდან ზოგიერთი, შეიძლება, სინამდვილეს არ შეიცავდეს; ასე, მაგალითად, ძალიან საეჭვოა, რომ

საადის ქ. სომნათში (ინდოეთი) ყოფნისას ბრაჰმანთა თვალის ასაქცევად კერპთაყვანისმცემლობა მიეღო, კერპის ტაძარში ღამეები ეთია, მათ თვალთმაქცობაში დარწმუნებულიყო, მოეკლა ერთი მათგანი და იქიდან გამოქცეულიყო, როგორც ეს „ბუსთანშია“ მოთხრობილი.

მწერალს, როგორც ჩანს, ზოგიერთი ამბის შელამაზებისა თუ მასში მეტი სიცხოველის შეტანის მიზნით თავისი თავი გამოჰყავს გმირად. ეს, შეიძლება, მხატვრული ხერხიც იყოს. ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ აღნიშნულ თხზულებებში წარმოდგენილ ბიოგრაფიული ხასიათის ცნობებს დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ.

იმის შეჯამების საფუძველზე, რაც დღემდე სპარსული ლიტერატურისა და, კერძოდ, საადის შემოქმედების მკვლევართა მიერაა გაკეთებული, საადის ცხოვრების სურათი ასე წარმოგვიდგება: მწერლის სრული სახელწოდება იქნება: შეიხ მოსლეჰ-ოდ-დინ საადი შირაზი. ზოგი ძველი ხელნაწერის მიხედვით კი — მოშერიფ ოდ-დინ იბნ მოსლეჰ-ოდ-დინ საადი შირაზი. მოკლედ — საადი.

მისი დაბადების და გარდაცვალების სწორი თარიღები ჯერ კიდევ არ არის დადგენილი. საადის ცხოვრება-მოღვაწეობა, როგორც ეს საერთოდაა აღიარებული, დაახლოებით 1184—1294 წლებზე მოდის. დაბადებულა იგი ქალაქ შირაზში. მამამისი — აბდალაჰი ფარსის ათაბეგის საად პირველის (1195—1226) კარისკაცი ყოფილა. მომავალი მწერალი მალე დაობლებულა. ათაბეგს იგი სწავლის შესაძენად ბაღდადში გაუგზავნია[1]. საადის სამეფო ტახტის დახმარებით განათლება მიუღია ბაღდადის იმდროინდელ ცნობილ მუსულმანურ უმაღლეს სასწავლებელში, რომელსაც „ნეზამიე“ ეწოდებოდა[2]. აქ მისი მასწავლებლები ყოფილან ცნობილი აბულ ფარაჯ ბენ ალ-ჯაუზი (1116—1201), სახელოვანი მწერალი სოჰრავერდი (1144—1234) და სხვები. სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ, საადი კიდევ დიდხანს დარჩენილა არაბთა ხალიფატის სატახტო ქალაქ ბაღდადში, საიდანაც ის, უეჭველად, ახალგაზრდობის წლებშიც არაერთხელ სწვევია მუსულმანთა წმინდა ქალაქ მექას[3].

ორმოცი წლის ასაკში მყოფი საადის ცხოვრებაში დიდი გარდატეხა ხდება. იგი მოწამეა მონგოლთა ირანზე შემოსევისა, ქვეყნის არევ-დარევისა, ირანის სამეფო ტახტის მემკვიდრეთა შორის გამწვავებული ბრძოლებისა, რამაც მწერლის მფარველის საად I ბენ ზენგის დროებითი ჩამოგდებაც კი გამოიწვია. ყოველივე ამან იძულებული გახადა ჩვენი მწერალი სამშობლო მხარეს დაშორებოდა და უცხოეთში გარდახვეწილიყო. მთელი ოცდაათი წლის განმავლობაში მოგზაურობდა საადი სხვადასხვა ქვეყნებში. სასტიკი ბედი ხან ერთ მხარეში გატყორცნიდა მას, ხან მეორეში, საადის შემოუვლია მთელი მუსულმანური აღმოსავლეთი (ზოგიერთი ცნობებით, საქართველოშიც კი ყოფილა), ბევრი რამ უნახავს და შეუსწავლია, ბევრი რამ გამოუცდია. ხანგრძლივი ხეტიალის შემდეგ სამოცდაათი წლის, ხანში შესული საადი, 1256 წლის მიჯნაზე, ბრუნდება მშობლიურ შირაზში, სადაც ამ დროს ტახტზე იმყოფება გარდაცვლილი საად პირველის მემკვიდრე აბუ-ბექრი (1226—1260), რომელმაც მზრუნველობით

---

[1] ზოგიერთთა აზრით, მწერლის შერქმეული სახელი (ფსევდონიმი) საადი მისი მფარველი ათაბეგის სახელიდან წარმოდგება. ამის მიხედვით, საადი ნიშნავს საადისეულს, საადის მსახურს და სხვ. ისე კი სიტყვა საად ბედნიერებას აღნიშნავს.

[2] აღნიშნული სასწავლებელი 1067 წელს დააარსა სელჯუკების დიდმა ვეზირმა ნეზამ-ოლ-მოლქმა. მას დამაარსებლის სახელი ეწოდა.

[3] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, №№ 1—2, М., 1914—1917, стр. 393.

მიიღო დიდი მწერალი და მას ცხოვრების ხელსაყრელი პირობები შეუქმნა. მალე აბუ-ბექრი გარდაიცვალა. ამას მოჰყვა ტახტის მემკვიდრეთა ჩქარი ცვლა. ათაბეგობა ერგო მცირეწლოვან მოჰამედს (1260-62), რომელიც სახლის სახურავიდან გადმოვარდა და დაიღუპა. ტახტს მისი ბიძა მოჰამედ-შაჰი (1262-63) დაეპატრონა; მაგრამ მალე შირაზის მცხოვრებთა დაჟინებითი მოთხოვნით გამეფებულ იქნა მოჰამედის მეორე ბიძა სელჯუკ-შაჰი (1263). ირანის დამპყრობელ ჰულაგუ-ხანს (1256-65) მიერ მოგზავნილმა მონგოლებმა ბოლო მოუღეს სელჯუკ-შაჰის შაჰობას და ათაბეგობა ჩააბარეს მთავრის ასულს აბიშს (1264—1287), რომელიც ჰულაგუ-ხანის ვაჟმა მენგუ-თიმურმა ცოლად შეირთო.

ამ დროს საადის სახელი ყველასათვის სათაყვანებელი სახელია. მას ნახულობენ და დიდი პატივისცემით ეპყრობიან ათაბეგთა კარის წევრები, მისდამი პატივისცემა გამოიჩინეს აგრეთვე ფარსში გაბატონებულმა მმართველებმა. საადის იწვევენ სხვადასხვა ქვეყნის მეფენი (მოწვევა მიიღო ინდოეთიდანაც), მაგრამ მოხუცი მწერალი მის საყვარელ შირაზში დარჩენას ამჯობინებს. ეს ხდება მისი ცნობილი თხზულებების „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ დაწერამდე. ჩანს, საადის მანამდეც დიდი პოეტისა და მწერლის სახელი ჰქონია მოპოვებული.

გარდაცვლილა საადი ღრმა მოხუცებულობაში. მისი აკლდამა წმინდა ადგილადაა მიჩნეული, სადაც მუსულმანური აღმოსავლეთის ყოველი მხრიდან სალოცავად ისწრაფვიან დღესაც.

საადი შირაზელს, როგორც ეს მისი ცხოვრების აღწერილობიდან ვიცით, ბევრი მწუხარება და ტანჯვა გადაუტანია, მაგრამ მას მაინც ბედნიერ მწერლად თვლიან. მართლაც, იშვიათია მწერალი, რომელსაც სიცოცხლეშივე რგებოდეს ისეთი დაფასება და დიდება, როგორიც საადი შირაზელს ერგო.

საადის მრავალი თხზულება ეკუთვნის. მათ შორის ყველაზე ცნობილია „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“. ისინი დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლებია და აღმოსავლეთში დიდი პოპულარობით სარგებლობენ. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ საადი მხოლოდ დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებების ავტორია. რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის ძეგლების გვერდით საადიმ შექმნა შესანიშნავი ლირიკა. მისი მომხიბლავი ყაზალები, ლირიკული ხასიათის ლექსები, სპარსული კლასიკური პოეზიის ძვირფასი ნიმუშებია. საადი დღემდე მხატვრული სიტყვის შეუდარებელ ოსტატად ითვლება. მის ლირიკული ხასიათის კრებულთა შორის ყველაზე შესანიშნავია „თეიიბათ“ („სასიამოვნო“, „ტკბილი“, „ნაზი“), რომელშიც ოთხასი ყაზალია მოთავსებული. ეს „ტკბილი ყაზალები“ საადის შემოქმედების ერთ-ერთ შესანიშნავ ნაწილს წარმოადგენს. მასში ბევრია ისეთი ყაზალი, რომლებიც მუსიკალობით, მხატვრული ფერებითა და წარმტაცი პოეტური სახეებით ჰაფეზის შეუდარებელ ყაზალებს არ ჩამოუვარდებიან. „ბედაიღ“-ის („საუცხოო“, „ახალი რამეები“, „მშვენიერი“) სათაურის ქვეშ წარმოდგენილი ყაზალებიც დიდი პოეტური ძალითაა შესრულებული. აღსანიშნავია აგრეთვე ყაზალთა კრებული „ხევათიმ“ („სამეფო“, „სანიმუშო“, „ბეჭდები“), რომელიც შინაარსით საინტერესო და ფორმით მაღალ მხატვრულ ყაზალებს აერთიანებს. ნაზი გრძნობების პოეტურ ფერებში გადმოცემის თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე საადის ყაზალების ის ნაწილიც, რომელიც „ძველი ყაზალების“ („ყაზალიათე ყადიმ“) სახელწოდების ქვეშაა გაერთიანებული. ამ სიძველეში უდავოდ უნდა ვიგულისხმოთ ის გარემოება, რომ აქ საადის შემოქმედების ადრინდელ ნიმუშებთან გვაქვს საქმე და არა ძველი, ისლამის წინა-

დროინდელი ფორმების მიხედვით შეთხზულ ყაზალებთან, როგორც ამას ოდესღაც შეცდომით ფიქრობდნენ.

ყაზალების გარდა, საადის ყასიდებიც უწერია. მას აქვს შეთხზული მთელი კრებული „არაბული ყასიდებისა“. საადისათვის, როგორც ცნობილია, არაბული ენა მეორე მშობლიურ ენად ითვლებოდა და მას ისევე ემარჯვებოდა არაბულად წერა, როგორც სპარსულად. პოეტს შეუდგენია აგრეთვე კრებულები: ა) „სპარსული ყასიდები“, რომელშიც, მეტწილად, შეუტანია მფარველთა ხოტბები, ბ) „ელეგიები“, რომელშიც თავმოყრილია გარდაცვლილ მფარველთა დამტირებელი ლექსები და გ) „ჭრელი ყასიდები“. ეს სახელწოდება ამ ყასიდებმა იმიტომ მიიღეს, რომ ისინი ორ ენაზეა (არაბულსა და სპარსულზე) შეთხზული. ასეთი სახის ყასიდებში თუ ბეითის პირველი ნახევარი სპარსულია, მეორე არაბული იქნება. მეორე ბეითში კი, პირიქით; პირველი ნახევარი არაბული იქნება, მეორე — სპარსული.

საადის შემოქმედება იცნობს ჭრელი ლექსების უფრო რთულ სახეებსაც. მის კრებულში სამ ენაზე დაწერილი ყასიდებიც („მოსელესათ“) კი გვხვდება. აქ ლექსის სტრიქონთა მონაცვლეობა სამ ენაზე (არაბულზე, სპარსულზე და თურქულზე) ხდება. ასეთი სახის ჭრელი ლექსები არაა უცნობი საერთოდ კავკასიური და, კერძოდ, ქართული პოეზიისათვისაც კი [4].

საადის პოეზიის საკმაოდ დიდი ნაწილი ოდებს შეიცავს. პოეტი, ცხადია, დიდ დროსა და ენერგიას ხარჯავდა მათი შეთხზვისათვის. მაშასადამე, მისი შემოქმედების ეს მხარე შემთხვევით მოვლენად არ ჩაითვლება. მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ საადის იმავე პოეტური ძალითა და გაქანებით სახოტბო ლექსების წერა არ ემარჯვებოდა, როგორითაც სხვა ნაწარმოებებისა. „ბუსთანში“ გვხვდება აბუ-ბექრ საად ზენგისადმი მიძღვნილი ხოტბა, სადაც პოეტი აღიარებს: არა მაქვს ბუნებრივი ნიჭი მეფეთა ქება-დიდებისაო [5]. ჩანს, იგი გრძნობდა, რომ მისი ყასიდები (ხოტბები) არ არის ისეთი ენაწყლიანი და ტკბილი, როგორიც სხვა ლექსები.

ყაზალის, როგორც ლიტერატურული ფორმის თუ ჟანრის, შესახებ წინა ნაწილებში გვქონდა საუბარი (ცნობები ზოგიერთი სალექსო ფორმისა და საზომის შესახებ, რუდაქის ცხოვრება და შემოქმედება). საადისთან დაკავშირებით კი შეიძლება შემდეგი აღინიშნოს:

პოეტმა გაითვალისწინა მანამდე არსებული ტრადიციები და მათზე დაყრდნობით ყაზალის სრულყოფილი სახე შექმნა. საადის ყაზალები გრძნობებისა და განცდების გადმოცემის თვალსაზრისით, სიმსუბუქითა და მელოდიურობით, პოეტური მეტყველების მრავალფეროვნებითა და სიღრმით განსხვავდება წინა პოეტების მიერ შეთხზული ყაზალებისაგან.

საადის ძირითადი თემა სიყვარულია. იგი უმღეროდა ამქვეყნიურ სიყვარულს, პოეტურ ფორმებში გამოხატავდა მის თანამედროვეთა ოცნებებსა და მწუხარებას.

საადის მთელ რიგ ყაზალებში ასახულია იმდროინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემები, სინამდვილის ვითარება. შეიძლება გარკვეულად ითქვას, რომ საადიმ პირველმა შექმნა რ ე ა ლ ი ს ტ უ რ ი ყ ა ზ ა ლ ი, რომელშიც

---

[4] მხედველობაში მაქვს საიათნოვას ერთი ლექსი, რომელიც პოეტის ლექსთა კრებულზე დართული ი. გრიშაშვილის გამოკვლევაში იკითხება (გვ. 62) და, რომელშიც ოთხი ენა (ქართული, თურქული, სომხური და სპარსული) არის გამოყენებული.

[5] ე. ხიზის ტექსტი, თავრიზი, 1310(-1931) წელი, გვ. 8.

სინამდვილის მოვლენებია ასახული და იგი შესაძლებლობის ფარგლებში ეხმიანება საზოგადოებრივი ცხოვრების ტკივილებსა და სიხარულს.

საადის ყაზალები თავისუფალია სიმბოლოებისა და ალეგორიების ხმარებისაგან. მისი ენა და ნათელი პოეტური სახეები იმთავითვე ყველასათვის ადვილად გასაგები იყო. ამ გარემოებებმა გახადეს შესაძლებელი საადის პოეტური შემოქმედების ხალხის ფართო წრეებთან დაახლოება. შიდა რითმები, ალიტერაციები, რაც საადიმ გამოიყენა აღნიშნული სალექსო ფორმის გასაუმჯობესებლად, შემდგომი დროის პოეტებისათვის მიბაძვის საგანი გახდა.

საჭიროა ისიც აღინიშნოს, რომ საადის ლირიკა არ არის თავისუფალი სუფიზმისაგან. ეს გარემოება აქ უფრო გამოკვეთილად ჩანს, ვიდრე სხვა თხზულებებში. მართალია, ზოგიერთი ლიტერატურათმცოდნე ცდილობს, რომ საადის მთელი შემოქმედება სუფიზმს სავსებით ჩამოაშოროს, გაიგოს იგი, როგორც რეალისტი მწერლის შემოქმედება, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ასეთი ცდები უშედეგოდ დამთავრდება. არ შეიძლება უარვყოთ ის, რაც არსებობს, არ შეიძლება ჩვენი გემოვნებისა და შეხედულებების მიხედვით ვამეტყველოთ ესა თუ ის მწერალი. საადის ყაზალების შესწავლით ვრწმუნდებით, რომ პოეტი ორგვარ სიყვარულს უმღერის. ერთია ადამიანური, მიწიერი სიყვარული, ხოლო მეორე — მისტიკური.

ცნობილია, რომ სუფიზმი, რომელიც ზნეობრივ სიწმინდესა და ღვთისადმი სიყვარულს ქადაგებდა, დიდ გავლენას ახდენს ყაზალზე. კლასიკურ პერიოდში შეთხზული ყაზალების ერთი ნაწილი სატრფიალოა, მათში პოეტები რეალურად არსებულ, ადამიანურ სიყვარულს უმღერიან, ხოლო მეორე ნაწილი სუფიურია. მათში, მართალია, სიყვარულის გრძნობა და განცდაა გადმოცემული, მაგრამ ამ სიყვარულის საგნად რომელიმე ლამაზი არსება კი არ იგულისხმება, არამედ ღვთაება, რომელსაც ადამიანი უნდა ეტრფოდეს და, რომელთანაც სამუდამო შეერთებას იგი უნდა ლამობდეს.

სუფიზმის იდეების გადმოსაცემად ყველაზე უფრო ხელსაყრელი ფორმა ყაზალი აღმოჩნდა, რადგანაც იგი, ძირითადად, თემატიკურადაც ახლო იდგა სუფიზმთან, როგორც სიყვარულის გრძნობების გამომხატველი, სხვა ფორმებზე უფრო გავრცელებული სალექსო ფორმა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ის ყაზალები (ეს საადისაც შეეხება), რომლებშიც პოეტები მისტიკურ სიყვარულს უმღერიან, არასდროს არ სარგებლობდნენ ფართო პოპულარობითა და მოწონებით. მართალია, როგორც აღინიშნა, საადის სუფიური ყაზალებიც უწერია, მაგრამ მათ ვერ შეძლეს საადის შემოქმედების რეალისტური მხარის დაჩრდილვა. მისი ლექსები მთელს აღმოსავლეთში იყო გავრცელებული, ისინი დიდი მოწონებით სარგებლობდნენ და საადისადმი, როგორც პოეტისადმი, სიყვარულსა და პატივისცემას აძლიერებდნენ.

საადის ნაწარმოებთა შორის, როგორც ითქვა, „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“ უფროა ცნობილი. „ბუსთანი“ 1257 წელსაა დაწერილი, ხოლო „გოლესთანი“ ერთი წლის შემდეგ (ე. ი. 1258 წელს). ორივე ნაწარმოებში ხშირად ერთნაირი აზრები და ლექსები გვხვდება. ეს მოვლენა, რა თქმა უნდა, არ ამცირებს ამ თხზულებათა მხატვრულ ღირებულებას. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სხვადასხვა ფორმითაა დაწერილი, აზრებისა და იდეების თვალსაზრისით ერთმანეთს აგრძელებენ, ავსებენ. ამიტომ „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ ერმთანეთისაგან დაშორება შეუძლებელია. საადის დიდაქტიკის შესასწავლად ისინი ერთად უნდა განვიხილოთ.

ბუსთანი. „ბუსთანი“ „გოლესთანზე“ ადრეა დაწერილი, მაგრამ ის „გო-

ლესთანის“ შემდეგ გახდა ცნობილი. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, თითქოს „ბუს-თანი“, როგორც ლიტერატურული თხზულება, „გოლესთანზე“ დაბლა იდგეს. „გოლესთანი“, როგორც ცნობილია. ლექსნარევი პროზითაა დაწერილი, „ბუს-თანი“ კი მაღალი პოეტური სტილით შეთხზული პოემაა. ისინი, როგორც სხვა-დასხვა სახის პოეტური ქმნილებები, ბუნებრივია, სხვადასხვა დონის, განწყო-ბილებისა და მოთხოვნილების მკითხველს აკმაყოფილებს.

აღნიშნულ თხზულებებში გატარებული რჩევა-დარიგებანი და აღმზრდე-ლობითი ხასიათის აზრები დიდი ხანია აღარ შეეფერება ირანის საზოგადოებრივ სინამდვილეს, მაგრამ საადი კვლავ ცოცხლობს, როგორც სპარსული მხატვრუ-ლი სიტყვის შეუდარებელი ჯადოქარი, როგორც ავტორი შესანიშნავი ყაზალე-ბისა. „ბუსთანში“ (IV კარის დასასრულს) ვკითხულობთ:

ეი, შენ, როცა ჩემს სამარეს ფეხი დაადგა,
მოიგონებდე მორჩილებას წმინდანებისას:
საადი მიწად იქცა, მაგრამ არ წუხს ამისთვის,
სიცოცხლეშიაც იყო იგი მიწა და მტვერი.
მან, როგორც ქარმა, ირგვლივ ხმელი შემოიარა,
ბოლოს კი ტანი მორჩილებით მიანდო მიწას.
მცირე დრო გავა, მის ძვლებს მიწა გააცამტვერებს
და ქარი მის ფერფლს კვლავ ქვეყანას შემოატარებს...
ყვაოდეს ბაღი, სიბრძნის ბაღი ყვაოდეს მარად
და ნუთუ ბაღში კვლავ ბულბულმა არ იგალობოს?
საკვირველია, დაიძინოს, მოკვდეს ბულბული
და არ აყვავდეს, ო, მის ძვლებზე ია-ვარდები!

შვიდასი წელი შესრულდა ამ სიტყვების დაწერის შემდეგ. კულტურული კაცობრიობა უდიდესი პატივისცემით იხსენიებს საადის, როგორც თავისი დროის სიბრძნის სალაროს, როგორც დიდ შემოქმედს, რომლის თხზულებები მსოფლიო ლიტერატურის საგანძურშია შესული. საადის სახელს ქვეყნიდან ქვეყანაში დაატარებს მისი უკვდავი ლექსები და ნაწარმოებები; კვლავ ყვავის აზროვნებისა და სიბრძნის ბაღი, კვლავ გაისმის საადის ბულბულივით ტკბილი ხმა.

„ბუსთანი“, როგორც აღინიშნა, ლექსადაა დაწერილი. იგი შეიცავს ოთხი ათასამდე ბეითს (რვა ათასამდე სტრიქონს). პოემას წამძღვარებული აქვს შესავალი, რომელიც ხუთი თავისაგან შედგება. პირველ თავში პოეტი ადიდებს ყოვლის შემოქმედს, რომელმაც შექმნა სამყარო, აღმოსავლეთიდან დასავლე-თისაკენ მოსიარულე გახადა მზე და მთვარე, შექმნა დედამიწა სავსე მშვენე-ბითა და აყვავებული წალკოტებით. ვადიდოთ ღმერთი, ვის შეუძლია მის გარ-და არარაობისაგან შექმნას არსებული (که داند جز او کردن از نیست هست).

მეორე თავი ეძღვნება წინასწარმეტყველს. მესამე თავში წიგნის შეთხზვის მიზეზებზეა ლაპარაკი.

მეოთხე თავში აბუ-ბექრის შექებაა წარმოდგენილი. პოეტის თქმით, არ-სად არის ამის მსგავსი სამეფო, სადაც დახმარებას პოულობენ ობლად დარჩე-ნილი ბავშვები, საწყლები და მოხუცები. არვის უნახავს ჯერ, რომ ამ მხარეში მოსულიყო ვინმე მწუხარე და მის ჭრილობაზე მალამო არ დაედოთ. ვერ დაი-ნახავთ მის საბრძანებელში შეწუხებულს უსამართლობითა და ვერაგობით.

მეხუთე თავი კი აბუ-ბექრის შვილის საადის ქებას შეიცავს. საადის აზ-რით, აბუ-ბექრის შვილი საადი, მიუხედავად მისი ახალგაზრდობისა, სახელმ-

წიფო საქმეებში მოხუცივით გამოცდილი და გონიერია. იგი მუდამ სხვათა შემწყალე და გამკითხავია.

აქვე შევნიშნავთ, რომ საადი აბუ-ბექრის ხოტბის დასაწყისშივე აცხადებს: არ მეხერხება, არა მაქვს მეფეთა ქება-დიდების პოეტური ნიჭი, მაგრამ თუ მაინც ვამბობ ხოტბას, მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ბრძენი ადამიანები იტყვიან: საადი, რომელმაც დაიპყრო (მოიტაცა) ენამჭევრობის ბურთი, აბუ-ბექრ ბენე საადის დროს ცხოვრობდაო.

ტექსტში აგრეთვე იკითხება: მღიმარე ბედი შენზე იმითაც დაგვირგვინდა, რომ შენი მეფობის დროს ცხოვრობს საადი. სანამ ცაზე მზე და მთვარე იბრწყინებს, მანამ ამ ჩემს ლექსებში შენი ხსოვნა იცოცხლებსო.

ამ სიტყვებით მიმართავს პოეტი მეფეს. უნდა ვიფიქროთ, რომ საადის ეს განცხადება გულწრფელობით არის სავსე. მისი სახოტბო ყასიდები საზოგადოდ არ არის მაღალი პოეტური შემოქმედების ნაყოფი. ასევე ითქმის „ბუსთანის“ შესავლის იმ ნაწილზე, რომელიც ათაბეგისადმია მიძღვნილი. საადი, ჩანს, იძულებულია ხოტბა შეასხას მათ, ეპოქას ხარკი მისცეს.

ჩვენ დრომდე მოღწეულია „ბუსთანის“ ძველი ხელნაწერები[6]; საინტერესო ის არის, რომ არც ერთი მათგანი ამ თხზულებას „ბუსთანად“ არ ასათაურებს. იგი „საადის წიგნად“ (سعدی نامه) არის დასათაურებული. „ბუსთანის“ ტექსტის გამომცემლებს ისმაილ ემირ ხიზის (თავრიზი, 1931) და მოჰამედ ალი ფორულის (თეირანი, 1937) ამ გარემოებისათვის ყურადღება მიუქცევიათ. მათი აზრით, ამ თხზულებისათვის „ბუსთანი“ შემდეგ, „გოლესთანის“ მიმსგავსებისა თუ მიბაძვის ნიადაგზე, შეურქმევიათ.

სიტყვა „ბუსთანი“ ნიშნავს „ბაღს“, „ხეხილთა ბაღს“, „ბაღჩას“, „ბოსტანს“. ის, ჩანს, ნაწარმოებია სიტყვისაგან „ბუ“ (بو) ან ბუი (بوی), რაც სუნს, სურნელებას ნიშნავს. სუფიქსის (სთან-ის) დართვით მას ეძლევა სურნელეთის მნიშვნელობა. ამ მსჯელობის მიხედვით ბუსთანი (ბუისთან) ნიშნავს ადგილს, სადაც სურნელება დგას (სურნელოვან ადგილს).

ჩვენი აზრით, ამ თხზულებისათვის „ბუსთანის“ შერქმევას იმ გარემოებასაც უნდა შეეწყო ხელი, რომ ნაწარმოების შესავალში, იქ, სადაც წიგნის შეთხზვის მიზეზზეა ლაპარაკი (سبب نظم کتاب), რამდენჯერმე გვხვდება სიტყვა „ბუსთანი“, არა როგორც ამ თხზულების სახელწოდება, არამედ მისი გარკვეული მნიშვნელობით. აღნიშნულ თავში საადი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ მან მოვლო სხვადასხვა ქვეყანა, ბრუნდება სამშობლო მხარეში — შირაზში და წუხს, რომ ბრუნდება იმ აყვავებული მხარეებიდან, ბაღებიდან მეგობრებთან, ხელცარიელი:

სამწუხაროა, ბაღ-ბუსთანიდან
ცარიელ ხელით მოსვლა მეგობრებთან.
გულში ვთქვი: მისრეთიდან ყანდი მოაქვთ
მეგობრებისათვის და საჩუქარი ნაირ-ნაირი.
მე, თუმცა ცარიელი მაქვს ხელი შაქარ-ყანდისაგან,
მაგრამ მომაქვს სიტყვები ყანდზე უტკბესი.
ის არ არის ყანდი, რომელსაც ადამიანები მიირთმევენ,
არამედ აზრთა სამეფოა ქაღალდზე გადატანილი.
ვარდები მხიარულად (გაბედულად) მოიტანა საადიმ ბუსთანში
(ბაღში).

---

[6] ყველაზე ძველი 1318 წლით თარიღდება.

აქ ისეთ კონტექსტშია სიტყვა „ბუსთანი“ გამოყენებული („ბუსთანიდან მოდის საადი მეგობრებისაკენ“, „ბუსთანში მოიტანა საადიმ ვარდები“), რომ, შესაძლებელია, მას ერთგვარი ბიძგი მიეცა თხზულების ამგვარ დასათაურებისათვის.

სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში არა ერთი და ორი ამის მსგავსი შემთხვევა გვაქვს. ძველ წყაროებში არსად არის, მაგალითად, აღნიშნული, როგორც ამას მიუთითებს აგრეთვე ე. ბერტელსი[7], თუ რა ეწოდებოდა ქეიქაუსის მიერ შეთხზულ რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის თხზულებას (XI საუკ.), რომელიც ახლა „ყაბუს-ნამეს“ სახელწოდებითაა ცნობილი. დანამდვილებით არ ვიცით, აგრეთვე, თუ ჯამის პოემების კრებულს—„შვიდეულს“ თვითონ პოეტმა უწოდა „ჰაფთ აურანგ“ (შვიდი ტახტი, დიდი დათვის თანავარსკვლავედი), თუ ის პოეტის გარდაცვალების შემდეგ შეიმუშავეს გადამწერლებმა.

ლიტერატურული ტრადიცია შეიქმნა. „საადი-ნამე“ „ბუსთანმა“ შეცვალა. ახლა ძნელია ეს სათაური უარვყოთ და ძველი ხელნაწერების ჩვენების თანახმად შევცვალოთ იგი.

„ბუსთანის“ დაწერის თარიღსაც თხზულების შესავალი გვაცნობებს. საადი იუწყება, რომ ექვსასზე მეტი იყო ორმოცდაათითა და ხუთით, როცა მარგალიტით აივსო ეს სახელოვანი საგანძურიო. ექვსას ორმოცდათხუთმეტი წელი ჯი ჩვენი წელთაღრიცხვით 1257 წელს უდრის, რაც „ბუსთანის“ დაწერის თარიღად გამოდის. საჭიროა, ეს თარიღი ისე არ იქნეს გაგებული, თითქოს თხზულების წერა ამ წელს დაიწყო და ამავე წელს დამთავრდა კიდეც. შესავალშივე (سبب نظم کتاب), იმის უცილობელი ჩვენება გვაქვს (პოეტი სამშობლოში ბრუნდება ყანდზე უტკბესი ლექსებით, იგულისხმება „ბუსთანის“ ლექსები, ის ხელცარიელი არ მოდის მეგობრებთან), რომ საადის პოემის წერა ადრევე, სამშობლოში დაბრუნებამდე, უნდა დაეწყო. 1257 წელს კი, როგორც ჩანს, მისი წერა დაუმთავრებია (بر در شد این نامور گنج دار).

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრები „ბუსთანს“ პოემას უწოდებენ. იგი არაა ერთ სიუჟეტზე აგებული თხზულება. მასში მოთხრობილია სხვადასხვა რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის ამბები, რომელნიც შინაარსობრივი თვალსაზრისით ერთმანეთს იშვიათად თუ უკავშირდებიან. მიუხედავად ამისა, „ბუსთანი“ მაინც ერთი მთლიანი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს. აქ შინაარსობრივად სხვადასხვა, მაგრამ რჩევა-დამრიგებლობითი აზრის მიხედვით ერთნაირი ამბები ერთს მათთვის შესაფერ თავშია გაერთიანებული და, ამრიგად, ისინი ერთმანეთთანაა შეკავშირებული.

„ბუსთანი“ ათ კარადაა დაყოფილი, შესავალშივეა ამის შესახებ ცნობა მოცემული და კართა დასათაურებანიც იქვეა წარმოდგენილი. ამ ცნობის მიხედვით თხზულების კართა თანმიმდევრობა და დასათაურებანი ასეთია: კარი პირველი — სამართლიანობის (მართლმსაჯულების), გონივრულობის (წინდახედულების), მსჯელობა-ბჭობის, ხალხის დაცვისა და ღვთის შიშის შესახებ; კარი მეორე — ქველმოქმედების (წყალობის) შესახებ; კარი მესამე — სიყვარულის, სიმთვრალისა და ღელვის (მგზნებარების) შესახებ; კარი მეოთხე — მორჩილების (თავმდაბლობის) შესახებ; კარი მეხუთე — კმაყოფილების (წყალობის) შესახებ; კარი მეექვსე — ბედით კმაყოფილების შესახებ; კარი მეშვიდე — აღზრდის შესახებ; კარი მერვე — შადლობის შესახებ; კარი მეცხრე — სინანულისა და სა-

[7] Кабус-намэ, 1953, стр. 233.

მართლიანი გზის შესახებ; კარი მეათე — ლოცვებისა და წიგნის დამთავრების შესახებ.

ჩამოთვლილი კარები არც ამბებისა და არც სტრიქონების რაოდენობის თვალსაზრისით თანაბარი არ არის. ზოგში მეტი ამბებია გაერთიანებული და ზოგში ნაკლები, ზოგი საკმაოდ ვრცელია და ზოგიც საკმაოდ მოკლე. ბეჭდურად და ლითოგრაფიულად გამოცემულ ტექსტებში (ადრინდელი ხანის ხელნაწერებში ამას არა აქვს ადგილი) ყოველი კარი ნაწილებადაა დაყოფილი; ყოველ ნაწილს, მიუხედავად იმისა, საქმე გვაქვს ლირიკული ხასიათის ლექსთან თუ ჩამოყალიბებულ ამბავთან, რედაქტორ-გამომცემლები ერთნაირად ასათაურებენ (حكاية). ცალკეულ კარებში ამბებისა და ლექსების გაერთიანება მათი ძირითადი მოტივების მიხედვით ხდება. ასე, მაგალითად, პირველი კარი აერთიანებს ისეთ ამბებს, რომლებიც სამართლიანობასთანაა დაკავშირებული. მეორე კარი კი ისეთ ამბებს, რომლებიც ქველმოქმედებას, გულუხვობას შეეხება. მესამეში, ბუნებრივია, სიყვარულისა და ღელვის ამბები იქნება გადმოცემული და ასე შემდეგ.

თხზულების ყოველ კარს გააჩნია შესავალი, სადაც პოეტი მსჯელობს იმ მოტივთა სიდიადისა და უპირატესობის შესახებ, რომელთაც ესა თუ ის კარი ეძღვნება. ის გარემოება, რომ ყოველ კარს თავისი შესავალი აქვს, არა აქვს გათვალისწინებული „ბუსთანის“ ზოგ გამომცემელს. ისინი პირველი კარისათვის არ გამოყოფენ ცალკე შესავალს და მას საერთო შესავალთან ერთად ბეჭდავენ. ასეთ შემთხვევაში პირველი კარის შესავალი საერთო შესავლის უკანასკნელი თავის ბოლო ნაწილში უნდა ვეძიოთ.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ IV, V და VI კარებში გაერთიანებული ამბები მოტივების მიხედვით ძალიან ჰგვანან ერთმანეთს. შესაძლებელია, ავტორის ხელიდან გამოსულ ტექსტში ამ კარების დაყოფა სხვაგვარი სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ვიდრე ამას ჩვენთვის ცნობილ ტექსტში აქვს ადგილი.

საადი „ბუსთანის“ სხვადასხვა ადგილას განსაზღვრავს მისი პოეტური შემოქმედების დანიშნულებას: არ ვარ მომღერალი მძიმე გურზებისა, მშვილდ-ისართა და მძვინვარე ლომთა, თორემ სიტყვათა ნაკლებობას მე არ განვიცდიო, აცხადებს ის (V კარის შესავალი). ეს ჩემი ლექსები თათბირსა და რჩევას უმსახურება და არა ცხენს, მოედანს, ჩოგანსა და ბურთსაო.

„ბუსთანში“ უხვადაა გადმოცემული ამბები და იგავ-არაკები ძველი აღმოსავლეთის ცხოვრებიდან. მისი კითხვის დროს თქვენს წინ გაიელვებენ სახეები როგორც ისტორიული, ისე ლეგენდარული გმირებისა: ხოსროვ-ანუშირვანისა, ხოსროვ-ფარვიზის, ბაჰრამ-გურისა და სახელოვანი ხალიფების — აბუ-ბექრის, ომარის, ალ-მამუნის, არუნ-არ-რაშიდის და სხვათა გვერდით წარმოდგენილია ლეგენდარული გმირები გულუხვი არაბი ჰათემ თაი, ბრძენი ლოყმანი, სახელოვანი ჯიმშედი, ზააქის გამანადგურებელი ფერიდუნი და მრავალი სხვა. ამასთან ერთად „ბუსთანში“ წარმოდგენილია საშუალო საუკუნეების აღმოსავლეთის ყოფა-ცხოვრების მკვეთრი სურათები, გარემოება, რის გამოც ამ თხზულების ლიტერატურული მნიშვნელობა ერთიორად იზრდება. ამ მხრივ „ბუსთანი“ მაღლა დგას სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შემუშავებულ მთელ რიგ ნაწარმოებებზე, განსაკუთრებით ისეთებზე, რომლებშიც მხოლოდ ლეგენდარული ხასიათის ამბებია გადმოცემული და ამის

გამო ნაკლებ წარმოდგენას იძლევიან იმ ეპოქის სოციალური ვითარების შესახებ, რომლებშიც ისინი იწერებოდნენ.

რას ქადაგებს საადი, როგორია მისი დიდაქტიკური აზრები „ბუსთანის“ მიხედვით? ამას დაგვანახებს თხზულების კართა ანალიზი.

პირველი კარის შესავალში პოეტი ურჩევს მეფეს, მბრძანებელს, რომ გულწრფელად ემთხვიოს მიწას, მორჩილებით მიაპყროს პირი ზეცას, ევედროს უფალს; მეფური გვირგვინი თავიდან მოიძროს და უზენაესი მბრძანებლის კარების ზღურბლთან აკენესდეს:

ჰო, შემოქმედო, შენ ხარ შეძლებული
და საწყალთა მასაზრდოებელი;
არა ვარ მეფე, არც მბრძანებელი,
ერთი საწყალთაგანი ვარ შენი სასახლის კარებთან მდგომი.
სიკეთისაკენ ოი, მომეც გზა მისასვლელი,
თუ არა, რა სიკეთე მოუვა ჩემგან ვისმეს.

თუ მეფე დღისით სამეფო საქმეებს განაგებს, იგი ღამით უნდა ლოცულობდეს და დავრიშივით იწვოდეს. ამ შესავლის შემდეგ იწყება პირველი ამბავი. იგი წარმოადგენს რჩევა-დარიგებას, რომელიც სიკვდილის წინ მისცა ანუშირვანმა მის შვილს — ჰორმუზს. ამ დარიგების მიხედვით ქვეყნის მბრძანებელი მეფე საწყლისა და ღატაკის განმკითხავი უნდა იყოს. მეფე ხალხს უნდა მფარველობდეს, იგი მისი მწყემსი უნდა იყოს. ვინ მოიწონებს, თუ მწყემსს ძაღინავს და ცხვრის ფარაში მგელი დარბის. მეფეს ხალხი უნდა ახსოვდეს და მას უნდა დარაჯობდეს, მან უნდა იცოდეს, რომ ხალხით ამშვენებს მის თავს სამეფო თაჯი. ხალხია ის ფესვი, ის წყარო, რომლითაც მეფეს ეძლევა ძალი და ღონე. თუ მეფე კეთილს ეტრფის და ბოროტებას დევნის, მაშინ მის სამეფოში ბედნიერება დაისადგურებს; თუ ხალხს მეფე აწუხებს, ის დაიღუპება და ქვეყნად ცუდ სახელს დატოვებს.

ხალხს ნუ გაუდგები — ასე არიგებს მომაკვდავი მამა ხოსრო ფარვიზი თავის შირუიეს — ქვეშევრდომებს სამართლიანად მოეპყარ, თორემ შენ ხალხი გაგიდგება განრისხებული. ხმლითა მფრეწელი მტერი იმდენს ვერას დაგვაკლებს, რამდენსაც ბავშვთა და ქვრივ ქალთა გულის ოხვრანი. შენს ხელქვეითად, მმართველად ის უნდა დანიშნო, ვისაც ღვთის შიში აქვს, ვინც ქვეყნის გულწრფელი მშენებელი იქნება. ბოროტი მმართველები, რომლებიც ხალხს აწუხებენ, არ უნდა დაინდო. მგელს თავი მანამ უნდა წააგდებინო, სანამ ის ცხვრებს დაფლეთს.

მეფე, — განაგრძობს საადი დარიგებას, — პატივისცემით უნდა ეპყრობოდეს ვაჭრებსაც. ვაჭართა დევნა და შევიწროება ქვეყნის სიკეთის კარის დახშობაა. ვაჭრები სხვადასხვა მხარეში მოგზაურობენ; მათ შეუძლიათ მეფის კარგი და ავი სახელი მთელ ქვეყანას მოსდონ. იგი სამეფო მალე დაინგრევა, სადაც ხელმწიფე უცხოელებს დევნის და აწვალებს. მგზავრთ დახმარება ესაჭიროება და არა დევნა. მაგრამ ამავე დროს დიდი სიფრთხილეა საჭირო უცხოელებთან. მტერს მეგობრის ქურქშიც შეუძლია გახვევა.

თუ შეამჩნიო, რომ უცხოელს ზიანი მოაქვს, მას ნუ დასჯი, იგი შენი ქვეყნიდან გააძევე და მით დაკმაყოფილდი. მას მარადიულ მტრობას გაუწევს ცუდი ზნე და ავი თვისება. მაგრამ თუ პოლალატის სამშობლოა წმინდა ფარსეთი, მაშინ ის მკაცრად უნდა დასაჯო. ის სამშობლოდან გაძევებული, მშობელი ქვეყნის შემარცხვენელი იქნება. იტყვიან: წყეულიმც იყოს იგი ქვეყანა, სადაც ამისთანაი იზრდებიანო. ასეთია საადის განაჩენი სამშობლოს მოღალატეებისადმი.

შენს მიერ ამაღლებული თუ შენიშნო, რომ ცუდად იქცევა, საჭიროა მას გონიერი მეთვალთვალენი დაუნიშნო, მაგრამ თუ მათ (მეთვალთვალეებმა და შენს მიერ ამაღლებულმა) საერთო ენა გამონახეს, დაუყოვნებლივ უნდა გააძევო ისინი. მმართველს სიმართლე უნდა სწამდეს, საკუთარი თავის განცხრომა დაივიწყოს, ახსოვდეს ღმერთი და მისი შიშით იყოს შეპყრობილი. გახსოვდეს, რომ ორ მეგობარს საქმეს ნუ ანდობ, რადგანაც ერთი ქურდობას წამოიწყებს და მეორე კი მას დაიფარავს. თუ ქურდებს ერთმანეთის შიში ექნებათ, მაშინ ქარავანი მშვიდად, უვნებლად ჩაივლის.

მეფე ისე უნდა ეპყრობოდეს მორჩილთ, როგორც მამა საკუთარ შვილებს. ხან სცემდეს მათ და ხან კი თვალებიდან ცრემლებს უწმენდდეს. ვის შეუძლია ქვეყანაზე მუდმივად დარჩეს, მას, ვინაც შენობები და ხიდები აშენა, ვინაც ხალხის სიკეთის მსურველია.

რას მოითხოვს სამართლიანობა, როგორი უნდა იყოს მსჯელობა, განსჯა?

როცა უფროსი ხარ, მეფე იქნები თუ სხვა ვინმე, და შენზეა დამოკიდებული ადამიანის ბედი, მოტანილ სიტყვას ყურს ნუ ანდობ, დამნაშავე გებრალებოდეს, პირველი შეცდომისათვის ნუ დასჯი მას. მიეცი რჩევა-დარიგება და თუ ამან ნაყოფი არ გამოიღოს, მაშინ ის ციხეში მოათავსე. თუ ბორკილმაც ვერაფერ უშველოს, მაშინ ნუღარ დაინდობ, ძირფესვიანად ამოგლიჯე, მწარე ხესავით გაანადგურე ის. საზოგადოდ აჩქარება არ არის საჭირო, იგი საქმეს ზიანს აყენებს; ბადახშნის ლალის გატეხა ადვილია, მაგრამ მისი გამრთელება — შეუძლებელი.

ამასთან დაკავშირებით საადის მოაქვს საკმაოდ მოზრდილი ამბავი ომანის ზღვიდან უცხო სამეფოში მოსული ერთი კაცისა, რომელიც მეფემ, მოეწონა რა მისი ჩვევანი, დიდ ვეზირად დანიშნა, ყოფილმა დიდმა ვეზირმა მეფესთან დაასმინა ის — შენს მიერ მოწონებული შენს ორ ლამაზ მონას ეარშიყება და ღარყვნილებას ეწევაო. მეფე არ აჩქარდა, გამოარკვია საქმის ვითარება, დიდი ვეზირი მართალი აღმოჩნდა. მეფემ სიდინჯე გამოიჩინა, არ წაიღო ხელი მახვილისაკენ, მან იცოდა, რომ ვინც მახვილისაკენ ხელს წაიღებს აჩქარებით, იგი იმავე ხელს მწუხარებით დაიკბენს. გებრალებოდეს საწყალნი და გესმოდეს მათი კვნესა. უსახსროთა მწუხარებასა და კვნესას ხანდახან მეფის ტახტიდან დათრევაც შეუძლია.

მიბაძეთ აბდელ აზიზის შვილს, რომელმაც ხალხის საკეთილდღეოდ გოლვიან წელს ძვირფასი თვალი გაიმეტა გასასყიდად. მას კარგად ესმოდა, რომ ბედნიერი ისაა, ვინაც საკუთარი ტანჯვით შეძლებს სხვათა ტანჯვის დაფარვას, იცოდა, რომ კაცი ის არის, ვინც დაჩაგრულს გაუწვდის ხელს და ვინც სხვათა ცრემლებით არ ააგებს საკუთარ ბედნიერებას.

თუ მეფე უდარდელია და ტახტზე ძილს ინებებს, მაშინ ღატაკები როგორ დამშვიდდებიან, მათ როგორ დაეძინებათ.

დიდი კაცი რომ ხარ, პატარა კაცებს ნუ დაჩაგრავ, გახსოვდეს, რომ ქვეყანა ცვალებადია. იცოდე, რომ პატარა მტერიც საშიშია, პატარა ქვებით დიდი მთები აღიმართება. ჭიანჭველები თუ შეერთდნენ, ლომის დამარცხებაც შეუძლიათ. აბრეშუმის ბეწვი სუსტია, მაგრამ ერთად დაწნული ჯაჭვზე მაგარია.

განძის შეძენას მეგობრების შეძენა სჯობს. სჯობს, სალარო გქონდეს ცარიელი, ვიდრე ხალხი გყავდეს უმადური. ნუ სჭრი ტოტს, რომელზედაც ზიხარ, ღარიბი და მეფე ორივე დიდი მოსამართლის წინაშე წარსდგებიან ხვალ; თუ გსურს ღვთის წინაშე პირნათლად წარსდგე, უძლურებს მტრებად ნუ გაიხდი,

მათ შენი დაცემა შეუძლიათ. წარმავალია ყველაფერი, შენი მეფობაც წარმავალია. წარმავალია მწუხარებაცა და სიხარულიც. სიკვდილის ჟამს ეს ორივე გაქრება. რას წარმოადგენს ის, ვისაც თაჯი დაადგეს, ან ის, ვისაც გადასახადი მისწვდა ყელამდე. როცა მათ სიკვდილის ლაშქარი თავს დაესხმის, შეუძლებელი იქნება ერთმანეთისაგან განასხვავოთ ისინი. სიკვდილი მათ გაათანაბრებს. დამნაშავე დაისჯება. უსამართლობა არვის შერჩება. ხომ ნახეთ გზირი, რომელიც ხალხს აწვალებდა, სხვების გასაქრობად თხრიდა ორმოებს, თვითონვე ჩავარდა შიგ და მას არავინ უშველა.

ეს ქვეყანა ზნედაცემულ ქალს მოგვაგონებს, რომელსაც ყოველ დილით ახალ-ახალი ქმარი უზის. როგორ შეიძლება ასეთმა ქალმა მოგხიბლოს, როგორ შეიძლება გიყვარდეს იგი?

ყიზილ არსალანს ელვანდის მთაზე უმაღლესი ერთი მიუვალი სიმაგრე ჰქონდა. მეფემ ერთ ბრძენს, რომელსაც ბევრი ქვეყანა მოენახა, ჰკითხა — სადმე გინახავსო ასეთი სიმაგრე? ბრძენს გაეღიმა და მიუგო: არა მგონია, ეს შენი სიმაგრე მართლაც მაგარი იყოს, რადგან შენზე ადრე მას სხვა მეფეები ფლობდნენ და შენს შემდეგაც ხომ სხვები დაეპატრონებიანო.

წარმავალია წუთისოფელი, მას არ შეიძლება მიენდო. რა სიმდიდრეც არ უნდა დააგროვო, რა ძალის პატრონიც უნდა იყო, ბოლოს მაინც ცივი და ბნელი სამარე დაგიპყრობს. იყავ სამართლიანი, კეთილის მოქმედი, თუ გსურს საბოლოო ბედნიერებას მიაღწიო!

მ ე ო რ ე კ ა რ ი ქველმოქმედებას, გულუხვობას შეეხება. შესავალში პოეტი ასე მსჯელობს: ვისაც ცოდნა, გულუხვობა და ღვთის შიში არა აქვს, მის არსებობას არავითარი აზრი არ გააჩნია. მიწისქვეშ მხოლოდ მას შეუძლია დამშვიდებით იძინოს, ვისგანაც ამქვეყნად ხალხი იყო მოსვენებული. თუ არ გსურს იყო გულდამწუხრებული, დამწუხრებულთა შესახებ იფიქრე და მათ დაეხმარე. დღეს მიმოაბნიე საგანძურში რაც განძი გაქვს, რადგან ხვალ საგანძურის გასაღები შენ არ გექნება. იზრუნე საწყალთა ჩაცმა-დახურვაზე. შენი კარებიდან ნუ განდევნი უბედურთ, ვინ იცის, იქნებ ხვალ შენ გახდე სხვათა კარებზე მოხეტიალე. გულით ავადმყოფთა მდგომარეობაში ჩაიხედე, ვინ იცის, იქნებ თვითონ გახდე გულტკენილი.

შესავლის შემდეგ საადი ამბებზე გადადის. პოეტი გვასწავლის: გულუხვობა კეთილშობილებაა; ვისაც სიუხვე არ გააჩნია, ის ნაჭუჭია უარსებოდ (უგულოდ). ოქრო და ვერცხლი თანაბრად უნდა უწყალობო ბოროტსა და კეთილს. ამით სიკეთეს გაზრდი, ხოლო ბოროტებას გზას შეუმოკლებ. ცხოვრება ცვალებადია და სიმდიდრე წარმავალი. ის დღეს შენ გაქვს, ხვალ სხვისი იქნება.

ერთი მათხოვარი მიადგა მდიდრის კარებს. მდიდარმა ის დატუქსა და გააგდო. გავიდა ხანი. იმ მდიდრის ბედი დაპირქვავდა, სიმდიდრე გაქრა. იგი იძულებული გახდა იმათხოვროს და კარიდან კარზე იხეტიალოს. ერთს გულუხვობითა და ქველმოქმედებით განთქმულ მდიდარს მიადგა. მდიდრის ბრძანებით მათხოვარი უხვად დაასაჩუქრეს. გამოირკვა, რომ ეს მდიდარი თურმე ის მათხოვარია, რომელიც ამ მათხოვარმა, მდიდრად ყოფნის დროს, კარიდან გააგდო.

თუ საზრდოს აძლევ, ცხვარი უსაბელოდ წამოგყვება, თუ პურს აჭმევ, ძაღლი შენ გიდარაჯებს. ქველმოქმედება, წყალობის გაცემა კეთილი საქმეა, მაგრამ ყოველთვის უნდა ეცადო, რომ სხვისი საწყალობელი არ გახდე, სხვათა ნარჩენებზე არ გეჭიროს თვალი, არ იყო სხვისი შემყურე.

ერთმა კაცმა განგების საყვედური წარმოსთქვა, როცა ტყეში ფეხმოტეხი-

ლი მელა იხილა, ვით შეიძლებსო იგი საჭირო საზრდოს მოპოვებას. უეცრად დაინახა, რომ ლომმა ტურა შეიპყრო, დაგლიჯა და შეჭამა. დარჩენილ ნაწილებთან მელა მიცოცდა და ლაზათიანად შეექცა. მეორე დღესაც ასეთივე სურათი იხილა. იფიქრა: ღმერთი დიდია, ყველას აძლევს საზრდოსო. წავიდა, ჯიბეებში ხელი ჩაიწყო, არაფერს აკეთებდა: პურს მომიჩენს მე მწყალობელიო. დრო მიდიოდა. ის კაცი შიმშილით ჩამოდნა, გაძვალტყავდა. არავინ უშველა. დაუძლურებულს იდუმალი ხმა შემოესმა: წადი და მგლეჯელ ლომივით იცხოვრე და არა ფეხმოტეხილ მელასავით. ეცადე, რომ შენ სანოვაგე სხვებისთვისაც გადაგრჩეს. რაღა ხარ, თუ სხვისი ნარჩენით საზრდოობ! ეცადე, რომ წყალობის ხელი გაუწოდო დაცემულთ. ღმერთს ის უყვარს, ვინც სხვათა მწყალობელია! სიძუნწით ვერ ჰპოებ წყალობას, თუნდაც ღამეები ათენო ლოცვით.

განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას ტოვებს ამბები ჰათემთაისა, რომელიც გულუხვობისა და ქველმოქმედების განსახიერების მწვერვალს წარმოადგენს.

ჰათემი თაელს ერთი არაბული ტაიჭი ედგა. რუმის სულთანი გზავნის მოციქულს და არაბულს სთხოვს. მოციქული ღამით ცხადდება თაელთან. ჰათემი აჯილდოებს მას, სუფრას გაუშლის, მოასვენებს. მოციქული დილით გადასცემს თაელს სულთნის დანაბარებს. ეს ამბავი ძალიან აწუხებს თაელს. მას ის ცხენი უკვე დაეკლა მოციქულისათვის და მისი ხორცით გამასპინძლებია კიდეც.

იამანელი შაჰის გულში ჰათემის მტრობა ჩამოვარდა, რადგანაც ხალხი ქველმოქმედების თვალსაზრისიბ თაელს უფრო მაღლა აყენებდა, ვიდრე იამანელ შაჰს. მეფემ თაელს მკვლელი მიუგზავნა. თაი მას გზად შემოეგება, სახლში მიიპატიჟა, დიდი პატივისცემით მოეპყრო, ღამე გაათევინა. დილით სტუმარი ერთგულ მასპინძელს გაანდობს საიდუმლოს, რომ ის ჰათემის თავისათვისაა იამანის შაჰისაგან მოგზავნილი და სთხოვს დახმარებას ამ საქმეში. ჰათემს გაეღიმა, დაუდო თავი და უბრძანა მისი მოკვეთა. მეფის მოგზავნილს კვნესა აღმოხდა. ჰათემის ხელ-ფეხს ეამბორა მოკრძალებით და გზას გაუდგა. ჰათემ თაელი საკუთარ თავს, საკუთარ სიცოცხლეს არ ზოგავს, თუკი ის ამით ვინმეს სამსახურს გაუწევს. ავს რომ ავით გადაუხადო, ეს არასოდეს არ არის ძნელი. საქმე ის არის, რომ ავს სიკეთით გადაუხადო.

მ ე ს ა მ ე კ ა რ ი სიყვარულს შეეხება. სიყვარული ცეცხლში წვაა. დიდი ნებაა საჭირო მის ასატანად. სატრფოს ეჯავრები თუ ეყვარები, ეს არ უნდა ახდენდეს გავლენას შენს განწყობილებაზე. არა ხამს სიყვარულში ფერისცვალება.

ფარვანა, უმჯობესია, მისი სატრფოს—სანთლის ძირს მკვდარი დაეცეს, ვიდრე უგზო-უკვლოდ აქეთ-იქით დაფარფატებდეს. „შენი არსება ნთქავს (ფარავს) ჩემს არსებას“, — ასე მიმართა ღატაკის შვილმა მის შეყვარებულ მეფის შვილს — შენს უზანგებს იმიტომ შევახე ხელი, რომ არა ვარ საკუთარი თავის მხედველიო. საკუთარი თავი, საკუთარი არსება დავივიწყე და, რაც მებადა, ყველაფერი სიყვარულს მივეციო.

სიყვარული საკუთარი თავის დავიწყებაა. თუ მისი ტრფობის ხანძარი გედება, მაშინ შენსა და მას შორის ყოველგვარი საზღვარიც გამქრალია, ე. ი. მისე არსება საკუთარ არსებად მიგაჩნია — ყველაფერი, რაც გაგაჩნია — იქნება იგი გულის სისხლი თუ მთელი სიცოცხლე, მისად უნდა იგულვო.

სიყვარული დიდი მეგობრობაა. ცოლ-ქმარს როგორც მეგობრებს, ისე უნდა უყვარდეთ ერთმანეთი. ერთი არსება უნდა იყოს ცოლი და ქმარი, ვით ორი გულია მოთავსებული ხოლმე ზოგჯერ ერთ ქერქში. მეგობარზე ხელის აღება ძნელი საქმეა, რადგან სხვა მეგობრის პოვნა არ იქნება ადვილი. საქმე

ის კი არ არის, რომ მეგობრის გარეგნობით იყო მოხიბლული, არამედ მისი ყოფაქცევითა და სულიერი თვისებებით. თუ მხოლოდ მისი გარეგნობა გხიბლავს, ეს სიხარბეა, მაშინ საკუთარი თავის ტყვე ხარ და არა მეგობრის.

ფარვანას ასეთი დარიგება მისცეს: წადი, სხვა შესაფერი მეგობარი ეძიე, შენ და სანთლის სიყვარული საიდან სადა! ცეცხლთან ნუ ბრუნავ, ნუ გასწირავ სიცოცხლეს, სანთელი როგორ ჩაგთვლის მეგობრად, როცა მას მეფენი შესტრფიან და შეჰხარიან.

ფარვანამ უპასუხა: მომედვას ცეცხლი, აქ არაფერია სამწუხარო, ცეცხლის ალები გულზე მოფენილ ვარდის ფოთლებს ედრება. მე ტყვე ვარ მისი სიყვარულისა. მე ჩემი ნებით კი არ ვვარდები ცეცხლში, არამედ დიდი გზნების ჯაჭვი მადევს კისრად და ცეცხლისაკენ ის მიმაქანებს. შორით დამწვა სანთლის ელვარებამ, ვინ დამძრახავს, როცა მთელი არსებით მწამს მეგობარი და მზად ვარ სიცოცხლე გავწირო მისთვის. ის თუ არსებობს, დაე, ჩემთვის ნუ არსებებს ქვეყანა. ლაგამი ხელთ არ მიპყრია, რომ ცხენის ჭენების შენელება შევძლო. ტრფობა ცეცხლია და დარიგება კი ქარი. დაქროლავს ქარი და ცეცხლი უფრო აგიზგიზდება. ჩემთვის სიკეთე, ცხადია, არ გსურს, როცა მირჩევ სამეგობროდ ჩემისთანა ვეძიო. თუ ეძებ, შენს უკეთესი უნდა ეძიო, შენისთანასთან დროს ნუ დაკარგავ!

ვინაც სხვას ეტრფის, ის თავისთავის გამწირავია. საკუთარი თავის მოტრფიალე კი მშიშარაა. ერთ დღეს ხომ მაინც უნდა გაქრე, სჯობს, სატრფოს ფეხებთან დალიო სული!

ერთმა ბერმა მთელი ღამე მხურვალე ლოცვაში დაჰყო. გათენებისას იდუმალი ხმა ესმა: შენი ვედრება არ იქნება შესმენილიო. გული არ გაიტეხა. მან მეორე ღამეც მხურვალე ლოცვაში გაატარა. მოწაფემ ჰკითხა მას: როდესაც ხედავ, რომ ცის კარები დახშულია და ღმერთს შენი ვედრების შესმენა არ სურს, ამდენ ჯაფას რისთვის ეწევიო. ატირდა ბერი და უპასუხა: კარს, რომელიც ჩემთვის არ იღება, მაშინ გავშორდები, თუ ამნაირს მეორე კარს დავინახავ. ვხედავ, გზა ჩემთვის დახშულია, მაგრამ რა ვქნა, რომ ჩემს იმედად სხვა გზა არსად ჩანსო! კვლავ მოესმა ხმა იდუმალი: შეგინდო ღმერთმა, რადგანაც მფარველად მის მეტი არავინ გწამდაო. ღმერთმა საბოლოოდ იმიტომ შეიწყნარა ბერის ვედრება, რომ მან დიდი სიმტკიცე გამოიჩინა, არჩეული გზიდან არ გადაუხვია, სხვა არავინ იწამა. სიყვარულში სიმტკიცეა საჭირო.

მეოთხე კარი მორჩილებასა და თავმდაბლობას შეეხება. ის შემდეგი შესავლით იწყება: წმინდა ღმერთმა მიწისაგან (თიხისაგან) გაგაჩინა (შეგქმნა) შენ. მაშ, მონავ, დაეცი პირქვე, როგორც მიწა უძრავი და ადიდე შენი გამჩენი (მაშ, მონავ, იყავ მორჩილი, როგორც მიწა). ცეცხლისაგან, რამაც დაუმორჩილებლობა გამოავლინა, დევი შექმნეს, ხოლო თავმდაბლობისა და მორჩილების მატარებელ მიწისაგან ადამიანი. მაშასადამე, შენ, თიხისაგან შექმნილო ადამიანო, უნდა იყო მორჩილი და თავმდაბალი! ამას მოსდევს ამბები — მაგალითები მორჩილებისა და თავმდაბლობის შესახებ.

წვიმის წვეთი, რომელმაც ზღვა დაინახა, გაოცდა მისი სიდიდითა და სიდიადით. მე ვინ ვარო, ჰკითხა თავის თავს. როცა ზღვა არსებობს, ჩემი არსებობა რაღა იქნება, მე რას წარმოვადგენო. წვეთი ზღვის ზედაპირს დაეცა და სამეფო თვალ-მარგალიტად გარდაიქცა. ეს მოხდა იმიტომ, რომ მან საკუთარი თავი ჰეშმარიტების თვალით დაინახა, შეიცნო თავისი თავი, სიდიდეს, სიმაღლეს მიაღწია იმის გამო, რომ დაბლა დაეშვა (მდაბალი გახდა). უნდა გვახსოვდეს, რომ ნაყოფით სავსე ტოტი თავს მიწაზე დადებს, დაბლა დაიხრება.

ვისაც მაღლა ასვლა სურს, მან უნდა იცოდეს, რომ კიბის გარეშე ეს შეუძლებელია, ხოლო მაღლა ასასვლელი კიბე მორჩილებაა. თავმდაბლობით და მორჩილებით ზეცას ასწვდები, ხოლო ქედმაღლობით მიწას დაენარცხები. არაფერია დიდი თანამდებობა, არც ჩაცმულობა, წყალი თვისებას არ დაკარგავს ოქროს კოკაში იქნება ის მოთავსებული თუ თიხის ჭურჭელში. ჩალმით თავი ნუ მოგწონთ და ნურც გრძელი წვერით. ჩალმა ბამბაა და წვერი კი ბალახი. უფროსი იყო და ათასი მონაც უკან გდევდეს, არაფერია, თუ ნიჭისა და უნარისაგან ცარიელი ხარ.

ყველას შეეწყვე, მბრძანებელი იქნება ის თუ ხელქვეითი. სისხლის მდომელ ლომს ფარით ვერ შეაკავებ, მხტომელ ვეფხვს ისრის წვიმით ვერ შეაჩერებ! იცოდე, ტკბილი სიტყვით შეიძლება მტრის ტყავის გახდა. სიმკაცრეს ადვილად შეუძლია მეგობრის მტრად გარდაქცევა. ტკბილი სიტყვები სუსტს ახალისებს, ხოლო ამაყის გულში ის კეთილი გრძნობების გამღვივებელია.

ერთი განჯელი მეფისწული უგნურებითა და უწმინდურებით ქვეყანას აწუხებდა. ერთხელ მეჩეთშიც კი მთვრალი, ღვინის კათხით ხელში შეიჭრა. ამის შნახველი ხალხი ძალიან აღშფოთდა, მაგრამ ვერავინ ვერაფერი შეჰკადრა. ვერავინ დაგმო მისი საქციელი. მეჩეთის ერთ კუთხეში იდგა ჭაღარა ბრძენი. ხალხიდან ერთი მივიდა მასთან, ატირდა: ჩვენ უძლურნი ვართ, რომ მეფის შვილს თავხედს რაიმე ძალი ვაჩვენოთ. თქვენ გთხოვთ, რომ შეევედროთ უფალს მისი შეჩვენებისათვის, მხურვალე ლოცვას დიდი ძალა აქვს, იგი ხმალზე გამკვეთია.

აღაპყრო ხელები ბრძენმა და უფალს შეევედრა: ქვეყნის გამჩენო ღმერთო, ამ თავისნება ყმაწვილ კაცს, რომელიც დროს ლხენით ატარებს, უბოძე მხიარული და ნეტარი დღენი!

ერთი, ამ ლოცვის მოსმენით განცვიფრებული, წინ წამოდგა და კრძალვით შეჰკადრა ბრძენს: უფლისწული ხალხის ბოროტების მსურველია და მისთვის დიდი სიკეთე რად ისურვეო. ბრძენმა მიუგო: მე ხალხის მტერი არა ვარ, დუმილი გიჯობს, როცა სიტყვების აზრი არ გესმის! ჩემი სურვილი ისაა, რომ მეფისწულმა უფალს შესთხოვოს მონანიება. ვინც მხურვალე ლოცვით ცოდვებს გამოისყიდის, იგი სამოთხის ბაღებს მიაღწევს, ღვინით განცხრომა ერთი წუთით გრძელდება, ხოლო მის დამგმობს სამუდამო შვება და ლხინი მოელის.

ბრძენის ნათქვამი მეფისწულს მოახსენეს. იგი შეკრთა, სახე მოეღრუბლა. სინანულის ცრემლების ღვარი წასკდა. გამოფხიზლდა, მის გულში სირცხვილის გრძნობების ცეცხლი აენთო. იგი შეიცვალა, დიდად მორჩილი გახდა. ბრძენს რომ დიდი ბუნება არ გამოეჩინა და მკაცრად ეთქვა მისთვის: ეს უგუნურება მიატოვეო, ცხადია, მიზანს ვერ მიაღწევდა.

ერთ თაფლის გამყიდველს, რომელიც ნაზი ღიმილით იპყრობდა გულებს და სიტყვების სიტკბოებას ირგვლივ აფრქვევდა, მუდამ დიდძალი მუშტარი ეხვია. მეორეს კი, რომელიც კუშტი სახის პატრონი იყო, არავინ ეკარებოდა.

თბილი მდინარის წყლის შესმა სჯობს, იმის ცივი შარბათის შესმას, ვისი სახეც მწარეა. გონიერება მოითხოვს ტანჯვის ატანას და უგუნურთა ტკბილად მოპყრობას. მოთმინება შხამივით მწარეა, ხოლო მისი ნაყოფი თაფლივით ტკბილი. ბედით დაჩაგრულთა და დაცემულთ უნდა გაუწოდო ხელი, როგორ იგემებ სამოთხის ხის ნაყოფს, თუ მისი თესლი აქ არ დათესე! ვერ აენთები, სანთელივით ბრწყინვალებას ვერ შეძლებ, თუ საკუთარი თავის სიყვარულის წყალი გამძიმებს. მისი გული იწვის სანთელივით, ვისაც გადაწყვეტილი აქვს ხალხს შესწიროს მთელი სიცოცხლე. ლმობიერების წინაშე ჩლუნგია ხმალი.

ბრძენი ლოყმანი შავი შესახედაობისა და თანაც სუსტი აგებულების ყოფილა. ერთმა დიდებულთაგანმა ის საკუთარ მონად მიიჩნია და თან მძიმე სამუშაოც მიუჩინა. ლოყმანი დამშვიდებით იტანდა ტანჯვას. ერთი წლის მუშაობით სახლი ააგო. ბატონს ლოყმანის სახის გაქცეული მონა დაუბრუნდა. მისთვის ცხადი გახდა ყველაფერი, ლოყმანის წინ დავარდა და პატიება სთხოვა. ბრძენმა უთხრა მას: ჩემს შენთან ყოფნას ზიანი არ მოუტანია. შენ სახლის აგება გსურდა და ის ჩემი შრომით აიგე, მე კი ბევრი რამ გავიგე, სიბრძნე შემემატა, მონა მყავს ერთი, რომლის სიბრალული არ მქონდა და მძიმე სამუშაოს შესრულებას ვავალებდი. ამიერიდან არ მივაყენებ ტანჯვას, რადგანაც თვითონ გამოვცადე. თუ რა ძნელია ქვების ზიდვა და ტალახის ზელაო!

თუ სიდიდე გნებავს, მორჩილი უნდა იყო. ვინც ბუნებით დიდია, მას თავისი თავი დიდად არ ეჩვენება. ხალხი მაშინ შეგიყვარებს, თუ საკუთარ თავზე დიდი წარმოდეგნა არა გაქვს.

მეხუთე კარი შეეხება კმაყოფილებას. შესავალში საადი ასე მსჯელობს: ბედნიერებას ვერ მიაღწევ მკლავების ძალით, იგი შეუძლია გიწყალობოს მაღალმა ღმერთმა. ჭიანჭველა არასოდეს არ სწუხს სისუსტისათვის, შეცდომაა თუ ფიქრობ, რომ ლომი ძლიერებით პოულობს საზრდოს. ცის წინააღმდეგ ხელი არ აღიმართება, იმას უნდა შეეწყო, რაც დაგემართება. გველს, ლომს, ისარსა და ხმალს არაფერი შეუძლია გავნოს, თუ ბედით გრძელი სიცოცხლე გიწერია. ბედთან შებრძოლება უგნურებაა. ასეთი აზრებია გამოთქმული შესავალში. შემდეგ ამის დასაბუთებაა წარმოდგენილი.

არდაბილელი გმირი მარჯვედ ისროდა ისარს. მას რკინის კედელიც ვერ უძლებდა. ერთხელ ნაბდიანი ჯაბუკი შეებრძოლა, რომელიც კანჯრის ტყავის ქამანდით იყო შეიარაღებული. არდაბილელმა ბევრი ისარი სტყორცნა მას, მაგრამ ვერ შეძლო ნაბდის გახვრეტა, ნაბდიანმა ქამანდი სტყორცნა და დაატყვევა არდაბილელი.

როცა შენი ბედის მკლავი მაგარია, მაშინ ისრით რკინას ნაბადივით გახვრეტ, მაგრამ თუ ბედმა სახე შეიკრა, მაშინ ნაბდის გახვრეტასაც ვერ შეძლებ! შუბი ჯავშანს გლეჯს, მაგრამ თუ ბედი არ გწყალობს, პერანგსაც კი ვერ გახვრეტს იგი. თუ შენს წინ სიკვდილის ხმალი აღიმართა, პერანგი გაცვია თუ ჯავშანი, სულ ერთია, მაინც ვერ გადარჩები! ზეცა თუ გშველის, შიშველიც რომ იყო, სატევარიც ვერას დაგაკლებს! გასაოცარია ქვეყნის წესი: ბრძენი ადრე კვდება, სულელი კი გვიან.

ბედნიერება და უბედურება ზეცაზეა დამოკიდებული. წუთისოფელი შიგანია, რომელიც მუდამ გვაბრუნებს. ბედნიერების მოპოვება არ ხდება ძალით. ძლიერებზეც ხშირადაა გამწყრალი ზეცა. ბრმას სურმით თვალს ვერავინ აუხელს. ძაღლი მკერავობას ვერ ისწავლის. იავნანისა და რუმის ფილოსოფოსებს არ გაუგონიათ და არც უნახავთ ზაყუმის თაფლი. სარკე გაიწმინდება, რაც უნდა სქელი ნისლი მოედოს, მაგრამ ქვისაგან არავის შეუძლია სარკე გააკეთოს. ტირიფი ვარდებს არ მოისხამს. ბედის ისარი, როცა ჩვენკენ მოექანება, ვერაფერს გავხდებით, მხოლოდ მორჩილებაა ჩვენი ფარი.

ძერა გაესაუბრა ქორს: ჩემისთანა მხედველი სხვა არ მეგულებაო. აფრინდნენ მაღლით. ძერამ შორს სილაზე პურის ერთი მარცვალიც შენიშნა, აცნობა ქორს და ორივენი დაბლა დაეშვნენ. ძერა მარცვალს დაეცა, მაგრამ იქ თურმე ქახე იყო დაგებული. მახეში ძერა გაება. ქორმა უთხრა: რა სარგებლობა ნახე შორს მხედველობით, როცა მარცვალთან წყეული მახე ვერ შენიშნეო. ძერამ მიუგო: ბედის მახესთან ჩემი სიფრთხილე რას გახდებოდაო.

დალყი გაცვია თუ ზონარი ამშვენებს შენს წელს, არავითარი მნიშვნელობა ამას არა აქვს, თუ ეს მხოლოდ ხალხის დასანახავად ხდება. ნათხოვარ სამოსს გაგხდიან ბოლოს და ყველა დაინახავს, რომ ძონძებში ხარ გახვეული. ხის ნაჭრებზე ნუ დადგები იმისათვის, რომ მაღალი გამოჩნდე, სპილენძი შეგიძლია შოვერცხლო, მაგრამ მას მალე გამოიცნობენ. გარედანაც იგივე უნდა იყო, რაც შიგნით ხარ! თუ კაბის ქვეშ კეთრით დაჭმული ტანი გაქვს, რაღა ფასი აქვს შენს კეკლუცობას.

მეექვსე კარი მცირედით კმაყოფილებას ქადაგებს. ვინც ბედით კმაყოფილი არ არის, მას უმაღლესი შემოქმედი არ სწყმს. კმაყოფილება და მორჩილება ამდიდრებს ადამიანს. ხორცისთვის ნუ ზრუნავ, ტანს ნუ აპატივებ, იზრუნე უნარისათვის. ჭამა და ძილი ნადირთა ჩვეულებაა, შრომა და ჯაფა კი გონიერთა საქმეა. სხეულში ლოცვებით სავსე სული უნდა იყოს მოთავსებული. რაა სხეული, თუ მას მხოლოდ პური აღაგზნებს. სიხარბე არბევს სულს, იგი ცხეცს მახისკენ მიაქანებს, ვეფხვს ნაპრალებზე შეუძლია განავარდება, მაგრამ ისიც მახეში გაებმება სიხარბის გამო. ასეთ აზრებს გადმოგვცემს საადი მეექვსე კარის შესავალში.

საჭირო იმით დაკმაყოფილდე, რაც ახლა გაგაჩნია, ამით შენს თვალში ბეფე და გლახა გათანაბრდება. მეფეს რისთვის სცემ თაყვანს. მას შენთვის რისი გაკეთება შეუძლია. შენში სიხარბე ჩაჰკალ და თვითონ გახდები მეფე.

ერთი ვინმე ხორეზმშაჰისაკენ გაემართა. მეფე შენიშნა თუ არა, მაშინვე პირქვე დაემხო და მას თაყვანი სცა. გაკვირვებულმა შვილმა, როცა მამის ასეთი მოქმედება დაინახა, მას მიმართა: ამბობდი ყიბლა ეჯაზიაო, დღეს სხვა მიმართულებით რისთვის იღოცე?

ვინც სიხარბის ტყვეა, ის ყოველწუთობით იცვლის წმინდა სალოცავს. კმაყოფილებას შეუძლია აგამაღლოს, მაღლა ვერ აიწევს თავი სიხარბით ავსებული, ღირსების ფრთებს გაუმაძღრობა ულეწავს. მუცელს ნუ ემონები! მუცელმსუქანმა მუცლის ბარგი უნდა ზიდოს, თუ კარგად ვერ გამოძღა, დარდი შეაწუხებს. კუჭის შეწუხება სჯობს გულის შეწუხებას. მუცელს შეუძლია ხელფეხი შეგიბოჭოს. კალიას დიდი მუცელი აქვს, მაგრამ ჭიანჭველას შეუძლია მისი წათრევა. ზომაზე მეტი ყველაფერი საზიანოა.

ერთ უსასოოს საკვებად მხოლოდ ხახვი და პური გააჩნდა. უთხრეს: იქ. მდიდრებს სუფრა გაუშლიათ, მიდი და ჭამეო. წავიდა, მაგრამ კარისკაცებმა არ შეუშვეს, ხელი მოსტეხეს და სამოსიც დაუფლითეს.

ასევე დაემართა ერთ დედაბრის კატას, რომელიც მეფის სასახლეს ეწვია. მონებმა მას ისარი დააყარეს. კატა გარბოდა და გულში ამბობდა: ამ ფათერაკს თუ გადავურჩი, დედაბრის ქოხს არასოდეს არ გავშორდებიო.

საზრდო ტკბილია, როცა საკუთარი შრომითაა ის შეძენილი. რად გინდა თაფლი, თუ მას დიდი წვალება მოსდევს. შენი შაქარ-წყლით, შენი ხვედრით დაკმაყოფილდი. უფალს ის არ უყვარს, ვინც საკუთარი ბედით უკმაყოფილოა.

მეშვიდე კარი აღზრდისა და ზნეობის წესებს შეეხება.

საადი გვასწავლის: ცამდე ამაღლება და დიდების მოპოვება თუ გსურს, ეცადე, მთასავით ჩუმი და მდუმარე იყო. ენა დაიმორჩილე, უენოს შეცდომების პატიება მოელის. სიტყვები მარგალიტებია. რად გინდა ფუჭი სიტყვებით თავი დაიმცირო. ერიდე უაზრო ლაპარაკს. არავის გაანდო საიდუმლო. საიდუმლოს თვითონ უნდა დაუდგე მცველად.

სიტყვა შენი მონაა, მაგრამ როცა იტყვი, მაშინ შენ ხდები მისი მონა. ცხო-

კელი უტყვია და კაცი მეტყველი, მაგრამ ცრუმეტყველ კაცს ბევრჯერ სჯობს უტყვი ცხოველი.

საკუთარი თავის პატივისცემა მას აქვს, ვისაც სხვისი ავ-კარგის შესახებ ენა არ დაუძრავს. ნეზამიეში სწავლისას შევნიშნე, რომ ერთ მეგობარს გულში ჩემი შური აღეძრა. მოძღვარს მივმართე, თუ როგორ მოვქცეულიყავ. მოხუცს მრისხანების ცეცხლი მოედო: შენი ნათქვამი დიდად მაკვირვებსო. თუ მეგობარს შური შენიშნე და ამან გული დაგიდარდიანა, მეგობრის აუგი განა კარგი იქნებაო! იმ ფლიდის გზა ჯოჯოხეთისაკენ მიდის, მეორე გზით შენც იქ მიდიხარ, სადაც ის მიდისო.

ვინც სხვას აგინებს, ნუ ფიქრობ, რომ ის შენს ქებას წარმოსთქვამს. ის შენს შესახებ ზურგს უკან იმავეს ამბობს, რასაც სხვების შესახებ შენთან. საადის აზრით, მაინც შეიძლება ვაგინოთ სამი ვინმე. ერთია, ხალხის გულის შემაწუხებელი, ხალხის მტანჯველი მეფე, მეორეა, ნამუსის ფარდაახეული უსირცხვილო, მესამეა მეწვრილმანე, ცუდად მწონავი (წონაში რომ ატყუებს ხალხს). ამათი გინება შეიძლება.

ენის მიმტანობა საშინელებაა. ენის მიმტანი სჯობს ფეხშეკრული ორმოში იჯდეს, ვიდრე მას მწარე სიტყვები მიჰქონდეს აქეთ-იქით. ვინც იმას გადმოგცემს, რაც შენს შესახებ მტერს უთქვამს, ის მტერზე უფრო საშინელი მტერია. მტრის ნაამბობის გადმოცემით ის იგრძნობს შვებას, ვისაც მტრობის გამწვავება სურს. მტრობა ცეცხლია, ენის მიმტანი კი შეშის მიმტანია.

საადი დარიგებას აძლევს მამებს, თუ როგორ აღზარდონ შვილები, ფუფუნებითა და ფერებით აღზრდილი, ბუნებით ღარიბი იქნებაო. თუ შვილი გიყვარს, მისი ნაზად აღზრდა ნუ გსურს, სიბრძნე ასწავლე, ბავშვობიდანვე შეაჩვიე დარდისა და მწუხარების ატანას, რომ ავისა და კარგის გარჩევა შეძლოს. ყარუნის უთვალავი სიმდიდრე რომ გქონდეს, შვილს რაიმე ხელობა უნდა შეასწავლო მაინც, რადგანაც სიმდიდრე წარმავალია. ოქრო და ვერცხლი გაქრება მდიდართა სალაროდან, ხელოსნის ქისა კი არასოდეს არ იქნება ცარიელი. ვინც შენს შვილს ბედი რას მოუწყობს, რომელი მხრიდან რომელ მხარეს გადაისვრის. თუ მას შრომის უნარი ექნება და ხელობა ეცოდინება, მაშინ ის სამათხოვროდ ხელს არ გაიშვერს.

მ ე რ ვ ე კ ა რ ი მადლობის კარს წარმოადგენს. შესავალში პოეტი ავითარებს მადლობის მოტივებს. ნუ დაეყრდნობი საკუთარი მკლავის ძალასო (ე. ი. ნუ გაქვს საკუთარი თავის იმედიო), უნდა დაინახო ღმერთი, რომელმაც მკლავები გამოგაბა და ძალა მოგანიჭაო. ბავშვი დედის მუცელში ისახება, მას პირი არა აქვს, მაგრამ საზრდოს პოულობს. დაბადებისთანავე ბავშვს ჭიპს მოაჭრიან და კვებაც წყდება. ბავშვი დედის ძუძუებს მივარდება. ის მისი სიცოცხლის წყაროა. დედა არის ხე, ბავშვი კი მისი ნაყოფია, რომელსაც იგი საკუთარი სისხლით კვებავს. რძე — ესაა ძუძუების საშუალებით დედის გულიდან გამონადენი სისხლი. ბავშვი დედის სისხლის მსმელია, რომელსაც დედა შეჰხარის, მაგრამ აი, ბავშვი აღიზარდა, ძალა მიეცა და დედის ძუძუთა სიტკბოებაც დაივიწყა. აღარ უნდა რძე და აღარც დედის მკერდს ეტანება. შენ, ადამიანო, ბავშვი ხომ არ ხარ, რომ შენი გამჩენი დაივიწყო და არ უთხრა მას მადლობა შესაფერისი. ასეთი აზრების მატარებელ შესავლის შემდეგ მოდის ამბები, რომლებიც ღვთისადმი მადლობას შეეხება. მადლობა უნდა შენს გამჩენს. შენი ფეხი და ხელი რომ თავისუფლად არ მოძრაობდეს, ვერასოდეს ერთ საბიჯსაც ვერ გადადგამდი. გამჩენმა მოგანიჭა თვალები, გონება და აზროვნების უნარი. შეხედე ოთხფეხთ, რომელთა ხვედრი მწარეა. მათი თავი დაბლა

ცწევს, შენ კი ბაგეებთან შეგიძლია საკვების მიტანა. გამჩენმა მოგცა ხორბალი საზრდოდ და არა ჩალა. ყოველივე ამისათვის შემოქმედი უნდა აქო და ადიდო!

შენთვის არის გაჩენილი დღე და ღამე, ნათელი მთვარე და ელვარე მზე, მოკამკამე ცა. შენთვის მწვანდება მთა და ბარი, შენთვის დგება გაზაფხული და ზაფხული, შემოდგომა და ზამთარი. თოვლის ცვენა, ქარის ქროლა, ცათა ქუხილი და ხმლების მსგავს ელვათა ბრწყინვა ღვთის ბრძანებას პმორჩილებენ. ისინი შენ გეხმარებიან, რომ მიწიდან პურის თესლი ამოიზარდოს. მწყურვალი დარჩე, ნუ შეწუხდები. მოვა ღრუბელი და, რამდენიც გსურს, წყალს გიწყალობებს.

ადიდე შემოქმედი, რომელიც ასე უხვია და მწყალობელი. ერთი მეფისწული ცხენიდან ჩამოვარდა და კისერი მოეღრიცა. თავის მობრუნება არ შეეძლო, თუ მთელი ტანით არ მობრუნდებოდა. ერთმა იავნანელმა ბრძენმა განკურნა ის, გაუსწორა კისრის ძარღვები და ძვალი. გავიდა ხანი. იავნანელი ბრძენი რაღაც მცირე საქმისათვის მეფისწულთან შევიდა. მეფისწულმა თავი განზე გადახარა, პირი იბრუნა და მის განმკურნავს არც კი შეხედა. დაღონდა ბრძენი და სირცხვილით თავდახრილი გაშორდა მას. ამბობდა: არ განმეკურნა უმჯობესი იქნებოდა, მაშინ ვერ შეძლებდა პირის განზე მიბრუნებასო. მონის ხელით შეუგზავნა თესლი, უდზე უკეთესი სურნელება აქვსო. დასწვეს თესლი. მეფისწულმა იყნოსა ის, ცხვირისცემინება აუვარდა. კისერი ისევ გაუშეშდა. შეწუხდნენ. ბრძენთან კაცები აფრინეს, მაგრამ ამაოდ. ის აღარ ჩანდა. მეფისწულს რომ მკურნალი დაეფასებინა, შეეცნო მისი ამაგი და სახე განზე არ მიექცია, იგი განკურნებული დარჩებოდა. უნდა ადიდო ღმერთი და გადაუხადო მას მადლობა იმ დიდი მზრუნველობისათვის, რომელსაც ის ჩვენთვის ეწევა.

დედის რჩევას ერთმა ზურგი შეაქცია. დედის გულს ცეცხლი მოედო, შვილს აკვანი დაუდგა წინ და ასე უთხრა: დედაშვილური სიყვარულის დამგმობო, იცოდე, როცა ბავშვი იყავი, შენთვის ღამეები თეთრად მითენებია. იყავი უძლური და მწერიც კი ადვილად გძლევდა. ახლა გაამაყებულხარ, გადიდგულებულხარ და მშობელი დედის რჩევას არ ისმენო. იცოდე, დრო გავა და საწუთრო ძალღონეს დაგაკლებს, ტანზე უთვალავი მატლები დაგეხვევა. შენი თვალები ბრწყინვალებას დაკარგავენ, შენს სხეულს ჭია დახრავს, შენი დიდება გაქრებაო.

ბედნიერ დღეებს არ ვაფასებთ, ჩვენ მხოლოდ მწუხარების დღეები გვახსოვს. მდიდარს, რომელიც განცხრომით ცხოვრობს, არა აქვს დარდი, თუ ღარიბისთვის რაგვარი ზამთარი დგება. ჯეიჰუნის ნაპირად მყოფი წყალს არ აფასებს, მაგრამ უდაბნოში მყოფს ის ენატრება. ჯანმრთელობის ფასს ის შეიცხობს, ვისაც ციება მოეკიდება.

ერთი მთვრალი გზაზე ეგდო. ღვთისმეტყველმა არ მიაქცია მას ყურადღება და გზა განაგრძო. მთვრალმა თავი ჩამოსწია და მას მიაძახა: ტყვეს ნუ დასცინებ, იქნებ შენც ტყვე შეიქნე, ჩემს გვერდით რომ მედიდურად ჩაიარე, იქნებ შენც მალე გნახონ ჩემსავით წაქცეულიო. ნუ ხარ ამაყი, ამაყი და თავპომწონე ღმერთს არ უყვარსო.

მ ე ც ხ რ ე კ ა რ ი სინანულს შეეხება. სინანული გამოწვეულია სიყმაწვილის დღეების გაფრენით. წავიდა დრო გულის ღელვათა და დრო ნავარდისა, ოცნებათა და ტკბილი სიზმრებისა. წინ სამარე მოჩანს და შორს დარჩენილი შიზანი. სიყმაწვილის დღეების სიტკბო და ფასი მაშინ ხდება შეცნობილი, როცა გულს ხავსი მოედება. დიდება იმას, ვინც დოლის დაკვრამდე წასვლის საქმე მოაგვარა, ვინც იზარმაცა და მარცვალი გვიან დათესა, რა საჭიროა, მან ცე-

ლი გალესოს შემოდგომაზე! ის, სულ ერთია, მაინც ვერაფერს მოიმკის. თუ გული და თვალები ძილს შეაჩვიე, არ ვარგა. რას ემსგავსება, რომ სიკვდილმა ჭძინარეს მოგისწროს და გამოგაღვიძოს. სიცოცხლის ფიქრი და იმედი განსაცდელში დგება, როცა სიბერე ღამისფერ თმებზე დაათოვს და თეთრად ააელვარებს მას. სთესე, სანამ ველებს მზე სხივებს აფრქვევს, თუ გსურს მკის დროს შესაფერი ნაყოფი მოიმკა. განკითხვის დღეს ნუ შეხვდები ხელცარიელი, თორემ გულს ნაღველი დაგიწვავს. მანამდის უნდა ეცადო, სანამ ტალღები გულმკერდზე გწვდება, თორემ გვიან იქნება, თუ თავზე გადაგიარეს. ადიდე შემოქმედი, სანამ ენა გაქვს. სული ხომ სამუდამოდ შენი მხლებელი არ იქნება, შენი ენა ხომ მუდამ არ იმეტყველებს. გაუფრთხილდი სულს, იგი ძვირფასია, იცოდე, უფრინველო გალიას დიდი ფასი არა აქვს. სიცოცხლეს ფუჭად ნუ გაფლანგავ, დღეები მიქრის, დროთა დინება ხმალია და ეცადე არ დარჩე ხელცარიელი.

დიდმა ჯემშიდმა საყვარელი არსება დაკარგა. იგი თეთრი აბრეშუმის სუდარით მოკაზმა. გავიდა ხანი. მეფეს სატრფო მოენატრა, სურდა მის მკერდზე ცხარე ცრემლები დაეფრქვია. შეაღო აკლდამის კარი. ტკბილ არსებას შემოდნობოდა სუდარა იგი. ჯემშიდის გულმა დიდი წვა და ტკივილი იგრძნო: ჰიებს ბოვტაცე და ისევ ჰიებს მოუტაციათო, გაიფიქრა მან.

პოეტმა იცის, რომ ოქროს აგურების (ქონების) შეძენა არაფერს ნიშნავს, რადგან ხვალ მიწად გადაიქცევი და აგურად გაგთლიან. როცა მიწას ბარი დაჰკრა, გესმოდეს ქვითინი, იყავი ფრთხილად, ვინ იცის, რამდენ ყურებს, თვალებს, ლოყებსა და თავს შეეხები. მიწიდან ვარდი თუ ამოდის, არ არის გასაკვირი, რადგან მიწაში ბევრი ვარდია ჩასული.

დიდ მაკედონელს ფეხქვეშ ეგო მთელი ქვეყანა, მაგრამ როცა უკანასკნელი წუთი დაუდგა, შეუძლებელი გახდა მისი სიცოცხლის გაგრძელება, ერთი წუთის მიმატებაც კი. სოფელი წუთი არის, თუ ჭკუა გაქვს, იგი გამოიყენე. აკეთე კეთილი საქმე, ცოდვების ტვირთით სვლა ძნელია. ჭუჭყისა და მტვრის ჩამორეცხა მანამ უნდა შეძლო, სანამ ჩანჩქერის დენა შეწყდებოდეს. თუ გსურს, რომ სამარის ღამე ნათელ დღედ შეგეცვალოს, კეთილ საქმეთა ლამპარი უნდა მოგიძღოდეს.

კარი მეათე ლოცვებისა და წიგნის დამთავრებისთვისაა განკუთვნილი. პოეტი ამ კარში ლოცვა-ვედრების აუცილებლობას ქადაგებს და სხვადასხვა ხერხებით ცდილობს დაამტკიცოს მისი აზრის სისწორე. ვეცადოთ უფალს, ცისაკენ აღვმართოთ ხელი დღეს, თორემ ხვალ მიწაში ვიქნებით და ლოცვა გახდება შეუძლებელიო.

შემოდგომაზე, როცა ხის ფოთლები ძირს ეცემა, რტოები მაღლით აიწევს, ხეები ცისაკენ აღაპყრობენ ხელებს, მათ წყალობის თვალით გადმოხედავს შემოქმედი, დადგება სითბო, ისევ აყვავდება ხეთა რტოები.

ღმერთო, სჯობს დავისაჯო შენი ხელით, ვიდრე ჩემისთანა დამისვა ბატონად, სჯობს, სიცოცხლეს ათასნაირი წამებით ვლევდე, ვიდრე ჩემგვარი იყოს ჩემი მბრძანებელი და მასწავლებელიო.

ასეთია, მოკლედ, „ბუსთანში“ განვითარებული დიდაქტიკური აზრები. ზოგი მათგანი „გოლესთანშია“ განმეორებული და განვითარებული. ეს აზრები აქ, რა თქმა უნდა, პოეტურ ფორმებშია გადმოცემული და არ უბრალოდ.

საადი, რომლის თხზულებებში ასახულია საშუალო საუკუნეების აღმოსავლეთის ვითარება, პირდაპირ უცქერის საზოგადოებრივი ცხოვრების სინამდვილეს. იგი ხედავს ყოველგვარ უფლებებს მოკლებულ ადამიანებს — მონებს,

რომლებიც ნივთებად არიან გადაქცეულნი, რომელთაც ყიდიან და ყიდულობენ და რომელთაც მბრძანებლები ყოველგვარ საქმისათვის იყენებენ. საადი ხედავს მძიმე გადასახადებით დატვირთულ გლეხობას, ხედავს ერთი ქვეყნიდან მეორეში მოსიარულე ვაჭრებს, რომელთაც ის მუდამ განსაკუთრებული პატივისცემით იხსენიებს, ხედავს ხალხის სისხლში ხელგასვრილ ფეოდალებს, შეფეებს. ხედავს უთანასწორობას, დაჩაგრულსა და დამჩაგვრელს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მას მაინც ვერ აუხსნია სოციალური უთანასწორობისა და ჩაგვრის მიზეზები და, ცხადია, ვერ ხედავს მისი მოსპობის გზებსაც.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევრის კ. ჩაიკინის აზრით, ხეტიალმა და ტანჯვამ გაამდიდრა საადის გამოცდილება, გააფართოვა მისი გონების არე და მნიშვნელოვნად აღამაღლა ის ფეოდალებთან ბრძოლაში ქალაქების აღმოცენების ეპოქის საშუალო საუკუნეების ბურჟუის იდეოლოგიის დონემდე [8].

რანაირადაც არ უნდა ვიფიქროთ, რომელი სოციალური ფენისა თუ კლასის იდეოლოგიაც არ უნდა ამოვიკითხოთ საადის ნაწერებში, ერთი რამ აშკარაა: ჩვენს წინაშე დგას ცხოვრების ღრმა მცოდნე, ხალხის გულთან ახლო მდგომი, ხალხის ბედით დაფიქრებული, თავის დროსთან შედარებით პროგრესულად მოაზროვნე პოეტი.

პოემაში, როგორც საზოგადოდ დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაში, შედარება-მეტაფორები ნაკლებად გვხვდება. ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, თითქოს „ბუსთანი“ მხატვრულ ღირსებებს იყოს მოკლებული. თხზულების მხატვრული ღირსება, რასაკვირველია, მარტო შედარება-მეტაფორების გამოყენებით არ განისაზღვრება. პოეტი აქა-იქ, სადაც მას ამის შესაძლებლობა ეძლევა, მიმართავს მოვლენათა თუ საგნების მხატვრულ გააზრებას. „ბუსთანი“ ამ მხრივ უმნიშვნელო ძეგლი არ არის.

მეფეს დიდი ვეზირი ასე მიმართავს: მეც მქონდა სახე ვარდისფერი, ბროლისა მსგავსი იყო სხეული ჩემი, ახლა შემფერის ელვარე სუდარი, თმა ჩემი ბამბასავით თეთრია და ტანი ორად მოკეცილი; ჩემს ბაგეთა შორის ამართული-ყო მარგალიტების მწკრივი, ვითა ვერცხლის აგურით ნაშენი კედელი, ახლა ის ციხის კედელს ჰგავს ქვებჩამოცვენილს.

საინტერესოა ყიზილ-არსალანის ციხის აღწერაც:

ყიზილ-არსალანს ერთი მაგარი ციხესიმაგრე ედგა; მისი ყელი (ქედი) ელვანდის მთასაც ასწვდებოდა: მას ირგვლივ ერტყა გზა დაკლაკნილი, ვითა პატარძლის თმები. წალკოტთა შორის იდგა სიმაგრე, თითქოს კვერცხია ლაჟვარდოვან თეფშზე მდებარე.

აქა-იქ ქალის აღწერაც მხატვრულადაა წარმოდგენილი: როცა მამუნი ხალიფა გახდა, ერთი პირმთვარე გოგონა იყიდა, საბით მზე და ტანით ვარდის ბუჩქი, ჰკუა-გონებით ბრძენთა მჯობი, მიჯნურთა სისხლით უნაბის მსგავსად იღებავდა თითების წვერებს. წარბები, რომელთა საღებავს მაცდურობა წარმოადგენდა, სახეზე ჰქონდა შემორკალული, ვით მზის ირგვლივ მშვილდი ცისარტყელისა...

სხვა მაგალითების წარმოდგენაც შეიძლება, სადაც შედარება-მეტაფორებია გამოყენებული, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ნაწარმოების თავისებურებათა გამო, ავტორი ხშირად მოკლებულია საშუალებას მხატვრული გააზრების სათანადო ხერხებს მიმართოს.

„ბუსთანის“ მხატვრულობის ძალა იმაში კი არ მდგომარეობს, თუ რა სიუხ-

---

[8] К. Чайкин, Са'ди. Шейх Муслех-эд-Дин Са'ди, Бустан, Москва, 1935, стр. VIII.

ვითაა მასში გამოყენებული შედარება-მეტაფორები და სხვა პოეტური ხერხები, არამედ იმაში, თუ როგორაა მომარჯვებული ამბები, ამა თუ იმ დიდაქტიკური აზრის გასამაგრებლად, რამდენად მდიდარია, უხვია თხზულება მაგალითების წარმოდგენის თვალსაზრისით.

მკითხველი, ვისაც „ბუსთანი“ წაუკითხავს, დაგვეთანხმება, რომ ის ამ თვალსაზრისით მდიდარი თხზულებაა, გადმოცემული ამბები დიდი პოეტური ოსტატობითაა აგებული, კარების მიხედვით წარმოდგენილი დიდაქტიკური აზრების უპირატესობის დასამტკიცებლად თქვენს თვალწინ იშლება სხვადასხვა ფერებით დახატული სურათები, თანაც „ბუსთანის“ ლექსი ყოველმხრივ გამართულია და, ამრიგად, დიდაქტიკური ჟანრის განვითარების თვალსაზრისით აღნიშნული ნაწარმოები უმაღლეს საფეხურს აღწევს.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ „ბუსთანში“ მძლავრადაა წარმოდგენილი წარმავლობის განცდა. გიკვირს, რომ სიცოცხლის, სიხარულისა და ვარდყვავილების მომღერალი საადი ძალიან ხშირად სასოწარკვეთილების ბურუსშია გახვეული, ცრემლებს ღვრის, მწუხარებას განიცდის, არარაობად ეჩვენება ყველაფერი.

პოეტი, ერთგან, დიდ ჯემშიდს ასე ალაპარაკებს: ამ ადგილას, ვითა ჩვენ, ბევრი ისვენებდა, მაგრამ ყველანი თვალს მიეფარნენ. ვიპყრობდით ქვეყნებს, ბევრი ციხე გაგვიტანია, მაგრამ საფლავში არაფერი ჩაგვიტანიაო (I კარი).

ორმოცი წელი როცა გაგითავდება, გვასწავლის საადი, იცოდე, ჩაძირული ხარ, ახლოა აღსასრული. გულს სიხარული, სიტკბოება გაურბის და ელვარე დილას საღამოს მწუხრი დაფარავსო. ფიქრს და ოცნებას ნუ აჰყვები, იცოდე, რომ ოცნებობის ჟამი გაფრენილია. მწვანე ბალახს არ შეუძლია გულის გამხიარულება, რადგან ის მალე შენს საფლავს დაამშვენებს, მალე გაფრინდება სიყმაწვილის დრო, დრო ნავარდისა და გულის ღელვათაო (IX კარი).

შენ სხვის ადგილზე ბრძანდები, — გვეუბნება საადი, — შენ წახვალ და შენს ადგილზე სხვა დაბრძანდებაო. ჩვენ აღარ ვიქნებით, ვინ იცის, რამდენი დღე წავა და მოვა, რამდენჯერ აყვავდება ბაღში ვარდები, რამდენჯერ მოვა გაზაფხული, ჩვენ კი მიწაში გვეძინება მარად და მარადო (IX კარი).

ასეთი განწყობილებებისა და განცდების გამოვლენა უმიზნოდ არ ხდება. იგი საადის დიდაქტიკის ერთ-ერთ მოტივს წარმოადგენს.

ახალ სპარსულ ლიტერატურაში „ბუსთანი“, როგორც ვიცით, პირველ გალექსილ დიდაქტიკურ ხასიათის ძეგლს არ წარმოადგენს. სპარსული ლიტერატურა იცნობს მთელ რიგ როგორც პროზად, ისე ლექსად „ბუსთანზე“ ადრე დაწერილ დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებს. ასე, მაგალითად, სანაის (1048-41) მიერ მესნევის ფორმით დაწერილი მისტიკურ-დიდაქტიკური ხასიათის თხზულება „ჰეშმარიტების ბაღი“ (ჰადიყათ ალ-ჰაყაიყ), რომელიც საადის „ბუსთანის“ მსგავსად ათ ნაწილად (ათ სიმღერად) არის დაყოფილი, აღრინდელი მოვლენა გახლავთ. აღრინდელ ხანაშივეა ცნობილი აგრეთვე „გამარჯვების წიგნი“ (ზაფარნამე), რომელშიც წარმოდგენილი ყოფილა სახელმწიფოებრივი ხასიათის დარიგებანი ხოსროვ-ანუშირვანისა და მისი ვეზირის ბოზორგმიჰრის საუბრების სახით. ის თავდაპირველად ფალაურად ყოფილა დაწერილი. ფალაურიდან კი ავიცენას (980—1037) უთარგმნია ახალ სპარსულ ენაზე.

შერიფის თხზულება „ფანდ ნამეიე ანუშირვან“ (ანუშირვანის რჩევა-დარიგებათა წიგნი) წარმოადგენს მანამდე არსებული ამ თხზულების პროზაული ვერსიის გალექსვას (მეთერთმეტე საუკუნის შუა წლები); ის დიდაქტიკური ხასია-

თის პოემაა (შეიცავს 420 ბეითს = 840 სტრიქონს) და დაწერილია მოთეყარებით (სალექსო საზომი).

სხვა დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებს შორის აღსანიშნავია გილანშაჰის მამის ქეიქაუსის ნაწარმოები „ყაბუს-ნამე“ (1082).

ეს თხზულებები ადრინდელ ხანას ეკუთვნის და, თავისთავად ცხადია, სპარსული დიდაქტიკური მწერლობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის შესწავლისათვის მათ გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებათ.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ადრინდელი ხანის სპარსული დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლები, როგორც შინაარსის, ისე ფორმის თვალსაზრისით, არ დგანან დაბალ საფეხურზე. რა თქმა უნდა, ისინი ვერ აღწევენ ისეთ მხატვრულ სიმაღლეს, როგორიც ამშვენებს საგმირო და რომანტიკური ხასიათის ძეგლებს, მაგრამ მეთერთმეტე საუკუნეში უკვე შეინიშნება დიდაქტიკურ ნაწარმოებთა ავტორების სწრაფვა მაღალი მხატვრული ფორმებისადმი.

საადის თხზულებამდე დაწერილი ადრინდელი ხანის დიდაქტიკური ნაწარმოებების გვერდით არ შეიძლება არ დავასახელოთ ფერიდ-ედ-დინ ათთარის (1119—1230) თხზულება „დარიგებათა წიგნი“ (ფანდ-ნამე), რომელიც თავისებურ ადგილს იჭერს დიდაქტიკური ჟანრის განვითარებაში.

აღნიშნული თხზულება თავისი აგებულებით განსხვავდება „ბუსთანისაგან“. „ბუსთანში“ ამა თუ იმ აზრის ცხადსაყოფად თუ დასამტკიცებლად, როგორც აღინიშნა, მაგალითები — ამბებია წარმოდგენილი. ყოველ ამბავს აქვს დასკვნითი ნაწილი, რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში ავტორს ეკუთვნის, იშვიათად კი — მოქმედ გმირს. „ფანდ-ნამეში“ კი ამბავი იშვიათად გვხვდება. აქ ამბების გარეშე ხდება დიდაქტიკური აზრების გადმოცემა. ამისათვის პოეტს თავისებური ფორმა აურჩევია. მას ძირითადად აღებული აქვს ოთხი რამ (چهار چیز) და ამ ოთხი რამის შესახებ საუბრობს ის თხზულების ცალკეულ ნაწილებში. რა თქმა უნდა, ეს ოთხი რამე, როგორც ძირითადი მასალა დიდაქტიკისათვის, კი არ მეორდება სხვადასხვა ნაწილებში, არამედ ახალ და ახალ მასალასთან (ოთხ რამესთან) გვაქვს საქმე. რომ ნათქვამი უფრო გასაგები გახდეს, მოვიტანოთ მაგალითები. „ფანდ-ნამეში“ ვკითხულობთ:

ოთხი რამეა, ძმაო, საშიში, სანამ შეგიძლია, იყავ მათგან ფხიზლად (ერიდე მათ): ერთია სიახლოვე სულთანთან, მეორე — მეგობრობა ბოროტებთან (ავებთან), მესამე—სურვილი ქვეყნის დაპყრობისა და მეოთხე—ნაცნობობა ქალებისა.

პოეტი განაგრძობს საუბარს და თავისებურად ასაბუთებს, თუ თვითეული ამ ოთხთაგან რატომაა საშიში. ასე, მაგალითად, ავტორის აზრით, სულთანთან სიახლოვე მწველი ცეცხლია და ავებთან მეგობრობა სულის დაღუპვაა. ქვეყანა გარედან ნაირ-ნაირი ფერებითაა შემკული, მაგრამ შიგნით შხამითაა სავსე, ვითა გველი. ბავშვივით ნუ უცქერი წითელსა და ყვითელ ფერებს, საწუთრო მატყუარაა, როგორც ფერებითა და სურნელებით მორთული ქალები.

აგრეთვე „ფანდ-ნამეში“ ვკითხულობთ:

ოთხი რამეა დიდი და საპატიო, რაც თვალით პატარა ჩანს: ერთია მტერი, მეორე — ცეცხლი, მესამე — ავადმყოფობა, მეოთხე — ცოდნა. ვისაც მტერი თვალში არაფრად უჩანს, ის ერთ დღეს უბედურებისაგან კვნესას დაიწყებს, ცეცხლის ნამცეცი რომ აინთება, მისგან შეიძლება ქვეყანა გადაიბუგოს. ცოდნას, რომელიც თვალით უხილავია, აბუჩად ნუ აიგდებ. მისი სიდიდე განუსაზღვრელია. თავის ტკივილს თუ დროზე არ მიხედავ, ჯანმრთელობის მდგომარეობა ცუდი გახდება.

ეს ოთხი რამ, რომლის სხვადასხვაგვარ გააზრებას იძლევა პოეტი, ხან დასაგმობია, მას უნდა განვერიდოთ, ხან კი კარგი თვისებებია, ადამიანს უნდა გააჩნდეს.

ამოწერილი ადგილებით, ვფიქრობთ, ნათელი ხდება, თუ პოეტის მიერ რანაირი გზაა არჩეული დიდაქტიკური აზრების გადმოსაცემად. ეს გზა არ არის ადვილი, ამავე დროს იგი, შესაძლებელია, არც მიმზიდველი იყოს. ყოველ შემთხვევაში, საადის არ აურჩევია ეს გზა. იგი არ აურჩევია არც ჯელალ-ედ-დინ რუმის, მიუხედავად იმისა, რომ მისი ცნობილი თხზულება „მესნევი“ იდეებითა და განწყობილებით უფრო ახლო დგას ათარის „ფენდ-ნამესთან“, ვიდრე საადის „ბუსთანთან“.

საზოგადოდ დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებათა ავტორები ცალკეული აზრის მიხედვით ერთმანეთს ენათესავებიან, მაგრმ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ნიმბაძველობას. შეიძლება შემთხვევით შეხვედრებთანაც გვქონდეს საქმე. „საადი-ნამეს“ აგებულებისა და თხრობის პრინციპები ძირითადად განსხვავდება „ფანდ-ნამესგან“, მაგრამ მათში გამოთქმული დიდაქტიკური აზრები ზოგჯერ ერთმანეთს ხვდება.

ათარის აზრით, თქმულის უკან დაბრუნება შეუძლებელია, იგი გასროლილ ისარს ჰგავს. ვინც მოუფიქრებლად იტყვის, იგი შემდეგ დიდად ინანებს. სანამ არ გითქვამს, შეგიძლია მისი თქმა (იგი შენ გემორჩილება), მაგრამ როცა იტყვი, აღარ შეგიძლია მისი დაფარვა (შენ მას ემორჩილები).

საადის აზრითაც სჯობს, თუ ენა გემორჩილება. მოუფიქრებლად ლაპარაკს უნდა ერიდო. სიტყვა შენი მონაა, მაგრამ, როცა იტყვი, მაშინ შენ ხდები მის მონად.

ჯელალ-ედ-დინ რუმის შედარებების მიხედვით (მესნევი) ენა ქვა და რკინაა, სიტყვა კი ცეცხლია. ტყუილუბრალოდ ქვასა და რკინას ერთმანეთს ნუ ურტყამ, რად გინდა ცეცხლის ნაპერწკლები — სიტყვები წარმოსდგეს.

საადის აზრით, ქვეყანა მყარი არ არის; მას გული არ უნდა მიანდო. პოეტი საწუთროს ადარებს მეძავ ქალს: არაა საინტერესო. დროს ტარება ისეთ ლამაზთან, რომელსაც ყოველ დილით ახალ-ახალი ქმარი ეყოლებაო, — გვასწავლის იგი. ათარიც ხშირად ახასიათებს ქვეყანას როგორც გაუტანელს. პოეტის აზრით, ბებერი ქვეყანა პატარძალივით მორთულია და ყოველ წუთს ახალ-ახალი ქმრის მსურველი.

მსგავსი თუ საერთო ადგილების წარმოდგენა კიდევ შეიძლება, მაგრამ მით არ დადასტურდება ათარის გავლენა საადიზე. წინდაუხედავი ლაპარაკით გამოწვეული ზიანის და ქვეყნის გამწირაობის მოტივები ძველთაგან ძველია. ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ საადის „ბუსთანში“ გამოთქმული აზრების, ან მასში მოთავსებული ამბების წყაროების ძიება საჭირო არ იყოს. ზოგი მათგანი, უეჭველია, ხალხიდანაა აღებული, ზოგიც, შესაძლებელია, ლიტერატურულ წყაროებშიც აღმოჩნდეს. ეს გარემოება, რასაკვირველია, ოდნავადაც არ დაამცირებდა საადის სახელს.

ფერიდ-ედ-დინ ათარის ნაწარმოები „ფანდ-ნამე“ შემოკლებული რამალითაა (რამალე მაყსურ) დაწერილი. მისი სქემა ასეთია:—⏑——— —⏑——— —⏑—

სპარსული ლექსის მეტრის ეს სახეობა გვხვდება ახალი სპარსული მწერლობის გარიჟრაჟზედაც. ათარის შემდეგ დიდაქტიკური თხზულებისათვის ეს ჭრმა გამოიყენა ჯელალ-ედ-დინ რუმიმ. „მესნევი“ „ფანდ-ნამეს“ ზომითაა დაწე-

რილი. საადის ამ მხრითაც სხვა გზა აურჩევია. „ბუსთანი“ დაწერილია შემოკლებული მოთეყარებით (მოთეყარებე მაყსურ). მისი სქემა ასეთია:

⏑ — — ⏑ — — ⏑ — — ⏑ —

აღნიშნული ზომა აგრეთვე ადრევეა გამოყენებული სპარსულ პოეზიაში. ამ ზომითაა დაწერილი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეც“. იგი დიდაქტიკური თხზულებისათვის საადიზე ადრე შერიფს (XI საუკ.) გამოუყენებია.

საადის დამსახურება სპარსული ლიტერატურის წინაშე მხოლოდ ის კი არ არის, რომ მან სალექსო ფორმის ერთი სახეობა — ყაზალი განავითარა, არამედ ისიც, რომ მან მხატვრულობის თვალსაზრისით მაღალ საფეხურზე აიყვანა დიდაქტიკური ჟანრი, გაუთანაბრა ის როგორც საგმირო, ისე რომანტიკულ ჟანრს და მით წინ წასწია სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარების საქმეც.

საადის „ბუსთანს“ მიმბაძველები ჰყავს. ამ მხრივ აღსანიშნავია ხაჯო ქირმანელის (1290—1353) ხამსეში წარმოდგენილი დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის პოემები „მნათობთა ბაღი“ და „სრულქმნილების წიგნი“. ამით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება „ბუსთანის“ მიბაძვათა რიცხვი.

გოლესთანი. მეორე თხზულება, რომელიც საადის ეკუთვნის, გახლავთ „გოლესთანი“. იგი ნიშნავს „ვარდნარს“, „ვარდ-ყვავილების ბაღს“. „გოლესთანი“ რვა კარისაგან შედგება. მათი დასათაურება ასეთია: ა) მეფეთა საქციელისათვის, ბ) დავრიშთა ზნეობისათვის, გ) ბედით კმაყოფილებისათვის, დ) დუმილით სარგებლობისათვის, ე) სიჭაბუკისა და სიყვარულისათვის, ვ) სიბერისა და უძლურებისათვის, ზ) აღზრდის გავლენისათვის და თ) საუბრის წესებისათვის.

„გოლესთანის“ პ ი რ ვ ე ლ ი თ ა ვ ი, როგორც ეს მისი დასათაურებიდან ჩანს, მეფეთა ცხოვრება-მოღვაწეობას შეეხება. პოეტი ხედავს მათ გაუმაძღარ ბუნებას, სისასტიკესა და უსამართლო მოქმედებას. იგი მეფეებს მოუწოდებს გულუხვობის, სამართლიანობისა და სახელის მოხვეჭისაკენ. საადის აზრით, ქვეყნად მხოლოდ სახელი რჩება. თუ უსამართლობას ჩადიხარ, მომავალი თაობები წყეველითა და შეჩვენებით მოგიგონებენ.

„გოლესთანის“ პირველი ამბიდანვე საადი სიკეთის მქადაგებელია და ბოროტების წინააღმდეგ ამხედრებული. მწერლის აზრით, ტყუილი, რომელიც სიკეთისკენაა მიმართული, სჯობს იმ სიმართლეს, რომელიც ბოროტებას ემსახურება. ბევრი სახელოვანი ჩაუმარხავთ მიწაში და ქვეყნად მათი ნიშანიც აღარ დარჩენილა, მაგრამ სიკეთისა და გულუხვობის გამო ცოცხალია სახელი ნეტარი ნუშირვანისა, თუმცა დიდი ხანია, რაც ნუშირვანი გაქრა და აღარ არის.

ადამიანი გარეგნული შეხედულებით არ გამოიცნობა. ერთ მეფეს დაბალი და ჩია ტანის შვილი ჰყავდა. მისი ძმები კი ლამაზები და მაღალნი იყვნენ. ერთხელ მამა მას ზიზღით ათვალიერებდა. შვილი მიუხვდა, დაკვირვებულობა მოიშარჯვა და უთხრა: არა ყოველი, რაც ტანით დიდია, ფასითა და ღირსებითაც დიდია პატარაზე. არაბული ცხენი, რაც არ უნდა უძლური იყოს, თავლის ვირს ყოველთვის აჯობებსო.

მამას გაეცინა. დიდებულებს მეფის ვაჟის აზრი მოეწონათ, ხოლო მის ძმებს ეს საწყენად დარჩათ. საადი იქვე შენიშნავს: მანამ, სანამ კაცს ენა არ დაუძრავს (არაფერი უთქვამს), მისი ნაკლი და უნარი დაფარული იქნებაო. ყოველი ჭრელის (წინწკლებიანის) შესახებ ნუ იფიქრებ, რომ ლეიბი ან ბალი-

შია, შეიძლება ვეფხვი იყოს იგი მძინარეო. ომში ტანით პატარა ძმამ დიდი ვაჟკაცობა გამოიჩინა და მამისაგან ტახტის მემკვიდრეობა მიიღო.

საადი მეფეთა გაუმაძღარი ბუნების შესახებაც შენიშნავს: ათი დავრიში ერთ ნოხზე დაიძინებს, ორი ფადიშაჰი კი ერთ სამეფოშიც ვერ მოთავსდება. ღვთისკაცი თუ ნახევარ პურს შეჰამს, მეორე ნახევარს დავრიშს უწყალობებს. მეფე კი, ერთ ქვეყანას რომ დაიპყრობს, მეორე ქვეყნის დაპყრობის სურვილის ტყვე ხდება.

აღზრდას თავისთავად დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ მთავარი მაინც შთამომავლობაა (შინაგანი ბუნებაა). ღრუბელი სასიცოცხლო წყალს ყოველ მცენარეს თანაბრად აფრქვევს, მაგრამ ტირიფის ტოტიდან ნაყოფს ვერ მიიღებთ. კარგი ხმალი ცუდი რკინისაგან არ გაკეთდება, არაკაცი აღზრდით კაცად ვერ დადგება. ბაღში ტულიპი იზრდება და მლაშე ნიადაგზე კი ხმელი მცენარე, მგლის ლეკვი მგელი გახდება, თუნდაც ადამიანებთან აღიზარდოს. თუ ბრძენი ხარ, იმის უნდა გეშინოდეს, ვისაც შენი ეშინია; მწყემსს იმიტომ კბენს გველი, რომ ეშინია თავი ქვით არ გაუჩეჩყოს.

საადის კარგად ესმის, რომ მეფესთან სამსახური დამცირებაა, რომ საკუთარი შრომით მოპოვებული პურის ჭამა და ჯდომა უმჯობესია, ვიდრე ოქროს ქამარი გერტყას და ფეხზე იდგე სხვის სამსახურად. ცხელი კირის ზელა სჯობს ხელებით, ვიდრე გულმკერდზე ხელდაკრეფით იდგე მეფის წინ.

პირველი კარი ორმოცდაერთ ამბავს აერთიანებს. აქ სამოქმედო ასპარეზზე გამოყვანილია მაჰმუდ სუბუქთეგინი (იგივე ღაზნელი), ჰორმუზი, ხოსროვ ანუშირვანი, ამრუ ლეისი, ჰარუნ არ-რაშიდი, ალექსანდრე მაკედონელი, სამოქმედო აპსარეზზეა გამოყვანილი აგრეთვე კეთილი და ბოროტი ვეზირები, მოხელენი, ტყვეები და მონები. თვალწინ იშლება ძველი აღმოსავლეთის ცხოვრების დამაღონებელი სურათები.

მ ე ო რ ე კ ა რ შ ი მოთხრობილია დავრიშთა ზნეობის, მათი ხასიათისა და ბუნების შესახებ. აქ აღწერილია დავრიშთა ცხოვრების ძირითადი მომენტები. საადი თანაგრძნობით ეკიდება მათ. პოეტი მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან გულწრფელ მწირს არა გულწრფელისაგან. მისი აზრით, დავრიშობა დავრიშის ტანსაცმლის ტარებაში კი არ გამოიხატება, არამედ ღვთისადმი სამსახურში.

ამ თავში, რომელშიც ორმოცდაცხრა პატარ-პატარა ამბავია მოთავსებული, ღვთის ერთგული ადამიანებია გამოყვანილი. ისინი მუდამ ღმერთს ევედრებიან და მას პატიებას სთხოვენ.

აბდულ ყადერ გილანელი ქააბაში პირქვე დამხობილი ღმერთს ევედრებოდა: მაპატიე უფალო, და თუ ყოველ შემთხვევაში სასჯელის ღირსი ვარ, მეორედ მოსვლის დღეს ბრმად აღმადგინე, რათა კეთილის წინაშე არ შევრცხვეო.

ღვთის მორწმუნე ადამიანები მტრებსაც არ შეაწუხებენ, მაგრამ არიან ისეთები, რომლებიც თავს ცხვრებად მოგაჩვენებენ, ზურგს უკან კი მგლებად იქცევიან. გახსოვდეს: ის, ვინც სხვის აუგს შენთან მოიტანს და იტყვის, უეჭველად, შენს აუგს სხვებთან იტყვის. თუ მორწმუნე ხარ, ღმერთი უნდა გწამდეს და არა მეფე, ღვთის პატივისმცემელი უნდა იყო და არა მეფისა, ღმერთს უნდა ევედრებოდე და არა მეფეს!

ერთმა მეფემ მორწმუნეს ჰკითხა: ოდესმე თუ გაგონდებიო. უპასუხა: დიაღ, მაშინ, როცა ღმერთი მავიწყდებაო.

დავრიშის გარეგნობა დაფლეთილი ტანისამოსია და გაწეწილი თმები, ში-

ხაგანი ბუნება (სინამდვილე) კი ცოცხალი გულია და მკვდარი სული. დავრიშთა გზა უფლის ხსენება, მისადმი მადლობის მიძღვნა, მორჩილება და სასოებაა. ვისაც ასეთი თვისებები გააჩნია, ის ნამდვილი დავრიშია.

დავრიშის კაბის ტარება და უქმად ხეტიალი არაფერს ნიშნავს; ვინც არ ლოცულობს, ენებათა ღელვის ამყოლია, სჭამს ყველაფერს, რასაც წააწყდება, იტყვის ყველაფერს, რაც ენაზე მოადგება, ის დავრიში კი არა, რინდია (ზნედაცემულია), გაიძვერა და თაღლითია. ასეთია საადის აზრი დავრიშობის შესახებ.

მ ე ს ა მ ე კ ა რ შ ი სულ ოცდაცხრა ამბავია გადმოცემული. ისინი ბედის კმაყოფილებისა და მისადმი მორჩილებისაკენ მოგვიწოდებენ. საადის აზრით ბედთან ბრძოლა ყოველთვის დამარცხებით მთავრდება. ამიტომ კმაყოფილება უნდა იყო იმით, რაც შენთვის განგებას მოუცია. მწერალი მცირედით კმაყოფილებას ქადაგებს და მოთმინების სიბრძნეს გვასწავლის. სწავლა-განათლებას დაწაფებული ადამიანი მეცნიერი ხდება, ვაჭრობას დაწაფებულმა შეიძლება ქონება შეიძინოს. მდიდარი ხალხის შემაწუხებელია, ნასწავლი კი — არა. ცოდნის შეძენა მოთმინებით ხდება, სიმდიდრისა კი — ხალხის მოტყუებით.

სანამ შიმშილი არ შეგაწუხებს, არ უნდა ჭამო, ხოლო გაძღომამდე ჭამას თავი უნდა დაანებო. ჯანმრთელობის მიზეზი ამ პირობის შესრულებაა: ცოტას შეჭამ, ის შენ გატარებს, ბევრს შეჭამ, ის შენ უნდა ატარო!

უკვდავების წყალი რომ პირის წყლის (ღირსება-პატიოსნების) ფასად იყიდებოდეს, გონიერი მას არ იყიდის, რადგან სიკვდილი გაჭირვებით სჯობია, დამცირებით სიცოცხლესო. სიღარიბით კაცის ღირსება არ დაეცემა.

მოსე წინასწარმეტყველმა ერთი დავრიში ნახა, რომელიც სიტიტელის გამო სილაში ჩაფლულიყო. დავრიშმა სთხოვა მოსეს: ილოცე, რათა ღმერთმა მომცეს პური არსებობისა, ეკვდები უძლურებითაო. მოსემ ილოცა. რამდენიმე დღის შემდეგ წინასწარმეტყველმა იგი შეკრული ნახა, ირგვლივ ხალხი ეხვია. მოსეს უთხრეს: დავრიშმა ღვინო დალია, აყალ-მაყალი ასტეხა, კაცი მოკლა და ახლა დასასჯელად მიჰყავთო.

მოსე მიხვდა ქვეყნის შემოქმედის სიბრძნეს და უფალს თავისი კადნიერების გამო პატიება სთხოვა. ქვეყნის გამჩენის სიბრძნე იმაში მდგომარეობს, რომ ყველას თავისი შესაფერი ძალა და სილამაზე გააჩნია. კატას რომ ფრთები ჰქონოდა, მაშინ ბეღურის კვერცხი არსად არ დარჩებოდა.

მოხდება ხოლმე, რომ სუსტი ძალა-უფლებას ხელში ჩაიგდებს და სუსტებს დაერევა. ჭიანჭველას, სჯობს, თუ ფრთა არ ექნება. დავრიში რომ იმით დაკმაყოფილებულიყო, რაც მას ბედმა არგუნა, ის არ გაითოკებოდა. შენ, მაღლა-მაღლა იხედები, ახალი ფეხსაცმლის უქონლობა გაწუხებს, მაგრამ არასოდეს არ გიფიქრია იმის შესახებ, თუ რა უნდა ქნას მან, ვისაც არც ერთი ფეხი არ გააჩნია.

გზის გაკაფვა და სიძნელეთა გადალახვა შეუძლია ვ ა ჭ ა რ ს, რომელიც მდიდარია და ღონიერი მონები ჰყავს, ს წ ა ვ ლ უ ლ ს, რომელიც თავისი მდიდარი ბუნების წყალობით, საითაც წავა, ყველგან პატივისცემით სარგებლობს, ლ ა მ ა ზ ს, რომელთანაც ადამიანები დაახლოებას ცდილობენ, მომღერალს, რომელიც გულებს ატყვევებს და ყველანი მისკენ მიისწრაფვიან, ხ ე ლ ო ს ა ნ ს, რომელიც თავისი მკლავების ძალით საზრდოს შოულობს.

მ ე ო თ ხ ე კ ა რ შ ი თოთხმეტი ამბავია წარმოდგენილი. საადი დუმილით სარგებლობას გვასწავლის. მისი აზრით, უმრავლეს შემთხვევაში ლაპარაკს დუმილი, სიჩუმე სჯობს. სიტყვა, პოეტის აზრით, ესაა გასაღები ადამიანის სა-

განძურისა, მისი ავლა-დიდებისა. კაცს, სანამ არაფერი უთქვამს, ვერ მისცემ შეფასებას. არ იცი, რა ძალაა მასში, არ იცი, გონიერია ის თუ უგუნური. ამიტომ იყავ მდუმარედ, უდროოდ ნურაფერს იტყვი, თქვი მაშინ, როცა დარწმუნდები, რომ შენს ნათქვამს დაიჯერებენ. შეაჩერე კი მანამ, სანამ სხვები შეგაჩერებენ.

პოეტის აზრით, ორი რამეა დიდი უგუნურება: ლაპარაკი, როცა დუმილია საჭირო და დუმილი, როცა ლაპარაკია საჭირო. დუმილსა და თავშეკავებას მრავალმხრივი სარგებლობის მოტანა შეუძლია; ვაჭარმა, რომელმაც დიდი ზარალი ნახა, შვილი დაარიგა, რომ ეს არავისთვის გაემხილა, რადგან მაშინ უბედურება ორად გარდაიქცეოდა: ერთი — სიმდიდრის დაკარგვა, მეორე კი — მეზობლის გახარება.

ის ბრიყვიაო, გვასწავლის საადი, ვინც მოსაუბრის სიტყვის დამთავრებამდე დაიწყებს ლაპარაკს. როცა მეცნიერთა და დიდად განათლებულთა წრეში ზიხარ, იმასაც ნუ იტყვი, რაც კარგად იცი, ვინ იცის, იქნებ ისეთი რამ შეგეკითხონ, რაც არ იცი და შერცხვებიო.

მ ე ხ უ თ ე კ ა რ ი, რომელშიც ოცდაერთი ამბავია მოთხრობილი, ჰაბუკობასა და სიყვარულს შეეხება. აქ წარმოდგენილი ამბების ერთი ნაწილი, აზრითა და შინაარსით მიუღებელია ევროპული და ქრისტიანული კულტურის მატარებელი ხალხებისათვის; მაგრამ ამ თავში გვხვდება ზოგიერთი საგულისხმო ამბავიც, რომლებშიც გატარებული აზრები ცხოვრების სიბრძნის სალაროდანაა ამოღებული. ასეთია, მაგალითად, ერთ გალიაში დატყვევებული იმ თუთიყუშისა და ყვავის ამბავი, რომელთაც საშინლად ეზიზღებოდათ ერთმანეთი, ბედს შემდუროდნენ იმის გამო, რომ ისინი, ერთმანეთის შეუფერებელნი, ერთად მოხვდნენ და სხვა. საადიმ იცოდა, რომ რამდენადაც გონიერს ეზიზღება უგუნური, იმდენად, და უფრო მეტადაც, უგუნურს ეზიზღება გონიერი.

რაც გულში ღრმად გაიდგამს ფესვებს, ის თვალსაც წარმტაცად ეჩვენება. ერთ არაბ მეფეთაგანს ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულის ამბავი უამბეს. ბრძანა ლეილის მოყვანა; დაინტერესდა მისი სილამაზითა და აღნაგობით. მოიყვანეს. მეფე მის გარეგნობას დააკვირდა. ხედავს შავგვრემან, სუსტი აგებულების გოგონას. მისი უკანასკნელი მსახურიც კი ლეილიზე კოხტა და ლამაზი ჩანდა. მეფემ ათვალწუნებით აათვალ-ჩაათვალიერა ლეილი. იქვე მდგომი მაჯნუნი მიუხვდა მეფეს და შეჰკადრა: მაჯნუნის თვალთა სარკმლიდან უნდა უჭვრიტოთ ლეილის სილამაზეს, რათა იგი მთელი თავისი ბრწყინვალებითა და სიდიადით შენთვის გამოვლინდესო.

აღნიშნულ თავში წმინდა სიყვარულის შემცველი ამბების გვერდით უბრალო მოწონებისა და ვნებათა ღელვის ამბებიცაა გადმოცემული.

მ ე ე ქ ვ ს ე კ ა რ ი (სიბერისა და უძლურების შესახებ) შედარებით ყველაზე პატარაა „გოლესთანში“ წარმოდგენილ კარებს შორის. მასში სულ ცხრა ამბავია გაერთიანებული. საადი აქ გვესაუბრება იმის შესახებ, რომ რამდენიც უნდა იცოცხლოს ადამიანმა, იგი მას მაინც მცირედად ეჩვენება; გვესაუბრება იმის შესახებ, რომ ახალგაზრდა ქალი ბებერ ქმარს ვერ შეეთვისება. გვასწავლის მოხუცი მშობლებისადმი პატივისცემით მოპყრობას და სხვ.

მ ე შ ვ ი დ ე კ ა რ შ ი, რომელიც, უეჭველად, „გოლესთანის“ ერთ შესანიშნავ კარად უნდა ჩაითვალოს, მეტწილად, ისეთი ამბებია გაერთიანებული, რომლებიც სწავლა-აღზრდას შეეხება. საადის კარგად აქვს შეთვისებული ის გარემოება, რომ ფუფუნებაში მყოფი მეფის შვილი შეიძლება უგუნური გამოვიდეს და სიღატაკეში აღზრდილი გლეხის შვილი კი — გონიერი. საადის აზ-

რით, დიდკაცური შთამომავლობა აქ არაფერ შუაშია. თუ ბავშვში ბუნებრივი ნიჭი არ არის, აღმზრდელი ვერაფერს გახდება. შვიდ ზღვაში განბანილი ძაღლი, ძაღლადვე დარჩება და მექაში ჩასული ვირი, ვირადვე დაბრუნდება.

საადი გვირჩევს ხელობის შესწავლას. ხელობა სიმდიდრეა. ხელობის მცოდნეს არსად არ გაუჭირდება ცხოვრება, უვიცი კი ყველგან ლუკმაპურის მძებნელი იქნება. სწავლა და აღზრდა სისასტიკის, დატუქსვისა და დასჯის გარეშე ნაყოფს არ მოგვცემს. მამის სიყვარულს, ალერსსა და მოფერებას მასწავლებლის რისხვა გიჯობდეს.

საყურადღებო დარიგებათა და ამბების გარდა, ამავე თავშია წარმოდგენილი სიმდიდრისა და სიღარიბის შესახებ დავრიშთან საადის კამათი, რომელიც „გოლესთანის“ ერთ საყურადღებო ადგილად ითვლება და რომელშიც მკაფიოდ მოჩანს საადის თვალსაზრისი ღარიბთა და მდიდართა შორის არსებული ურთიერთობის შესახებ.

მოკამათის აზრით, ღარიბ-ღატაკებს ძლევამოსილების ხელი შეკრული აქვთ, ხოლო შეძლებულთ — ქველმოქმედების ფეხები მოტეხილი.

საადის აზრით, მდიდრები საწყალთა შემოსავალია, სურსათია კუთხეში მჯდომთა, თავშესაფარია მოგზაურთა. ისინი მხოლოდ მაშინ გაიწვდიან ხელს საზრდოსაკენ, როცა ახლობელნი და ხელქვეითნი მაძღარნი ეგულებათ. მათი წყალობა სწვდება ქვრივებსა და მოხუცებს, მწირთა და მეზობელთ.

ცარიელ კუჭს რა ძალა უნდა გააჩნდეს, ან ცარიელი ხელიდან რა კეთილშობილება უნდა გამოვიდეს. მწყურვალის ფეხები ვით შეძლებენ სიარულს და მშიერის ხელიდან რა სიკეთე გამოვა! მდიდრები დაწუნარებულ ცხოვრებას ეწევიან, ისინი დამშვიდებით ლოცულობენ და ამიტომ მათი ლოცვაც მალე იქნება შესმენილი უფლის მიერ. როგორ შეიძლება მოწყალების მომცემი ხელი შევადაროთ იმ ხელს, რომელიც სამათხოვროდაა გაწვდილი.

საადისთან მოკამათე ღატაკის (დავრიშის) აზრით, მდიდრები არ შეიძლება სიღატაკის შხამის მომსპობად წარმოვიდგინოთ. ისინი არ შეიძლება საარსებო პურის გამჩენად მივიჩნიოთ. ნამდვილად ისინი არიან ამპარტავნები, სხვათა მოძულენი. ისინი მხოლოდ თავისთავზე და სიმდიდრის შეძენაზე ფიქრობენ. მეცნიერები მათ თვალში გლახებია, ღარიბები კი უთავონი. მდიდრები სიმდიდრის მონები არიან, ისინი ისეთ ღრუბელს ჰგვანან, რომელიც აქუხებს, მაგრამ არ აწვიმებს. რა სარგებლობა უნდა წარმოდგეს მათგან. მათი ოქრო-ვერცხლი მაშინ ამოვა მიწიდან, როცა ისინი მიწაში ჩავლენ.

საადი კვლავ განაგრძობს მდიდართა დაცვას, იგი უპასუხებს გაანჩხლებულ მოკამათეს: მათხოვრები აწუხებენ მდიდრებს ხვეწნითა და მუდარით, მაგრამ რა გაავსებს მათ გაუმაძღრობას; მათი თვალი შეიძლება მაშინ გაძღეს, თუ უდაბნოს ქვიშა მარგალიტებად გარდაიქცევა. ალბათ, შენც გინახავს ბევრი ხელგაკრული ან საპყრობილეში ჩაგდებული, მაჯაში ხელგადაჭრილი, ლომივით ვაჟკაცები დანაშაულებათა გამო ბნელ სარდაფებში რომ არიან გამომწყვდეულნი. საქმე ისაა, რომ ღარიბს თავშეკავების უნარი არა აქვს და ბოროტებას ჩადის.

ასეთი კამათი დიდხანს გაგრძელდა. ბოლოს, მოსამართლეს მიენდო მსჯავრის გამოტანა. მოსამართლის პასუხი, რაც, ჩვენი აზრით, საადის პასუხიცაა, ასეთია: იცოდეთ, ვარდი უეკლოდ არ არსებობს და განძი უგველოდ. სადაც სამეფო მარგალიტებია, იქ კაციჭამია ნიანგიც იმყოფება. ბაღში მუშაკის ტირიფიცაა და გამხმარი ხეც. მდიდართა შორისაც არიან მორწმუნენი და ურწმუნონი. ღარიბთა შორისაც არიან მომთმენნი და შეწუხებულნი.

უფლის საკურთხეველთან ახლოს ისეთი შეძლებულნი იმყოფებიან, რომლებიც დავრიშული ქცევისანი არიან და დავრიშებს ეხმარებიან. დავრიშები კი არ უნდა მოითხოვდნენ დახმარებას მდიდართაგან. დავრიში თავის ბედშაობის შესახებ, თუნდაც მას გასაჭირით სიკვდილი მოელოდეს, ქვეყნის ტრიალს არ უნდა უჩიოდეს; მდიდარი კი, რომელიც გულის სურვილებს ისრულებს, უნდა სჭამდეს და გასცემდეს, რომ ამით აქაც და იქაც სასუფეველი დაიმკვიდროს. მაშასადამე, ღარიბი არ უნდა წუწუნებდეს, ის მდიდარს დახმარებას არ უნდა სთხოვდეს. მდიდარი კი კეთილი ბუნების უნდა იყოს და ღარიბთა გამკითხავი.

მ ე რ ვ ე კ ა რ ი აგებულების თვალსაზრისით სხვაა, ვიდრე „ვარდნარის“ დანარჩენი კარები. აქ ჩვენ არაკები კი არა გვაქვს გაერთიანებული, იგი წინა კარებში გამოთქმული აზრების ერთგვარ შეჯამებას წარმოადგენს. მასში ბევრ საგულისხმო აფორიზმსა და სენტენციას ვხვდებით.

საადი გვასწავლის: სიმდიდრე და ქონება სიცოცხლის სიმშვიდისათვის, მოსვენებისთვისაა საჭირო და არა სიცოცხლე სიმდიდრის შესაგროვებლად. ბედნიერია ის, ვინც ჭამა და გასცა, უბედური კი ის, ვინც მოკვდა და ქონება დატოვა. იცოდე, სიკეთის ნაყოფი უკანვე დაგიბრუნდება.

სამი რამ არის, რისი არსებობაც სამი რამის გარეშე შეუძლებელია: სიმდიდრის შეძენა ვაჭრობის გარეშე, მეცნიერების განვითარება კამათისა და აზრთა გაცვლა-გამოცვლის გარეშე, სახელმწიფო გონიერი მმართველის გარეშე.

მეგობარს საიდუმლოს ნუ გაუმხელ, ვინ იცის, იქნებ ის შენი მტერი გახდეს. მტერსაც ნუ მიაყენებ ყველა ვნებას, რაც მას შეგიძლია მიაყენო, ვინ იცის, იქნებ ერთ დღეს ის შენი მეგობარი გახდეს. საიდუმლოება უახლოეს მეგობარსაც არ უნდა გაუმხილო, რადგანაც შენს გარდა მას სხვა მეგობარიც ეყოლება.

მტერი, რომელიც გემორჩილება და თავს მეგობრად გაჩვენებს, ფიქრობს, რომ ძლიერ მტრად გადაგექცეს. უძლური მტერი აბუჩად არ უნდა აიგდო, თორემ იმ კაცს დაემსგავსები, რომელიც პატარა ცეცხლს არ უფრთხილდება.

საჭირო არ არის განრისხება. იცოდე, განრისხების ცეცხლი პირველად მას დაეცემა (ის გაეხვევა მასში), ვინც განრისხდება, ხოლო მისი ნაპერწკლები მტრამდე ან მიაღწევს, ან არა.

ასეთია „გოლესთანში“ წარმოდგენილი დიდაქტიკური აზრების საერთო ხასიათი. „გოლესთანში“ ჩანს საადი შირაზელის დროინდელი შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის ცხოვრების ძირითადი ხაზები. მართალია, საადი, როგორც მეფეთა დამრიგებელი, თავისებური თვალებით უცქერდა მოვლენებს, მაგრამ მის თხზულებაში — „ვარდნარში“, როგორც დიდი მწერლის მიერ დახატულ სურათებში, თავი იჩინა რეალურმა ყოფამ, სინამდვილემ.

აღმოსავლეთის სხვადასხვა ქვეყნებში მოგზაური საადი, რომელსაც მრავალი სხვადასხვა ხალხი უნახავს, მრისხანე მეფეების, ფადიშაჰების, დიდებულთა წრეების, ბატონებისა და ვაჭრების გვერდით ამჩნევს მძიმე გადასახადებით დაძაბუნებულ მოსახლეობას, საარსებო საშუალებათა მოკლებულ მათხოვართა ბრბოს და აუტანელ მდგომარეობაში ჩაყენებულ მონებს, რომელთაც ყიდულობენ და ყიდიან. საადი უმწეო მდგომარეობაში მყოფთ თანაუგრძნობს; იგი მოუწოდებს მეფეებს, ქვეყნის მმართველებს ხალხის დახმარებისაკენ; მოუწოდებს, რომ სამართლიანად მოეპყრან ხელქვეითებს, გასცენ საბოძვარი, რადგან ქვეყნად ყველაფერი წარმავალია; გვირგვინოსანი მეფე და არაფრის მქონე

ლატაკი საბოლოოდ ერთი და იგივეა. სიკვდილი ათანაბრებს ყველას, მდიდარსა და ღარიბს, სუსტსა და ძალგულოვანს:

ერთს დაინახავთ ბედნიერს და ბედით კმაყოფილს,
მეორესა კი მძიმე ფიქრით გულდაღარულსა.
ეს რამდენიმე დღე იყავ და დრო გაატარე,
სანამ თავის ტვინს მიწა შეჰამს, ფიქრებში გართულს.
მეფის და მონის განსხვავება მაშინ გაქრება,
როცა ბედისგან დაწერილი დაგვირგვინდება.
თუკი ოდესმე ვინმე გათხრის მკვდართა სამარხებს,
ის მეფისაგან ღარიბ-ღატაკს ვერ გამოიცნობს[9].

ეს აზრი „ბუსთანშიცაა“ გატარებული:

წარმავალია მწუხარება და სიხარული,
სიკვდილი მოვა და ორივეს ჩამოგაშორებს.
რას წარმოადგენს იგი, ვისაც თაჯი დაადგეს,
ან იგი, ვისაც ყელამდე სწვდა დღეთა სიავე.
რა არის მერე, მეფის ტახტი თუ ცად ამაღლდა,
ან თუ ხელმოკლე დაღერებით ზის საპყრობილეში,
სიკვდილის ჩრდილი, როცა იმათ თავს დაეცემა,
ვერ გამოიცნობთ, რომელია მეფე, ღატაკი[10].

საადის აზრით, ამ ქვეყნად სიცოცხლე წუთიერია, ამიტომ ტანჯვასა და ლხინს ერთი ფასი აქვს. სიმდიდრე ნუ გიხარია და სიღარიბე ნუ დაგაღონებს — ორივე წარმავალია. მეფეებს უნდა ახსოვდეთ, რომ მათზე ადრეც ყოფილან მეფეები. თუ ხალხს კეთილად მოეპყრობი, კეთილად მოგიგონებს, თუ არა, მაშინ — წყევლა-კრულვით.

საადი ღრმად განიცდის მდიდართა და ღარიბთა შორის განსხვავებას, უთანასწორობას. იგი ხედავს, ერთი მხრივ, უზრუნველ ცხოვრებას, მეორე მხრივ, ტანჯვა-წამებას. მან, შეიძლება ითქვას, იმ დროის ირანელ მწერლებთან შედარებით, ყველაზე გაბედულად დაძრა სოციალური საკითხები.

„გოლესთანი“ დატვირთულია ყოველდღიური ცხოვრების ფილოსოფიით, მისი პრაქტიკული მორალით. სწორედ ის გარემოება, რომ აღნიშნული ნაწარმოები პრაქტიკულ საკითხებს ეხება, რომ მასში წარმოდგენილი რჩევა-დარიგებანი და აზრები ცხოვრების სიბრძნიდანაა ამოღებული, ამ თხზულების ფართო წრეებში გავრცელების მიზეზად იქცა.

სპარსული ლიტერატურის არც ერთი ძეგლი არ ყოფილა ისე გავრცელებული და სახელმოხვეჭილი, როგორც „გოლესთანი“; ეს იმითაც აიხსნება, რომ „გოლესთანი“ ხასიათდება ხალხურობით. იგი ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენლისათვის საყვარელ წიგნად იქცა. „გოლესთანში“ ყველა პოულობდა მისთვის საჭირო და გამოსადეგ აზრებსა და რჩევა-დარიგებებს. შეიძლება ითქვას, არც ერთი იმდროინდელი ირანელი მწერალი არ მისულა ხალხის ტკივილებთან ისე ახლოს, როგორც საადი მივიდა.

საადი მორჩილებას, ბედით კმაყოფილებას ქადაგებს. მეფეებს უნდა ახსოვდეთ, რომ სიმდიდრე და მეფობა წარმავალია, უნდა ახსოვდეთ, რომ არსებობს მაღალი მოსამართლე, რომელიც განკითხვის დღეს ერთნაირად მიუსჯის ყველას მათი მოქმედებისა და არა სიმდიდრე-სიღარიბის მიხედვით. ამი-

[9] ბერლინის ტექსტი გამოცემული ჰიჯრის 1340 (=1922) წელს, გვ. 55.
[10] ბუსთანი, ისმაილ ემირ ხიზის გამოცემა, თავრიზი, 1931, გვ. 43.

ტომ მმართველს. ქვეყნის მეუფეს, მდიდარს და ყველას, უნდა ჰქონდეს ღვთის შიში და საიქიო ცხოვრებისათვის უნდა ზრუნავდეს.

საადის აზრით, ხალხის ბედნიერება და სიხარული გონიერ მმართველზეა დამოკიდებული. ეს გონიერი მმართველი კი უნდა იყოს მეფე, რომელსაც ხალხი უნდა ემორჩილებოდეს. თუ მეფე ხალხს ავიწროებს, იგი თავის თავს ვნებს, მას ზიზღით მოიხსენიებენ. იყავ წყნარად და დაემორჩილე ძალას, დაკმაყოფილდი შენი ხვედრით; გახსოვდეს, რომ არსებობს მაღალი მოსამართლე, რომელიც ყველას სათანადოდ მიუზღავს.

საადი კარგად ხედავს მდიდრებსა და ღარიბებს შორის არსებულ სხვადასხვაობას, მაგრამ არ ესმის ამ სხვადასხვაობის გამომწვევი მიზეზები; მას ვერ აუხსნია, თუ რატომაა ერთი მდიდარი და მეორე ღარიბი, იგი ვერ პოულობს გამოსავალს და ღარიბებს სიმშვიდისაკენ, ბედით კმაყოფილებისაკენ მოუწოდებს.

მიუხედავად ყოველივე თქმულისა, „გოლესთანში“ დაგმობილია აღმოსავლეთის დესპოტი მეფეები და მათი მოქმედებანი, დაგმობილია ბოროტება და უსამართლობა. საადი ხალხის სამსახურს მოითხოვდა, იგი ებრძოდა ყოველგვარ უსამართლობას, ერთნაირად ჰკიცხავდა ყველას, რომელი წოდებისა და სოციალური ფენის წარმომადგენელიც უნდა ყოფილიყო ის, ვინც ბოროტებას ჩადიოდა; საადი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში წესრიგის დამყარებას მოითხოვდა, იბრძოდა უდანაშაულო ადამიანის სისხლის დაღვრის წინააღმდეგ, იბრძოდა მაღალი ადამიანური ღირსებებისა და ზნეობათა დასაცავად. ამიტომ „გოლესთანი“ არაა მხოლოდ მკითხველთა გასართობი და სულიერი კმაყოფილების მომგვრელი წიგნი; იგი მთელი აღმოსავლეთის ხალხებისათვის მაღალი იდეებით შეიარაღებული საბრძოლო წიგნია.

სპარსული ლიტერატურის ზოგი მკვლევრის აზრით, საადი სუფიზმის წარმომადგენელია და მისი ნაწერებიც სუფიური იდეებითაა გაჟღენთილი. ასე, მაგალითად, ა. კრიმსკის შეხედულებით, „ბუსთანის“ ათ თავში ლექსებადაა გადმოცემული სუფიური ფილოსოფია და ეთიკა, გამაგრებული საინტერესო იგავ-არაკებითა და ამბებით. პოეტური გრძნობის სიღრმითა და ზნეობრივი იდეების სიმაღლით, განაგრძობს იგი, „ბუსთანი“ მთელი სუფიური ლიტერატურის ერთი უდიდესი ქმნილებათაგანია [11].

საადი ცხოვრობდა იმ ეპოქაში, როცა სუფიზმი საკმაოდ განვითარებული მოვლენა იყო საერთოდ აღმოსავლურში და, კერძოდ, სპარსულ პოეზიაში. საადიზე ადრე ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ სუფიზმის მიმდევრები, ისეთი დიდი პოეტები, როგორიც იყვნენ ფერიდ-ედ-დინ ათარი, სანაი, ბაბა ქუჰი და სხვები. თვით საადის დროს მოღვაწეობდა სპარსულ პოეზიაში სუფიზმის ისეთი დიდი წარმომადგენელი, როგორიც ჯელალ-ედ-დინ რუმია, ავტორი ცნობილი პოემისა „მესნევი მეღნავი“. საადი, უეჭველია, იცნობდა სუფიზმის მოძღვრებას, იცნობდა სუფიზმის წარმომადგენელი პოეტების შემოქმედებასაც. შეიძლება სუფიური იდეებიდან ბევრი რამ მისთვის ძვირფასიც იყო; იგი, ჩანს, სათანადო ხარკსაც აძლევდა მას. საადის თხზულებებში შეინიშნება სუფიზმის ძძლავრი ელემენტებიც, მაგრამ „ბუსთანის“ ან „გოლესთანის“ სუფიური ლიტერატურის ქმნილებებად აღიარება, ვფიქრობთ, გაძნელდება. ის გარემოება, რომ საადის ნაწერებში ლაპარაკია მისტიკურ სიყვარულზე (განსაკუთრებით „ბუსთანის“ მესამე კარში), რომ აქა-იქ იხსენიება ცნობილი სუფიების სახელე-

[11] А. Крымский, История Персии, ее литературы.... стр. 402.

ბი (როგორიცაა აბულ ყადერ გილანი და სხვები) და ერთგვარად შექებულია მათი შემოქმედება (განსაკუთრებით „გოლესთანის“ მეორე თავში), იმას კი არ მეტყველებს, რომ ეს ნაწარმოებები სუფიური იდეებითაა გაჟღენთილი და საადი მისტიკურ-დიდაქტიკური იდეების მღაღადებელია, არაჰედ, პირიქით. „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“, როგორც აღინიშნა, დატვირთულია ყოველდღიური ცხოვრების ფილოსოფიით, მისი პრაქტიკული მორალით. სწორედ ის გარემოება, რომ ეს ნაწარმოებები პრაქტიკულ საკითხებს ეხება, რომ მათში წარმოდგენილი რჩევა-დარიგებანი, აზრები, ცხოვრების სიბრძნიდანაა ამოკრებილი, იქცა მიზეზად მათი ფართო წრეებში გავრცელებისა; მაგალითად, სპარსული ლიტერატურის არც ერთი ძეგლი არ ყოფილა ისე გავრცელებული და სახელმოხვეჭილი, როგორც „გოლესთანი“. ეს აიხსნება, აქ უკვე აღნიშნული მიზეზების გარდა, იმითაც, რომ, როგორც ეს შენიშნული აქვს ა. კრიმსკისაც (გვ. 402), იგი გონებამახვილობით მაღლა დგას „ბუსთანზე“, ხასიათდება ხალხურობის თავისებური სიმშვენიერით, მასში უხვადაა მიმობნეული ხალხური ანდაზები და გამოთქმები. ყოველივე ეს ტკბილი, ენაწყლიანი სპარსულით დაწერილ ნაწარმოებს, როგორიც „გოლესთანია“, დიდ გასაქანს აძლევდა ფართო მასებში შეჭრისათვის. სუფიური იდეებით გაჟღენთილი თხზულებები როდი ვრცელდება ისე ადვილად, როგორც „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“ გავრცელდა. ეს გარემოებაც კი, თავის მხრივ, იმაზე მიგვითითებს, რომ ამ თხზულებათა ავტორი — საადი რეალური ცხოვრების ღრმა მცოდნე, პრაქტიკოსი მწერალია და არა სუფიზმის იდეებით გატაცებული.

საადის დროისათვის სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის საგმირო და რომანტიკული ეპოსი მაღალ მწვერვალს იყო მიღწეული. საადის როლი იმაში მდგომარეობს, რომ მან მისი უკვდავი თხზულებებით დიდაქტიკური ეპოსი საგმირო და რომანტიკულ ეპოსს გაუთანაბრა და მით დიდ ირანელ პოეტებს მხარი უსწორა; აქედან იწყება უკვე ახალი ეპოქა სპარსული დიდაქტიკური ჟანრის განვითარებისა, ეპოქა სპარსული კლასიკური პროზის ამაღლებისა. „გოლესთანი“ სამართლიანად ითვლება კლასიკური სპარსული ენისა და მხატვრული პროზის ნიმუშად.

სპარსულ ლიტერატურაში პირველი, ვინც რითმოვანი პროზაული ნაწარმოები (საჯ) შეთხზა, სუფიური პოეზიის წარმომადგენელი, ცნობილი აბდალაჰ ანსარი (1005—1088) გახლდათ. მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი, რომ საადი „გოლესთანის“ წერისას ანსარის ფორმით სარგებლობდა (ა. ბოლდირევი).

მკვლევრები ერთხმად აღიარებენ, რომ „გოლესთანის“ პროზა ალაგ-ალაგ რითმოვანია, რომ მისი ლექსები შინაარსითა და სიმახვილით მიმზიდველია, გარემოება, რამაც ხელი შეუწყო სპარსულ-ტაჯიკურ ენაზე მეტყველ ხალხებს შორის მათ გავრცელებას.

ლექსების დიდი ნაწილი „გოლესთანის“ ძირითადი ამბების ნაწილებია; ისინი ამბად გადმოცემული აზრის პოეტურ ფორმებში განმეორებას წარმოადგენენ. ნაწილს ლექსებისას (და ასეთი ნაწილი კი მცირეა) არა აქვთ „გოლესთანის“ ამბებთან უშუალო დამოკიდებულება. ისინი ამბავს არ აგრძელებენ და არც მათ პოეტურს განმეორებას წარმოადგენენ. ისინი „გოლესთანის“ არეში მოქცეული დიდაქტიკური ხასიათის ლექსებია, რომელთაც დამოუკიდებელი არსებობის უნარი შესწევთ, საადი სხვადასხვა ფორმასა და საზომს მიმართავს და, ამნაირად, ამრავალფეროვნებს მისი პოეტური მეტყველების გზებს.

„გოლესთანში“ ძირითადად შემდეგი საზომებია გამოყენებული: ჰეზჯი, მოთეყარები, ხაფიფი, რამალი, მოჯთასი, სერი, მონსარეჰი, მოშაქელი და სხვ.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ პოეტი ამ საზომთაგან მხოლოდ ერთ-ერთი სახეობით კმაყოფილდებოდეს. ასე, მაგალითად, თუ ვამბობთ, რომ ჰეზეჯია გამოყენებულიო, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ საადი ჰეზეჯის მხოლოდ ერთ სახეობას მიმართავს და არა სხვებს. პოეტს დიდ უმრავლეს შემთხვევაში გამოყენებული აქვს კლასიკური ჰეზეჯი, ზომა, რომლითაც დაწერილია „ვისო რამინ“ და „ხოსროვო შირინ“. ამ საზომს შემოკლებულ ჰეზეჯს ეძახიან (ჰეზეჯე მაყსურ). იგი თერთმეტ მარცვალს შეიცავს (სამი მოკლე და რვა გრძელი). საადის მიერ გამოყენებულია აგრეთვე ჰეზეჯის ის სახეობაც, რომლითაც ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანია“ დაწერილი, ე. ი. მიღებული ეზეჯი (ეზეჯე მაყბუზ). იგი შეიცავს ათ მარცვალს (ოთხი მოკლე და ექვსი გრძელი). რაც შეეხება მოთეყარების სახელწოდებით ცნობილი საზომის გამოყენებას, საადი მხოლოდ მის ერთ სახეობას მიმართავს, ესაა შემოკლებული მოთეყარები (მოთეყარებე მაყსურ), შეიცავს თერთმეტ მარცვალს (ოთხ მოკლესა და შვიდ გრძელს). ამ საზომითაა დაწერილი ფირდოუსის „მეფეთა წიგნი“ (შაჰ-ნამე).

საადი ზოგჯერ ხაფიფსაც მიმართავს. მას ამ საზომის მხოლოდ ერთი სახეობა აქვს გამოყენებული. მისი პარადიგმია: ფაილათუნ ფაილათუნ ფაილუნ. იგი თერთმეტ მარცვალს (ხუთ მოკლესა და ექვს გრძელს)შეიცავს. ხაფიფის ეს სახეობა როგორც გრძელი, ისე მოკლე მარცვლითაც შეიძლება დაიწყოს, უკანასკნელ მუხლში ორი მოკლისა და ერთი გრძელის ნაცვლად შეიძლება ორი გრძელი მარცვალი გვქონდეს.

„გოლესთანში“ რამალის სხვადასხვა სახეობაცაა გამოყენებული; ეს სახეობებია: 1) რამალე მოსამანე მაყსურ: —∪— — —∪ — — —∪— — —∪ — 2) რამალე მოსადასე მაყსურ:—∪— — —∪— — —∪ — და 3) რამალე მოსამანე მოსაბუნე მაჰზუფ: —∪— —∪∪— —∪∪— —∪∪ —.

ნაწარმოებში, როგორც აღინიშნა, გვხვდება მოჯთასისა და სხვა საზომთა გამოყენების შემთხვევებიც.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ „გოლესთანში“ „რობაის“ საზომსაც ვხვდებით. აღნიშნულ საზომს საადი იყენებს როგორც ოთხსტრიქონიანი (რობაი), ისე ორსტრიქონიანი (ბეითი) ლექსებისათვის.

„ვარდნარში“ მეტწილად ოთხსტრიქონიანი ლექსები გვხვდება. არის ცალკეული შემთხვევები, როცა საადი მთელ ამბავს ლექსად გადმოგვცემს, მაგრამ ეს მოვლენა მისთვის დამახასიათებელი არაა. ოთხსტრიქონიანი ლექსების გვერდით ექვსსტრიქონიანი და რვასტრიქონიანი ლექსებიც გვხვდება. რითმათა განლაგების თვალსაზრისით „გოლესთანის“ ლექსები ყურადღებას იპყრობს. რობაიებში. მაგალითად, ზოგჯერ ყველა (ოთხივე) სტრიქონია გარითმული, ზოგჯერ კი მესამე სტრიქონია ურითმო, როგორც ეს რობაიებს დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ახასიათებს. სხვა ოთხსტრიქონიან ლექსებში, რომლებიც რობაიებს არ წარმოადგენენ. რითმათა განლაგება ასეთია: abcb ან aabb.

გვაქვს შემთხვევები, როცა საადი ოთხსტრიქონიან ლექსებს ბეითური სისტემით აგებს; ბეითური სისტემითაა აგრეთვე აგებული ზოგი არაოთხსტრიქონიანი ლექსებიც. ასეთი ლექსების დიდი ნაწილი ეპიკური მოთეყარებითაა დაწერილი. „გოლესთანში“ ყაზალებიც გვხვდება.

აღნიშნულ თხზულებაში მოთავსებული ლექსები დიდაქტიკური ხასიათის ლექსებია. ისინი ცხოვრების ღრმა ცოდნითაა გამთბარი, სტრიქონებს არ ემჩნევა ძალდატანება, ისინი სავსეა ხალხური უბრალოებით, უბრალოება და ბუნებრიობა ახასიათებს მათ ისევე, როგორც „გოლესთანის“ პროზას, რო-

მელიც ხან მთიდან დაქანებულ ჩანჩქერის აქაფებას, ხან კი ველებზე გაწოლილი მდინარის ლივლივს მოგვაგონებს. „გოლესთანის“ მთელი პოეტური კულტურა მტკიცედ დგას ირანულ ნიადაგზე. ამ გარემოებამაც შეუწყო ხელი სპარსულ-ტაჯიკურ ენაზე მეტყველ ხალხებისათვის საადის „ვარდნარის“ საყვარელ წიგნად გარდაქცევის საქმეს.

„ვარდნარის“ წინასიტყვაობაში გადმოცემულის მიხედვით, საადის ერთხელ მეგობრის ბაღში ღამე გაუთევია; დილით, როდესაც შინ დაბრუნება განუზრახავს, შეუნიშნავს, რომ მეგობარს კალთა ვარდებით აუვსია. საადის მისთვის უთქვამს: ბაღის ვარდი დღეგრძელი არ არის, იგი სამუდამოდ ბაღს არ შერჩება. რაც მყარი არ არის, მას გული არ უნდა მიანდო. მკითხველთა გასართობად და სულიერი კმაყოფილების მისაღწევად მე შევადგენ წიგნს „გოლესთანს“, შემოდგომის ქარი მის ფოთლებს ვერ შეეხება და დროთა ტრიალი მისი გაზაფხულის სიხარულს ვერ შეცვლის შემოდგომის მოწყენილობით:

بچه کار آیدت ز گل طبقی
از گلستان من ببر ورقی
گل همین پنج روزو شش باشد
وین گلستان همیشه خوش باشد

რაში გამოგადგება ვარდით სავსე ტაბაკი,
ჩემი გოლესთანიდან აიღე ერთი ფოთოლი;
ვარდი მხოლოდ ხუთ-ექვს დღეს თუ გაძლებს,
ჩემი გოლესთანი კი მუდამ აყვავებული იქნება.

და მართლაც, საადის „ვარდნარი“, რომელიც რამდენიმე საუკუნის წინ დაიწერა, კვლავ ყვავის, შემოდგომის ქარი მის ფოთლებს ვერ შეეხო და დროთა გრიგალმა მისი გაზაფხულის სიხარული ვერ შეცვალა შემოდგომის მოწყენილობით.

რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის თხზულებები ცნობილი იყო სასანელთა დროის ირანისათვისაც. ფალაური მწერლობიდან მათ გზა ახალ სპარსულ ლიტერატურისაკენ გაიკაფეს. ბევრი რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის წიგნი (ფანდ-ნამაკ და სხვები) სხვა ძეგლებთან ერთად ითარგმნა ახალ სპარსულ ენაზე, რომელი ენაც ახალი ირანული ნაციონალური დინასტიების (თაჰერელების, საფარელებისა და სამანელების) აღმოცენების დღიდანვე სახელმწიფო და სალიტერატურო ენად იქცა.

ფირდოუსის წინადროინდელი მწერლობისათვის (XI—X საუკ.) ცნობილი იყო პოეტის აბუ შუქურის პოემა „აფერინ-ნამე“, რომელიც, სპეციალისტების აზრით, საგმირო-დიდაქტიკური ხასიათის თხზულება უნდა ყოფილიყო. ამავე ხანაში სამანელთა დიდ პოეტს რუდაქის მთელი რიგი დიდაქტიკური ნაწარმოებები (ფანდ-ნამე, სინდბად-ნამე და სხვ.) შეუთხზავს, მასვე გაულექსავს „ქილილა და დამანა“, რომლიდანაც ჩვენს ხანამდე სხვადასხვა ძველი სპარსული წყაროების საშუალებით მხოლოდ ნაწყვეტებს მოუღწევია. დიდაქტიკური ხასიათისაა აგრეთვე პოეტის სანაის (1048—1141) მიერ ლექსად (მესნევის ფორმით) დაწერილი თხზულება „ჰეშმარიტების ბაღი“ (ჰადიყათ ალ-ჰაყაიყ), რომელიც „ბუსთანის“ მსგავსად ათ ნაწილად (ათ სიმღერად) არის დაყოფილი, ადრინდელი მოვლენა გახლავთ. ამ ნაწილებში, ისევე როგორც საადის, ჯელალ-ედ-დინ რუმისა და სხვა პოეტთა ნაწერებში, მოხერხებულადაა ჩართული რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის ამბები და იგავები. ადრინდელ ხანაშივეა

ცნობილი აგრეთვე „გამარჯვების წიგნი“ (ზაფარ-ნამე), რომელშიც წარმოდგენილი ყოფილა სახელმწიფოებრივი ხასიათის დარიგებანი ხოსროვ-ანუშირვანისა და მისი ვეზირის ბოზორგ მიჰრის საუბრების სახით. ის თავდაპირველად ფალაურად ყოფილა დაწერილი, ფალაურიდან კი ავიცენას (980 — 1037) უთარგმნია ახალ სპარსულ ენაზე.

შერიფის თხზულება „ფანდ ნამეიე ანუშირვან“ (ანუშირვანის რჩევა-დარიგებათა წიგნი) მანამდე არსებული ამ თხზულების პროზაული ვერსიის გალექსვას წარმოადგენს (XI საუკ. შუა წლები); ის „ბუსთანის“ საზომით დაწერილი დიდაქტიკური ხასიათის პოემაა, რომელიც 420 ბეითს (=840 სტრიქონს) შეიცავს.

დიდაქტიკურ ჟანრს განეკუთვნება 1082 წელს პროზად დაწერილი „ყაბუს-ნამე“ (ყაბუსის წიგნი), რომელიც ყაბუსის შვილიშვილს, გილან-შაჰის მამას, ქეიქაუსს მიეწერება. აგრეთვე დიდაქტიკური ხასიათისაა, როგორც ეს მისი სათაურიდანაც ჩანს, დიდი სუფი პოეტის ფერიდ-ედ-დინ ათარის (1119—1230) თხზულება „ფანდ-ნამე“ (დარიგებათა წიგნი). არ შეიძლება აქვე არ მოვიგონოთ აღმოსავლეთის ხალხების დიდი პოეტის ნიზამის (1141—1203) პოემა „მეხზენ-ოლ-ესრარ“ (საიდუმლოებათა საგანძური), რომელიც ძირითადად დამრიგებლობითი ხასიათისაა.

ყველა ეს და მრავალი სხვა ნაწარმოებიც, წინ უსწრებდა საადის ლიტერატურულ მოღვაწეობას. როგორც ვნახეთ, ეს ჟანრი საადიზე ადრე ყოფილა განვითარებული. არსებობდა რიგი დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლები, რომელთაც უეჭველად იცნობდა საადი და რომლებიც გზას უკაფავდნენ მას. თუ საადი მაინც გამოირჩევა სხვა ირანელ დიდაქტიკოს მწერლებისაგან, თუ იგი მათზე მაინც მაღლა დგას და, შეიძლება ითქვას, მათზე უფროა ცნობილი, ეს აიხსნება, როგორც ზევითაც აღინიშნა, მისი თხზულებების მეტისმეტი ხალხური ხასიათით. საადის თხზულების გავრცელებას უკვე აღნიშნული მიზეზების გარდა, ხელს უწყობდა აგრეთვე მასში გამოთქმული აზრების მრავალფეროვნება, სახელდობრ, ის გარემოება, რომ, როგორც ამას აღნიშნავდა ედ. ბრაუნიც [12], მათში მოიპოვება მრავალგვარი, ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო, როგორც მეფეების, მდიდრების, ბატონების, ისე მონების, ღარიბების, დავრიშების და სხვათა გამოსადეგი აზრები.

საადის თხზულებაში გამოთქმული ზოგი აზრი შეიძლება წინათ არსებულ პოეტთა ნაწერებშიც დაიძებნოს. ეს აიხსნება ამ აზრების ფართოდ გავრცელებულობის მიზეზით და, რა თქმა უნდა, არ გვაძლევს უფლებას, რომ იგი რომელიმე დიდაქტიკოსი ან არადიდაქტიკოსი მწერლის გავლენაში მყოფად წარმოვიდგინოთ. შირაზელი შეიხი — საადი, ვფიქრობთ, სამართლიანად აცხადებს „გოლესთანში“, რომ იგი არ დასესხებია წინა მწერლებს, რომ მან სხვებისაგან დაჭირავებას საკუთარი ძველი, დახეული ტანისამოსის შეკეთება ამჯობინა.

თვით საადი შირაზელი კი დიდ გავლენას ახდენს სპარსული ლიტერატურის განვითარებაზე; ეს გავლენა მრავალმხრივია. რიგმა ირანელმა მწერლებმა გადაიღეს საადის წერის მეთოდები. სპარსულ ლიტერატურაში საადის მიბაძვით დაწერილი დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლები გაჩნდა. ასეთია, მაგალითად, მუღინ უდ-დინ ჯუვეინის (XIV საუკ.) „ნეგარესთანი“ (სურათების გალერეა), ხაფის თუ ხავათის (XIV საუკ.) „ხარესთანი“ (ეკლიანი, ეკლნარი), შამს-ოდ-დინ

[12] A literary History of Persia, II, London, 1906-8, გვ. 531—532.

სოლეიმანის ანუ ქამალ ფაშა ზადეს (XVI საუკ.) ნაწარმოები, რომელიც „ნეგარესთანის“ (სურათების გალერეა) სათაურით არის ცნობილი და მრავალი სხვ.

დასახელებული მწერლები, ბუნებრივია, საადის „გოლესთანის“ მძლავრ გავლენას განიცდიან. ზოგიერთი მათგანის თხზულება (მაგალითად, შამს ოდდინ აჰმედ ბენ სოლეიმანის „ნეგარესთანი“) „გოლესთანის“ მსგავსად რვა კარისაგან შედგება (კარებიც ისევეა დასათაურებული, როგორც საადის ნაწარმოებში) და შინაარსობრივი თვალსაზრისით თითქმის უცვლელად იმეორებს „გოლესთანის“ მთელ რიგ ლექსებსა და იგავებს. შეიძლება ამის მიზეზი ისიც იყოს, რომ XVI საუკუნეში სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხების გარკვეულ ნაწილს „გოლესთანის“ ენის გაგება საკმაოდ უმძიმდა. მიმბაძველს, როგორც ჩანს, იმ მიზნით გადაუმუშავებია „ვარდნარის“ სათანადო ადგილები, რომ იგი დაბალი წრეებისათვისაც გასაგები და ხელმისაწვდომი გამხდარიყო.

რაც შეეხება კლასიკოსის აბდ-ორ-რაჰმან ჯამის (1414-92) თხზულებას „ბაჰარესთანს“ (გაზაფხულის ბაღი), მართალია, ისიც „გოლესთანის“ ტიპის ნაწარმოებია, მაგრამ იმდენად განსხვავდება „გოლესთანისაგან“, რომ შეიძლება სრულიად დამოუკიდებელ ნაწარმოებად ვიცნოთ.

საადის ლირიკასაც ბევრი მიმბაძველი გამოუჩნდა. არ შეიძლება აქვე არ დავასახელოთ ყაზალების მეორე გამოჩენილი ოსტატი, საადის მიმბაძველი სელმან საევჯი (XIV საუკ.), ავტორი პოემისა „ჯემშიდო ხურშიდ“. სპარსული პოეზიის მკვლევართა მიერ აღიარებულია, რომ საადის და სელმან საევჯის ყაზალებზე აღიზარდა და დავაჟკაცდა მსოფლიო მნიშვნელობის ლირიკოსი, სპარსული ყაზალის მეფე ჰაფეზი (XIV საუკ.), რომელიც აგრეთვე შირაზელი იყო. ჰაფეზის ტკბილ ლექსებთან ერთად საადის ლექსებსაც მღეროდნენ და მღერიან თაობები. საადი ხალხის გულში დამკვიდრდა.

ევროპელები ადრევე დაინტერესდნენ საადის შემოქმედებით. XVII საუკუნეში ჩნდება „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ თარგმანები. ევროპამ „ბუსთანი“ პირველად გაიცნო ლაიფციგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის ხელმძღვანელის, ცნობილი მოგზაურის ადამ ოლეარის კრებულში მოთავსებულ გერმანული თარგმანით; იგი დაბეჭდილია ჰამბურგში 1696 წელს; თარგმანი თვით ოლეარის მიერ უნდა იყოს შესრულებული. XVIII საუკუნეში „ბუსთანი“, როგორც ნაწილობრივ, ისე მთლიანად, მრავალჯერ იყო გადათარგმნილი ევროპულ ენებზე. XIX საუკუნეში შესრულებული თარგმანებიდან გამოირჩევა: გერმანულად კ. გრაფის (1850), ფრანგულად ბარბიე დე მეინარის (1880) და ინგლისურად ვილბერფორს-კლარკის (1879) თარგმანები.

„ბუსთანის“ გვერდით ევროპულ ენებზე „გოლესთანიც“ ითარგმნებოდა. უველაზე ადრე ევროპას იგი დიუ რიომ გააცნო. მისი ფრანგული თარგმანი გამოიცა პარიზში 1634 წელს. ერთი წლის შემდეგ ფრ. ოკსენბახმა „გოლესთანი“ ფრანგულიდან გერმანულად თარგმნა (დაიბეჭდა ტიუნბინგენში 1635 წელს). 1651 წელს ამსტერდამში გამოიცა სპარსულ ტექსტთან ერთად „გოლესთანის“ ლათინური თარგმანი, შესრულებული გეორგ გენცის მიერ. 1654 წელს კი შლეზვიგში დაიბეჭდა გერმანული თარგმანი, გადმოღებული სპარსული ტექსტიდან, ზემოთ უკვე მოხსენიებული ადამ ოლეარის მიერ. ამრიგად, მთელ ევროპას მოედო საადის ეს შესანიშნავი თხზულებაც. მისი თარგმნა არ შენელებულა XVIII საუკუნეშიც, ხოლო XIX საუკუნეში კიდევ უფრო გაძლიერდა: ფრანგულად გამოიცა ნ. სემელეს (1834) და დეფრემერის (1858), გერმანულად კ. გრაფის (1846), ინგლისურად ედ. ისტვიკის (1852), ჯ. პლასტისა (1873) და სხვათა თარგმანები.

ჩვენს დროშიც არ შეწყვეტილა საადის ნაწარმოებთა გადაღება ევროპულ ენებზე. მთარგმნელები ცდილობენ ახლოს მივიდნენ ორიგინალთან და სწორად გადაიღონ შირაზელი შეიხის ნაწერები.

რუსულ ენაზე XVII საუკუნეშივე გაჩენილა „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ თარგმანები. ისინი შესრულებული ყოფილა ადამ ოლეარის მოგზაურობის კრებულში გამოქვეყნებული თარგმანებიდან; მაგრამ ეს რუსული თარგმანები არ დაბეჭდილა. ამ ხნიდან მოყოლებული პერიოდულ გამოცემებში ხშირად ქვეყნდებოდა საადის „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ ნაწილების რუსული თარგმანები, 1857 წელს კი, მოსკოვში გამოქვეყნდა ს. ნაზარიანცის „გოლესთანის“ თარგმანი. ამ თარგმანში ერთმანეთისაგან გამოყოფილი არაა, თუ ორიგინალში რომელი ადგილია ლექსად დაწერილი და რომელი პროზად; ამავე დროს, აქა-იქ, ადგილებიცაა უთარგმნელად დატოვებული; ზოგი რამ შეცდომითაა გაგებული და გადმოღებული. ასე რომ, „გოლესთანის“ თარგმანი, შესრულებული რუსი მეცნიერის, აღმოსავლურ სიტყვიერებათა დოქტორის ს. ნაზარიანცის მიერ, ვერ ჩაითვლება სრულ და სანიმუშოდ შესრულებულ თარგმანად.

აღნიშნულ ნაკლოვანებათა მიუხედავად, ამ თარგმანმა მაინც დიდი როლი შეასრულა. მან, შეიძლება ითქვას, ფართო საზოგადოებრივი ინტერესი აღძრა საზოგადოდ სპარსული ლიტერატურული ძეგლებისადმი, კერძოდ კი, საადის თხზულებების შესწავლისადმი.

მალე (ოდესაში, 1862 წელს) გამოქვეყნდა კ. ლამბროსის მიერ შესრულებული თარგმანი, რომელშიც „გოლესთანის“ მეხუთე კარი (სიჭაბუკე და სიყვარული) ძალიან შემოკლებულია. კ. ლამბროსის თარგმანში ერთმანეთისაგან გამოყოფილია ორიგინალში პროზად და ლექსად შესრულებული ადგილები. აღნიშნული თარგმანი, რა თქმა უნდა, მეცნიერულ თარგმანად არ ჩაითვლება, მაგრამ „გოლესთანში“ წარმოდგენილი ამბებისა და აზრების გასაცნობად მისი გამოყენება შეიძლება. თარგმანს მრავალმხრივ საინტერესო კომენტარები ახლავს.

„გოლესთანის“ ადრე შესრულებულ რუსულ თარგმანებს შორის, სისრულისა და სისწორის თვალსაზრისით, საყურადღებოა ი. ხოლმოგოროვის თარგმანი, რომელიც მოსკოვში დაიბეჭდა 1882 წელს. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ამ თარგმანში არაფერია გამოტოვებული და არც იმას, რომ თითქოს აქ სადავოც არაფერი იყოს, მაგრამ იგი ძველად შესრულებულ თარგმანებს შორის მაინც ყველაზე საიმედოდ შეიძლება ჩაითვალოს.

რუსული საზოგადოებისა და მეცნიერების ყურადღება უკანასკნელ დრომდე არ შენელებულა საადის ნაწერების გადმოთარგმნისა და შესწავლისადმი. 1923 წელს ბერლინში დაიბეჭდა ე. ბერტელსის მიერ შესრულებული „გოლესთანის“ რჩეული ამბების რუსული თარგმანი [13], ხოლო მოსკოვში 1935 წელს გამოქვეყნდა, თუმცა არასრული, მაგრამ მაინც საყურადღებო თარგმანი „ბუსთანისა“, შესრულებული კ. ჩაიკინის მიერ [14].

ამ უკანასკნელ ხანებში დაიბეჭდა (მოსკოვი, 1959) „გოლესთანის“ სრული თარგმანი, შესრულებული რ. მ. ალიევის მიერ [15], მის მიერვე დადგენილი

[13] Е. Э. Бертельс, Гулистан, Избранные рассказы, Берлин, 1923.

[14] Шейх Муслех-эд-дин Са'ди, Бустан, Вступительная статья, перевод и примечания К. Чайкина Москва, 1935.

[15] Са'ди, Гулистан, Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р. М. Алиева, Москва, 1959.

ტექსტიდან. გამოცემას ახლავს ვრცელი წინასიტყვაობა, სპარსული ტექსტი და შენიშვნები.

1962 წელს კი რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა „ბუსთანის“ პოეტური თარგმანი, შესრულებული, ძირითადად, მ. ა. ფურუღის მიერ 1936 წელს თეირანში გამოცემული ტექსტის სტრიქონთარგმანების საფუძველზე პოეტების ვ. დერჟავინისა და ა. სტაროსტინის მიერ. აღნიშნულ თარგმანს ახლავს საადის ლირიკის ნიმუშების თარგმანები, წამძღვარებული აქვს რუსტამ ალიევის წინასიტყვაობა და დართული აქვს მისივე შენიშვნები [16].

საადის თხზულებების (განსაკუთრებით „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“) თარგმანები მოიპოვება აგრეთვე აღმოსავლურ (არაბულ, ინდურ, თურქულ, აზერბაიჯანულ და სხვ.) ენებზედაც.

საინტერესოა და რამდენადმე ძნელად ასახსნელი ის გარემოება, რომ ძველი ქართული მწერლობა არ იცნობს საადის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას; ყოველ შემთხვევაში, ჯერ აღმოჩენილი არაა და არც სხვა წყაროებითაა დადასტურებული საადის თხზულებათა ქართული თარგმანების არსებობა.

ქართული ლიტერატურის XVI საუკუნის დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ძეგლის — „მეფეთა სალაროს“ სპარსული წყაროების კვლევისას, ჩვენ შევნიშნეთ, რომ ამ თხზულების ოცდამეორე თავში (უხვობისა და გამცემობისათვის) მოთავსებული ჰათემის შესახები ხუთი ამბიდან ორი: ა) ჰათამი თაი და ურუმის ხელმწიფე და ბ) ჰათამი თაი და იამანის ხელმწიფე, გვხვდება საადის „ბუსთანის“ მეორე კარში (სიუხვისა და ქველმოქმედებისათვის).

აღნიშნული ამბების ქართული ვერსიები, ჩვენი დაკვირვებით, კვალდაკვალ მისდევენ „ბუსთანში“ წარმოდგენილ მათ შესატყვის ამბებს და, სადაც ეს მოსახერხებელია, სპარსულში გამოყენებულ შედარება-ეპითეტებსაც კი იცავენ. ნათქვამი, როგორც ეს უკვე აღვნიშნეთ „მეფეთა სალაროს“ წყაროებისადმი მიძღვნილ ჩვენს წერილებში [17], არ ნიშნავს იმას, რომ ამ ამბების ქართული ვერსიები უშუალოდ საადის „ბუსთანიდან“ მომდინარეობდეს. „მეფეთა სალაროს“ ლიტერატურული გაფორმება, მისი აგებულება და საერთო ხასიათი არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ ვიფიქროთ, თითქოს მისი შედგენა ქართულ ნიადაგზე მოხდა სპარსული სხვადასხვა დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ნაწარმოებებიდან ამოკრებილი და გადმოთარგმნილი არაკებისა და იგავების შეჯამების შედეგად. როგორც ჩანს, „მეფეთა სალაროს“ ქართული ვერსიის გადმომღებს ხელთ ჰქონია სპარსული წყარო არაერთი რომელიმე ავტორის მიერ შეთხზული, არამედ სხვადასხვა მწერლებისა და პოეტების ნაწარმოებებიდან და, შესაძლოა, ხალხური შემოქმედების საგანძურიდანაც გამორჩეულ-გამოკრებილი მასალებისაგან შედგენილი, დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის კრებული, რომელშიც შეტანილი ყოფილა საადის „ბუსთანის“ მეორე თავიდან ჰათემ თაის შესახები ორი ამბავი; ეს ამბები მათი შინაარსის შესაბამისად იმ სპარსულ კრებულში შესაფერ თავში იმავ თანმიმდევრობით ყოფილა მოთავსებული, როგორც ეს „ბუსთანშია“ წარმოდგენილი. ქართულ ძეგლში ეს ამბები უშუალოდ „ბუს-

---

[16] Саади, Бустан, Лирика. Перевод с персидского В. Державина, А. Старостина, Москва, 1962.

[17] ერთი ლიტერატურული ძეგლის ისტორიისათვის, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1943, № 18 და სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობიდან. საქ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. VI, № 5, 1945, გვ. 391—396. ყველა ესენი ერთადაა გაერთიანებული ჩვენს წიგნში — ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ. II, 1969, გვ. 197—208.

თანიდან“ არ გადმოსულა. „მეფეთა სალაროს“ გარდა სხვა ძეგლი, რომელიც ამ მხრივ იყოს დაკავშირებული საადის ნაწარმოებებთან, ქართულ ლიტერატურაში ჩვენ არ გვეგულება.

რით უნდა აიხსნას ჩვენი წინაპრების მიერ საადის შემოქმედებისადმი ასეთი გულცივი დამოკიდებულება? რა უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ ქართულმა ლიტერატურამ, ასე ვთქვათ, უგულებელყო „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“?

საადი მოღვაწეობდა XIII საუკუნეში; ეს ის ხანაა, როცა საქართველოში მონგოლები დათარეშობდნენ; კულტურული საქმიანობა ჩამკვდარი იყო და ქართველი ხალხის სიმშვიდე დარღვეული. XIV საუკუნეშიც თემურ ლენგის შემოსევებით მრავალჯერ აწიოკდა ჩვენი ქვეყანა. გამუდმებული ბრძოლები, რომელთაც ქვეყნის დაშლა და აწიოკება მოჰქონდა, ხელს უშლიდა ლიტერატურული ცხოვრების განვითარებას. მონგოლთა ბატონობის ხანაში, არც XIV საუკუნეში, ქართულ ენაზე არ შექმნილა არც ერთი ლიტერატურული ძეგლი. ხელახალი ლიტერატურული აღორძინება დაიწყო XV საუკუნის მიწურულიდან. საადის თხზულებები ამ დროიდან უნდა გამხდარიყო ჩვენში ცნობილი; მაგრამ პირველად მოთხოვნილება ჩნდება საგმირო ხასიათის ძეგლებზე, როგორიცაა „როსტომიანი“ და სხვ. შემდეგ კი რომანტიკულზე (ლეილ-მაჯნუნიანი, ბარამგურიანი და სხვ.). ჩვენს წინაპრებს, როგორც ჩანს, საგმირო და სამიჯნურო ამბები აინტერესებდათ და არა მოკლე ამბები და ლირიკული ხასიათის ლექსები. ამ დროიდან მოყოლებული ქართულად დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლებიც ითარგმნება; რამდენჯერმე ითარგმნა, მაგალითად, „ქილილა და დამანა“. ამ ძეგლებმა, ჩვენი აზრით, ქართველი კაცის თვალში დაჩრდილა ორთოდოქსალური მუსულმანური იდეებით გაჟღენთილი საადის „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“. ამას დაუმატეთ საადის ნაწარმოებებში გადმოცემული მეტი წილი ამბების (განსაკუთრებით „გოლესთანში“ წარმოდგენილი ამბების) ინდივიდუალური ხასიათი და ზოგიერთ მათგანში განვითარებული აზრის მიუღებლობა ქრისტიანული სამყაროსათვის. ყოველივე ეს, უკვე აღნიშნულ მიზეზებთან ერთად, ვფიქრობთ, ხელს უშლიდა ქართულად მათი გადმოთარგმნა-გავრცელების საქმეს.

XIX საუკუნის სამოციანი წლებიდან ისევ იღვიძებს ჩვენში ინტერესი სპარსული პოეზიისადმი. ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში ქვეყნდება ნიმუშები „შაჰნამედან“, „ბუსთანიდან“, „გოლესთანიდან“ და სხვა. იბეჭდება სპარსული პოეზიისადმი მიძღვნილი წერილები. ეს ინტერესი შემდეგ ხანაშიც არ შენელებულა. სხვადასხვა გამოცემებში ქვეყნდება ადგილები „ბუსთანიდან“ და „გოლესთანიდან“ [18].

საადის თხზულებათა ქართული თარგმანები ჩვენს დროში განხორციელდა. ასე, მაგალითად, 1948 წელს დაიბეჭდა ა. ჭელიძის მიერ შესრულებული „გოლესთანის“ ქართული თარგმანი, ჩვენი შესავალი წერილითა და შენიშვნებით [19]. იგი ბერლინში 1922 წელს გამოცემული ტექსტიდანაა შესრულებული. ა. ჭელიძის ნაშრომი პირველი ქართული თარგმანია. მთარგმნელი ცდილა თხზულების საერთო ლიტერატურული სახის დაცვას, მას პროზა პროზად უთარგმნია და ლექსი — ლექსად.

1955 წელს კი გამოიცა „ბუსთანის“ ქართული თარგმანი, შესრულებული

---

[18] ასე, მაგალითად, ჟურნალ „ფასკუნჯის“ 1909 წლის ნომრებში და სხვაგანაც დაბეჭდილია „გოლესთანის“ ადგილები; თარგმანი შესრულებულია ალ. სარაჯიშვილის მიერ.

[19] შეიხ მოსლეჰ-ოდ-დინ საადი, გოლესთანი, თარგმანი სპარსულიდან ა. ჭელიძისა, თბილისი, 1948.

სპარსული ტექსტიდან იმავე ა. ჭელიძის მიერ[20]. აღნიშნული თარგმანი სრული არაა. მას ახლავს რედაქტორის მ. თოდუას შენიშვნები და ბოლოსიტყვაობა, სადაც აღნიშნულია, რომ თარგმანი უხეირო ტექსტიდანაა შესრულებული.

„ბუსთანის“ სრული ქართული თარგმანი, რომელიც ჩვენ მიერაა განხორციელებული, 1964 წელს დაიბეჭდა[21]. მას წამძღვარებული აქვს ჩვენი შესავალი წერილი და შენიშვნები. იგი მ. ა. ფურუღის მიერ გამოცემულ ტექსტიდანაა შესრულებული; საჭიროებისამებრ მთარგმნელი ხიზის გამოცემაშიც იხედებოდა.

რაც შეეხება საადის ლირიკას, ქართველ მთარგმნელთა ხელი ჯერ მას არ შეხებია.

საადის ნაწერებს ხშირად ერთ კრებულში აერთიანებენ. ასეთი კრებული (ქოლლიიათ) კი ბევრი გვხვდება როგორც ხელნაწერების, ისე ლითოგრაფიული გამოცემების სახით. ხშირია აგრეთვე შემთხვევა საადის ამა თუ იმ თხზულების ცალკე გამოცემისა. საქმე ისაა, რომ საადის თხზულებათა გამოცემების ტექსტები ერთმანეთს არ ეთანხმებიან; ისინი ცალკეული წაკითხვებისა და ზოგჯერ ადგილების მეტნაკლებობის თვალსაზრისითაც შორდებიან ერთმანეთს. აღსანიშნავია, რომ ჩვენს დრომდე მოუღწევია საადის თხზულებების კრებულთა ძველ ხელნაწერებს (X IV საუკუნის გარიჟრაჟი); მათი შესწავლის საფუძველზე მთელი რიგი გამოცემები არსებობს, მაგრამ ჯერჯერობით ყველაზე სანდოა მოჰამედ ალი ფურუღის მიერ დადგენილი ტექსტები (თეირანი, 1938).

---

[20] საადი, ბუსთანი, თბილისი, 1955.

[21] ბუსთანი, თბილისი, 1964.

ჯელალ-ედ-დინ რუმი

ჯელალ-ედ-დინ რუმი დიდ პოეტადაა აღიარებული; სპარსული ლიტერატურის გამოჩენილი მკვლევრის ე. ე. ბერტელსის აზრით, ჯელალ-ედ-დინი უდიდესი პოეტია არა მხოლოდ ნაციონალურ-სპარსული, არამედ მსოფლიო პოეზიის თვალსაზრისით [1]. ევროპელები ჯერ კიდევ ისე კარგად არ იცნობენ ჯელალ-ედ-დინის [2] შემოქმედებას, როგორც სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის სხვა წარმომადგენლებისას (ფირდოუსი, საადი, ჰაფეზი და სხვ.), მაგრამ სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხები მას მუდამ დიდ პოეტად თვლიან. მისმა მრავალმხრივმა და ბევრის მეტყველმა პოეზიამ საუკუნეებს გაუძლო; იგი დღესაც ისევე ატყვევებს აღმოსავლელ მკითხველთა გულებს, როგორც ამ რამდენიმე საუკუნის წინ. აღმოსავლეთის ხალხებში ჯელალ-ედ-დინის თხზულებები დღესაც დიდი სახელით სარგებლობს.

პოეტი დაბადებულა 1207 წლის 30 სექტემბერს ქ. ბალხში (ძველი ბაქტრია); აღნიშნული ქალაქი ამჟამად ავღანეთის ფარგლებშია მოქცეული; მამამისი (ბეჰა-ედ-დინი) თავისი დროის კვალობაზე დიდად განათლებული პიროვნება ყოფილა, რომელსაც მთელ ქალაქში ჰქონია სახელი გავარდნილი, როგორც უბადლო მჭევრმეტყველს, მოქადაგესა და მასწავლებელს. იგი სუფიზმის მიმდევარი იყო და მისი იდეების გავრცელებას ცდილობდა.

რამდენიმე წლის შემდეგ ბეჰა-ედ-დინი იძულებული გამხდარა სამშობლოდან გარდახვეწილიყო და პატარა ვაჟიც თან წაეყვანა. აღმოსავლეთის ქვეყნებსა და ქალაქებში (დამასკო, ალეპო და სხვ.) მამა-შვილის ხეტიალი საკმაო ხანს გაგრძელდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ჯელალ-ედ-დინმა, რომელიც მუდამ ნიჭიერი და განსწავლული მამის გვერდით იმყოფებოდა, საკმაოდ დიდი ცოდნა შეიძინა.

ბეჰა-ედ-დინი, როგორც გამოჩენილი სწავლული, იურისპრუდენციისა და ღვთისმეტყველების პროფესორი რუმში (მცირე აზია) სამეფო კარზე ქ. კონიაში (ამჟამად თურქეთს ეკუთვნის) მიიწვია სულთანმა ალა-ედ-დინ ქეიყობად პირველმა (1219-36). ბეჰა-ედ-დინი დათანხმდა ამ მიწვევაზე და დიდი გულმოდგინებით შეუდგა მუშაობას. მამის გარდაცვალების (1231) შემდეგ სრულიად ახალგაზრდა, 24 წლის ჰაბუკმა, ჯელალ-ედ-დინმა დაიკავა მისი ადგილი. ჯელალ-ედ-დინის საუბრებსა და ლექციებს, რომლებშიც ისტორიის, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა ვლინდებოდა, დიდძალი ხალხი ესწრებოდა. იმ დროისათვის უკვე გამოჩენილი სწავლული და პოეტი ჯელალ-ედ-დინი ხალხში

---

[1] Е. Э. Бертельс, Очерк истории персидской литературы, Л., 1928, стр. 59.

[2] ჯელალ-ედ-დინ ნიშნავს რელიგიის დიდებას.

უდიდესი პოპულარობით და პატივისცემით სარგებლობდა. ეს იყო, შეიძლება ითქვას, მისი ცხოვრების დიდი გაზაფხული.

ჯელალ-ედ-დინს მთელი სიცოცხლე რუმში (მცირე აზიაში) გაუტარებია; აქედან წარმოდგება მისი ფსევდონიმი რუმი, რაც რუმელს — მცირე აზიელს ნიშნავს. თხუთმეტი წელი გაგრძელდა მისი მშვიდი ცხოვრება. 1244 წლის დეკემბერში გამოჩნდა ვიღაც თავრიზელი დავრიში — სუფი, რომელიც „თავრიზის მზედ“ (შემსე თაბრიზ) იწოდებოდა. ამ დავრიშმა ძლიერ გავლენაში მოიქცია ჯელალ-ედ-დინი, რომელიც მისი მოწაფე და განუყრელი მეგობარი გახდა. ამიერიდან მის მიერ შეთხზულ ყაზალებში, იქ, სადაც ჩვეულებრივ ავტორი იხსენიება, პოეტის სახელის ნაცვლად შემს თავრიზელი გაჩნდა. ეს გარემოება იმითაა გამოწვეული, რომ აღნიშნული ყაზალები თითქოს ამ დავრიშის გავლენითა და შთაგონებით არის შეთხზული.

აღნიშნულ დავრიშთან დამეგობრების შემდეგ ჯელალ-ედ-დინი გაურბოდა ხალხსა და მოწაფეებს. იგი მთელ დღეებსა და ღამეებს მოხსენიებულ დავრიშთან ერთად განმარტოებით ატარებდა. მათმა ქცევამ ხალხი ააღელვა; იფეთქა აჯანყებამ; თავრიზელი დავრიში სადღაც გაქრა; ა. კრიმსკის ცნობით იგი ამბოხებულებმა მოკლეს.

მეგობრის დაკარგვამ ჯელალ-ედ-დინი დიდ მწუხარებაში ჩააგდო. პოეტმა ღრმა ლირიკული ლექსებით დაიტირა იგი. მისი ხსოვნისადმი დააარსა ორდენი „მევლევი“ (ბატონისეული), რომლის წევრებს გარდაცვლილის ხსოვნისათვის სამგლოვიარო ტანისამოსი უნდა ეტარებინათ.

ჯელალ-ედ-დინ რუმი, როგორც ეს საერთოდ აღიარებულია სპარსული ლიტერატურის მკვლევართა მიერ, დიდი პოეტია არა მარტო ირანელი ხალხისა, არამედ მთელი მუსულმანური სამყაროსი. იგი ძირითადად მისტიკური პოეზიის წარმომადგენელია. მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას შეადგენს: ა) პროზაული თხზულებები (ძალიან მცირე რაოდენობით), ბ) ლირიკული დივანი და გ) სახელგანთქმული „მესნევი“.

ჯელალ-ედ-დინის პოეზიაში, როგორც ეს კარგად აქვს აღნიშნული ა. კრიმსკის [3], ის აზრია გატარებული, რომ მთელი მსოფლიო ერთიანია და ეს ერთიანი არის ღმერთი; ადამიანი ერთი საფეხურთაგანია უსულო ქვიდან ანგელოზურ ქვეყნისაკენ მიმავალ გზაზე.

აქვე წარმოვადგენთ თ. ჩხენკელის მიერ შესრულებულ ერთ-ერთი ლექსის ქართულ თრგმანს, სადაც ნათლად ჩანს პოეტის შეხედულება, მისი მრწამსი:

გარდავიცვალე მე, როგორც ქვა და მცენარედ ვიქეც,
გარდავიცვალე მცენარე და ამ ქვეყანას მოვევლინე, ვით მზეცთაგანი,
გარდავიცვალე მზეცთაგანი და კაცად ვიქეც და სიკვდილის აღარ მეშინის,
განა შესწყვეტს ჩემს ამგვარად აღზევებას გარდაცვალება?
მოვა ჟამი და მომერღვევა კაცური სახე
და ანგელოსთა არსებობით შევიმოსები.
და რადგან ქვეყნად ყოველივე აღიგვება თვინიერ მისა —
მე აღზევებით ანგელოსთაც აღვემატები,
რომ გონებისთვის მიუწვდომელ არსად გადვიქცე.
ხოლო შემდგომად დე, ვიქცე მე არარაობად,
რამეთუ გულში ქნარის სიმი ასე ხმიანებს:
ო, ჰეშმარიტად, ჩვენ მისადმე მივიქცევით უკანასკნელად! [4]

---

[3] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, №№ 1—2, М., 1914—1917.

[4] აღმოსავლური ლირიკა, თარგმნა თამაზ ჩხენკელმა, თბილისი, 1966, გვ. 12.

ასეთივე აზრია გატარებული ამ ლექსშიც, რომლის სტრიქონთარგმანი ჩვენ გვეკუთვნის:

დღეს სიკვდილისას, როცა ჩემს თაბუთს გაასვენებენ,
ნუ იფიქრებთ, რომ გული ამ ქვეყნად მრჩება;
ჩემთვის ნუ იტირებთ და ნუ იტყვით: ოი, საბრალოვ,
(დევის ყბებში თუ ჩავარდი, სამწუხარო ის იქნება).
ჩემს ცხედარს რომ დაინახავ, ნუ იტყვით: განშორება, განშორება,
ის შეხვედრა და შეერთება იქნება ჩემთვის.
მე, როცა საფლავს მიმაბარებენ, ნუ მეტყვით: მშვიდობით,
რადგან საფლავი შეყვარებულთა შეყრის ფარდაა.
დაბლა ჩაშვება დაინახეთ, ამოსვლაც ნახეთ!
ჩასვლა მზისა და მთვარისათვის რა საზიანოა!
რომელი თესლი მიწაში ჩავიდა და არ აღმოცენდა,
რატომ ადამიანის შესახებ უნდა ვიფიქროთ, რომ ასე არ მოხდება!

ოდესღაც ირანში გავრცელებული ძველისძველი სეფასიანური რელიგიის მიხედვით სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სული შეიძლება ადამიანშივე, ცხოველში, მცენარეში ან ქვაში გადასახლდეს; არჩევანს ახდენს უმაღლესი განგება ღმერთი — ბუნება იმის მიხედვით, თუ როგორი ზნეობისა და ყოფაქცევის იყო გარდაცვლილი. ცუდი ადამიანი გარდაიქცევა ქვად, უფრო უკეთესი — ბალახად; ტულიპები და ძვირფასი ქვები კი დიდი, საუკეთესო ადამიანების გვამთა ფერფლსა და მტვერს წარმოადგენს. ამავე რელიგიის შეხედულებით ადამიანის თვალები მიწიდან ნარგიზებად აღმოცენდება.

ეს შეხედულებანი არ გაიზიარა მაზდეიზმმა (ზოროასტრულმა რელიგიამ), მაგრამ იგი არ ჩაკვდა; აღმოსავლურ პოეზიაში (განსაკუთრებით მისტიკოს პოეტებთან) ისინი საუკუნეთა განმავლობაში ცოცხლობდნენ. განსაკუთრებით გამძლე გამოდგა რწმენა თვალების ნარგიზებად გარდაქცევისა და აქედან წარმოშობილი მეტაფორა: თვალი — ნარგიზი, რომელსაც, როგორც ჩანს, დიდი ხნის ისტორია აქვს. აღნიშნული მეტაფორა გამოყენებულია არა მარტო სპარსულ, არამედ ქართულ და სხვა ხალხთა პოეზიაშიც.

ჯელალ-ედ-დინ რუმი ამ შეხედულებათა მიმდევარია; წარმოდგენილი ლექსებიდან ჩანს, რომ მას სჯერა სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სხვა სახედ გარდაქცევა და კვლავ დაბრუნება. პოეტი თანმიმდევრულად მსჯელობს; როცა ადამიანი მოკვდება და მის სხეულს დაბლა მიწაში ჩაუშვებენ და დამარხავენ, ამან არ უნდა დაგვაღონოს. უნდა გვწამდეს, რომ იგი ისევ ამოვა, მზე და მთვარეც კი ჩადის, მაგრამ ამ ჩასვლას მათთვის არავითარი ზიანი არ მოაქვს, ისინი ისევ ამოდიან. თესლი, როცა ითესება, მიწაში ჩადის, მაგრამ იგი არ ქრება; ცოტა ხნის შემდეგ ის ისევ ამოვა, აღმოცენდება. ადამიანიც ბუნების მოვლენაა, ისიც მის წესებს ექვემდებარება. რატომ ფიქრობთ, რომ ის გამონაკლისია და მასზე არ განხორციელდება საერთო წესი, რატომ ფიქრობთ, რომ ის მიწიდან აღარ ამოვა?

ჯელალ-ედ-დინის ეს თვალსაზრისი ზემოთ აღნიშნულ ძველისძველ რელიგიურ მრწამსს უკავშირდება; იგი ვლინდება არა მარტო ჯელალ-ედ-დინის, არამედ სხვა, როგორც ადრინდელ, ისე შემდეგი ხანის პოეტთა შემოქმედებაში; მაგრამ, ჩვენი აზრით, არც ერთი სუფი პოეტის მიერ ისე ნათლად და გასაგებად არაა გადმოცემული ეს აზრები, როგორც ჯელალ-ედ-დინის პოეზიაში. ამ გარემოებამ, თავის მხრივ, უეჭველად ხელი შეუწყო მის დიდ პოპულარიზაციას.

ჯელალ-ედ-დინის ლირიკაში აშკარად ჩანს სუფისტური მსოფლმხედველობა. პოეტი ასეთი სიტყვებით მიმართავს უზენაესს:

ჩემი გული კალამივით შენ ხელთ გიპყრია,
შენზეა დამოკიდებული მხიარული ვიქნები, თუ დამწუხრებული;
გარდა იმისა, რასაც შენ ისურვებ, მე რა უნდა ვისურვო,
გარდა იმისა, რასაც შენ მიჩვენებ, მე რა უნდა დავინახო. და სხვ.

ეს, როგორც ხედავთ, სატრფიალო ლირიკის სტრიქონები არ არის. აქ ნათლად ჩანს თუ როგორაა შეზღუდული ადამიანი; იგი ნაწილია ღვთაებისა და მისი ნების გარეშე მას არაფრის გაკეთება არ ძალუძს; სიხარული და მწუხარება. სურვილი და მისწრაფება, საგნების ხილვის უნარი — ყველაფერი ღვთის ნებაზეა დამოკიდებული. მიუხედავად ასეთი შეხედულებებისა, ჯელალ-ედ-დინის პოეზია, როგორც სპარსული მხატვრული სიტყვის დიდოსტატის შემოქმედების ნაყოფი, მაინც ატყვევებს ადამიანის გულს.

პოემა „მესნევი" 25—26 ათასი ბეითისაგან შედგება; იგი ექვს წიგნადაა დაყოფილი. დაწერილია სალექსო საზომით — რამალით, რომლის სქემა ასეთია:

— ◡ — ⏑ — ◡ — — — ◡ —

მესნევი ნიშნავს ორსტრიქონიან ლექსს: პოემა ისეთი სალექსო ფორმითაა დაწერილი, რომელშიც ყოველი ორი სტრიქონი ერთმანეთზეა გარითმული. მისი სრული სახელწოდებაა „მესნევი-ი მეღნევი", ან „მასნავი-ი მაღნავი"; უფრო გავრცელებულია წაკითხვა „მესნევი" (ა. კრიმსკი, ა. სტარიკოვი და სხვ.). მეღნევი ან მაღნავი ნიშნავს „აზრიანს", „იდეალურს", „სასულიეროს". მასნავი-ი მაღნავი — აზრიანი, აზრის შემცველი ორსტრიქონიანი ლექსები.

აღნიშნულ პოემას ერთი მთლიანი სიუჟეტი არ გააჩნია; იგი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი მოთხრობებისა და ლეგენდებისაგან შედგება. პოემაში გადმოცემულია სუფიზმის მიმდევრებისათვის გამოსადეგი მისტიკური მსჯელობანი და ქადაგებანი, ამბები და იგავ-არაკები, რომელთაგან ზოგიერთის სათავე შეიძლება დიდაქტიკურ-მორალური ჟანრის თხზულებებში, აგრეთვე, ფოლკლორშიც დაიძებნოს.

ა. კრიმსკი ჯელალ-ედ-დინის პოემას „სუფიზმის ენციკლოპედიას" უწოდებდა[5]. მართლაც, მასში აღძრული და განხილულია ის საკითხები, რაც იმდროინდელი სუფიზმის წარმომადგენლებს აწუხებდათ. ჩვენი აზრით, „მესნევის" ამბები და იგავ-არაკები, ლირიკული გადახვევები, დიდაქტიკური აზრები, რითაც ეს თხზულებაა მდიდარი, არა მარტო მუსულმან, არამედ სხვა მკითხველებისათვისაც არის გამოსადეგი.

აქვე პოემიდან სახელდახელოდ შერჩეული ერთ-ერთი ამბის შინაარსს წარმოვადგენთ:

ერთ ვაჭარს ერთი თუთიყუში ჰყავდა; იგი მუდამ გალიაში იყო გამომწყვდეული. ერთხელ, ვაჭარმა ინდოეთში გამგზავრება გადაწყვიტა და მის მონა-მოსამსახურეთ მიმართა, თუ ინდოეთიდან საჩუქრად რა მოგიტანოთო.

თვითეულმა მათგანმა თავისი სურვილი გამოთქვა. ბოლოს, თუთიყუშს მიუბრუნდა, შენ რაღა მოგართოო. თუთიყუშმა შემდეგი დააბარა: იქ თუთიყუშებს ნახავ და მათ ჩემი მდგომარეობის შესახებ უამბეო, უთხარი, რომ ამა და ამ თუთიყუშს თქვენი ნახვა სწყურია, მაგრამ ცის განგებით ჩემს ტყვეობაში იმყოფება-თქო. მხურვალე გულით თქვენ მოგესალმათ, დიდი სიკეთე გისურვათ და გთხოვათ, მას თავის გამოხსნის საშუალება ასწავლოთ-თქო. მე, თქვენგან

[5] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, №№ 1—2, М., 1914—1917.

გაშორებული, აქ დარდსა და მწუხარებაში ვკვდები, ნუთუ ეს სამართლიანობაა, რომ მე მძიმე ტყვეობაში ვიყო, თქვენ კი ხან მწვანე მოლზე გოგმანობდეთ, ხანაც ხეზე მხიარულობდეთ, ეს არის მეგობრული ერთგულება. რომ მე ტყვეობაში ვიტანჯებოდე, თქვენ კი ბაღში დანავარდობდეთ?

ვაჭარი ტყვე-თუთიყუშს შეჰპირდა, რომ დანაბარებს თუთიყუშებთან მიიტანდა და თან მის სალამსაც გადასცემდა.

ვაჭარმა, სანამ ინდუსტანის საზღვრებს მიაღწევდა, რამდენიმე თუთიყუში შენიშნა, ცხენი შეაჩერა და მათ სალამი და ის დანაბარებიც მოახსენა. ვაჭარმა დაინახა, თუ იმ თუთიყუშთაგან ერთი როგორ აკანკალდა და მოკვდა. შეწუხდა ვაჭარი მეტად. იფიქრა: ეს რა ჩავიდინე, მე მიმიძღვის ბრალი იმ თუთიყუშის დაღუპვაშიო, რად ვუთხარი დანაბარები, იქნება ეს მისი ახლობელი იყო, ან იქნებ ორივენი ერთ სხეულში იყვნენ მოთავსებული და მათ ერთი სული ედგათ, ეს რა ჩავიდინეო, ნანობდა ვაჭარი.

ენა რკინისა და ქვის მაგვარია; რაც მათგან წარმოდგება, ცეცხლის მსგავსია; ქვასა და რკინას ფუჭად ერთმანეთს ნუ შეახებ, ერთ სიტყვას ქვეყნის გაველანება შეუძლია.

ივაჭრა ვაჭარმა და გულმხიარული შინისაკენ გამობრუნდა; თვითეულ მონასა და მოსამსახურეს დანაბარები საჩუქარი მიართვა. თუთიყუშმა ჰკითხა: ტყვეობაში მყოფის საჩუქარი სად არისო, რაიცა ნახე, რაიცა უთხარი ჩემს მეგობრებს, კვლავ გაიმეორეო.

ვაჭარმა უთხრა: მე თვითონ ვწუხვარ, რომ გაუფრთხილებლობისა და უვიცობისა გამო შენი დანაბარები თუთიყუშთან მივიტანეო. თუთიყუშმა იკითხა, თუ შეწუხების მიზეზი რააო. ვაჭარმა უპასუხა, როცა თუთიყუშებმა შენი ამბავი მოისმინეს, ერთი მათგანი აკანკალდა და იქვე მოკვდაო. მე შევწუხდი, მაგრამ გვიანღა იყო; მწუხარებას რა სარგებლობის მოტანა შეუძლია. სიტყვა მშვილდიდან გასროლილ ისარს ჰგავს, მას უკან ვერ დაიბრუნებ; ნიაღვრის საათვე დროზე უნდა ჩაჰკეტო, თორემ მთელი ქვეყნის წალეკვა შეუძლია.

როცა თუთიყუშმა მოისმინა, თუ ამის დარდით როგორ მოკვდა ის თუთიყუში, თვით აკანკალდა და უსულოდ დაბლა დაეცა. ვაჭარს გულზე ცეცხლი მოედო, ქულაჰი მიწას დაანარცხა, საყელო გარდიხია და ტირილი მორთო; მკვდარი ფრინველი გალიიდან გარეთ გამოიტანა და ერთიც ვნახოთ, თუთიყუში მაღლა აფრინდა.

ვაჭარი დიდად გაოცდა, მაგრამ თუთიყუშის საიდუმლოებას მალე მიხვდა; პირისახე ალაპყრო და შესძახა: ჰოი, ბულბულო, შვენიერო, გვითხარ, გეთაყვა, შენ იმ თუთიყუშმა რა გასწავლა, რომ ჩემი თვალები დააბრმავე, ცბიერება მოიგონე, ჩვენ დაგვწეი და შენ კი თავი გაითავისუფლეო.

ფრინველმა გადმოსძახა: მე იმ თუთიყუშმა ის მასწავლა, რომ შენი ენის თავისუფლებამ და ხმამა დაგატყვევაო, თვითონ რომ მოკვდა, ამით თავის გამოხსნის გზა მაჩვენა: თავი მოიმკვდარუნე, რომ თავისუფლება მოიპოვოო.

ასე არის აქ გადმოცემული ამბის ძირითადი აზრი. შესამჩნევია, რომ ავტორი აქა-იქ ამბის თხრობას აჩერებს და რჩევა-დამრიგებლობით აზრებს გვთავაზობს. ეს აზრები კი, როგორიცაა, მაგალითად, მწუხარებას სარგებლობის მოტანა არ შეუძლია, სიტყვა მშვილდიდან გასროლილ ისარს ჰგავს, მას უკან ვერ დაიბრუნებთ და სხვა მისთანანი, განყენებულად კი არ დგანან, არამედ ორგანულ კავშირში არიან თვით ამბის შინაარსთან, თუმცა თხრობა მათ გარეშეც არ დაბრკოლდებოდა.

ეს ამბავი თუ იგავ-არაკი, ვფიქრობთ, საერთო წარმოდგენას გვაძლევს

იმის შესახებ, თუ როგორაა ძირითადად აგებული ჯელალ-ედ-დინის პოემაში გაერთიანებული ამბები, როგორ მშვენივრად ახერხებს ავტორი ალაგ-ალაგ ამბავში ჩართვას სხვადასხვა დიდაქტიკური აზრებისა, რომლებიც, ზოგჯერ, მთელი იგავის ძირითად იდეას შეიძლება არც კი უკავშირდებოდეს.

„მესნევის“ იგავ-არაკებში, ამბებსა და ლეგენდებში გადმოცემული რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის ზოგი აზრი, შესაძლებელია, ჩვენ სხვა მწერალთა თხზულებებშიც გვქონდეს. ასე, მაგალითად, „ფანდ-ნამეში“, რომელიც წინა დროის პოეტის ფერიდ-ედ-დინ ათარის (1119—1230) მიერაა შეთხზული, ენისა და სიტყვის შესახებ თითქმის იმავე აზრებს იპოვით, რაც ჯელალ-ედ-დინის პოემაშია წარმოდგენილი; ამგვარი დიდაქტიკური აზრები საადის „ბუსთანსა“ და „გოლესთანშიც“ დაიძებნება. საადი ჯელალ-ედ-დინის თანამედროვე იყო. აღნიშნული თხზულებები ჯელალ-ედ-დინის სიცოცხლეშივეა დაწერილი. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ეს პოეტები ასეთ შემთხვევებში ერთიმეორეს ესესხებოდნენ; ერთიმეორის მსგავსი რჩევა-დამრიგებლობითი აზრები და სენტენციები, რაც დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის თხზულებებში გვხვდება, სხვადასხვა ხალხის მიერ საუკუნეთა განმავლობაშია შემუშავებული, პოეტები და მწერლები მას ზოგჯერ ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებლად იყენებენ, და, ცხადია, ასეთ ვითარებაში შემოქმედებით გავლენაზე ლაპარაკი ზედმეტია. მაგალითად, საადი შირაზელი და ჯელალ-ედ-დინ რუმელი ერთსა და იმავე ეპოქაში ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ. მათ თხზულებებში მთელი რიგი საერთო დიდაქტიკური აზრები გვხვდება, მაგრამ, ჩვენი რწმენით, ეს ორი დიდი პოეტი ერთმანეთის თხზულებებს არც იცნობდნენ და, შეიძლება, არც ერთმანეთის არსებობა ჰქონდათ გაგონილი. საადი შირაზელმა „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“ 1257-58 წლებში დაამთავრა; ჯელალ-ედ-დინი კი „მესნევის“ სიცოცხლის უკანასკნელი 12 წლის განმავლობაში წერდა; მას იგი დაახლოებით 1261 წელს უნდა დაეწყო, ე. ი. „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ დაწერიდან სამი-ოთხი წლის შემდეგ.

თხზულების გადაწერისა და გამრავლების იმდროინდელ პირობებს თუ გავითვალისწინებთ, როცა ლითოგრაფიაც არ არსებობდა, რომ სტამბაზე არაფერი ვთქვათ, ცხადია, ჯელალ-ედ-დინი საადის დიდაქტიკურ ნაწარმოებებს ვერ გაიცნობდა; ასევე საადი ადრევე ვერ წაიკითხავდა ჯელალ-ედ-დინის პოემას, რომელიც მისი თხზულებების შეთხზვის შემდეგ დაიწერა. ერთი სიტყვით, მათ ურთიერთ გავლენაზე ფიქრი უსაფუძვლოა.

რაც შეეხება ფერიდ-ედ-დინ ათარისა და ჯელალ-ედ-დინის შემოქმედებით ურთიერთობის საკითხს, აქ კი სხვა სურათი გვაქვს. ჯელალ-ედ-დინი ღრმად იცნობდა ათარის შემოქმედებას, მის მსოფლმხედველობას, რომელიც სუფიზმის სამოსელში იყო გახვეული და მისგან ბევრ რამეს ესესხულობდა კიდეც. ამაში გვარწმუნებს ამ ორ პოეტს შორის არა მხოლოდ დიდაქტიკური აზრების ნათესაობა, არამედ „მესნევის“ პოეტური გაფორმების დიდი მსგავსება ათარის პოემასთან „მანთიყ-ათ-თაირთან“ (ფრინველთა საუბარი).

არსებობს ლეგენდა იმის შესახებ, თითქოს ხუთი წლის ბავშვი ჯელალ-ედ-დინი, როცა იგი მამამისთან ერთად ირანიდან მცირე აზიისაკენ მიდიოდა, გზად ხანდაზმულ პოეტს ათარის შეხვედრია. პოეტს ბავშვისათვის თავისი პოემა „საიდუმლოებათა წიგნი“ (ასრარ-ნამე) უჩუქებია და მისთვის დიდი მომავალი უწინასწარმეტყველებია. ე. ე. ბერტელსი შენიშნავს, რომ ეს ლეგენდა თუმცა ბიოგრაფების ფანტაზიის ნაყოფია, მაგრამ იგი მშვენივრად ასახავს ამ ორ პოეტთა შორის ურთიერთდამოკიდებულებასო (Очерк... გვ. 60).

ჯელალ-ედ-დინის შემოქმედების მკვლევართა უმრავლესობის აზრია, რომ მან გააღრმავა და განავითარა ბევრი ისეთი რამ, რაც ათარის პოეზიაში ჯერ კიდევ ჩასახვის მდგომარეობაში იმყოფებოდა. ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ჯელალ-ედ-დინი ყველაფრით ათარის შემოქმედებაზეა დამოკიდებული და მას საკუთარი ინდივიდუალობა არ გააჩნია. ჯელალ-ედ-დინი თავისი პოეტური შემოქმედების დიდი ჰორიზონტით, ღრმა ლირიკით და ლექსის მუსიკალობით უკან იტოვებს ათარის პოეზიას.

ევროპულ ენებზე ჯელალ-ედ-დინის შემოქმედების მხოლოდ ნაწილია გადათარგმნილი. გერმანულად იგი თარგმნეს ვ. როზენცვაიგმა[6] და გ. როზენმა[7], ინგლისურად სხვა თარგმანთაგან სიზუსტის თვალსაზრისით რ. ა. ნიკოლსონის თარგმანები[8] გამოირჩევა. რუსულ ენაზე დღემდე მხოლოდ რამდენიმე ყაზალი და ამბავია გადათარგმნილი. ქართულად ამ ბოლო დროს გამოქვეყნდა ჯელალ-ედ-დინის პოეზიის ნიმუშების თარგმანი[9]; იგი მ. თოდუას ეკუთვნის. ადრე რამდენიმე ლექსი ა. ჭელიძემ თარგმნა. სპარსული ტექსტის გამოცემათა შორის ყველაზე სანდოა ბადი-ოზ-ზამან ფორუზანფარის მიერ ქ. თეირანში გამოცემული ტექსტები.

ჯელალ-ედ-დინ რუმი ქართულ სამყაროსთანაცაა დაკავშირებული. პროფ. ა. გაწერელიას ნაშრომში — დედოფალი თამარი („გურჯი-ხათუნი") და პოეტი ჯელალ ედ-დინ რუმი (რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბილისი, 1962, გვ. 425—440)— მრავალი ისტორიული და ლიტერატურული წყაროს შესწავლის საფუძველზე უდავოდაა დადასტურებული ის გარემოება, რომ აღმოსავლეთის ხალხების დიდ პოეტს რუმის ქართველ ქალთან, დედოფალ თამართან ახლო ნაცნობობა და მეგობრობა ჰქონია.

აღნიშნულ ნაშრომში ლაპარაკია რუსუდან მეფის (1222—1245) ასულის, თამარის შესახებ. როგორც ცნობილია, იგი მიათხოვეს სელჯუკიანთა დინასტიის წარმომადგენელს სულთან ყიას ედ-დინ ქაიხოსრო მეორეს. თანახმად დათქმული პირობისა, თამარს ქრისტეს რჯული შეუნარჩუნეს. ქ. კონია (ახლა თურქეთს ეკუთვნის) წარმოადგენდა ზემოთ მოხსენიებული სულთნის სატახტო ქალაქს. ამავე ქალაქში, როგორც ვიცით, მოღვაწეობდა განთქმული პოეტი ჯელალ ედ-დინ რუმიც. იგი, როგორც ხალხში, ისე სამეფო კარზე, დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა.

თამარი, მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ, მისივე ქმრის ვეზირს მუინ ედ-დინ ფარვანეს მისთხოვდა. ამ დროისათვის ჯელალ ედ-დინ რუმი საქვეყნოდ აღიარებული პოეტია და მის სუფიურ მოძღვრებასაც ბევრი მიმდევარი გამოუჩნდა. თამარ დედოფლის მეორე მეუღლე „რუმის მოწაფედ თვლიდა თავს" (გვ. 413) და თვით კონიის დედოფალი „გურჯი-ხათუნი", დიდი თამარ მეფის

---

[6] Rosenzweig, Auswahl aus den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi. Aus dem Persischen mit beigefügten Originaltexte und erläuternden Anmerkungen. Wien, 1838.

[7] G. Posen, Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlāna Dschelāl-ed-din Pūmi. Aus dem Persischen übertragen. Leipzig, 1849.

[8] R. A. Nicholson, Mathnawī-i Ma'nawī of Jalālu'ddīn Rūmī. Persian Text with English Traslation and Commentary, Leyden, 1926; Selected poems from the Divāni Shamsi Tabrīs, edited and translated by R. A. Nicholson, Cembridge, 1898.

[9] მ. თოდუა, ჯელალ-ედ-დინ რუმი, თბილისი, 1970.

შვილიშვილი, ულამაზესი და ყოველმხრივ „სრულ-ქმნილი“, თავისი ძითურთ რუმის თაყვანისმცემლად და მეგობრად გვევლინება (გვ. 436).

აკაკი გაწერელიას მართებული დაკვირვების მიხედვით, ქრისტიანი ქართველი ქალი, თავისი სულიერი სიმძიმილის თანაზიარად ხდიდა ამ უდიდეს პოეტს, რომელთანაც მას პირადი ნაცნობობაც ჰქონია. ჯელალ-ედ-დინი სულიერად მახლობელი ყოფილა კონიის მდიდარი დედოფლისათვის, რომელსაც პოეტი-მოძღვრისა და სუფი დავრიშის ღარიბული და უხეში შალის ხალათი უძვირფასეს რელიქვიად მიუჩნევია (გვ. 437). ყოველივე ეს, როგორც აკ. გაწერელია ამბობს, თამარ დედოფლის სულიერ და გონებრივ სიდიადეს მოწმობს.

ჰაფეზი

სპარსული ლირიკის უდიდესი წარმომადგენელი შამს ედ-დინ მოჰამედ ჰაფეზ შირაზელი XIV საუკუნეში ცხოვრობდა. მისი დაბადების წელი ჯერ კიდევ არ არის დადგენილი. ზოგ წყაროში, სადაც ჰაფეზის შესახებაა საუბარი, პოეტის დაბადების თარიღად 1300 წელია აღიარებული. ამ ბოლო ხანებში ირანში გამოცემულ მისი ლექსების კრებულის წინასიტყვაობაში ნათქვამია, თითქოს ჰაფეზი 726 წელს ჰიჯრით (1325 წელს ჩვენი წელთაღრიცხვით) იყოს დაბადებული, ხოლო გარდაცვლილი 1390 წელს[10]. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ რიპკას სპარსული და ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიაში[11] პოეტის დაბადების წლად სხვადასხვა გამოკვლევებსა და წყაროებში არსებული შემდეგი თარიღები აქვს წარმოდგენილი: 727/1326—7, 717/1317—8, 720/1320, 757/1356 და სხვ.

წყაროთა უმრავლესობა პოეტის გარდაცვალების თარიღად 1389 წელს მიიჩნევს, საფლავის წარწერაც ამასვე ადასტურებს. მაშასადამე, ჰაფეზის გარდაცვალების თარიღი ჩვენთვის ცნობილია და მაში არავითარი ეჭვი არ შეიძლება შევიტანოთ, ხოლო დაბადების წელი კვლავ საძებარი ხდება.

ჰაფეზი დაკრძალულია მის მშობლიურ ქალაქ შირაზში, სადაც პოეტმა მთელი სიცოცხლე გაატარა, სადაც იგი გატაცებით უმღეროდა გაზაფხულს, სიყვარულს, ვარდ-ყვავილებს და საიდანაც მისი პოეზიის ჩაუქრობელი ნათება მთელ აღმოსავლეთს სწვდებოდა, შემდგომ კი ევროპის ქვეყნებს და, ამრიგად, როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ხალხებში დიდი პოეტის სახელი დაიმკვიდრა.

ჰაფეზი დიდად განათლებული პიროვნება ყოფილა. მას შირაზში კათედრაც კი ჰქონია დაარსებული, სადაც ღვთისმეტყველების დარგში ლექციებს კითხულობდა. მას ზეპირად სცოდნია მთელი ყურანი და დიდი მეხსიერებით ყოფილა დაჯილდოებული. ფიქრობენ, რომ აქედან წარმოდგება მისი ლიტერატურული ფსევდონიმი ჰაფეზი[12].

პოეტის პირადი ცხოვრებიდან ლიტერატურის ისტორიკოსებმა იციან, რომ მას მეუღლე და ორი ვაჟი ჰყოლია. ერთი მათგანი ადრევე (1362 წლის 24 სექტემბერს) გარდაცვლილა. ამაზე მეტყველებს ამ შემთხვევის გამო დაწერილი ჰაფეზის ლექსიც. სხვადასხვა ენაზე დაწერილ პოეტის ბიოგრაფიაში შემდეგ ლეგენდას ვხვდებით:

---

10 ჰაფეზი შირაზი, 1321 (=1942), გვ. 1.

11 გვ. 203.

12 სიტყვა ჰაფეზი ნიშნავს ყურანის ზეპირად მცოდნეს, დიდი მეხსიერების მქონე ადამიანს, მფარველს, დამცველს და სხვ.

პოეტის მამას ბეჰა-ედ-დინი რქმევია. იგი ისპაანის მკვიდრი ყოფილა. მას ახალგაზრდობაშივე დაუგდია მისი მშობლიური ქალაქი და შირაზში გადასახლებულა; იქ სავაჭრო გაუხსნია და იმის შემოსავლით ოჯახს ინახავდა. როცა ბეჰა-ედ-დინი გარდაცვლილა, დარჩენილი ქონება უფროს ძმებს ერთმანეთს შორის გაუნაწილებიათ და წასულ-წამოსულან; მათ ყოველგვარ საშუალებათა და სახსრების გარეშე მიუტოვებიათ დედა და მცირეწლოვანი ძმა (ჰაფეზი). როცა ჰაფეზი წამოზრდილა, მას საფუარის წარმოება დაუწყია. ამით მოპოვებულ ფულს იგი სამ ნაწილად ჰყოფდა: ერთ ნაწილს დედას აძლევდა, მეორეს — მასწავლებელს, მესამეს — მათხოვრებს.

ჰაფეზს სკოლაში მიუღია პირველდაწყებითი განათლება და ზეპირად დაუსწავლია ყურანი. პურის საცხობი, რომელსაც ჰაფეზი აძლევდა თავის საქონელს, ადგილობრივი პოეტებისათვის ერთგვარ თავყრილობის ადგილს წარმოადგენდა; ისინი აქ თავიანთ ნაწარმოებებს კითხულობდნენ, კამათობდნენ ამა თუ იმ ლექსის ღირსება-ნაკლოვანებაზე.

ჰაფეზსაც დაუწყია ლექსების თხზვა, მაგრამ აღნიშნულ კლუბში თავშეყრის მონაწილე პოეტების თვალსაზრისით ისინი მეტრიკაში და რითმებში სცოდავდნენ. პოეტები მკაცრად ეპყრობოდნენ მის ლექსებს. პოეზიაში გადადგმული პირველი ნაბიჯებით გამოწვეული მარცხი ახალგაზრდა პოეტს მეტად უმძიმდა. ამას ზედ დაერთო შირაზელი მზეთუნახავის შაჰ-ნებათის უმედო სიყვარული, რომელიც ჰაფეზის გულში ნელ-ნელა აენთო და მას მოსვენებას აღარ აძლევდა.

ჰაფეზმა მიმართა შირაზის ახლოს მდებარე გამოჩენილი ირანელი სუფი პოეტის ბაბა ქუჰის მიერ დაარსებულ სამლოცველოს, სადაც, გადმოცემით, ვინც ორმოც ღამეს ლოცვით გაატარებს, მას ყოველგვარი სურვილი შეუსრულდება. ჰაფეზი ყოველ საღამოს მიდიოდა იმ წმინდა ადგილას და მთელ ღამეს ლოცვაში ატარებდა; ასე გავიდა 39 ღამე და აი, პოეტი მეორმოცეჯერ გამოემართა სამლოცველოსაკენ და, როცა იმ სასახლის მახლობლად ჩაიარა, სადაც მისი ტრფობის საგანი ცხოვრობდა, მოულოდნელად მას აცნობეს, შაჰ-ნებათი გიბარებსო. ჰაფეზი დიდი აღფრთოვანებით გაქანდა იმის სასახლისაკენ, სიხარულით მიიჭრა მასთან, იმდენად გამხიარულდა და გაერთო მის საყვარელ არსებასთან, რომ ვერც კი შენიშნა, თუ როგორ გაიარა მთელმა ღამემ.

დილით პოეტი გაეშურა სამლოცველოსაკენ, მაგრამ გვიანღა იყო. ხმამაღალი ტირილი მორთო. ამ დროს მას გამოეცხადა მთლად მწვანით შემოსილი ვიღაც შავგვრემანი არსება და პირში რაღაც ჩაუდო. ჰაფეზმა ის ჩაყლაპა და მაშინვე ისეთი პოეტი გახდა, რომ მისი დიდება მთელ ქვეყანაზე გაისმა.

ეს ლეგენდა, განსაკუთრებით მისი ბოლო ნაწილი, ჩვენთვის იმითაა საინტერესო, რომ ხალხმა (ლეგენდის ავტორმა) ჰაფეზის ნიჭი ციურ ძალებს დაუკავშირა; ხალხის რწმენით ღვთის ჩარევის გარეშე შეუძლებელია მას ასეთი დიდი პოეტური ნიჭი ჰქონოდა. ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ ხალხმა იმთავითვე იწამა ჰაფეზის პოეზიის უკვდავება.

ეპოქა, რომელშიც ჰაფეზი ცხოვრობდა, მძიმე და ცვალებადი გახლდათ. XIV საუკუნის შუა წლებში მონგოლური ფეოდალური დინასტიის ჰულაგიდების წარმომადგენლების მიერ დაპყრობილი ქვეყნები და, მათ შორის ირანიც, დაქუცმაცდა და მთელ რიგ პატარ-პატარა დამოუკიდებელ სამფლობელოებად გარდაიქცა.

ჰულაგუ (1217-65) ამ დინასტიის დამაარსებელი, ცნობილი ჩინგის ხანის შვილიშვილი იყო. ირანი, მესოპოტამია და ამიერკავკასიის ნაწილი მის ბრძა-

ნებას ემორჩილებოდა. მას დიდი ხანისაგან — ჰუბილაისაგან ილხანის (ხალხის მბრძანებელი) წოდება ჰქონდა ბოძებული. ილხანთა სახელმწიფოს სატახტო ქალაქს თავრიზი წარმოადგენდა.

მონგოლთა დინასტიისა და სახელმწიფოს რღვევის პროცესში ირანის სხვადასხვა ოლქებში თავი წამოყვეს ირანულმა დინასტიებმა. ასე, მაგალითად, მაზანდარანს მართავდა ბავენდების დინასტია, სამხრეთ ირანს — მუზაფერიდები, ფარსს კი — ინჯუიდები, რომლებიც შემდეგ შირაზის მბრძანებლებიც გახდნენ.

ჰაფეზის დროს ინჯუიდების დინასტიის ერთ-ერთ წარმომადგენელს აბუ ისჰაყს შესაძლებლობა მიეცა შირაზის დამოუკიდებლობა გამოეცხადებინა და იქ 1353 წლამდე ემეფა. აღნიშნულ წელს ის ტახტიდან ჩამოაგდო და სიკვდილით დასჯა მუზაფარიდების დინასტიის წარმომადგენელმა ამირა მუბარეზედ-დინმა და, ამრიგად, 1353 წლიდან შირაზი აღნიშნული დინასტიის სატახტო ქალაქი გახდა.

მუბარეზ-ედ-დინმა შირაზში მკაცრი წესები შემოიღო; გახშირდა სიკვდილით დასჯა, აიკრძალა ღვინო, რამაც მოსახლეობის დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია, თვითონ მმართველი კი დროს ლაშქრობასა და ნადიმებში ატარებდა, გარემოება, რამაც ხალხის მხრივ მისი სიძულვილი გააღრმავა. საქმეს იმით ეშველა, რომ მისმა ვაჟმა, ტახტის მემკვიდრე შაჰ-შოჯამ 1358 წელს მამა ტახტიდან ჩამოაგდო, თვალები ამოსწვა, თვითონ ავიდა ტახტზე და მამის მიერ შემოღებული წესები უკუაგდო. შაჰ-შოჯას (1358-84) და შემდეგ მისი შემცვლელის შაჰ-მანსურის (1388-93) მიერ ჰაფეზი დიდად იყო დაფასებული. პოეტსაც მათთვის მაქებარი ლექსები მიუძღვნია.

მოზაფარიდების დინასტიას და მათ ბატონობას თემურ ლენგის შემოსევებმა მოუღო ბოლო. ჰაფეზისა და თემურ ლენგის შესახებ ასეთი ლეგენდაა გავრცელებული: ძლევამოსილ თემურს, როცა მან შირაზი დაიპყრო, ჰაფეზის შემდეგი სტრიქონები სმენია:

> თუ ის შირაზელი ლამაზი სურვილს ამისრულებს,
> მას ერთ ინდურ (შავ) ხალში სამარყანდსა და ბუხარას ვუბოძებო.

განრისხებულ მბრძანებელს ავტორი გამოუბარებია. ჰაფეზი დავრიშული (ღარიბული) სამოსით გამოცხადებულა. თემურს მისთვის უყვირია: მე სამარყანდისა და ბუხარის განსადიდებლად მთელი ქვეყანა დავიპყარი და შენ ვინ მოგცა უფლება, რომ ჩემს ქალაქებს ვიღაცის ხალხზე ცვლიო. — დიდო მბრძანებელო, — მიუგია პოეტს, — სწორედ ასეთმა გულუხვობამ და ხელგაშლილობამ ჩამაგდო ამგვარ სიღარიბეშიო. თემურ ლენგს ჰაფეზის პასუხი მოსწონებია და რისხვის წილ მისთვის წყალობა უბოძებია.

თემურ ლენგთან ჰაფეზის შეხვედრას შესაძლებელია მართლაც ჰქონოდა ადგილი; ეს უნდა მომხდარიყო 1387 წელს, როცა გზად მიმავალი თემური შირაზს პირველად ეწვია, ხოლო ჰაფეზის გარდაცვალების ორი-სამი წლის შემდეგ მან მთელი ირანი აოხრა.

ჰაფეზის პოეზიის მთავარი თემა — ესაა ღვინო, გაზაფხული, სიცოცხლითა და სიყვარულით დატკბობა; ამავე დროს პოეტი პიროვნების თავისუფლების მქადაგებელია და ფეოდალური საზოგადოების სინამდვილის წინააღმდეგ მებრძოლი; მის პოეზიაში „სოფლის სამდურავის“ მოტივების მძლავრი ნაკადიც შეინიშნება. პოეტი უკმაყოფილებას გამოთქვამს სოფლის წარმავლობაზე, ბუნების მიერ დაწესებულ მკაცრ კანონებზე. ამ თვალსაზრისით იგი აღრმავებს და ავითარებს იმ გზასა და მიმართულებას, რაც ამ რამდენიმე საუკუნის წინ

რუდაქისა და ომარ ხაიამის შემოქმედებაში ასე თვალსაჩინოდ აღერდა და შემდეგი დროის პოეტებიც გავლენაში მოიქცია.

ღვინოსა და სიყვარულს ჰაფეზამდე სპარსული პოეზიის სხვა წარმომადგენლებიც (საადი, სელმან საევჯი და სხვ.) უმღერდნენ, მაგრამ ის შეუდარებელი პოეტური წვა, ნათელი, ლირიკული განცდებით აღსავსე ლექსები, ის დიდი გამომსახველობითი უნარი, რაც ჰაფეზს გააჩნია, წინა დროის პოეტებს რამდენადმე უკან იტოვებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჰაფეზი, როგორც ლირიკოსი, ყველა ირანელ პოეტზე მაღლა დგას. მისმა სწორუპოვარმა ლექსებმა სამშობლოში და მის გარეთაც, სადაც კი სპარსულად მეტყველი ხალხები ცხოვრობდნენ, მალე დაატყვევეს მკითხველთა ფართო წრეები. საზოგადოების გარკვეულმა ნაწილმა ჰაფეზი წმინდანად ჩათვალა და მისი პოეზიაც მისტიციზმის საბურველში გახვია. ასე, მაგალითად, სპარსული ლიტერატურის ძველი ისტორიკოსები (დოვლათშაჰი და სხვ.), რომელთაც ჰაფეზი მისტიკოსად მიაჩნდათ, „მისტიკოს ბრძენს“, „ჰეშმარიტებათა ამხსნელს“, „მისტიკოსთა ღერძს“, ხოლო მის პოეზიას „საიდუმლოების ენას“, „მისტიკოსთა დასაყრდენს“ და სხვ. უწოდებდნენ; ხალხის ფართო მასები კი ჰაფეზს „შირაზის ბულბულს“, „ტკბილბაგოვან“ პოეტს ეძახდნენ და მისი დიდი სიყვარულიც ჰქონდათ.

ჰაფეზს დიდტანიანი თხზულებები არ უწერია; მის პოეტურ მემკვიდრეობას შეადგენს ხუთასზე მეტი ყაზალი, რობაიები, რომელთა რიცხვი პოეტის დივანის სხვადასხვა გამოცემების მიხედვით 40-დან 70-მდე მერყეობს, არამაღალი მხატვრული ღირსებების შემცველი, ახალგაზრდობის დროს დაწერილი რამდენიმე ყასიდა, წვრილი ლექსები და „საყი-ნამე“ (მერიქიფის წიგნი). დივანის ზოგ გამოცემაში მოთავსებულია მოხამასი (ქართ. მუხამბაზი), რომელიც თორმეტ ხუთ-ხუთ სტრიქონიან სტროფს შეიცავს; მეცნიერთა ნაწილს იგი ჰაფეზის კალმის ნახელავად არ მიაჩნია.

„საყი-ნამე“ იმდროინდელი შირაზის განმგებლის შაჰ-მანსურისადმია მიძღვნილი. ამ ოდა-ლექსის შეთხზვის შემდეგ პოეტი მალე გარდაიცვალა. საინტერესო ის არის, რომ აღნიშნული თხზულება მესნევის ფორმითაა დაწერილი. თავისი შინაარსით იგი ყასიდაა, ხოტბაა, რომელშიც საკმაოდ ძლიერი პოეტური ხერხებითაა შემკული მანსური და მისი მოღვაწეობა, მაგრამ ფორმით კი ასეთად არ ჩაითვლება. შეიძლება დაისვას საკითხი: ხომ არ წარმოადგენს „საყი-ნამე“ ჰაფეზის ცდას დაარღვიოს კლასიკური ყასიდის პოეტური ფორმა და ამა თუ იმ პირის შექებისათვის შეთხზული პოეტური ნაწარმოებისათვის დღემდე ამ ჟანრისათვის უჩვეულო სალექსო ფორმა და ხერხები გამოიყენოს?

ჰაფეზის საყვარელი სალექსო ფორმა ყაზალია, რამაც მის პოეტურ შემოქმედებაში უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია. ამიტომ მას „ყაზალის მეფესაც“ უწოდებენ. XIV საუკუნეში, როცა ჰაფეზი მოღვაწეობდა, ყაზალი საკმაოდ განვითარებულ სალექსო ფორმას წარმოადგენდა. მთელი აღმოსავლეთი მეორე დიდი შირაზელი პოეტის საადის ყაზალების სიმშვენიერით იყო მოხიბლული და მას ამ ფორმის ფუძემდებელს უწოდებდნენ. მაგრამ ჰაფეზის დიდმა შემოქმედებითმა ნიჭმა შეძლო აღნიშნული სალექსო ფორმის წინ წაწევა, მისი უფრო მაღალ საფეხურზე აყვანა. რით გამოიხატა ეს?

ჰაფეზმა ურითმოდ დატოვებული სტრიქონები შუა-შუაზე გაყო და ისინი ერთმანეთზე გარითმა. ამით ყაზალის არქიტექტონიკას ახალი ელემენტი შეეძინა და იგი უფრო მუსიკალური გახდა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ პოეტურ ხერხს ჰაფეზის ყველა ყაზალი არ ემორჩილება, იგი მხოლოდ მისი საუკეთესო ყაზალების ხვედრია. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ გარითმვის გარეშე

დატოვებული ყაზალის მუნჯი სტრიქონების, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ მათ, რითმით გაწყობის ცდები ადრე საადისაც აქვს მოცემული, მაგრამ ამ პოეტურ ხელოვნებაში იგი ჰაფეზს ვერ გაუტოლდა.

გარდა ამისა, ჰაფეზის ყაზალები ალიტერაციებითა და დიდი კეთილხმოვანებითაა დამშვენებული; ყოველივე ეს კი ისეა შეზავებული, რომ მის ლექსებში არავითარი ძალდატანება არ იგრძნობა. ჰაფეზის ლირიკული ლექსი ნაზი, მოალერსე ნიავივით ეფინება ადამიანის გულს, გასაოცარი ძალით იპრება ადამიანის სულის სიღრმეში და სწრაფად იმორჩილებს მას; მკითხველი მყისვე პოეტის განცდების ამყოლი, მისი თანამოზიარე ხდება. ჰაფეზის ენა, მისი გამოთქმები, სახეები და შედარება-მეტაფორები ფართო მასებისათვის ადვილად გასაგებია: იგი არ არის დამძიმებული ხშირად გაუგებარი სუფიური ტერმინებითა და ალეგორიებით. ყოველივე ამის გამო მისმა პოეზიამ ხალხის გულში სამუდამო ადგილი დაიმკვიდრა. ჰაფეზის დიდ პოპულარობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთის მთელ რიგ ქვეყნებში (ირანში, ტაჯიკეთსა და სხვ.) სახალხო მომღერლებს, მთქმელებს ახლაც ჰაფეზს უწოდებენ. ხალხის გაგებით ჰაფეზი და ლექსი განუყოფელია, იგი მისთვის ერთი ცნებაა.

საყვარელი პოეტი არაერთხელ მიუწვევიათ ინდოეთსა და ბაღდადში; იქაურ მმართველებს სურდათ თავიანთი სამეფო კარი „შირაზელი ბულბულით" დაემშვენებინათ, მაგრამ ჰაფეზი ყველას უარით ისტუმრებდა, იგი მის საყვარელ შირაზს ერთი წუთითაც არ გაშორებია.

ძირითადი საკითხი ჰაფეზის პოეზიისა, რომელსაც დიდი ხანია მეცნიერები იკვლევენ, არის ის, თუ როგორ უნდა გავიგოთ მისი შემოქმედება, არის ჰაფეზი რეალურად არსებული საგნებისა და მოვლენების მომღერალი, თუ მისი პოეზია სუფიზმის იდეებს ემსახურება. მისტიციზმის სამოსელშია გახვეული, მას მსოფლიო ღვთაების გამოვლინება-გამოსხივებად წარმოუდგენია და მისადმი ტრფობითა და შეერთების სურვილითაა ამოძრავებული; მის პოეზიაში ყველაფერი ალეგორიულია.

ჰაფეზის პოეზიის ბევრი დასავლეთელი კომენტატორიც პოეტში მხოლოდ მისტიკოსს ხედავს; ასე, მაგალითად, ვილბერფორს-კლარკი, რომელმაც ჰაფეზის ყაზალების ინგლისური პროზაული თარგმანი შეასრულა (დაიბეჭდა კალკუტაში 1891 წელს), კომენტარებში ეცადა პოეტის მისტიკოსობა დაემტკიცებინა, მაგრამ მისმა ცდამ ორიენტალისტების დიდი ნაწილის თანაგრძნობა ვერ დაიმსახურა[13].

ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნის ა. კრიმსკის თვალსაზრისით ჰაფეზის შემოქმედებაში წარმოდგენილია როგორც რეალურად არსებული მოვლენების ამსახველი, ისე მისტიკური ხასიათის ყაზალებიც[14]. მისივე აზრით, ახალგაზრდობის დროს დაწერილი ყაზალები ჰედონისტურია, ხოლო მოხუცობის დროისა — მისტიკური.

სპარსული ლიტერატურის გამოჩენილ მკვლევარს ე. ე. ბერტელსს შეუძლებლად მიაჩნია ჰაფეზის პოეზიის ჰეშმარიტი ბუნების გაგება[15], მაგრამ იმასაც აღნიშნავს, რომ „მართალია, ჰაფეზთან ჩვენ ვხვდებით სუფიური პოეზიდან ჩვენთვის ნაცნობ ეროტიკულ ტერმინებსა და სახეებს, მაგრამ ისინი ისე

---

[13] H. Wilberforce Clarke, The Dīvān-i Hāfiz, Calcutta, 1891

[14] А. Крымский, История Персии, ее литературы... т. III, № 1—2, М., 1914—1917.

[15] Е. Э. Бертельс, Очерк истории персидской литературы, Л., 1928, стр. 66.

ნათელი და ძლიერია, რომ უნებურად წარმოიშობა ეჭვი მათ სულის საცხონებელ მნიშვნელობაზე; შესაძლებელია ჰაფეზი, — განაგრძობს მკვლევარი, — უმღეროდა არა ღვთაებრივ მეგობარს, არამედ ლამაზი ქალის სისხლსა და ხორცს, იგი არა სულიერი ექსტაზით, არამედ შირაზული მაგარი ღვინით თვრებოდა" (იქვე).

ჰაფეზის მკვლევრის, ქართველი ირანისტის ვ. კოტეტიშვილის აზრით, „ჰაფეზის ჰედონიურ ლირიკაში, რასაკვირველია, გვხვდება სუფიური ტერმინოლოგია და განწყობილების შემცველი ყაზალებიც, რომელთა არსებობას, ჩვენი აზრით, სწორი ეპოქის თავისებურება, რომელშიც სუფიზმი, ერთი მხრივ, მოდას, ხოლო, მეორე მხრივ, თავისუფალი აზრების შენიღბვის გარკვეულ საშუალებას წარმოადგენდა... ჰაფეზისა და მის თანამედროვეთა (ობეიდ ზაქანისა და სხვათა) შემოქმედებაში წარმოდგენილი ჰედონიური მოტივი ლოგიკური გაგრძელებაა სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში რუდაქის, ომარ ხაჲამის და სხვათა მიერ აღებული გეზისა და ამიტომ ის უჩვეულო მოვლენას არ წარმოადგენს"[16].

ჰაფეზის შემოქმედება ბუნებრივი გაგრძელებაა საუკუნეთა განმავლობაში სპარსულ ლიტერატურაში დამკვიდრებული საუკეთესო ტრადიციებისა. პოეტი, რა თქმა უნდა, ვერ ასცდა ეპოქის მოთხოვნებსა და მის საერთო ხასიათს, მან უეჭველად სუფიური მოძღვრების შესამჩნევი გავლენა განიცადა, სხვაგვარად შეუძლებელი ხდება მთელ რიგ ყაზალებში არსებული ტერმინების, სახეებისა და საერთო განწყობილების ახსნა; მაგრამ, ჩვენი აზრით, მთავარი მაინც ის არის, რომ სუფიზმის ტალღამ ვერ წალეკა ჰაფეზის შემოქმედების ნათელი მხარეები, რომელშიც, ერთი მხრივ, ასახულია ეპოქის სუნთქვა, მისი სიავკარგე, პოეტის პროტესტანტული განწყობილება, მისი მებრძოლი სული, ხოლო, მეორე მხრივ, სიცოცხლითა და სიყვარულით დატკბობის სურვილები.

ჰაფეზის პოეზია გაორებული კი არ არის, იგი ერთი მთლიანი შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს, რომელმაც შეისრუტა და შეითვისა ყველაფერი საუკეთესო, რაც კი წინა საუკუნეების პოეზიას გააჩნდა, განავითარა და უმაღლეს მწვერვალზე აიყვანა სპარსული ლირიკის მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები და საშუალებები და ამით მსოფლიო სახელის პოეტებს შორის საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა.

ჰაფეზის შემოქმედებამ დიდი გავლენა მოახდინა სპარსული პოეზიის შემდგომ განვითარებაზე; პოეტს სიცოცხლეშივე ჰბაძავდნენ, მას ჰბაძავდნენ XV საუკუნისა და სეფიანთა ეპოქის პოეტებიც. მისი გავლენა არც შემდეგში შენელებულა. XX საუკუნის პოეტთაგანაც იშვიათია ისეთი, რომელიც ჰაფეზის ლირიკის გავლენას არ განიცდიდეს. მისი მხატვრული გამოთქმები, შედარება-მეტაფორები და პოეტური სახეები სპარსული პოეზიის განუყოფელ თანამგზავრებად იქცნენ.

სპარსული ლირიკის ამ შესანიშნავი წარმომადგენლის შემოქმედებით ევროპა ჯერ კიდევ XVII საუკუნის შუა წლებში დაინტერესდა, მაგრამ თარგმანები უფრო გვიან ჩნდება. ჰაფეზის შემოქმედების ნიმუშები პირველად ლათინურად თარგმნა თომას ხაიდმა (1767), ინგლისურად უილიამ ჯონსონმა (1791) და სხვ.

XIX საუკუნის დასაწყისში კი ჰაფეზი ევროპაში ძალიან პოპულარული ხდება. ამას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ გერმანულ ენაზე გამოიცა სპარ-

---

[16] ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი, ჰაფეზის პოეზიის ბუნების გაგებისათვის, უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 99 (=აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, III), 1962, გვ. 121.

სული ლიტერატურის მკვლევრის ი. ჰამერის მიერ შესრულებული ჰაფეზის დივანის სრული თარგმანი. ეს ის თარგმანია, რამაც დიდი პოეტი გოეთე გაიტაცა; მან, როგორც ცნობილია, თავისი თხზულების „დასავლურ-აღმოსავლური დივანის“ მეორე ნაწილს „ჰაფეზის წიგნი“ უწოდა.

გამოჩენილი ირანისტების ა. ქრისტენსენის (დანია), ანრი მასესა (საფრანგეთი) და სხვათა აზრით, ჰაფეზის თარგმნა შეუძლებელია, მაგრამ ასეთი განცხადებების მიუხედავად ევროპულ ენებზე არსებობს არცთუ ისე დაბალი დონის თარგმანები და სპარსული ტექსტის გამოცემები ვ. როზენცვაიგისა[17], ფრ. ბოდენშტედტისა[18], ნესელმანისა[19], ჯონ პეინისა[20] და სხვ. მთარგმნელები ცდილობენ უფრო ახლოს მივიდნენ ორიგინალთან, დაიცვან არა მხოლოდ ფორმა, არამედ მეტრიც კი.

ძველ რუსეთში ჰაფეზისადმი ინტერესი XIX საუკუნეში იღვიძებს, ა. ფეტის (1866) და მ. პრახოვის (1874) მიერ ითარგმნება ყაზალების ნიმუშები, მაგრამ მათი თარგმანები, როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. კრიმსკი, კ. ფრეიტაგი), ორიგინალიდან კი არ არის შესრულებული, არამედ ჰაფეზის ყაზალების მიბაძვით შეთხზულ დაუმერის ლექსებიდან. აქედან ცხადია, რომ აღნიშნულ თარგმანებს არავითარი საერთო ჰაფეზის პოეზიასთან არა აქვს. ორიგინალიდან ლექსად ჰაფეზის შემოქმედების ნიმუშების თარგმნა ფ. ე. კორშს ეკუთვნის[21]. რევოლუციის შემდეგ რუსულ ენაზე ჰაფეზის ყაზალთა საკმაო რაოდენობაა ნათარგმნი (კ. დუნაევსკი — 1934, კ. ლიპსკეროვი, ი. სელვინსკი და სხვ. —1957).

საქართველოში ჰაფეზის პოეზიით ამ ბოლო დროს დაინტერესდნენ. არც ძველი, არც აღორძინების პერიოდის ქართული ლიტერატურა მის შემოქმედებას არ იცნობს. ჰაფეზის რამდენიმე ყაზალის პირველი ქართული თარგმანები, რომლებიც ა. ჭელიძის მიერ იყო შესრულებული, ირანელი პოეტების სხვა თარგმანებთან ერთად დაიბეჭდა წიგნებში — „სპარსული ლირიკა“ (1933) და „ირანელი ლირიკოსები“ (1936); ქართული თარგმანები ეკუთვნის აგრეთვე მ. თოდუას — „ტაჯიკური პოეზია“ (1952) და „აღმოსავლური პოეზია“ (1959); 1970 წელს ცალკე წიგნად გამოიცა ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები. მასში წარმოდგენილია 25 ყაზალის, 6 რობაის, „საყი-ნამეს“ და ერთი მესნევის ფორმით დაწერილი ლექსის თარგმანი.

---

[17] V. Rosenzweig-Schwannau, Der Diwan des grossen lyrischen Dichters Hafis im persischen Original herausgegeben, ins Deutsche, metrisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Wien, I—1858, II—1863, III—1864.

[18] Fr. Bodenstedt, Der Sänger von Schiras, Hafisische Lieder, Jena, 1877.

[19] ბერლინი, 1865. სხვათა შორის ნესელმანი პირველი ევროპელი მთარგმნელია, რომელმაც სცადა თარგმანში ორიგინალის (ყაზალი, რობაი) ფორმები დაეცვა.

[20] ლონდონი, 1901.

[21] Персидские лирики, Москва, 1916.

ჯამი

თემურელთა აღზევების ეპოქაში (XV საუკ.) შუა აზიაში მეცნიერებისა და კულტურის ორი დიდი ცენტრი — სამარყანდი და ჰერათი ჩამოყალიბდა. დინასტიის მამამთავრის თემურ-ლენგის (1336—1405) მეფობის დროს სამარყანდი, სადაც მისი ტახტი იდგა, გრანდიოზული არქიტექტურული ნაგებობებით დამშვენებული, სხვადასხვა სახის სასწავლებლებითა და კულტურის დაწესებულებებით სახელმოხვეჭილი, მდიდარი და ყოველმხრივ მოწესრიგებული, იმდროინდელი მსოფლიოს არც ერთ დიდ ქალაქს არ ჩამოუვარდებოდა. განსაკუთრებით სახელი გაითქვა მან, როგორც მეცნიერების ცენტრმა, თემურის შვილიშვილის, სახელოვანი მეცნიერისა და ასტრონომის ულუღ-ბეგის (1409—1449) მბრძანებლობის დროს. მაგრამ ულუღ-ბეგის მუხანათურად მოკვლის შემდეგ კულტურის არენაზე ჰერათი დაწინაურდა.

სულთან ჰუსეინ ბაიყარას მეფობის ხანაში (1469—1506) იგი უკვე წარმოადგენდა არა მარტო შუა აზიის ხალხთა, არამედ მთელი აღმოსავლეთის კულტურის ცენტრს. ვ. ვ. ბარტოლდის თქმით თემურისა და თემურელთა დრო შუა აზიისათვის უდიდესი გარეგნული ბრწყინვალების ეპოქა იყო[1].

ამ დროს შექმნილ მეცნიერულ, ისტორიულ და ლიტერატურულ ნაშრომებს დღემდე არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა. განსაკუთრებით სახელი გაითქვა ჰერათის ლიტერატურულმა სკოლამ, რომელსაც იმ დროის აღმოსავლეთის ყველაზე დიდი პოეტები ჯამი და ნავოი მეთაურობდნენ.

თემურელთა ეპოქის ლიტერატურა, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენამდე ბევრმა იმდროინდელმა ძეგლმა მოაღწია, სათანადოდ შესწავლილი არ არის.

სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის წარმომადგენელთა გვერდით მუშაობდნენ თურქული თუ უზბეკური ლიტერატურის წარმომადგენლები. ნავოის საყურადღებო ნაშრომის „იშვიათ ადამიანთა კრებულის“ (მაჯალის ან-ნაფაის) ცნობებით მათი რიცხვი 336-ს შეადგენს. მათგან დიდი უმრავლესობა სპარსულ ენაზე წერდა, ზოგსაც კი ორივე ენაზე (თურქულსა და სპარსულზე) ეხერხებოდა წერა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჩაღათური ანუ ძველი უზბეკური ენა, რომელსაც მაშინდელი ლიტერატორები თურქულს უწოდებდნენ, საკმაო სისწრაფით ვითარდებოდა და თანდათან იპყრობდა ლიტერატურის სხვადასხვა უბანს. ამ

---

[1] В. В. Бартольд, Хафизи Абру и его сочинения, Сборник статей учеников проф. В. Р. Розена, СПб., 1897, стр. 1.

პროცესის მოთავე იყო თვითონ ნავოი, რომელიც მის თანამოკალმეთ მშობლიურ ენაზე წერას ურჩევდა[2].

ნავოის ეკუთვნის აგრეთვე ენათმეცნიერული ხასიათის ნაშრომი „მუჰაქათულ ლუღათაინ“ (დავა ორი ენისა), რომელშიც ის, სპარსული და ძველი უზბეკური ენების ღრმა ცოდნის საფუძველზე, გასაოცარი სიმახვილით ცდილობს დაამტკიცოს პოეტური განცდების მრავალფეროვნების გამოხატვის თვალსაზრისით უზბეკური ენის უპირატესობა სპარსულზე.

დიდი იყო აგრეთვე რიცხვი (ყოველ შემთხვევაში ის 200-ს აღემატება) ამ ეპოქაში მომუშავე სპარსული ლიტერატურის წარმომადგენლებისა.

თემურელთა ხანის ლიტერატურულ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ფირდოუსის უკვდავი თხზულების — „შაჰ-ნამესადმი“ ინტერესი და მის კვალობაზე მხატვრული ძეგლების შემუშავება. ცნობილია, რომ ამ დროის თვალსაჩინო პოეტს ლუთფის „მეფეთა წიგნის“ მიბაძვით შეუთხზავს „თემურის გამარჯვებათა წიგნი“; აგრეთვე ჰათეფის, რომელიც საზოგადოდ საინტერესო პოეტად ითვლება, იმავე თემაზე დაუწერია მისი „ხუთეულის“ ერთერთი პოემა — „თიმურ-ნამე“ (თემურის წიგნი), რომელსაც ზოგიერთი წყარო „ზაფარ-ნამესაც“ (ძლევათა წიგნი) უწოდებს.

ცნობილია ისიც, რომ ფირდოუსის მიმბაძველ-გამაგრძელებელთა დიდი ნაწილი ამ ეპოქაში მოღვაწეობს.

ცალკე უნდა აღინიშნოს იმ დიდი მუშაობის შესახებ, რომელიც თემურელთა შთამომავლის ბაისუნყორის ხელმძღვანელობით ჩატარდა ფირდოუსის პოემის „შაჰ-ნამეს“ გასუფთავების, მისი სხვადასხვა ჩანართებისაგან გაწმენდის მიზნით. საგანგებოდ გამოყოფილი კომისიის მიერ შედგენილ იქნა პოემის შეჯერებული ტექსტი, დამზადებულ იქნა დასურათებული ცალები და მათ შორის 1430 წლის შესანიშნავი ცალიც, რაც ამჟამად თეირანის მუზეუმის კუთვნილებას წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, აღნიშნული კომისიის მიერ დამზადებული ტექსტი უნაკლო არ არის, მასში ბევრია დატოვებული ჩანართები, მაგრამ ასეთი სახის მუშაობა რომ ერთგვარ საფეხურს წარმოადგენდა ფირდოუსის თხზულების ტექსტის დადგენის საქმეში, ეს კი უეჭველია.

დიდ ინტერესს იწვევდა აგრეთვე ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელის „ხუთეულები“. ამ დროის პოეტთა დიდი უმრავლესობა ცდილობდა „ხამსეს“ (ხუთეულის) შექმნას. ზოგი კიდეც ახერხებდა ამას, ზოგს კი მხოლოდ რამდენიმე პოემის შეთხზვა მოუსწრია.

აღსანიშნავია ამ მხრივ პოეტები: 1. ქ ა თ ე ბ ი (გარდ. 1435 წელს), რომელსაც შემდეგი პოემები ეკუთვნის: ა) „გოლეშანე აბრარ“ (მართალთა, ანუ წმინდანთა ვარდნარი), ბ) „ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილი-მაჯნუნიანი), გ) „სი-ნამე“ (ოცდაათი წერილი), „ნაზირ ო მანზურ“ (მჭვრეტელი და საჭვრეტი) და ე) „დელრობაი“ (გულწარმტაცი). შეიძლება ეს პოემები შეადგენდა მის „ხუთეულს“; ყოველ შემთხვევაში, ეჭვი არ შეიძლება ვიქონიოთ იმაში, რომ ორი მათგანი — „გოლეშანე აბრარ“, რომელიც ერითმება ნიზამის „ხუთეულის“ პირველი პოემის სათაურს (მეხზენ ოლ-ასრარ) და „ლეილი ვო მაჯნუნ“—ქათების „ხუთეულის“ შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენს.

ქათების დაუწერია აგრეთვე რჩევა-დარიგებათა წიგნი „დაჰ-ბაბ“ (ათი კა-

2 შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ თვითონ ნავოი არ იყო მთლად განთავისუფლებული სპარსულის გავლენისაგან. მას, როგორც ცნობილია, ზოგიერთი თხზულება აღნიშნულ ენაზე აქვს შეთხზული.

რი), რომელიც საადის „ბუსთანის“ მიბაძვაა. უნდა აღინიშნოს, რომ ქათების შემოქმედებას, როგორც ეს აღნიშნულია სპარსულ ლიტერატურათმოცდნეობაში, ჰარბად ახასიათებს თეჯნისებით (ომონიმური რითმებით) და პოეტური ფოკუსებით გატაცება. ცნობილია ისიც, რომ ქათების ამ მხრივ წინ გაუსწრო აჰლი შირაზელმა.

2. აშრაფი ჰერათელი (გარდ. 1450 წელს), რომელსაც შემდეგი პოემები დაუწერია: ა) „მენჰაჯ ოლ-აბრარ“ (მართალთა გზა, 1429), „ეშყ-ნამე“ (სიყვარულის წიგნი, 1439), გ) „ჰაფთ ავრანგ“ (შვიდი მთიები, 1441), დ) „რიიაზ ოლ-აშიყინ“ (შეყვარებულთა ბაღები, 1443). მისი „ხუთეულის“ მეხუთე პოემა არსად ჩანს. შესაძლებელია, მას ის არც ჰქონდა დაწერილი. აშრაფი ჰერათელი ლირიკოსიც იყო და მას საკმაო რაოდენობით ყაზალებიც უწერია.

3. ჰათეფი (გარდ. 1521 წელს), რომლის „ხუთეულიდან“ ჩვენს დრომდე ოთხ პოემას მოუღწევია. ესენი გახლავთ: ა) „ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილმაჯნუნიანი), ბ) „ხოსროვ ო შირინ“ (ხოსროვშირინიანი), „ჰაფთ მანზარ“ (შვიდი მთიები) და დ) „თიმურ-ნამე“ (თემურის წიგნი), რომელსაც აგრეთვე „ზაფარ-ნამეს“ (ძლევათა წიგნი) სახელითაც იცნობენ.

ამათ გარდა ყოფილან პოეტები, რომელთაგან ზოგიერთს ნიზამის თემაზე თითო-ოროლა პოემა დაუწერია, დანარჩენებს კი — სხვა საგანზე, მაგრამ განჯელი პოეტის გავლენათა წრეს მაინც ვერ გაშორებულან. ამ დროის ცნობილ პოეტს მექთების (XV საუკ.) მხოლოდ ერთი პოემა „ლეილმაჯნუნიანი“ დაუწერია. აღნიშნული თხზულება დღესაც დიდი პოპულარობით სარგებლობს სპარსულენოვან მკითხველ საზოგადოებას შორის.

არეფი ჰერათელს (1389—1449) შეუთხზავს „გუი ვო ჩოვგან“ (ბურთი და ჩოგანი), ანუ „ჰალ-ნამე“, ე. ი. აღფრთოვანების, ან უკეთ, როგორც ამას ჰერმან ეთე თარგმნის[3], „ექსტაზის (იგულისხმება მისტიკური ექსტაზი) წიგნი“. აღნიშნული თხზულება საერთო მოწონებას იმსახურებდა. მას საკმაო სიძლიერით აჩნია ნიზამის გავლენათა კვალი. არეფისავე დაუწერია პოემა „დაჰ-ნამე“ (ათი წერილი). ჰქონია სხვადასხვა სახის ლექსები და მათ შორის ყაზალებიც. ამ უკანასკნელთ თავის დროზე დიდი მოწონება ჰქონიათ. ყოველ შემთხვევაში დოლათშაჰი არეფის ყაზალებს „გულის წარმტაც ყაზალებს“ (غزلهای دلپذیر) უწოდებს [4].

ბადრ ედ-დინ ჰელალის (სიკვდილით დასაჯეს 1529 წელს) ეკუთვნის პოემები „ლეილმაჯნუნიანი“, „სიფათ ოლ-აშიყინ“ (შეყვარებულთა თვისება) და „შაჰ ო გადა“ (მეფე და მათხოვარი). ეს უკანასკნელი, საერთო აზრით, არეფის თხზულების „ბურთისა და ჩოგანის“ მიბაძვას წარმოადგენს. ბადრ ედ-დინ ჰელალი საინტერესო ლირიკოსიც ყოფილა.

ფეთაჰი ნიშაბურელს (გარდ. 1448 წელს) დაუწერია რომანი „ჰოსნო ო დელ“ (მშვენიერება და გული) და პოემა „შაბესთანი ხეიალ“ (ოცნებათა სადგომი).

აჰლი შირაზელს (1455—1536), რომელიც ცნობილია, როგორც პოეტური ფოკუსების დიდი ოსტატი, შეუთხზავს პოემები — „შამ ო ფარვანე“ (შამფარვანიანი) და „სიჰრი ჰალალ“ (ნებადართული კუდიანობა). მასვე ეკუთვნის ყასიდები, ყაზალები და სხვადასხვა სახის ლექსები.

---

[3] Neupersische Literatur (Grundriss der iranischen Philologie), Strassburg, 1896—1904, p. 302.

[4] The tadhkiratu sh—shu'ara of Dawlatshah, edited by E. G. Browne, London—Leide, 1901, p. 493.

თემურელთა ეპოქის ლიტერატურაზე სათანადო გავლენა მოუხდენია საადი შირაზელსაც, რომლის „ბუსთანის“ მიბაძვით ყასემის (1356—1434) დაუწერია თხზულება „ხოლჯაეიე ბუსთან“ (ამონაკრები ბუსთანიდან), ხოლო, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, ქათების — „დაჰ ბაბი“.

თემურელთა ხანის პოეზიაზე დიდ გავლენას ახდენს, შეიძლება ითქვას, პირდაპირ მბრძანებლობს დიდი ლირიკოსი ჰაფეზი. ყაზალების დიდი უმრავლესობა, რომელთაც იმ დროის პოეტები თხზავდნენ, ჰაფეზის გადამღერებას, ან უშუალოდ მის მიბაძვას წარმოადგენს. მთელი რიგი ლირიკოსები, როგორიც იყვნენ ქემალ ხოჯენდი (გარდ. 1400 წელს), ფაჰრ ედ-დინ ისმათ ბუხარელი (გარდ. 1426 წელს), ბენაი (გარდ. 1512 წელს), ასეფი (1447—1517), ბაბა ფოღანი შირაზელი (გარდ. 1519 წელს), აჰლი ჰერათელი (გარდ. 1527 წელს), ლისანი (გარდ. 1534 წელს), აჰლი შირაზელი (1455—1536), ემირ აღა მელიქშაჰი (1383—1453) და სხვები ჰაფეზის გავლენათა წრეში ტრიალებენ. მართალია, მათ შორის იყვნენ ნიჭიერებიც (მაგალითად, ფოღანი შირაზელი, რომელსაც „პატარა ჰაფეზს“ ეძახდნენ და ქემალ ხოჯენდი, რომლის ლირიკული ლექსები დღემდე ინარჩუნებენ მნიშვნელობას), მაგრამ საერთოდ ვერც ერთმა მათგანმა დიდი შემოქმედის მწვერვალს ვერ მიაღწია. მათი დიდი ნაწილი გატაცებული იყო აგრეთვე ქარაგმული თუ გამოცანა ლექსების (მოღამმა) წერით, რომელსაც პოეზიის განვითარებისათვის არავითარი სარგებლობა არ მოჰქონდა.

თემურელთა ეპოქის პოეზიაში საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჩანს ეგრეთ წოდებული ფილოსოფიური ყასიდები, რომელნიც სათავეს ნასრე ხოსროვის (1003—1061) და ხაყანის (გარდ. 1199 წელს) შემოქმედებაში პოულობენ. თვითონ ჯამისაც დაუწერია ფილოსოფიური სახის ყასიდები „ჯალა არ-რუჰ“ (სულის ელვარება) და სხვა, რომლებშიც პოეტი იმდროინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა საკითხზე მსჯელობს. მაგრამ მეტად განვითარებული ყოფილა „ხელოვნური“ ყასიდები, რომელნიც შესანიშნავი ყაზალების ავტორის სელმან საევჯის (1291—1377) სახელთანაა დაკავშირებული. სელმანისათვის კი, როგორც ეს აღნიშნულია თემურელთა დროის ლიტერატურის მკვლევართა მიერ, დიდად გადაუჭარბებია „ხელოვნურობაში“ აჰლი შირაზელს, რომელსაც რამდენიმე ასეთი სახის ყასიდა შეუთხზავს. ისინი საგნად თავბრუდამხვევი პოეტური ფოკუსებით.

ამასთან ერთად ამ ეპოქის ლიტერატურაში წარმოდგენილია აგრეთვე მუნაზარეები, ანუ გაბაასება-გაკამათების ჟანრის თხზულებები. ყურადღებას იპყრობს ამ მხრივ არეფის ცნობილი მუნაზარე „ცისა და მიწის გაბაასება“, რომელიც მის პოემაში (ბურთი და ჩოგანი) არის ჩართული. არეფის აღნიშნული პოემის მიბაძვით თალიბ ჯაჯარმის (გარდ. 1450 წელს) შეუთხზავს „ხმლისა და ჩოგნის გაბაასება“, უფრო გვიან კი ხოჯა მასღუდ ყუმის (XVI საუკ.) — „მახზანი მაღნი“ (აზრთა სალარო), რომელიც „ხმლისა და კალმის“ მუნაზარეს წარმოადგენს.

ყურადღებას იპყრობს იმდროინდელი მხატვრული პროზაც. მოჰამედ ოლ მისქინს (იგივე მოინი, გარდ. 1501 წელს) შეუდგენია პროზაული „იოსებზილიხანიანი“. XV საუკუნეშივე ვაეზ ქაშეფის (გარდ. 1504 წელს) მიერ შესანიშნავი პროზით იქნა შემუშავებული საქვეყნოდ ცნობილი თხზულება „ქალილა ვა დიმნა“ (ქილილა და დამანა), რომლის დიდება მთელ აღმოსავლეთში გაისმა და რომელიც საადის „გოლესთანთან“ ერთად დღემდე რჩება სპარსული კლასიკური პროზის საუკეთესო ნიმუშად.

არ შეიძლება აქვე არ აღინიშნოს გამოჩენილი მხატვრის ბეჰზადისა და

მისი სკოლის წარმატებანი. ბეჰზადის მხატვრობის, მუსულმანური სამყაროსათვის მანამდე უცნობი, თავისებურებანი, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია გამოწვეული იყოს იმ ეპოქის ჰერათის არა მარტო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან (ირანთან, ჩინეთთან, ინდოეთთან), არამედ დასავლეთ ევროპასთან და რუსეთთან დაახლოებით, თუმცა მისი შემოქმედების სათავეებს ძველ ფასჯიქენთში ხედავენ[5].

საგრძნობლად წინ წავიდა აგრეთვე ისტორიის, როგორც მეცნიერების, განვითარება. ამ დროის ძოღვაწე-ისტორიკოსების — მირხონდის (1433-98) „როზათ ოს-სეფას" (სიწმინდის ბაღი) და ხონდემირის (1475—1535) „ჰაბიბ ოს-სიერს" (ცხოვრების აღწერათა მეგობარი) და სხვათა თხზულებებს დღემდე არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა.

საერთოდ, როდესაც ამ ეპოქის სპარსულ ლიტერატურაზე ლაპარაკობენ, მხედველობაში არ ღებულობენ რა ჯამის და სხვა ზოგიერთი მწერლის შემოქმედებას, აღნიშნავენ მის შინაარსისაგან დაცლას და ფორმების განვითარებისათვის ცდას. ასეთი მიდგომა, ვფიქრობთ, სწორი არ იქნება. ამა თუ იმ ეპოქის ლიტერატურა მთლიანად, ყველა ავტორის ჩათვლით, უნდა შეფასდეს და არა მისი თვალსაჩინო წარმომადგენლების გამოკლებით.

შესაძლებელია, თემურელთა ეპოქის ლიტერატურის გულდასმით შესწავლამ ბევრი საყურადღებო ფაქტი გამოავლინოს, მაგრამ, რაც გამოვლენილია, იმითაც შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული ეპოქის ლიტერატურა ხაზგადასასმელი არ არის. იგი მკვლევართა მეტ ყურადღებას ითხოვს.

სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისით ჯამიმ თავისი ღონიერი მხრებით ასწია მთელი XV საუკუნე და მხატვრული შემოქმედების დიდი ნიჭის წყალობით მისი წინა საუკუნეებთან გათანაბრება შეძლო.

ა ბ დ-ო რ-რ ა ჰ მ ა ნ ჯ ა მ ი დაბადებულა ქ. ჯამში (ხორასნის მხარე) 1414 წლის 7 ნოემბერს. აქედან წარმოდგება მისი ლიტერატურული სახელიც. ჯამი ნიშნავს ჯამელს. პოეტის მამა ნეზამ ედ-დინ აჰმედ დეშთიდან (ისპაანის გარეუბანი) ჯერ ქ. ჯამში გადმოსახლებულა, შემდეგ კი — ჰერათში, სადაც მას, როგორც უმაღლესი სასულიერო წოდების წარმომადგენელს, მუფთის (მოსამართლის) თანამდებობა სჭერია.

ჯამის სწავლა-განათლება მიუღია ჰერათსა და სამარყანდში. შეუსწავლია ფილოსოფია, ასტრონომია, მათემატიკა და სხვა ზუსტი მეცნიერებანი. იმ დროის კვალობაზე დიდად განათლებული ჯამი ბრუნდება ჰერათში და სამეფო კარზე რაიმე თანამდებობის ძიებას მეცნიერულსა და ლიტერატურულ მუშაობას ამჯობინებს. პირველად წერდა დეშთის (დეშთელი), ხოლო შემდეგ ჯამის (ჯამელი) ფსევდონიმით.

ჯამის ცხოვრება და მოღვაწეობა ემთხვევა თემურელთა დინასტიის წარმომადგენელთა შაჰრუხ-მირზას (1405—1447), სულთნების — აბუ საიდისა (1451—1469) და ჰუსეინ ბაიყარას (1469—1506) ბატონობის წლებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ჯამი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში თემურელთა დიდი ყურადღებით და მზრუნველობით სარგებლობდა. თავის მხრივ თემურელები ხშირად მიმართავდნენ სახელგანთქმულ პოეტსა და მეცნიერს სხვადასხვა საკითხებზე რჩევისათვის. მათ სჯეროდათ ჯამისა და ხშირად მისი დარიგების შესაბამისად მოქმედებდნენ.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს სულთან ჰუსეინ ბაიყარას ვეზირის, უზ-

---

[5] იხ. А. Ю. Якубовский, Живопись древнего Пенджикента, Сообщения ТФАН СССР, XX, 1949.

ბეკური და საერთოდ შუა აზიის თურქულენოვან ხალხთა ლიტერატურის ფუძემდებლის, ცნობილი პოეტისა და მეცნიერის—ალიშერ ნავოის (1441—1501) მზრუნველობა ჯამისათვის. ნავოი თავის თავს ჯამის მოწაფედ თვლიდა. ნამდვილად კი ის ჯამის გულითადი და უახლოესი მეგობარი იყო. მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიამ არ იცის ორი დიდი პოეტის ასეთი უმწიკვლო მეგობრობა, ერთმანეთის პატივისცემა და სიყვარული, როგორიც მათ ახასიათებდათ.

ჯამი და ნავოი შეხვედრის დროს მსჯელობდნენ აგრეთვე ლიტერატურის საკითხებზედაც. მათ ერთნაირად აწუხებდათ იმდროინდელი პოეზიის შინაარსისაგან დაცლა და ფორმით გატაცება. ისინი ყოველმხრივ ცდილობდნენ ლიტერატურულ-შემოქმედებითი მუშაობის ჭეშმარიტ გზაზე დაყენებას. მთელი რიგი თხზულებები როგორც მეცნიერული, ისე ლიტერატურული დაიწერა ჯამისა და ნავოის მითითებებითა და ხელმძღვანელობით. ცნობილია, რომ ისინი ლიტერატურულ მუშაობაში ერთმანეთის რჩევითაც სარგებლობდნენ.

ჯამი ორთოდოქსალური მუსულმანი იყო და სუნიტების შეხედულებებს იცავდა. ამავე დროს ის ეკუთვნოდა სუფიური მოძღვრების იმ მიმდინარეობას, რომელიც დაარსებული იყო ბეჰა ედ-დინ მოჰამედ ნაყშბანდის მიერ („ნაყშბანდიე"). ჯამის მოძღვარი გახლდათ საად ედ-დინ ქაშღარი, რომლის ერთადერთი ასულიც პოეტის მეუღლე და მისი ცხოვრების თანამგზავრი გახდა. სუფიზმის ამ ორდენს მიემხრო ნავოიც. მან მოძღვრად აირჩია ჯამი, რომელსაც შემდეგ სხვა მრავალი მოწაფეც გაუჩნდა. ჯამი მალე ჰერათის ნაყშბანდელთა სათავეში მოექცა[6].

ნაყშბანდის მიმდევრები ქადაგებდნენ ხალხში ყოფნას, მისი ჭირ-ვარამის გაზიარებას, საკუთარი შრომით საზრდო პურის მოპოვებას და სხვ. ძირითადად, ხალხთან სიახლოვისა და მეგობრობის იდეა განასხვავებდა ამ ორდენს სხვა ფანატიკოსების მიერ დაარსებული ორდენებისაგან, რომლებიც ხალხთან დაშორებას და რომელიმე წმინდანის აკლდამასთან განმარტოებას მოითხოვდნენ. ნაყშბანდელების შეხედულებანი პრაქტიკული ცხოვრების აღიარებას ნიშნავდა და, თავის მხრივ, სხვა ორდენთა წევრების უკმაყოფილებასა და სიძულვილს იწვევდა.

იმ დიდ ბრძოლაში, რომელიც სუნიტებსა და შიიტებს შორის არსებობდა, ჯამის არ შეეძლო განზე გამდგარიყო. ეს მის სიკვდილს ნიშნავდა. ჯამი, როგორც აღინიშნა, სუნიტებს მიემხრო — გარემოება, რამაც ირანელი მოსახლეობის დიდი ნაწილის გულისწყრომა გამოიწვია. ეს იქცა იმის მიზეზად, რომ ჯამის შესახებ ირანში ამ უკანასკნელ წლებამდე არც ერთი ნაშრომი არ დაწერილა და არც მისი ნაწერები გამოცემულა იმ შემთხვევაში, როცა მას დიდი ხანია მთელი ევროპა იცნობს და მის ლიტერატურულ შემოქმედებას ჯეროვნად აფასებს.

ჯამი, როგორც აღინიშნა, შედარებით უფრო პროგრესული იდეების მატარებელ ორდენს ეკუთვნოდა. იმდროინდელი მოღვაწეებისა და პოეტებისათვის სხვა გზა არ არსებობდა. ან არსებულ რომელიმე რელიგიურ-სუფიურ მიმდინარეობას უნდა მიმხრობოდა, ან თვით დაეარსებინა რაიმე ორდენი. ეს იყო მათთვის ერთგვარი საფარველი ხალხში სწავლა-განათლების, ახალი იდეებისა და მოძღვრების შესატანად.

კ. მარქსი და ფ. ენგელსი გვასწავლიან, რომ აღმოსავლეთში ყოველგვარი

---

[6] В. В. Бартольд, Мир-Али-Шир и политическая жизнь, Сб. Мир-Али-Шир, Ленинград, 1928, стр. 130.

დიდი ისტორიული ხასიათის მოძრაობა რელიგიურ ელფერს იღებს, რის გამოც „აღმოსავლეთის ისტორია რელიგიის ისტორიის სახით წარმოგვიდგება"[7]. აღმოსავლეთის ამ, თუ შეიძლება ითქვას, თავისებურებას დიდი ხნის ისტორია აქვს და ის უკანასკნელ წლებამდეც გრძელდება.

ჯამის იცნობდა და აფასებდა მთელი აღმოსავლეთი. სპარსული და ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიამ საადის შემდეგ არ იცის მეორე პოეტი, რომელსაც სიცოცხლეშივე ისეთი დიდი დაფასება ჰქონოდა, როგორიც ჯამის ჰქონდა. ის არა ერთხელ ყოფილა მიწვეული სხვადასხვა სამეფო კარზე (ინდოეთი, თურქეთი და სხვ.), მაგრამ არ თანხმდებოდა სხვაგან მოღვაწეობაზე; მას ყველას მისი მშობლიური ჰერათი ერჩია.

სახელოვან პოეტს დიდძალ საჩუქრებს უგზავნიდნენ ოსმალეთის სულთნები — მოჰამედ II (1451-81), ბაიაზიდ II (1481—1512), ინდოეთის, მესოპოტამიის და ირანის აზერბაიჯანის მბრძანებლები.

უხვად ასაჩუქრებდნენ მას აგრეთვე თემურელთა დინასტიის წარმომადგენლებიც[8], მაგრამ ჯამი ამ საჩუქრებს პირადი სარგებლობისათვის კი არ იყენებდა, არამედ მას ხალხის კეთილდღეობას ახმარდა (აშენებდა საზოგადოებრივი დანიშნულების დაწესებულებებს და სხვ.).

1471 წელს ჯამი წმინდა ადგილების მოსალოცავად მიემგზავრება. მოგზაურობა 1½ წელს გაგრძელებულა. პოეტს თავისი ამალით გაუვლია ნიშაბური, საბზევარი, ბისთამი, დამღანი, ყაზვინი, ჰამადანი, ბაღდადი, მექა, მედინა, დამასკო, ალეპო და თავრიზი. როგორც ჩანს, იგი არა მხოლოდ მომლოცაობით ყოფილა დაინტერესებული, არამედ აღმოსავლეთის სხვადასხვა მხარეებისა და მათი ცენტრების გაცნობით (დამასკოში, მაგალითად, ოთხი თვე დაუყვია).

ჯამის ბიოგრაფები ერთხმად აღიარებენ, რომ ეს იყო პოეტისათვის ნამდვილი საზეიმო მოგზაურობა. ყოველ ქვეყანასა და ქალაქში, სადაც კი ფეხს შედგამდა, მას დიდი პატივისცემითა და ზეიმით ეგებებოდნენ როგორც დიდკაცობა, ისე მდაბიო ხალხი. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ჯამის შეთხზული საქვეყნოდ ცნობილი ნაწარმოებები — „იოსებზილიხანიანი", „ლეილმაჯნუნიანი", „კეთილშობილთა საჩუქარი", „მართალთა კრიალოსანი", „ისქანდერისეული სიბრძნის წიგნი" და, ცხადია, არც „ბაჰარესთანი" (გაზაფხულის ბაღი), მაგრამ მას უკვე მთელ აღმოსავლეთში დიდი პოეტის, სწავლულისა და მეცნიერის სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი. აშკარაა, ხალხი იცნობდა ჯამის ყაზალებს, მის სამნაწილიანი დიდი პოემის „ოქროს ძეწკვის" პირველ ნაწილს და ზოგიერთ მეცნიერულ-ფილოსოფიური ხასიათის ნაშრომს.

პირად ცხოვრებაში კი ჯამი, რომელიც მუდამ უბრალო ცხოვრებას ეწეოდა, არ ყოფილა ბედნიერი. ოთხი ვაჟიდან მას მხოლოდ ერთი — ზია ედ-დინ იუსუფი (დაბადებული 1477 წელს) შერჩენია. პოეტს, ჩანს, ძალიან ჰყვარებია თავისი ვაჟი. მისი პოემების უმრავლესობა იუსუფის რჩევა-დარიგებით მთავრდება.

გარდაცვლილა ჯამი 1492 წლის 8 ნოემბერს. სიკვდილის ჟამს, ღამით, მას თავზე ადგა მისი უერთგულესი მეგობარი ნავოი, რომლის ხელმძღვანელობით პოეტი დიდი დიდებით დაუკრძალავთ ჰერათში. დაკრძალვაში მონაწილეობა მიუღია სულთან ჰუსეინსაც. „ჭილილა და დამანას" ავტორს ქაშეფის საჯაროდ

---

[7] К. Маркс и Ф. Энгельс, О религии и борьбе с нею, т. I, 1933, стр. 297.

[8] რომლებიც პოეზიის დიდი პატივისმცემლები იყვნენ. ზოგიერთი მათგანი ლექსებსაც ხელავდა.

წაუკითხავს ჯამის გარდაცვალებაზე დაწერილი ნავოის ცრემლებითა და მწუხარებით აღსავსე ლექსი. მთელი ჰერათი გლოვობდა საყვარელ პოეტს. ჰერათთან ერთად ჯამი დაიტირა მთელმა აღმოსავლეთმა, რომელმაც მისი სახით თემურელთა ეპოქის ყველაზე დიდი პოეტი და მოაზროვნე დაჰკარგა.

ჯამი დაკრძალული ყოფილა მისი მოძღვრის საად ედ-დინ ქაშღარის წინ. სეფიანთა დინასტიის წარმომადგენელ ისმაილს, რომელმაც 1510 წელს ჰერათი დაიპყრო, სამარიდან ჯამის ძვლების ამოყრა განუზრახავს. ჯამის ვაჟს გაუგია ისმაილის გადაწყვეტილება და ნეშტი სხვა ადგილზე გადაუტანია. მტრებს ცარიელი სამარხი დახვედრიათ. გადმოცემით, ჯამის გვამი შემდეგ ისევ თავის ადგილზე დაუბრუნებიათ, მაგრამ საქმის ნამდვილი ვითარება, ჯერჯერობით არავინ იცის.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯამის ბიოგრაფიის ძველისძველი ავტორებიდან ზოგიერთი (მაგალითად, აბდალ ყაფურ ლარი) მას მეგობრობდა კიდეც, პოეტის ცხოვრების დეტალებისა და ნაწარმოებთა რაოდენობის შესახებ მაინც გარკვეული წარმოდგენა დღემდე არ მოგვეპოვება. საინტერესოა, რომ ლიტერატურის ისტორიკოსი დოვლათშაჰი, რომელიც, შესაძლებელია, პირადადაც იცნობდა ჯამის, „პოეტების მიმოხილვაში“ (დაწერილია 1487 წელს) ჯამის პოემებს არ იხსენიებს და, ცხადია, არც მის თხზულებათა რაოდენობას ასახელებს. ზემოხსენებული აბდალ ყაფურ ლარი ჯამის სახელით 47 თხზულებას იცნობს, ნავოი — 35-ს, სამ-მირზა კი—45-ს.

აღნიშნული გარემოება იმაზე მიგვითითებს, რომ ჯამის ნაწარმოებთა რაოდენობა ჯერ დადგენილი არ არის და, მაშასადამე, არ ვიცით ყველა მათგანის სათაურიც კი. საკითხი ეხება არა ჯამის შვიდ პოემას, პროზაულ „ბაჰარესთანს“ და სამ ლირიკულ დივანს, არამედ ჯამის სხვადასხვა — ფილოსოფიურ, ფილოლოგიურ და პოეტიკური ხასიათის ნაშრომებს.

ჯამი ითვლება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის უკანასკნელ დიდ წარმომადგენლად. ირანისტ კ. ჩაიკინს ისლამის შემდეგდროინდელი სპარსული ლიტერატურის წინაკლასიკურ, კლასიკურ და კლასიკურის შემდეგ პერიოდებად დაყოფა საეჭვოდ და მიზანშეუწონლად მიაჩნია. ის, ამბობს კ. ჩაიკინი, მაინც განსხვავდება იმ საეჭვო უპირატესობით, რომ ათავისუფლებს მკვლევართ გვიანდელი ფართო მწერლობის შესწავლისათვის გასაწევ დიდი შრომისაგან[9]. კ. ჩაიკინის ეს, მე ვიტყოდი, არასწორი და მეცნიერულ საფუძველს მოკლებული შეხედულება, სამწუხაროდ, ზოგიერთმა მკვლევარმა გაიზიარა. გამოდის, თითქოს კლასიკური პერიოდის ცალკე გამოყოფა ამცირებს შემდეგი ხანის მწერლობის მნიშვნელობას და ანელებს მის შესწავლასაც. მაგრამ თუ ჩვენ არ გამოვყოფთ კლასიკურ ხანას, მაშინ თურმე შემდეგი დროის ლიტერატურის მნიშვნელობა გაიზრდება და იგი უფრო მეტად, ვიდრე დღეს არის, კვლევა-ძიების ობიექტი გახდება. ეს არის კ. ჩაიკინის შეხედულების ძირითადი, მეცნიერული საფუძველი.

ჩვენ ახლა აქ არ ვიწყებთ სპარსული ლიტერატურის პერიოდიზაციის საკითხებზე მსჯელობას; ეს ყველაზე ურთულესი საკითხია. ზოგიერთი შეხედულება პერიოდიზაციის შესახებ ჩვენ გამოთქმული გვაქვს ე. ე. ბერტელსის წიგნზე (История персидско-таджикской литературы, Москва, 1960)

---

[9] К. Ч'айкин, Нур-эд-Дин Абд-ор-Рахман Джами, Восток, II, Москва—Ленинград, 1935, стр. 421.

დაწერილ რეცენზიაში[10] და დაინტერესებული მკითხველი მას ადვილად გაეცნობა. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ კლასიკური ხანის განუსაზღვრელობა დიდ გაუგებრობას შეუქმნიდა სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოსებს. კლასიკური პერიოდის განსაზღვრას კი არავითარ შემთხვევაში არ შეუძლია მკვლევართა ყურადღება შეანელოს შემდეგი დროის მწერლობის წარმომადგენელთა შემოქმედების შესწავლისადმი.

კვლევას და მის მიმართულებას მწერლობის პერიოდებად დაყოფა კი არ განსაზღვრავს, არამედ თვით პერიოდების წარმომადგენელთა — მწერლებისა და პოეტების ნიჭი და მათი შემოქმედების სიმდიდრე. განა კლასიკურ პერიოდში მოღვაწე ყველა პოეტი კლასიკოსად ჩაითვლება, ან ყველა მათგანი ერთნაირადაა შესწავლილი? რა თქმა უნდა, არა. განა ჯეროვნადაა შესწავლილი კლასიკურ ხანაში მოღვაწე პოეტების — ხაჯო ქირმანელის, აჰლი შირაზელის ან ქათების შემოქმედება?

ცნობილია, რომ სპარსული ლიტერატურის მკვლევართა ნაწილი დღეს გულმოდგინედ იკვლევს თანამედროვე მწერლის სადეყ ჰედაიათის შემოქმედებას. მას სწავლობენ მშობლიურ ირანში, საქართველოში, რუსეთსა და ევროპაში. საკითხავია, რატომ ეს მკვლევრები არ იკვლევენ XIX საუკუნის რომელიმე მეხოტბეს და უფრო გვიანდელი ხანის მწერლის შემოქმედებას გაუტაცია? საქმე ისაა, რომ XIX საუკუნის მეხოტბეთა სიმღერები არ ასახავენ ცხოვრების სინამდვილეს იმ შემთხვევაში, როცა სადეყ ჰედაიათის შემოქმედება თანამედროვე ირანის საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა წარმომადგენელთა სარკეს წარმოადგენს, როცა მისი შემოქმედების ახალი მეთოდები და სინამდვილის ასახვის მხატვრული გზები საერთო ყურადღებას იპყრობს, როგორც ახალი და საყურადღებო მოვლენა სპარსული მწერლობის განვითარების თვალსაზრისით[11].

როგორც ვიცით, აღნიშნული მწერალი არ ცხოვრობდა კლასიკურ პერიოდში, არც XIV—XIX საუკუნეებში და მას, როგორც ვხედავთ, მაინც იკვლევენ[12]. მაშასადამე, ამა თუ იმ ეპოქის მწერლობის კვლევის გაძლიერებასა და შენელებას პერიოდებად დაყოფა კი არ განსაზღვრავს, არამედ თვით მწერლობა, რამდენადაც ის მიმზიდველი, მრავალფეროვანი და ღრმაშინაარსიანია.

ჯამის სახელით შვიდი პოემაა ცნობილი, ისინი გაერთიანებულია ერთ კრებულში, რომელსაც „ჰაფთ ავრანგ“ (დიდი დათვის თანავარსკვლავედი) ეწოდება. ა. კრიმსკის ჩვენებით[13], ის „ორეულისა“ და „ხუთეულისაგან“ შედგება.

ჯამის სიტყვებით („ისქანდერისეული სიბრძნის წიგნიდან“) ვიცით, რომ მას ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელის კვალობაზე მართლაც შეუთხზავს „ხუთეული“. მასში, ჯამის სიტყვებითვე, შემდეგი პოემები ყოფილა მოქცეული: ა) „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ (საჩუქარი კეთილშობილთა), ბ) „სობჰეთ ოლ-აბრარ“ (მართალთა კრიალოსანი), გ) „იუსუფ ო ზოლეიხა“ (იოსებზილიხანიანი), დ).

---

[10] Народы Азии и Африки, 1961, № 5, стр. 236—238.

[11] Т. Кешелава, Художественная проза Садека Хедаята, Тбилиси, 1958, стр. 93—94.

[12] იხ. კ. ფაღავას ნარკვევები: ა) სპარსული მხატვრული პროზის განვითარების ისტორიიდან (თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 73, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, I, გვ. 75—95). ბ) სადეყ ჰედაიათი და კლასიკური სპარსული ლიტერატურა (თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 91, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, 11, გვ. 99 — 123), აგრეთვე Д. С. Комиссаров, Очерки современной персидской прозы, М., 1960.

[13] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, Москва, 1914—1917, стр. 124.

„ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილმაჯნუნიანი) და ე) „ხერად ნამეიე ისქანდერი“ (ისქანდერის სიბრძნის წიგნი).

„ორეულს“ კი ალბათ, დანარჩენი ორი პოემის — „სელსელათ ზზ-ზაჰაბ“-ის (ოქროს ძეწკვი) და „სალამან ო აბსალის“ (სალამანი და აბსალი) გაერთიანება წარმოადგენს.

უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს არსად გვხვდება ცალკე გამოყოფილი ჯამის „ხუთეული“ და არც „ორეული“. გვხვდება მხოლოდ „შვიდეული“, რომელშიც ზემოდასახელებული, ჯერ „ორეულსა“ და შემდეგ „ხუთეულში“ გაერთიანებული თხზულებებია წარმოდგენილი[14]. ჯამის „ბაჰარესთანი“ (გაზაფხულის ბაღი), როგორც პროზაული თხზულება, ცხადია, პოემათა კრებულში ვერ გაერთიანდებოდა. ჯამის ეკუთვნის აგრეთვე სამი საკმაოდ მოზრდილი დივანი.

გარდა აქ ჩამოთვლილი მხატვრული თხზულებებისა, ჯამის, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, მთელი რიგი ფილოსოფიური და ფილოლოგიური ხასიათის ნაშრომები დაუწერია.

ცნობილია, რომ ნიზამის მიმბაძველები ცდილობდნენ ხუთი პოემის, ანუ „ხუთეულის“ (ხამსე) დაწერას. უნდა აღინიშნოს, რომ თვითონ ნიზამის არსად არა აქვს მოცემული ცნობა მის მიერ „ხუთეულის“ დაწერისა თუ შედგენის შესახებ. ეს გარემოება იმას გვაფიქრებინებს, რომ, შესაძლებელია, მისი პოემების ერთ კრებულად შეკვრა პოეტის გარდაცვალების შემდეგ მოხდა და არა მისი სურვილით.

ჯამის, როგორც აღინიშნა, თვითონვე შეუდგენია „ხუთეული“, მაგრამ „შვიდეულის“ შედგენის შესახებ კი არავითარ ცნობას არ იძლევა. საფიქრებელია, რომ მისი პოემების ერთ კრებულში („შვიდეულში“) გაერთიანება ჯამის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარიყოს. ამიტომ მკვლევრები დაბეჯითებით ვერ დაიჩემებენ ნიზამის მიერ „ხუთეულის“ და ჯამის მიერ „შვიდეულის“ შედგენას. საქმე ის არის, რომ ნიზამის შემდეგ „ხუთეულის“ შედგენის ტრადიციამ საკმაოდ გაიდგა ფესვები მთელ აღმოსავლურ ლიტერატურაში და საუკუნეთა მანძილზე იბატონა.

ჯამის შემოქმედების შესწავლით დიდი ხანია ევროპა დაინტერესებული, გამოცემულია მისი თხზულებების ტექსტები და თარგმანები. აქ ზოგიერთ მათგანს დავასახელებთ.

პირველად ჯამის თხზულების „იუსუფო ზოლეიხას“ სპარსული ტექსტი გერმანული თარგმანითურთ გამოსცა V. Rosenzweig-მა:[15] Joseph und Suleicha; historisch-romantisches Gedicht aus dem Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von Vincenz Edlem von V. Rosenzweig, Wien, 1824.

შემდეგ O. Schlechta-Wssehrd-მა გამოსცა „ბაჰარესთანის“ სპარსული ტექსტი გერმანული თარგმანით:[16] Der Frühlingsgarten von Mewlana Abdurrahman Dschami. Aus dem Persischen übertragen von O. Schlechta-Wssehrd, Wien, 1846.

F. Falconer-მა გამოსცა „თოჰფეთ ოლ აჰრარის“ სპარსული ტექსტი:

---

14 ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ჯამის ცალკეულ თხზულებათა ხელნაწერები და გამოცემები არსად მოიპოვებოდეს.

15 არსებობს ამავე თხზულების ინგლისური თარგმანები Griffith-ისა (ლონდონი, 1882) და Rogeres-ისა (ლონდონი, 1892) და ფრანგული თარგმანი Bricteux-ისა (პარიზი (1929).

16 არსებობს ფრანგული თარგმანი შესრულებული Massé-ს მიერ (პარიზი, 1925).

Tuhfat ul ahrar. The Gift of the Noble: being one of the Seven Poems, or Haft Aurang of Mullā Jāmī, ed. by F. Falconer, London, 1848.

მანვე გამოსცა „სალამან ო აბსალის“ ტექსტიც:[17] Salāmān u Absāl an Allegorical Romance; being one of the Seven Poems entitled the Haft Aurang of Mulla Jami now first edited by Forbes Falconer, London, 1850.

გადათარგმნილია ჯამის „ლეილმაჯნუნიანი“ ფრანგულად Chézy-ის მიერ (პარიზი, 1805), გერმანულად Hartmann-ის მიერ (ლაიფციგი, 1807).

ევროპელები იცნობენ აგრეთვე ჯამის ლირიკასაც M. Wickerhauser-ის (ლაიფციგი. 1855), Fr. Rückert-ისა (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ტ. II, IV-VI, XXIV-XXVI) და V. Rosenzweig-ის (Biographische Notizen über Mevlana Abdurrahman Dschami nebst Proben aus seinen Divanen (persisch und deutsch), Wien, 1840) გერმანული თარგმანით.

ცნობები ჯამის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ მოცემული აქვთ H. Ethe-ს შრომაში — Neupersische Literatur, Grundriss der iranischen Philologie (Strassburg, 1896—1904), გვ. 231—233); E. G. Browne-ს წიგნში — A History of Persian Literature under Tartar dominion (Cambridge, 1920, გვ. 507—548) და აგრეთვე ჯამის ტექსტების მთარგმნელებსა და გამომცემლებს.

ამ არასრული ცნობების მიხედვითაც ცხადია, თუ რა დიდი ინტერესით ეკიდებიან ევროპელები ჯამის შემოქმედების შესწავლის საქმეს.

რუსეთში, როგორც ჩანს, XIX საუკუნის გარიჟრაჟიდან დაინტერესებულან ჯამის შემოქმედებით. ი. ბოტიანოვს სპარსულიდან გადაუთარგმნია „ლეილმაჯნუნიანში“ წარმოდგენილი ნაუფალის ამბავი (Азиатский вестник, 1825 ч. I), მაგრამ ეს მუშაობა შემდეგ დიდი ხნით შეწყვეტილა. განუახლებია ის ცნობილ აღმოსავლეთმცოდნეს ა. კრიმსკის, რომლის შრომაში (История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, ч. III, литографированное издание, Москва, 1906, იმავე ბეჭდური წესით გამოცემული, т. III, 1914—1917) ჯამი ეპოქის, ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ საყურადღებო ცნობებს იპოვით.

ჩვენს დროში, რა თქმა უნდა, მეტია გაკეთებული ამ მიმართულებით. არსებობს ე. ე.ბერტელსის მონოგრაფია ჯამის შესახებ (Джами„ Таджикгосиздат, 1949), რომელშიც პოეტის ეპოქა, ცხოვრება და შემოქმედებაა განხილული. გვაქვს კ. ჩაიკინის მიერ, თუმცა არასრული, მაგრამ მაინც საყურადღებოდ შესრულებული თარგმანები „სალამან და აბსალისა“ (Восток, II, გვ. 427—462) და „ბაჰარესთანისა“ (Бехарестан, перевод четырнадцати отрывков, вступительная статья и примечания К. Чайкина, 1935). თარგმანებს წამძღვარებული აქვს მისივე წერილები ჯამის შესახებ. აგრეთვე წიგნში Антология таджикской поэзии (Москва, 1951, გვ. 413—425) წარმოდგენილია „კეთილშობილთა „საჩუქრის“, „მართალთა კრიალოსანის“ და „ოქროს ძეწკვის“ ნაწილების თარგმანები ი. სელვინსკის, მ. დიაკონოვის, ა. ადალისისა და კ. ლიპსკეროვის მიერ შესრულებული. ამავე წიგნის მეორე გამოცემაში (Москва, 1957, გვ. 399—448) მოთავსებულია თარგმანები „ოქროს ძეწკვის“,

---

17 არსებობს მისი ინგლისური თარგმანი — Falconer-ისა (ლონდონი, 1856) და Fitz-Gerald-ისა (ლონდონი, 1879) და ფრანგული თარგმანი Bricteux-ისა (პარიზი, 1911).

„კეთილშობილთა საჩუქრის“, „იოსებზილიხანიანის“ (შესრულებული ს. ლიპკინის მიერ) და „ისქანდერის სიბრძნის წიგნის“ ნაწილებისა (შესრულებული ვ. დერჟავინის მიერ). იქვე წარმოდგენილია აგრეთვე ზოგიერთი ლირიკული ლექსისა და „ბაჰარესთანის“ ნაწილების თარგმანები (შესრულებული ს. ლიპკინის მიერ).

არსებობს კიდევ ცალკეული წერილები და შენიშვნები ჯამის შემოქმედების შესახებ. პოეტის შესწავლისათვის საყურადღებო მუშაობა მიმდინარეობს ტაჯიკეთსა და შუა აზიის რესპუბლიკებში, მაგრამ ყველაფერი ის, რაც დღემდეა გაკეთებული, არ არის დამაკმაყოფილებელი. მთავარი ის არის, რომ ჯამის შემოქმედების ბუნება და მისი მნიშვნელობა ზოგ მკვლევარს სწორად არ აქვს გაგებული. იგი მისტიკურ ბურუსში გახვეულ პოეტად წარმოუდგებათ და მას ადვილად უთმობენ მუსულმანური რელიგიის წარმომადგენლებს. ჯამის პოეტური შემოქმედება კი ნამდვილად არ არის ასეთი და მისი ამა თუ იმ თხზულების შეფასებისას მეტი სიფრთხილეა საჭირო, ვიდრე ეს ჯამის ზოგ შემთხვევით მკვლევარს ახასიათებს.

ირანში ამ ბოლო ხანებში მოჰკიდეს ხელი ჯამის შესწავლასა და მისი ნაწერების გამოცემას. ე. ე. ბერტელსის ცნობით (გვ. 57), ა. ა. ჰიქმათის ნაშრომი (1942), თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ძველ თეზქერეებისა და ისტორიულ თხზულებათა ავტორებს, ითვლება სპარსულ ენაზე დაწერილ პირველ ნაშრომად ჯამის შესახებ. ჰ. ფაჟმანს გამოუცია „დივანი“, რაზედაც მოკლე ცნობები დაურთავს პოეტის ცხოვრების შესახებ.

დიდი მუშაობა გაუწევია აღა მურთეზა მოდარეს გილანელს, რომელსაც 1958 წელს თეირანში ჯამის „შვიდეული“ (ჰაფთ ავრანგ) გამოუცია[18]:

مثنوی هفت اورنگ استاد نور الدین عبدالرحمان بن احمد جامی خراسانی
بتصحیح و مقدمهٔ آقا مرتضی — مدرس گیلانی طهران ۱۳۳۷ خورشیدی

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხელნაწერებსა თუ გამოცემებში ჯამის თხზულებათა ტექსტების საქმე როდია მოწესრიგებული. ასე, მაგალითად, „სობჰეთ ოლ-აბრარის“ ტექსტი, ზემოხსენებული მურთაზა გილანელის გამოცემის მიხედვით, სულთან იაკუბის ქება-დიდებით მთავრდება (გვ. 575—567). პოემა, როგორც ვიცით, ჰუსეინ ბაიყარასადმია მიძღვნილი, შეუძლებელი, რა თქმა უნდა, არ არის, რომ ერთსა და იმავე პოემაში ერთი მეფის გვერდით მეორეც იყოს მოხსენიებული, მაგრამ საქმე ის არის, რომ აღნიშნული პოემის დასასრულს ჯერ ჰუსეინია შექებული და შემდეგ პოეტი მოულოდნელად იაკუბის ხოტბაზე გადადის. შთაბეჭდილება ისეთი იქმნება, თითქოს თხზულება იაკუბს ეძღვნება და არა სულთან ჰუსეინ ბაიყარას. უფრო დიდ გაოცებას ის იწვევს, რომ აღნიშნული ნაწილი სხვა სალექსო საზომით ჩანს დაწერილი, ვიდრე მთელი პოემა. ამის ცხადსაყოფად განვიხილოთ ბეითები:

چون بود سیری ازین آیم محال
بر دعا بهتر بود ختم مقال
عالم از فیض نوالش تازه شد
نوبت عدلش بلند آوازه شد

18 ჩვენ ამ გამოცემით ვსარგებლობთ.

ჩან ბო ვად სი რი ა ზინ ა ბამ მა ჰალ
ბარ დო ა ბეკ თარ ბო ვად ხათ მე მა ყალ
ღა ლე მაზ ფეი ზე ნა ვა ლაშ თა ზე შოდ
ნოუ ბა თე ად ლაშ ბო ლან და ვა ზე შოდ

ჩანს, რომ აღნიშნული ნაწილი დაწერილია რამალის ერთ-ერთი სახეობით. „სობჰეთ ოლ-აბრარ“ კი დაწერილია იმავე რამალის სხვა სახეობით, რომლის სქემა ასეთია: ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – –

მაგალითისათვის წარმოვიდგინოთ ბეითი:

گه نوشتست کم و گاه افزون
گشته موزون زخطش ناموزون

გაჰ ნა ვაშ თას თღ ქა მო გაჰ აფ ზუნ
გაშ თე მავ ზუნ ზე ხა თაშ ნა მავ ზუნ

როგორც ჩანს, იაკუბის შექების ტექსტი ჯამის სხვა პოემიდან, სახელდობრ, „სალამან და აბსალიდან“ გადმოსულა და შერევია „სობჰეთ ოლ-აბრარის“ ტექსტს. „სალამან და აბსალი“ კი მართლაც სულთან იაკუბისადმია მიძღვნილი და რამალის ზემოწარმოდგენილი სახეობით (– ⏑ – – – ⏑ – – – ⏑ –) არის დაწერილი. ყოველივე ეს იმაზე მიგვითითებს, რომ ჯამის ნაწარმოებების ტექსტების საბოლოოდ დადგენისათვის ჯერ კიდევ დიდი მუშაობაა ჩასატარებელი.

ტექსტს წამძღვარებული აქვს გამომცემლის მიერ დაწერილი, მოკლე, მაგრამ საინტერესო ნარკვევი ჯამის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ.

ქართველი მეცნიერები კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, გ. ჯაკობია და სხვები, ძირითადად, ჯამის შემოქმედებას ეხებოდნენ ქართულ ლიტერატურაში არსებული „იოსებზილიხანიანისა“ და „ლეილმაჯნუნიანის“ ვერსიების კვლევასთან დაკავშირებით.

ცალკე უნდა აღინიშნოს ალ. გვახარიას ნარკვევი (იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, I, ანონიმური ვერსია, თბილისი, 1958), რომელიც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველი შრომაა, სადაც ჯამის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებაა შედარებით ვრცელი საუბარი. მკვლევარი განსაკუთრებული გულისყურით განიხილავს ჯამის „იოსებზილიხანიანს“ და ამავე სათაურის შემცველ ქართული ანონიმური ვერსიის წყაროს საკითხებს.

ჯამის ნაწერების ქართული თარგმანები კი ძალიან მცირეა. შეიძლება დავასახელოთ მ. თოდუას მიერ შესრულებული „იუსუფო ზოლეიხას“ ადგილების თარგმანები (ტაჯიკური პოეზია, თბილისი, 1952, გვ. 119—131, მისივე აღმოსავლური პოეზია, თბილისი, 1959, გვ. 149—255). მ. თოდუას ეკუთვნის აგრეთვე ნარკვევი — „გოლესთანის“ მიბაძვანი ტაჯიკურ და სპარსულ ლიტერატურაში — რომელშიც ავტორი ჯამის „ბაჰარესთანის“ შესახებაც მსჯელობს[19].

ჯამი შუა აზიის, კერძოდ, სპარსულ-ტაჯიკური, ლიტერატურის განვითა-

[19] М. А. Тодуа, Подражания «Голестану» в таджикской и персидской литературе, Тбилиси, 1954.

რების თვალსაზრისით დიდი მოვლენაა და მის შემოქმედებასთან დაკავშირებული საკითხების ამომწურავად განხილვა ერთ ნარკვევში შეუძლებელია. მას მთელი რიგი მონოგრაფიები სჭირდება. შესასწავლია, მაგალითად, საკითხები: 1) ჯამი და მისი წინამორბედები, 2) ჯამი როგორც ეპიკოსი, 3) ჯამი როგორც ლირიკოსი, 4) ჯამის პოეტური მეტყველების თავისებურებანი, 5) ჯამის მნიშვნელობა სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის განვითარებაში და სხვ.

ჩვენ ამ ნარკვევში შევეცადეთ ჯამის მხოლოდ მხატვრული შემოქმედების (განსაკუთრებით პოემების) ზოგადი დახასიათება მოგვეცა.

ჯამის სხვა ხასიათის ნაწერებიდან ყურადღებას იპყრობს თხზულება „ნაფაჰათ ოლ-ონს“ (მეგობრობის სუნთქვა), რომელიც 616 (მათ შორის 34 ქალის) სუფი წმინდანის ბიოგრაფიულ ცნობებს შეიცავს. დაწერილია ის 1476-79 წლებში. ასეთივე ხასიათის თხზულება სხვებსაც დაუწერია. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ონსორი ჰერათელის (XI საუკ.) ნაწარმოებს სათაურით „თაბაყოთი სუფიი“ (სუფიების კრებულები). ის შეთხზული ყოფილა ჰერათულ დიალექტზე და XV საუკუნის მკითხველთათვის გაუგებარი აღმოჩენილა. ჯამის, როგორც ჩანს, მთელი თხზულება გადაუმუშავებია, შეუვსია ის შემდეგ ეპოქებში მოღვაწე სასულიერო პირთა შესახებ ცნობებით და, ამრიგად, შეუქმნია ნაწარმოები, რომელსაც სუფიზმის ისტორიისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს[20].

ჯამის ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებებიდან ყურადღებას იპყრობს ნაშრომი „თაჰყიყ ოლ-მაზოჰიბ“ (ფილოსოფიური სისტემის დაზუსტებანი), რაც ავტორისაგან დიდ განათლებასა და ცოდნას მოითხოვდა. ჯამი ღრმად იყო ჩახედული აღმოსავლური ფილოსოფიის საკითხებში და წარმატებით შეძლო ურთულესი ფილოსოფიური სისტემების გადმოცემა და მათი განსაზღვრანი.

ჯამის ფილოსოფიური განათლების შესახებ ლაპარაკობს მისივე თხზულება „ნაყში ფუსუს“ (ძვირფას ქვათა მოხატულობანი), რაც იბნ ალ-არაბის (XI—XII საუკ.) ნაწარმოების „ფუსუს ალ-ჰიქამის“ (სიბრძნის მარგალიტების მოხატულობანი) კომენტარებს წარმოადგენს.

ჯამის უწერია აგრეთვე განმარტებანი XI—XIII საუკუნეთა როგორც არაბი (იბნ ალ-ფარიდის), ისე ირანელი პოეტების (ჯელალ ედ-დინ რუმის, ხოსროვ დეჰლევისა და სხვათა) ყასიდებისა და ცალკეულ გამოთქმათა შესახებ. მასვე ეკუთვნის ძალიან საინტერესო პოეტიკური ხასიათის ნაწერები რითმებისა და მეტრიკის საკითხებზე.

გარდა პოემებისა, რომელთა შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი, ჯამის სამი დივანი (ლექსთა კრებული) შეუთხზავს. პირველის დამთავრება ეკუთვნის 1479 წელს. მისთვის პოეტს „ფათეჰათ ოშ-შებაბ“ (სიყრმის დასაწყისი) შეურქმევია. მეორე დაუმთავრებია 1489 წელს. მას „ვასითათ ოლ-ეყდ“ (გულქანდის შუაგული) ეწოდება[21]. მესამე, რომელსაც „ხეთამათ ოლ-ჰაიათ“ (სიცოცხლის დასასრული) ეწოდება, 1491 წლითაა დათარიღებული.

სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში დღემდე არ ვიცით სხვა პოეტი, გარდა ხოსროვ დეჰლევისა, რომელიც რამდენიმე დივანის ავტორი იყო.

---

[20] ტექსტი გამოცემულია კალკუტაში Nassau Lees-ის მიერ 1856 წელს: The Nafahat al-ons min Hadharat al qods or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din Abd al-Rahmán Jámi... არსებობს აღნიშნული თხზულების შემოკლებული ფრანგული თარგმანი, შესრულებული Silvestre de Sacy-ის მიერ: Les haleines de la familiarite. Vie de sofis, Paris, 1831.

[21] იგულისხმება მარგალიტის გულქანდი, ე. ი. „გულქანდის შუათანა მარგალიტი“.

ჯამის, როგორც ჩანს, სიცოცხლის უკანასკნელ წლებამდეც არ შეუწყვეტია ლირიკული ლექსების წერა. მის კრებულებში გამოყენებულია ლექსთა ფორმები — ყაზალი, ყასიდა, რობაი, უწერია თეჯნისები და მუსთაზადებიც კი.

ჯამი, ისევე, როგორც ეს ახასიათებს კლასიკურ პოეზიას, უმღერის ლალისფერ ბაგეებს, ხუჭუჭ თმებს, ვარსკვლავებივით მოციმციმე თვალებს, სიყვარულს, ღვინოს, გაზაფხულს, სიცოცხლესა და სიხარულს. მაგრამ, ამასთან ერთად, მის გულშიც ზოგჯერ დაიბუდებს წარმავლობის დიდი ხევდა და წუხილი, ის ცრემლიანი თვალებით, თითქოს ემშვიდობებაო ყველაფერს, გასცქერის ლურჯად მოელვარე ცას, აყვავებულ გარემოს, ერთმანეთზე გადახვეულ ვარდთა ყლორტებს და ბულბულების მომაჯადოებელი ყეფაც განშორების სიმღერად ეჩვენება. ჯამი კარგი ლირიკოსია. მას, მართალია, უწერია ფილოსოფიური ყასიდები, ეპოქის მოთხოვნილებისამებრ ხოტბები მიუძღვნია ჰუსეინ ბაიყარასა და სხვებისადმი, მაგრამ ის მაინც მეხოტბედ არ ჩაითვლება. აღსანიშნავია, ის გარემოებაც, რაც მის უბადლო შემოქმედებით ნიჭზე ლაპარაკობს, რომ საადისა და ჰაფეზის, ყაზალის ამ უდიდესი ოსტატების და სხვა მრავალი პოეტის შემდეგ, რომელთაც ურიცხვი ყაზალი უწერიათ, ჯამის, როგორც ლირიკოსს, თავისი დამოუკიდებელი ხმა გააჩნია. მის ყოველ ყაზალს გამოკვეთილ მხატვრულ სახეებთან ერთად ყოველთვის თავისებური, მე ვიტყოდი, ჯამისებური სტილი ახასიათებს. ამ თავისებურებამ გადაარჩინა მისი ლირიკული პოეზია საუკუნეთა ქარტეხილს. აქვე, ჰ. ფაჟმანის გამოცემიდან სანიმუშოდ მოგვაქვს არასაგანგებოდ შერჩეული, არამედ სახელდახელოდ აღებული ყაზალი:

ای دل‌من صید دام زلف تو — دام دلها گشته نام زلف تو
بنده شد در دام تو دلهاتمام — دام وبند آمد تمام زلف تو
داد تشریف غلامی بنده را — زلف تو ای من غلام زلف تو
رم کنند از دام مرغان وین عجب — جان بی آرام رام زلف تو
زلف تو بالای مه دارد مقام — بس بلند آمد مقام زلف تو
لایق رخسار گلرنگ تونیست — جز نقاب مشک خام زلف تو
صبع اقبالست طالع همچنین — بنده جامی را زشام زلف تو

ოჰ, გული ჩემი ტყვეა შენი ზილფის ბადისა,
შენი ხუჭუჭი თმის სახელიც — გულთა ბადეა!
ყოველი გული შენს მახეში არის გაბმული,
მთლად ბადე-ქსელად გადაიქცა კულული შენი!
დამდო პატივი შენმა ზილფმა, რომ მას ვემონო,
მე მის მონას და მისგან ტყვექმნილს სამარადისოდ.
შახით აფრთხობენ ფრინველებს და, ოჰ საცრებავ,
შენი ზილფია მოუსვენარ სულის სიმშვიდე.
ვხედავ, შენს კულულს მთვარეზე აქვს ადგილი, ბინა.
ადგილი მისი რა ძალიან ამაღლებულა!
მხოლოდ ვარდისფერ მაგ შენ ღაყებს შეეფერება.
მუშკის ნიღაბი — საგდებელი შენი ზილფისა.
ბედნიერების ვარსკვლავი და დილა ამოდის
შენს მონას ჯამის შენი ზილფის საღამოიდან.

ყოველივე თქმულის მიუხედავად, შეიძლება აღინიშნოს, რომ ჯამი უფრო დიდი ეპიკოსია, ვიდრე ლირიკოსი.

სელსელათ ოზ-ზაჰაბ. პირველი პოემა, რომლითაც „ჰაფთ ავრანგი“ იწყება, გახლავთ „სელსელათ ოზ-ზაჰაბ“ (ოქროს ძეწკვი). ის დიდი მოცულობის თხზულებაა, რომელსაც ჯამი, როგორც ჩანს, პარალელურად, სხვა ნაწარმოებებთან ერთად მთელი სიცოცხლის განმავლობაში წერდა.

აღნიშნული თხზულება სამ ნაწილად თუ რვეულად განიყოფება. პირველ ნაწილს ჯამის მკვლევრები 1470 წლით ათარიღებენ, მაგრამ ეს სწორი არ უნდა იყოს. საქმე ისაა, რომ სწორედ ამ ნაწილშია გამოთქმული შიიტების საწინააღმდეგო მოსაზრებანი, რამაც მთელ რიგ წრეებში უკმაყოფილება გამოიწვია და სალოცავად გამგზავრებულ ბაღდადში გამვლელ ჯამის აურზაური აუტეხეს. ეს მოხდა 1471 წელს. იგულისხმება, რომ ამ დროისათვის „ოქროს ძეწკვის“ პირველი ნაწილი უკვე ხალხშია გასული და თემურელთა სამფლობელოს გაშორებული. იმ დროის პირობებს თუ გავითვალისწინებთ, როცა ლითოგრაფიული და ბეჭდური გამოცემები არ არსებობდა, ერთი წელი ძალიან ცოტა დროა ნაწარმოების გავრცელებისათვის. ამიტომ, საფიქრებელია, რომ „ოქროს ძეწკვის“ პირველი ნაწილი პოეტის გამგზავრებამდე 4—5 წლით ადრე (ე. ი. 1466-67 წელს) მაინც უნდა ყოფილიყო დაწერილი.

აღნიშნული პოემის მეორე ნაწილს 1485 წლით ათარიღებენ. მესამე ნაწილის დაწერის დრო კი კარგად გარკვეული არ არის, ე. ე. ბერტელსი (გვ. 158) ფიქრობს, რომ ის „ხუთეულის“ დამთავრების, ე. ი. 1485 წლის შემდეგაა დაწერილი. იგი სულთან ბაიაზიდ II-სადმია მიძღვნილი, რომელიც ტახტზე 1481 წელს ავიდა (რმეფა 1512 წლამდე) და, ცხადია, მასზე ადრე მისი დაწერა არ ივარაუდება.

პირველი ნაწილი შეიცავს 3719 ბეითს (=7438 სტრიქონს), მეორე — 1613 ბეითს (=3226 სტრიქონს), მესამე — 1071 ბეითს (=2142 სტრიქონს). მაშასადამე, მთელი პოემა შედგება 6403 ბეითისაგან (=12806 სტრიქონს). დაწერილია იგი სალექსო საზომით ხაფიფით, რომლის სქემა ასეთია:

— ⏑ — — ⏑ — ⏑ — ⏑⏑ —

„ოქროს ძეწკვს“, აღმოსავლური პოემების საკმაო ნაწილის მსგავსად, ერთი მთლიანი სიუჟეტი არ გააჩნია. მასში ჯამი განიხილავს ფილოსოფიური და რელიგიური ხასიათის ისეთ საკითხებს, რომლებიც იმდროინდელ საზოგადოებას აღელვებდა. მესამე ნაწილში უფროა გამახვილებული ყურადღება ქვეყნის განმგებლობის საკითხებზე და, როგორც ე. ე. ბერტელსი აღნიშნავს, მოცემულია, მისი აზრით, სამაგალითო განმგებლის ბუნება და ხასიათი (გვ. 158). ამა თუ იმ აზრის გასაძლიერებლად პოემაში უხვადაა წარმოდგენილი არაკები და იგავები, რაც მას ინტერესს მატებს. ამ არაკებისა და იგავების გადმოცემის მხატვრულ მეთოდებსა და დასკვნებში უნდა ვეძიოთ ჩვენ ჯამის შეხედულებანი მაშინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა საკითხებზე.

პოეტის აზრით, ადამიანი ადამიანი უნდა იყოს და არა ცხოველი. თუ ძილს მიეცემი, ამით სიცოცხლეს შეიმცირებ, ძილი სიკვდილია და სიფხიზლე სიცოცხლეო—გვასწავლის ჯამი. პოემა რიგ დარიგებას შეიცავს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქცეოდეს ადამიანი საზოგადოებასა და პირად ცხოვრებაში. ჯამის ამ თხზულებაში, ისე როგორც სხვა ნაწარმოებებში, ადამიანის დიდი სიყვარული იგრძნობა. იგი მაღალი ზნეობისაკენ მოგვიწოდებს ყველას — ვიყოთ ერთმანე-

თის მეგობარი და ტკივილების გამზიარებელი, ხალხს ვემსახუროთ და მისი ტვირთი ვზიდოთ, ვიყოთ გულუხვნი და კეთილშობილნი.

ამ პოემაშიც, ისევე როგორც სხვა თხზულებებში, ჯამი მეფეებისაგან მოითხოვს იმათ დასჯას, ვინც ხალხს აწიოკებს, სიძუნწის დათრგუნვასა და ხელგაშლილობას; სიძუნწე ბოქლომია შაჰის განძისა, რათა მას გულუხვობის ხელი დაუმოკლოს. გახსენ ბოქლომი, რადგან სიძუნწე მეფეს არ შეეფერება (გვ. 287). ასეთი სახის ქადაგებანი წითელი ზოლივით გასდევს ჯამის მთელ შემოქმედებას.

„ოქროს ძეწკვში" გამომჟღავნებულია რელიგიის, ფილოსოფიის, ისტორიისა და ლიტერატურის საკითხების ღრმა ცოდნა. იგი ძალიან გამოსადეგი თხზულებაა იმდროინდელი საზოგადოების ფსიქოლოგიის შესასწავლად, — რა აინტერესებდა მას და რაზე ფიქრობდა მისი მოწინავე ნაწილი.

სალამან ო აბსალ. ჯამის თხზულებათა შორის ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე სამიჯნურო-სატრფიალო და დიდაქტიკური ხასიათის პოემა „სალამან ო აბსალ" (სალამანი და აბსალი). სხვა თხზულებებთან შედარებით ის პატარაა, სულ შეიცავს 1109 ბეითს (=2218 სტრიქონს) და დაწერილია სალექსო საზომით რამალით, რომლის სქემა ასეთია: — ⏑ — — ⏑ — — — ⏑ —

სალამანისა და აბსალის ამბავი ბერძნული წარმოშობისაა. იგი არაბულ ენაზე უთარგმნია IX საუკუნის მოღვაწეს ხუნეინ იბნ ისჰაყს (809—873). არსებულა აგრეთვე ამ რომანის იბნ ისჰაყის ვერსიისაგან განსხვავებული ვარიანტიც, რომლის ავტორი ჯერჯერობით უცნობია. მაშასადამე, ცხადია, რომ აღმოსავლური სამყაროსათვის ის ჯამიმდე იყო ცნობილი. აქვს თუ არა ჯამის ლიტერატურულ ქმნილებას რაიმე შემოქმედებითი კავშირი, და არა საზოგადოდ კავშირი, როგორც ამას ფიქრობს კ. ჩაიკინი[22], მის წინათ არსებულ დამუშავებებთან, კვლავ საძიებელი ხდება.

ა. კრიმსკისათვის ცნობილია ის ფაქტი, რომ XIII საუკუნეში ავიცენას კომენტატორის ნასირ ედ-დინ ტუსელის (1201—1274) მიერ განმეორებულ იქნა სალამანისა და აბსალის ამბავი. ამის ნიადაგზე მკვლევარი ფიქრობს, რომ ჯამის, ალბათ, ნასირ ედ-დინიდან აქვს აღებული ეს თემაო[23]. ე. ე. ბერტელსის აზრით, ნასირ ედ-დინ ტუსელის მიერ მოტანილ ამ ამბის ორი ვერსიიდან ერთი, მეორეხარისხოვანი დეტალების გამოკლებით, თითქმის მთლიანად ემთხვევა ჯამის თხრობას და, შესაძლებელია, ეს ვერსია წარმოადგენდა პოეტის წყაროს[24].

ასეთი გახლავთ მკვლევართა მოსაზრებანი ჯამის წყაროს შესახებ.

საქმე ის არის, რომ აღმოსავლური ლიტერატურის მკვლევართ დღემდე გარკვეული წარმოდგენა არა აქვთ „სალამან და აბსალის" ვერსიების შესახებ. საკითხს რამდენადმე შუქს ფენს ა. ირისოვის გამოკვლევა — Повесть Абу Али ибн Сины «Саламан и Ибсал», რომელშიც სპარსულ-არაბული წყაროების შესწავლის საფუძველზე ვრცლადაა მიმოხილული აღნიშნული თხზულების დღემდე მოპოვებული ვერსიები.

ირკვევა[25], რომ სალამანისა და აბსალის ამბის ერთმანეთისაგან განსხვავე-

---

[22] К. Чайкин, Нур-эд-Дин Абд-ор-Рахман Джами, Восток, II, 1935, стр. 423.

[23] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, III, Москва, 1914—1917, стр. 124.

[24] Е. Э. Бертельс, Джами, 1949, стр. 162.

[25] ვსარგებლობთ ავტორეფერატით. ტაშკენტი, 1961.

ბული ვერსიები არსებულა. ამ ვერსიების ერთი ნაწილი სალამანისა და აბსალის სამიჯნურო თავგადასავალს წარმოადგენს, ხოლო მეორე ნაწილი ერთმანეთისაგან განსხვავებულ სხვადასხვა ამბებს შეიცავს. ასე, მაგალითად, იბნ ალ-არაბის, ავიცენას და იბნ თუფეილის ვერსიები არ წარმოადგენს სალამანისა და აბსალის რომანს, მაშინ, როცა ხუნეინ იბნ ისჰაყის, ანონიმი ავტორისა და ჯამის ვერსიები ჰეშმარიტი რომანებია.

გამოკვლევის ავტორი ა. ირისოვი, სამწუხაროდ, არ ასხვავებს ერთმანეთისაგან სალამანისა და აბსალის სამიჯნურო ამბის ვერსიებს სალამანისა და აბსალის შესახებ სხვა ამბებისაგან. მაგალითად, იბნ ალ-არაბის ვარიანტით, სალამანი და აბსალი ტყვედ ჩავარდნილი ჰაბუკებია. სალამანი დიდად კეთილი და გონიერია, რისი წყალობითაც ის მალე აღწევს თავს ტყვეობას, ხოლო აბსალი მისი ცუდი ზნეობისა და ყოფაქცევის გამო ტყვეობაშივე იღუპება.

იბნ თუფეილის ვერსიაში სალამანი და აბსალი მეგობრებადაა გამოყვანილი. მათში თავს იჩენს სხვადასხვა შეხედულებანი, რის გამოც უთანხმოება ჩამოვარდება და მეგობრობაც წყდება.

ა. ირისოვი ერთ სიბრტყეზე ათავსებს სალამანისა და აბსალის შესახებ ამბებს, — რომანსა და არა რომანს — და ისინი სალამანისა და აბსალის თქმულების ვერსიებად მიაჩნია, მაშინ, როცა მათ შორის არავითარი შინაარსობრივი და კომპოზიციური კავშირი არ არსებობს.

ჯამის პოემის კვლევასთან დაკავშირებით ჩვენთვის, ბუნებრივია, საინტერესო იყოთი ამბები კი არ არის, სადაც სალამანი და აბსალი სხვადასხვა სახის გმირებად გვევლინებიან, ან სხვადასხვა ავტორების მიერ მათი სახელებია გამოყენებული, არამედ ისეთები, სადაც დასახელებულ გმირთა სამიჯნურო თავგადასავალია მოთხრობილი. ასეთი კი ზემოდასახელებული ხუნეინ იბნ ისჰაყისა და ანონიმი ავტორის ვერსიები გახლავთ.

რაც შეეხება ავიცენას ვერსიას, რომელსაც დღემდე მეცნიერები იბნ ისჰაყის ვარიანტის საფუძველზე წარმოშობილად თვლიდნენ, სრულებით არ წარმოადგენს სალამანისა და აბსალის რომანს. ისინი აქ ერთმანეთისადმი თავდადებულ, უერთგულეს ძმებად არიან გამოყვანილი და, ცხადია, ჯამის პოემა მასთან არავითარ კავშირში არ იმყოფება.

ავიცენა საგრძნობ გავლენას ახდენს სპარსული ლიტერატურის განვითარებაზე[26], მაგრამ ძალიან საეჭვოა, რომ ჯამის მისი რომელიმე თხზულებით ესარგებლა, ჯამის არ მოსწონდა ავიცენა და მისი ნაწერები. ავიცენას თხზულებას „ქითაბ აშ-შიფა“ (განკურნების წიგნი) ის ცოდვიანობის სახელმძღვანელოს უწოდებდა ხოლო „კანუნს“ (მედიცინის ტრაქტატი) — ახალ ბოროტებათა წყაროს. ასეთ ვითარებაში ძნელია ვიფიქროთ ჯამის კავშირზე ავიცენას შემოქმედებასთან საერთოდ.

აღვნიშნავთ, რომ ჯამიმდე არსებული სალამანისა და აბსალის ამბის დამუშავებანი არ წარმოადგენენ საგულისხმო მხატვრულ-ლიტერატურულ ქმნილებებს და ჯამის პოემაზე მათი გავლენის საკითხიც თავისთავად იხსნება.

პოემის მოკლე შინაარსი ასეთია:

საბერძნეთში მბრძანებლობდა ერთი მეფე, ისქანდერივით მპყრობელი გვარგვინისა და ბეჭდისა. მის დროს ცხოვრობდა ერთი სახელოვანი ბრძენი,

---

26 ეს საკითხი კარგად აქვს შესწავლილი ე. ე. ბერტელს. იხილეთ მისი შრომა—Авиценна и персидская литература (Известия Акад. Наук СССР, 1938, № 1—2, стр. 75—94).

რომელიც ხალხითა და მოწაფეებით იყო მუდამ გარშემორტყმული. ბრძენი მეფემ დაიახლოვა და ხშირად ეთათბირებოდა მას.

მეფეს ვაჟის შეძენის სურვილი გაუჩნდა. ამის შესახებ მოეთათბირება ბრძენს. ბრძენი გმობს ვნებიან სურვილს, რომლის გარეშე ბავშვის გაჩენა შეუძლებელია. იგი ჰკიცხავს ქალებსაც, რომლებიც ვნებათა ღელვის საგანს წარმოადგენენ და რომლებზედაც შთამომავლობის გაჩენაა დამოკიდებული. ბრძენი, ქალთან ურთიერთობის გარეშე, მეფეს სხვა საშუალებებით შეაძენინებს ვაჟს. მას სალამანს შეარქმევენ. ბავშვის აღსაზრდელად დაიჭერენ ძიძას, რომელსაც აბსალი ჰქვია. იგი, ოცი წლით უფროსი სალამანზე, სავსე მთვარის მაგვარი და გულწარმტაცი, გასაოცარი სილამაზის იყო. ძიძა გულმოდგინედ უვლიდა და ზრდიდა ბავშვს. როცა სალამანი 14 წლის გახდა, მისი სახეც 14 დღის მთვარეს დაემსგავსა. შუბივით აღმართული მისი ტანი ბევრის გულს ესობოდა, და ზედ მანათობელი მზე, საითაც ბრწყინვალებას სტყორცნიდა, იქითკენ ყველაფერს ცეცხლი ეკიდებოდა... ერთი სიტყვით, სალამანი წარმტაცი სილამაზის, კარგი ცხენოსანი, ჩოგბურთის მოთამაშე, მშვილდოსანი და მოლხინე ვაჟკაცი დადგა.

ძიძაში გაიღვიძა სალამანის სიყვარულმა. სალამანსაც შეუყვარდა აბსალი. ისინი დროს ხვევნა-კოცნაში ატარებენ. მეფესა და ბრძენს ესმათ სალამანის და აბსალის სიყვარულის ამბავი. ისინი გაკიცხავენ მის ყოფაქცევას. მეფე ურჩევს სალამანს, რომ აბსალის სიყვარულს ჩამოშორდეს. სალამანი უპასუხებს, რომ მე შენი ტახტის მტვერი, მონა და ბრძანების აღმსრულებელი ვარ, მაგრამ, როცა ის მთვარე მომაგონდება, ჩემი სული კვნესასა და ოხვრას წამოიწყებს. თუ ძის სახეს თვალი მოვჰკიდე, მავიწყდება ყველაფერი (აქაური და იქაური ქვეყანა) და მისკენ მივექანები; მისი ღაწვების მშვრეტელს, ვით შემიძლია შევისმინო რჩევა-დარიგებანიო.

თავის მხრივ, ბრძენიც დაარიგებს სალამანს, მაგრამ ამაოდ. მეფისა და ბრძენის საყვედურები და გაკიცხვანი დიდად აწუხებს სალამანს. ის აბსალთან ერთად გარბის. შეყვარებულები ზღვის ნაპირს მიადგებიან, ნავით შევლენ ზღვაში და ერთ კუნძულზე დაბინავდებიან. აქ ისინი ბედნიერად ცხოვრობენ. კუნძული სამოთხეს ჰგავს, არავინ არის მათი სიყვარულის ხელისშემშლელი.

მეფე შეიტყობს სალამანის გაქცევის ამბავს, მაგრამ ვერაფერს გაიგებს მისი მდგომარეობის შესახებ, ჩაიხედავს ქვეყნის მხილველ სარკეში და მას მიაგნებს. დაინახავს, რომ სალამანი და აბსალი ტყეში იმყოფებიან, არავითარი დარდი მათ არ აწუხებთ, არაფერი ახსოვთ გარდა ერთმანეთის ხვევნა-კოცნისა.

ამ სურათის მნახველი მეფე დიდად დაღონდება. ვინ იცის, რამდენ ხანს გაგრძელდებაო სალამანში ეს ვნებათა ღელვა. ის ხომ სამეფო ტახტისა და გვირგვინის მემკვიდრეა! მეფე შთაგონების ძალით მოქმედებს შვილზე. ის უკვე ვეღარ იჭერს აბსალთან ურთიერთობას და იძულებული ხდება მამასთან დაბრუნდეს. მამა კვლავ დაარიგებს მას. ამდენი რჩევა-დარიგებით შეწუხებული სალამანი გაიჭრება უდაბნოში, იქ დიდ ცეცხლს ააგიზგიზებს და აბსალთან ერთად შიგ შედის. აბსალი დაიწვება, ხოლო სალამანი უვნებელი რჩება. მარტოდ დარჩენილი სალამანი მწარედ დაიტირებს აბსალს:

ღამით ერთად გვეძინა ერთმანეთზე ჩაკონებულებს,
დღისით ერთმანეთს საიდუმლოს ვუჩურჩულებდით.
ახლოს არავის არ ვიკარებდით,
რათა ჩვენი ვითარება არავის გაეგო.

ოჰ, ნეტავ, როცა ცეცხლი ავანთე,
მე დავმწვარიყავ და შენ დარჩენილიყავ!
შენ დაიწვი, მე ცოცხალი ვარ, ეს რასა ჰგავს,
ავი ზნისაო, მე საწყალს ეს რა დამემართა!
ნეტავი, ახლა მეც შენთან ვიყო,
მაგრამ არა ჩანს გზა შენთან მოსასვლელი. (გვ. 375).

შეწუხებული მეფე ბრძენს მიმართავს დახმარებისათვის. ბრძენი შეჰპირდება, რომ სალამანს აბსალის ხსოვნას ჩამოაშორებს. იგი თანდათან შეაჩვევს მას ზოჰრას (პლანეტა ვენერა) სილამაზეზე საუბარს და საბოლოოდ ახერხებს იმას, რომ სალამანს შეუყვარდება ის (ზოჰრა) და სავსებით ივიწყებს აბსალის სახესა და სიყვარულს. ზოჰრაში მან დაინახა მარადიული სილამაზე და სიმშვენიერე. მარადიული სიცოცხლე და სიხარული ამჯობინა არამუდმივსა და წარმავალს[27].

მეფე სალამანს ჩააბარებს ტახტსა და გვირგვინს და აძლევს მას დარიგებას ქვეყნის მოვლა-პატრონობის შესახებ. საინტერესოა, რომ ახლად გამეფებულ შვილს მამა ურჩევს, არ დაუშვას მოძალადეთა და მჩაგვრელთა მიერ ღარიბ-ღატაკთა ძარცვა, არ დააჩლუნგოს მართლმსაჯულება, რომ ბოროტება არ გაბატონდეს! ახსოვდეს, რომ ის მწყემსია და ხალხი ცხვრის ფარა. მწყემსს დიდი ერთგულება ესაჭიროება. მან უნდა იყოლიოს ერთგული ძაღლიც, რომელიც მომხდურ მგელს შეებმება და არა ცხვარს. ცხვრის ფარას დიდი უბედურება დაატყდება თავს, თუ ძაღლი მგელს დაუმეგობრდება.

პოემის დასასრულს ჯამი მოქმედ პირთა მნიშვნელობათა ახსნას იძლევა: მეფე — ესაა გარეგანი ღვთაებრივი ემანაცია, ბრძენი — ადამიანის გონება და აბსალი კი სხეული (ხორცი).

სული და ხორცი სიყვარულითაა ერთმანეთთან შეკავშირებული, ზღვა უნდა გავიგოთ, როგორც ავხორცობის მორევი, რომელშიც ბევრი იძირება. ცეცხლი ასკეტიზმის მტვერია. მასში დაიწვა ხორცი, გადარჩა სული.

ზოჰრა — ესაა სრულყოფილება, რისი შემეცნება სულს ნეტარებას ჰგვრის, გონებას გაანათლებს და სხეულის მბრძანებელს ხდის. .

გზადაგზა ჯამი ურთავს დიდაქტიკური ხასიათის ამბებს, რომელნიც თხზულების საერთო სიუჟეტთან მტკიცე კავშირში არ იმყოფება. პოემაში წარმოდგენილია:

1. ამბავი ერთი გულუბრყვილო კაცისა, რომელიც სოფლიდან ქალაქში ჩამოვიდა, ხალხის სიმრავლემ გააოცა და თავისი თავი რომ არა დაეკარგა, ფეხზე გოგრა შემოიბა:

2. ამბავი იმ მონისა, რომელსაც მისი ბატონის ძლიერებისა და სიმდიდრის იმედით გვალვისა და შიმშილობის არ ეშინოდა.

3. ამბავი იმ მოშაირისა, რომელმაც მეფეს საქებარი ლექსის ნაცვლად მიართვა ქაღალდი, რომელზედაც მხოლოდ ერთი სიტყვა — მეფის სახელი ეწერა (ბედნიერი სახელითა და გულუხვობით მოიპოვე ქვეყნად დიდება, ვინც შენს სახელს წაიკითხავს ან გაიგონებს, გარდა შენი კეთილშობილებისა და ხელგაშლილობისა არაფერი მოაგონდებაო).

4. ამბავი იმ ოთხმოცი წლის მოხუცისა, რომელმაც მკურნალს სისუსტის სა-

---

27 ძველისძველი გადმოცემით, ზოჰრა (ვენერა) იყო მშვენიერი ქალი, რომელიც ორმა ანგელოზმა — ჰარუთმა და მარუთმა შეიყვარეს, ის ცამდე ამაღლდა და მომხიბლავი მუსიკის ხმებით მიჰყვება მნათობთა გუნდს.

წინააღმდეგო წამალი სთხოვა და მკურნალმა რომ ასე უპასუხა: წამალი ის იქნება, თუ უკან დაიხევ, გაახალგაზრდავდები და ორმოცი წლისა გახდებიო.

5. ამბავი მაჯნუნისა, რომელიც უდაბნოში სილაზე თითით რაღაცას წერდა. ჰკითხეს ეს რა არისო. უპასუხა, ეს ლეილის სახელიაო.

6. ამბავი ძონძის მკერავისა, რომელიც ოჯახს ხილით კვებავდა და ამბობდა, ამის მეტის ყიდვის შესაძლებლობა არა მაქვსო.

7. ამბავი ღვინის მოყვარულისა, რომელმაც სრულყოფილებას (მაღალ საფეხურს) მიაღწია. მიზეზი ჰკითხეს. უპასუხა: ამას იმ სიკეთით მივაღწიე, რომ არასოდეს ღვინის ჯამს ბაგეებს არ ვაკარებდი (ისე ვყლაპავდი), ჯამი არ გამესვარაო.

8. ამბავი იმ გულმართალი კაცისა, რომელსაც სიზმრის ამხსნელმა დაცინვით აუხსნა სიზმარი (განძს მოიპოვებ შენი სახლის ნანგრევებშიო), მაგრამ იგი მართლად აუხდა.

9. ამბავი არაბისა, რომელიც თავის შვილებს მხეცებს ეძახდა, ხოლო მსახურთა — საშინელებათა მწყემსებს.

10. ამბავი იმ კაცისა, რომელმაც ღვთის მოსავ მოხუცს მიმართა დახმარებისათვის (რომ ელოცა მისთვის) ვაჟის შეძენის თაობაზე. მას სურვილი აუსრულდა, მაგრამ ვაჟი უხეირო გამოდგა და კვლავ იმ მოხუცს მიმართა მისი მოშორებისათვის.

11. ამბავი იმ გულუხვისა, რომელმაც სულით მდაბიო და წამხდარი კაცის თხოვნა არ შეისმინა: საზიზღრებთან ურთიერთობა ჩვეულებად არ გადაიქცესო.

12. ამბავი სოლომონისა და ბალყისისა.

13. ამბავი იმ ეკვიანისა, რომელმაც ზღვაში ცხოველები შენიშნა, მისი წყალი ბინძურად ჩათვალა და ხელ-პირის დასაბანად უფრო სუფთა წყლის ძებნა დაიწყო.

14. ამბავი მოშაირე ყათრანისა, რომელიც ჯილდოს გაექცა (შეჭებისათვის სხვადასხვა პირი რომ მიართმევდა).

15. ამბავი ზოლეიხასი, რომელმაც სასახლე ააგო, კედლებზე იოსებისა და მისი სურათები დაახატვინა, რათა იოსების გული მოიგოს და სურვილი აისრულოს.

16. ამბავი იმ ბრმა ყვავისა, რომელიც მლაშე მდინარის პირად ცხოვრობდა და მლაშე წყალს სვამდა. ტკბილი წყლის დალევაზე უარი განაცხადა, მლაშე წყლის გემოს დამიკარგავსო.

17. ამბავი იმ არაბისა, რომელსაც ხალიფის სუფრა მოეწონა, უთხრა, ყოველთვის აქ გეახლებიო. ხალიფამ უპასუხა, არ ეგების მოსვლაო. მაშინ ეს თქვენი ბრალი იქნება და არა ჩემიო — მიუგო არაბმა.

18. ამბავი მელასი და მისი კნუტისა. ისინი ხეხილთა ბაღში შეიპარნენ. დედამ უთხრა, იმდენი ჭამე, გაქცევა შეძლო, რომ ძაღლებმა ვნება არ მოგაყენონო. ხილს როცა ვხედავ, ვით შემიძლია ამაზე ვიფიქრო, სიხარბე გონებას ეფარება და ძაღლების ზიანს მავიწყებსო, მიუგო კნუტმა.

19. ამბავი მამლისა და მუეზინისა.

მუეზინი ეუბნება მამალს, ვერც ერთი სწავლული ისე ვერ გაიგებს დროსა და მის მიმდინარეობას, როგორც შენ. ამიტომ ტახტზე ჯდომა შეგეფერება და არა ნაგვის ჩხრეკაო. უპასუხა, მეც მჭონდა მაღალი ხარისხი, მაგრამ ვნებათა აყოლამ ძირს დამითრიაო.

20. მოხუცი გლეხისა და მისი ვაჟის ამბავი.

21. ამბავი ზოლეიხასი, რომელსაც ვიწრო საპყრობილე იოსების სილამაზის ჭვრეტით ფართოდ ეჩვენებოდა.

22. ამბავი ვამეყისა, რომელსაც ჰკითხეს, შენი ძიების საგანი რა არისო. უპასუხა, აზრასთან ყოფნაო.

23. ამბავი ფარვიზისა, რომელსაც შირუიესაგან იმის სამაგიერო მიეზღო, რაც ფარჰადს უყო.

24. ამბავი ბრძენისა, რომელსაც შეგირდმა ჰკითხა, კანონიერად შობილად ვინ ჩაითვლება და კანონიერი შობა რა არისო.

25. ამბავი თვალთმაქცისა და მართალი კაცისა.

თვალთმაქცმა მისი და მართალი კაცის მოსასხამი ერთმანეთში გახვია და ცეცხლში ჩააგდო; თვალთმაქცის დაიწვა, მართალი კაცისა კი არა.

26. ამბავი იმ არაბისა, რომელმაც აქლემი დაკარგა და ამბობდა, ნეტავი მეც ჩემს აქლემთან ერთად დავკარგულიყავ, ვინც მას იპოვის, მეც მიპოვიდაო.

დიდაქტიკური ამბების შეტანით „სალამან ო აბსალი“ დიდაქტიკური თხზულებაც გახდა. ამით კი მას უფრო ფართო მნიშვნელობა მიეცა.

მკვლევართა (ე. ე. ბერტელსი და სხვები) ჩვენებით ჯამის პოემა 1480-81 წელსაა დაწერილი. ეს თარიღი, ჩვენი აზრით, სწორი არ უნდა იყოს. ამ თხზულებაში ჯამის არსად არ აქვს ნაჩვენები მისი დაწერის თარიღი და არც ბეითთა რაოდენობა, იმ შემთხვევაში, როცა ასეთი რამ სხვა თხზულებებში (იოსებზილიხანიანი, ლეილმაჯნუნიანი, ისქანდერის სიბრძნის წიგნი და სხვ.) მას მინიშნებული აქვს.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ჯამი არც ერთ ნაშრომში ისეთი გულისტკივილით მოხუცებულობის, სისუსტისა და შემოქმედებითი უნარის დაქვეითების შესახებ არ ჩივის, როგორც ამ პოემის შესავალში.

მოხუცებულობის უძლურობამ ჩემი შემოქმედების ნიჭი მოადუნა (გატეხა) და მოფიქრების გზაც შემიკრაო, ჩემს გონებას სიტყვების გაგების უნარი აღარ შერჩა და ბაგეებს მისი თქმის ძალაო, ამბობს ჯამი და ამ მდგომარეობაში ჩავარდნილი, დადუმებას ამჯობინებს (გვ. 319).

ძნელია ვიფიქროთ, რომ ამ სიტყვის პატრონი ჯამი 67 წლის ასაკში, როგორც ფიქრობს ზოგიერთი მკვლევარი, იმყოფებოდა და „სალამან და აბსალის“ დაწერის შემდეგ იგი თხზავს „იოსებზილიხანიანს“, „ლეილმაჯნუნიანს“ და „ისქანდრის სიბრძნის წიგნს“ — ნაწარმოებებს, რომელთაც მას მსოფლიო სახელი მოუხვეჭეს.

აღნიშნული თხზულების დაწერის თარიღად 1480-81 წელი იმიტომაა მიჩნეული, რომ ის მიძღვნილია სულთან იაკუბისადმი (თეთრბატკნიანთა დინასტიის წარმომადგენელი), რომელიც ე. ბერტელსის ცნობით ტახტზე ადის 1479-80 წელს. მაშასადამე, ფიქრობს მკვლევარი, ის არ შეიძლება დაწყებულიყო ამ წელზე ადრე, მაგრამ უეჭველად უნდა დამთავრებულიყო 1481 წლამდე, რადგანაც ჯამი ამ წლიდან იწყებს „ხუთეულის“ წერასო [28].

ჩვენი აზრით, აუცილებელი არ იყო ტახტზე ასვლისთანავე იაკუბისათვის ჯამის პოემა მიეძღვნა. რატომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს მიძღვნა პოეტს უფრო მოგვიანებით განეხორციელებინა. განა ეს უფრო გონივრული ნაბიჯი არ იქნებოდა მის მიერ გადადგმული?

სულთან იაკუბი გამეფდა 1478-79 წელს და მბრძანებლობდა 1490-91 წლებამდე. პოეტმა აჰლი შირაზელმა (1455—1536) სულთან იაკუბს 1489 წელს

---

[28] Джами, გვ. 158—159.

ეძღვნა პოემა „შამ ო ფარვანა“ (შამფარვანიანი), ე. ი. გამეფებიდან 9 წლის გასვლის შემდეგ, მაგრამ ის ამის გამო არავის გაუკიცხავს. უფრო ახლოს ვიქნებით სინამდვილესთან, თუ ვიფიქრებთ, რომ ჯამის „სალამან ო აბსალი“ მისი „ხუთეულის“ დამთავრების (ე. ი. 1485 წლის) შემდეგაა დაწერილი.

მთელი რიგი მკვლევრებისა და ბიოგრაფების ცნობებით, ჯამი სიცოცხლის ბოლო წლებში აღარ ეწეოდა შემოქმედებით მუშაობას, იგი დადუმდა. დოვლათშაჰი აღნიშნავს, რომ ჯამის „ლაპარაკისა და საუბრის გემოვნება მეტი აღარა ჰქონოდაო“ [29]. ამის შესახებ თვითონ ჯამის რობაიც ჰქონია დაწერილი, რომელსაც დოვლათშაჰი შემდეგი სახით წარმოგვიდგენს: ჯამი დადუმდი, ოცნებებითა და ფიქრებით შეძრწუნებულ გულს ნუ გაამხნევებ, პოეზიისათვის ძვირფას სიცოცხლეს ქარს ნუ გაატან, გეგმა და ფიქრი გაშავდა, ქაღალდის ფურცელიც რამდენიმე [30].

მაგრამ, საკითხავია, როგორ უნდა გავიგოთ ეს დადუმება? თუ აქ მართლაც საერთოდ მუშაობის შეწყვეტაზეა ლაპარაკი, მაშინ როგორ უნდა ავხსნათ ის გარემოება, რომ მისი მესამე დივანი (სიცოცხლის დასასრული) პოეტის გარდაცვალებამდე ერთი წლით ადრეა დამთავრებული, სახელდობრ, 1491 წელს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯამი სიცოცხლის ბოლო წლებშიც ეწეოდა ლიტერატურულ-შემოქმედებით მუშაობას.

ვფიქრობთ, როცა ჯამის დადუმებაზეა ლაპარაკი, მხედველობაში ის გარემოებაა მიღებული, რომ პოეტი ბოლო წლებში აღარ ქმნიდა დიდი მოცულობის ლიტერატურულ თხზულებებს — პოემებს. ეს ფაქტი გასაგები ხდება, თუ გავითვალისწინებთ „სალამან და აბსალში“ პოეტის მიერ წარმოდგენილ განცხადებას დადუმების არჩევანის თაობაზე, რის გამოც შეუძლებელია ვიფიქროთ. რომ ამის შემდეგ მან საუკეთესო პოემები შეთხზა. ჩანს, ჯამის თავისი სიტყვა გაუმართლებია. ამრიგად, „სალამან ო აბსალ“ მისი უკანასკნელი პოემა უნდა იყოს და „ხუთეულზე“ ადრე დაწერილად არ ჩაითვლება.

ჯამის პოემა სალამანისა და აბსალის ამბის პირველი აღმოსავლური ლექსითი ვერსიაა და ის ამ მხრივაც იპყრობს ყურადღებას. მიუხედავად იმისა, რომ შესავალში პოეტი შემოქმედებითი უნარის დაქვეითების შესახებ ლაპარაკობს, ამ თხზულებაშიც ის მისთვის ჩვეულებრივი მხატვრული ოსტატობით აგვიწერს აბსალისა და სალამანის სილამაზეს, გადმოგვცემს მიჯნურთა განცდებს, მათ სიხარულსა და მწუხარებას. ამ თვალსაზრისით აღნიშნული ნაწარმოები სათანადო ადგილს იჭერს სპარსულ-ტაჯიკურ ლიტერატურაში არსებულ რომანტიკული ხასიათის თხზულებებს შორის.

თოჰფეთ ოლ-აჰრარ. „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ (საჩუქარი კეთილშობილთა) ჯამის საყურადღებო თხზულებათაგანია. ის დაწერილია, როგორც ამას თვითონ ავტორი აღნიშნავს, 1481-82 წლებში და შეიცავს 1740 ბეითს (=3480

---

[29] The tadhkiratu 'sh-Shu'ara of Dawlatshah, edited by E. G. Browne, London-Leide, 1901, გვ. 485.

[30] جامی دم گفت و گوی فرو بند دگر
دل شیفتهٔ خیال مپسند دگر
در شعر مده عمر گرانمایه بباد
انگار سیه شد ورقی چند دگر.

სტრიქონს). პოეტის მიერ გამოყენებულია სალექსო საზომი საცრი, რომლის სქემა ასეთია:



პოემის დასაწყისს წინ უსწრებს მოკლე პროზაული ტექსტი, სადაც ჯამი იხსენიებს ნიზამის თხზულებას — „მეხზენ ოლ-ასრარს“ (საიდუმლოებათა საგანძური), რომელ სახელწოდებასაც ერითმება „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“, მაგრამ ეს თავისთავად არაფრის მთქმელია. ჯამის მეორე პოემაც „სობჰეთ ოლ-აბრარ“ (მართალთა კრიალოსანი) ერითმება ნიზამის ზემოდასახელებულ პოემას, მაგრამ მას „მეხზენ ოლ-ასრართან“ საერთო არაფერი აქვს.

ნიზამისა და მის „საიდუმლოებათა საგანძურს“ ჯამი იხსენიებს აგრეთვე პოემის დასასრულსაც. თითქოს განჯელი პოეტის ამ თხზულებას ერთგვარი ბიძგი მიუცია მისთვის.

შეიძლება აღინიშნოს, რომ ამ პოემებში ერთნაირი სალექსო საზომია გამოყენებული, ჯამის თხზულების აგებულებაც რამდენადმე ჩამოჰგავს ნიზამის „მეხზენ ოლ-ასრარის“ აგებულებას, მაგრამ შინაარსობრივი თვალსაზრისით მათ შორის ძნელია საერთო დაიძებნოს. სათაურის შესახებ პოეტს თხზულების უკანასკნელ თავში ნათქვამი აქვს, რომ მას „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ უწოდეო და მართლაც საჩუქრად გავუგზავნი აჰრარსო. აჰრარი იყო ცნობილი შეიხი ჯამის დროისა.

მართალია, თხზულების სახელწოდებას აქვს რამდენადმე კავშირი დასახელებული შეიხის სახელთან, შესავლის ერთ-ერთ თავში მისი შექებაცაა წარმოდგენილი, მაგრამ პოემა აჰრარისადმი მიძღვნილად არ ჩაითვლება. ჯამის ის არავისთვის არ მიუძღვნია.

„ხუთეულის“ უკანასკნელი პოემის „ისქანდერის სიბრძნის წიგნის“ (ხერად ნამეიე ისქენდერი) ერთ-ერთ თავში პოეტს ნათქვამი აქვს, რომ „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ მისი ხამსეს პირველ პოემას წარმოადგენს (გვ. 928).

თხზულება 61 თავადაა დაყოფილი. მოკლე, ლექსნარევი პროზაული შესავლის შემდეგ წარმოდგენილ პირველ თავში საუბარია გამოთქმის „ბისმილლაჰ“-ის (სახელითა ღვთისათა) შესახებ: პოეტის აზრით, ის სიბრძნის განძის გასაღებს წარმოადგენს. მოცემულია „ბისმილლაჰის“ განმარტებანი.

მეორე თავში პოეტი მოგვიწოდებს, რომ ყოველი წიგნის დასაწყისში ღმერთი მოვიხსენიოთ. მესამე, მეოთხე, მეხუთე და მეექვსე თავებად წარმოდგენილია „საიდუმლო ლოცვანი“ (مناجات), რაც გამჩენელის დიდებას შეიცავს. მომდევნო ხუთი თავიც (მეშვიდე, მერვე, მეცხრე, მეათე და მეთერთმეტე თავები) უფლის ქება-დიდებას შეიცავს, მე-12 თავში შექებულია ხოჯა ბეჰა ედ-დინ მოჰამედ ბუხარელი, რომელიც ორდენის „ნაყშბანდიეს“ დამაარსებელი იყო; მე-13 თავი კი ხოჯა აჰრარის დიდებას წარმოადგენს. მას მოსდევს მსჯელობა (მე-14, მე-15 და მე-16 თავები) საერთოდ მხატვრული სიტყვის უპირატესობის შესახებ. ჯამის მიერ გაკიცხულია ის პოეტები, რომლებიც რითმების ძებნას არიან გადაყოლილნი, მდარე და უშინაარსო ლექსებს თხზავენ, ყველაფერზე წერენ, კარდაკარ დაეხეტებიან და ჯილდოს დაეძებენ. ამასთან დაკავშირებით ჯამი რჩევას იძლევა: ერთი მარგალიტიც თუ გაქვს, ღატაკის ოქროს სიხარბით თვალსნუ დაადგამო (გვ. 386). იგი მომხრეა არა გამოფიტული, არამედ შინაარსიანი და საქმიანი პოეზიისა. ამას მოსდევს საუბარი (მე-17 თავი) ნამდვილი გულის ჩვენების შესახებ (გული კეთილშობილებთან მართლაც გული გახდებაო). შემდეგ სამ თავში (მე-18, მე-19 და მე-20 თავები) ლაპარაკია სულიერი მოძღვრის მიერ

მისი მიმდევრისათვის თვალის ახელის, გამოფხიზლებისა და ბედნიერების მიღწევის შესახებ.

ყოველივე ეს პოემას ერთგვარი შესავლის სახით აქვს წამძღვარებული, რომლის შემდეგ ოცი საუბარია (باب) გადმოცემული.

საუბრები ცალ-ცალკე თავებადაა დაყოფილი. თვითეულ თავს მისი შინაარსის შესაფერისი იგავი ახლავს.

პირველი საუბარი ქვეყნის გაჩენას ეხება, მეორე — ადამიანისას, მესამეში ისლამის რჯულის შექებაა წარმოდგენილი. პოეტის აზრით, „კაცი ის არის, ვისაც რჯული სწამს, ვინც ეჭვებს სძლია და ჭეშმარიტება აღიარა“ (გვ. 399).

მეოთხე საუბარი ლოცვების, ხოლო მეხუთე რამაზანის, ანუ მუსულმანური მარხვის წესებს შეეხება. ჯამის აზრით, „ადამიანს არ უნდა გააჩნდეს სხვა სალოცავი გარდა ღმერთისა“ (გვ. 405).

მეექვსე საუბარში ის ღარიბ-ღატაკებზე ქონების დარიგებას ქადაგებს: „დღეს გაეც ოქრო-ვერცხლი, თუ გსურს, რომ ხვალ მთელი სასახლე შენ გეკუთვნოდეს. ნუ აგროვებ მას, თუ გსურს, რომ ყელზე გველი რგოლად არ შემოგეკრას“ (გვ. 407). მე-7 საუბარში მექის ტაძრის (بيت الله) ნახვას მოგვიწოდებს. მე-8-ში კი — ჯამი მსჯელობს განდეგილობის შესახებ. მისი აზრით, თუ განდეგილი ამ ქვეყნის სიამოვნებისაგან თავს არ იჭერს, ის გულწრფელი არ არის და მისი განმარტოებაც ფუჭიაო. მე-9 საუბარში ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ დუმილი გადარჩენის საშუალებაა და მორთულობა კი — ღირსების განადგურება. მე-10 საუბარი გვასწავლის, რომ უძილობა გონიერების ნიშანია და ის ბედნიერებას მოასწავებსო. მე-11 საუბარში ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ სუფიების ნიშანი უნიშნობაა და სიცოცხლე — თავდადება. მე-12 საუბარში მსჯელობაა იმ ღვთისმეტყველთა შესახებ, რომლებიც შრომას გაურბიან და სისუელით დაბრმავებულნი ქედმაღლობენ. ჯამის არ მოსწონს უშრომელი მორწმუნე. პოეტის აზრით, ყველა მათგანი საკუთარი ჯაფითა და შრომით უნდა პოულობდეს საზრდოს. თუ ღვთისმეტყველს ცარიელი ქისა ჰკიდია, მაშინ ფილოსოფიის საკითხებზე მის მსჯელობას რაღა აზრი აქვს!

მე-13 და მე-14 საუბრები მეფეებისა და მათი მოხელეების რჩევა-დარიგებას ეძღვნება. შემდეგ პოეტი მოხუცებულობის წესების შესახებ მსჯელობს (მე-15 საუბარი). იგი აფრთხილებს ყველას, ვისაც სიყმაწვილე გაუფრინდა, სიბერის დილა გათენებია, მაგრამ ამ თეთრი დილის ნიავის ქროლას მათ ცხვირამდე ვერ მიუღწევია. მოხუცი, — ამბობს ჯამი, — მოხუცს უნდა დაემსგავსოს, ბერიკაცს ბერიკაცული მოქმედება შვენის. სიყვარული და ყმაწვილობა ახალგაზრდებს უნდა დაუტოვოთო (გვ. 428).

მე-16 საუბარში ჯამი ახალგაზრდობის შესახებ მსჯელობს. იგი მათ გაფრთხილებას აძლევს: ნუ დაეყრდნობით თქვენ ახალგაზრდულ ძალას, ნუ გგონიათ, რომ ყველაფრის გაკეთებას შეძლებთ, მკლავები თუმცა რკინასავით. შაგარი გაქვთ და ტყავი ტანზე ჯავშნის მსგავსი, მაგრამ სიკვდილი ცვილად აქცევს თქვენს რკინის ხელებს და ბედის ხმალი თქვენს ჯავშანს დაფლეთს. საჭიროა ისე მოიქცეთ, ახალგაზრდობისა და ჭაბუკობის სახელი არ შეარცხვინოთო.

მე-17—18 საუბრები სიყვარულს შეეხება. ჯამი ჰკიცხავს ისეთ სიყვარულს, რომელიც მხოლოდ ცხოველურ გრძნობებს ემორჩილება და ნამდვილი, ადამიანური, მაღალი სიყვარულისაკენ მოგვიწოდებს.

მე-19 საუბარში ჯამი კვლავ ჰგმობს იმ ცრუ პოეტებს, რომელთაც სიხარ-

ბე და გაუმაძღრობა ახასიათებთ, ყოველგვარ მმართველისა და დიდებულის კარს შეეკედლებიან, ნაირ-ნაირ ლექსებს შეთხზავენ, ოღონდ ჯილდო მიიღონ.

მე-20 საუბარი პოეტის ვაჟის, ოთხი წლის იოსებისადმი რჩევა-დარიგებას წარმოადგენს.

ზევით აღინიშნა, რომ ყოველ საუბარს შესაფერი იგავი თუ ამბავი მოსდევს. ამრიგად, თხზულებაში ოცი ამბავია წარმოდგენილი:

1. ამბავი რუზბეჰისა (იგივე ბენ ალ-მუყაფა) და იმ ქვრივი ქალისა, რომელიც თავის ლამაზ ასულს სახლიდან გარეთ გასვლას უკრძალავდა: ყველა დაგინახავს და ამით შენი ფასი დაეცემაო.

2. ამბავი იმ ქანაანელი მოგზაურისა, რომელმაც მშვენიერ იოსებს საჩუქრად სარკე მიართვა: შიგ ჩაიხედე და შენი სილამაზით დასტკბიო.

3. ამბავი ჰაჯაჯის სისასტიკისა.

4. ამბავი ისრით დაჭრილი მეფისა.

5. ამბავი იმ მახინჯი, ცუდი ყოფაქცევის ქალისა, რომელმაც ბრმა მუშტარი იშოვნა და თავისი სახის სილამაზის ქება წამოიწყო.

6. ამბავი იმ კეთილშობილისა, რომელმაც მართლის მთქმელი და რჩევის მომცემი მოხუცი არ დააბორკილა.

7. ამბავი მოვაყაფის ვაჟისა და მისი ლოცვებისა.

8. ამბავი იმ წმინდანისა, რომელმაც ცოცხლებთან ყოფნას მკვდრებთან ყოფნა არჩია.

9. ამბავი იმ კუსი, რომელიც საფრენად იხვის ფრთებზე შესკუპდა, მაგრამ მალე მიწას დაენარცხა.

10. ამბავი იმ ღვთისმეტყველისა, რომელსაც ღამით არ ეძინა.

11. ამბავი იმ სუფისა, რომელმაც დავრიშული ქურქი გაიხადა.

12. ამბავი ორმოში ჩავარდნილ ღვთისმეტყველისა.

13. ამბავი ომარ აბდალ-აზიზისა, რომელიც მუდამ სამართლიანობით და გულკეთილობით გამოირჩეოდა.

14. ამბავი იმ მტარვალისა, რომელსაც ხელი მოჰკვეთეს, მაგრამ თავისი მაინც არ დაიშალა.

15. ამბავი ერთი თმათეთრი ბერიკაცისა.

16. ამბავი იმ ყვავისა, რომელმაც რამდენიმე დღის განმავლობაში კაკაბს სდია, მაგრამ მას ვერ დაეწია.

17. ამბავი ზანგისა, რომელმაც თავისი სახე სარკეში გაუჟანგავი დაინახა და ამის გამო სარკე არ მოიწონა.

18. ამბავი შეყვარებულთა, რომლებიც წაიკიდნენ: რატომ სხვას შეხედეო.

19. ამბავი გამხდარი მოშაირისა, რომელიც მსუქან ბატონს ქებას ასხამდა.

20. ამბავი გონიერი მოხუცი ღვთისმეტყველისა და მისი გონება-დაბნეული მიმდევრისა.

ყოველივე თქმული, ვფიქრობთ, მკითხველს დახმარებას გაუწევს, რომ ამ თხზულების აგებულებისა და მისი საერთო ხასიათის შესახებ ზოგადი წარმოდგენა მაინც იქონიოს.

ზოგიერთს ჯამის „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიურ-მისტიკური ხასიათის იდეების მატარებელ თხზულებად მიაჩნია. მართალია, ამ პოემაში რელიგიური მოტივები საკმაო სიძლიერითაა წარმოდგენილი (განსაკუთრებით შესავალ ნაწილებში), მაგრამ მთელი თხზულება რომ სუფიზმის იდეებისა და მისი გავრცელების ქადაგებას დავუქვემდებაროთ, ვფიქრობთ, სწორი არ იქნება.

აღნიშნულ ნაწარმოებში ბევრ ისეთ ადგილს ვხვდებით, რომლებიც ააშკარავებენ იმ საშინელებას, ძალმომრეობასა და უსამართლობას, რასაც თემურელთა მეფობის ხანაში ჰქონდა ადგილი და რაც საზოგადოდ ფეოდალურ წყობილებას ახასიათებს.

ჯამი გაბედულად მიმართავს მეფეებს: შენ თავზე მბრძანებლის გვირგვინი გხურავს, მას წყალობის მარგალიტი უნდა ამკობდეს, მაგრამ თუ ის მას არ გააჩნია, თავის ტკივილი მოგემატება! შენი სასახლის თაღი ცას ებჯინება, მაგრამ მოვა სიკვდილი, შენი სიცოცხლის მინას ჩაამტვრევს, სიცოცხლეს წაგართმევს და შენს მხიარულ ბედს დააპირქვავებს. სიკვდილი შენი კოშკის ქონგურებს მიწას გაუთანაბრებს, ტახტს ძირს დაითრევს და შენ გვირგვინს ფეხის სათელად აქცევს... იმ დღეზე იფიქრე და სამართლიანი იყავ! თუ შენი ძალადობის ფესვები გამაგრდება, მაშინ მთელ ქვეყანაზე ძალადობა გაბატონდება... შენს მიერ მიყენებული უბედურებით ქალაქი იძარცვება, რათა შენთვის სასახლე ააგონ! უმჯობესია, თავი დაანებო მშენებლობას, ვიდრე მან მტაცებლობაში ჩაგითრიოს... მთელი ხეხილის ბაღს ღუპავ და აოხრებ იმისათვის, რომ ერთი ცალი ვაშლი ხელთ მოიგდო. უმჯობესია, თავი შეიკავო, თორემ თვითეული ვაშლისათვის პასუხისგება მოგიწევს. შენი სუფრა მუდამ სავსეა ქვრივის სახლიდან და ობლის ბაღიდან მოტაცებული ფრინველითა და ხილით. შენს შევარდენს საწყალი დედაბრის წიწილებს აჰმევენ, შენი ცხენი ღატაკთა მიერ ძლივძლივობით შეგროვილი ქერითა და ჩალით იკვებება.

ეს რასა ჰგავს, — მიმართავს ჯამი მეფის ვეზირებსა და მოხელეებს, — იტაცებთ გლეხის სამკალს, რომელშიც მას გულის სისხლი ჩაუღვრია. მარცვლეულს მეფის ბეღელში ჰყრით და ჩალას ჯარის ცხენებს აჭმევთ, მოტყუებასა და ცბიერებაში კარგად ხართ დახელოვნებული, ღარიბთა და ობოლთა ულუფის გატაცებაც კარგად გეხერხებათ. თქვენი მოქმედება მძიმე ტვირთად აწევს მრავალთა გულს, რატომ თქვენი ნამოქმედარის სირცხვილი არ გაგაჩნიათ?! (მე-13—14 საუბრები).

თხზულების ავტორი, როგორც ხედავთ, ჰგმობს მეფეთა მიერ ჩადენილ უსამართლობას, ვეზირებისა და სახელმწიფო მოხელეთა მტაცებლურ ბუნებას და მათ სამართლიანობისა და წესრიგისაკენ მოუწოდებს. ჯამი ცხოვრობდა მძვინვარე ფეოდალიზმის ხანაში. მან ამ ლიტერატურულ ქმნილებაში, შეიძლება ითქვას, დაგვიხატა ფეოდალური აღმოსავლეთის სევდიანი და დამაფიქრებელი სურათები, გვიჩვენა, რომ მეფეებს, რაც სიმდიდრე გააჩნიათ, მშრომელი ხალხის მიერაა მოპოვებული, გვიჩვენა მათი გაუმაძღარი, მსუნაგი ბუნება, დაგვანახა, თუ როგორ აწიოკებენ ისინი ქვრივ-ობლებსა და ბედისავან დაჩაგრულთ.

არა მგონია, ამ ეპოქის რომელიმე პოეტს ასე გაბედულად გაელაშქროს მეფეთა და მოხელეთა თავაშვებულ მოქმედებათა წინააღმდეგ და ისე დაეგმოს ის, როგორც ეს ჯამიმ დაგმო. ამ მხრივ, „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ რამდენადმე წინ უსწრებს ნიზამის „მეხზენ ოლ-ასრარს“. ეს გარემოება კი მას დიდ ლიტერატურულ მნიშვნელობას ანიჭებს.

სობჰეთ ოლ-აბრარ. შემდეგი თხზულება გახლავთ „სობჰეთ ოლ-აბრარ“ (მართალთა ანუ წმინდანთა კრიალოსანი). პოემის შესავალი წარმოადგენს ერთგვარ ჰიმნს შემოქმედისადმი. ძირითადი ნაწილი იწყება მერვე თავიდან, რომელშიც წიგნის შეთხზვის მიზეზებზეა ლაპარაკი, რაც თხზულების ძირითად ნაწილს უნდა მივაკუთვნოთ.

ჯამი გვაუწყებს, რომ თხზულება ორმოცი გულქანდისაგან შედგება. შევნიშნავთ, რომ ნაწარმოების კარის აღსანიშნავად ამ შემთხვევაში პოეტს გამოყე-

ნებული აქვს სიტყვა جد (ეყდ), რაც ნიშნავს გულქანდას, ყელსაკიდს. იქვე ჯამი მკითხველს მიმართავს (გვ. 458): თუ შენ ეს ბედნიერებისა და დიდებულების კრიალოსანი დროთა ტრიალის გამო ხელთ ჩაგივარდება, ყელსაკიდად და საყურედ გაიკეთე, მასში მარგალიტის ორასი გულქანდი რომ მოგცენ, მაინც არ გაჰყიდოო[31]. სიტყვა ტავყი, რომელიც აქაა გამოყენებული, შეიძლება ყურის სამკაულად, საყურედ (შეადარეთ გამოთქმა „ტავყ საყუროსანი“, რომელიც ადრინდელ ქართულ ტექსტებში გვხვდება), აგრეთვე რგოლადაც შეიძლება ითარგმნოს.

რადგანაც საქმე თხზულებასთან გვაქვს და ქართველ მკითხველს გულქანდებად, საყურეებად ან რგოლებად მისი დაყოფა შეიძლება ეუცხოოს, მათ ნაცვლად, ჩვენი აზრით, აჯობებს სიტყვა კარი გამოვიყენოთ, მაგრამ ისიც პირობით. საქმე ისაა, რომ ამ შემთხვევაში ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ კარი და თავი. კარში უნდა ვიგულისხმოთ ის, რასაც ამ თხზულებაში ჯამი გულქანდას უწოდებს, ხოლო თავში — ცალკე სათაურის შემცველი ნაწილი.

აღნიშნულ თხზულებაში ორმოცი გულქანდა-კარია. ამ რიცხვმა შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მთელი პოემა ორმოცი თავისაგან შედგება. საქმე ისაა, რომ ყოველი გულქანდი-კარი სამი ნაწილისაგან შედგება: ა) საუბრისა, ბ) არაკისა და გ) ვედრებისაგან. მეორმოცე კარს მოსდევს დასასრული. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი, ვფიქრობთ, ალიშერ ნავოისადმი მიმართვას წარმოადგენს, მეორე კი—იაკუბ ბეგის (იმავე სულთან იაკუბის) შექებას. ამას მიუმატეთ ლექსნარევი პროზით დაწერილი მოკლე წინასიტყვაობა და შესავალი, რომელიც რვა თავისაგან შედგება. მთელი თხზულება, მაშასადამე, 129 თავს შეიცავს. პოემა დაწერილია „თოჰფეთ ოლ-აჰრარის“ შემდეგ 1482-83 წლებში სალექსო საზომის რამალის ერთ-ერთ სახეობით, რომლის სქემა ასეთია: — ⏑ — — ⏑ — — ⏑ — — ⏑ — იგი შეიცავს 2883 ბეითს (=5766 სტრიქონს).

აგებულების თვალსაზრისით ის, მართალია, ჩამოჰგავს „თოჰფეთ ოლ-აჰრარს“, მაგრამ მათ შორის ამ მხრივ განსხვავებაც შეინიშნება:

ა) პირველი პოემის შესავალი გაცილებით დიდია მეორე პოემის შესავალთან შედარებით. პირველის ოც თავს შეიცავს, მეორესი კი—რვას; ბ) „სობჰეთ ოლ-აბრარის“ ძირითადი ნაწილი კარებადაა დაყოფილი. ყოველი კარი იწყება საუბრით, რასაც საილუსტრაციოდ შესაბამისი არაკი მოსდევს, შემდეგ წარმოდგენილია ვედრება, ანუ თხოვნა შემდეგ სასაუბრო თემაზე გადასვლისათვის, რითაც კარი იხურება. სხვათა შორის ყოველი ვედრება, რაც აქაა წარმოდგენილი, შესაძლებელია, მომდევნო კარის შესავლად ჩავთვალოთ და მის ნაწილადაც გავიგოთ. „კეთილშობილთა საჩუქარში“ კი საუბარი (مقال) არაკის თუ აღბის წარმოდგენით თავდება. ვედრება თუ ლოცვა არაა წარმოდგენილი.

„სობჰეთ ოლ-აბრარ“ უპირატესად დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაა.

---

[31] اگرت این سبحهٔ اقبال و شرف
افتد از گردش ایام بکف
طوق گردن کن و آویزهٔ گوش
بدو صد عقد در آنرا مفروش

საკმაო სიძლიერითაა წარმოდგენილი რელიგიური საღებავებით შეზავებული ფილოსოფიური მსჯელობანი, რითაც, როგორც ეს სათანადო ადგილას აღნიშნული გვაქვს, „თოჰფეთ ოლ-აჰრარიც“ ხასიათდება.

პირველ კარში პოეტი გულის ფარდის ახდასა და მართლებთან (წმინდანებთან) ახლოს ყოფნას ქადაგებს. წარმოდგენილია ამბავი იმ ჰამადანელისა, რომელმაც თმა შეიკრიჭა, რადგანაც ის მეტისმეტად უბრწყინავდა, რამდენიც მისი მიზეზი არ ეძია, ვერა გაიგო რა.

მეორე კარში მეტყველების შესახებაა მსჯელობა. საუბარს ერთვის ამბავი იმ დაჩაგრულისა, რომელმაც ენამახვილობით აზრიანი მტკიცება დაამშვენა და სიცოცხლის ძარღვის გადასაჭრელად ჰაჯაჯის მიერ აღმართული უსამართლობის ხმალი დააჩლუნგა.

მესამე კარი პოეზიაში ზომიერების, შეიძლება ითქვას, წესრიგის დაცვას ეხება. საუბარს მოსდევს მოსლეჰ ედ-დინ საადი შირაზელის (ჯამი ასეთ წაკითხვას იცავს) ბეითი:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار
هرورقی دفتریست معرفت کردگار

მწვანე ხეთა ფოთლები გონიერის თვალსაზრისით
შემოქმედის სიბრძნის წიგნის ფურცლებია.

ამ ბეითთან დაკავშირებით გადმოცემულია ამბავი ერთი დიდებულისა, რომელსაც ესიზმრა (მოეჩვენა), თითქოს ანგელოზთა გუნდს ნათელთა ფენა (დისკო) მის თავზე დასადგმელად მოჰქონდა.

მეოთხე კარში პოეტი შემოქმედის არსებობას ასაბუთებს, მოტანილია ამბავი სუფისა და იმ მოსაუბრისა, რომელმაც გამჩენის არსებობის მტკიცება დაიწყო.

მეხუთე კარი უფლის ერთადერთობის მტკიცებას ეძღვნება. შემდეგ მოთხრობილია ამბავი სნეული მეფისა და მისი ორი მკურნალისა, რომელთა ხელში ავადმყოფს მაჯა არ უსწორდებოდა, ერთმანეთის რჩევასა და წამალს უარყოფდნენ და მეფე სიკვდილის პირამდე მიიყვანეს.

მეექვსე კარი ღმერთის მარადიულ არსებობას ეხება. წარმოდგენილია ამბავი იმ თევზებისა, რომლებიც ზღვის ძებნაში სიცოცხლეს საფრთხეში აგდებდნენ და სანამ ბადის საშუალებით ხმელეთზე არ გამოცვივდნენ, ზღვა ვერ შეიცნეს.

მეშვიდე კარი სუფიზმის განმარტებას ეხება. მოტანილია ჯამათი ორი ნოხისა. ერთი ეუბნება მეორეს: რატომ ადამიანს ლოცვისას არ ემსახურებიო.

მერვე კარი ნებისყოფას ეხება. მოთხრობილია ამბავი მურიდისა, რომელიც მოძღვრის ბრძანებით ცხელ თორნეში გადაეშვა, მაგრამ მას ცეცხლი არ მიეკარა.

მეცხრე კარი სინანულს ეხება. მოზიდულია ამბავი მტარვალი ვეზირისა.

მეათე კარი ღვთისმოსაობის ზეშთაგონებას ეხება. მოტანილია ამბავი ერთი ღვთისმოსავისა.

მეთერთმეტე კარი განდეგილობას ეხება. წარმოდგენილია ამბავი იმ თვალმძინარისა და გულმღვიძარისა, რომელსაც ქრისტე თავს წაადგა და მას ძილისათვის პატიების თხოვნა მოუწონა.

მეთორმეტე კარში პოეტი სიღარიბის შესახებ მსჯელობს. მოთხრობილია ამბავი ქალისა, რომელიც მდიდარზე მითხოვებას ღარიბულად და მარტოდ ცხოვრებას ამჯობინებს.

მეცამეტე კარი მოთმინებას გვასწავლის. გადმოცემულია ამბავი იმ მატყუარასი, რომელიც უფროსის როზგის ქვეშ კბილებს ერთმანეთზე აჭერდა და ვერცხლის დირემს ამტვრევდა, რათა მოთმინების დინარი მოეგო.

მეთოთხმეტე კარი მადლობას შეეხება. წარმოდგენილია ამბავი ბრძენისა, რომელმაც გული ნაპირად აქცია და მწუხარების მორევში ჩაძირული კაცი რჩევა-დარიგების ქამანდით გადაარჩინა.

მეთხუთმეტე კარში შიშის შესახებაა საუბარი. შემდეგ მოთხრობილია ჰაჯისა და წამხდარი კაცის ამბავი.

მეთექვსმეტე კარში ჯამი იმედისა და სასოების შესახებ გვესაუბრება. შემდეგ გადმოგვცემს მოციქული აბრაამისა და იმ მოხუცი ცეცხლთაყვანისმცემლის ამბავს, რომელმაც ისლამის რჯული მიიღო.

მეჩვიდმეტე კარი უფლის იმედს შეეხება. მოტანილია ამბავი იმ მოძღვრისა, რომელსაც საღვთო ომის დროს თავქვეშ ბალიში ედო და ეძინა.

მეთვრამეტე კარი კმაყოფილებას ქადაგებს. წარმოდგენილია ამბავი იმ ცოდვილი მონისა, რომელსაც დანაშაული ეპატია, მაგრამ ამას არ დასჯერდა.

მეცხრამეტე კარი სიყვარულსა და მეგობრობას ეხება. მოთხრობილია ამბავი ორად მოხრილი ბერიკაცისა, რომელმაც სიყვარულში თავი შესაფერად ვერ დაიჭირა და არაგულწრფელობის საბაბით სატრფოს წყალობას ვერ ეღირსა.

მეოცე კარი ვნებასა და გატაცებას ეხება. მოტანილია ამბავი იმ შეყვარებული ქალიშვილისა და ჰაბუკისა, რომელთაც დიჯლის ნაპირად სიცოცხლეზე ხელი აიღეს (ქმალი მდინარეში გადაეშვა, ვაჟმა ის გადაარჩინა და ერთმანეთს ჩაეკონენ).

ოცდამეერთე კარში საუბარია ერთგულებაზე; წარმოდგენილია ამბავი იმ შორსმჭვრეტელისა, რომელიც სატრფოს განშორების დროს უჭვრეტდა, რათა შეხვედრისას მისი სილამაზისათვის აღარ ეცქირა.

ოცდამეორე კარში სიახლოვისა და მეზობლობის შესახებაა საუბარი. ვეცნობით ზუნ-ნუნისა და სიგიჟემდე მისულ შეყვარებულის ამბავს.

ოცდამესამე კარში სირცხვილისა და აუგის შესახებაა ლაპარაკი. მოთხრობილია იოსებისა და ზოლეიხას ამბავი: ზოლეიხამ კერპის სახეს რომ ფარდა ჩამოაფარა, ჩემი საქციელი არ დაინახოსო და იოსებმა რომ ჰკადრა: შენ შენი ხელით გაკეთებული კერპის გრცხვენია და მე შემოქმედს არ შემრცხვესო?

ოცდამეოთხე კარში თავისუფლების შესახებაა ბაასი. წარმოდგენილია ამბავი ეკლის მზიდავი მოხუცისა და სულელი ჰაბუკისა: მოხუცმა ეკლის ზიდვით პატივისცემის ვარდი მოიპოვა და ჰაბუკს მისი სუნი ეზიზღებოდა.

ოცდამეხუთე კარში მუსაიფია კეთილშობილებისა და დიდსულოვნების შესახებ; ვეცნობით იმ ახალგაზრდის ამბავს, რომელიც შეყვარებულის დანახვისთანავე თვალებს დახუჭავდა და თავს დაიბრმავებდა, რათა შეყვარებულს არ გაეგო, რომ ის მის ნაკლს ხედავდა.

ოცდამეექვსე კარში სიმართლის შესახებაა თათბირი. გადმოცემულია ქააბაში მოსიარულე მატყუარას ამბავი.

ოცდამეშვიდე კარში გულწრფელობის შესახებაა მსჯელობა. მო-

ტანილია ამბავი ირანელისა, რომელმაც არაბული გაიგონა, ლოცვა და მონანიება გაიგო, ხელებიც აღაპყრო, რამდენადაც გულწრფელად ილოცა, იმდენად ცოდვების პატიებამ თავი იჩინა.

ოცდამერვე კარში სიუხვეზეა საუბარი. წარმოდგენილია ამბავი იმ ბედუინისა, რომელიც სტუმრებზე გაცემულ დინარებსა და დირემებს შუბის წვერით ისევ უკან იბრუნებდა.

ოცდამეცხრე კარში მცირედით კმაყოფილების შესახებაა ლაპარაკი. მოთხრობილია ამბავი იმ სწავლულისა, რომელიც მწვანილის რამდენიმე ღერით კმაყოფილდებოდა.

ოცდამეათე კარში თავმდაბლობისა და მორჩილების შესახებაა მსჯელობა. გადმოცემულია უხვი მოხუცისა და შეძლებულის ვაჟის ამბავი.

ოცდამეთერთმეტე კარში მოთმინების შესახებაა მუსაიფი. მოტანილია ამბავი ქრისტიანი ბერისა, რომელიც ეშმაკმა ვერ შეაცდინა: მე ქრისტე ვარ, ციდან ჩამოვედიო.

ოცდამეთორმეტე კარში ენამზეობისა და მჭევრმეტყველების შესახებაა მსჯელობა. წარმოდგენილია ამბავი იმ დედაბრისა, რომელმაც მოციქულს ჰკითხა: დედაბრები სამოთხეში შევლენო?

ოცდამეცამეტე კარში თხზულებათა შეთხზვის შესახებაა საუბარი. გადმოცემულია ამბავი ყვავისა და მტრედისა, რომლებიც სიკოჭლის გამო დამეგობრდნენ.

ოცდამეთოთხმეტე კარში დავრიშთა ლოცვის შესახებაა სჯა-ბაასი, მოთხრობილია სუფის, ბედუინისა და მისი მონის ამბავი.

ოცდამეთხუთმეტე კარში ქვეყნის გამგებლობის შესახებაა რჩევა-დარიგება მოცემული. წარმოდგენილია ამბავი ნუშირვანის სახელმწიფოს აყვავებისა, სადაც არც ერთი ნანგრევი არ მოიპოვებოდა, რაც ჭოტებს მეტად აწუხებდა.

ოცდამეთექვსმეტე კარში ვეზირებისა და სახელმწიფო მოხელეებისადმი მიმართული მოწოდებაა სამართლიანობის დაცვის შესახებ. მოტანილია ამბავი აბდალ-აზიზისა, რომელმაც მისი ვაჟის — სახელმწიფო ხაზინადრის რჩევა მიიღო.

ოცდამეჩვიდმეტე კარში ქვეშევრდომთა ხელმძღვანელობის შესახებაა დარიგება წარმოდგენილი. მოთხრობილია ამბავი მოსეს ლოცვისა.

ოცდამეთვრამეტე კარში ზია ედ-დინ იუსუფისათვის ჯამის ანდერძია მოცემული. მოთხრობილია ამბავი ამირ ალ-მუმენინისა და კეთილი ახალგაზრდასი.

ოცდამეცხრამეტე კარში საკუთარი თავის (სულის) დარიგებაა წარმოდგენილი. მოტანილია ამბავი სანაისა, რომელიც სიკვდილის ჟამს ამ ბეითს ამბობდა:

بازگشتم از سخن زیرا که نیست
در سخن معنی و معنی در سخن

გავეცალე სიტყვას, რადგანაც არ არის
სიტყვაში აზრი და აზრი სიტყვაში.

ეს იმ მნიშვნელობით უნდა იყოს ნათქვამი, რომ, პოეტის აზრით, სიტყვა ყოველთვის აზრს მთლიანად ვერ გადმოსცემს.

მეორმოცე კარში ჯამი მკითხველებს მიმართავს თხოვნით, რათა

ბათ თანაგრძნობით და კეთილი თვალით შეხედონ ამ თხზულებას და ავის მთქმელთა განერიდონ. მოთხრობილია ამბავი სოფლელისა, რომელმაც ქალაქელი თავის ბაღში შეიყვანა.

შემდეგ წარმოდგენილია თავი თუ კარი „წიგნის დასასრულისათვის“, რის შესახებაც ზევითა ვთქვით. ჩვენ აქ აღარ გადმოვეცით, თუ რას წარმოადგენს კარზე დართული ლოცვები. აღვნიშნავთ, რომ თვითეული მათგანი მოკლედ იმავე საკითხს ეხება, რის შესახებაც მომდევნო საუბარშია მსჯელობა წარმოდგენილი.

პოემა. როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, სულთან ჰუსეინისადმია მიძღვნილი. მიუხედავად მოლოდინისა, ის თავდება იაკუბ ბეგის (სულთან იაკუბის) ქება-დიდებით:

ჯამი, თავისთავს მიმართავს პოეტი, როცა პირს განიბან პატიების თხოვნის წყლით, თქვი ლოცვა და ქება ქვეყნის მეფისა, ადიდე ბედნიერი იაკუბ ბეგი; მისი წყალობის წვიმა მოვიდა და მე მწყურვალი ქვიშა ვარ, მწყურვალი ქვიშა წყლით ვით გაძღება... ქვეყანა მისი წყალობით აყვავდა, მისი სამართლიანობის მუსიკა ქუხს და გრიალებს. დიდებულება და მორჭმულობა მისი ყვაოდეს მარად, მეფობა მისი გახანგრძლივდეს ზომაზე მეტად[32].

ცნობილია, რომ ჯამი პატივისცემით ეპყრობოდა სულთან იაკუბის სახელს. მან მას პოემა „სალამან და აბსალიც“ კი მიუძღვნა.

იდეების თვალსაზრისით „მართალთა კრიალოსანი“ „კეთილშობილთა საჩუქრის“ გაგრძელებასა და გაღრმავებას წარმოადგენს. ამ თხზულებაშიც ის საკითხებია აღძრული, რაც „კეთილშობილთა საჩუქარში“.

ავტორი მოგვიწოდებს გვწამდეს მაღალი შემოქმედი, ვიყოთ გულწრფელნი და მორჩილნი, უხვი და კეთილშობილნი, დავკმაყოფილდეთ მცირედით, ვიყოთ თავმდაბალნი და მორჩილნი. გვწამდეს სიყვარული და მეგობრობა, სირცხვილსა და აუგს მოვერიდოთ, ვიქონიოთ მოთმინება.

ყურადღებას იპყრობს მსჯელობა მხატვრული სიტყვის, პოეზიის, თხზულების შეთხზვის შესახებ, რომელსაც პოეტი რამდენიმე თავს მიუძღვნის. საქმე ისაა, რომ ჯამი, რომელიც სპარსული კლასიკური ლიტერატურის დიდი მემკვიდრეა, ჩანს, ღრმად განიცდის მისი ეპოქის პოეტების მიერ შექმნილ ნაწარმოებების ზერელობას და მოუწოდებს მათ ზომიერებისაკენ.

თუ თხზულებაში ზომიერება არაა დაცული, მას არავითარი სილამაზე არ გააჩნია. ზოგიერთები რას არ აკეთებენ იმისათვის, რომ რითმები მოიპოვონ და ლექსები ომონიმებით აავსონ. ნეტავ, რამდენ ხანს სურთ აწვალონ ენა უაზრობითა და სისულელით. ლექსი წყალია გულის წყაროდან ამოხეთქილი. წყარო წაიბილწა ტალახით. თუ ის არ გასუფთავდა, რაა გასაკვირი: წყალს ტალახი (მიწა) შეერიაო. საჭიროა დაისვენო ამდენი ლექსის წერისაგან. გული გაისუფთავე ყოველგვარი ჭუჭყისაგან, რათა სუფთა გულიდან სუფთა მარგალიტები ამოცვივდეს (467).

ზემოწარმოდგენილი სიტყვებით ვრწმუნდებით, თუ მართალი პოეზიის რა დიდი პატივისცემითა და სიყვარულითაა ჯამი გამსჭვალული, როგორ ჰკიცხავს ის იმ მელექსეებს, რომელთაც არა აქვთ მხატვრული სიტყვის პატივისცემა, არავითარ ზომიერებას არ იცავენ, შინაარსზე უპირატესობას ფორმას ანიჭებენ, გამოთქმებს აბუნდოვანებენ და, ამრიგად, გულის წყაროს, საიდანაც ლექსი ამოჩუხჩუხებს, აბინძურებენ. შემთხვევით კი არ იხსენიება მის თხზულებაში ნი-

---

32 გვ. 576.

ზამი, ხოსროვ დეჰლევი, საადი, ალიშერ ნავოი და სხვები, რომლებიც ჰეშმარიტი შემოქმედების ცეცხლით იწვოდნენ და ნამდვილი პოეზიის ჰაერით სუნთქავდნენ.

ჯამი ებრძვის ნაძალადევსა და ხელოვნურ, ყალბ შემოქმედებას. იგი კლასიკური მწერლობის ტრადიციებს იცავს. მთელი მისი პოეტური შემოქმედება ამის უბადლო დადასტურებაა.

„სობჰეთ ოლ-აბრარში“ საკმაო ადგილი ეთმობა მეფეებისა და მისი მოხელეებისადმი რჩევა-დარიგებას. ჯამი გვეუბნება: სულთანთა და მეფეთა სამართლიანობა ქვეყნის აშენებისა და აყვავების წყაროა, ხოლო უსამართლობა მისი გაქრობის საფუძველი. ღმერთმა მეფობის თანამდებობა იმიტომ მოგანიჭა, რომ სამართლიანობა განახორციელო. როცა შენი სამფლობელოდან ვინმე შეწუხებული შენს კარს მოადგება და თავის გასაჭირის შესახებ მოგახსენებს, მას უნდა დაეხმარო... გაჭირვებულთა თხოვნას ყური უნდა მიაპყრო და მათ საჩქაროდ დახმარებაც უნდა აღმოუჩინო! თუ ხალხი მეფით კმაყოფილი არ არის, სამეფო მხოლოდ მისი ცდით არ აყვავდება. განძი უშრომლად არავის მოუპოვებია და ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრეფია [33].

თუ მეფე სამართლიანი მოსამართლე არ იქნება, მაშინ ქვეყანა აირ-დაირევა. თუ მწყემსი ჯოგს არ დარაჯობს, მას მგელი გაანადგურებს. თუ მებაღე ბაღში არ შეიყვირებს, ლეღვი ყვავთა პურად გადიქცევა.

პოეტი მეფეებს, ვეზირებსა და მმართველებს სამართლიანობისა და წესიერების დაცვისაკენ მოუწოდებს. ის ამის საჭიროებას გრძნობს.

საინტერესოა ვიცოდეთ, თუ როგორ ესმის ჯამის სუფის მოვალეობა, რის შესახებაც ის არაერთხელ გვესაუბრება. მისი აზრით, სუფი ხალხის მძიმე ტვირთქვეშ უნდა იდგეს და მას უნდა ზიდავდეს:

სანთლად იქეცი, სანთლად და იწვოდე, რათა სხვებს გაუნათო, კეთილსაც და ბოროტსაც სიკეთე უყავ, მეგობრობაც უნდა შეძლო და მწუხარების გაზიარებაც. ღრუბლად იქეცი, რათა წვიმად დაიღვარო და ვარდსა და სარეველას ერთნაირად დაეფრქვა... [34] იყავი სუფთა, ვითა ზღვა და სხვაც გაასუფთავე (530).

ჰეშმარიტი სუფი, ჯამის აზრით, დიდსულოვანი და უკეთილშობილესი ადამიანია. ის არ უნდა იყოს კარჩაკეტილი, განდგომილი და ხალხის ჭირ-ვარამს არიდებული. პირიქით. სუფი ხალხში უნდა ტრიალებდეს და მის გასაჭირს იზიარებდეს, ყველასათვის სიკეთეს თესდეს.

საკითხები, რომელთა შესახებ ამ თხზულებაში მსჯელობაა გამართული, სულ ერთია, ისინი რელიგიას ეხებიან თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების რომელიმე მხარეს, ჯამისდროინდელი საზოგადოების მტკივნეული საკითხებია. ისინი ყველა მოღვაწისაგან გარკვეულ პასუხს ითხოვდნენ და პოეტიც უპასუხებს ამ საკითხებს. შესაძლებელია, იმდროინდელ მუსულმანურ აღმოსავლეთში ბევრს არ მოსწონდა ჰერათელი პოეტის გულწრფელი ქადაგებანი, მაგრამ იგი მაინც განაგრძობდა მას, სხვადასხვა ფორმით იმეორებდა ერთსა და იმავე აზრს და

---

[33] گنج بی رنج ندیدست کسی
گل بی خار نچیدست کسی

[34] ابر شو تا که چو باران ریزی
بر گل و خس همه یکسان ریزی

ამით საერთოდ ხელს უწყობდა როგორც მმართველი წრეების, ისე მდაბიო ხალხის ერთგვარ გამოფხიზლების საქმეს.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ ჯამის „სობჰეთ-ოლ-აბრარ“ სუფიურ პოემად არ ჩაითვლება. ის, ძირითადად, როგორც აღინიშნა, დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაა. შემთხვევით არ ჰყავს ამ ნაწარმოებში ჯამის დიდი დიდაქტიკოსი საადი მოხსენიებული. იგი მას შირაზის ბულბულს უწოდებს, ძალიან კარგად იცნობს მის „ბუსთანსა“ და „გოლესთანს“.

შეიძლება აღინიშნოს, რომ ჯამის თხზულებაში მოცემული დარიგებანი მეფეებისა და მისი მოხელეებისადმი, მსჯელობანი სინანულის, მოთმინების, კმაყოფილების, მორჩილების, მეტყველებისა და სხვათა შესახებ შორეულად ეხმიანება საადის ნაწარმოებებში განვითარებულ დიდაქტიკურ მოძღვრებას და მათთან საერთოსაც პოულობს. ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ ჯამი საადის მიმბაძველია. „შართალთა კრიალოსანი“ ლიტერატურული აღნაგობის, შემოქმედებითი მეთოდებისა და ხერხების თვალსაზრისით შორს დგას საადის თხზულებებისაგან. მართალია, საადის თხზულებებსა და „სობჰეთ ოლ-აბრარში“ გადმოცემულ ზოგიერთ ამბავში საერთო პერსონაჟები გვხვდება, როგორიცაა, მაგალითად, უსამართლობითა და სისასტიკით ცნობილი ჰაჯაჯ ბენ იუსუფი, ან რელიგიის კეთილშობილი მოღვაწე ზუნ-ნუნი და სხვა, მაგრამ მათთან დაკავშირებული საკითხების გადაჭრა ამ ორ დიდ პოეტთან სხვადასხვაგვარია. ასე, მაგალითად, საადის „ბუსთანის“ მესამე კარში წარმოდგენილია ამბავი მოციქული აბრაამისა და ცეცხლთაყვანისმცემლისა. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია: მთელი კვირის განმავლობაში აბრაამს არავინ სწვევია. თვითონაც არ სჭამდა, იქნებ ვინმე გაჭირვებული მგზავრი მოვიდესო. გარეთ გამოვიდა, თვალიერება დაიწყო. შენიშნა უდაბნოს ველიდან მომავალი ერთი კაცი, რომლის თმასა და წვერს სიბერის თოვლი ეფინა. სახლში შეიპატიჟა, სუფრა გაუშალეს. სტუმარი, აბრაამი და მისი ოჯახის წევრები სუფრას შემოუსხდნენ. მოხუცის გარდა ყველამ ღმერთი ახსენა. მოციქული მიუბრუნდა სტუმარს: ჭამის დროს რატომ ღმერთს არ ახსენებთ, განა ეს ჩვეულება არ არისო? უპასუხა: ასეთი რამ ცეცხლთაყვანისმცემელთაგან არ გამიგონია. მოციქული მიხვდა, რომ საქმე გებრთან ჰქონდა და ის ზიზღით გარეთ გააგდო. აბრაამს უფლისაგან მოგზავნილი ანგელოზი გამოეცხადა და უთხრა: მე მას ასი წლის სიცოცხლე და საზრდო ვუბოძე და შენ კი ერთ წუთსაც ვერ აიტანე, თუ ის ცეცხლთაყვანისმცემელია, ამისთვის შენ გულუხვობის ხელს რატომ იჭრიო?!

იგივე ამბავი გადმოცემული აქვს ჯამისაც [35], მაგრამ მთავარი ისაა, რომ მისი ბოლო სულ სხვაა, ვიდრე საადის თხზულებაში.

ჯამით — მოხუცი მიდის სტუმრად აბრაამთან (ის არავის მიუწვევია). მოციქულმა შენიშნა, რომ მოხუცი ცეცხლთაყვანისმცემელია. უთხრა: საზრდოს მომცემი იწამე ან სუფრას გაეცალეო. მოხუცი ადგა და წავიდა. ღმერთმა აბრაამს მიუგზავნა ანგელოზი: თუმცა ის შენი რწმენის არ იყო, მაგრამ სუფრისაგან მისი ჩამოცილება შენი ჩვეულება არ არისო. სიცოცხლე მისი ოთხმოც წელზე მეტია, მაგრამ მისთვის საზრდო არ წამირთმევიაო, რა მოხდება, თუ მას ორ-სამ ლუკმას აჭმევო.

აბრაამი უკან გამოუდგა მოხუცს, სუფრაზე მიიწვია და თან გვერდით შეპოუსხდა. მოხუცმა იკითხა: რა მოხდაო? აბრაამმა ყოველივე მოახსენა. მოხუცმა თქვა: ის, ვინც ნაცნობს უსაყვედურებს უცნობის გულისათვის, მის უცნო-

---

35 XVI გულქანდი.

ჭობის გზაზე ვით ვივლი და მისი ნაცნობობის ნაყოფს რატომ არ ვიგემებო. პირი სალოცავს მიაპყრო და ღმერთი იწამა.

ცხადია, რომ დაბოლოება თუ დასკვნა ჯამისთან სხვაგვარია. აქ ამბის მოტანის მთავარი მიზანია დაგვანახოს არა მხოლოდ ღმერთის დიდბუნოვანება და მისი განუზომელი კეთილშობილობა, არამედ ცეცხლთაყვანისმცემლის მიერ ღმრთისა და აბრაამის რჯულის აღიარება.

„ბუსთანშივეა“ აგრეთვე წარმოდგენილი[36] იოსებისა და ზოლეიხას მიჯნურობის ეპიზოდი (ზოლეიხამ კერპს რომ ფარდა ჩამოაფარა, ჩემი საქციელი არ დაინახოსო და ამაზე იოსებმა რომ უპასუხა: შენ ქვის გრცხვენია და მე შემოქმედის არ შემრცხვესო?), რომელიც ჯამისაც შეუტანია „სობჰეთ ოლ-აბრარში“[37].

ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ჯამის საადის თხზულებებიდან გადმოაქვს არაკები და ამბები და მათ თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს. განა „ბუსთანის“ დაწერამდე არ არსებობდა იოსებისა და ზოლეიხას შესახები თქმულება, რომელიც ჯამიმდე სპარსულად რამდენჯერმე დამუშავდა? განა „გოლესთანში“ ან „ბუსთანში“ მოთხრობილი ამბები ყველა საადის მიერაა მოგონილი და მათ წყაროები არ გააჩნიათ? „ბუსთანისა“ და „სობჰეთ ოლ-აბრარის“ ზოგიერთი შეხვედრა როდი იძლევა იმის უცილობელ რწმუნებას, რომ ჯამის წყარო ბუსთანია“. პირიქით. მათ შორის საერთო ძალიან ცოტაა. თუ ჩვენ „ბუსთანსა“ და „სობჰეთ ოლ-აბრარში“ არსებული საერთო მოტივები აღვნიშნეთ, ამით, ვფიქრობთ, ხაზი გავუსვით ჯამის თხზულების დიდაქტიკურ ხასიათს.

იუსუფო ზოლეიხა. ჯამის პოემათა შორის სრულყოფილებისა და პოეტური დამუშავების თვალსაზრისით უდავოდ გამოირჩევა „იუსუფ ო ზოლეიხა“ (იოსებზილიხანიანი). იგი „ჰაფთ ავრანგის“ მეხუთე ადგილზეა მოთავსებული, დაწერილია სალექსო საზომის ჰეზეჯის ერთ-ერთი სახეობით (⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — —) და შეიცავს 4022 ბეითს[38] (=8044 სტრიქონს).

მისი დამთავრებისას ჯამი უკვე 70 წელსაა მიღწეული. საინტერესოა, რომ პოეტი, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში სამართლიანად არის აღნიშნული, არსად იხსენიებს მის დრომდე არსებული „იოსებზილიხანიანის“ სპარსული ვერსიების ავტორებს. ნამდვილად კი, როგორც ეს დღემდე მოღწეული ცნობებით ვიცით, ჯამიმდე ეს თემა დაუმუშავებია აბულ მუაიად ბალხელს (X საუკ.) ბახთიარის (X საუკ.), — ერთ-ერთი ვერსია მიეწერება ფირდოუსის (X—XI საუკ.), — აბდალაჰ ანსარის (XI საუკ.), ამაყ ბუხარელს (XI—XII საუკ.) და მასცუდ ჰერათელს (XII—XIII საუკ.). გამორიცხული არ არის აგრეთვე შესაძლებლობა, რომ ის სხვა ადრინდელი პოეტების მიერაც ყოფილიყო დამუშავებული. სამწუხაროდ, აქ ჩამოთვლილი ავტორებიდან სრული სახით ჩვენამდე მხოლოდ ფირდოუსის სახელით ცნობილ ვერსიას მოუღწევია.

როგორც ჩანს, ამ თემისადმი XV საუკუნემდეც დიდი ინტერესი ყოფილა აღძრული. ძველ წყაროებში მოცემული ცნობებიდან ჩანს, რომ მუაიად ბალხელის, ბახთიარის და ამაყ ბუხარელის თხზულებანი ლექსად ყოფილა დაწერილი. ანსარისა (მოღწეულია ჩვენამდე) და მასცუდ ერათელისა კი (დაკარგულია) — პროზად.

---

[36] IX კარი.

[37] XXIII გულქანდი.

[38] თხზულების დასასრულს ჯამი აღნიშნავს (გვ. 848), რომ პოემა 4000 ბეითს შეიცავსო. შესაძლებელია, მასში ადგილი ჰქონდეს უმნიშვნელო სახის ინტერპოლაციებს და ეს გვაძლევდეს 22 ბეითის სხვაობას.

ჯამი, როგორც ეს მისი თხზულებების „ლეილმაჯნუნიანისა“ და „ისქანდერის სიბრძნის წიგნის“ შესავალი და დასასრული ნაწილები ცხადყოფენ, არ გაურბის სხვა ავტორების დასახელებას. აღნიშნულ პოემებში ის ასახელებს მის წინამორბედებს წარმოდგენილი თემების დამუშავების თვალსაზრისით — ნიზამი განჯელსა და ხოსროვ დეჰლელს, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, „იოსებზილიხანიანში“ არსადაა მოხსენიებული ის წინა ავტორები, რომელთაც ამ თემაზე უწერიათ.

ფირდოუსის სახელით ცნობილი ვერსიის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ჯამი, შესაძლებელია, მას არ თვლიდა ფირდოუსის თხზულებად. ყოველ შემთხვევაში დამაფიქრებელია ის გარემოება, რომ სპარსული ლიტერატურის ძველი ისტორიკოსები ნიზამი არუზი სამარყანდელი, მოჰამედ ოუფი და დოვლათშაჰი, არც XV საუკუნემდე არსებული სხვა წყაროები მას ფირდოუსის სახელით არ იცნობდნენ.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევარმა კ. ჩაიკინმა გაიზიარა ირანელი მეცნიერის მოჰასსელის მოსაზრება, რომ აღნიშნული პოემა დაწერილი უნდა იყოს არა 1010—1011 წლების შემდეგ, როგორც ამას ევროპელი მკვლევრები ფიქრობენ, არამედ „შაჰ-ნამეს“ პირველი რედაქციის დამთავრების შემდეგ, ე. ი. 994—996 წლებში [39]. ამ მოსაზრებამდე მოჰასსელი [40] მიიყვანა იმ გარემოებამ, რომ პოემის შესავალში იხსენიება მოვაფაყი — ბუიდის ბეჰა-ოდ-დოვლეს დიდებულთაგანი, რომელიც შემდეგ მის ვეზირადაც ინიშნება. თითქოს ფირდოუსის მისი წაქეზებით 995—996 წლებში შეუთხზავს „იოსებზილიხანიანი“.

დამაფიქრებელია ის გარემოებაც, რომ პოემაში, სპარსულ ლიტერატურაში გაბატონებული ტრადიციის წინააღმდეგ, არსად არ იხსენიება მის ავტორად ფირდოუსი. საერთოდ, ეკუთვნის თუ არა ფირდოუსის ის, ამის შესახებ დიდი სამეცნიერო ლიტერატურაა შექმნილი, მაგრამ საკითხი საბოლოოდ ჯერ კიდევ გადაწყვეტილი არ არის.

სხვათა შორის არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ამ პოემის საჭით ჩვენ საქმე გვქონდეს არა ფირდოუსის, არამედ X ან XI საუკუნის რომელიმე ავტორის თხზულებასთანაც კი. ყოველ შემთხვევაში, ცხადია, რომ ჯამი წინა ავტორებს არ იხსენიებს. შეიძლება იმიტომაც, რომ ის არ დასესხებია მათ და მისი თხზულება სრულიად დამოუკიდებელ თხზულებად მიაჩნდა. თუ ის ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელს იხსენიებს (ლეილ-მაჯნუნი, ისქანდერის სიბრძნის წიგნი), ამას გარკვეული მიზეზები გააჩნია. საქმე ისაა, რომ ჯამი ამ პოეტებს თავის წინამორბედებად თვლის და აღნიშნული პოემების შეთხზვის თვალსაზრისით თავს მათ მიმდევრად აცხადებს. თუ ამ მსჯელობას გავიზიარებთ, მაშინ გასაგებია წინა ავტორების მოუხსენებლობის მიზეზები. ჯამი, როგორც ჩანს, არ თვლის თავს მათ მიმდევრად, თორემ ძნელია ვიფიქროთ, რომ ისეთი დიდი განათლების მქონე პირს, თვით ლიტერატურის ჩინებულ ისტორიკოსს — ჯამის არ სცოდნოდა მის დრომდე შეთხზული „იოსებზილიხანიანის“ ვერსიების არსებობა. მეორე მხრივ, ისიცაა საგულებელი, რომ ამ თემაზე პოეტურად დამუშავებულ თხზულებებს (აბულ მუაიადის, ბახთიარის და ამაყ ბუხარელის ვერსიებს), თუ ისინი მართლაც მხატვრულად იყო დაწერილი, ჯამიმდე არც კი მოეღწიათ, ხოლო

---

[39] К. Чайкин, Фердоуси, Восток, II, стр. 79—80.

[40] რომლის ნაშრომი ფირდოუსის შესახებ დაიბეჭდა ბერლინში გამოცემულ სპარსულ ეურნალ „ქავე“-ში (1920—1921).

პროზაულ დამუშავებებს (ანსარი, მასდუდ ჰერათელი) ჯამი არ დაასახელებდა, რადგანაც ის მათ გამლექსავად არ გამოდიოდა.

ა. კრიმსკის საეჭვოდ მიაჩნია, რომ ფირდოუსის სახელით ცნობილი „იოსებ-ზილიხანიანი“ გავლენას ახდენდეს ჯამიზე, მისი აზრით, უფრო შეიძლება ვიფიქროთ ანსარის პროზაული მისტიკურ-სუფიური მოთხრობის გავლენაზეო [41]. მაგრამ როგორც პირველი, ისე მეორე მოსაზრება ყოველგვარი მტკიცების გარეშეა წარმოდგენილი და, ცხადია, ვარაუდად ჩაითვლება. როგორადაც უნდა ვიფიქროთ, ჯამის, ჩვენი აზრით, მის დრომდე არსებულ მწერლობაში არ ეგულება იოსებისა და ზოლეიხას მიჯნურობის ამბავზე მაღალი მხატვრული გემოვნებით დამუშავებული ნაწარმოები. ლეგენდა, რომლის დასაბამი ძველი აღთქმიდან ყურანიდან მოდის, ბიძგს აძლევდა ჯამის შემოქმედებას, მას ხოსროვისა და შირინის ამბავი დაძველებულად მიუჩნევია და „ხუთეულში“ წარმოსადგენად ახალი თემისათვის მოუკიდია ხელი.

ჯამის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ის მართლაც ქმნის იოსებისა და ზოლეიხას მიჯნურობის შესახებ მაღალ მხატვრულ ნაწარმოებს, რომელიც თამამად შეიძლება სპარსული კლასიკური ლიტერატურის დიდ ძეგლებს დავუყენოთ გვერდით. ალ. გვახარიას მოხდენილი თქმით „წყალგამყოფივით აღმართულმა ჯამის პოემამ შეაჩერა და შეისრუტა მასზე უწინარეს არსებული დამუშავების ნაკადი და თვით იქცა სათავედ მომდევნო საუკუნეთა პოეტებისათვის“ [42].

ჯამის აზრით, თუ გული სიყვარულის დარდისაგან (ტკივილისაგან) თავისუფალია, გული არ არის. ტანი, გულის დარდის გარეშე კი, მხოლოდ წყალი და თიხაა. დაე, ყველას გული სიყვარულის მწუხარებით იწვოდეს, უსიყვარულო გულიც ქვეყნად ნუ იარსებებს. ცა შეწუხებული სიყვარულით არის, მიწა აღშფოთებული სიყვარულის მოუსვენრობითაა... სიყვარულის ტყვედ იქეც, რათა გათავისუფლდე, მისი მწუხარება იტვირთე, რათა გამხიარულდე! (გვ. 593).

ასეთ შეხედულებებს ავითარებს ჯამი მის სატრფიალო-სამიჯნურო პოემებში. „ლეილმაჯნუნიანში“ პირდაპირაა გამოცხადებული: ვინც შეყვარებული (მიჯნური) არ არის, ის არცა კაციაო. ეს ხომ ის ჰანგია, რაც ალ. გვახარიას შენიშვნით, „ვისრამიანში“ გაისმა პირველად („ვინც მიჯნური არაა, არცა კაცია“) და რამაც საუკუნეთა განმავლობაში შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა [43].

ჯამის აზრები საერთოს პოულობს მისი დიდი წინამორბედის ნიზამის სამიჯნურო პოემებში (განსაკუთრებით „ხოსროვშირინიანში“) გამოთქმულ აზრებთან.

ჯამის პოემებს საზოგადოდ არა აქვს ნიზამის პოემებივით ვრცელი შესავალი. არც „იოსებზილიხანიანის“ შესავალი გამოირჩევა მოცულობით მის სხვა თხზულებებისაგან.

ამბავი იწყება იოსების შთამომავლობის შესახებ მოკლე ცნობების გადმოცემით, ნათქვამია, რომ ის ერთი უმშვენიერესი ხეა იაკობის ბაღისა. მამა თავის უსაყვარლეს ვაჟს აღსაზრდელად დას მიაბარებს.

აღიზარდა იოსები. მისი სილამაზე ყველას თვალს სჭრის, ამას მოსდევს მაღრიბის ქვეყნის მეფის თეიმუსის ასულის ზოლეიხას სილამაზის აღწერა, რაც დიდი პოეტური ხელოვნებით არის შესრულებული.

---

[41] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, Москва, 1914—1917, стр. 124.

[42] ალ. გვახარია, იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, I, ანონიმური ვერსია, თბილისი, 1958, გვ. 6.

[43] დასახ. ნაშრომი, გვ. 58.

ზოლეიხა სიზმრად ნახავს იოსებს და მასზე მიჯნურდება. იგი მოიწყენს. მისი დადარდიანების მიზეზი ჯერ შეუცნობელი ხდება, მაგრამ შემდეგ გამზრდელს გაანდობს საბაბს მისი აფორიაქებისა. ზოლეიხამ სულ სამჯერ ნახა სიზმრად იოსები. ბოლო სიზმრით იგი არკვევს მის ვინაობას (შეიტყობს, რომ იოსები მისრელია) და გონწასული ასული გონს მოეგება.

ბევრი ქვეყნის უფლისწულია სილამაზითა და მოხდენილობით სახელგანთქმული ზოლეიხას შერთვის მდომელი, მაგრამ მიზანს ვერც ერთი ვერ აღწევს. ზოლეიხას მოთხოვნით მამა მას უგზავნის მისრეთის სამეფოს კარის ერთ დიდებულთაგანს (غزيز مصر) მასზე ცოლად მითხოვების მიზნით (ორივე მხარისაგან საამისო თანხმობა მიღებული აქვს). მისრეთის დიდებული (აზიზი) მას დიდი სიხარულითა და ზეიმით მიიღებს, მაგრამ ირკვევა, რომ იგი არ არის ის, ვინც ზოლეიხას უყვარს, ვისი გულისათვისაც ის სისხლის ცრემლების მღვრელია. კვლავ დაიბუდა მის გულში მწუხარებამ. ასე გადის ხანი.

აქედან ჯამი უბრუნდება იოსების ამბავს, გადმოსცემს მის მიმართ ძმების შურსა და მით გამოწვეული ღალატის, ორმოში ჩაგდებისა და ვაჭრებზე მისი მიყიდვის ამბავს.

ერთ დღეს ქალაქგარეთ გასართობად გამოსული ზოლეიხა, სამეფო კოშკის კართან თავშეყრილი ხალხის ხმაურით, შეიტყობს, რომ არაჩვეულებრივი სილამაზის მონას ყიდიან. ზოლეიხა თვალს მოჰკრავს თუ არა იოსებს, მაშინვე იცნობს მას, ვინც სიზმრად ჰყავდა ნახული, ვინც მისი ცხოვრება ააფორიაქა.

ზოლეიხა სთხოვს მის მეუღლეს იყიდოს იოსები (თვითონ აძლევს ამისათვის მამისეულ თვალ-მარგალიტებს). მისრეთის აზიზი იყიდის და კიდევაც იშვილებს იოსებს.

აქვე გადმოცემულია მდიდარი და წარმტაცი სილამაზის პატრონი ბაზიყას იოსებზე გამიჯნურების საინტერესო ეპიზოდი, რომელსაც პოემის ძირითად სიუჟეტთან კავშირი არა აქვს და, ცხადია, მისი გამოტოვებით თხზულებას არაფერი დააკლდებოდა, მაგრამ ჯამი, ჩანს, სათანადო წყაროებითაა განსაზღვრული.

ზოლეიხა იოსების დიდ პატივისცემაშია. იგი მისგან თანაგრძნობას მოელის, მაგრამ ამაოდ. რა ღონესა და საშუალებას არ მიმართავს გულნატკენი ზოლეიხა იოსების დათანხმებისათვის, მაგრამ არაფერი გამოუდის.

ამის შემდეგ იოსებს ვხედავთ საპატიმროში, სადაც ის სიზმრების შესანიშნავი ამხსნელია. ეს გარემოება გახდა იმის მიზეზი, რომ იოსები მოჰყავთ მეფის სიზმართა ასახსნელად. იშვიათი სიზმრების გამოცნობის შემდეგ ის სამეფო კარის დიდებული (თუ ვეზირი) ხდება. მალე ზოლეიხას ქმარი გარდაიცვლება. მიუღწეველი სიყვარული და წელთა სიმძიმე მას დააბერებს. მაგრამ საბოლოოდ ჰეშმარიტი სარწმუნოების მიღება ზოლეიხას გააახალგაზრდავებს, ძველ სილამაზეს დაუბრუნებს და მისი ნანატრი იოსების მეუღლედ აქცევს.

ჯამის, როგორც ჩანს, დიდი ხნიდან, საფიქრებელია ახალგაზრდობიდანვე, იზიდავდა იოსებისა და ზოლეიხას სამიჯნურო თავგადასავალი და ფიქრობდა მის შესახებ ლიტერატურული თხზულების შექმნას. ალბათ, ამით თუ აიხსნება ის გარემოება, რომ მის ყველა პოემაში იოსებისა და ზოლეიხას ესა თუ ის ეპიზოდია გადმოცემული.

ჩვენი აზრით, ზოლეიხა დადებითი გმირია, მას არც ერთი წუთით, მძიმე განსაცდელის ჟამსაც კი, გულიდან არ გადაუგდია იოსებისადმი ტრფობა და სიყვარული. ეს შეუდრეკელი ნებისყოფის პატრონი ყველაფერს თმობს, საკუ-

თარ თავს, სიცოცხლეს სწირავს მიზნის მისაღწევად, რასაც საბოლოოდ მიაღწევს კიდეც. ზოლეიხას ამ ბედნიერებაში თითქოს მის მიერ კერპთაყვანისმცემლობის უარყოფა და ნამდვილი რჯულის მიღება თამაშობს გადამწყვეტ როლს, მაგრამ, ვფიქრობთ, მთავარი მაინც ზოლეიხას ურყეობაა და მის მიერ მხოლოდ ერთი მიზნისაკენ შეუნელებელი სწრაფვა.

ჯამის იოსები კი, ესაა რკინის ნებისყოფის ვაჟკაცი, რომელსაც ვნებათა ქარტეხილი ადვილად ემორჩილება. ამასთან იგი სავსეა უმანკოებითა და კეთილშობილური ბუნებით. იოსები კაცია, ადამიანი და ადამიანური განცდები მასაც აწუხებს, მაგრამ თავდაჭერის დიდი უნარიც გააჩნია. მას არ სურს შეცურდეს ზოლეიხას სიყვარულის ტბაში იმიტომ, რომ დიდი პატივისცემა აქვს მისი ქმრისა, რომელმაც იოსები იყიდა და იშვილა კიდეც. იგი მუდამ გაურბის ულამაზეს ზოლეიხას არა იმიტომ, რომ სიყვარულის არაფერი გაეგება, არამედ იმიტომ, რომ მისი საქციელი, ზოლეიხას სურვილის ასრულების შემთხვევაში, არაადამიანური აღმოჩნდება. მას არ სურს თავის მოქმედებით რაიმე ჩრდილი მიაყენოს მისრელი აზიზის ოჯახს, რომელმაც იგი შეიყვარა და ამაღლების გზაზე დააყენა. მისი აზიზისადმი ერთგულება შეუბღალველია. იოსები ნამდვილი ადამიანური ღირსებების მატარებელია. ამ ღირსებებმა აამაღლა ის და საბოლოოდ მთელი მისრეთის გამგებლად აქცია.

შეიძლება გვითხრან: ჯამი მიჰყვება თავის წყაროს და ის იძულებულია იოსების სახე ისე წარმოგვიდგინოს, როგორც ამას მოცემული მასალები განსაზღვრავდნენო. ჯამის, თუ ის ამას საჭიროდ ჩასთვლიდა, რა თქმა უნდა, შინაარსობრივი თვალსაზრისით შეეძლო გადაეხვია მის განკარგულებაში მყოფ ძველისძველი თქმულებისა თუ წყაროსაგან, როგორც ამას სხვადასხვა დროის პოეტები ამა თუ იმ ამბის გალექსვისას, საკუთარი მოსაზრებების თუ ეპოქის მოთხოვნილებათა მიხედვით აკეთებენ, მაგრამ იგი ასე არ მოქცეულა. მან დაიცვა და გააძლიერა გადმოცემებსა და წყაროებში წარმოდგენილი იოსების სათნო სახე და მისი დახატვით დიდი და ღრმა მნიშვნელობის შემცველი დიდაქტიკური აზრი იქადაგა. იგი გვასწავლის ადამიანის მაღალ ზნეობას და მოგვიწოდებს. ამ ზნეობის დასაცავად.

„იოსებზილიხანიანში“ მთელი ძალით გამოვლინდა ჯამის პოეტური შემოქმედება, მისი შესაძლებლობანი. მთელმა აღმოსავლურმა ლიტერატურამ ამ თემაზე დაწერილი სხვა ასეთი მაღალი მხატვრული ნაწარმოები არ იცის. აქ თითქოს თავი მოუყრია სპარსული პოეზიის კლასიკური ხანის პოეტური აზროვნების საუკეთესო მონაცემებს და ახალ გარემოში, ახალი სურნელებით გაჟღენთილი შეუნელებელ ნაკადად მოედინება. პოეტი, მართალია, ზოგჯერ კლასიკური ხანის ძეგლებში გამოყენებულ შედარებებისა და მეტაფორების მასალებს სესხულობს, მაგრამ ისინი სხვა პოეტურ სამყაროში გადააქვს და მათ ახალ მხატვრულ გააზრებას აძლევს, გარემოება, რაც ჯამის დამოუკიდებელ და ორიგინალურ პოეტად აყალიბებს.

ჯამის პოემამ უდიდესი როლი შეასრულა „იოსებზილიხანიანის“ სპარსულ-ტაჯიკური, თურქული, ინდური და ქართული ვერსიების შემუშავების საქმეში. გაჩნდნენ მიმბაძველნი, რომლებიც ახლოს მისდევდნენ ჯამის პოემას; იოსების თემას ამუშავებენ როგორც ლექსითი, ისე პროზითი სახით [44]. ავტორები დიდი

---

[44] ზოგი მას სხვა სათაურსაც აძლევს. ასე, მაგალითად, ნამით მას „ჰუსნ ო ნაზ“ (სილამაზე და სიკეკლუცე) ეწოდება, ხოლო ტაყი-უდ-დინ აუჰადით „იაკუბ ვა იუსუფ“ (იაკობი და იოსები).

ებითა და მოწიწებით იხსენიებენ ჯამის, როგორც უბადლო შემოქმედს, მას-წავლებელსა და გზის მაჩვენებელს.

აქვე ვადგენთ იოსების თემაზე შექმნილ თხზულებათა ავტორების არა-სრულ სიას, საიდანაც ჩანს, თუ ჯამის პოემის შემდეგ როგორ გაიზარდა ამ თე-მისადმი ინტერესი:

1. აბულ მუაიად ბალხელი (X საუკ.),
2. ბახთიარი (X საუკ.),
3. ფირდოუსის სახელით ცნობილი ვერსია (X—XI საუკ.),
4. ანსარი (XI საუკ.),
5. ამაყ ბუხარელი (XI—XII საუკ.),
6. მასყუდ ჰერათელი (XII—XIII საუკ.),
7. ჯამი (XV საუკ.).
8. მოინი (XV—XVI საუკ.),
9. მაჰმუდ ბეგ სალემი (XV—XVI საუკ.),
10. ბადრი (XVI საუკ.),
11. მუჰამედ ყასიმშაჰ მაუჯი (XVI საუკ.),
12. მაცსუმ საფავი ნამი (XVI—XVII საუკ.),
13. ტაყი-უდ-დინ აუჰადი (XVI—XVII საუკ.),
14. მოლაშაჰ მოჰამედი (XVI—XVII საუკ.),
15. მუყიმა (XVII საუკ.),
16. იბრაჰიმი (XVII საუკ.),
17. ლუთფ ალი ბეგ აზური (XVIII საუკ.),
18. შეჰაბი (XVIII საუკ.),
19. შაუქათი (XIX საუკ.) და სხვა.

ლეილი ვო მაჯნუნ. „ჰაფთ ავრანგის“ მეექვსე ადგილზე „ლეილ-მაჯნუნიანია“ მოთავსებული. ის ნიზამის პოემის ზომით — ჰეზეჯითაა (— ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ — — —) დაწერილი, შეიცავს 3850 ბეითს (=7720 სტრიქონს) და დამთავრებულია 1484 წელს, როცა ჯამი უკვე სამოცდაათ წელსაა მიღ-წეული.

უნდა აღინიშნოს, რომ ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულზე სპარსული ლი-ტერატურა 50 პოემას იცნობს. ეს ნიშნავს ამ თემისადმი დიდ ინტერესს, რაც XIX საუკუნეშიც არ შეწყვეტილა. პოეტები, შეიძლება ითქვას, ეცილებოდნენ ერთმანეთს ამ თემის დამუშავებაში. თვითეულ მათგანს, რამდენადაც ეს მათი შემოქმედებისათვის მოსახერხებელი იყო, შეჰქონდა თხზულებაში ეპოქის და-მახასიათებელი ნიშნები და ის სიახლენიც, რაც დროთა განმავლობაში თქმუ-ლებას ემატებოდა. თვითეული მათგანი ცდილობდა წინა ავტორებთან შედა-რებით ხალხისათვის უფრო გასაგებად და მიმზიდველად ეთქვა ლეილ-მაჯნუნის ამბავი. უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგმა ავტორმა ამ მხრივ დიდ პოპულარობას მიაღწია. მაგალითად, ცნობილია, რომ მექთების (XV საუკ.) „ლეილმაჯნუნია-ნი“ სპარსულენოვან წრეებში დღესაც უფროა გავრცელებული, ვიდრე სხვა ამ თემაზე შეთხზული რომელიმე დიდი პოეტის ნაწარმოები. აქვე დავასახელოთ ზოგიერთი ავტორი „ლეილმაჯნუნიანის“ სპარსული ვერსიისა:

1. ნიზამი განჯელი (XII—XIII საუკ.);
2. ხოსროვ დეჰლელი (XIII—XIV საუკ.);
3. ქათები (XIV—XV საუკ.);

4. ჯამი (XV საუკ.);
5. მექთები (XV—საუკ.);
6. ჰათეფი (XV—XVI საუკ.);
7. შეიხ საად ედ-დინ რაჰაი (XVI საუკ.);
8. ჰელალი (XV—XVI საუკ.);
9. ნეზამ ედ-დინ აჰმედ სოჰაილი (XV—XVI საუკ.);
10. ყასემი (XVI საუკ.);
11. ჰუსეინ დემირი (XVI საუკ.);
12. მასუმ საფავი ნამი (XVI საუკ.);
13. ჰედაიათ ულ-ლაჰ (XVI საუკ.);
14. რუჰ ოლ-ამინ (XVI—XVII საუკ.);
15. ქაშეფ (XVI—XVII საუკ.);
16. ჰინდუ (XVII საუკ.);
17. მირზა სადეყ ნამი (XVIII საუკ.);
18. ნასიბი (XVIII—XIX საუკ.).

და სხვები.

აქედან ჩვენ ვხედავთ, რომ სპარსულ ლიტერატურაში ჯამიმდე მხოლოდ სამი ვერსიაა ცნობილი: ნიზამისა, ხოსროვ დეჰლელისა და ქათებისა. დანარჩენი ვერსიები კი ჯამის შემდეგაა შეთხზული. უნდა აღინიშნოს, რომ ყველაზე დიდი რაოდენობა სპარსული ვერსიებისა, ჯამის „ლეილმაჯნუნიანის“ შეთხზვის შემდეგ — XVI საუკუნეშია წარმოშობილი, მათ ავტორებს ტონსა თუ ბიძგს უეჭველად ჯამის ლიტერატურული შემოქმედება აძლევდა.

ჯამი თავის პოემაში მხოლოდ ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელს იხსენიებს: ქათების ლიტერატურულ შემოქმედებას ის, შესაძლებელია, სრულებითაც არ იცნობდა. ნიზამისა და ხოსროვს პოეტი ასე ახასიათებს: განჯიდან ის, ვითა განძი მარგალიტის მფრქვეველი, ეს ინდოეთიდან, ვითა თუთიყუში შაქრის მფრქვეველი (ე. ი. ენატკბილი). ის ქვებზე ჰრიდა ლექსებით სურათებს და ეს ლამაზი ხელოვნებით მათ ფერს აძლევდა; ისინი რაშებზე სხედან, მე ფეხმარდი აქლემით მათ უკან გამოვუდექი. სადაც კი მიაღწიეს მათმა რაშებმა მათი გონებისა და ნიჭის წილი ყველას შეხვდა. თუ მათ უკან ჩამოვრჩი, ჩემი სახისათვის მათი მტვერიც საკმარისია. ჩემი არსებობისათვის ძალის მომცემი ის მტვერია, ჩემი გაჭირვებისათვის ის ოქრო და ვერცხლია... მაგრამ იცოდეთ, წყალობის (სულგრძელობის) თვალით წყალს დავეძებ და სახიდან იმ მტვერს ჩამოვირეცხავ. გოვჰარი, როცა შეიძლება შენი ძალღონით მადნიდან მოიპოვო, სისუსტე იქნება, რომ ის სავაჭროდან შეიძინო; ჩემს ხელშია დიჯლა და აღარ მესაჭიროება წყლისმზიდავი. შენი ხელის პეშვით შენი ნაკადულიდან წყლის სმა უმჯობესია, ვიდრე ოქროს ჯამით — სხვათა აუზიდან... ყოველი მხრით მიუშვებ წყალს, მეც დავლევ და სხვასაც დავალევინებ (გვ. 759—760).

აქედან ნათლად ჩანს, თუ ჯამი რა დიდი პატივისცემითა და მოკრძალებით ეპყრობა მის წინაპრებს — ნიზამი განჯელსა და ხოსროვ დეჰლელს, მაგრამ მას სურს მაინც დარჩეს შემოქმედების საკუთარ გზაზე, მარგალიტი მოიპოვოს მადნიდან და არ შეიძინოს ის სავაჭროდან, იცის, რომ ნაკადულის წყლის სმა სჯობს საკუთარი პეშვით, ვიდრე აუზიდან მოგაწოდონ ის ოქროს თასით. ვფიქრობთ, პოეტმა კარგად განსაზღვრა საკუთარი როლი და, ჩვენი აზრით, ეს ეხება არა მარტო „ლეილმაჯნუნიანის“ ახლებურად შემუშავების საკითხს, არამედ ჯამის მთელ მხატვრულ შემოქმედებას.

ამბის დასაწყისამდე ჯამი სიყვარულის შესახებ მსჯელობს. მისი აზრით, ყველაფერი ერთმანეთთან სიყვარულითაა დაკავშირებული. როცა დილა სიყვარულით ამოისუნთქავს, სიყვარული ვნების ცეცხლს აანთებს (ამოვა მზე) და ღამრავი საუცხოო სურათებით შეამკობს უსაზღვროებას. ცანი სიყვარულითაა გაჩენილი და სიყვარულის ბოძებით უერთდებიან ისინი მიწას. ყოველივე ის, რაც სიყვარულისაგან არ არის, არც არსებობს. ეს მბრუნავი, მაღალი ლაჟვარდოვანი თაღი, დღეები და ღამეები, ყველაფერი სიყვარულს ემორჩილება. ია ბუსთანზეა შეყვარებული და ბურთი ჩოგანზე. მაგნიტი რომ რკინას იზიდავს, ესეც სიყვარულით ხდება. ყველაფერი სიყვარულითაა შეპყრობილი. დიდება მას, ვინც შეყვარებული დაძებნა და მოუსვენრობისაგან გული გაირეცხა. ის, ვინც შეყვარებული არ არის, კაციც არ არის (გვ. 757—759).

დაახლოებით ასევე მსჯელობს სიყვარულის შესახებ ნიზამი განჯელიც (ხოსროვშირინიანი). მისი აზრით, ცას სიყვარულის გარდა სხვა სალოცავი არ გააჩნია, ქვეყანას სიყვარულის მტვრის გარეშე ბრწყინვალება არა აქვს. ცას რომ სიყვარული არ ედებოდეს, მაშინ მიწა აყვავებული ვით იქნებოდა... სიყვარულის წვაზე უმჯობესი ქვეყნად რა არის, უსიყვარულოდ ვარდი არ იცინის და ღრუბელი არ ტირის... ის, ვინც სიყვარულისაგან ცარიელია, გაყინულია; მას ათასი სულიც (სიცოცხლე) რომ ჰქონდეს, მაინც მკვდარია [45].

ასეთი აზრების შემცველი შესავალი წაუმძღვარეს — ნიზამიმ მის შესანიშნავ თხზულებას „ხოსროვშირინიანს“ და ჯამიმ — „ლეილმაჯნუნიანს“.

ჯამის ვერსიის მიხედვით, ყაისის (მაჯნუნის) მამა სიმდიდრით, გულუხვობითა და სტუმართმოყვარეობით სახელგანთქმული არაბია. მისი პატივისმცემლები ირანის მეფეებიც კი იყვნენ. მას ჰყავდა ათი ვაჟი. მათ შორის მამას ყველაზე უმცროსი ვაჟის — ყაისის სიყვარული ჰქონდა (ნიზამით ყაისი დედისერთაა).

ჩვენთვის ძნელია გარკვევა, თუ რა წყაროებს ემყარებოდა ჯამი, როცა მაჯნუნი მეათე ვაჟად გამოიყვანა. საქმე ის არის, რომ სხვაგან არსად მთელი პოემის მანძილზე არაფერია ნათქვამი ყაისის, ანუ მაჯნუნის ძმების შესახებ, არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენენ ისინი, ან რატომ არ ეხმარებიან მრავალ გასაჭირში მყოფ უმცროს ძმას — მაჯნუნს.

ყაისი მე-14 წელში იყო გადაბიჯებული; ის სილამაზით ყველას ხიბლავდა, მისი ლალის ბაგეები და სახე მთვარე, თმა მუშკი ბევრის გულს აკანკალებდა. მისი შუბლიდან მთვარის ელვარება მზეს მიწას ანარცხებდა. წარბები მისი ლამაზთათვის უბედურების იყო მომგვრელი და მისი ტანი საკვირველი პალმა — მრავალთა გულის მიმტაცებელი (გვ. 864).

ყაისი აქლემით მოგზაურობს, უფრო სწორად, სასეირნოდ დადის სხვადასხვა მხარეში და ლამაზ ქალიშვილებს დაეძებს. ერთ დღეს ის მიუახლოვდა ერთი ტომის სამყოფელს. შორიდან შენიშნა: ლამაზები ვარსკვლავებივით შემორტყმიან ერთ მთვარეს, მთვარე კი არა, ის მოელვარე მზე იყო, რომელიც ყოველ გულში ალს აანთებდა. ყაისი გაემართა მათკენ. მიესალმა. იმ მთვარე-ქალის ვინაობა იკითხა. უპასუხეს: ქერიმეაო მისი სახელი და შთამომავლობაც საქებარი აქვსო. ყაისი გაეცნო მას, გაესაუბრა. შეუყვარდა ძლიერ. ქერიმეს სიტყვები ყაისს ათრობდა, ის ხელიდან მიდიოდა.

ქერიმესაც მოეწონა მაჯნუნი; მაგრამ მალე გამოჩნდა მეორე ახალგაზრდა კაცი, რომელსაც არღავნის ფერი (წითელი) ტანისამოსი ეცვა. მისი მოსვლა ქა-

---

45 ვაჰიდ დასთგერდის გამოცემა, თეირანი, 1934, გვ. 33—34.

ლებს გაეხარდათ, მიეგებნენ. ყაისმა როცა ეს იხილა, შეჯდა თავის აქლემზე და უკან გამოეშურა. ეს შენიშნეს ქალებმა, უკან გამოუდგნენ ძახილით: ყაის ნუ აჩქარდები, ნუ იგრძნობ თავს შეურაცხყოფილად, დაბრუნდიო, მაგრამ ყაისი აღარ დაბრუნდა და ამით დამთავრდა ქერიმეს სიყვარულიც. აქის მსგავსი ეპიზოდი არც ნიზამისა აქვს და არც ხოსროვ დეჰლელს.

უკან დაბრუნებული ყაისი ყველას ეკითხება: ხომ არ ეგულებათ სადმე ლამაზი ქალიშვილი? ასწავლიან იმ ტომს, სადაც ლეილი იმყოფება. ახლა ყაისი იქითკენ გაეშურება. მიაგნებს მას. ყაისი და ლეილი ერთმანეთს გაეცნობიან, მოეწონებათ და შეუყვარდებათ ერთმანეთი [46].

ისინი საიდუმლო შეხვედრებს ნიშნავენ. ლეილის მშობლები გაიგებენ ამ ამბავს და ქალიშვილს უკრძალავენ ყაისთან შეხვედრას. ყაისსა და ლეილის ერთმანეთის დარდით არ სძინავთ. გულნატკენი ლეილი საყვედურს ამბობს:

მამაკაცები ყველგან ბედნიერები არიან,
უბედურნი არიან ფრთაშეკრულნი ქალები:
რა ქალის საქმეა სიყვარული,
ქალი ხომ თავისი თავის პატრონი არ არისო (გვ. 771)

ლეილი გრძნობს, რომ ქალებს არა აქვთ მოქმედების თავისუფლება, ისინი ფრთებშეკვეცილი არიან და უუფლებონი. ქალები თავის თავს არ ეკუთვნიან

ფეოდალიზმმა ჩაჰკლა ქალში საკუთარი მე და უბრალო ნივთად აქცია ის. ლეილის პროტესტი ქალის უუფლებობის თაობაზე გამოხატავს როგორც ირანის, ისე მთელი აღმოსავლეთის ქალთა პროტესტს ფეოდალურ-არისტოკრატიული მმართველობის წინააღმდეგ. ქალის პირით ასეთი აზრების გამოთქმა იმ დროისათვის მე ჯამის პროგრესულ აზრებად მიმაჩნია.

შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ლეილის და მაჯნუნის სიყვარული ჯამისთან უფრო ბუნებრივი და რეალური ჩანს, ვიდრე მის წინამორბედებთან. ჯამის ლეილი აქტიურია. არის შემთხვევები, როცა დაღლილ მაჯნუნს ჩაეძინება. მის თავთან ზის ლეილი. გაღვიძებული ყაისი დაინახავს ლეილის, რომელიც სისხლის ცრემლებს ღვრის სიყვარულის გამო.

ლეილი თვალს მოჰკრავს თუ არა მაჯნუნს, მიდის მასთან და განცდებს უზიარებს. ისინი ერთმანეთს შეჰფიცავენ მარადიულ სიყვარულს. კვლავ საიდუმლოდ ხვდებიან ერთმანეთს. ბევრმა გაიგო მაჯნუნის მდგომარეობა, იგი ეცნობა მამასაც. მამა, რადგანაც ლეილის გვარი დაბალია მის გვარზე, სთხოვს ყაისს ძღელი აიღოს ლეილის სიყვარულსა და მასთან შეერთების ფიქრზე:

ის სარეველაა, შენ ვარდი ხარ და ახლად ატყორცნილი სარო,
ის ყვავია და შენ ლამაზი ხოხობი.
სარეველასთან ვარდსა და საროს რა აქვს საერთო,
ყვავთან ხოხობს რა ურთიერთობა უნდა ჰქონდეს? (გვ. 785).

შენს წინაშე ბაღია გადაშლილი და აირჩიე რომელიმე ვარდიო, — არიგებს მამა მაჯნუნს. მაჯნუნი უპასუხებს: სიყვარულისათვის შთამომავლობას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვსო; ლეილი ჩემი სულია (სიცოცხლეა) და მე მისი ტანი ვარო. თუ ის არსებობს, მაშინ მეც ვარსებობო.

მამა მოუსმენს ყაისს და თავს ანებებს რჩევა-დარიგებას.

ლეილისა და მაჯნუნის შეერთებას, ჩანს, დაბრკოლებას უქმნის სოციალური უთანასწორობა და გვართა შორის მტრული დამოკიდებულება. ეს მომენტი წინა ავტორებთან შედარებით, კარგადაა ნაჩვენები ჯამის პოემაში.

[46] წინა ვერსიებთან განსხვავებით მათი შეყვარება სკოლაში არ ხდება.

ყაისის მშობლები და მოკეთენი გადაწყვეტენ, რომ მას მისი ბიძაშვილი მიათხოვონ (აქ ჩვენ ახალი მომენტი გვაქვს წინა ვარიანტებთან შედარებით). ამბავს გაიგებს ლეილი, რომელიც ყაისს უსაყვედურებს. ლეილის სანახავად მიმავალი ყაისი აღთქმას იძლევა: თუ იგი მას ალერსიანად მიიღებს, მაშინ ფეხით წავა მეჩასა და მედინაში, მლოცვარი გახდება. ლეილი მართლაც ალერსიანად მიიღებს ყაისს. იგი ასრულებს აღთქმას და მიდის წმინდა ადგილების მოსალოცავად.

წინა ვერსიების მიხედვით ყაისი მიჰყავთ მექაში მისი განკურნვის მიზნით.

დაბრუნების შემდეგ ისინი კვლავ ხვდებიან ერთმანეთს. მათ შესახებ ათასგვარი ჰორი გავრცელდა. მამა ტუქსავს ლეილის მაჯნუნთან შეხვედრისათვის. მაჯნუნი მიდის ღამით ლეილის მეზობლის ქვრივი ქალის სახლში და იქიდან გეზულობს ამბავს, მაგრამ იმ სახლშიც აღარ დაუშვებენ ბოლოს (ლეილის მამა უსაყვედურებს ქვრივ ქალს). ლეილის მამა საჩივრით მიმართავს ხალიფას და მაჯნუნს აცხადებენ კანონგარეშე პირად. ყაისის მამა ახლა იძულებული ხდება იფიქროს მათ შეერთებაზე. ლეილის მამასთან გზავნიან მოციქულებს, მაგრამ ამაოდ. იმედგაცრუებული მაჯნუნი გაიქრება უდაბნოში და მხეცთა და ნადირთა შორის იწყებს ცხოვრებას.

ველად გაჭრილ მაჯნუნს ნახავს ნაუფალი, გაიგებს მის ამბავს და შეჰპირდება დახმარებას. ის ეთათბირება ლეილის მამას, მაგრამ უშედეგოდ. ნაუფალისა და ლეილის გვარის ბრძოლის ეპიზოდები, რასაც ჯამიმდე არსებულ ვერსიებში საკმაო ადგილი უჭირავს, აქ არ გვხვდება. .

ამბავი კვლავ აღწევს ხალიფამდე. მაჯნუნი მიჰყავთ მბრძანებელთან, იგი წაუკითხავს მას შესანიშნავ ყასიდას, მაგრამ ხალიფისაგან ბოძებულ ჯილდოს არ მიიღებს.

ლეილი მიდის მომლოცაობის შესასრულებლად. აქ ის შენიშნა ერთმა ვაჭმა და აფრინა მოციქულები. მშობლები ლეილის მას მიათხოვებენ. მაჯნუნი გაიგებს ამ ამბავს და დიდად წუხს. ლეილი წერილს სწერს მაჯნუნს და პატიებას ითხოვს, რადგანაც მისი გათხოვება მშობლების მოთხოვნით მოხდა და არა საკუთარი სურვილით.

ლეილი ქმარს არ ნებდება: ან მოგკლავ, ან თავს მოვიკლავ, თუ მომეკარებიო. ქმარი, რომლის სახელი არაა ნაჩვენები, ვერ გაუძლებს ამ დიდ მწუხარებას და მალე გარდაიცვლება.

მაჯნუნი შეხვდება ლეილის ძაღლს და ეალერსება მას, კოცნის კიდეც: შენს თვალებს ვკოცნი, რადგანაც ისინი ლეილის სახეს უცქერენო. ერთხელაც მაჯნუნი ცხვრის ფარაში გაერევა და ლეილის მოინახულებს. ის მათხოვრის სახითაც მიდის ლეილის კარავთან, ლეილი ცნობს მას და სამათხოვრო ჯამს გაუტეხს.

ერთხელ მაჯნუნი ხვდება ლეილის და უგრძნობლად დაეცემა. ლეილი გამოაფხიზლებს მას: ეუბნება, რომ ამავე გზით დაბრუნდება უკან ქვე. ლეილის მომლოდინე უძრავად დადგა იმავ ადგილას: იმ გულწარმტაცის სიყვარულით გაშეშებული, იდგა ერთ ადგილას უძრავად, როგორც ხე. მის თავზე ჯდებოდნენ ფრინველები. გაეზარდა თმები ირგვლივ ტოტების მსგავსად. გავიდა ხანი და მის თავზე ფრინველებმა ბუდე გაიკეთეს (გვ. 888).

ლეილი იმავ გზით გამოივლის, მიდის მაჯნუნთან, გაესაუბრება მას, მაგრამ მაჯნუნი უკვე ვეღარ სცნობს ლეილის. მაჯნუნი კვლავ უდაბნოში, ნადირთა შორის განაგრძობს ყოფნას.

მას მკვდარს იპოვის ლექსთა შემკრები არაბი. ის ლეილის მხარეში გასწევს და მაჯნუნის სიკვდილს აცნობებს. ლეილი მაჯნუნის სიკვდილის შეტყობის გა-

მო ავად ხდება და მალე გარდაიცვლება. მას მაჯნუნის გვერდით დაასაფლავებენ.

ე. ე. ბერტელსი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ჯამიმ დაარღვია ნიზამის გეგმა... მისი პოემა ძალიან მარჯვედაა დაწერილი და იმდენად ორიგინალურია, რომ საერთო სათაური არ ჰქონდეს, მისი კავშირი ნიზამისთან პირველი შეხედვით ცხადი არ იქნებოდაო [47]. ე. ე. ბერტელსი იქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ ჯამისთან ლეილის გარდაცვალება სუფიურ კონცეფციასთან არაა შეთანხმებული.

ზევითაც აღინიშნა, რომ ჯამის ლეილი უფრო აქტიურია და წინააღმდეგ ნიზამისა, ის ყოველთვის როდი ემორჩილება მშობლების მოთხოვნას. ასე, მაგალითად, მშობლების სურვილის წინააღმდეგ, მას ერთხელაც არ შეუწყვეტია ფიქრი მაჯნუნის ნახვისა და, როცა ეს მოსახერხებელი იყო, ნახულობდა კიდეც. მას მუდამ ჰქონდა ყაისის სიყვარული და რეალურად ფიქრობდა მასთან შეერთებაზე.

ჯამის „ლეილმაჯნუნიანი“, რომელშიც პოეტმა, ერთგვარი პროტესტი გამოუცხადა ფეოდალურ აღმოსავლეთს საერთოდ ადამიანის უმწეო მდგომარეობაში ჩაყენების გამო, სოციალურ უთანასწორობასა და გვართა შორის მტრობასა და შურიანობას, რისი მიზეზითაც ვერ ხერხდება ორის ერთმანეთისადმი მოტრფიალის შეერთება, წინა ავტორებთან შედარებით უდავოდ პროგრესულ ნაბიჯს წარმოადგენდა იმდროინდელ აღმოსავლურ ლიტერატურაში.

ჯამი დიდ გავლენას ახდენს შემდეგ ხანებში წარმოშობილ „ლეილმაჯნუნიანის“ ავტორებზე. ისინი მას ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელის გვერდით იხსენიებენ. საინტერესოა, რომ ჯამის სკოლიდან გამოსული პოეტის ბადრედდინ ჰელალის (ბადრიდდინ ჰილოლი) აზრით, ჯამი თავისი დროის ნიზამიც არის და ხოსროვ დეჰლელიც [48].

ჰელალი „ლეილმაჯნუნიანში“ (დაწერილია 1522 წელს) ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელს იმავე ეპითეტებით ამკობს, როგორითაც ჯამის ჰყავს ისინი შემკობილი. ნიზამის, მაგალითად, განჯის თვალ-მარგალიტების განძს უწოდებს და ხოსროვ დეჰლელს — ენაშაქარ თუთიყუშს.

ჯამი დიდ გავლენას ახდენს ჰელალიზე მთელი რიგი ეპიზოდების შემუშავებაში. მის ვერსიაშიცაა წარმოდგენილი ეპიზოდი მაჯნუნის გაშეშების თუ გახევებისა, რის გამოც მის თავზე ფრინველები ბუდეს იკეთებენ, ყაისის მიერ ლეილის ვერცნობის ამბავი და სხვა მისთანანი.

აღსანიშნავია, რომ ჰელალის ლეილი არ თხოვდება, ის არავის არ მიჰყვება ცოლად, მას მხოლოდ მაჯნუნთან შეერთება სურს. განსხვავებით წინა ავტორებთან, ლეილი დიდ აქტიურობას იჩენს და პოემის დასასრულიც სხვაგვარ სახეს ღებულობს.

ჰელალის პოემის მიხედვით ლეილი და მაჯნუნი ერთდებიან, ყაისის მამა დიდ ქორწილს გადაიხდის, სადაც ყველა ტომის წარმომადგენლები და თვით ბაღდადის ხალიფაც მოიწვიეს, მაგრამ ქორწილი გლოვად იქცევა, რადგანაც ეს დიდი სიხარული ვერ აიტანეს ლეილიმ და მაჯნუნმა იმ განუზომელი მწუხარებისა და უბედურების შემდეგ, რაც მათ მანამდე განიცადეს, და ორივე ქორწილშივე კვდება.

---

[47] Джами, 149.

[48] ვსარგებლობთ ჯამოლ აინის მიერ გამოცემული ტექსტით: Бадриддин Хилоли, Осори мунтахаб, 1958, стр. 326.

ჰელალის პოემაში, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ქამოლ აინის, ღრმა სიყვარულმა გადალახა ყველა დაბრკოლება, რაც აშორებდა შეყვარებულებს და ხელს უშლიდა მათ შეერთებას [49].

ეს გახლავთ ამ შესანიშნავი ავტორის ღირსება. ჰელალიმ, მე ვიტყოდი, ჯამის გავლენით ნაბიჯი გადადგა წინ და ლეილ-მაჯნუნის სიყვარული უფრო რეალურ და ბუნებრივ სიყვარულად აქცია, ვიდრე ეს მანამდე არსებული ვერსიების ავტორებს აქვთ წარმოდგენილი.

ყოველივე ამით ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ ჯამის ვერსიამ გარკვეული როლი შეასრულა შემდეგი დროის ვერსიების შემუშავებაში. ის არ დარჩენილა ვიწრო წრეებისათვის მხოლოდ საკითხავ წიგნად და როგორც დიდი პოეტების ქმნილებებს ახასიათებს, თავის საუკუნეს გადააბიჯა.

ისქანდერის სიბრძნის წიგნი. უკანასკნელი პოემა, რომელიც „ჰაფთ ავრანგშია“ მოთავსებული, გახლავთ „ხერად ნამეიე ისქენდერი“ (ისქანდერის სიბრძნის წიგნი); იგი შეიცავს 2313 ბეითს (=4626 სტრიქონს), დაწერილია 1485 წელს იმ სალექსო საზომით, რომელსაც მოთეყარებს ეძახიან (⏑—⏑—⏑—⏑—). აღნიშნული ზომა, როგორც ცნობილია, გამოიყენა ნიზამიმ მისი პოემის „შარაფ-ნამეს“ (ძლევათა წიგნი), ანუ „ისქანდერ-ნამეს“ დასაწერად და ხოსროვ დეჰლელმა „აინეიე ისქანდერისს“ (ისქანდერის სარკის) შესათხზველად.

ჯამის სიტყვებით ეს ნაწარმოები მეხუთე, ე. ი. უკანასკნელი თხზულებაა მის „ხამსეში“ (ხუთეულში). პირველია იმავე ჯამის სიტყვებით „თოჰფეთ ოლ-აჰრარ“ (საჩუქარი კეთილშობილთა), მეორე — „სობჰათ ოლ-აბრარ“ (მართალთა ანუ წმინდანთა კრიალოსანი), მესამე — „იუსუფ ო ზოლეიხა“ (იოსებზილიხანიანი), მეოთხე — „ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილმაჯნუნიანი) და მეხუთე, როგორც ვთქვით, „ისქანდერის სიბრძნის წიგნი“.

„სიბრძნის წიგნი“ სათქმელად იმიტომ ავირჩიე, ამბობს ჯამი, რომ ზღაპრების მოყოლა ჩემი საქმე არ არისო; სიბრძნის საიდუმლოებაზე ლაპარაკი უმჯობესია, ვიდრე ძველი ზღაპრები ვიმღეროთო (გვ. 928):

خردنامه زان اختیارمنست که افسانه خوانی نه کارمنست
زاسرار حکمت سخن راندنست به از قصهای کهن خواندنست

ბაჰრამ გურის შესახებ არაფერი მითქვამს და ჩემი ბაღიც არ დამშვენებულა იმ სწორი საროთი. როცა აყვავებული სიცოცხლე მიწად იქცა, „ჰაფთ ფეიქარის“ (შვიდი მნათობი) შესახებ თხზულების თქმას (აგებას) რა სარგებლობის მოტანა შეუძლიაო (გვ. 928).

ჯამი არ თხზავს „ბარამგურიანს“ და არც „ხოსროშირინიანს“. „იოსებზილიხანიანში“ ის აცხადებს, რომ დაძველდაო სიკეთე „შირინისა და ხოსროვისა“, აგრეთვე „ლეილისა და მაჯნუნისა“, ახლა სხვა ხოსროვი უნდა დავსვა ტახტზე და „ლეილმაჯნუნიანის“ ნაცვლადაც სხვა რამ უნდა ვთქვაო (გვ. 595). მაგრამ, როგორც ვიცით, ჯამი არ დარჩა თავისი განცხადების თანამიმდევარი; ცნობილია, რომ მან მაინც უმღერა ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულს.

ნიზამი, აცხადებს პოეტი, დიდი ოსტატია, რომლის სანთელი ამ ლხინში (კრებულში) ელვარებს, მან თვალ-მარგალიტთა განძი (საუნჯე) ხუთამდე მიიტანა (ე. ი. დაწერა ხუთი პოემა); ხოსროვ დეჰლელმაც შეთხზა ხუთი პოემა, მაგ-

[49] Камол Айни, Бадриддин Хилоли, 1957, стр. 135.

რამ მისი ხელი იმგვარ თვალმარგალიტებისაგან ცარიელია, მანაც შექმნა სიუხვე, მაგრამ წმინდა ოქროსაგან. ოქრო, რა თქმა უნდა, სჯობია ვერცხლს, მაგრამ მისი ღირსება დიდად ჩამორჩება თვალ-მარგალიტსო (გვ. 928).

ჯამი ამნაირად ასხვავებს ერთმანეთისაგან ნიზამის და ხოსროვ დეჰლელის შემოქმედებას. ნიზამის „ხუთეული“ მას თვალ-მარგალიტების, ხოლო დეჰლელისა — ოქროს განძად მიაჩნია. საკუთარი შემოქმედების თუ „ხუთეულის“ შესახებ ის თავმდაბლად აცხადებს: მე საწყალი შორს ვარ ნიჭისაგან, არც თვალ-მარგალიტები გამაჩნია და არც ოქროთი სავსე ტომრები, სპილენძისაგან შევქმენი „ხუთი განძი“, მე ვწითლდები და უხერხულ მდგომარეობაში ვარ ჩაყენებული მათ განძთა წინაშე, ჩემი „ხუთეული“ არაფერს წარმოადგენს მათ „ხუთეულებთან“ შედარებითო (გვ. 928).

ეს განცხადება, რა თქმა უნდა, არ შეეფერება სინამდვილეს. ჯამის პოეტური შემოქმედება, თუ გნებავთ მისი „ხუთეული“, თავისუფლად შეიძლება გვერდში ამოვუყენოთ სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის დიდ წარმომადგენელთა „ხუთეულებს“, მათ პოეტურ შემოქმედებას.

„ისქანდერის სიბრძნის წიგნის“ ლიტერატურული აღნაგობა ასეთია: პოემა იწყება შესავლით, სადაც შექებულია ყოვლის გამჩენელი ღმერთი, წინასწარმეტყველი. შესავალშივეა წარმოდგენილი მიძღვნაც — ხოჯა უბეიდალაჰ აჰრარისა და სულთან ჰუსეინისადმი.

შემდეგ იწყება თვით თხრობა. გადმოცემულია ამბავი ისქანდერის აღზრდის შესახებ. მაძა ფაილაყუსი (فیلقوس, იგივე ფილიპე), პატარა ისქანდერს აღსაზრდელად მიაბარებს ბრძენ-ფილოსოფოს არისტოტელეს[50]. ისქანდერმა შეისწავლა ბერძნული და რომაული ფილოსოფია, დავაჟკაცდა. როცა მამამისს სიკვდილი მიუახლოვდა, გადაწყდება ისქანდერის გამეფება. ამ განზრახვით თავს იყრიან ფილოსოფოსები და სწავლულები. გამოცდიან ისქანდერს და ყველა კმაყოფილია მისი სიტყვა-პასუხით. მამის გარდაცვალების შემდეგ ისქანდერი ადის ტახტზე. უნდა აღინიშნოს, რომ მთელ პოემაში არსად, არც ერთი საგმირო ეპიზოდი არაა გადმოცემული. ჩამოთვლილია ის ქვეყნები, რომლებიც ეპყრა ისქანდერს, მოკლედ გადმოცემულია მისი მოგზაურობა ამ ქვეყნებში, მოთხრობილია ისქანდერის ცხოვრების მთავარი მომენტები.

სიკვდილის მოახლოებისას ის დედას წერილს სწერს. მის ანდერძში ისიცაა ნათქვამი, რომ კუბოდან მისი ხელები გამოაჩინონ, რათა ყველამ დაინახოს, რომ მას ამ ქვეყნიდან არაფერი მიაქვს და ცარიელი ხელებით მიდის. მის ცხედარს მიასვენებენ ქალაქ ალექსანდრიაში. გასვენების წინ გამოსათხოვარ სიტყვებს ეუბნებიან ბრძენნი. სულ ათი სიტყვაა წარმოდგენილი. ქალაქ ალექსანდრიაში, სადაც ისქანდერის ცხედარი მიასვენეს, ფილოსოფოსები მის დედას სანუგეშო სიტყვებს ეუბნებიან. აქ ხუთი სიტყვაა წარმოდგენილი. არისტოტელე, ისქანდერის მასწავლებელი, მოხუცებულობისა და სისუსტის გამო, ვერ ესწრება მის დაკრძალვას. ის სანუგეშო, მწუხარების თანაგრძნობის გამომხატველ წერილს უგზავნის მის დედას და დიდ გულისტკივილს გამოთქვამს დიდი ხელმწიფის, ბრძენი ისქანდერის გარდაცვალების გამო. დედაც უპასუხებს წერილითვე.

მალე ისქანდერის დედაც გარდაიცვლება.

შემდეგ წარმოდგენილია თავები სოფლის სამდურავის შესახებ და წიგნის

---

50 ჯამი ამ სახელის სამ ფორმას იცნობს: არისტოს (ارسطو), არისტალისსა (ارسطالیس) და არისტოტელეს (ارسطاطالیس). ფორმა არისტალის ფირდოუსისაც ხვდება.

დასასრულისათვის, სადაც შექებულია ნავოის პოეტური შემოქმედება (მის ენას ჯამი თურქულს უწოდებს). პოეტის აზრით, ნავოი რომ სპარსულად წერდეს, სხვებს აღარ ექნებოდათ წერის შესაძლებლობა, მაშინ ვინ იქნებოდა ნიზამი, ან ხოსროვ დეჰლელიო (გვ. 1012).

თხზულებაში წარმოდგენილია ბრძენთა და ფილოსოფოსთა არისტოტელეს, პლატონის, სოკრატის, ჰიპოკრიტეს, პითაგორეს, ისქილიონის და სხვათა რჩევა-დარიგებანი ცალ-ცალკე სათაურებით — „არისტოტელეს სიბრძნის წიგნი“ (خردنامهٔ ارسطو), „პლატონის სიბრძნის წიგნი“ (خردنامهٔ افلاطون) და ასე შემდეგ. ბრძენთა ადგილზეა გამოყვანილი ისქანდერიც, რომლის „რჩევა-დარიგების წიგნიცაა“ ცალკე თავად წარმოდგენილი.

ამ დარიგებებში საერთოდ ლაპარაკია ქვეყნის მმართველობის, სამართლიანობის დაცვის, ადამიანის ზნეობისა და მისი ცხოვრების სხვადასხვა მხარეების შესახებ. თვალში გეცემა ქალთა ძაგება (მათ არ დაუჯეროთო), რაც, შეიძლება, მართლაც იმით იყოს გამოწვეული, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ე. ე. ბერტელსს [51], რომ ჯამის ამით სურდა გამოეფხიზლებინა სულთან ჰუსეინი, რომელიც მისი მეუღლის რჩევით მთელ რიგ ბოროტებას სჩადიოდა.

პოემაში წარმოდგენილია მთელი რიგი რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის ამბები—არაკები (حکایت). ეს არაკები ძირითადად „ბრძენთა წიგნებს“ მოსდევენ. „ბრძენთა წიგნები“ კი (თვითეული ცალ-ცალკე) წარმოდგენილია ისქანდერის გამეფების ამბის გადმოცემის შემდეგ და თვითეულ მათგანს (ბეჭდურ გამოცემაში) ორი, სამი ან ოთხი გვერდი უჭირავს. ყოველ წიგნს მოსდევს არაკი, რომელიც მერიქიფისა და მუტრიბისადმი მიმართვით თავდება, მიმართვა ოთხი, სამი, ან შვიათად ორი ბეითისაგან შედგება.

აღსანიშნავია, რომ ნიზამი ცალკეულ თავს წაუმძღვარებს ხოლმე მერიქიფისადმი მიმართვას. ხოსროვ დეჰლელისა და ჯამის თხზულებებში ის თავის ბოლოშია მოქცეული. ჯამისთან მხოლოდ ერთადერთი შემთხვევაა, როცა მერიქიფისა და მუტრიბისადმი მიმართვა თავის დასაწყისშია (სოფლის სამდურავი) წარმოდგენილი და აქ ის მოხერხებულადაცაა გამოყენებული.

შეიძლება ნიზამის ხელიდან გამოსულ პოემაშიც ასე იყო და შემდეგ გადამწერლებმა თუ გამომცემლებმა შეუნაცვლეს მათ ადგილი. ყოველ შემთხვევაში, ცხადია, რომ ხოსროვ დეჰლელისა და ჯამის ისინი ნიზამისთან თავთა დასასრულ ბეითებად მიაჩნიათ.

დიდაქტიკური მომენტები, რჩევა-დამრიგებლობითი აზრების გამოთქმა და არაკების ჩართვა ნიზამისაც ახასიათებს და ხოსროვ დეჰლელსაც (ამ უკანასკნელს უფრო მეტად), მაგრამ ჯამისთან სწორედ დიდაქტიკური აზრების გადმოცემაა მთავარი. ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელის თხზულებები მთელ რიგ საბრძოლო ეპიზოდებს იცნობს იმ შემთხვევაში, როცა, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, ჯამის ნაწარმოებში არც ერთი საბრძოლო ეპიზოდი არაა გადმოცემული. ამიტომ ჯამის აღნიშნული თხზულება დიდაქტიკური ხასიათისაა და არა საგმირო.

პოემაში შემდეგი მთავარი ამბები და არაკებია წარმოდგენილი:

1. ამბავი ღვთის მოიმედე უდაბნოში მცხოვრებ დედაბერისა და იმ კაცისა, რომელიც მლოცველთა ქარავანს ჩამორჩა.

მლოცველთა ქარავანს ჩამორჩა ერთი კაცი. გზა აერია. შორს უდაბნოში ერ-

[51] Джами, 1949, стр. 153.

თი შავი სახლი შენიშნა. იქ ძვალტყავად გადაქცეული დედაბერი იხილა. სთხოვა პური. დედაბერმა უპასუხა: მე პურისაგან თავისუფალი ვარ, აქ პურს მხოლოდ უვავი სჭამსო. ცოტა ხანს მოითმინე და მე გველისაგან საჭმელს შეგიმზადებო. შეწვა გველი და სტუმარს მიართვა. მოსული იძულებული გახდა ეს უცნაური და მლაშე მწვადი შეეჭამა; წყაროც ასწავლა. როცა მლაშე წყაროდან დაბრუნდა, დედაბერს ჰკითხა, თუ რატომ არჩია სოფლად ან ქალაქად ცხოვრებას უდაბნო და ამ გასაჭირში ყოფნა. უპასუხა: ყოველ სოფელში თუ ქალაქში ვინმე საძაგელი მბრძანებლობს ხალხზე. ეს უგემური საჭმელი და მლაშე წყალი იმაზე უკეთესია, ვიდრე მუცელი გამოიძღო გემრიელი საჭმლით და შენისთანა კაცის ბრძანების ქვეშ იმყოფებოდეო.

2. ამბავი იმ ძერასი, რომელმაც ბაყაყს დაუჯერა და ნაღდი ნისიის იმედით გასცა.

ერთი ძერა მოხუცებულობის გამო დაუძლურდა. სანადიროდ ვეღარ დაქროდა. სამყოფად ერთი პატარა გუბე აირჩია. შემთხვევით კლანჭებში ერთი ბაყაყი ჩაუვარდა. მაშინვე პირისაკენ გააქანა. ბაყაყმა შეჰყვირა: ნუ მომკლავო, მე არა ვარ კარგი საჭმელი, ჩემი ტანი არაფერია გარდა უგემური ტყავისა და ის როგორ დაგაკმაყოფილებს ხორცის მჭამელსო. გახსენ პირი, გამათავისუფლე და ჩემ გულს სიხარული მოჰფინე, სამაგიეროდ თევზებს დაგაჭერინებო. თევზის ერთი ლუკმა ას ჩემისთანას სჯობიაო. ძერამ პირი გახსნა, ბაყაყმა წყალში ისკუპა და მიიმალა. მშიერმა ძერამ კი ბაყაყი დაკარგა და თევზიც ვეღარ მოინადირა.

3. ამბავი იმ ბერიკაცისა, რომელმაც მტირალი ახალგაზრდა დაინახა და ტირილის მიზეზი ჰკითხა.

ერთმა ბერიკაცმა სიხსლსა და მტვერში ამოსვრილი, ძირს დაცემული ახალგაზრდა ნახა. ის მწარედ კვნესოდა. ჰკითხა: მიზეზი რაა, რომ ასე კვნესიო, ვინა გყავს მიწაში დამარხული, რომ შენი მდგომარეობა ასე შეიცვალაო.

ახალგაზრდამ უპასუხა: ჩემი მკლავმაგარი მტერი ჩემს მეზობლად ცხოვრობდა. მისგან მოსვენება არ მქონდა, გავიგონე, რომ გუშინ სანადიროდ ამ ველისაკენ გამოეშურა. ერთ კანჯარს ისარი სტყორცნა. ტკივილებისაგან კანჯარი ავარდა და მონადირეს დაეტაკა. იმ ისრის წვერი, რომელსაც კანჯრის სხეული გაეხვრიტა, მონადირეს შეესო და ძირს დასცა. აქ მისი უწმინდური ტანია დამარხული. მოვედი, რომ მის სამარეს ფეხი დავადგა და გავიხარო, მაგრამ თვალი მოვკარი ქვას, რომელზედაც გამაფრთხილებელი წარწერაა: ერთ დღეს შენც გამოხვალ სახლიდან და ამ სახლის ტყვე გახდებიო. ამ სიტყვებმა ჩემზე იმოქმედა და საკუთარი თავის მტირალი გავხდი.

4. ამბავი სოფლის უფროსის ვაჟისა, რომელმაც მეფის სიდიადე საკუთარი თვალებით იხილა.

ცხოვრობდა სოფლად სოფლის უფროსის ვაჟი, რომელსაც მეფის არავითარი პატივისცემა არ ჰქონდა. ერთ დღეს მამა ქალაქად გაემგზავრა და თან ვაჟიც გაიყოლა. ქალაქად შევიდნენ, ვაჟი ყველაფერს გაკვირვებით ათვალიერებდა. გაისმა ბუკისა და საყვირის ხმა. მეფის სასახლიდან გარეთ მხედრები გამოვიდნენ, თვლებითა და ოქროთი მოკაზმული ტანისამოსით. მათ შორის ერია ერთი ოქროსგვირგვინოსანი, იჯდა ის ოქროთი და მარგალიტებით მოკაზმულ უნაგირზე. შვილს არავინ ეგონა მამაზე უფროსი და ძლიერი. იკითხა: ის ვინ არისო, უპასუხეს: ამ ქვეყნის მეფეაო. გაუკვირდა, მამას ჩასჩურჩულა: თუ ეს არის ქვეყნის უფროსობისა და დიდებულების საზომი, მაშინ ჩემი და შენი საქმე მეძაობა ყოფილა და სხვა არაფერიო.

5. ამბავი იმ აქლემისა, რომელიც მელიას რჩევით წყალში ჩაწვა და ბარგი დაუმძიმდა.

მელა მივიდა დატვირთულ აქლემთან და უთხრა: რატომ ხარ ასე გამხმარი და ზურგწყლულიანი? უპასუხა: მეპატრონენი ბარგით მტვირთავენ და აღვირი პათ ხელშიაო. მელა ურჩევს წყალში ჩაწვეს, მით მარილის ტვირთი შეგიმსუბუქდებაო. საწყალ აქლემს ტვირთი უფრო დაუმძიმდა.

6. ამბავი იმ მართლის მთქმელისა, რომელმაც თავისი ნათქვამი დაამტკიცა.

ერთმა წვეულებაში თქვა: არაბეთის ქვეყნად ერთი ცხოველი ვიხილე, რომელსაც აქლემის სახე ჰქონდა და ბუმბულით იყო შემოსილი, ოღონდ არა ფრენდა და არც ტვირთი დაჰქონდაო. სჭამდა ნაკვერჩხალს, ცეცხლი მის პირში წყალივით მიდიოდა და ყელს არა სწვავდაო. არავინ დაუჯერა; ვის გაუგონია, რომ აქლემს ჰქონდეს ფრთები, ან ფრინველის საჭმელი ცეცხლი და ნაკვერჩხალი იყოსო. რა ექნა, ადგა და წავიდა. გაეშურა ბაღდადისაკენ. იყიდა იქ სირაქლემა და რამდენიმე ხნის შემდეგ დაბრუნდა. თან სირაქლემაც ჩამოიყვანა. თავისი ნათქვამი საქმით დაამტკიცა.

7. ამბავი იმ ყანჩისა, რომელმაც ეშმაკობით გულუბრყვილო თევზი მახეში მოიგდო.

ერთი ყანჩი მოხუცდა და დაუძლურდა. ნადირობის ძალა და ღონე აღარა ჰქონდა. იჯდა ზღვის პირად და იყო დამშეული: უეცრად ერთმა თევზმა შენიშნა ის და საუბარი გაუბა: რატომ ხარ ასე დაუძლურებული, ბუმბული ჩამოგცვენია და შენს კლანჭებსაც, ჩანს, ძალა აღარა აქვსო. უპასუხა: მოვხუცდი, თანაც ავად ვარო. ჩემს საკვებად თითო-ოროლა ბალახის ღერიც საკმარისია. მომიახლოვდი, ნისკარტი შემიკარი ბალახით და თვით დარწმუნდები ამაშიო. თევზმა დაუჯერა ნათქვამი, პირით ბალახის ღერი აიღო და მიუახლოვდა. ფრინველმა მას ნისკარტი დასცა და სასწრაფოდ მუცლისაკენ გააქანა.

8. ამბავი ბრძენი მამისა, რომელმაც უზნეო შვილის აღზრდას თავი აარიდა.

ბრძენ პლატონს ქვეყნად ტოლი არა ჰყავდა, მისი ვაჟი კი წამხდარი და ფლიდი გამოდგა. მეუღლემ ურჩია ხელი მოეკიდა მისი აღზრდისათვის: ვინ მოსთვლის, რამდენი კაცი აღზარდე და შენს საკუთარ შვილზე რატომ არ ზრუნავო. მისი მიწა ჩემი მიწიდან არის, მაგრამ მისი სული ჩემი სულისგან არ არისო — მიუგო პლატონმა.

9. ამბავი იმ ბავშვისა, რომელსაც ხელში დიდი პური ეჭირა, ჭამდა და თან ტიროდა: ეს პური პატარაა, მადა კი დიდი მაქვსო.

10. ამბავი იმ ახალგაზრდასი, რომელიც კარგი ტანისამოსით მოკაზმულიყო, ხოლო საუბარი სულელისა ჰქონდა.

11. ამბავი იმ მახინჯისა, რომლის მორთულ-მოკაზმულ სახლში ბრძენმა ფეხი შედგა და სახლის პატრონს სახეში მიაფურთხა: შენს სახლში ნაფურთხისათვის უკეთესი ადგილი ვერ ვიპოვე ისეა მორთულიო.

12. ამბავი იმ უცხო მოსამართლისა, რომელსაც მეფე განურისხდა, ბრძანა, რომ მისი სახლი გასტეხონ და ქონება ჩამოართვან, თვითონ მოსამართლე გარეთ გამოაძევონ და დაკოდონ კიდეც.

მოსამართლემ მეფეს მიმართა: არ ვწუხვარ, თუ სახლს გასტეხენ, ქონებას წამართმევენ და გარეთ გამომაძევებენო, ხოლო დასჯის მესამე მუხლის შესახებ ვიტყოდი, რომ ის ჩემი ქალაქიდან მაქვს მოტანილი და აქ არ შემიძენიაო. მეფეს მოეწონა მისი ნათქვამი და დასჯის ნაცვლად დააჯილდოვა კიდეც.

13. ამბავი ხალიფასი და მხევალი ქალისა. ხალიფამ იუარა მხევალთან ურ-

თიერთობა; არა ღირს, რომ მეფე მონა ქალის წინაშე დაჩოქილი ვიყო და მას ვევედრებოდეო.

14. ამბავი ფარვიზისა და მეთევზისა.

ერთმა მეთევზემ ხოსროვ ფარვიზს ერთი ლამაზი თევზი მიართვა. მეფის ბრძანებით ის რამდენიმე ათასი დინარით დააჯილდოვეს. ეს შირინმა იწყინა; მეფეს ჰკადრა: ეს შეცდომაა. თუ რომელიმე დიდებულს ამდენივე დინარით დააჯილდებ, იტყვის: ერთი თევზის ფასით დამასაჩუქრაო, და თუ ნაკლებს მისცემთ, იტყვის: ერთი თევზის ფასიც ვერ გაიმეტაო. მეფემ უპასუხა. ახლა რაღა ვქნა, როცა საჩუქარი უკვე გაცემულიაო. შირინმა ურჩია: შეეკითხე მეთევზეს: შენს მიერ ნაბოძები თევზი დედალია თუ მამალიო. რომელ პასუხსაც გეტყვის, შენ ის უარყავი და ამით ის დინარები უკანვე დაიბრუნეო. მეთევზე იხმეს. შეკითხვაზე უპასუხა: ის თევზი არც მამალია და არც დედალი, საშუალო სქესის არისო. ხოსროს პასუხი მოეწონა და კვლავ მისი დაჯილდოება ბრძანა. მეთევზემ დინარით ჩანთა აივსო და როცა წასვლა დააპირა, ერთი დინარი გადმოუვარდა, მძიმე ტვირთით დაიხარა, ეძია, იპოვა ის და გზას გაუდგა. შირინმა მეფეს მიმართა: ნახე, ამ ფლიდმა და ძუნწმა ერთი დინარისათვის რა ჩაიდინა, იგი ღირსია, რომ დინარით სავსე ჩანთა ჩამოართვათო. მეთევზე იხმეს. მეფემ იმ ერთი დინარის შესახებ ჰკითხა. მეთევზე ემთხვია მიწას და მოახსენა: ჰოი მეფეო, იმ დინარზე შენი სახელი იყო გამოკვეთილი, ავიღე, რომ ვინმე უზრდელს მასზე ფეხი არ დაედგაო. მეფეს კვლავ მოეწონა მისი პასუხი და მესამედ ბრძანა მეთევზის დაჯილდოება. დახე, ქალის რჩევამ როგორ წააგებინა ხოსროს.

15. ამბავი იმ კაცისა, რომელმაც მიწა იყიდა, მასში ჩაფლული განძი იპოვა და არ ამოიღო: იგი მიწის გამყიდველს ეკუთვნისო. მიწის გამყიდველი არ დაეთანხმა: მე გავყიდე მიწა და ყველაფერი ის, რაც მასშია მოთავსებულიო.

მოსამართლემ ისინი დაამოყვრა, ერთის ასული მეორეს ვაჟს მიათხოვა. ნეფე-დედოფალმა განძი კარგად გამოიყენა.

16. ამბავი იმ ლამაზი ჭაბუკისა, რომელიც სადღესასწაულო ტანისამოსით მოირთო, თავის თავს გაკვირვებით ათვალიერებდა და საკუთარი შხამიანი ისრით კი დაეცა.

17. ამბავი ერთი მეფისა და გიჟისა.

ერთმა მეფემ გიჟს მიმართა: რას გარბიხარ, მოგვიახლოვდი, რასაც ისურვებ, აგისრულებო. გიჟმა ღიმილით მიუგო: ხომ იცი, რა არის ქვეყნის ცვალებადობა. გარდა უკუღმართობისა და მართალთა შევიწროებისა მას სხვა მიზანი არ გააჩნია, წაართმევს ანუშირვანს ტახტსა და გვირგვინს და შენისთანა ხალხისმტანჯველს ჩაუგდებს ხელშიო. მე მისგან რა სიკეთეს უნდა მოველოდე, როცა მის მიერ გაბატონებულ საძაგლებს უნდა ვემორჩილებოდეო [52].

18. ამბავი იმ ბრძენისა, რომელსაც ნავი გაუტყდა, ბარგი ზღვაში გადაყარა და გადარჩენის შემდეგ დიდ ღირსებას მიაღწია.

19. ამბავი ხალხისაგან განცალკევებული ბრძენისა და მეფისა.

---

52 აღვნიშნავთ, რომ ჯამის პოემებში აქა-იქ გვხვდება ფირდოუსის სახელით ცნობილი „სატირის" ზოგიერთი ბეითის განმეორება, ან მათი გადასხვაფერებანი. სახელდობრ, ამ ამბავში გვხვდება ბეითი:

زکج غیر چشم کجی داشتن بود خاك درديده انباشتن

რომელიც „სატირის" შემდეგი ბეითის განმეორება-გადაკეთებას წარმოადგენს:

زبد اصل چشم بهی داشتن بود خاك در ديده انباشتن

მეფე ეწვია მწირს. შესთავაზა ქალაქში ცხოვრება, სასახლე და ბაღი, მონები და მხევლები. მიუგო: დიახ, ეს ყველაფერი მსურს და ცხოვრების გატარება უდარდელად. ყველაფერს, რასაც გვიბოძებთ, გამოგართმევთ, მხოლოდ იმ პირობით, თუ ჩემს კალთას სიკვდილის ხელს ჩამოაშორებო. რა აზრი აქვს შენს საჩუქარს, თუ მას სიკვდილი გამომტაცებსო.

20. ამბავი მონისა და მერვის მმართველის მეუღლის მტრობისა.

მონამ თუთიყუშებს ქალბატონის სალანძღავი სიტყვები შეასწავლა. შემდეგ ეს გამოაშკარავდა.

21. ამბავი იმ ბრძენისა, რომელმაც ცოლი დაარიგა: რასაც დახარჯავ, ის შენია და რასაც შეინახავ, ის სხვისიო.

22. ამბავი იმ ბალხელი გიჟისა, რომელიც ყველა მიცვალებულს მისტიროდა (მე ჩემს თავს ვტირიო).

არის კიდევ სხვა ამბებიც, რომელთაც ჯამი „დასთანად“ (تتمة) ასათაურებს. საყურადღებო ჩანს, მაგალითად, ხაყანჩინისა და ისქანდერის ამბავი: ჩინეთის მეფემ ისქანდერს ღარიბი საჩუქარი (ერთი მხევალი. ერთი მონა, ერთი ხელი ტანისამოსი და ერთი ლანგარი საჭმელი) გაუგზავნა.

ისქანდერს გაუკვირდა. ბრძენმა აუხსნა: ერთი ქალი ერთი კაცისთვის საკმარისია, მომსახურებისათვის ერთი მონაც კმარა, ერთი ხელი ტანისამოსი ერთ წელიწადს გატარებს და ერთი სუფრა საჭმელი ერთ დღეს გეყოფაო. ეს იმას ნიშნავს, რომ ბრძოლა და ომები საჭირო აღარ არისო.

ისქანდერმა, რა ეს მოისმინა, ხაყან ჩინთან ზავი დაამყარა.

ასეთია ძირითადად იმ არაკებისა თუ ამბების შინაარსი, რომლებიც ჯამის თხზულებაშია მოთავსებული.

ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელის ისქანდერის შესახებ შეთხზული პოემების შესწავლით ვრწმუნდებით, რომ ისინი ჯამის ძირითად წყაროებს არ წარმოადგენენ. თუ ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლელის პოემები, ძირითადად, საგმირო ნაწარმოებებად ჩაითვლება, ამას ვერ ვიტყვით ჯამის თხზულების შესახებ, რომელიც, როგორც აღინიშნა, დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაა და არა საგმირო. ის გარემოება, რომ ჯამი დიდი მცოდნეა როგორც ნიზამის, ისე ხოსროვ დეჰლელის შემოქმედებისა, იმას არ ნიშნავს, რომ იგი მათ კვალდაკვალ მისდევს. „ისქანდერის სიბრძნის წიგნის“ მონაცემები ამას არ ამტკიცებს. პირიქით. ჯამის თხზულების სახით ჩვენ საქმე გვაქვს დამოუკიდებელ პოეტურ თხზულებასთან, რომლის ძირითადი წყაროები საძიებელი ხდება.

ჯამისთანაც, ისევე როგორც ირანელი პოეტების თხზულებათა დიდ უმრავლესობაში. ისქანდერი გამოყვანილია როგორც სამართლიანი, დამცირებულთა და დაჩაგრულთა დამცველი და ყოველგვარი ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი მეფე.

პოემაში გადმოცემული ამბები, ყოველ შემთხვევაში მათი დიდი უმრავლესობა, ჯამის მოგონილი არ არის. იგი მას წყაროებიდან აქვს შეთვისებული. ე. ე. ბერტელსი აღნიშნავს [53], რომ ზოგიერთი ამბავი (ხოსროვ ფარვიზი და მეთევზე, მიწის მყიდველი და გამყიდველი და სხვ.) წარმოდგენილია აგრეთვე ყაზალის (XII—XIII საუკ.) თხზულებაში — „ათ-თიბრ ალ-მასბუქ“. მაგრამ ეს საკმარისი არ არის. საჭიროა, ამ მხრივ ძიება გაგრძელდეს. უნდა ვიცოდეთ, საერთოდ რა წყაროებს ემყარებოდა ჯამი, რომელმაც ესოდენ თავისებური თხზულება შექმნა.

---

[53] Джами, стр. 108—110.

ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ ამბები ძველი დროიდანვეა მთელ მსოფლიოში როგორც წერილობით, ისე სიტყვიერი სახით გავრცელებული. გავრცელებულია აგრეთვე ფილოსოფოსების — არისტოტელეს, პლატონისა და სხვების აფორიზმები და რჩევა-დარიგებანი. ქართულ ლიტერატურაშიცაა ცნობილი ამ ფილოსოფოსების სახელით ცნობილი კრებულები სათაურით „სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი“ [54]. მათში მოთავსებული სიბრძნენი ადამიანის ცხოვრების ყოველ მხარეს ითვალისწინებს. სამი ნაწილი ერთი ასეთი კრებულისა გამოცემულია ტრ. რუხაძის მიერ [55]. ესენი გახლავთ: I. სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსოფოსთა ძუელნი, II. სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა, III. სწავლანი მრავალთა ფილოსოფოსთანი შუენიერნი, გარნა უფროსნი სოლომონისანი არიან.

საინტერესოა, რომ ზოგ ასეთი სახის ქართულ კრებულს, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში [56], რუსული წყარო უდევს საფუძვლად.

ქართულად არსებობს აგრეთვე ალექსანდრეს წიგნის (ალექსანდრიანის) პროზაული და ლექსითი ვერსიები, რომელთაც სერბიულიდან მომდინარე რუსული რედაქცია უდევს საფუძვლად [57].

ასევე ვრცელდებოდა ალექსანდრე მაკედონელის ანუ ისქანდერის შესახებ თქმულებები და ლეგენდები სხვა ხალხებშიც [58]. ასეთ ვითარებაში, ცხადია, ძნელია გავითვალისწინოთ, თუ რომელ წყაროს ან წყაროებს ეყრდნობოდა ჯამი. ყოველ შემთხვევაში, თხზულებაში წარმოდგენილია ისქანდერთან დაკავშირებული ისეთი ამბებიც, რომელთაც ჯამიმდე არსებული ავტორები არ იცნობენ. ჩანს, ისქანდერის შესახებ ლეგენდების თავისებური სახით შემუშავებას დიდი ადგილი ეჭირა XV საუკუნის აღმოსავლეთშიც.

ჯამისათვის არ იყო ადვილი ერთგვარი ძეტოქეობა გაეწია ისეთი დიდი პოეტებისათვის, როგორიც ნიზამი და ხოსროვ დეჰლელი იყვნენ, მაგრამ მან, შეიძლება ითქვას, წარმატებით გაართვა თავი დასახულ ამოცანას, შექმნა თხზულება, რომელიც სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის კლასიკური ხანის შარავანდედით არის მოსილი.

ბაჰარესთანი. „ბაჰარესთანი“ (გაზაფხულის ბაღი) ჯამის პროზაული თხზულებაა. აღნაგობით ის საადის „გოლესთანს“ უახლოვდება, მაგრამ მის განმეორებად არ ჩაითვლება. არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ის XV—XVII საუკუნეთა „გოლესთანია“. „ქილილა და დამანას“ გვერდით შეთხზული „ბაჰარესთანი“ საყურადღებოა არა მარტო მასში გადმოცემული დიდაქტიკური აზრებითა და ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის ცნობებით, არამედ ჯამის ეპოქის სალიტერატურო სპარსულის შესწავლის თვალსაზრისითაც.

თხრობის სიმარტივემ, რითმოვანმა პროზამ და შიგ ჩართულმა შესანიშნავმა ლექსებმა შეუწყვეს ხელი მის გავრცელებას მთელ აღმოსავლეთში. ჯამის იგი, როგორც თვითონ ამბობს, თავის ვაჟის გართობისა და დარიგების მიზნით

---

54 კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, თბილისი, 1958.

55 ლიტერატურული ძიებანი, ტ. IV, გვ. 299—315.

56 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 487—490.

57 А. Хаханов, Грузинская повесть об Александре Македонском, ЖМН Просв., 1893, № 9, გვ. 241—252, «Очерки», III, стр. 100—112.

კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 362—464. ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, გვ. 235—246.

58 Е. Э. Бертельс, Роман об Александре и его главные версии на Востоке, Москва—Ленинград, 1948, стр. 14.

დაუწერია, მაგრამ „გაზაფხულის ბაღი“ მალე, არა მარტო ყრმათათვის საკითხავ, არამედ სახალხო წიგნად გადაიქცა.

„გაზაფხულის ბაღი“ (დაწერილია 1487 წელს) რვა კარად (ბაღად — روضه) არის დაყოფილი. პირველ კარში გადმოცემული ამბები გამოჩენილ მისტიკოსებსა და მოღვაწეებს ეხება, მეორე ბრძენთა დარიგებებს ეძღვნება, მესამე — მეფეებსა და სახელმწიფო მოხელეებს, მეოთხე — გულუხვობასა და კეთილშობილებას, მეხუთე — სიყვარულს, მეექვსე — გონება-მახვილობას. მეშვიდე კარში წარმოდგენილია ბიოგრაფიული ხასიათის ცნობები გამოჩენილი ირანელი პოეტებისა და მათი შემოქმედების ნიმუშები, მერვეში გადმოცემულია ამბები „ცხოველთა ეპოსიდან“.

„ბაჰარესთანში“ „გოლესთანთან“ შედარებით უფრო ჰკვეთრადაა დასმული სოციალური საკითხები. შუა საუკუნეების მძიმე ეპოქაში ჯამი იცავს ღარიბ-ღატაკთა ინტერესებს, ადამიანის ღირსებასა და მის უფლებებს[59]. აქაც, როგორც სხვა თხზულებებში, ჯამი მოუწოდებს მეფეებსა და სახელმწიფო მოხელეებს იყვნენ სამართლიანნი და კეთილნი.

„ბაჰარესთანი“ ჩვენ დაწვრილებით განხილული გვაქვს ცალკე შრომაში — სპარსული დიდაქტიკური ეპოსი. ამჯერად, მის შესახებ წარმოდგენილი ამ მოკლე ცნობებით დავკმაყოფილდეთ.

ჯამის ლიტერატურული ფორმები მანამდე არსებული ფორმების საზღვრებს არ შორდება. ყველა მისი პოემა, როგორც ეს სპარსული კლასიკური პოეზიის ეპოქას ახასიათებს, მესხევით, ე. ი. „ორეულით“ (იგულისხმება ორ-ორი ერთმანეთზე შერითმული სტრიქონები) არის დაწერილი. აზრის ნათლად გამოთქმაში ჯამის ზოგი, საქვეყნოდ აღიარებული, კლასიკოსიც ვერ შეედრება. იგი შესანიშნავად ფლობს პოეტურ ტექნიკას. პოემათა შემადგენელი ნაწილები — ბეითები სავსეა ალიტერაციებითა და სხვა კეთილხმოვანებით. მის ლექსს არსად ნაძალადეობა არ ეტყობა. იგი ყოველთვის მსუბუქია და წყნარ მდინარესავით დაუბრკოლებლად მოედინება. ღრმა შინაარსთან ერთად მაღალმა პოეტურმა ოსტატობამ უკვდავყო მისი შემოქმედება, რომელმაც საუკუნეები გადმოლახა.

ჩვეულებრივ, როცა ჩვენი დროის მკვლევრები ჯამის შესახებ საუბარს აბამთავრებენ, იტყვიან, რომ მისი მსოფლმხედველობა ჩვენთვის მთლიანად მისაღები არ არისო. განა, შეიძლება დავასახელოთ აღმოსავლური კლასიკური ლიტერატურის ისეთი წარმომადგენელი (ფირდოუსი, ნიზამი, საადი ან სხვა რომელიმე), რომ მისი მსოფლმხედველობა დღეს ჩვენთვის მთლიანად მისაღები იყოს? ვფიქრობთ, რომ ასეთის დაძებნა გაჭირდება.

ჯამი მტკიცედ იდგა საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებულ სპარსული კლასიკური ლიტერატურის ტრადიციებზე, იცავდა მხატვრული სიტყვის, პოეზიის ღირსებას და მის დანიშნულებას. მისმა მხატვრულმა შემოქმედებამ დიდი როლი შეასრულა არა მარტო სპარსულ-ტაჯიკური, არამედ მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარებაში.

ჯამის, ისე როგორც სხვა კლასიკოსებს, ჩვენ ვაფასებთ ლიტერატურული შემოქმედების თვალსაზრისით; ვაფასებთ მას, როგორც მხატვრული სიტყვის დიდ ოსტატს, რომელმაც დიდი ხანია საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა მსოფლიო ლიტერატურის საგანძურში.

---

[59] М. А. Тодуа, Подражания «Голестану» в таджикской и персидской литературе, Тбилиси, 1954, стр. 8.

პ რ ო ზ ა

სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის გვერდით, რომელიც X—XV საუკუნეებში უმაღლეს მწვერვალს აღწევს, მხატვრული პროზაც ვითარდება, მაგრამ იგი, შეიძლება ითქვას, სხვადასხვა ისტორიული მოვლენებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების თავისებური პირობების გამო, განსაზღვრულ ჩარჩოებში მოექცა, არ არის მდიდარი არც ჟანრობრივი და არც თემატიკური თვალსაზრისით.

პოეზიას პროზა საგრძნობლად ჩამორჩა. საქმეს ვერ შველის თითო-ოროლა თხზულება, როგორიცაა, მაგალითად, საადის „გოლესთანი“, ჯამის „ბაჰარესთანი“ ან ქაშეფის „ქილილა და დამანა“ — ნაწარმოებები, რომელთაც საუკუნეებს გაუძლეს და ჯერ კიდევ დიდხანს სპარსულ ენაზე მეტყველ ხალხთა საყვარელ წიგნებად დარჩებიან.

საოცარია, მაგრამ ფაქტია ის გარემოებაც, რომ სპარსული პროზა პრობლემების დასმისა და გადაჭრის თვალსაზრისითაც ერთფეროვანია. ბევრი მათგანი იგავ-არაკების კრებულს წარმოადგენს, რომელთა მიზანი ძირითადად ძველთაგან ცნობილი რჩევა-დარიგებაა. ამ ეპოქის პროზაულ თხზულებებში ჩვენ გამოკვეთილად ვერ ვხედავთ სხვადასხვა სოციალური წრეების წარმომადგენლებს, თავიანთი განცდებითა და ტკივილებით, ვერ ვხედავთ მათი ცხოვრებისა და გარემოს ყოველმხრივ აღწერას. ავტორები ერთნაირი გზით მიდიან; ლიტერატურული აგებულებისა და ჩარჩოების თვალსაზრისით მათი თხზულებანი ერთმანეთისაგან არც კი განსხვავდებიან. მათში ძირითადია რჩევა-დარიგების მიცემა მეფეებისადმი: ისინი არ უნდა აჩქარდნენ, უდანაშაულო კაცი არ უნდა დასაჯონ და სხვ. მართალია, ამ რჩევა-დარიგებებში ზოგჯერ მოცემულია ისეთი ბრძნული აზრი, რომელიც ყველა სოციალური წრის წარმომადგენელს გამოადგება, მაგრამ ეს საქმეს ვერ შველის. ამ ეპოქის მხატვრულ პროზას აკლია საზოგადოებრივი ცხოვრების ასახვის უნარი, აჩვენოს სხვადასხვა სოციალური წრეების ნამდვილი ბუნება, აჩვენოს ცხოვრების სინამდვილე, მართალი ადამიანები და რეალური ყოფის გაუმჯობესების გზები დასახოს. ამიტომაა, რომ მთელ კლასიკურ პროზაში ჩვენ ვერ დავინახავთ ვერც ერთ გმირს, რომელიც ხალხის წიაღიდან იყოს გამოსული და საზოგადოების ინტერესებისათვის იბრძოდეს.

პოეზიაში კი სხვა სურათია. „შაჰ-ნამეს“ მითიურ ნაწილში გამოყვანილია, მაგალითად, ქავა მჭედელი, რომელიც ხალხის ინტერესებს იცავს და საშინელ, ეშაპებიანი მეფის ზოჰაქის წინააღმდეგ არის ამხედრებული. მოვიგონოთ ამავე თხზულებიდან მაზდაქი და მისი ძლევამოსილი აჯანყება, რომელმაც დაამხო მეფე ყობადი და 25 წელი იბატონა. მაზდაქი, როგორც ცნობილია, კერძო სა-

ტურების მოსპობასა და ადამიანთა შორის უფლებათა და ქონებრივ თანასწორობას ქადაგებდა.

რომანტიკული ეპოსის გმირი, უბრალო ქვის მთლელი ფარჰადიც რომ ავიღოთ, იგი ხომ სიყვარულისა და სიმართლისათვის ირანის მეფეთა მეფეს ხოსროვ ფარვიზს დაუპირისპირდა. ნავოის თხზულებაში იგი წყლის დიდი არხის გამკეთებლად და ხალხის ბედნიერებისათვის მებრძოლ გმირად არის გამოყვანილი.

პროზა ამ თვალსაზრისითაც ჩამორჩა პოეზიას. საყურადღებო ისიც არის, რომ პროზაულ ნაწარმოებთა დიდი ნაწილი, რომლებიც კლასიკურ პერიოდშია შეთხზული, ინდურ წყაროებზე ჩანს დამოკიდებული. „ქილილა და დამანას“, „ბახთიარ-ნამეს“, „სინდბად-ნამესა“ და სხვათა სათავეები ინდურში ან ფალაურ მწერლობაში დაიძებნება, სადაც ისინი ოდესღაც თარგმანების სახით შემოსულა. ორიგინალური ძეგლებიც კი, ამ ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული ძეგლების მიბაძვით იწერება.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დიდი ნაციონალური მწერლის საადი შირაზელის „გოლესთანიც“, რომლის შესახებ ზემოთ გვაქვს საუბარი, სპარსულში ძველი დროიდანვე შემოჭრილი და დამკვიდრებული ინდური ლიტერატურული ტრადიციების ნიადაგზე უნდა იყოს განსახიერებული, მიუხედავად იმისა, რომ ინდურ ლიტერატურაში „გოლესთანის“ მსგავსი თხზულება არ არსებობდა. ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს არა მაკამური სტილი და პოეტური ჩუქურთმები თხზულებისა, არამედ ჟანრი და არქიტექტონიკა, იდეებისა და აზრების გადმოცემის გზები და ხერხები. „გოლესთანში“ ყველაფერი ხომ ინდურიდან შემოსული თხზულებების მსგავსად იგავ-არაკების მოყოლის საფუძველზე ხდება. მკითხველისათვის სულ ერთია მეფის ვეზირი, თხზულების გმირი თუ ავტორი გვიამბობს მას. ყოველივე ეს ითქმის ჯამის „ბაჰარესთანზე“ და მისი ტიპის სხვა თხზულებებზედაც.

შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ „გოლესთანში“ ხალხი არ ჩანდეს. ამ თხზულებაში, რასაკვირველია, ხალხი ჩანს, ჩანს აღმოსავლეთის იმდროინდელი ცხოვრების მძიმე, დამაღონებელი სურათები, მაგრამ ყველაფერი ეს გარეგნულად მკრთალადაა დახატული. „გოლესთანისა“ და სხვა ტიპის რჩევა-დამრიგებლობითი თხზულებების გადაკითხვის შემდეგ მკითხველს აჯადოებს არა მასში მოთხრობილი ამბების შინაარსი, რაც ჩვენ თვალწინ სიზმარივით ქრება, არამედ ის ბრძნული დასკვნები, რითაც აღნიშნული თხზულება (გოლესთანი) მდიდარია.

სპარსული ლიტერატურა სამოგზაურო ჟანრის თხზულებებსაც იცნობს (საფარ-ნამეები). მათში ძირითადად ნახულის აღწერაა მოცემული, მაგრამ იგი გარეგნული ხასიათისაა. ასეთ შემთხვევაში მოგზაური თვალის ტყვეა. რა თქმა უნდა, ნასირი ხოსროვის „საფარ-ნამე“ (XI საუკ.) ზოგჯერ უფრო მეტს იძლევა ამა თუ იმ ქალაქისა თუ ქვეყნის დასახასიათებლად, ვიდრე ზოგი ძველი ავტორის ისტორია, სადაც სინამდვილე და ზღაპარი ერთმანეთშია არეული; მაგრამ „საფარ-ნამეს“ ტიპის თხზულებათა ავტორების მიდგომა მაინც ზედაპირულია, გარეგნულია. ამიტომ საბოლოოდ ძნელია მათზე დაყრდნობა იმდროინდელი ყოფა-ცხოვრების შესწავლის თვალსაზრისით. სამოგზაურო ჟანრის თხზულებებმა, როგორც აღნიშნულია სპარსულ ლიტერატურათმცოდნეობაში, დიდი როლი შეასრულა რეალიზმის ჩასახვისა და განვითარების საქმეში. მიუხედავად იმისა, რომ სამოგზაურო ჟანრის ყველა თხზულება მხატვრულად არ ჩაითვლება და, ცხადია, მხატვრული ლიტერატურის შესწავლის საგნად ვერ გარდაიქ-

ცევა, ისინი სხვადასხვა ხალხების ყოფა-ცხოვრების ასახვის თვალსაზრისით დიდ როლს ასრულებენ და ისტორიკოსების მხრივ საგანგებო ყურადღების ღირსნი არიან.

სპარსული მწერლობის ადრინდელმა პერიოდებმა ვერ მოგვცა პროზაულად დაწერილი რომანები ამ სიტყვის ჰეშმარიტი მნიშვნელობით. მხედველობიდან არ მრჩება ის გარემოება, რომ საუკუნეთა გრძელ მანძილზე ყველა ხალხის მწერლობაში და, რა თქმა უნდა, სპარსულშიც, მხატვრული მაღალხარისხოვანი ლიტერატურული ძეგლების გვერდით დავროვდა სხვადასხვა სახის თხზულებები, რომლებიც თავიანთი ხასიათით, ენითა და ლექსიკით ჰეშმარიტად ხალხურ თხზულებებს წარმოადგენენ. მათ ყოველთვის ჰყავდა მკითხველთა ფართო წრე და ამიტომაც ისინი ხალხში ყოველთვის დიდ გავრცელებას პოულობდნენ, როგორც მისთვის (ხალხისთვის) საყვარელი საგმირო თუ სამიჯნურო სათავგადასავლო ამბების შემცველი თხზულებები. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი სადა და უბრალო ენაზე შემუშავებული სათავგადასავლო „რომანები“ ზოგჯერ გზას მეზობელი ხალხების ლიტერატურისაკენაც იკაფავდნენ, მათ საზღვრებში იჭრებოდნენ და იქ სამუდამოდ მკვიდრდებოდნენ კიდეც. სპარსული ლიტერატურიდან აღნიშნული ხასიათის ბევრი თხზულება შეიჭრა თურქულ, უზბეკურ, აზერბაიჯანულ და სხვა ხალხთა ლიტერატურაში. ქართულშიც მოიპოვება სპარსულიდან გადმოთარგმნილი ისეთი ხასიათის ნაწარმოებები, როგორიცაა, მაგალითად, „ვარშაყიანი“, „სეილანიანი“, „ყარამანიანი“ და „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა მთელი რიგი თხზულებები. სპარსულის მსგავსად მათაც ახასიათებთ ენის ხალხურობა, სისადავე, საგმირო ელემენტების გაძლიერება და სხვა მისთანანი. ასეთი სახის თხზულებები, შესაძლებელია, უფრო მეტად ფოლკლორის საკუთრებას შეადგენდეს, ვინემ მხატვრული მწერლობისას, მაგრამ ლიტერატურის ისტორიის მხრივ, ვფიქრობთ, მათი უგულებელყოფა არ იქნებოდა გამართლებული, რადგან ხშირად ასეთი ხასიათის თხზულებები განსაზღვრავენ გარკვეული პერიოდის ლიტერატურის ხასიათს, მის ტონსა და მიმართულებას.

სპარსული მწერლობის ადრინდელ პერიოდში, როგორც აღინიშნა, არა გვაქვს მხატვრული პროზით დაწერილი რომანები, მაგრამ გვაქვს რომანების პოეტური რედაქციები, როგორიცაა, ვის-რამინი, ლეილ-მაჯნუნი, ხოსროვ-შირინი, იოსებ-ზოლეიხა და სხვა თხზულებანი, რომელთა ავტორები, როგორც მხატვრული სიტყვის საუკეთესო ოსტატები, სამარადჟამოდ დიდი შემოქმედების მწვერვალს შეენივთნენ.

პროზა ჩამორჩა პოეზიას. მას თითქოს საკუთარი ნიადაგი გამოეცალა. იგი უმთავრესად დიდაქტიკურ-მორალურ გზას გაჰყვა და დიდ სიმაღლეებზე ვერ ავიდა. ჩვენ მხედველობაში არა გვაქვს ანსარის (1006—1088) „მაკამები“, არც მცირე გამონაკლისები საადის „გოლესთანისა“ და ქაშეფის „ქილილა და დამანას“ სახით. ჩვენი აზრით, ამით უნდა აიხსნას ის ამბავი, რომ სპარსულ პოეზიაში ბევრი რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათის ნაწარმოები, როგორიცაა, მაგალითად, ნიზამის „საიდუმლოებათა საგანძური“, საადის „ბუსთანი“ და სხვ., ლექსადაა დაწერილი და განა არ გვაქვს „ბახთიარ-ნამეს“, „სინდბად-ნამესა“ და „ქილილა და დამანას“ ლექსად შეწყობის შემთხვევები? ეს გარემოება შეიძლება, ერთი მხრივ, აიხსნას ირანელ მკითხველ საზოგადოებაში ლექსის უპირატესობით პროზაზე და, მეორე მხრივ, სპარსული პროზის თემატიკურ-შინაარსობრივი ერთფეროვნებითა და სიმარტივით. ავტორებს ურჩევნიათ ხალხს ლექსით ელაპარაკონ.

ლექსის პროზაზე უპირატესობას ჯერ კიდევ გორგანი (XI საუკ.) გვასწავ-

ლიდა, რომელმაც სწორედ ამ მოტივით, როგორც ამის შესახებ თვითონ აცხადებს პოემის შესავალში, „ვისო რამინის“ ფალაური პროზაული რედაქცია ახალ სპარსულზე გალექსა. დიდი პოეტი ნიზამიც მის შესანიშნავ დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაში (საიდუმლოებათა საგანძურში), რაც ეს-ეს არის მოვიხსენიეთ, მთელ თავს უთმობს ლექსის პროზაზე უპირატესობის საკითხს და, თავის მხრივ, ლექსად თქმის ტრადიციების განმტკიცებას ცდილობს. ლექსად თქმის ტრადიციებს კი დიდი ხნის ისტორია აქვს. ძველი სპარსული ლიტერატურის ძეგლები, რომლებიც საღვთო წიგნების სახით „ავესტაშია“ გაერთიანებული, ლექსად დაწერილი საგალობლებით არის დამშვენებული. ეს ტრადიციები ვითარდებოდა სასანურ ლიტერატურაშიც, მან გადმოლახა ისლამის ზღუდეები და კლასიკურ მწერლობაშიც გაბატონდა.

ჩვენი აზრით, ამით უნდა აიხსნას ის გარემოებაც, რომ პროზაული თხზულებების ავტორები, რომლებიც ისლამიზაციის შემდეგ ხანაში მოღვაწეობენ, ყოველთვის ცდილობენ თავიანთი თხზულება ლექსს დაამსგავსონ, თითქოს შეუძლებელია მკითხველ საზოგადოებას ჰეშმარიტი პროზაული ენით ესაუბრონ, თითქოს ლექსის გარეშე თხზულება ელფერსა და ბრწყინვალებას ჰკარგავს. სადავოა, მაგალითად, რითმოვანი პროზით დაწერილი თხზულებანი პოეზიის თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ თუ პროზისა. საყურადღებო ფაქტია, მაგალითად, ის გარემოება, რომ ე. ე. ბერტელსს ადრინდელ შრომაში [1] საადის „გოლესთანი“ კლასიკური მხატვრული პროზის ნაწარმოებებს შორის არა აქვს დასახელებული (გვ. 67—74), დასახელებული არა აქვს მას აგრეთვე სუფიზმის ცნობილი წარმომადგენლის, ჰერათელი შეიხის ანსარის „მუნაჯათ“ (ლოცვები), რომელიც რითმოვანი პროზით (საჯ) გახლავთ დაწერილი და დღემდე მკითხველს აჯადოებს. საქმე ის არის, რომ ასეთი ფორმით დაწერილი თხზულებები უფრო მეტად პოეზიას განეკუთვნება, ვინემ პროზას.

კლასიკური ხანის პროზაში აქა-იქ რეალისტური ელემენტები შეინიშნება, მაგრამ ნამდვილი რეალიზმი აქ არა გვაქვს და იგი ისტორიულად არ შეიძლებოდა გვქონოდა. ირანში კაპიტალიზმის შემოჭრასთან ერთად ძველი ფეოდალური საზოგადოების თანდათანი დაშლა დაიწყო. XX საუკუნის გარიჟრაჟზე ხალხის გამოღვიძებამ, რევოლუციებმა, კოლონიზატორების წინააღმდეგ ნაციონალურ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობებმა ახალი გზები დასახეს. ახალი ცხოვრება დაიწყო, იგი ლიტერატურაშიც შეიჭრა, პროზასა, დრამატურგიასა და სატირული ხასიათის ლექსებში რეალური ყოფის ამსახველმა სურათებმა იჩინა თავი. ჯემალ-ზადეს, სადეყ ჰედაიათის (1903—1951) და XX საუკუნის სხვა მწერალთა შემოქმედების სახით პროზა რეალისტურ გზაზე შედგა. იგი თანამედროვე ირანელი ხალხის სულიერი მოძრაობის, სოციალური წრეების ნამდვილი ყოფა-ცხოვრების ამსახველი გახდა. პროზაში ახალი მხატვრული მეთოდები და გზები დამკვიდრდა.

ჭილილა და დამანა

ჩვენ ვამჯობინეთ ქართული დასათაურებით მოვიხსენიოთ ეს დიდმნიშვნელოვანი ძეგლი; ფალაური წყაროების მიხედვით მას „ქალილაკ ვა დამანაკ“ თუ ეწოდებოდა; დღეს ირანულსა და არაბულ სამყაროში იგი „ქალილა ვა დიმნას“ სახელწოდებითაა ცნობილი.

---

[1] Очерк истории персидской литературы, Л., 1928.

ქართული დასათაურება, როგორც ეს ე. კრაჩკოვსკის აქვს აღნიშნული, უფრო ახლოა ფალაურთან, ვიდრე სპარსულთან ან არაბულთან. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ქართული ვერსიები ფალაურ წყაროზეა დამოკიდებული. ალ. ბარამიძის გამოკვლევის შედეგად დღეს ჩვენთვის ნათელია, რომ ქართული ვერსიები ვაეზ ქაშეფის მიერ XV საუკუნეში შემუშავებულ ტექსტს ემყარება[2]. მათ შორის არსებული განსხვავებანი წარმომდგარია სათარგმნ მასალისადმი მთარგმნელთა სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულებით, სხვადასხვა მთარგმნელობითი ხერხებისა და მეთოდების მომარჯვებით და არა სხვადასხვა წყაროების გამოყენებით. სათაურის ფალაურთან დაახლოება იმით უნდა იყოს ვამოწვეული, რომ აღნიშნულ თხზულებას ქართველები ფალაურ ორიგინალში იცნობდნენ, ვინ იცის, შესაძლებელია, თარგმნეს კიდეც, მაგრამ მას ჩვენამდე ძველი სახელწოდებით იცნობდა და ამიტომაც ახალ დროში შესრულებულ თარგმანებსაც ადრინდელი დასათაურება მიეცა.

„ქილილა და დამანას" სამშობლოდ ძველი ინდოეთი ითვლება. ჩვენს დრომდე მოღწეულია კლასიკურ სანსკრიტულ ენაზე შეთხზული წიგნი „პანჩატანტრა" (ხუთი წიგნი, ხუთწიგნეული), რაც მეცნიერებაში დამკვიდრებული საერთო აზრით, „ქილილა და დამანას" ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს; იგი დაახლოებით 300 წელსაა შეთხზული (ჩვენი წელთაღრიცხვით)[3].

„პანჩატანტრა" ლექსნარევ პროზას წარმოადგენს. მასში მოთავსებული ამბები და არაკები რჩევა-დამრიგებლობითი ხასიათისაა. წიგნი ინდოეთის მეფის ამარაშაკტის დავალებით დაუწერია სიბრძნის სხვადასხვა დარგში კარგად ჩახედულ ბრაჰმან ვიშნუშარმანს. მისი მიზანი ყოფილა რეგვენი მეფისწულების გონების გამოღვიძება, მათი გათვითცნობიერება.

დრომ გვიჩვენა, რომ „პანჩატანტრა" არა მარტო ინდოეთის მეფის შვილებისათვის, არამედ მთელი თაობებისათვის გამოსადეგი თხზულებაა. „პანჩატანტრას" რეალისტური ხასიათის მეოხებით ჩვენ ვეცნობით იმდროინდელი ინდოეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებას. თხზულებაში ასახულია არა მარტო მაღალი ფენის წარმომადგენლების, არამედ მძიმე მდგომარეობაში მყოფ ხელოსანთა, მიწათმოქმედთა და სხვათა ცხოვრების სურათებიც, ვარემოება, რაც მის მნიშვნელობას ზრდის.

„ქილილა და დამანა" ინდურიდან ყველაზე ადრე საშუალო სპარსულ ენაზე (ფალაურზე) უთარგმნიათ. იგი შესრულებული ყოფილა VI საუკუნეში სასანიანთა დინასტიის ყველაზე დიდი წარმომადგენლის ხოსროე ანუშირვანის (531—579) მეფობის ხანაში. მთარგმნელს, ცხადია, „პანჩატანტრას" გარდა სხვა თხზულებებიც უნდა ჰქონოდა ხელთ, რადგან შინაარსისა და იგავ-არაკების მიხედვით, როგორც აღინიშნა, „ქილილა და დამანა" მხოლოდ და მხოლოდ ბრაჰმანის ვიშნუშარმანის თხზულებას არ ემყარება. ფალაური თარგმანი თვით ანუშირვანის სამეფო კარის მკურნალს ბურზოის მიეწერება. მეფეს სმენია, რომ ინდოეთის სამეფო კარზე ინახება ერთი მეტად სასარგებლო, ბრძნული წიგნი და მის მოსაპოვებლად და გადმოსათარგმნად აღნიშნული პირი გაუგზავნია.

„შაჰ-ნამეს" ავტორის ფირდოუსის ცნობების მიხედვით მკურნალი ბურზოი ერთ დღეს თვითონ ეახლა სახელოვან შაჰრიარს და მოახსენა: ძველ ინდურ

---

[2] ალ. ბარამიძე, ანვარი სოჰაილის, ანუ ქილილა და დამანას ქართული ვერსიები, ნარკვევები... I, თბილისი, 1945, გვ. 243.

[3] В. В. Иванов, Панчатантра, М., 1955, стр. 316.

ხელნაწერებში ვიპოვე ცნობა, რომ ინდოეთის მთებში ერთი ბალახი ხარობს, რომელსაც მკვდრის გაცოცხლების თვისება აქვსო. მეფემ არ დაუჯერა მკურნალს, უკვდავების ბალახის არსებობაში მას ეჭვი შეეპარა, მაგრამ ცდის ჩატარება მაინც საჭიროდ მიიჩნია. ანუშირვანმა ბურზოეს ინდოეთის მბრძანებელთან წერილი და დიდძალი საჩუქარი გაატანა. ირანიდან მოსული სტუმარი ინდოეთში დიდი პატივით მიიღეს. მეფემ მეორე დღესვე შეჰყარა მკურნალნი და მეცნიერნი და უკვდავების ბალახის დასაძებნად ბურზოეს თან გააყოლა.

მათ მთელი მთიულეთი დაიარეს, ყოველგვარი ბალახი შეამოწმეს, მაგრამ ვერც ერთი მკვდარი ვერ გააცოცხლეს. გული დაეწვა ბურზოეს, რომელმაც ამდენი გზა გამოვლო, ამდენი ძღვენი მოიტანა და იმისთვისაც, რომ მისი ნათქვამი ტყუილად არ გამოდგა. ბოლოს, მიმართა იმ მეცნიერთა კრებულს, რომელიც მას ახლდა: ხომ არ გეგულებათო ვინმე თქვენზე განსწავლული. უპასუხეს: ერთი მოხუციაო აქ მთაში, წლოვანებითა და გონებით ჩვენზე მჯობიო. ბურზოემ სთხოვა მათ, რათა იგი იმ მოხუცთან მიეყვანათ.

მკურნალმა იმ კაცს თავისი თავგადასავალი უამბო. მოხუცმა უთხრა: ჩვენც დიდი ხანია დავეძებთ იმ უკვდავების ბალახს, მაგრამ ამაოდ, მის კვალს დღემდე ვერ მივაგენითო. როცა ამდენმა ჯაფამ ნაყოფი არ გამოიღო, საჭიროა სხვა გზას დავადგეთო; ბალახი მჭევრმეტყველებაა და ცოდნა — მთა; მკვდარი ტანი — ესაა უცოდინარი კაცი, ცოდნით მკვდარი უეჭველად გაცოცხლდება. ერთი წიგნი სიბრძნისა და გზის მაჩვენებელი მეფის საგანძურში ინახება, თუკი მოიძიებ, მას მოიპოვებო.

როცა ბურზოემ ეს გაიგონა, ყოველგვარი დარდი გაუქარდა და პირი შაჰისაკენ იბრუნა, ლოცვა-ვედრებით მასთან გამოცხადდა და „ქილილა“ სთხოვა. ინდოეთის მბრძანებელი შეწუხდა დიდად: არავის ეს წიგნი გაჩენის დღიდან ჩემთვის არ უთხოვია, მაგრამ ანუშირვანს სულსაც არ დავუკავებო.

უბრძანა და განძთუხუცესმა მას „ქილილა“ გამოუტანა. ბურზოე სიხარულით ცას ეწია. წიგნის ნაწილი გადათარგმნა და ანუშირვანს გაუგზავნა. მეფეს ის დიდად მოსწონებია. ამის შემდეგ ბურზოე ინდოეთიდან ბრუნდება, ცხადდება ირანის მეფე — ანუშირვანთან, რომელსაც ინდოეთის მპყრობელის მიერ გამოგზავნილ დიდძალ ძღვენსა და „ქილილას“ წიგნს მიართმევს.

ბურზოეს წიგნის თარგმანი დაუმთავრებია. იგი მეფის საგანძურში ინახებოდა. შემდეგ „ქილილა“ არაბულად უთარგმნიათ. არაბულიდან კი იგი ახალ სპარსულ ენაზე ლექსად გადმოუღიათ. ეს მომხდარა X საუკუნის შუა წლებში სამანელ ნასრის ვეზირის აბულ ფაზლის მონდომებით. მას სურდა, რომ მისგან ქვეყნად რაიმე სახსოვარი დარჩენილიყო; მოიხმეს იმ დროს სახელგახმაურებული პოეტი რუდაქი, გვერდით მთარგმნელი მოუსვეს და მთელი წიგნი მას წაუკითხეს. რუდაქიმ იგი მარგალიტებად (ლექსებად) აკინძა [1]. ასეთია მოკლედ ის ცნობები, რომელთაც „მეფეთა წიგნის“ ავტორი გვაწვდის „ქილილა და დამანას“ ირანში შემოჭრის შესახებ.

თხზულების ფალაურ ტექსტს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ მისი აღნაგობისა და მოცულობის შესახებ შეგვიძლია დაახლოებითი წარმოდგენა ვიქონიოთ ფალაურიდან შესრულებული თარგმანების საშუალებით: პირველია ჯერ კიდევ 570 წელს სირიულ ენაზე ვინმე პრესვიტერის მიერ შესრულებული თარგმანი. მთარგმნელი, რომელსაც ბუდ-ი ეწოდებოდა, ნესტორიანელობის გა-

[1] მოსკოვის ტექსტი, ტ. VIII, გვ. 247—255.

მო ბიზანტიიდან ყოფილა განდევნილი, იგი ირანში დასახლებულა. აღნიშნული თარგმანი მას აქ შეუსრულებია.

მეორე გახლავთ მსოფლიოში ცნობილი არაბული თარგმანი, რომელიც ირანელმა აბდალაჰ ბენ ალ-მუყაფამ შეასრულა. მთარგმნელის მამა უსასტიკესი მმართველის ჰაჯაჯ ბენ იუსუფის დროს (695—714) ფარსის ოლქში გადასახადების ამკრებად მუშაობდა, ანგარიშგებისას უზუსტობანი დაუშვა და ამის გამო მკაცრად დასჯეს: მას ერთი ხელი მოსტეხეს. ძვლები კარგად ვეღარ შეერთდა და ხელი საბოლოოდ გამრუდებული დარჩა; ამის გამო მას მუყაფა (ხეიბარი, დასახიჩრებული) შეარქვეს. მისი ვაჟი აბდალაჰი, რომელსაც ისლამის აღიარებამდე რუზბეჰ ბენ დადოე ეწოდებოდა, მშობლიური ქვეყნის ისტორიული წარსულისა და მწერლობის უდიდესი დამფასებელი ყოფილა. მას ძალიან კარგად სცოდნია ფალაური ენა და ამ ენაზე შექმნილი ძეგლები. დიდი მეცნიერული და ლიტერატურული განათლების წყალობით იგი წარმატებით დაუფლებია არაბულ ენას და ზედმიწევნით შეუსწავლია არაბული ლიტერატურის ისტორიაც. „ქილილა და დამანას“ გარდა, მას არაბულად „მეფეთა წიგნის“ ფალაური ვერსიის ეპიზოდებიც უთარგმნია, მაგრამ მთავარი მაინც „ქილილა და დამანას“ თარგმანია, რისი საშუალებითაც ეს თხზულება მთელმა კულტურულმა კაცობრიობამ გაიცნო.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ იბნ ალ-მუყაფას ბედი მამამისის ბედზე უარესი გამოდგარა. 757 წელს ბასრის მმართველად, სადაც იბნ ალ-მუყაფა მოღვაწეობდა, სუფიან იბნ მუავია იბნ მუხალაბა დაინიშნა. აღნიშნულმა მმართველმა დროიხელთა და შურისძიების ნიადაგზე (იბნ ალ-მუყაფას იგი ოდესღაც აბუჩად აუგდია) გამოჩენილი მწერალი სასტიკად დასჯა, დაადანაშაულა იგი ცთომილებაში — ისლამიდან განდგომასა და მანიქეველური მოძღვრების თანაგრძნობაში.

პირველად მას ხელ-ფეხი მოსჭრეს და მის თვალწინ ღუმელში დასწვეს იგი; ჯერ კიდევ ცოცხალს აყურებინეს, თუ ცეცხლში როგორ იწვოდა მისი სხეულის ნაწილები, შემდეგ კი უხელფეხოდ დარჩენილი იბნ ალ-მუყაფას სხეულიც შეაგდეს გავარვარებულ ღუმელში და ასე უბედურად დასრულდა ამ დიდი კულტურული მოღვაწის დღენი. მტარვალებმა ცეცხლში დასწვეს ის კაცი, რომელმაც ბარზუის წიგნი არაბულად ათარგმნინა და ამით იგი მთელი მოწინავე კაცობრიობის კუთვნილებად აქცია.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ფირდოუსი, რომელმაც „ქილილა და დამანას“ არაბული ვერსიის არსებობა იცის, სრულებით არაფერს გვაცნობებს მისი მთარგმნელის ვინაობის შესახებ, არც იხსენიებს მას. ვინ იცის, შეიძლება „შაჰ-ნამეს“ ავტორი ასე სიფრთხილის გამო მოიქცა: მისთვის ისლამისაგან გამდგარი კაცის თანაგრძნობაში რომ ბრალი არ დაედოთ.

ფირდოუსი არ იხსენიებს სირიულ თარგმანს. ეს გასაგებიცაა: იგი, ჩანს, სპარსული ვერსიის სათავითა და მასთან დაკავშირებული ამბებით დაინტერესებულა.

„პანჩატანტრას“ ტრადიციული ტექსტი, რომლის მრავალრიცხოვანი ვერსიები და ვარიანტები არსებობს, ხუთ თავს შეიცავს. მათი დასათაურება ასეთია: ა) მეგობართა განცალკევება, ბ) მეგობრების შეძენა, გ) ყვავთა და ბუთა შესახებ, დ) შეძენილის დაკარგვა და ე) განუსჯელი ქცევანი.

აღნიშნულ თავებში დიდაქტიკური ხასიათის იგავებია გაერთიანებული, მართალია, ამ იგავების გარკვეული ნაწილი, ზოგიერთი თავიც კი (მაგალითად, მეგობართა განცალკევება და სხვ.) „ქილილა და დამანაში“ გვხვდება, მაგრამ სირიული და არაბული ვერსიების „პანჩატანტრასთან“ შედარების საფუძველ-

ზე, წინააღმდეგ ვ. ვ. ივანოვის განცხადებისა (გვ. 321), ძნელია იგი (პანჩატანტრა ან მისი ვარიანტი) ფალაური ვერსიის ერთადერთ წყაროდ ვიცნოთ. „ქილილა და დამანაში“ (არაბული ვერსია) ჩვენ გვხვდება მთელი რიგი ისეთი იგავ-არაკები, რომელთაც „პანჩატანტრა“ არ იცნობს. ამავე დროს გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ასეთი ხასიათის იგავ-არაკთა კრებულები, როგორიც „პანჩატანტრაა“, არა ერთი და ორი უნდა არსებულიყო. ასეთი თხზულებების სუსტი სიუჟეტური რკალი ამბავთა როგორც გამოკლების, ისე ჩამატების დიდ შესაძლებლობებს იძლევა. საუკუნეთა განმავლობაში ასეთი კრებულები ბევრჯერ გადაკეთებულა, ზოგი მათგანი ხმარებიდან გამოსულა კიდეც და ისინი დავიწყების წყვდიადს დაუნთქავს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებათა მიხედვით (ე. ე. ბერტელსი და სხვ.) ფალაური ვარიანტის მთარგმნელს ცნობილი ინდური ეპიკური პოემის „მაჰაბჰარატას“ მეთორმეტე წიგნითაც უსარგებლია, მასვე, ცხადია, ხელთ „პანჩატანტრაც“ ჰქონია და კიდევ, ვინ იცის, რომელი თხზულება!

არაბული ვერსიის იმ ნაწილში, რომელიც ბურზოეს ინდოეთში გამგზავრებას შეეხება, ნათქვამია, რომ იგი მეფის საგანგებო დავალებით გაიგზავნა იმ ბრძნული წიგნის მოსაპოვებლად, რომელსაც მეცნიერები და სწავლულნი საიდუმლოდ ინახავდნენ; ინდოეთში ბარზუია (ამ სახელს არაბულად ასე გამოთქვამენ) ვინმე ადუიას დაუმეგობრდა. მას თავისი საიდუმლოება—მოსვლის მიზეზი გაანდო; ამ ინდოელის დახმარებით მან ინდური წიგნების მოპოვება და გადაწერა შეძლო. ანუშირვანის სამეფო კარზე ბარზუია ინდოეთიდან ჩამოტანილი წიგნებით დაბრუნდა.

სპეციალურ თავში, რომელიც მკურნალ ბარზუიას შეეხება და რომელიც ხოსროვ ანუშირვანის ვაზირის ბოზორჯმიჰრის მიერაა დაწერილი, ნათქვამია, რომ ბარზუიას ინდური წიგნის გადაწერა და გადათარგმნა ჰქონდა დავალებული.

ეს ცნობები გვაფიქრებინებს, რომ ფალაური ვერსიის ავტორი შესაძლებელია სხვადასხვა ინდური წყაროებით (წიგნებით) სარგებლობდა და არა ერთით, თუმცა გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, რომ ინდოეთშივე შემუშავებული ყოფილიყო „ქილილა და დამანას“ სწორედ ისეთივე ვერსია, როგორსაც ჩვენ სირიული და არაბული რედაქციების მიხედვით ვიცნობთ.

ასეთი მსჯელობა, თავისთავად ცხადია, არა დგას მტკიცე მეცნიერულ საფუძველზე, რადგან ფალაური რედაქციის დაღუპვის გამო ძნელია წარმოდგენა ვიქონიოთ მისი შემდგენლის ლიტერატურული გემოვნებისა და მთარგმნელობითი მეთოდების შესახებ; ასევე შეუძლებელია სირიული და არაბული რედაქციების ფალაურთან დამოკიდებულების შესახებ მსჯელობა.

ორიოდე სიტყვა სათაურის შესახებაც. ქილილა და დამანა ტურათა სახელებია. „პანჩატანტრას“ მიხედვით მათ ეწოდებათ კარატაკა და დამანაკა. კარატაკა მუქწითელს ნიშნავს, დამანაკა კი — დამამშვიდებელს. ისინი თხზულების პირველ კარში (მეგობართა განცალკევება) მოქმედებენ, შემდეგ კი ჩვენ მათ ველარ ვხედავთ.

„ქილილა და დამანაში“ (არაბული ვერსია) კი ისინი პირველ ორ თავში გვხვდება. დამანა, საპყრობილეში, სადაც ის ლომის ბრძანებით ჩააგდეს, იღუპება. ტურათა ისტორიაც ამით მთავრდება. „ქილილა და დამანა“ საკმაოდ ვრცელი თხზულებაა; თუ გმირები, რომელთა სახელების მიხედვით სათაურია შერჩეული, დასაწყისი ნაწილების შემდეგ აღარ ჩანან, მაშინ მათი სახელებით

თხზულების დასათაურება თითქოს გაუმართლებელია; მაგრამ ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ის, ჩვენი აზრით, საინტერესო ლიტერატურული ფაქტი, რასაც აღმოსავლურ, კერძოდ სპარსულ ლიტერატურაში აქვს ადგილი: ზოგჯერ მთელი თხზულების დასათაურება ხდება არა მასში გადმოცემული ამბის საერთო შინაარსისა და ძირითადი გმირების (ან გმირის) სახელთა მიხედვით, არამედ პირველ თავში მოთხრობილი ამბის და მასში მოქმედ გმირთა სახელების მიხედვითაც. ამის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენს ქართულ ლიტერატურაში სპარსულიდან გადმოთარგმნილი ერთი ძეგლის — „საამ-ნამეს“ „ფერიდუნ და ზოჰაქის წიგნად“ დასათაურება.

ფერიდუნ და ზოჰაქის ამბავი ამ თხზულების მხოლოდ პირველ გვერდებზეა მოთხრობილი, მაგრამ მიუხედავად ამისა იგი მთელი თხზულების სათაურად იქცა. კვლევამ გვიჩვენა, რომ აღნიშნული ძეგლი „შაჰ-ნამეს“ ინტერპოლირებული ტექსტის ნაწილს წარმოადგენს, ძირითადი ამბავი ფალავანი საამის ირგვლივ ტრიალებს, ისაა თხზულების მთავარი გმირი და, ცხადია, უმჯობესი იქნება, რომ აღნიშნულ ძეგლს „საამ ფალავნის წიგნი“ ეწოდოს, როგორც ამას ზოგიერთი ხელნაწერიც გვკარნახობს.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ ბურზოეს მიერ თხზულების „ქილილა და დამანად“ („ქალილაგ ვა დამანაგ“) დასათაურება მთლად გაუმართლებელი არ არის; შესაძლებელია მთარგმნელს ამას მისი ძირითადი წყარო, ჩვენამდე არმოღწეული ინდური ვერსიაც კარნახობდა. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ ფაქტის წინაშე ვდგავართ; თხზულებას ძველი დროიდანვე „ქილილა და დამანა“ ეწოდება; ამ დასათაურებით გაიცნო ის სპარსულმა და არაბულმა სამყარომ, მთელმა აღმოსავლურმა და ევროპულმა ლიტერატურამ.

ახალ სპარსულ ენაზე, როგორც ზემოთ აღინიშნა, „ქილილა და დამანა“ რუდაქის გაულექსავს (X საუკ.); ტრადიციული გადმოცემით, პოეტს ხელთ არაბული ვერსია ჰქონია. მაგრამ, ჩვენი აზრით, სამანიანთა ეპოქის გამოჩენილი პოეტი რუდაქი მარტო არაბული ვერსიის შესწავლით არ უნდა დაკმაყოფილებულიყო; არაბულ ვერსიასთან ერთად მას ხელთ ფალაური ტექსტიც უნდა ჰქონოდა. ფალაურ ენაზე შეთხზული თხზულებები კი არაბების ირანში შემოჭრის შემდეგაც დიდი ხნის განმავლობაში არსებობდა. ამის მოწმეა, თუ გნებავთ, თაჰერიანთა ხანაში (IX საუკ.) ვამეყ და აზრას ამბის ფალაური ტექსტის გამომზეურება, რაზედაც ძველი თეზქერეების ავტორები (დოვლათშაჰი და სხვ.) მოგვითხრობენ; როგორც ცნობილია, აღნიშნული თხზულების ფალაური ვერსია გალექსა XI საუკუნის პოეტმა ონსორიმ (უნსური), რომლის შრომიდან, სამწუხაროდ, ჩვენამდე ბეითების მცირე ნაწილმა მოაღწია.

განა „ვისო რამინის“ სპარსული ტექსტი XI საუკუნის შუა წლებში არ ითარგმნა ფალაურიდან? ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ XI საუკუნეში ფალაური ტექსტები ჯერ კიდევ მოიპოვება და მით სარგებლობენ. თუ სასანიანთა ეპოქის ლიტერატურული ძეგლები XI საუკუნეში მოიპოვებოდა, იგი, რა თქმა უნდა, X საუკუნეში, როცა რუდაქი მოღვაწეობდა, უფრო ხელმისაწვდომი და გასაგები იქნებოდა.

რუდაქისეული ვერსია დაიღუპა; გადარჩენილი ადგილების შესწავლით ირკვევა, რომ იგი ნათელი, ყველასათვის გასაგები ენით უნდა ყოფილიყო დაწერილი. მასში ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენელი იპოვიდა მისთვის საჭირო და სასარგებლო აზრებს; ასეთ ვითარებაში საკვირველია და რამდენადმე ძნელად ასახსნელი, თუ რას უნდა გამოეწვია მისი დაკარგვა!

რუდაქის „ქილილა და დამანას“ აღმოჩენა, რისი იმედიც მთლად ჩამქრალი

არ ჩანს, უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა იქნება სპარსული ენისა და ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით.

X საუკუნის ბოლო წლებში დაიწყეს „ქილილა და დამანას“ მიბაძვა, რომელსაც „მარზბან-ნამე“ ეწოდებოდა. იგი თაბარისტანის დიალექტზე ყოფილა დაწერილი. მისი ავტორი იყო მარზბან იბნ როსთემ იბნ შარვანი. აღნიშნული თხზულება დაკარგულა. ჩვენამდე მოუღწევია მის სპარსულ თარგმანს, რომელიც XIII საუკუნის გარიჟრაჟზეა შესრულებული, ვინმე საად ვარავინის მიერ.

კლასიკურ სპარსულ ენაზე „ქილილა და დამანას“ მეორე რედაქციად ითვლება XII საუკუნის მოღვაწის აბულ-ლ-მაღალი ნასრალაჰის მიერ არაბულიდან შესრულებული თარგმანი (1144). მთარგმნელს იგი მისი მბრძანებლის ღაზნელ ბაჰრამ-შაჰისადმი (1118-52) მიუძღვნია.

აბულ-ლ-მაღლის რედაქცია, როგორც ითქვა, არაბულს, მაშასადამე, იბნ ალ-მუყაფას ტექსტს ემყარება; სპარსული სტილისტიკისა და ლიტერატურის დიდი სპეციალისტების მიერ (მ. ბაჰარი, ე. ბერტელსი და სხვ.) იგი ნატიფი პროზის ნიმუშადაა აღიარებული. ამ თარგმანის შესახებ ძველი ლიტერატორებიც (დოვლათშაჰი და სხვ.) ასეთივე აზრისანი იყვნენ.

მთარგმნელი, ჩანს, დიდი განათლების პიროვნება ყოფილა; იგი მშვენივრად ფლობს სპარსულსა და არაბულ ენებს; სპარსული პროზა მას თავისი დროის კვალობაზე მხატვრულობის უმაღლეს საფეხურზე აჰყავს. თარგმანში ცვლილებები შეინიშნება (გვხვდება ახალი იგავები და სხვ.), მაგრამ ყოველივე ეს, შესაძლებელია, არაბული დედნის სხვაობით იყოს გამოწვეული.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მთარგმნელს თანახმად ინდურსა და სპარსულ ლიტერატურაში არსებული უძველესი ტრადიციებისა, პროზაში ლექსები ჩაურთავს. არაბულში ამას ადგილი არა აქვს. შესაძლებელია ეს ლექსები თვით მთარგმნელს ეკუთვნოდეს, ან სხვა პოეტთა შემოქმედებიდან იყოს ამოღებული. აქ მთავარი მაინც ისაა, რომ ჩართული ლექსები პროზაული ტექსტის სათანადო ადგილებს შინაარსობრივად შეეფერებოდეს. ასეთი სტრიქონებისა და ადგილების დაძებნას კი საკმაო ცოდნა სჭირდება. ნასრალაჰი ჩინებულად უმკლავდება ამოცანას; იგი ისედაც მაღალმხატვრული სტილის პროზას სპარსული და არაბული პოეზიიდან მოყვანილი ლექსებით ამშვენებს.

ვერ ვიტყვით, რომ სპარსული ლიტერატურის ისტორიის თვალსაზრისით ნასრალაჰი პირველი პროზაიკოსია, რომელიც თხზულებაში ლექსებს ურთავს. მას ამ მხრივ წინ უსწრებენ მთელი რიგი ლექსნარევი პროზაული თხზულებების ავტორები, როგორიცაა, მაგალითად, ქეიქაუსი — ავტორი „ყაბუს-ნამესი“ (1084), ზაჰირი სამარყანდი — ავტორი „სინდბად-ნამესი“ (XII ს.) და სხვ.. მაგრამ ნასრალაჰის დამსახურება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ისაა, რომ მან აღადგინა აღნიშნული თხზულების ძველისძველი ტრადიცია — პროზაში ლექსების ჩართვა. ეჭვს გარეშეა, რომ „ქილილა და დამანას“ უძველესი რედაქცია მსგავსად ინდური საიგავარაკო კრებულებისა „პანჩატანტრასა“. „პიტოპადეშასი“ და სხვ. ლექსნარევი პროზით უნდა ყოფილიყო დაწერილი. არაბული ვერსია, რომელიც ფალაურიდანაა გადათარგმნილი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ლექსებს არ იცნობს. ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, ინდურ-ფალაურ ვერსიებში მათ არსებობას არ გამორიცხავს. ნასრალაჰის შემდეგ „ქილილა და დამანას“ პროზაში ლექსების ჩართვა ტრადიციად იქცა.

ამ ახალი სპარსული რედაქციით აღმოსავლეთის ხალხთა მწერლები და პოეტები დაინტერესდნენ. პირველ რიგში აქ შეიძლება თვით ირანელი პოეტი ყანეყი (ბეჰა-ედ-დინ აჰმედ იბნ მოჰამედ ტუსი) დავასახელოთ (XII—XIII

საუკ.). იგი მცირე აზიის სელჯუკთა კარის პოეტადაა ცნობილი. მას აღნიშნული დინასტიის წარმომადგენლებისათვის (ქაიყობად პირველი, ქაიხოსროვ მეორე და სხვ.) არა ერთი და ორი ხოტბა შეუთხზავს. ყანეყის სახელით „ქილილა და დამანას“ პოეტური რედაქციაა ცნობილი (1260). რიგით იგი მესამე თხზულებაა სპარსულ ენაზე შემუშავებულ „ქილილა და დამანას“ შორის. პოეტის ძირითად წყაროს ნასრალაჰის რედაქცია წარმოადგენდა. იქიდანვე პოემაში მთელი რიგი ლექსებია წარმოდგენილი. მათში ყანეყი სათანადო ცვლილებებს ახდენს. პოეტი, როგორც ეს მ. თოდუას აქვს აღნიშნული, „მხოლოდ შინაარსს იღებს წინადადებებიდან და მას ლექსავს იმ კანონებით, რაც მესნევის ლექსს მოეთხოვება. ბუნებრივია, ბევრ შინაარსობრივ დეტალს იგი ცვლის, ბევრ ახალ სენტენციას უსადაგებს სიტუაციას, მოტანილს რომელიმე იმ ავტორთაგან, თუ სადმე გაგონილს ან წაკითხულს. ყანეყი პირწმინდად თარგმნის ნასრ ალ-ლაჰის ვერსიის ყველა მნიშვნელოვან დეტალს, თვით შეგონებებს და მცნებებს („სამი რამ არის“, „ოთხი რამეა“ და სხვ.)“ [5].

ყანეყის პოემა მოთეყარების საზომითაა დაწერილი; იგი ვერ გავრცელდა. ფართო მკითხველი საზოგადოება მას არ იცნობდა. იგი არასდროს არ ყოფილა გამოცემული და ხელნაწერებიც იშვიათად გვხვდება.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნასრალაჰის რედაქცია საფუძვლად დაედო „ქილილა და დამანას“ თურქულ პროზაულ ვერსიებსაც. ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ ირანულ სამყაროში მისადმი (ნასრალაჰის თხზულებისადმი) ინტერესი საბოლოოდ მინელდა. პირიქით, შემდეგ დროს შემუშავებული სპარსული რედაქციებიც ნასრალაჰის თარგმანზეა დამოკიდებული.

XV—XVI საუკუნეთა მკითხველებისათვის ნასრალაჰის რედაქციის ლიტერატურული სტილი უკვე მოძველდა; დადგა დრო მისი კვლავ გადაკეთებისა; ეს ამოცანა შესანიშნავად შეასრულა XV საუკუნის სახელოვანმა მოღვაწემ, დიდი პოეტების ჯამისა და ნავოის თანამედროვემ ჰუსეინ იბნ ალი ვაჲეზ ქაშეფიმ (გარდ. 1504). იგი მისი მფარველის ამირა აჰმედ სუჰაილის ბრძანებითაა შესრულებული. ამიტომ ქაშეფიმ მას „ანვარ-ი სუჰაილი“ (მნათობი სუჰაილისა) უწოდა. სუჰაილ ან სოჰეილ ვარსკვლავია, რომელსაც ქართველები თაგთირს უწოდებენ.

ქაშეფის წყარო სპარსულია, კერძოდ ნასრალაჰის თარგმანი. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ქაშეფი სიტყვასიტყვით ნასრალაჰის ვერსიას იმეორებდეს. მას იგი საკმაოდ გაუვრცია და, თავის მხრივ, მასში საკმაო რაოდენობით ახალი იგავ-არაკები შეუტანია. ეს არაკები მას, როგორც ეს საერთოდ ხდება, სხვადასხვა წყაროდან აქვს აღებული.

ვაჲეზ ქაშეფის „ქილილა და დამანაში“ უხვად გვხვდება სხვადასხვა ავტორთა (საადის, ჯელალ-ედ-დინ რუმის, ჰაფეზის და სხვ.) თხზულებებიდან გამოკრებილი ლექსები, არაბული ანდაზები, ციტატები ყურანიდან, ბრძნული გამონათქვამები და მეცნიერული მსჯელობანი. ყოველივე ამით ისეა გადატვირთული თხზულება, რომ მომთმენი და ამტანი მკითხველიც კი მისი კითხვისას სასოწარკვეთილებამდე მიდის, რადგან ისინი ვრცელი კომენტარების გარეშე მისთვის გაუგებარი ხდება (ე. ბერტელსი, 72). მიუხედავად ამისა, ვაჲეზ ქაშეფის რედაქციას მაინც დიდი მოწონება ხვდა წილად. ეს, ვფიქრობთ, იმ დროის საერთო ლიტერატურული გემოვნებით უნდა აიხსნას.

აღნიშნული რედაქციის მოწონებასა და დაფასებაზე მეტყველებს ის ფაქ-

---

[5] მ. თ ო დ უ ა, ქილილა და დამანას საბასეული ვერსია, თბილისი, 1967, გვ. 58.

ტი. რომ მან მაშინვე მიიპყრო აღმოსავლეთის ხალხთა ყურადღება; სხვადასხვა ენაზე, მათ შორის ქართულზედაც, მისგან მომდინარე თარგმანებისა და გადაკეთებათა რიცხვი ოცდაათს აღემატება.

მიუხედავად ასეთი დიდი წარმატებისა, დროთა განმავლობაში ჭაშეფისეულმა რედაქციამაც დაკარგა მოწონება. გადამწერლებსა და კომენტატორებს გამარტივების მიზნით მასში ცვლილებები შეჰქონდათ და ამით უფრო აბნელებდნენ ისედაც ძნელად გასაგებ ადგილებს. გაჩნდა ახალი რედაქციის მოთხოვნილება. ისევ ნასრალაჰის რედაქციას მიუბრუნდნენ. სულთან აქბარის ბრძანებით (XVI საუკ.), ვაზირმა აბუ-ლ-ფაზლ იბნ მობარაქმა გადაამუშავა ის და „ქილილა და დამანას“ ახალი რედაქცია მოგვცა; მასში საკმაოდ გამარტივებულია ნასრალაჰის მხატვრული სტილი; იგი უფრო ხალხურ ენასთანაა დაახლოებული, ვინემ ლიტერატურულთან. მიუხედავად ამისა, აბულ-ლ-ფაზლის მიერ შემუშავებულ რედაქციას, რომელსაც მან „ცოდნის სასინჯი ქვა“ (აიარე დანიშ) უწოდა, დიდი გასავალი არ ჰქონდა.

ირანში ამ ბოლო დრომდე არ შეწყვეტილა „ქილილა და დამანასადმი“ ინტერესი; მე მხედველობაში მაქვს 1944 წელს ჯეჰანბახშის მიერ „ქილილა და დამანას“ გალექსილი ვარიანტი; მას დედნად ნასრალაჰის ვერსია აუღია და ცდილა თანამედროვეთათვის გასაგებ ენაზე გაელექსა ის. შესაძლებელია ცალკე კვლევის საგანი იყოს, თუ რა წარმატებით მოახერხა პოეტმა ამ საკმაოდ დიდი მოცულობის თხზულების გალექსვა, რამდენად შეძლო მან კვალდაკვალ მიჰყოლოდა ნასრალაჰის ტექსტს, დაეცვა მისი შინაარსი, აფორიზმები და სენტენციები, მაგრამ თავისთავად ეს მოვლენა იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენს დროშიც, როგორც აღინიშნა, არის ცდები ამ უძველესი თხზულების თანამედროვე ენაზე ამეტყველებისა.

„ქილილა და დამანა“ მსოფლიო მნიშვნელობის ლიტერატურული ძეგლია; აღმოსავლურ მწერლობაში არ შექმნილა არც ერთი დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის ძეგლი, რომელსაც „ქილილა და დამანას“ გავლენა არ განეცადოს. შეიძლება მათში ორი ტურა არ მოქმედებდეს და არც „ქილილა და დამანას“ იგავ-არაკები იყოს ზუსტად გადმოცემული, მაგრამ ის დიდაქტიკური აზრები, რომლებიც აღნიშნულ თხზულებაში გვხვდება, ამა თუ იმ სახით შემდეგი დროის რჩევა-დარიგებლობითი ხასიათის ნაწარმოებებშიცაა შესული.

ავტორი, იქნება ეს ინდოეთის ფილოსოფოსი ბეიდიბა, ბრაჰმანი ვიშნუშარმანი თუ სხვა ვინმე, დიდი განათლების პიროვნებაა, რომელმაც შესანიშნავად იცის იმდროინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების ვითარება, ადამიანთა და ცხოველთა ფსიქოლოგიურ განცდათა პროცესები, აქვს ძალა და უნარი მაღალი ლიტერატურული გემოვნებით ააგოს ესა თუ ის იგავ-არაკი და იგი შესაფერ სიტუაციას მიუსადაგოს.

„ქილილა და დამანა“ ასახავს თავისი დროის საზოგადოებრივი ცხოვრების სურათებს. იგი მხოლოდ და მხოლოდ მეფეთა რჩევა-დარიგებას კი არ ემსახურება, როგორც ეს მცდარადაა წარმოდგენილი მთელ რიგ მკვლევართა ნაშრომებში, არამედ მათი მოქმედების უარყოფით მხარეებსაც გვიჩვენებს და გაბედულად გმობს მას. ამ თვალსაზრისით „ქილილა და დამანა“ პროგრესული აზრებისა და იდეების შემცველი ძეგლია; იგი არა მარტო ინდოელების, ირანელებისა და არაბების, არამედ მთელი კაცობრიობის კუთვნილებაა და მის მიღწევას წარმოადგენს.

თხზულებაში ვკითხულობთ:

არ შეეფერება მმართველს აბუჩად აიგდოს სხვათა უფლება და დაამ-

ციროს მათი ღირსება; მეფეთა შორის ყველაზე უარესი ისაა, ვინც სხვებს ატყუებს, ხოლო მათ, ვინც მატყუარათა ხელისუფლებას დაემორჩილება და მისცემს მათ მმართველობის შესაძლებლობას, დაემართება ის, რაც სიფრიდსა და კურდღელს დაემართა (ისინი კატამ შეიპყრო და გაანადგურა).

ვაი მეფეებს, — გვასწავლის თხზულება, — რომლებისთვისაც არ არსებობს ვალდებულებანი, არც სიტყვისადმი ერთგულება; ვაი მას, ვინც მეფეთა მეგობრობა გამოცადა; მათ ძვირფასი და სასიყვარულო არაფერი გააჩნიათ, მათ არავინ უყვართ.

„ქილილა და დამანადან“ აქ მოყვანილი ადგილების მიხედვით (და ასეთის გამრავლება შეიძლება) მეფე აბუჩად იგდებს სხვათა უფლებასა და ამცირებს მათ ღირსებას; ატყუებს ხელქვეითებს; მეფეთათვის არ არსებობს არავითარი ვალდებულება, მათ არავინ უყვართ.

თხზულებაში მოწოდებაა: არ დაემორჩილოთ მატყუარებს, არ უნდა მისცეთ მათ შესაძლებლობა თქვენზე მბრძანებლობისა, თორემ დაიღუპებითო.

იმ დროის კვალობაზე ყოველივე ეს დიდად პროგრესული აზრებია.

„ქილილა და დამანა“ უდიდეს გავლენას ახდენს სხვადასხვა ხალხთა ლიტერატურის განვითარებაზე; მე მხედველობაში მაქვს არა ამ თხზულების მრავალრიცხოვანი თარგმანები და დამუშავებანი, რაც დროთა განმავლობაში ამ ხალხების ლიტერატურაში ჩნდება, არამედ იმ იგავ-არაკთა სიუჟეტებისა და დიდაქტიკური აზრების გავრცელება სხვადასხვა ხალხის ფოლკლორსა და ლიტერატურაში, რაც „ქილილა და დამანაში“ გვხვდება.

ძნელია აღმოსავლურ ან დასავლურ ლიტერატურაში დავასახელოთ ისეთი დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლი, სულ ერთია, ლექსად იქნება იგი დაწერილი თუ პროზად, რომ მასში „ქილილა და დამანას“ რომელიმე იგავ-არაკი ან მისი გამოძახილი არ მოიპოვებოდეს.

განა, საადის „ბუსთანში“ და სხვაგანაც არ გვხვდება ჩვენ „ქილილა და დამანაში“ გამოთქმული სიბრძნე იმის შესახებ, რომ სუსტი ბალახებისაგან დაწნული თოკით შეიძლება ძლიერი, მძვინვარე ლომის შეკვრა? განა, ჯელალ-ედდინის პოემაში (მესნევი) არ არის მოთხრობილი იმის შესახებ, რომ ერთმა თუთიყუშმა თავის მომკვდარუნებით თავი ტყვეობას როგორ დააღწია? ეს კი გვაგონებს „ქილილა და დამანაში“ მოთხრობილ იმ თევზის ამბავს, რომელიც თავის მომკვდარუნებით მებადურებს ხელიდან დაუსხლტა და გადარჩა.

განა, მთელ რიგ ხალხებში, და მათ შორის ქართველებშიც, ძველი დროიდანვე არ არის გავრცელებული ის აზრი, რომ ნაჯახით დაკოდილი ხეები გამოკეთდებიან და გაიზრდებიან, ხმლით დაჩეხილი ხორცი და დამტვრეული ძვლები მოშუშდება და შეერთდება, მაგრამ ენით მიყენებული ჭრილობა კი არასოდეს შეხორცდება!

შესაძლებელია, „ქილილაში“ გაერთიანებული იგავ-არაკების (მათი უმრავლესობისა მაინც) თავდაპირველი ავტორი ხალხი იყოს და არა რომელიმე მწერალი; მწერალმა, როგორც ჩანს, ისინი ერთ საერთო ჩარჩოში გააერთიანა; ეს გარემოება, თავისთავად ცხადია, მათ გავრცელების გზას ვერ გადაუღობავდა. პირიქით, იგავ-არაკებს საამისოდ უფრო მეტი შესაძლებლობა მიეცა.

ქ ა რ თ უ ლ ი ვ ე რ ს ი ე ბ ი. „ქილილა და დამანა“ ქართულად ჯერ კიდევ XII საუკუნეში ყოფილა გადმოთარგმნილი; ამაზე მეტყველებს ცნობილი თხზულება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, რომელშიც „ქილილა და დამანადან“ ბუთა და ყვავთა იგავია მოხსენიებული. მართალია, იგი გიორგი III-ის (1156-84) მეფობის აღწერაში გვხვდება, მაგრამ აღნიშნული თხზულება,

როგორც ეს კ. კეკელიძემ გამოარკვია, თამარის გარდაცვალების (1216) შემდეგ 1222 წელს ყოფილა დაწერილი[6].

XII საუკუნეში კი სპარსულ ლიტერატურაში, რომელსაც ქართველები კარგად იცნობდნენ, „ქილილა და დამანას“ ორი ვერსია არსებობდა: ა) რუდაქის მიერ ლექსად დამუშავებული (X საუკ.), რომელიც ამ დროისათვის ჯერ კიდევ არ უნდა ყოფილიყო დაკარგული და ბ) ნასრალაჰის მიერ არაბულიდან შესრულებული თარგმანი (1144).

ქართველ მთარგმნელს ამ ვერსიებით, ან რომელიმე მათგანით შეეძლო ესარგებლა. „აზმანის“ ავტორს კი კარგად სცოდნია, რომ „ქილილა და დამანა“ ინდოთა მიერაა აღწერილი: ვითარ ითქმის ინდოთა აღწერილსა ქილილა-დამანასა შინა იგავი ბუთა და ყვავთაო, ამბობს ის[7].

მას ეს, რა თქმა უნდა, თხზულების ქართული თარგმანის გარეშეც შეიძლებოდა სცოდნოდა, მაგრამ იგი ქართველ მკითხველს მაგალითისათვის „ქილილა და დამანას“ გარკვეულ იგავზე მიუთითებს, რის გამოც, სავარაუდებელია, რომ თხზულება ამ დროისათვის ქართულად იქნებოდა გადმოთარგმნილი.

ადრინდელი თარგმანი ჩვენამდე არ შენახულა. აღორძინების პერიოდში კი თეიმურაზ პირველის (1589—1663) მამას დავით მეფეს (გარდ. 1602) დაუწყია მისი თარგმნა. მას ხელთ ჰქონია ვაეზ ქაშეფის მიერ შემუშავებული რედაქცია „ანვარე სოჰაილის“ სახელწოდებით. თარგმანი მხოლოდ კუსა და მორიელის არაკამდეა მიტანილი, დავითს მისი „გასრულება არ დასცალებოდა“ (ვახტანგის ანდერძი).

დავითის თარგმანი ვახტანგის დავალებით განუგრძიათ და დაუმთავრებიათ ანონიმებს. ამ ტექსტზე საკმაო მთარგმნელობითი და სარედაქციო მუშაობა თვითონ ვახტანგს ჩაუტარებია, რის შედეგადაც ქართული თარგმანის მეორე რედაქცია ანუ ვერსია წარმოიშვა.

ვახტანგს, მიუხედავად იმისა, რომ მას საკმაოდ დიდი შრომა გაუწევია დავითისა და ანონიმების მიერ შესრულებულ თარგმანზე (შეუცვლია ცალკეული სიტყვები და წინადადებანი, პროზაულად უთარგმნია მთარგმნელთა მიერ გამოტოვებული ლექსები და სხვ.), საბოლოოდ იგი მაინც არ მოსწონებია და თვითონვე უკისრია მისი თარგმნა. ასე წარმოიშვა „ქილილა და დამანას“ მესამე რედაქცია.

ვახტანგის თარგმანს, მთარგმნელისავე თხოვნით, რედაქცია გაუკეთა სულხან-საბა-ორბელიანმა, რომელმაც ტექსტში (როგორც პროზაში, ისე ლექსშიც) საკმაო ცვლილებები შეიტანა. ესაა IV რედაქცია.

არსებობს კიდევ V რედაქცია, რომელიც ონანა მდივნის მიერაა შესრულებული. ონანა იმ დროს ცნობილი პოეტი გახლდათ, ვახტანგს მისთვის სალექსო მასალის გალექსვა უბრძანებია. ონანას მეფის ბრძანება შეუსრულებია.

XIX საუკუნეში საბას რედაქცია ვინმე მელიგზად ბებუდაშვილს გადაუმუშავებია; ეს გახლდათ VI რედაქცია. მ. ბებუდაშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ქილილა და დამანა“ ხალხისათვის თურმე „გაუგებარი რჩებოდა“. მას უცდია გამარტივებულ, მდაბიო ენაზე გადმოეცა აღნიშნული თხზულების იგავ-არაკები, მაგრამ მიზნისათვის ვერ მიუღწევია. მ. ბებუდაშვილის ვარიანტი

---

[6] ისტორია და აზმანი შარავანდედთანი, კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს რედაქციითა და გამოკვლევით, თბილისი, 1941, გვ. 21.

[7] ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს მიერ, ტ. 11, თბილისი, 1959, გვ. 13.

ისეა გადამახინჯებული და დაჩეხილი, რომ ძნელად შეიძლება იგი რაიმე ღირებულების შემცველ რედაქციად ვიცნოთ.

ქართულ ლიტერატურაში ცნობილი ამ ექვსი რედაქციიდან სამი (დავითის, ანონიმებისა და ვახტანგის) სპარსულ წყაროზე — ვაეზ ქაშეფის (XV საუკ.) რედაქციაზეა დამოკიდებული, მის თარგმანებს წარმოადგენენ; დანარჩენი სამი კი (საბასი, ონანა მდივნისა და მ. ბებუდაშვილის) ვახტანგისა და საბას რედაქციებზეა დამოკიდებული.

ჩამოთვლილ რედაქციათა თუ ვერსიათა შორის ყველაზე უფრო გავრცელებული და მიღებული საბას რედაქცია გახლავთ; ქართველი ხალხი „ქილილა და დამანას“ ამ ვერსიით იცნობს. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ დანარჩენი რედაქციები, კერძოდ ვახტანგისა, ლიტერატურულ ღირებულებას მოკლებულია და დავიწყებას უნდა მიეცეს. საბას ვახტანგის ტექსტში დიდი ცვლილებები აქვს შეტანილი; განსაკუთრებით ეს ლექსით ნაწილზე ითქმის. „ქილილა და დამანას“ ლექსები ვახტანგს სიტყვასიტყვით (პროზაულად) უთარგმნია. საბას ისინი გაულექსავს და იმდენად შეუცვლია თვითეული მათგანი, რომ მათი სახით ჩვენ საქმე სრულიად ახალ პოეტურ ქმნილებებთან გვაქვს — გარემოება, რაც საბას დამოუკიდებელი ავტორობის უფლებას ანიჭებს.

საბას, როგორც ითქვა, საგრძნობი ცვლილებები პროზაულ ნაწილშიც შეუტანია: ალაგ-ალაგ შეუცვლია ლექსიკა, სიტყვათა ფორმები, წინადადებათა წყობა და სხვ. ყოველივე ამის მიუხედავად, ვფიქრობთ, ვახტანგის ნაშრომს, როგორც დედანთან ახლო მდგომს, მდიდარი ლექსიკისა და ტერმინების შემცველს ქართულ–სპარსული ლიტერატურული და ენობრივი ურთიერთობის შესწავლისათვის ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს.

ყაბუს-ნამე

„ყაბუს-ნამე“ (ყაბუსის წიგნი) დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის თხზულებაა. მისი ავტორი, როგორც ეს ახლა უკვე საბოლოოდ დადგენილია მეცნიერებაში, ყოფილა ზიარიანთა დიდი წარმომადგენლის ყაბუსის (976—1018) შვილიშვილი ქეი-ქაუსი[8].

აღნიშნული დინასტიის წარმომადგენლები მბრძანებლობდნენ კასპიის ზღვის სამხრეთ სანაპირო მხარეში. მათ მფარველობაში შედიოდა ჯორჯანი, გილანი, თაბარისტანი, დილემისტანი და სხვ. ამ დინასტიის მამამთავარი იყო მურდავიჯი (928—935) — პაპა ყაბუსისა. ყაბუსი კი, რომლის სახელთანაც რატომღაც „ყაბუს-ნამეა“ დაკავშირებული, დიდად განათლებული პიროვნება, ნიჭიერი პოეტი და არაბული ენის შესანიშნავი მცოდნე ყოფილა. ის ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა, მის ზოგიერთ ნაწარმოებს ჩვენს დრომდეც მოუღწევია („მჭევრმეტყველების სრულყოფილება“ და სხვ.).

„ყაბუს ნამეს“ ავტორის ქეი-ქაუსის შესახებ მცირე ცნობებია შემონახული. თვით თხზულება იძლევა ზოგიერთ საყურადღებო მასალას მისი ავტორის შესახებ. ასე, მაგალითად, უკანასკნელი კარის დასასრულს ნათქვამია, რომ ქეი-ქაუსს თხზულების წერა 475 (=1082/3) წელს დაუწყია; იქვე ნათქვამია, რომ ის უკვე 63 წელსაა მიღწეული. თუ ვივარაუდებთ, რომ თხზულების წერას ქეი-ქაუსი ორ-სამ წელს მაინც მოანდომებდა, მაშინ ის 1017-20 წლებშია დაბადებული.

დოვლათშაჰის ცნობით, თუ ის სარწმუნოა, ქეი-ქაუსი განჯისა და ბარდას

[8] ამირ ანსარ ალ-მაალი ქეი-ქაუს ბენი ისქანდერ ბენი ყაბუს ბენი ვაშმაგირ ბენი ზიარ.

მმართველ ემირთან აბუ-ლ-ჰსოვადთან (XI საუკ.) ერთად (სხვა წყაროები კითხულობენ ბუ-ს-სუვარ) საქართველოში წასულა საომრად (ყაზად) და საღმრთო ომში დაღუპულა[9]. თვით ქეი-ქაუსი მისი თხზულების VII კარში მოგვითხრობს იმის შესახებ, რომ ის დაახლოებული ყოფილა აღნიშნულ ემირთან, ბევრჯერ მონაწილეობა მიუღია საღმრთო ომებში ინდოეთში, უბრძოლია განჯაშიც და, ცხადია, გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა საქართველოშიც ებრძოლა და ერთ-ერთ ასეთ ომში კიდევაც დაღუპულიყო, თუ ტერმინი „გურჯისტანი" იმ დროისათვის საქართველოსთან ერთად აზერბაიჯანისა და სომხეთის მიდამოებსაც არ აღნიშნავდა.

ჩვენს დრომდე მოუღწევია „ყაბუს-ნამეს" ხელნაწერების საკმაო რიცხვს. მათ შორის ყველაზე უძველესია 1349 წლის ხელნაწერი, რომელიც ს. ნაფისის მიერ გამოცემულ ტექსტს (თეირანი, 1933) უდევს საფუძვლად[10].

აღნიშნული თხზულების „ყაბუს-ნამედ", ე. ი. ყაბუსის წიგნად დასათაურება, როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავდა ე. ბერტელსი[11], სწორი არ არის:

ა) თხზულებაში ყაბუსი იხსენიება არა როგორც მისი ავტორი, არამედ როგორც ავტორის პაპა, ბ) ადრინდელი წყაროები ამ თხზულებას არ იცნობენ ასეთი სათაურით და, რაც მთავარია, გ) თვით ავტორს არ მიუცია მისთვის ასეთი სახელწოდება.

ა. კრიმსკის აზრით, თვით ქეი-ქაუსის მიერაა შერჩეული მისი თხზულებისათვის ეს სათაური. ამით ავტორს უნდოდაო გამოეხატა, რომ „ეს წიგნი ღირსია ყაბუსის სახელის ტარებისა", ან „ეს წიგნი წარმოადგენს ყაბუსის შთამომავლობისათვის დარიგებას", ან უბრალოდ „ეს წიგნი ყაბუსის დინასტიის წიგნიაო". შესაძლებელია, ფიქრობდა ა. კრიმსკი, სახელწოდება „ყაბუს-ნამე ნიშნავდეს „ყაბუსის სიბრძნის წიგნსო"[12].

რასაკვირველია, ის რჩევა-დარიგებანი, ის იდეოლოგიური მრწამსი, რაც ქეი-ქაუსის „დარიგებათა წიგნშია" გადმოცემული, შეხამებულია იმ ფეოდალური ცხოვრების პირობებთან, რაც დროთა განმავლობაში შემუშავებული და საბოლოოდ დამკვიდრებული იყო ყაბუსის დინასტიის წარმომადგენლების მიერ. თავისთავად ცხადია, თხზულებაში გატარებული აზრები და იდეები არ ეწინააღმდეგება ყაბუსის სახელმწიფოებრივი ცხოვრების წესებს. პირიქით. იგი მის განმტკიცებას ემსახურება, მაგრამ ყოველივე ეს როდი იძლევა იმის უფლებას რომ მას „ყაბუსის წიგნი" ვუწოდოთ, როცა თვით ავტორს, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, არ უწოდებია მისთვის ასეთი რამ. ეს სახელწოდება, როგორც ამას სათანადო მასალების შესწავლა ადასტურებს, გადამწერლების მიერ უნდა იყოს შემუშავებული. ეს კი, ჩვენი აზრით, შედარებით ადრე უნდა მომხდარიყო. ყოველ შემთხვევაში დოვლათშაჰი (XV საუკუნის ავტორი) აღნიშნულ თხზულებას „ყაბუს-ნამედ" იცნობს.

თუ ამ ბოლო დროსაც, როცა მისი ავტორის საკითხი უკვე გარკვეულია, სპეციალისტთა წრეში იგი მაინც „ყაბუს-ნამედ" იხსენიება, ეს ლიტერატურუ-

---

[9] The Tadhkiratu' sh—Shua'ra' of Dawlatschah, edited by E. G. Browne, London—Leide, 1901, 69.

[10] ჩვენ ამ გამოცემით ვსარგებლობთ.

[11] Кабус-намэ, перевод, статья и примечания Е. Э. Бертельса, послесловие, стр. 233—234.

[12] А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. I, № 4, Москва. 1915, стр. 530.

ლი ტრადიციით აიხსნება, მას არავითარი მეცნიერული საფუძველი არ გააჩნია და სამართლიანად უარყოფილი უნდა იქნეს.

ქეი-ქაუსის თხზულებას, როგორც ახალი სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი ხანის ძეგლს, დიდაქტიკურ-მორალური ჟანრის განვითარების თვალსაზრისით საკმაო მნიშვნელობა ენიჭება. იგი ამავე დროს ყურადღებას იპყრობს როგორც პროზაული ნაწარმოები. მართალია, თხზულებაში აქა-იქ ლექსებია ჩართული, რომელთაგან ზოგი თვით ქეი-ქაუსს ეკუთვნის, ზოგიც სხვადასხვა პოეტთა შემოქმედებიდანაა ამოკრეფილი, მაგრამ ისინი ოდნავადაც ვერ ჩრდილავენ, ვიტყოდით, იმ დროის კვალობაზე მრავალმხრივ საყურადღებო პროზას.

თხზულებას წამძღვარებული აქვს წინასიტყვაობა, რომელშიც ავტორი განსაზღვრავს მის დანიშნულებას. „ყაბუს-ნამე", როგორც ავტორი გადმოგვცემს, დაწერილია მისი ვაჟის გილანშაჰის რჩევა-დარიგების მიზნით. მამას ემირ ანსარ ალ-მაალი ქეი-ქაუსს დროთა განმავლობაში შეძენილი ცოდნა, რამდენადაც ეს მისთვის მოსახერხებელი ყოფილა, მოკლედ გადმოუცია. მამობრივ სიყვარულს აუძულებია ის ამგვარად მოქცეულიყო, მას შვილის წინაშე შეუსრულებია თავისი ვალი: უთქვამს რჩევა-დარიგებანი. ხოლო შვილი მიიღებს მამის დარიგებებს, გაჰყვება მამის მიერ ნაჩვენებ გზას თუ არა, ეს მასზე უკვე აღარ არის დამოკიდებული.

წინასიტყვაობაშივე შვილს აცნობს წინაპრებს და მოუწოდებს, რომ მათდამი მუდამ იქონიონ პატივისცემა და სიყვარული. ასეთებად წარმოდგენილია ყაბუსი და მისი მეუღლე მარზბან ბენი რუსთამ ბენი შერვინ-ის ასული და სულთან მაჰმუდის ასული (დედა გილანშაჰისა), რომლის მეუღლე თვითონ „ყაბუს-ნამეს" ავტორი (მამა გილანშაჰისა) იყო.

ავტორი მოუწოდებს შვილს, სანამ ის ამ ქვეყნად იმყოფება, აკეთოს ისეთი საქმე, რომელიც იმ ქვეყნისათვის (საიქიოსათვის) გამოადგება. ეს ქვეყანა (საქაო) სახნავ-სათესი ველია: რასაც დასთეს, იმას მოიმკი.

საერთო აგებულების თვალსაზრისით „ყაბუსის წიგნი" თუ „ქეი-ქაუსის წიგნი" არ წარმოადგენს რთულ ლიტერატურულ თხზულებას. იგი 44 კარადაა დაყოფილი. აქ ლაპარაკია ღვთის შეცნობის, დედ-მამის პატივისცემის, მორჩილებისა და ცოდნის გამდიდრების, სიჭაბუკისა და სიბერის, ჭამაში თავშეკავებულობის, სტუმრების მიღების წესების, ძილისა და დასვენების, ნადირობის, ჩოგბურთის თამაშის, ომის წარმოების, სიმდიდრის დაგროვების, მონების შესყიდვის, სახლებისა და მამულების შეძენის, ცხენის შესყიდვის, ცოლის შერთვის, ბავშვების აღზრდის, მეგობრების შერჩევის, მტრისაგან თავის დაღწევის, დასჯისა და პატიების წესების, ვაჭრობის, მედიცინის, ვარსკვლავთა და გეომეტრიის მეცნიერების, პოეზიის წესების, მუსიკოსების ჩვეულებების, მეფესთან სამსახურის, ვეზირობის, სეფაჰსალარობისა და სხვა საკითხთა შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ კართა დიდი უმრავლესობა მოკლედაა დაწერილი, ავტორი მოხერხებულად უმკლავდება დასახულ ამოცანას და წამოჭრილ საკითხზე ამომწურავი პასუხის გაცემას. უნდა აღინიშნოს, რომ იგი თავისი დროის კვალობაზე საკმაოდ განათლებული პირია. მან, ჩანს, კარგად იცის სპარსული ლიტერატურის ისტორია. ამა თუ იმ დიდაქტიკური აზრის გასამაგრებლად ხშირად მოჰყავს ადგილები სხვადასხვა პოეტთა (ესჯედის, აბუ შუქურ ბალხელის, ყამარი გურგანელისა და სხვათა) ნაწერებიდან; მოხსენიებული აქვს ლიტერატურული თხზულებები „მარზბან-ნამე", „შაჰ-ნამე" და სხვ. ავტორი მცოდნეა აგრეთვე მედიცინის, ასტრონომიისა და სხვა სამეცნიერო დარგებისა, იგი იჩენს

აგრეთვე ბერძნული ფილოსოფიის ცოდნას და საჭირო შემთხვევაში ესესხება არისტოტელეს, პლატონის და სხვა ფილოსოფოსთა მოსაზრებებს.

მთელ თხზულებაში თხრობა საინტერესოდ მიმდინარეობს. ავტორი, მიუხედავად იმისა, რომ მისი წიგნი მისი შვილის აღზრდას ემსახურება, ნათლად წარმოგვიდგენს ფეოდალური არისტოკრატიის ბუნებას, მის იდეებსა და მისწრაფებებს და, შეიძლება ითქვას, არ არის დარჩენილი იმდროინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების არც ერთი საჭირბოროტო საკითხი, რომელსაც ის არ ეხებოდეს და თავისი გარკვეული აზრი არ ჰქონდეს გამოთქმული. სწორედ ამ გარემოებამ შეუწყო ხელი „ყაბუს-ნამეს“ გავრცელებას ფეოდალური არისტოკრატიის ფართო წრეებში როგორც ირანში, ისე მის გარეთაც და საინტერესო გახადა იგი არა მარტო ლიტერატურის ისტორიკოსებისათვის, არამედ ისტორიკოსებისათვისაც საზოგადოდ.

აღნიშნულ თხზულებაში ყოველგვარი საღებავების გარეშე მთელი თავისი არსით ასახულია ფეოდალური საზოგადოებრიობა და აღმოსავლური ფეოდალიზმის საკითხების შესწავლით დაინტერესებული ისტორიკოსი მასში გაცილებით მეტ მასალას იპოვის, ვიდრე ისტორიული ხასიათის თხზულებებში, სადაც სინამდვილე და ზღაპარი ერთმანეთშია არეული, ან მხოლოდ ამა თუ იმ დინასტიის წარმომადგენელთა ბიოგრაფიებია გადმოცემული.

თხრობას უფრო ახალისებს და თავისებურ მხატვრულ ელფერს მატებს ის გარემოება, რომ ავტორი მის მიერ განვითარებული რჩევა-დარიგებლობითი აზრების გასამაგრებლად აქა-იქ იშველიებს პატარ-პატარა იგავებსა და ამბებს ხალიფების, დიდი სასულიერო პირების, გამოჩენილ მოღვაწეთა და სხვათა შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი ამბების (თუ იგავების) შემოტანა თხზულებაში მხოლოდ IV კარიდან იწყება. არ იქნება გადაჭარბებული თუ ვიტყვით, რომ ზოგიერთი მათგანი (ასე, მაგალითად, ამბავი ჰარუნ არ-რაშიდისა და სიზმრის ამხსნელისა, ჯოგის პატრონისა და მწყემსისა და სხვ.) ლიტერატურული დამუშავების თვალსაზრისით არ ჩამოუვარდება ცნობილი „გოლესთანის“ ზოგიერთ ამბავს.

„ყაბუს-ნამეს ამბებს დამოუკიდებელი არსებობის უნარი შესწევთ; შესაძლებელია, ზოგ მათგანს სათანადო წყაროებიც დაეძებნოს, მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ის არის, რომ „ყაბუს-ნამე“ პირველი პროზაული დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებაა ამ სახით აგებული და ამიტომ მას დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებებს შორის გარკვეული ადგილი უკავია. ამასთან ისიც შეიძლება აღინიშნოს, რომ თუ „ყაბუს-ნამე“ ლიტერატურულ თხზულებადაა აღიარებული, ეს აიხსნება მასში გაერთიანებული „გოლესთანის“ მსგავსი ამბებით, რომელთა გარეშე, საფიქრებელია, აღნიშნული ძეგლი ლიტერატურული კვლევა-ძიების საგანი ვერ გახდებოდა.

მოკლედ შევჩერდეთ ზოგიერთ დიდაქტიკური ხასიათის მოსაზრებაზე, რაც „ყაბუს-ნამეშია“ გატარებული. უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულების ავტორი შარიათის წარმომადგენელია და ყოველგვარ მის რჩევა-დარიგებას ალაჰის ნებასა და სურვილს უკავშირებს.

ავტორის აზრით, ღმერთმა შექმნა მბრძანებელი და ბრძანების აღმასრულებელიც, ღმერთმა დააწესა, რომ ერთი ბრძანებდეს და მეორე ასრულებდეს. ადამიანებს არ შეუძლიათ საზოგადოებრივი წყობილებისა და წესების გარეშე არსებობა. უნდა იყო მორჩილი მონა. არამორჩილი ისწრაფვის ბატონობისაკენ, იცოდე, ის მონა, რომელიც ბატონად გახდომას მოინდომებს, მალე დაიღუპება.

იმ მონას, გვასწავლის ავტორი, იმწამსვე ყელი უნდა გამოსჭრა, რომელიც ბატონობას მოისურვებს. თუ გსურს ყოველთვის იყო ძლიერი და ბედნიერი, ეძიე მბრძანებელთა საზოგადოება, იყავი მისი მორჩილი, ნუ ეცდები წინააღმდეგობა გაუწიო მას და გახდე უბედური და ცოდვილი!

როგორც ხედავთ, ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენელი ქვექვეშა ხელისუფლების შენარჩუნებისათვის ამხედრებულ მონათა ყელების გამოჭრას მოითხოვს. მბრძანებლებისათვის წინააღმდეგობის გაწევა მას ცოდვად და უბედურების მომასწავებელ მოვლენად მიაჩნია. ღვთის მიერაა იმთავითვე ასე განსაზღვრული — ერთნი მდიდარნი უნდა იყვნენ, მეორენი — ღარიბნი. მას, რა თქმა უნდა, შეეძლო ყველანი მდიდრებად გაეჩინა, მაგრამ მაინც შექმნა მათგან ორი ფენა: მაღალნი და დაბალნი.

შვილს მშობლების პატივისცემა უნდა ჰქონდეს. ნუ იფიქრებ, რომ შენ დედ-მამის ვნებათა ღელვის შედეგი ხარ, მათ მხედველობაში შენ არ ჰყავდი და ამიტომ მათ თითქოს შენზე არავითარი უფლება არა ჰქონდეთ. ნუ დაივიწყებ, რომ შენი მშობლები მზად არიან შენთვის თავი გაწირონ, ისინი შუამავლები არიან შენსა და შენს შემოქმედს შორის, თუ პატივს სცემ შენს შემოქმედს, პატივი უნდა სცე შუამავლებსაც (შენს დედასა და მამას).

საინტერესოა, რომ ავტორი გონებრივი სიმდიდრის შეძენას გვირჩევს. გონებრივი სიმდიდრე კი, მისი აზრით, ქონებრივი სიმდიდრის შესაძენადაა საჭირო: თუ ქონება გაგეცლება, ეცადე ცოდნა შეიძინო, გონებრივი სიმდიდრით შეიძლება ქონებრივი სიმდიდრის შეძენა. ქონებრივი სიმდიდრე შეიძლება მალე განიავდეს, ხოლო გონებრივ სიმდიდრეს ქურდი და მტაცებლები ვერ წაიღებენ, წყალი და ცეცხლი მას ვერ გაანადგურებს. თუ კაცს შთამომავლობითი კეთილშობილების გარდა სხვა კეთილშობილება არ გააჩნია, ის არავის გამოადგება.

„ყაბუს-ნამეს“ ავტორი ლაპარაკობს მეტყველების ღირსებაზე. მისი აზრით, ყველა ნიჭთა შორის მეტყველების ნიჭია უმჯობესი. ეცადე, მუდამ იყო მჭევრმეტყველი. ენა იმას უნდა ამბობდეს, რასაც მას ავალდებულებს სათქმელად და არა სხვა რამეს. თუ სიმართლეს არ იტყვი, სჯობს არ ილაპარაკო. გონიერები სიტყვას ღვინოს ადარებენ: მისგან არის თავის ტკივილი და თავის ტკივილის წამალიო.

როცა არ გეკითხებიან, ნუ პასუხობ, სანამ არ გთხოვენ, ნურავის მისცემ რჩევა-დარიგებას.

ნუ გაგახარებს ხალხის მწუხარება, რომ შემდეგ ხალხმა არ გაიხაროს შენი მწუხარებით. იყავ სამართლიანი და შენს მიმართაც სამართლიანი იქნებიან. სანამ შეგიძლია, სიკეთე აკეთე, არ უნდა ამბობდე ერთს, როცა გულში მეორე გიძევს, არ უნდა დაემსგავსო იმ ვაჭარს, რომელიც ხორბალს გიჩვენებს და მის ნაცვლად ჭვავს მოგყიდის. შენი მწუხარება და სიხარული მას უნდა გაუზიარო ვინც თანაგიგრძნობს.

უიმედობისას იმედს ნუ დაკარგავ! გახსოვდეს, რომ უიმედობა იმედთანაა დაკავშირებული და იმედი უიმედობასთან. სანამ ცოცხალი ხარ, არ უარყო ჭეშმარიტება. თუ ვინმე კამათს დაგიწყებს, უპასუხე დუმილით: სულელებისადმი პასუხი დუმილია.

ნუ შეეცდები გაიგო საიდუმლოება, რომელსაც არა აქვს კავშირი შენს სიკეთესთან ან ბოროტებასთან, ნუ გაანდობ საიდუმლოს ნურავის, გარდა თავის თავისა.

ავტორი ეხება სიჭაბუკესა და სიბერეს. მისი აზრით, მოხუცებულობის დაღ-

ჭართი იწყება ორმოცი წლიდან. ორმოციდან ორმოცდაათამდე ყოველწლიურად ემატება ადამიანს ნაკლოვანება, რომელსაც წინა წელს ვერ გრძნობდა, ხოლო ორმოცდაათიდან სამოცამდე ყოველთვიურად აკლდება ძალა და ღონე; სამოციდან სამოცდაათამდე ყოველკვირეულად ხედავს მის თანდათანობით დაუძლურებას, რასაც წინა კვირაში ვერ გრძნობდა. სამოცდაათიდან ოთხმოცამდე კი ყოველდღიურად აკლდება ძალა.

ორმოცი წელი კიბეა, რომლის საფეხურებზე ახვალ და ისევ უკან უნდა დაბრუნდე.

ავტორი იძლევა დარიგებას ჭამისა და ღვინის სმის შესახებ. მისი აზრით, ჭამის დროს უნდა იყო თავშეკავებული და ღვინო არ უნდა დალიო, ხოლო თუ ის აუცილებლად უნდა დალიო ამხანაგის მოთხოვნით (თუმცა მარტოობა სჯობს ცუდი ამხანაგების ყოლას), უნდა იცოდე, როგორ უნდა დალიო იგი.

თხზულებაში, როგორც ვნახეთ, არის მოწოდება სამართლიანობისაკენ, მაგრამ საკითხავია, როგორია ავტორის სამართალი? დაკვირვებული თვალისათვის ადვილად შესამჩნევია, რომ ქეი-ქაუსისათვის იმისგან გადახვევა, რაც ღვთის მიერ არის დაწესებული, უსამართლობაა, ბატონი ბატონი უნდა იყოს და მონა — მონა. ერთნი მდიდარნი უნდა იყვნენ და მეორენი — ღარიბნი. ერთი უნდა ბრძანებდეს და მეორე უნდა ასრულებდეს მის ბრძანებას. ეს არის სამართლიანობა. ამის წინააღმდეგ ბრძოლა უსამართლობაა. ავტორის აზრით, ცხადია, სამართლიანობის დაცვა ღვთის დადგენილი წესების დაცვაა.

საბოლოო ანგარიშით ქეი-ქაუსს სურს აღზარდოს მისი ვაჟი გილანშაჰი (და არა მარტო გილანშაჰი, არამედ ფეოდალური არისტოკრატიის მთელი შოდგმა) გარკვეული სულსიკვეთებით. სურს მან იცოდეს აგრეთვე ყურანი, ნადირობისა და ჩოგბურთის თამაშის წესები, სიმდიდრის დაგროვების გზები, მონების შესყიდვის წესები, იარაღის ხმარება, სამხედრო საქმე, ცხენოსნობა, ცურვა, ხელობა.

ყოველივე ეს ჩავალდებულოა ვაჟისათვის, რომელიც კვირაში ორ დღეს უნდა ნადირობდეს, სამ დღეს ილხენდეს და ორ დღესაც სამეურნეო საქმეებს განაგებდეს.

ასულისათვის კი საჭიროა ლოცვა, მარხულობა და საერთოდ შარიათის წესების დაცვა. მისთვის წერა-კითხვის ცოდნა საჭირო არ არის. საერთოდ უმჯობესია ასული არა გყავდეს და თუ იგი გყავს, ქმარს უნდა ჰყავდეს, ან საფლავში უნდა იწვეს.

„ყაბუს-ნამეს“ ავტორი გვასწავლის მეფისათვის თავგანწირვას: თუ მეფეს რაიმე გასაჭირი მოადგება, შენ უნდა გამოიჩინო ვაჟკაცობა და თავი გასწირო მის გადასარჩენად. თუ დაიღუპები, დარჩება შენი კეთილი სხსენება და მეფეს ვალად დაეკისრება შენს ბავშვებზე ზრუნვა. თუ გადარჩები, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ლუკმა-პურით უზრუნველყოფილი იქნები.

აქედან ნათელია, თუ როგორია ამ თხზულების ავტორის მრწამსი, მისი იდეოლოგია. სამართლიანად აღნიშნავდა ა. კრიმსკი, რომ „ყაბუს-ნამეს“ მორალი არ არის მაღალი, იგი ეგოისტურიაო[13].

ყოველივე ამის მიხედვით, უდავოდ საინტერესოა ის გარემოება, რომ „ყაბუს-ნამეში“ გვხვდება მთელი რიგი აფორიზმები, სენტენციები და ცალკეული დიდაქტიკური ხასიათის მოსაზრებანი, რომლებიც ამა თუ იმ სახით მეორდებიან შემდეგი დროის ლიტერატურულ თხზულებებში.

---

[13] გვ. 538.

I. „ყაბუს-ნამეს“ წინასიტყვაობაში ქეი-ქაუსი ეუბნება შვილს: თუ შენ დაემორჩილები ჩემს რჩევა-დარიგებას, ეს სავსებით საკმარისი იქნება; მამას. რაც მოეთხოვება, მე შევასრულე. ამბობენ, დამრიგებლის მოვალეობა რჩევა-დარიგების მიცემაა, თუ მსმენელი მას არ შეისმენს, გულს ნუ დაგაკლდებაო.

ამ გამონათქვამს უეჭველად ეხმიანება „გოლესთანის“ ბოლოსიტყვაობაში გამოთქმული აზრი: მე რჩევა-დარიგება ვთქვი, და, თუ ზოგი მას არ შეისმენს, რა ვქნა, მოვალეობა მოხდილი მაქვსო, — აცხადებს საადი.

II. „ყაბუს-ნამეს“ VI კარში, რომელშიც საუბარია მორჩილება-თავმდაბლობის და ცოდნის გამდიდრების შესახებ, ავტორი, სხვათა შორის, ასეთ დარიგებას იძლევა: იცოდე, რომ ორი კაცის მოსაზრება ის არ არის, რაც ერთისა. ერთი თვალით არ შეიძლება ის დაინახო, რაც ორი თვალით ჩანს. ნუთუ არ გინახავს, რომ როცა ექიმი დასნეულდება, რაც არ უნდა გამოცდილი და ბრძენი იყოს ის, მაინც სხვა მკურნალს მოიხმობს რჩევა-დარიგებისათვის.

ასეთივე აზრი აქვთ გამოთქმული აღმოსავლეთის ხალხების ზოგ პოეტს, მათ შორის ნიზამისაც. ასე მაგალითად, „ხოსროვ-შირინიანში“ ვკითხულობთ:

როცა ძლიერ ტანს შეიპყრობს უძლურება,
დაბლა დაეშვება სარო მაღალი.
არა ეგების წამლობა თავის თავისა,
რადგან სნეულია აზრი სნეული კაცისა.
სიტყვა ჯანსაღობისას ჯანსაღია,
სისუსტისას კი ყველა თათბირი სუსტია.
ექიმი რა გინდ არ იყოს მაჯის შემტყვებარი,
სნეულების დროს სხვას გაუწვდის ხელს (მაჯას) გასასინჯად[14].

III. XXVIII კარში ქეი-ქაუსი ლაპარაკობს მეგობრებთან ურთიერთობის შესახებ. ის გვირჩევს, რომ მეგობარს ყველაფერი არ უნდა ასწავლო. ის თუ ოდესმე შენი მტერი გახდება, დაგაზიანებს და სინანული ნაყოფს ვერ მოგცემსო.

ეს გვაგონებს საადის „გოლესთანში“ გამოთქმულ აზრს: მეგობარს ყველაფერს ნუ გაანდობ, ვინ იცის, იქნებ ის ოდესმე შენი მტერი გახდესო.

IV. XXIX კარში, რომელშიც საუბარია მტერთაგან თავის დაღწევის შესახებ, ასეთი აზრია წარმოდგენილი: თუ ძლიერი მტერი გყავს, თავს სამშვიდობოში მყოფად ნუ ჩათვლი. ორის უნდა გეშინოდეს: ერთია ძლიერი მტერი, მეორე — შურიანი მეგობარი.

საკუთარ მტერს უძლურად (მცირედ) ნუ მიიჩნევ, სუსტ მტერს ისე უნდა გაუწიო მტრობა, როგორც ძლიერსო.

ეს აზრი გვაგონებს საადის დარიგებას: ვინც უძლურ მტერს არ უფრთხილდება, ის თავის თავის მტერიაო.

V. VI კარში მსჯელობაა იმის შესახებ, რომ ადამიანი უმაღლესი ქმნილებაა, განსხვავებული ცხოველისაგან. ერთი განმასხვავებელი ნიშანი ადამიანისა ცხოველისაგან მისი მეტყველების უნარიანობაა, მაგრამ სჯობს არ მეტყველებდე, თუ სიმართლეს არ ამბობო, — გვარიგებს ქეი-ქაუსი.

თავის მხრივ საადი გვასწავლის: ცხოველი გჯობია, თუ სიმართლეს არ ლაპარაკობო.

„ყაბუს-ნამესა“ და სხვა შემდეგდროინდელ თხზულებებს შორის საერთო აზრები, რა თქმა უნდა, კიდევ შეიძლება დაიძებნოს, მაგრამ ეს გარემოება (სა-

---

[14] ვაჰიდ დასთგერდის ტექსტი, გვ. 227.

ერთო დიდაქტიკური აზრების არსებობა), ვფიქრობთ, არ იქნება იმის დამადასტურებელი, რომ ქეი-ქაუსის თხზულება ძლიერ გავლენას ახდენს დიდაქტიკოსებზე ან სხვა მწერლებსა და პოეტებზე. შესაძლებელია, აღნიშნული ძეგლი ერთგვარ ბიძგს აძლევდა შემდეგ ხანებში შემუშავებულ რჩევა-დამრიგებლობითი თხზულებების ავტორებს ცალკეული მომენტების გაძლიერების თვალსაზრისით, თორემ საერთო დიდაქტიკური აზრების არსებობა, რაც ასე შესამჩნევია ადრინდელსა და შემდეგდროინდელ დიდაქტიკურ თხზულებებს შორის, ძნელად სავარაუდებელია გავლენათა შედეგად იყოს გამოწვეული. ისინი, როგორც ეტყობა, დიდი ხნიდანაა შეთვისებული ირანის საზოგადოებრივი ცხოვრების წარმომადგენელთა სხვადასხვა წრეების მიერ და საჭიროებისამებრ ვლინდებიან ამა თუ იმ ავტორის შემოქმედებაში. უფრო გასაგებად რომ ითქვას, მათ (ლაპარაკია ერთგვარი ფორმულების სახით შემუშავებული საერთო დიდაქტიკურ აზრებზე), ჩვენი აზრით, ფალაურ მწერლობაში უნდა ჰქონოდათ ფესვები ღრმად გადგმული და იქიდან უნდა იყოს შეთვისებული კლასიკური ხანის ლიტერატურის წარმომადგენელთა მიერ.

როგორადაც უნდა ვიფიქროთ, ქეი-ქაუსის თხზულება, როგორც ითქვა, ადრინდელი ხანის დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლია და მის გაცნობას უდავოდ მნიშვნელობა აქვს როგორც სპარსული დიდაქტიკური ჟანრის, ისე საზოგადოდ სპარსული მწერლობის განვითარების გზების შესწავლის თვალსაზრისით[15].

ყაბუს-ნამეს ქართული ვერსიები. ქართულ ლიტერატურაში, როგორც ეს უკვე ცნობილია, არსებობს „ყაბუსის წიგნის“ ერთი პროზაული და ორი ლექსითი ვერსია. ისინი შესრულებულია ქართული კულტურისა და ლიტერატურის დიდი მოამაგის ვახტანგ VI მიერ[16].

ვახტანგს დიდი შემოკლებით სპარსულიდან პროზად გადმოუღია აღნიშნული თხზულება[17] და შემდეგ ის ორჯერ გაუწყვია ლექსად[18].

უნდა აღინიშნოს, რომ „ყაბუს-ნამეს“ ქართული ვერსიები აქა-იქ ბუნდოვანი, ორიგინალის დაუხმარებლად ძნელად გასაგები ადგილების შემცველია. მაგალითად, პროზაულსა და ლექსით ვერსიებში გადმოცემულია ხოსროვ-ანუშირვანისა და მისი ვეზირის ბოზორჯმიჰრის ამბავი, რომელიც ორიგინალის მიხედვით ასეთია:

გამიგონია, რომ ხოსროს დროს, ბრძენი ბოზორჯმიჰრის ვეზირობისას რომიდან ერთი ელჩი მოვიდა. ქესრა, როგორც აჯამის მეფეთა ჩვეულება იყო, ტახტზე დაბრძანდა და მოციქული მიიღო. ფადიშაჰს ბოზორჯმიჰრის საშუალებით ელჩისათვის მიღების სიგელი უნდა გადაეცა, სურდა მისთვის ბოზორჯმიჰრის სიბრძნე ეჩვენებინა (მე ასეთი ვეზირი მყავსო) და ამიტომ ელჩის თანდასწრებით ბოზორჯმიჰრს ჰკითხა: შენ ყველაფერი იცი, რაც ქვეყნად არის?— მეფეს სურდა, რომ ვეზირს ეპასუხა: ვიცი. ბოზორჯმიჰმა კი უპასუხა: არა, უფალო. — ხოსრო დიდად შეწუხდა, თანაც ელჩისა შერცხვა. კვლავ ჰკითხა ბოზორჯმიჰრს: მაშ, ვინ იცის ყველაფერი? უპასუხა: ყველაფერი ყველამ იცის, მაგრამ ყველა ხომ ჯერ კიდევ არა შობილაო.

---

[15] „ყაბუს-ნამეს“ შესახებ ცნობები მოცემული აქვთ აგრეთვე ე. გ. ბ რ აუ ნ ს: A. Literary History of Persia, Cambridge, 1906, II; ა ბ უ ლ ყ ა ს ი მ ზ ა რ ე ს: Очерк литературы Ирана (Восток, II, Москва—Ленинград).

[16] ჯ. ქ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, 484—486.

[17] გამოცემულია გ. ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ (ლიტერატურული ძიებანი, ტ. II, 1955).

[18] მეორე რედაქცია დაბეჭდა ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე მ (ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები, თბილისი, 1947, 67—91).

ქართული პროზაული ვერსია (ვსარგებლობთ გ. იმედაშვილის გამოცემით) ამ ამბავს ასე კითხულობს:

ერთხელ ხოსრო ერანის ხელმწიფე თავის ვეზირის ბოზორჯმიჰრის ცოდნის ამბავს ურუმის ელჩს უამბობდა და ხელმწიფეს ეგონა ის ვეზირი დაემოწმებოდა და ამაჟს იტყოდა, ყოველი ცოდნა მე ვიცი-ო. რა ვეზირმა ეს სიტყვა აღარა თქვა, ხელმწიფემ უბრძანა: რასთვის ასრე არა თქვი, რომ ყოვლის ცოდნით სრული ვარო. ვეზირმა მოახსენა: ცოდნა უნაკლულო ჯერ რომ არ დაბადებულა, როგორ მომეხსენებინა!

ქართულში, როგორც ხედავთ, ამბავი შემოკლებულია, მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ ის სპარსულის ძირითად აზრს ბუნდოვნად გადმოსცემს. სპარსულ ტექსტში, ჩვენი აზრით, იმაზეა გამახვილებული ყურადღება, რომ ყველაფრის ცოდნა შეიძლება ადამიანთა ერთობლიობას გააჩნდეს და ის თაობიდან თაობაზე გადაცემული გამოცდილების შედეგად იყოს მიღებული. მაშასადამე, ასეთ ვითარებაში ერთ კაცს არ შეუძლია ყველაფერი იცოდეს. ესაა საქმე ადამიანთა მთელი თაობებისა. ადამიანი კი მუდამ ახლის ძიებაშია და ეს პროცესი კი გაგრძელდება მანამ, სანამ იგი იარსებებს, ე. ი. ყველაფრის ცოდნა შეუძლებელია, სანამ დედის მუცლით ყველა არ შობილაო — ასეთია ბოზორჯმიჰრის პასუხი.

ქართული ვერსიის მიხედვით წარმოდგენილი ბოზორჯმიჰრის პასუხი „ცოდნა უნაკლულო ჯერ არ დაბადებულაო", მიუხედავად იმისა, რომ ის თავისთავად ინტერესს მოკლებული არ არის, ვერ გადმოსცემს სპარსულში მოთხრობილი ამბის დედაარსს. უფრო სავალალო მდგომარეობა გვაქვს ლექსით ვერსიაში (ვსარგებლობთ მეორე რედაქციით). აქ აღნიშნული ამბავი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

> კეისრის ელჩსა ხოსრო-შამ ვეზირის უთხრა ქებანი,
> ეგონა, ისიც იტყოდა: „სულ ქვეყნისა მაქვს ქებანი".
> ელჩს უკან უთხრა: „რად არ სთქვი, მაქვს ყოველის ცოდნის ბრძნებანი?"
> „ქვეყნად არვინ შობილა, ვით მეძლო თქვენს წინ გნებანი"[19].

ქართული და სპარსული ტექსტების მოშველიების გარეშე, ვფიქრობთ, მკითხველს გაუჭირდება ერთ სტროფში გადმოცემული ამ ამბის შინაარსის გაგება. ბოზორჯმიჰრის პასუხი — „ქვეყნად არავინ შობილა, ვით მეძლო თქვენს წინ გნებანი", ბუნდოვანია და, მაშასადამე, ძნელად გასაგები. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ქართულ ვერსიებში ყველა ამბავი ბუნდოვნადაა წარმოდგენილი. ჩვენ მხოლოდ მცირე გამონაკლისს ვგულისხმობთ.

ქართული ვერსიები, ზოგი ნაკლის მიუხედავად, სპარსულის შესწავლის თვალსაზრისით მაინც მნიშვნელობას ინარჩუნებენ. ეს იმაში გამოიხატება, რომ მათ, როგორც ეს აღნიშნული აქვს გ. იმედაშვილს[20], შემოუნახავთ ზოგიერთი ისეთი ამბავი, რომლებიც ჩვენს დრომდე მოღწეულ სპარსულ ხელნაწერებში უკვე აღარ იკითხება და რომლებიც მოიპოვებოდა რა ვახტანგის დედანში, შესაძლებელია, შემდეგი დროის ჩანართებს კი არ წარმოადგენდეს, არამედ „ყაბუს-ნამეს" თუ „ნასიჰეთ-ნამეს" ძირითად ტექსტს ეკუთვნოდეს.

რაც შეეხება ქართული ვერსიის „ამირ ნასარიანად" დასათაურების საკითხს, იგი ასე უნდა გადაწყდეს:

ცნობილია, რომ ზიარიანთა დინასტიის წარმომადგენლები სატიტულო სა-

[19] ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები, აღ. ბარამიძის რედაქციით და შენიშვნებით, თბილისი, 1947, 70.

[20] ყაბუს-ნამეს ქართული ვერსია ამირ ნასარიანი. ლიტერატურული ძიებანი, ტ. IX, 1955.

ხელებსაც ატარებდნენ. ასე, მაგალითად, ყაბუსს (თხზულების ავტორის პაპას) ეწოდებოდა აგრეთვე შემს-ალ-მაალი, რაც მაღალი იდეების (თვისებების), სიმამაცის (გულოვნების) მზეს ნიშნავს. ქეი-ქაუსიც ატარებდა სატიტულო სახელს ანსარ ალ-მაალი-ს, რაც ნიშნავს მაღალი იდეების (თვისებების), სიმამაცის სტიქიას. ქეი-ქაუსი ამირი იყო და გასაკვირი არაა თუ ეს სიტყვაც (ამირი) მის სახელს მიემატებოდა. ასე რომ, ამირ ანსარ ალ-მაალი იგივე ქეი-ქაუსია.

ვახტანგს „ყაბუს-ნამეს“ ნაცვლად, შეიძლება იმის გამო, რომ ეს სახელწოდება, ერთი მხრივ, არ პასუხობდა წიგნის შინაარსს, მეორე მხრივ, არ შეიცავდა მისი ავტორის სახელს, ქეი-ქაუსის სატიტულო სახელის დასაწყისი სიტყვები ამირ ანსარ აურჩევია. ამის ნიადაგზე, ცხადია, ამირ ანსარიანი უნდა გვქონოდა. მაგრამ „ნ“-ს და „ა“-ს ადგილების შენაცვლების, ან იმის გამო, რომ ჩვენში იმ დროს სახელი „ნასარ“ უფრო იყო ცნობილი, ვიდრე „ანსარ“ — გვაქვს „ამირნასარიანი“.

აქვე სანიმუშოდ წარმოვადგენთ ზოგიერთ ამბავს „ყაბუს-ნამედან“.

ამბავი (ჰარუნ არ-რაშიდი და სიზმრის ამხსნელები)

ჰარუნ არ-რაშიდმა სიზმარი ნახა: კბილები ერთთავად ჩამოსცვენოდა. დილით სიზმრის ამხსნელი იხმო, ჰკითხა: ეს სიზმარი რას ნიშნავსო. უპასუხა: იყოს დღეგრძელი მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი! შენი ნათესავები შენზე ადრე დაიხოცებიან, ასე რომ, ერთი მათგანიც აღარ დარჩებაო.

ჰარუნ არ-რაშიდმა ბრძანა: ამ კაცს ასი როზგი დაჰკარით. მან ასეთი სამწუხარო სიტყვები რად მითხრაო, თუ ჩემი ნათესავები და ახლობლები ჩემზე ადრე მოკვდებიან, მაშინ მე ვინღა ვიჭნებიო. ბრძანა სიზმრის ამხსნელი მეორე მოეყავანათ; ახლა მას უამბო სიზმარი იგი. სიზმრის ამხსნელმა თქვა: სიზმარი, რომელიც მართლმორწმუნეთა მბრძანებელმა ნახა, იმის მაჩვენებელია, რომ მისი სიცოცხლე ყველა მის ნათესავზე ხანგრძლივი იქნებაო. ჰარუნ არ-რაშიდმა თქვა: გონების ჩვენება ერთია. ახსნაც იმ ახსნისაგან არ განსხვავდება, მაგრამ ამის სიტყვა-პასუხი იმის სიტყვა-პასუხისაგან დიდად განსხვავდებაო. ამ კაცისათვის ასი დინარი ბრძანა.

ამბავი (ჯოგის პატრონი და მწყემსი)

იყო ერთი მეცხვარე. დიდძალი ჯოგის პატრონი. მას ერთი ღვთისმოშიში და ალალმართალი მწყემსი ჰყავდა. ყოველ დღე ცხვრის რძეს, რამდენსაც მიიღებდა, ცოტა იქნებოდა ის თუ ბევრი, ცხვრის პატრონს მიუტანდა ხოლმე. ცხვრის პატრონი რძეს გამოართმევდა, წყალს დაუმატებდა, მწყემსს დაუბრუნებდა და ეტყოდა: წადი და გაყიდეო.

მწყემსი რჩევა-დარიგებას აძლევდა მას: ბატონო, მუსულმანებს ნუ მოატყუებ, იცოდე, ვინც ხალხს ატყუებს, მისი ბოლო საქებარი არ იქნებაო. ის არ ისმენდა მწყემსის რჩევა-დარიგებას და ისევ განაგრძობდა რძეზე წყლის დასხმას.

ერთხელ ღამით მწყემსმა ცხვრის ფარა შემთხვევით მდინარის მშრალ ზროში დააბინავა, თვითონ მაღალ ბორცვზე აცოცდა და დაიძინა. გაზაფხული იყო. უეცრად მთაში დიდი წვიმა მოვიდა, ნიაღვარი ადგა, მდინარის ზროში ჩავარდა და მთელი ცხვარი დაღუპა. ბეითი:

თითქოს ის წყალი, შენარევი რძეში რაც იყო,
ერთად მოვარდა და ცხვრის ფარა მოსპო, წაიღო.

მეორე დღეს მწყემსი ურძეოდ მოვიდა ქალაქში და ცხვრის პატრონთან გამოცხადდა. ჰკითხა: რძე რად არ მოიტანეო. უპასუხა: ბატონო, მე შენ გეუბნებოდი წყალს რძეში ნუ გაურევ, ეს მოტყუებაა-მეთქი, არ დამიჯერე. ახლა მთელი ის წყალი, რომელსაც ადამიანებს რძის ფასად აძლევდი, ერთად შეერთდა, გუშინ თავს დაგვესხა და მთელი შენი ცხვარი წაიღოო.

ამბავი (თერძი და დოქი)

ერთ ქალაქში ერთი თერძი ცხოვრობდა. მისი სამკერვალო ქალაქის კარებთან სასაფლაოსკენ მიმავალი გზის პირად იდგა. თერძს ლურსმანზე დოქი ჩამოეკიდა და ყოველი ცხედრის გამოტანაზე დოქში თითო კენჭს ჩააგდებდა ხოლმე. თვის ბოლოს დოქს გადმოაპირქვავებდა, კენჭებს დაითვლიდა და მით გაიგებდა, თუ რამდენი კაცი გამოასვენეს და ისევ დაიწყებდა დოქში კენჭების ჩაყრას. ხანი გამოვიდა. თერძი გარდაიცვალა. სამკერვალოსთან მოვიდა ერთი კაცი, რომელმაც თერძის სიკვდილის შესახებ არაფერი იცოდა. სამკერვალოს კარი გამოკეტილი დახვდა; მეზობელს ჰკითხა: თერძი სად არის? უპასუხა: თერძიც დოქში ჩავარდაო.

თუთი-ნამე

„თუთი-ნამე“ (თუთიყუშის წიგნი) ცნობილი თხზულებაა. იგი სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ ხანაშია შემუშავებული. მისი უძველესი რედაქცია, რომელიც ინდურ ორიგინალზე იყო დამოკიდებული, დღემდე არ შენახულა. ის რედაქცია კი, რომელსაც სპარსული ლიტერატურა ზია ედ-დინ ნახშაბის სახელით იცნობს, ამ უძველესი ვერსიის გადამუშავებას წარმოადგენს. ეს გადამუშავება XIV საუკუნეში (1330 წელს) მომხდარა.

ცნობილი ირანისტი ე. ბერტელსი ასე ახასიათებს ამ რომანის შემმუშავებელს: «Нахшаби украсил свое произведение изящными стихами, а прозаическую часть обогатил метафорами и сравнениями во вкусе эпохи. При этом он проявил изумительно тонкое художественное чутье и в противоположность безвкусной напыщенной прозе многих из его современников дал образец прекрасного персидского языка, богатство которого сумел использовать в полной мере»[21].

„თუთი-ნამეს“ ნახშაბის რედაქცია რამდენადმე გამარტივებულ იქნა მოჰამედ ყადერის მიერ (XVII საუკ.). სპარსული ლიტერატურა იცნობს აგრეთვე პოეტ ჰამიდ ლაჰორელის მიერ შემუშავებულ თუთიყუშის წიგნის ლექსით რედაქციასაც.

ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ „თუთი-ნამეს“ ეს ვერსიები ამბავთა რაოდენობით ან თხრობის თანმიმდევრობის თვალსაზრისით ერთი და იგივე იყოს და არავითარ ცვლილებებს არ განიცდიდეს. მოჰამედ ყადერის რედაქცია განსხვავდება ზოგ შემთხვევაში ნახშაბის ვერსიისაგან პერსონაჟების შეცვლით, ზოგიერთი ზღაპრის სხვაგვარი გადმოცემით და სხვ. ასეთსავე ცვლილებებს განიცდის თავის მხრივ ჰამიდ ლახორელის ლექსითი რედაქციაც.

გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა ვიფიქროთ, რომ მოჰამედ ყადერის წყაროს არ წარმოადგენდა მხოლოდ ნახშების „თუთი-ნამე“. მას სხვა მასალებითაც უნდა ესარგებლა.. ასევე ითქმის ჰამიდ ლაჰორელის შესახებაც.

---

[21] Е. Э. Бертельс, Очерк истории персидской литературы, Ленинград, 1928, стр. 70.

საინტერესო ის არის, რომ XVII საუკუნეში და შემდეგაც ახალი რედაქციისა თუ რედაქციების შემუშავების საჭიროება წარმოშობილა. ამ მხრივ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ, როგორც ჩანს, „თუთი-ნამეს“ ნახშაბი̈ეული ვერსია, რომელსაც საკმაო სიძლიერით გადაჰკრავს ინდური იერი, იდეოლოგიურად ვეღარ აკმაყოფილებს სხვა რწმენითა და იდეებით გატაცებულ მომდევნო თაობებს, რომლებიც ცდილობენ ტრადიციულად არსებული თხზულებების და მათ შორის „თუთი-ნამეს“ ახალი ვარიანტების შემუშავებას. სხვა საქმეა, თუ ლიტერატურულად როგორია ეს ვარიანტები. ყოველ შემთხვევაში ლიტერატურული ფაქტია ის გარემოება, რომ შემდეგ ეპოქებში წარმოიშვა ამ თხზულების გამარტივებული და ზოგჯერ მეტისმეტად შემოკლებული ხალხური რედაქციები, რომლებიც დღესაც ფართოდაა გავრცელებული სპარსულად მეტყველ წრეებში როგორც ირანში, ისე მის გარეთაც „ორმოცი თუთიყუშის“ („ჩეჰელ თუთი“) სახელწოდებით.

უნდა აღინიშნოს, რომ „თუთი-ნამეს“ ვერსიები ცნობილია აგრეთვე არაბულ, თურქულ და სხვა აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში.

ტექსტი, რომელსაც ჩვენ ვ. ჟუკოვსკის გამოცემის მიხედვით ვიცნობთ[22] და რომელიც განმეორებულ იქნა პროფ. იუსტინე აბულაძის მიერ[23], როდი წარმოადგენს იმ „თუთი-ნამეს“, რომლის შესახებ ზემოთ ე. ბერტელსის დახასიათება მოვიხმინეთ. აღნიშნული დახასიათება არ უდგება ამ ტექსტს. აქ, შეიძლება ითქვას, არა თუ გამოყენებულია სპარსული ენის სიმდიდრე მთელი შესაძლებლობით, არა თუ შემკობილია პროზა საუცხოო ლექსებით და გამდიდრებულია ის შედარება-მეტაფორებით, არამედ საერთოდ არა გვაქვს მხატვრული პროზა.

ვ. ჟუკოვსკის მიერ გამოცემული ტექსტი ხალხური სასაუბრო ენის ნიმუშთაგანი უფროა, ვიდრე კლასიკური პერიოდის მაღალი მხატვრული პროზისა. ამით ჩვენ არ გვინდა უარვყოთ ამ ტექსტის მნიშვნელობა. სპარსულის შესწავლის მსურველთ ის უსათუოდ დიდ დახმარებას გაუწევს; მისი ნათელი, ადვილად გასაგები წინადადებები, ადვილად დასაძლევი ლექსიკა იზიდავს და ახალისებს ახლად ფეხადგმულ მკითხველს და უკაფავს გზას ისეთი დიდი სპარსული ძეგლების საკითხავად, როგორიცაა საადის „გოლესთანი“, ვაუზ ქაშეფის „ქილილა და დამანა“ და სხვ. მაშ, რას წარმოადგენს ვ. ჟუკოვსკის ტექსტი?

ვ. ჟუკოვსკის (და აქედან ი. აბულაძის) ტექსტი „თუთი-ნამეს“ ხალხური, მეტისმეტად გამარტივებული ვერსიის (ჩეჰელ-თუთის) შეკვეცილ სახეს წარმოადგენს.

ვ. ჟუკოვსკიმ, როგორც ჩანს, სათაურად „ჩეჰელ-თუთის“ „თუთი-ნამე“ ამჯობინა, გარემოება, რასაც შეუძლია გულუბრყვილო მკითხველი შეცდომაში შეიყვანოს, წარმოიდგინოს ეს ტექსტი სპარსული კლასიკური პერიოდის ლიტერატურული ძეგლის — „თუთი-ნამეს“ სრულყოფილ სახედ[24].

„თუთი-ნამეში“ ორმოცდათორმეტი ზღაპარია. თხრობა გრძელდება ორმოცდათორმეტ ღამეს. ორმოცდათორმეტჯერ შეაჩერა თუთიყუშმა სამოგზა-

---

[22] В. А. Жуковский, Сказки попугая, СПб., 1901.

[23] იუსტინე აბულაძე, სპარსული ენის სახელმძღვანელო, თბილისი, 1953, გვ. 129—178.

[24] უსათუოდ სწორად მოიქცა ა. აზერი, რომელმაც ქრესტომათიაში შეიტანა ნაწილი ამ თხზულებისა „ჩეჰელ თუთის“ და არა „თუთი-ნამეს“ სახელწოდებით. იხ. მონთახაბათ, ბაქო, 1946, გვ. 210—217.

ურად წასული ვაჭრის ხოდადადის მეუღლე, რომელიც მის მიერ მოწონებულ მეფისწულთან აპირებდა შეხვედრას.

„თუთი-ნამეს“ ამბები მეტწილად ქალთა ვერაგობას შეეხება. ამ ამბების საერთო მოტივები მსოფლიო ფოლკლორშია გავრცელებული. აქედან ზოგი რამ ქართულ ფოლკლორშიც გვხვდება. ახალგაზრდა ირანისტმა–ინდოლოგმა თ. ცაგარეიშვილმა პირველმა სცადა ზოგიერთი პარალელის დაძებნა ამ მხრივ[25].

საკითხი ისმის, გავრცელდა ეს მოტივები და ამბები ამ თხზულების ინდური თუ სპარსული რედაქციიდან? ეს საკითხი ძიებას მოითხოვს.

შესაძლებელია „თუთი-ნამეს“ სანსკრიტული (შიუკასაპტატი) და სპარსული ვერსიები უძველესი დროიდანვე ხალხში შემუშავებული ზღაპრების კრებულებს წარმოადგენდეს და არა ინდივიდუალურ ქმნილებებს. შემკრებელთა თუ თხზულების საერთო ჩარჩოს შემმუშავებელთა როლი შეიძლება ამბების ძირითად სიუჟეტებთან არც იყოს დაკავშირებული.

ყოველ შემთხვევაში მათი გავრცელების არე დიდია. „თუთი-ნამეს“ ზღაპართა მოტივები და ცალკეული ზღაპრებიც ჩვენ გვხვდება არა მხოლოდ ხალხურ ლიტერატურაში (ფოლკლორში), არამედ მხატვრულ ლიტერატურულ ძეგლებშიც.

ვ. ჟუკოვსკის მიერ გამოცემულ ტექსტში სულ ხუთი ამბავი (ჰექაჲათ) არის წარმოდგენილი. ესენია:

1. ამბავი მეფისა და სახელმწიფო ქორისა; 2. ამბავი გარდახვეწილი მეფისწულისა; 3. ამბავი ბიძაშვილებისა (ქალისა და ვაჟისა); 4. ამბავი შეშის გამყიდველის ვაჟებისა — საადისა და სეჲდისა; 5. ამბავი ყანდაჰარის მეფისა;

ჩვენ შევადარეთ ვ. ჟუკოვსკის მიერ გამოცემული ტექსტი თეირანში ლითოგრაფიულად 1932 წელს გამოცემულ ამავე ტიპის (ჩეჰელ თუთის) ტექსტს.

თეირანის ტექსტი შეიცავს თორმეტ ამბავს:

1. ამბავი მეფისა და სახელმწიფო ქორისა; 2. ამბავი გარდახვეწილი მეფისწულისა; 3. ამბავი ბიძაშვილებისა (ქალისა და ვაჟისა); 4. ამბავი დამასკოს მეფისა; 5. ამბავი სამცოლიანი ფადიშახისა. 6. ამბავი შეშის გამყიდველის ვაჟებისა — საად-სეჲდისა; 7. ამბავი სამი ამხანაგისა; 8. ამბავი მოლახი, თერძისა და დურგლისა; 9. ამბავი უძილო მოხუცისა; 10. ამბავი ყანდაჰარის მეფისა; 11. ამბავი ერთი ოქრომჭედლისა.

საერთო ამბების ტექსტუალური შედარება მცირე ვარიანტულ სხვაობას გვაძლევს. ჩანს, რომ ვ. ჟუკოვსკის „ჩეჰელ თუთიდან“ შერჩევით გამოუკრებია ეს ამბები და „თუთი-ნამეს“ სახელწოდებით დაუბეჭდავს, „თუთი-ნამეში“ კი. როგორც აღინიშნა, ორმოცდათორმეტი ზღაპარია მოთავსებული. მათი რიგი ასეთია:

1. ამბავი ორი თუთიყუშისა;
2. ამბავი თაბარისტანის მეფის ერთგული მცველისა;
3. ამბავი ოქრომჭედლისა და დურგლისა;
4. ამბავი ერთი ქალისა და ვარდთა თაიგულისა;
5. ამბავი თუთიყუშისა და მელასი;
6. ამბავი დურგლისა, ოქრომჭედლისა, ბერისა და თერძისა, რომლებიც ხის ქალის შესახებ წაიჩხუბნენ;
7. ამბავი ერთი დავრიშისა, რომელსაც მეფის ასული უყვარდა;

25 თ. ც ა გ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი, „თუთი-ნამეს“ ერთი ზღაპრის პარალელები ქართულ ფოლკლორში. სტუდენტთა მერვე სამეცნიერო კონფერენცია, თეზისები, თბილისი, 1946, გვ. 10—11.

8. ამბავი მეფისწულისა და შვიდი ვეზირისა;
9. ამბავი სირიის მეფისა და მისი თუთიყუშისა;
10. ამბავი ვეზირის შვილისა, ვაჭრისა, ქალისა და ბერისა;
11. ამბავი ცხენისა და ტურისა;
12. ამბავი მეძონძისა, რომელმაც ძვირფასი ქვა იპოვნა;
13. ამბავი ბრძენთა თავშეყრისა და მეფისწულის მიერ მუსიკის შეყვარებისა;
14. ამბავი მუსიკის შესახებ;
15. ამბავი ლომისა და კატისა;
16. ამბავი მეფისწულის სისაძაგლისა და მისი მეუღლის სიკეთისა;
17. ამბავი ერთი ვაჭრისა;
18. ამბავი ბედნიერი უფლისწულისა;
19. ამბავი ბრაჰმანის მეუღლისა;
20. ამბავი ბერის ასულისა;
21. ამბავი ლომისა, ოთხი ვეზირისა და ბრაჰმანისა;
22. ამბავი ქირმანის ემირის შვილისა;
23. ამბავი ერთი თავის ქალისა;
24. ამბავი ბაშირისა და ჯანდას სიყვარულისა;
25. ამბავი ქამაჰისა და მაჯუმაჰისა;
26. ამბავი შაფურისა და ბაყაყთა მეფისა.
27. ამბავი ზარირისა;
28. ამბავი ერთი მექოთნისა და მხედართმთავრისა;
29. ამბავი სულელი ვაჭრისა და მისი მოღალატე ცოლისა;
30. ამბავი ერთი ქალისა და მისი ბავშვისა, რომელთაც ვეფხვი დაიმორჩილეს;
31. ამბავი ლომისა და მაიმუნისა;
32. ამბავი ერთი ცისფერი ტურისა, რომელიც შემდეგ ნაცრისფერი გახდა;
33. ამბავი მზისა და ოტარიდისა (მერკურისა);
34. ამბავი სამი ვეზირისა;
35. ამბავი ერთი ქაბულელი ვაჭრის ასულისა;
36. ამბავი ბრაჰმანისა და ბაბილონის მეფის ასულის სიყვარულისა;
37. ამბავი სავას (ცავას) მეფისა და ვაჭრის ასულის სიყვარულისა;
38. ამბავი ემირის შვილისა და გველისა;
39. ამბავი ბაყაყთა გაერთიანებისა (შეკავშირებისა);
40. ამბავი ჩინეთის მეფისა და საბერძნეთის მეფე-ქალის სიყვარულისა;
41. ამბავი გამხიარულებული ვირისა;
42. ამბავი შეყვარებული ვაჭრის ვაჟისა;
43. ამბავი ცხვრის დამრიგებლისა;
44. ამბავი ინდოელი მეფისა და მისი ორი ბავშვისა;
45. ამბავი ემირისა და გველისა;
46. ამბავი უიაჯინის მეფისა;
47. ამბავი ოთხი ბალხელი მეგობრისა;
48. ამბავი ერთი ბაღდადელი ჭაბუკისა;
49. ამბავი დიდი ბეღლისა და სოფლელი კაცისა (გლეხისა);
50. ამბავი ერთი მეფისა და რუმის კეისრის ასულის სიყვარულისა;
51. ამბავი მეფე ბაჰრამისა და მისი ორი ვეზირისა;
52. ამბავი შვიდფერი ფრინველისა.

რასაკვირველია, თხზულებას აქვს შესავალი და დასასრული. ყველა ეს ზღაპარი ჩასმულია საერთო ჩარჩოში, რაც მათ აკავშირებს. ყოველივე ეს „თუთი-ნამეს“ აძლევს ერთი მთლიანი თხზულების შთაბეჭდილების მოხდენის შესაძლებლობას.

აქ ჩამოთვლილ ზღაპართა სათაურებიდანაც, ვფიქრობთ, ჩანს, თუ რა მდიდარი ძეგლია „თუთი-ნამე“, რომლის მაგივრობას „ჩეჰელ თუთი“, რა თქმა უნდა, ვერ გასწევს.

უნდა შევნიშნოთ, რომ „ჩეჰელ თუთის“ ბევრი ზღაპარი (თხზულების სრული სახე, როგორც სათაური გვიჩვენებს, ორმოც ზღაპარს უნდა შეიცავდეს) ნახშაბის „თუთი ნამეში“ არ გვხვდება, მაგრამ არ ვიცით მოიპოვებოდა თუ არა ისინი ადრინდელ რედაქციებში.

ზია-ედ-დინ ნახშაბი (გარდ. 1350 წ.) ლიტერატურულად დაწინაურდა სულთან ალა-ედ-დინის (1296—1316) დროს. ის ავტორია მთელი რიგი თხზულებებისა. აქედან მნიშვნელოვანია „ჯოზიდათო გოლდათ“ (ნაწილები და მთელი), „ლიზზათ ენ-ნისა“ (დატკბობა ქალთან), „გოლირიზ“ (ვარდთა ნოხი). ამ თხზულებებზე უფრო ცნობილია მისი „თუთი-ნამე“, რომელმაც ნახშაბის დიდი სახელი მოუხვეჭა.

ა. კრიმსკის აზრით, ნახშაბი შუა აზიიდან უნდა იყოს. ნეხშებ ნესეფ (ანუ ყარში) ქალაქია სამარყანდსა და ამუ დარიას შორის. ამავე მკვლევრის აზრითვე, „ჩეჰელ თუთი“ შესაძლებელია ნახშაბის რედაქციამდე არსებული „თუთი-ნამედან“ ამოდიოდეს[26].

მხატვრულობის თვალსაზრისით, ეს ზემოთაც აღინიშნა, „ჩეჰელ თუთი“ „თუთი-ნამეს“ ვერ შეედრება. მოვიტანოთ ერთი, შემთხვევით და არა შერჩევით აღებული, ადგილი „თუთიყუშის წიგნიდან“, საიდანაც, ჩვენი აზრით, მაინც ჩანს, რომ „თუთი-ნამეს“ სახით ჩვენ გვაქვს საკმაო მხატვრული ღირებულების ძეგლი. აი ეს ადგილიც:

در شهری مردی بود زنی داشت بغایت بدخوی بود و جنگ‌جوی وپلید زبان و یاوه گوی

قطعه نخشبی
زن که جنگ جو باشد
طاقت جنگ ان نیاردگیو
همه عالم زدیوبگریزد
از زن جنگ‌جو گریزد دیو

ერთ ქალაქში ერთი კაცი იყო. მეუღლე ჰყავდა ავიზნისა, მაჩხუბარი ენა ფლიდი და მატყუარა.

ქალი თუ მაჩხუბარია,
მასთან ბრძოლას გივიც ვერ გაბედავს;
ქვეყანა გაურბის დევს,
მაგრამ მაჩხუბარ ქალს გაურბის დევიც.

„თუთი-ნამეს“ ეს ადგილი მხატვრულობისა და გონებამახვილობის თვალსაზრისით „გოლესთანის“ მთელ რიგ ადგილებს არ ჩამოუვარდება. სიტყვები „ბად ბოი“, „ჯანგ ჯოი“, „იავე გოი“ პროზაში მუსიკალურ ჟღერადობას ქმნის

[26] А. Крымский, История Персии, её литературы..., т. III, № 1—2, 1914—1917.

და ის რითმოვანი პროზის სიმაღლეზე აჰყავს. ლექსს გონებამახვილობაც არ აკლია და ავტორი ირანული საგმირო ეპოსის ცოდნასაც იჩენს (გიკი „შაჰნამეს“ გმირია).

ნახშაბის, ცხადია, გათვალისწინებული აქვს სიმაღლე სპარსული კლასიკური ხანის პროზისა. ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ „ჩეჰელ თუთის“ თუ „თუთი-ნამეს“ ზღაპრებიდან ზოგს ინდოელი პოეტის ამირ ხოსროვ დეჰლელის (1253—1325) თხზულებაში — „ჰაშთ ბეჰეშთში“ (რვა სამოთხე) ვხვდებით. ასე, მაგალითად, ამ თხზულების მეორე ნოველაში გამოყვანილია ერთი ოქრომჭედელი, რომელიც მეფის შეკვეთით აკეთებს უზარმაზარ ოქროს სპილოს, რისთვისაც იგი სახელს გაითქვამს და საკადრის ჯილდოსაც მიიღებს. ეს შეშურდათ სხვებს, განსაკუთრებით ერთ მის მეგობარს, რომელსაც აგრეთვე ეჭვი შეეპარა იმაში, რომ ოქრომჭედლის მიერ მეფისაგან მიღებული ოქრო მთლად არ უნდა ყოფილიყო გახარჯული. ამ უკანასკნელის დავალებით ცოლი გამოსტყუებს ოქრომჭედელს იმის საიდუმლოებას, თუ როგორ შეიძლება სპილოზე გახარჯული ოქროს წონის გაგება. ეს საიდუმლოება შემდეგში მდგომარეობს: საჭიროა გემის ან ნავისმაგვარი რამის წყალში ჩაშვება და შიგ ოქროს სპილოს დადგმა; სპილოს სიმძიმით დაბლა დაიწევს ეს ნავისა თუ პატარა გემისმაგვარი რამ, რომლის ძირს ჩაშვების სიღრმის სანიშნოს წყლის კიდე შემოხაზავს. ამის შემდეგ სპილოს ნაცვლად მასში უნდა ჩაიყაროს იმდენი ქვა, რამდენიც საჭირო იქნება მისი დაბლა დაწევისათვის იმ ზომამდე, რომ წყლის კიდემ მიაღწიოს პირველ შემთხვევაში შემოვლებულ წრეს. წონა ამ ქვისა იქნება თანაბარი ოქროს სპილოს წონისა.

შურის მაძიებლები, მეფის თანხმობით, ამგვარად გამოარკვევენ ოქროს სპილოზე გახარჯულ ოქროს რაოდენობას და აღმოჩნდება, რომ ოქრომჭედელს მთლად არ გაუხარჯავს მეფისაგან მიღებული ოქრო. ნაწილი მას მიუთვისებია.

მეფის ბრძანებით ოქრომჭედელს ჩასვამენ საპყრობილეში. ერთ დღეს მას მიაკითხავს მისი ცოლი. თოკის საშუალებით ოქრომჭედელი ახერხებს ცოლის საპყრობილეში ჩაგდებასა და საკუთარი თავის განთავისუფლებას.

საპყრობილეში გამოკეტილი ქალი ასტეხს წივილ-კივილს. ამ ამბავს გაიგებს მეფე, გასცემს ბრძანებას ოქრომჭედლის ისევ დაპატიმრების შესახებ. ოქრომჭედელი მისივე ნებით ცხადდება და მეფეს მოახსენებს: ჩემმა ცოლმა გასცა ჩემი საიდუმლოება, საიდუმლოებისა და ფიცის გამტეხი ქალი საპყრობილეში ჯდომის ღირსიაო. მეფეს მოეწონება ოქრომჭედლის მოქმედება და მას სასჯელისაგან ათავისუფლებს.

ხოსროვ დეჰლევის პოემის „ჰაშთ ბეჰეშთის“ მესამე ნოველაში გადმოცემულია ჰინდუსტანის ერთი სახელოვანი, უხვისა და სტუმართმოყვარე მეფის ამბავი. ერთხელ მას უცხო სტუმარი ეწვია. სტუმართან საუბარი ჩამოვარდა სიკვდილის შესახებ. მთელი ქვეყანა მომივლია, რა არ მინახავს, რა არ შემისწავლია, მაგრამ ვერსად მივაგენი ისეთ რამეს, რომლითაც სიკვდილის დათრგუნვა და მკვდრის გაცოცხლება შეიძლებოდესო,—თქვა მეფემ. მეფის ამ სიტყვებზე სტუმარს გაეღიმა. მეფემ გაღიმების მიზეზი ჰკითხა. სტუმარმა გაანაცხადა, რომ ისიც დიდი ხანია ეძიებდა სიკვდილის საწინააღმდეგო საშუალებას და დიდი წვალებით ერთი ბრძენის ხელში შეისწავლა ერთგვარი ჯადოქრობა, რითაც მას შეუძლია გამოვიდეს საკუთარი სხეულიდან, შეუერთდეს მკვდრის სხეულს და გააცოცხლოს იგი, შემდეგ ისევ დაუბრუნდეს საკუთარ სხეულს და თვითონ გაცოცხლდეს. მაგალითისათვის სტუმარი კლავს ერთ ბუზს. ჯადოს საშუალებით გამოდის საკუთარი სხეულიდან, მისი მკვდარი სხეული

იატაკზე დაეცემა და ამავე დროს ბუზი გაცოცხლდება და აქეთ-იქით მიმოიფრენს. შემდეგ გამოდის ბუზის სხეულიდან, ისევ უერთდება მკვდარ საკუთარ სხეულს, წამოდგება და გადაიხარხარებს.

განცვიფრებული მეფე ამ უცნაურ სტუმარს დიდძალ ქონებას მისცემს და თვითონ შეისწავლის ამგვარ ხელოვნებას, რასაც ის საიდუმლოდ ინახავს. კარგა ხნის შემდეგ მეფე ამ ჯადოქრობას შეასწავლის ვეზირს, რომელიც მისი ერთგული ჰგონია.

ერთხელ ნადირობისას მოხდება ისე, რომ მხლებლებს ჩამოშორდებიან მეფე და მისი ვეზირი. ვეზირის წინაშე მეფე გამოდის საკუთარი სხეულიდან და უერთდება მოკლულ ნადირს. ვეზირი დროს იხელთებს, გამოდის საკუთარი სხეულიდან და უერთდება მეფის სხეულს. აცნობებს ყველას ვეზირის დაღუპვის ამბავს და თვითონ ხდება მეფე. დამწუხრებული მეფე-ნადირი უგზო-უკვლოდ დაეხეტება. ის იპოვის მკვდარ თუთიყუშს, რომელსაც უერთდება. თუთიყუში მონადირის საშუალებით მოხვდება მეფის ქალთა სასახლეში. ამ სასახლეში იმყოფება ერთი ლამაზი, მეფის ერთგული ქალი, რომელსაც ეჭვი შეეპარა გამეფებული ვეზირის მეფობაში და არ ნებდება მას.

ვეზირი, ამ ქალის გული რომ მოიგოს, საჩუქრად მიართმევს მას სწორედ იმ თუთიყუშს, რომელშიც მეფის სულია მოთავსებული. ამას თუთიყუშის საშუალებით გაიგებს თვითონ ეს ქალი.

ქალი სთხოვს მეფე-ვეზირს, თუ სურს მისი გული მოიგოს, აჩვენოს მას ის ჯადოქრობა, როგორ გამოდის საკუთარი სხეულიდან და უერთდება სხვის სხეულს. ვეზირი თანახმა ხდება. მოკლავენ ქათამს, ვეზირი გამოდის მეფის სხეულიდან და უერთდება ქათამს. მეფე-თუთიყუში დროს იხელთებს, გამოდის თუთიყუშიდან და უერთდება საკუთარ სხეულს. ყველაფერი გამოირკვევა.

ეს ორი ამბავი თუ ზღაპარი გვხვდება როგორც „თუთი-ნამეს“, ისე „ჩეჰელ თუთის“ ვერსიებში ძირითადად იმავე სახით როგორც ეს წარმოდგენილია ინდოელი პოეტის თხზულებაში[27]. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ ხოსროვ დეჰლელის მიერ ყანდაჰარის მეფის ნაცვლად ჰინდუსტანის მეფეა გამოყვანილი. რასაკვირველია, დეჰლელი პოეტი ჩვენთვის ცნობილი „თუთი-ნამესა“ და „ჩეჰელ თუთის“ სპარსული ვერსიებით ვერ ისარგებლებდა. იმ უბრალო გარემოების გამო, რომ აღნიშნული ვერსიები დეჰლევის გარდაცვალების შემდეგაა წარმოშობილი. შეიძლება პოეტი სარგებლობდა ნახშაბის დრომდე არსებული ძველი სპარსული რედაქციით, ან მას, როგორც ინდურის კარგ მცოდნეს, შესაძლებლობა ჰქონდა უშუალოდ ინდური წყაროებითაც ესარგებლა.

საფიქრებელია, პირიქითაც მომხდარიყო. დეჰლელის თხზულებიდან შესულიყო ეს ზღაპრები აღნიშნულ ვერსიებში. მარტო დეჰლელის თხზულება არ იმყოფება ამ მდგომარეობაში.

შეიძლება აღინიშნოს ისიც, რომ „თუთი-ნამეს“ ამოცანებიდან ზოგი ნიზამის თხზულებაში ჰაფთ ფეიქარში (რუსთა მეფის ასულის ამბავი) და ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ (მუბედების მიერ ზაალის გამოცდა) გვხვდება. ნათქვამით მინდა აღვნიშნოთ „თუთი-ნამეს“ წრეში შემავალ ზღაპართა და აღმოსავლურ ეპოსთა შორის მტკიცე კავშირის არსებობა.

შუა აზიაში ყოფნისას (1936 წელს) ჩვენ ჩავწერეთ ფოლკლორული მასალები. ამათგან ზოგი „თუთი-ნამეს“ ზღაპრის ვარიანტს წარმოადგენს. ამ ნარკვევში მხოლოდ ორ ზღაპარს განვიხილავთ. პირველი ზღაპარი ეხება შეშის გამ-

---

27 ჩვენ ვსარგებლობთ საქ. მუზეუმის ხელნაწერით № 73/109 (მუს. ფონდი).

ყიდველის შვილებს საადსა და სეადს. რომელთაც ბედნიერების ფრინველის თავი (საადმა) და ჯიგარი (სეადმა) შეჭამეს, მრავალი დაბრკოლება გადალახეს და მეფობას მიაღწიეს.

„თუთი-ნამეში“ ეს ზღაპარი უკანასკნელადაა წარმოდგენილი; ვ. ჟუკოვსკის ტექსტის მიხედვით ის მეოთხე ადგილზეა, ხოლო თეირანის ზემოდასახელებული ტექსტის მიხედვით — მეექვსე ადგილს იჭერს.

1. ტაჯიკურ ვარიანტში ხარჭაშის (ნარ-ეკლის, ძეძვის გამყიდველის) ნაცვლად შეშის გამყიდველია გამოყვანილი. 2. ამბის დასაწყისშივე ნათქვამია, რომ მას ცოლი და ორი ვაჟი ჰყავდა. ბეჭდურით კი, შეშის გამყიდველმა იპოვა ოქრო გამოქვაბულში, სასახლე აიშენა, გამდიდრდა და ამის შემდეგ ეყოლება ორი ვაჟი. 3. ბეჭდურით ძეძვის გამყიდველი ბაზარში მონადირისაგან ლამაზ ფრინველს შვილებისათვის ყიდულობს. ფრინველის კვერცხი ღამის მანათობელ მარგალიტის მსგავსია. ძეძვის გამყიდველს ის გასაყიდად ბაზარში მიაქვს. კვერცხს ას თუმნად იყიდის ერთი ებრაელი, რომელიც დარწმუნდება, რომ ის ბედნიერების ფრინველისაა, ვინც მის თავს შეჭამს, ფადიშაჰი გახდება და ვინც გულს (ჯიგარს), ყოველ დილით გაღვიძებისას თავქვეშ ას თუმანს იპოვნის. ებრაელი გადაწყვეტს ფრინველის თავის შეჭმას და ამ მიზნით ერთი დედაბრის მეშვეობით ძეძვის გამყიდველის ცოლთან კავშირს გააბამს. 4. ტაჯიკურით ფრინველის კვერცხს ყიდის ვაჟი. მას ყიდულობს ერთი მოხუცი, რომელიც ამ კვერცხის წასმით დავრდომილს ჰკურნავს. 5. ტაჯიკური ვარიანტითაც სეადი ფადიშაჰი ხდება. ქორის აფრენის და სეადის თავზე მისი დაჯდომის ეპიზოდი ამ ტექსტისათვის უცნობია. ტაჯიკური ვერსია არ იცნობს აგრეთვე დილარამ ჩანმის ეპიზოდსაც (ეს ასული შემდეგ საადის მეუღლე ხდება). ვარიანტს შემატებია დედაბრის (kampir) ეპიზოდი. დედაბერი გამოდის ჯადოსნური ნივთების (პატარა ტომრის, სასურმისა და ხალიჩის) მეპატრონედ, რომელთაც შემდეგ საადი ჩაიგდებს ხელთ.

ბეჭდური ტექსტი უფრო ვრცელია და შინაარსით მდიდარი. ჩანს, ტაჯიკური ვერსია შეკვეცილია, მას ძირითადი ამბის მთავარი ხაზები შერჩენია მხოლოდ.

მეორე ზღაპარი ეხება ხის ქალის შესახებ ატეხილ დავას. თუთი-ნამეში ის მეექვსე ადგილზეა, ვ. ჟუკოვსკის ტექსტი მას არ იცნობს, თეირანის ტექსტის მიხედვით ის მერვე ზღაპრადაა წარმოდგენილი (აქ მოქმედებს მხოლოდ მოლა, თერძი და დურგალი. გამოტოვებულია ოქრომჭედელი). ყადერის რედაქციაში იგი მეხუთე ზღაპრად გამოდის. აღნიშნული ზღაპრის ძირითადი შინაარსი ასეთია: ოთხმა კაცმა (ოქრომჭედელმა, დურგალმა, თერძმა და მწირმა) ერთად იმოგზაურეს. ღამის გათევა უდაბნოში მოუხდათ. ერთმანეთის მცველობა იკისრეს. პირველად მეთვალყურეობის რიგი დურგალს ხვდა. აიღო ხის მორი და ქალის სახე გამოთალა. დაიძინა. მორიგედ დადგა ოქრომჭედელი, რომელმაც ხისაგან გაკეთებული ქალი ოქროულობით (სამაჯურებით, ყურსაკიდებით) შეამკო. თერძმა თავის მხრივ ეს ქალი შემოსა. მწირმა (ბერმა) ღმერთს შეევედრა, რომ ქალისათვის სული (სიცოცხლე) ებოძებინა. ღვთისმოსავის ლოცვა შესმენილ იქნა. ქალმა ადამიანივით დაიწყო ლაპარაკი, გაცოცხლდა. გათენდა. მშვენიერი ასული იხილეს. ოთხთა შორის დავა ატყდა იმის თაობაზე, თუ ვინ უნდა წაიყვანოს ეს ქალი, ვინ უნდა დაეპატრონოს მას. დავის გადასაწყვეტად საბოლოოდ მიმართავენ „სამართლიანობის ხეს“.

ხე ორად გაიყოფა და ქალიც მას შეუერთდება, ხედ იქცევა. ხისაგან ხმა გამოდის: ყველაფერი თავისი წარმოშობილობისაკენ (საფუძვლისაკენ, სათავი-

საკენ) ისწრაფვის (ჰარ ჩიზ ვსლე ხუდ მირევედ), ე. ი. ყოველივე იმად იქცევა, რაც პირველად იყო.

საინტერესოა, რომ „თუთი-ნამეს“ მიხედვით დავის გადასაწყვეტად პირველად ისინი მიმართავენ შემთხვევით გავლილ კაცს, რომელსაც ქალი მოეწონება და სურს ის მიითვისოს. ეს ქალი, — აცხადებს გამვლელი, — ჩემი მეუღლეა, ის ჩემი სახლიდან თქვენ მოგიპარავთ და ჩემგან ჩამოგიშორებიათო.

მიმართავენ პოლიციის მოხელეს. როცა პოლიციის მოხელეს ქალის სახეს თვალი მოჰკრა, მოდავეთ რიხიანად განუცხადა: ეს ჩემი ძმის ცოლია; ჩემმა ძმამ სამოგზაუროდ ესეც თან გაიყოლა, თქვენ ჩემი ძმა მოგიკლავთ და ქალი წამოგიყვანიათო.

მიმართავენ მოსამართლეს. მას ქალი მოეწონება. განაჩენისათვის მოსულთ დაუყვირებს: თქვენ ვინ ხართ, მე ამ ქალს დიდი ხანია დავეძებ, ეს ჩემი მხევალია, მან ბევრი ფული და დიდძალი ქონება მომპარა და გაიქცა, სად არის ჩემი ქონება, მიპასუხეთ!

საბოლოოდ დავის გადასაწყვეტად მიმართავენ სიბრძნის ხეს, რომელსაც ზემოწარმოდგენილი განაჩენი გამოაქვს.

საინტერესოა, რომ ტაჯიკური ვარიანტი არ იცნობს არც შემთხვევით გამვლელი კაცის, არც პოლიციელისა და არც მოსამართლის ეპიზოდებს. ამ ტექსტის მიხედვით მოდავენი უშუალოდ მიმართავენ სიბრძნისა თუ განსჯის ხეს. ტაჯიკური ვერსიის დასასრული ასეთია: **Daraxt du Kafid; duxtar davida raft, ba daruni daraxt daromad, asli qadim şud. Cori in be kor mond. Duxtar cub bud, ba cub raft, odam ba odam mond.**

ხე ორად გაიხსნა, ასული გაიქცა და ხეში შევიდა, ძველი, პირველადი წარმოშობისა გახდა. ეს ოთხნი კი უსაქმოდ დარჩნენ. ასული ხე იყო, ხედ იქცა, ადამიანი კი ადამიანად დარჩა.

ზემოაღნიშნული გარემოებანი, ვფიქრობთ, იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ ტაჯიკური ვარიანტის სახით საქმე გვაქვს ძველ ვერსიასთან. პოლიციელის, მოსამართლისა და სხვათა ეპიზოდები ამბავს შემდეგ უნდა მიმატებოდა.

„თუთი-ნამეს“ მკვლევარი ვ. პერჩი ამ ზღაპრის შესახებ წერს: **Diese Erzählung findet sich in der çukasaptati zwar nicht, ein Baum der Entsc-h eidung kommt aber, wie hier, so dort in der 49-ten Nacht vor**[28].

აქედან ცხადია, რომ მისი (ამ ზღაპრის) ძირითადი ელემენტი სანსკრიტულ ვერსიაში მოიპოვება. შესაძლებელია, ამ ზღაპარს ამა თუ იმ სახით იცნობდა ძველი სპარსული რედაქციაც. ყოველ შემთხვევაში მისი ტაჯიკური ვარიანტი ნახშაბისეულ „თუთი-ნამეზე“ ადრეა შემუშავებული.

ბახთიარ-ნამე

„ბახთიარ-ნამე“ ანუ „ათვეზირიანი“ იგავ-არაკების კრებულს წარმოადგენს. მასში მოთხრობილია აჯამის (ირანის) მეფის აზადბახთის ვაჟის — ბახთიარის თავგადასავალი. მოხდა ისე, რომ ახალშობილი ბავშვი მშობლებმა უდაბნოში მიატოვეს. ავაზაკებმა ის იპოვეს, წაიყვანეს და აღზარდეს. დროდადრო ბახთიარიც ქარავანთა საძარცველად დაჰყავდათ. ერთხელ ავაზაკები ბახთიართან ერთად ტყეში ჩავარდებიან. მეფეს ძალიან მოეწონება ბახთიარი და მას სა-

[28] Wilh. Pertsch, Über Nachschabi's Papugaien-Buch, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XXI, p. 519.

მეფო კარზე დიდ თანამდებობას აძლევს, ამირ ახორად[29] (მეჯინიბეთ უფროსად) ნიშნავს.

ვეზირებს შური აღეძრებათ და ცდილობენ ბახთიარის ღალატში მეფის დარწმუნებას (თითქოს იგი დედოფალთან სამიჯნურო ურთიერთობაში იმყოფებოდეს). მეფე ბახთიარის სიკვდილით დასჯას ბრძანებს; მაგრამ ბახთიარი შესანიშნავი არაკებისა და ამბების მოყოლის გზით ახერხებს მეფეს გადაწყვეტილების შესრულება ათი დღით გადაადებინოს (ყოველ დღე თითო არაკს უამბობს მას).

საბოლოოდ გამოირკვევა, რომ ბახთიარი უდანაშაულოა, რომ იგი უდაბნოში მიტოვებული მისი ვაჟია, გონიერი, გაზრდილი და დავაჟკაცებული. ყველაფერი ბედნიერად თავდება. ბახთიარი გამეფდება, ვეზირები კი დაისჯებიან.

თხზულების მთავარი, რჩევა-დამრიგებლობითი აზრი ის არის, რომ მეფე არ უნდა აჩქარდეს. ჯერ მან საქმის ნამდვილი ვითარება შეისწავლოს, გაარკვიოს, ნამდვილად დამნაშავეა მის წინაშე თუ შურიანობისა და დაბეზღების საფუძველზე — უდანაშაულო ადამიანი.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ბახთიარ-ნამეს“ ვერსიები მთელ აღმოსავლეთშია გავრცელებული. მისი მოტივები და ზოგი არაკი „ათასერთღამიანშიც“ გვხვდება. არსებობს მისი თურქული, აზერბაიჯანული, არაბული, უიღურული და სხვ. როგორც ლიტერატურული, ისე ხალხური ვერსიები. თხზულების უძველესი სპარსული რედაქცია პარიზის (1265) და ლეიდენის (1296) ხელნაწერებითაა შემონახული. მის ავტორად თუ რედაქტორად შამს ედ-დინ მოჰამედ დაყაიყი მარვაზი გვევლინება. ეს უძველესი რედაქცია პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცული ხელნაწერის საფუძველზე გამოსცა სპარსული ლიტერატურის ისტორიის ცნობილმა მკვლევარმა ზ. საფამ (თეირანი, 1967). მანვე გამოცემას საყურადღებო გამოკვლევა წაუმძღვარა.

გასული საუკუნის ბოლო წლებში „ბახთიარ-ნამეს“ პრობლემას ძალიან საინტერესო გამოკვლევები მიუძღვნეს ფრანგმა (რ. ბასემ)[30] და გერმანელმა (თ. ნოელდეკემ)[31] მეცნიერებმა. ორივე მკვლევარი იმ აზრისაა, რომ თხზულება „სინდბად-ნამედან“ მომდინარეობს და მისი პირველი ვერსია აღმოსავლეთის ისტორიის მუსულმანობის ეპოქაში სპარსულ ენაზეა დაწერილიო. თ. ნოელდეკემ სანიმუშოდ დადებინის შესახები არაკიც გამოაქვეყნა, რაც შემდგომ მკვლევართათვის სხვადასხვა ვერსიების ერთმანეთთან შედარების საყრდენ მასალად იქცა.

1929 წელს ე. ე. ბერტელსმა მოიპოვა „ბახთიარ-ნამეს“ პოეტური ვერსიის ხელნაწერი[32]. იგი აღმოჩნდა ყოფილი სააზიო მუზეუმის ხელნაწერთა შორის. მისი გამოკვლევით, პოეტური რედაქცია XV საუკუნის პოეტს ფანაჰის ეკუთვნის. მკვლევარი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ ამ ჯერჯერობით ერთადერთ ხელნაწერს აკლია მთელი თავი „მიზეზი წიგნის გალექსვისა“ (საბაბე ნეზმე ქეთაბ), რომელსაც ავტორის შესახებ საინტერესო ბიოგრაფიული მასალები უნდა მოეცაო. „ბახთიარ-ნამეს“ ერთ-ერთ ქართულ ვერსიას, რომელიც ფანაჰის ტექსტს ემყარება, პოეტის შესახებ ცნობები სწორედ იმ თავიდან შემო-

---

[29] ქართულის „მილახორი“ სპარსული მირახურიდანაა მიღებული.

[30] R. Basset, Histoire der dix vizirs (Bakhtiar Nameh). Paris, 1883.

[31] Th. Nöldeke, Über die Texte des Buches von zehn Veriren besonders über eine alte persische Recension desselben, ZDMG, Bd. 45, pp. 97—143 (1891).

[32] Е. Э. Бертельс, Новая версия Бахтиар-Намэ, Известия Акад. наук СССР, 1929, № 4, стр. 249—276.

უნახავს, რაც სპარსულ ხელნაწერს აკლია[33]. ამის მიხედვით ირკვევა, რომ ფანაჰის კარგი აღზრდა ჰქონია მიღებული. „დროის მიმოქცევისა და სიყმაწვილისა გამო“ იგი მალე გაშორებია თავის მამულსა და მოძღვარს და ბედის საძიებლად აღმოსავლეთის სხვადასხვა ქალაქს სწვევია, ყოფილა ბაღდადსა და ქაშანშიც. აქ მას ახლად შეძენილი მეგობრების თხოვნით სპარსულად გაუღექსავს „ბახთიარ-ნამეს“ პროზაული ტექსტი. კარგად არ ჩანს, თუ რომელ ენაზე იყო იგი (წყარო ფანაჰის ვერსიისა) დაწერილი.

აქვე აღვნიშნავთ იმ საყურადღებო ფაქტს, რომ ალ. გვახარიამ, რომელმაც „ბახთიარ-ნამეს“ სპარსულსა და ქართულ ვერსიებს მნიშვნელოვანი გამოკვლევა მიუძღვნა[34], მოიპოვა აღნიშნული თხზულების ორი სპარსული ხელნაწერი (ლენინგრადსა და ბაქოში), რომლებშიც საინტერესო ნაწილებია შემონახული ჩვენთვის საინტერესო თავიდან (საბაბე ნეზმე ქეთაბ), რითაც, — აცხადებს მკვლევარი, — ხერხდება თითქმის სრული სურათის აღდგენაო (გვ. 54).

შევნიშნავთ, რომ ფანაჰის პოეტური რედაქციის ერთ-ერთი ხელნაწერი ე. ე. ბერტელსზე 25 წლით ადრე ფრანგ ორიენტალისტს დეკურდემანშს აღმოუჩენია[35]. ამის შესახებ არაფერი სცოდნია ბერტელსს, რომლის დასკვნებს ფრანგი მეცნიერის დასკვნებთან ბევრი საერთო აქვს. ი. ა. დეკურდემანშის გამოკვლევა, სამწუხაროდ, „ბახთიარ-ნამეს“ ქართული ვერსიების არც ერთი მკვლევრისათვისაც არ ყოფილა ცნობილი.

პოეტური რედაქცია არ ემყარება პარიზისა და ლეიდენის ანუ დაყაიყისეულ ტექსტს და არც დღემდე ჩვენთვის ცნობილ ხალხურ ვერსიებს. ჩანს, არსებულა სხვა, დღემდე აღმოჩენილი ვერსიებისაგან განსხვავებული (და ზოგ შემთხვევაში ძველი ელემენტების შემცველი) ვერსია — წყარო ფანაჰის ვერსიისა, რომელიც შეიძლება სპარსული და არაბული ვერსიების ერთგვარ შემაერთებელ რგოლს წარმოადგენდა.

სპარსული ხალხური ვერსიის ერთ-ერთი ვარიანტი 1926 წელს გამოაქვეყნა ე. ე. ბერტელსმა[36]. იგი არ წარმოადგენს კრიტიკულ გამოცემას. მასში გამოყენებული არაა ლენინგრადში არსებული ხელნაწერები. ასე, მაგალითად, საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის საცავში, როგორც ამას ნ. ტუმანოვიჩი გვაცნობებს[37], არსებულა „ბახთიარ-ნამეს“ პროზაული ვერსია (B 254), რაც ე. ე. ბერტელსს არა აქვს მოხმობილი და რაც გამოცემულ ტექსტებთან შედარებით საინტერესო ვარიანტებს გვაძლევს.

დღემდე გამოურკვეველია საკითხი, თუ რომელ ენაზე (არაბულსა თუ სპარსულზე) უნდა ყოფილიყო შეთხზული „ბახთიარ-ნამეს“ პირველადი ვერსია — საერთო სათავე სხვადასხვა აღმოსავლურ ენაზე არსებული ვერსიებისა. რ. ბასესა და თ. ნოელდეკეს აზრით, როგორც ითქვა, იგი თავდაპირველად

---

[33] დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, თბილისი, 1969, გვ. 122.

[34] ალ. გვახარია, სპარსული ხალხური დასთანების ქართული ვერსიები, ბახთიარნამე, თბილისი, 1968.

[35] J. A. Decourdemanche, Sur une recension persane inédite du Bakhtiar—Nameh, Journal Asiatique, X serie, t. IV, Paris, 1904, pp. 516—520.

[36] Бахтиар-намэ, Персидский текст и словарь, Л., 1926.

[37] Н. Туманович, Неизвестный персидский прозаический вариант «Бахтиар-намэ», Палестинский сборник, в. 21 (84), Л., 1970, стр. 16—25.

სპარსულ ენაზე დაიწერა და მის საფუძველს „სინდბადის წიგნი“ წარმოადგენს; მაგრამ „სინდბადის წიგნის“ სპარსული რედაქცია, როგორც მეცნიერებაშია აღნიშნული, თავის მხრივ, სანსკრიტულსა და ფალაურ ვერსიებზეა დამოკიდებული, სახელდობრ რომელზე, დღემდე გადაუწყვეტელია. აქედან, ცხადია, ძნელად გასარკვევია, თუ „ბახთიარ-ნამე“ „სინდბადის წიგნის“ რომელ ვერსიაზე (სანსკრიტულს, ფალაურსა თუ სპარსულზე) დამოკიდებულად უნდა მივიჩნიოთ. ჩვენი აზრით, მეცნიერებს დღემდე არ მოეპოვებათ სათანადო მასალები „ბახთიარ-ნამეს“ წყაროსა თუ წყაროების ირგვლივ წარმოშობილი რომელიმე თეორიის ეკვმიუტანლად დამტკიცებისათვის.

ქართული ლიტერატურა „ბახთიარ-ნამეს“ ორ ვერსიას იცნობს. ერთია ვახტანგ VI-ის (1675—1737) დროს გადმოღებული, რომლის დედანი უდავოდ ხალხურ ვარიანტს წარმოადგენს, მთარგმნელის ვინაობა ჯერჯერობით ცნობილი არაა. მეორე — ფანაჰისეული პოეტური რედაქციის თარგმანი გახლავთ. იგი პროზაულად ალ. სულხანიშვილს უთარგმნია (1828 წელს). ამჟამად ორივე რედაქცია სტამბურადაა გადმოცემული ალექსანდრე გვახარიას მიერ[38].

ქართველმა მეცნიერებმა კ. კეკელიძემ[39], ალ. ხახანაშვილმა[40], ალ. ბარამიძემ[41], ტრ. რუხაძემ[42], ალ. გვახარიამ და სხვებმა ბევრი გააკეთეს ქართული ვერსიების შესწავლისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული ვერსიების სპარსული წყაროები საბოლოოდ გამორკვეულია.

სინდბად-ნამე

„სინდბად-ნამე“ ანუ „სინდბადის წიგნი“ იგავ-არაკთა კრებულს წარმოადგენს. მის სრულ რედაქციებში 34 არაკია გაერთიანებული. აღნიშნულ თხზულებას „შვიდვეზირიანიც“ ეწოდება. იგავ-არაკები, რომლებიც „სინდბადის წიგნშია“ წარმოდგენილი, ინდური წარმოშობისაა. თხზულების ჩარჩო „ბახთიარ-ნამეს“ ჩარჩოს მსგავსია. მისი შინაარსი ასეთია:

ინდოეთში ერთ მეფეს, რომელსაც ქურდის-ი ერქვა, დიდი ხნის ნატვრა აუსრულდა და ვაჟი შეეძინა. იგი აღსაზრდელად ბრძენთა მთავარს — სინდბადს[43] მიაბარეს. მან ვაჟი აღზარდა და საჭირო ზნე-ჩვეულებაც შეასწავლა. მეფესთან მისი მიყვანის დრო რომ მოახლოვდა, სინდბადმა მეფისწულის ბედზე რამდენი ჰყარა და ამოიცნო, რომ მას სამეფო კარზე უბედურება მოელოდა, თუ შვიდი დღის განმავლობაში მუნჯად არ იქნებოდა და ენას დასძრავდა.

მეფისწული მამას მიჰგვარეს. იგი ენას არ იღებდა. მეფეს ეს ძალიან უკვირდა, მაგრამ არ იცოდა, რა ექნა.

ერთ მხევალთაგანს ვაჟი ძლიერ მოეწონა და მის შეცდენას შეეცადა, მაგრამ ვერ მოახერხა. გაგულისებულმა ტანისამოსი შემოიგლიჯა, სახე დაიკაწრა და მეფეს ეჩივლა: შენმა ვაჟმა ნამუსის ახდა მომინდომაო. მეფემ ვაჟის სიკვდილით დასჯა ბრძანა.

მეფეს შვიდი ვეზირი ჰყავდა. მათ მეფისწულის გადარჩენა განიზრახეს. ყოველ დილით თვითეული მათგანი ცხადდებოდა მეფესთან და დროის გაყვანის

---

38 სპარსული ხალხური დასთანების ქართული ვერსიები. ბახთიარ-ნამე, თბილისი, 1968.

39 ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, გვ. 414—415.

40 Очерки по истории грузинской словесности, М., стр. 181—182.

41 ბახთიარ-ნამეს ქართული ვერსიისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. IV, 1948, გვ. 129—137. აქვე დაიბეჭდა ვახტანგის დროინდელი თარგმანიც (გვ. 138—173).

42 ქართული ეპოსი „გარდამავალი ხანის“ ლიტერატურაში, თბილისი, 1939, გვ. 217—235.

43 სინდბადი სანსკრიტულად Сиддхапати ბრძენთა მთავარს ნიშნავს.

მიზნით ქალთა ცბიერებისა და ღალატის შესახებ ამა თუ იმ საინტერესო არაკს მოუყვებოდა. ასე გავიდა შვიდი დღე. ვაჟი ალაპარაკდა, სიმართლე გამოირკვა; მხეცალი დასაჯეს, მეფისწული სამეფო გვირგვინით შეამკეს.

ამ შინაარსის გაცნობის შემდეგ, იმდენად ცხადია „ბახთიარ-ნამესა“ და „სინდბად-ნამეს“ ჩარჩოებს შორის მსგავსება ან, უკეთ, იგივეობა, რომ, ვფიქრობთ, ამ საგანზე სიტყვის გაგრძელება საჭირო არ არის.

„სინდბად-ნამეს“ სპარსული რედაქცია, რომელსაც ჩვენამდე მოუღწევია, ფალაურ ვარიანტზეა დამოკიდებული. ფალაურიდან იგი სამანიანთა ეპოქაში (X საუკ.) აბუ-ლ-ფავარის ფანარუზის სპარსულად უთარგმნია. აღნიშნული თარგმანი ჩვენამდე არ შენახულა. 1161 წლის მიჯნაზე კი ზაჰირი სამარყანდელს ფანარუზის თარგმანი გადაუმუშავებია. შეიძლება აღინიშნოს, რომ ზაჰირი სამარყანდელს, რომელიც „სინდბად-ნამეს“ გადამუშავებამდე რამდენიმე ნაწარმოების ავტორიც ყოფილა[44], როგორც სპარსულ-არაბული ენებისა და ლიტერატურის კარგ მცოდნეს, თხზულება მაღალ მხატვრულ დონეზე აუყვანია. მხატვრული სტილის თვალსაზრისით, როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, იგი ჰამიდ ედ-დინ ბალხელის (გარდ. 1168) და ჰარირის (გარდ. 1122) „მაკამების“ სტილს უახლოვდება. „ალ-ფიჰრისტის“ (987) ცნობებით, „სინდბადის წიგნის“ სამი (ორი პროზაული და ერთიც პოეტური) რედაქცია არსებობს. ამ ორ პროზაულ რედაქციაში შესაძლებელია დიდი და მოკლე რედაქციები იგულისხმებოდეს. „დიდ სინდბადს“ ჩვენამდე მოუღწევია, მოკლე კი დაკარგულა. რაც შეეხება პოეტურ რედაქციას, აქ შეიძლება რუდაქის ნამუშევარი იგულისხმებოდეს. როგორც ვიცით, არსებობს ცნობები იმის შესახებ, რომ რუდაქის (X საუკ.) „სინდბადის წიგნი“ გაულექსავს. ზოგიერთის აზრით, პოეტს წყაროს ფალაურიდან ნათარგმნი არაბული ვარიანტი წარმოადგენდა; ეს აზრი ჩვენ მიუღებლად მიგვაჩნია. რუდაქის დროს, თუ მისი ვერსია წინ უსწრებს ფანარუზის თარგმანს (951), ჯერ კიდევ არსებობდა ფალაური ტექსტები და პოეტი, უპირველეს ყოვლისა, მის მშობლიურ ენაზე დაწერილ ტექსტს მიმართავდა და არა არაბულს. საკითხავი ისიც არის, არსებობდა კი ამ დროისათვის არაბული რედაქცია? „სინდბად-ნამეს“ არაბული რედაქციები უფრო გვიანდელ ხანას განეკუთვნება და არა მეათე საუკუნეს. თვითონ ზაჰირი სამარყანდელი, რომელიც მეტი და უფრო საიმედო ცნობებით სარგებლობდა, ვიდრე ჩვენ, აღნიშნავს, რომ ფალაური ვერსიის ფანარუზისეული თარგმანის გარდა სხვა თარგმანი არ არსებობდაო. რუდაქის შემდეგ ტექსტის გალექსვა სხვა პოეტებსაც უცდია, მაგალითად, აზრაყის (XII საუკ.).

როგორც ცნობილია, ფალაურად არსებულა ზღაპრების კრებული „ჰაზარ აფსანედ“ (ათასი ზღაპარი) დასათაურებული; მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მის თავდაპირველ რედაქციაში უსათუოდ ათასი ზღაპარი თუ იგავ-არაკი იქნებოდა მოთავსებული. სათაურის გასამართლებლად (ასევე ითქმის „ათასერთ-ღამიანის“ შესახებაც) ცდილობდნენ კრებულში სხვადასხვა ზღაპრები და იგავ-არაკები შეეტანათ, აეყვანათ მათი რიცხვი ათასამდე. კარგად არაა გარკვეული ეს (ათასი ზღაპარი) როგორც კრებული, ფალაურ-სპარსული წარმოშობისაა, თუ ისიც, როგორც ამ სახის სხვა კრებულები, ინდურზე იყო დამოკიდებული.

ფალაური „ათასი ზღაპარი“, თავის მხრივ, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენდა „ათას ერთი ღამის“ არაბული რედაქციის შემუშავებაში, რომელშიც, როგორც ამას ცნობილი არაბისტი გ. წერეთელი აღნიშნავს, გეხვ-

---

[44] А. Старикова, Предисловие, «Синдбад-наме», М., 1960.

დება ინდური, სპარსული, თურქული, არაბული და სხვ. კომპონენტები[45]. ეს, ჩვენი აზრით, იმას ნიშნავს, რომ არაბული „ათასერთღამიანი“ საუკუნეთა განმავლობაში მუშავდებოდა; იგი, რა თქმა უნდა, „ათას ზღაპარში“ წარმოდგენილ მასალებს გვერდს ვერ აუვლიდა, მაგრამ მისი „ძირითადი ჩარჩო,— როგორც გ. წერეთელი ამბობს, — ინდური წარმოშობისაა“ (გვ. XI).

ისეთი საიგავარაკო თუ საზღაპრო კრებულები, როგორიც „ათასერთღამიანია“, ასახავს არამარტო ერთი ხალხის, არამედ სხვადასხვა ხალხთა განვითარების საფეხურებს, მის ფსიქიკასა და ადათ-წესებს; ამიტომ მათი შესწავლა შორდება ფოლკლორულ-ლიტერატურულ ძიებათა საზღვრებს და უფრო დიდ ასპარეზზე გამოდის.

„სინდბადის წიგნის“ ფალაური ვერსია, რომლის თარგმანი, როგორც ზემოთ ითქვა, სპარსულ-დარიზე ფანარუზის შეუსრულებია, „ათას ზღაპარში“ არ უნდა ყოფილიყო გაერთიანებული. იგი დამოუკიდებლად უნდა არსებულიყო. შესაძლებელია, როგორც ამას ა. სტარიკოვი და ა. ათეში ფიქრობენ, „სინდბად-ნამეს“ ვრცელი და მოკლე რედაქციები ინდურშიც ცალ-ცალკე კრებულებად ყოფილიყო ჩამოყალიბებული. მისი შეჭრა „ათასერთღამიანში“ (სპარსული თუ რომელიმე სხვა ხალხის ლიტერატურის გზით) უფრო გვიან უნდა მომხდარიყო. მას, როგორც ჩანს, არ გაჰყოლია არც მოთანაბისა და არც სხვა ადრინდელ პოეტთა რობაიები და ბეითები. „ათას ერთი ღამის“ ლექსები ეკუთვნის XII—XIV საუკუნეებს“[46] და წინა ეპოქები, ცხადია, გამორიცხულია.

დადგენილია, რომ „ათასერთღამიანის“ 578—606 ღამეები „სინდბად-ნამედან“ 26 არაკს ეთმობა. მათი გაერთიანება აღნიშნულ კრებულში დანიელი მეცნიერის ი. ესტრუპის აზრით, XV საუკუნეზე გვიან არ უნდა მომხდარიყო[47].

„სინდბად-ნამეშიც“ ისევე, როგორც სხვა პროზაულ თხზულებებში, ლექსებია ჩართული, ისინი, როგორც ეს გამოკვლეულია პ. ჰორნის, ე. ბერტელსის, ნ. კონდრიევას, ა. ათეშის, ჯ. აზიზყულოვის და სხვათა მიერ, გამოკრებილია ომარ ხაჲამის (1040—1123), ანვარის (გარდ. 1191), ონსორის (960—1040), სანაის (გარდ. 1150), მოთანაბის (915—955) და სხვათა ლექსთა კრებულებიდან. თხზულება, როგორც ჩანს, ლიტერატურულ წყაროსაც წარმოადგენს და მკვლევარს მოხსენიებულ პოეტთა ლექსების ამა თუ იმ ადგილის დადგენის თვალსაზრისით სათანადო დახმარებას გაუწევს. ასე, მაგალითად, კარგადაა ცნობილი, თუ რა დავაა ატეხილი ომარ ხაჲამის რობაიების შესახებ; ცნობილია ისიც, ესა თუ ის რობაი სხვადასხვა გამოცემაში რა დიდი ცვლილებებითაა წარმოდგენილი. „სინდბად-ნამეში“ ხაჲამის რამდენიმე ბეითი და სამი რობაია მოთავსებული. იგი ზაჰირის თავის ნაწარმოებში, რომელიც 1161 წელსაა დაწერილი თუ ფანარუზის თარგმანიდან გადამუშავებული, ხაჲამის გარდაცვალების 38 წლის შემდეგ შეუტანია. ჩვენი აზრით, უფრო სანდო და სამედო ტექსტი არ მოიპოვება და გამოცემებში პოეტის რობაიები აქედან უნდა დაიბეჭდოს. ასევე ითქმის სანაისა და მოთანაბის ლექსების შესახებაც. „სინდბად-ნამეს“ დაწერის დროს ისინი ახლად გარდაცვლილნი იყვნენ. ანვარი კი, რომლის ნაწერებიდან თხზულებაში ყველა პოეტზე მეტი ადგილებია წარმოდგენილი, „სინდბად-ნამეს“ დაწერის დროს ცოცხალია. იგი 30 წლის შემ-

---

[45] გ. წ ე რ ე თ ე ლ ი, „ათას ერთი ღამის“ გამო, წინასიტყვაობა ნ. ფ უ რ ც ე ლ ა ძ ი ს მიერ არაბულიდან შესრულებული თარგმანისა, ტომი I, თბილისი, 1967, გვ. XI.

[46] გ. წ ე რ ე თ ე ლ ი, დასახ. შრომა, გვ. 7.

[47] И. Э с т р у п, Исследование о 1001 ночи..., перевод с датского Т. Л а н г е, М., 1905, стр. XXXVII.

დეგ გარდაიცვალა. ჩანს, ანვარი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. ამიტომაც მის ლექსებს ზაჰირი ასე დაწაფებია. ყოველივე ამით ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ „სინდბადის წიგნის“ ხელნაწერები, რაც უნდა გვიანდელი ხანისა იყვნენ ისინი, ერთ-ერთ წყაროდ უნდა ჩაითვალოს მასში წარმოდგენილი პოეტთა ლექსების ტექსტების დადგენისა და შესწავლის თვალსაზრისით.

„სინდბად-ნამეს“ ზაჰირი სამარყანდელის რედაქციას დიდი გავრცელება ხვდა წილად. იგი მრავალ ევროპულ და აღმოსავლურ ენაზეა გადათარგმნილი. არსებობს მისი ქართული ვერსიაც. იგი თეიმურაზ II-ს (1700-62) ეკუთვნის. ს. ოლდენბურგი ქართულ ვერსიას „დიდი სინდბადის“ რედაქციებს უკავშირებს[48]. ქართული ტექსტის რამდენიმე გამოცემა გვაქვს: ე. თაყაიშვილისა (1903), ა. გაწერელიასი (1935), გ. ჯაკობიასი (1939) და თ. გორელიშვილისა (1965).

„სინდბად-ნამესა“ და მისი ქართული რედაქციის (თიმსარიანის) საკითხებს ეძღვნება თ. გორელიშვილის გამოკვლევები: ა) სინდბად-ნამესა და თიმსარიანის ურთიერთობისათვის[49] და ბ) სინდბად-ნამე[50].

ᲣᲘᲡᲐ-Ი ᲩᲐᲰᲐᲠ ᲓᲐᲠᲕᲘᲨ

„ყისსა-ი ჩაჰარ დარვიშ“ ანუ „ჩარდავრიშიანი“, როგორც მას ქართული ვერსია უწოდებს, თავისი ლიტერატურული ფორმით ისეთივე ტიპის თხზულებაა, როგორიც „ბახთიარ-ნამე“ გახლავთ. აღნიშნულ ნაწარმოებში ოთხი დავრიშის (გლახის, მათხოვრის) თავგადასავალია მოთხრობილი. მას დიდი გავრცელება და მოწონება მოუპოვებია ინდოეთში (ორჯერ ითარგმნა ინდუსტანურზე, ერთხელ ლექსადაც კი). აღნიშნული თხზულება ქართულადაც უთარგმნიათ. მას ჩვენშიც ბევრი მკითხველი ჰყოლია. ამას მოწმობს მისი ხშირი გამოცემები, რომელთაგან მეცნიერულად გამართულ ტექსტს არც ერთი მათგანი არ წარმოადგენს.

„ჩარდავრიშიანის“ ავტორობას ამ რამდენიმე ათეული წლის წინათ გამოჩენილ მწერალს ხოსრო დეჰლელს (1253—1325) მიაწერდნენ, მაგრამ თხზულების საერთო ლიტერატურული ხასიათი, ენა სტილი, სახეები, გვარწმუნებს, რომ იგი, როგორც ეს შენიშნული აქვს ირანისტს ე. ე. ბერტელსს[51], უთუოდ არ არის მისი შემოქმედების ნაყოფი. აღნიშნული თხზულების შესახებ ჩვენში ის აზრიც გამოითქვა, თითქოს იგი ინდურ ხალხურ თქმულებებს წარმოადგენდეს, რომელიც ხოსრო დეჰლელს ჩაუწერიაო[52].

შეიძლება აღინიშნოს, რომ თხზულების ენა უფრო უახლოვდება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური ხანის საიგავარაკო ლიტერატურული თხზულებების ენას, ვიდრე ხალხურს; ამავე დროს მას არსად ეტყობა ინდური ფსიქოლოგია და განწყობილებანი, რის გამოც მისი ინდური წარმოშობის თეორია თავისთავად იხსნება. „ჩარდავრიშიანში“ გადმოცემული ამბები (თავგადასავლები ოთხი დავრიშისა და აგრეთვე კონსტანტინოპოლის მეფის აზადბახთისა)

---

[48] С. Ольденбург, О персидской прозаической версии «Книги Синдбада», сборник статей учеников В. Р. Розена (ал-Музаффарийа), Спб., 1897. стр. 264.

[49] თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 99, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია III, 1962, გვ. 145—152.

[50] თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია IV, 1964, გვ. 157—189.

[51] Очерк истории персидской литературы, Л., 1928, стр. 69.

[52] მაცნე, 1970, № 4, გვ. 239—240.

ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელ პატარ-პატარა რომანებს წარმოადგენენ, რომელთა ელემენტებსა და მოტივებს არა ერთსა და ორ აღმოსავლური ტიპის რომანებში ვხვდებით. მათი სიუჟეტური გაშლა მეტად რთული და ხლართიანი გზით მიმდინარეობს. აღნიშნული თხზულების საერთო სახე იმაზე მიგვითითებს, რომ მას ჰყავს კარგი ლიტერატურული ნიჭითა და გემოვნებით დაჯილდოებული ავტორი, რომლის ვინაობა საძიებელია.

ე. ე. ბერტელსი აღნიშნავს (გვ. 69), რომ ეს თხზულება რაიმე გარკვეულ მიზანს არ ისახავსო. ჩვენი აზრით კი, მას თავისი მიზანდასახულობა გააჩნია. მასში ორი რელიგიური მოძღვრების — კერპთაყვანისმცემლობისა და მუსულმანობის ერთმანეთთან დაპირისპირება მოჩანს. აქ კერპთმსახურება, როგორც ამას მართებულად შენიშნავს კ. კეკელიძე[53], დაგმობილია, ხოლო მუსულმანობა წმინდა და ჰეშმარიტ რჯულადაა აღიარებული. ერთგან ასეთი ადგილი იკითხება: „მართალი და ჰეშმარიტი რჯული ეს არის, რომ მე მიჯირავს-მეთქი, რომელსაც ცა და ქვეყანა, ქალი და კაცი, ნადირნი და მფრინველნი, მზე და მთოვარე და ვარსკვლავნი გაუკეთებია და დაუბადებიან, ღმერთი ის არის, ყოველგან არის და თაყვანისცემაც იმას მართებს და იმას შვენის, თორემ შენს ბუთს რა შეუძლია, ვინ დაუბადებია, ან ვინ გაუჩენია; ეგ ყველა ეშმაკის საფრთხე არის, კაცის ცთუნებისათვის, ჯოჯოხეთში შეყვანისათვის“.

თხზულება, როგორც ეს ამ პატარა ამონაწერიდანაც ჩანს, კერპთმსახურთა შორის ისლამის გავრცელების მიზანს ემსახურება.

„ყისსაი ჩაჰარ დარვიშ“ ლექსნარევი პროზითაა დაწერილი; მაგრამ ლექსები ამბის შინაარსობრივ მსვლელობას არაფერს მატებს. ისინი აქ მხოლოდ ზედმეტი ჩუქურთმების შთაბეჭდილებას ტოვებენ. ენის წყობისა და ლექსიკის მიხედვით „ოთხი დავრიშის ზღაპარი“ XV—XVI საუკუნეზე ადრე შეთხზულად არ ჩაითვლება.

ამირ ჰამზა

სპარსულ ლიტერატურაში ამ სათაურით დიდი მოცულობის რომანია ცნობილი. მასში ქ. მექის მბრძანებლის აბდ ალ-მუტალიბის ვაჟის ჰამზასი და სასანიანთა დინასტიის დიდი წარმომადგენლის ხოსროვ ანუშირვანის ასულის მიჰრნეგარის სამიჯნურო თავგადასავალია მოთხრობილი.

ამირ ჰამზა, როგორც სანაქებო ფალავანი, თვითონ ანუშირვანის მოწვევით ცხადდება მედაინს, სამეფო კარზე. გმირობითა და ვაჟკაცობით იგი საერთო სიყვარულსა და ყურადღებას იმსახურებს. ამას მოჰყვება მეფის ასულზე მისი გამიჯნურების ამბავი. ანუშირვანი წინააღმდეგია, რომ მას ასული მიათხოვოს. დაღუპვის მიზნით, როგორც ეს ამ ტიპის რომანებში ხდება, ჰამზას მრავალ საგმირო საქმეების შესრულებას ავალებენ. იგი ყოველთვის გამარჯვებული ბრუნდება. საბოლოოდ მიჰრნეგარი მისი მეუღლე ხდება. ამბავი ამაზე წყდება. თხზულებაში ასახულია აგრეთვე ხოსროვ ანუშირვანის ტახტის დაცემა, მუსულმანური რელიგიის თანდათანი გავრცელება და მასთან დაკავშირებული ბრძოლები.

ჯერ კიდევ არ არის დადგენილი, თუ როდის, ან ვის მიერ არის დაწერილი ეს ვეება რომანი, რომელსაც ჩვენამდე ოთხი სხვადასხვა რედაქციით მოუღწევია. სამწუხაროდ, გულდასმით არც ისაა გარკვეული, თუ ეს ოთხი რედაქცია

---

53 ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, გვ. 393.

ერთმანეთისაგან რით განსხვავდება. აღნიშნული რომანი, მართალია, სასანიანთა ეპოქასა და ისლამის გავრცელების პირველ საუკუნეებს ეხება, მაგრამ იგი, რა სახითაც ჩვენამდეა მოღწეული, საერთო ლიტერატურული სტილის, ენისა და ორთოგრაფიის მიხედვით ძნელია XVI საუკუნეზე ადრე დაწერილად ვივარაუდოთ. ამავე დროს, გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ ჩვენ დღეს საქმე გვქონდეს ადრინდელ საუკუნეებში შეთხზულ ამირ ჰამზას უკანასკნელ რედაქციებთან, ზოგჯერ, მათ პერიფრაზთანაც კი.

რომანში, როგორც ეს ალ. ბარამიძის მიერაა აღნიშნული[54], იმდენად გაძლიერებულია არაბულ-მუსულმანური ტენდენცია, იმდენად დაქვეითებულ და შესაბრალის მდგომარეობაშია ჩაყენებული ირანელი გმირები, რომ საეჭვოა, მისი ავტორი ირანელი იყოს. უფრო საფიქრებელია, თხზულება თავდაპირველად ვინმე არაბი მწერლის მიერ არაბულ ენაზე ყოფილიყო დაწერილი და შემდეგ ირანის მიწა-წყალზე ისლამის დამკვიდრების ხანაში სპარსულად გადმოთარგმნილი. სპარსული რედაქცია ლითოგრაფიულად გამოცემულია თეირანში 1274 (=1896) წელს. იგი შვიდ ტომს შეიცავს. მისი ხელნაწერებიც საკმაო რაოდენობით მოიპოვება.

თხზულებით, როგორც სარაინდო რომანით, რომელშიც მრავალი სადევგმირო ამბავია გადმოცემული, აღმოსავლეთის სხვა ხალხებიც დაინტერესებულან. მისი თარგმანი ქართულადაც არსებობს. ის ხელნაწერების სახით ჩვენს წიგნსაცავებსა და მუზეუმებშია შემონახული. ერთი მათგანი (ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი S—950) ასეა, მაგალითად, დასათაურებული: ბაბა ამარიანი ანუ მოთხრობა საპყარან ამარ ამზასი. ქართული რედაქცია სპარსული რომანის ამირ ჰამზას სრულ თარგმანს არ წარმოადგენს. იგი მხოლოდ მისი ნაწილია.

ჰათემ-ი თაი

ჰათემ-ი თაი ანუ ჰათემ თაელი გულუხვობითა და ხელგაშლილობით ცნობილი არაბია. თხზულებაში ბედუინების ცხოვრებაა გადმოცემული. აღნიშნული რომანი მთელს აღმოსავლეთშია გავრცელებული. ჩვენთვის უცნობია, თუ როგორ მხატვრულ ღირსებებს შეიცავდა მისი პირველი რედაქციები. მათ ჩვენამდე, სამწუხაროდ, არ მოუღწევია. XV საუკუნეში იგი „ქილილა და დამანას“ ავტორს ვაეზ ქაშეფის გადაუმუშავებია. აღმოსავლეთში დღეს ეს რედაქციაა გავრცელებული. მას ბევრი მკითხველი ჰყავს.

საერთოდ უბრალო, ხალხურ ენაზე დაწერილი თხზულებები მდაბიო წრეებში უფრო მეტი მოწონებითა და სიყვარულით სარგებლობს, ვინემ ვრცელი პოეტური თხზულებები, ან სუფიური იდეებითა და ალეგორიებით დატვირთული პოემები და ლექსები. ეს გასაგებია. ხალხს ის მოსწონს, რაც მისთვის გასაგებია და საინტერესო.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჰათემი თაის შესახებ თხზულებები და ანეკდოტები მთელ აღმოსავლეთშია გავრცელებული. იგი საკმაო ადგილს იჭერს ირანელ კლასიკოსთა როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ თხზულებებშიც.

ქართულ ლიტერატურაშიც გვაქვს ჩვენ სათანადო გამოძახილი. ჰათემ თაელი ცნობილია როგორც ძველ, ისე აღორძინების ხანის ლიტერატურული ძეგლებისათვის. ასე, მაგალითად, „მეფეთა სალაროში“ მის შესახებ რამდენიმე ამბავი გვხვდება.

---

54 ნარკვევები, I, 1932, გვ. 42—46.

სპარსულ ლიტერატურაში, აქ ჩამოთვლილ თხზულებების გარდა, გვაქვს ხალხურ ენაზე დაწერილი სათავგადასავლო, სატრფიალო-სამიჯნურო რომანები, როგორიცაა, მაგალითად, „სამაქე აიარ“, რომლის შეთხზვას XII—XIII საუკუნეებში ვარაუდობენ. მის ავტორად ფარამარზ ბენი ხუდადად ბენი აბდულაჰ ალ-ქათებ ალ-არაჯანია მიჩნეული. თხზულება ცნობილი მეცნიერის ხანლერის რედაქციით დაიბეჭდა (თეირანი; 1960). შესასწავლია, აღნიშნულ თხზულებას შერჩენილი აქვს თუ არა ძველი, XII—XIII საუკუნეების ენა, ლექსიკა, სტილი, თუ ისიც გვიანდელი დროის რედაქციების სახითაა ჩვენამდე მოღწეული.

წერილობით გაფორმებული ხალხური რომანები თუ სათავგადასავლო საგმირო ამბები ადრინდელი ხანიდან ვრცელდებოდნენ სპარსულ ენაზე მეტყველ წრეებში და, ბუნებრივია, დიდ რედაქციულ ცვლილებებს განიცდიდნენ, თანდათან შორდებოდნენ პირვანდელ სახეს, ჰკარგავდნენ მხატვრულ სილამაზეს, უბრალო, მაგრამ ხალხისათვის მაინც საინტერესო ამბებს წარმოადგენდნენ და ხშირად მეზობელ ხალხთა ლიტერატურისაკენაც კი გზას ადვილად მიიკვლევდნენ.

ამ მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, რომ სპარსულ-ტაჯიკური კლასიკური პროზა დიდაქტიკას ემსახურება. დიდაქტიკური ეპოსი კი ადრევე იკიდებს ფეხს. ჯერ კიდევ საშუალო სპარსული მწერლობა იცნობს მთელ რიგ როგორც ნათარგმნ, ისე ორიგინალური ხასიათის დიდაქტიკურ-მორალური ჟანრის თხზულებებს, როგორიცაა, მაგალითად, „ქილილა და დამანა“, „სინდბადის წიგნი“ და სხვ. საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა აგრეთვე ნაწარმოებები „ფანდ-ნამაკის“ სახელწოდებით.

სხვა თხზულებებთან ერთად ამ მხრივ აღსანიშნავია „ფანდ-ნამეიე ანუშირვან“. როგორც სათაური გვიჩვენებს, ის წარმოადგენს ხოსროვ-ანუშირვანის რჩევა-დარიგებათა წიგნს. აღნიშნული თხზულება ცნობილია ახალი სპარსული მწერლობის წარმოშობის ეპოქაშიც. ფიქრობენ, რომ ის ფალაურიდან თარგმნა ავიცენამ (980—1057) ახალ სპარსულ ენაზე. XI საუკუნის პოეტის შერიფის თხზულება „ფანდ-ნამეიე ანუშირვან“ წარმოადგენს ამ თხზულების პროზაული ვერსიის გალექსვას. ის დიდაქტიკური ხასიათის ერთგვარი პოემაა (შეიცავს დაახლოებით 415 ბეითს) და გალექსილია „მოთეყარებით“, მსგავსად საადის „ბუსთანისა“.

„სინდბადის წიგნიც“, როგორც აღინიშნა, ყოფილა X საუკუნეში სპარსულად გადმოთარგმნილი, აღსანიშნავია, რომ XI საუკუნეში ეს პროზაული ვერსია გალექსა პოეტმა აზრაყიმ. დიდ პოეტ რუდაქისაც, რომელიც აზრაყიზე ადრე მოღვაწეობდა, „სინდბადის წიგნის“ გალექსვას მიაწერენ. ორივე ვერსია დაკარგულია, ხოლო XII საუკუნის მეორე ნახევარში ახალი ზაჰირი სამარყანდელის პროზაული რედაქცია შემუშავებულა.

დიდაქტიკური ჟანრის მიხედვითაც ახალი სპარსული ლიტერატურა საშუალო სპარსული მწერლობის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს. საშუალო სპარსულ მწერლობაში წარმოშობილი დიდაქტიკური ჟანრის როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი თვალსაჩინო თხზულებები ახალ სპარსულ ენაზე გადააქვთ. ამავე დროს ახალ სპარსულ ლიტერატურაში წარმოიშვა მთელი რიგი ორიგინალური დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებები („ფანდ-ნამე“ რუდაქი-

სა, „აფერინ-ნამე“, აბუ-შუქურისა, „ყაბუს-ნამე“ ქეიქაუსისა და სხვ.), რომელთაგან ჩვენს დრომდე მცირე ნაწილს მოუღწევია.

საერთოდ სპარსული მწერლობის დიდაქტიკური ხასიათის ადრინდელი ძეგლების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ისინი როგორც შინაარსის, ისე ფორმის თვალსაზრისით არ დგანან დაბალ საფეხურზე. რა თქმა უნდა, ისინი ჯერ კიდევ ვერ აღწევენ ისეთ მხატვრულ სიმაღლეს, რომელზეც. თუ შეიძლება ასე ითქვას, საგმირო და რომანტიკული ხასიათის ძეგლები იმყოფება, მაგრამ მეთერთმეტე საუკუნეში უკვე შეინიშნება დიდაქტიკური ნაწარმოებების ავტორთა სწრაფვა მაღალ მხატვრული ფორმებისადმი.

არ შეიძლება აქვე არ აღინიშნოს. რომ სპარსული დიდაქტიკურ-მორალური ჟანრის თხზულებების შესწავლა, თავის მხრივ, ხელს შეუწყობს ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის ზოგიერთი საკითხის შესწავლასაც. ქართულ ლიტერატურაშიც მოიპოვება „ქილილა და დამანას“, „ყაბუს-ნამეს“, „სინდბადის წიგნისა“ და სხვა თხზულებათა ვერსიები, რომელთაც ღრმა მეცნიერული შესწავლა ესაჭიროება, გარემოება, რაც სპარსული მწერლობის მონაცემების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია.

დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებები დიდაქტიკას, ამა თუ იმ თვალსაზრისით, საზოგადოებრივი ცხოვრების უარყოფითი მხარეების დაგმობას, ან ამა თუ იმ სოციალური წრის წარმომადგენელთა დამოძღვრას, რჩევა-დარიგებას ემსახურება, მაგრამ განა შეიძლება დაიძებნოს სხვა რომელიმე ჟანრის ისეთი ლიტერატურული თხზულება, რომელიც აღმზრდელობით, აქედან ერთგვარ რჩევა-დამრიგებლობით უნარს იყო მოკლებული? განა ფირდოუსის მეფეთა წიგნში ან ნიზამის „ისქანდერ-ნამეში“ ერთი და ორი დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის აზრია გამოთქმული? მაგრამ ამათ და საერთოდ ასეთი ტიპის ლიტერატურულ თხზულებებს ლიტერატორები მკვეთრად განასხვავებენ დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებებისაგან. საქმე ის არის, რომ დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებები, იქნება ეს იგავარაკული ხასიათის კრებულები თუ პოემები, მხოლოდ და მხოლოდ დიდაქტიკური, რჩევა-დამრიგებლობითი აზრების გადმოცემას ემსახურება. აქ ლიტერატურული თხზულების ყოველი მხარე — იქნება ეს საერთო სიუჟეტი თუ ცალკეული ამბის კომპოზიცია, მარტოოდენ დამრიგებლობითი აზრის ნათლად გამოთქმას და მისი მკითხველის გულამდე მიტანას ემსახურება. ასეთ თხზულებაში ამოსავალს დამრიგებლობითი აზრი და ამ აზრის სხვადასხვა მიმზიდველ ფორმებში გადმოცემა წარმოადგენს. ისეთი ხასიათის თხზულებებში კი, როგორიცაა ზემოთ დასახელებული „მეფეთა წიგნი“ და „ისქანდერ-ნამე“, ავტორთა მიერ გამოთქმული დამრიგებლობითი ხასიათის აზრები ამა თუ იმ ამბის მიმატებაა, რომელთა ჩამოშორებით არაფერი დაზიანდება. დიდაქტიკური ხასიათის მოსაზრებანი აქ გზადაგზაა გამოთქმული და მას სავსებით სამართლიანად ლირიკული ხასიათის გადახვევებს ან საერთოდ გადახვევებს უწოდებენ. თავისთავად, თვით ეს სიტყვა (გადახვევა) იმის მაჩვენებელია, რომ ავტორი ზოგჯერ ასცდება მის ძირითად ხაზს და მსჯელობს იმის შესახებ, რაც მის საგანს არ წარმოადგენს. დიდაქტიკური ჟანრის თხზულებებში გვაქვს ზოგჯერ ლირიკული ხასიათის გადახვევები, მაგრამ ისინი საზოგადოდ მაინც თხზულებებში გამოთქმული დიდაქტიკური აზრების ფარგლებში რჩებიან და მათ ემსახურებიან. სხვა საკითხია თუ რა ფორმის შეიძლება იყოს დიდაქტიკური ხასიათის თხზულება. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ეპოქის საერთო მოთხოვნილებებსა, ავტორის ნიჭსა და ლიტერატურულ გემოვნებაზეა დამოკიდებული.

სპარსულ მწერლობაში ჩვენ დიდაქტიკური ჟანრის შემდეგი სახის თხზულებები გვხვდება: 1) იგავარაკული ხასიათის კრებულები, სადაც რჩევა-დამრიგებლობითი აზრის გადმოცემის მთავარ საშუალებას არაკი თუ იგავი წარმოადგენს; 2) ლიტერატურული თხზულება, სადაც დიდაქტიკური აზრები ერთ გაბმულ თხრობადაა წარმოდგენილი. მართალია, ასეთი ხასიათის თხზულებებში აქა-იქ გვხვდება არაკებიც, მაგრამ ისინი აქ ავტორის მიერ წარმოდგენილია უკვე წინდაწინ გამოთქმული აზრის გასამაგრებლად (მაგალითად, „ყაბუს-ნამე“ ანუ „ნასიჰეთ-ნამე“); 3) ლიტერატურული თხზულება, რომელშიც იგავარაკული ჟანრი სრულებით არ არის გამოყენებული, მაგრამ მთელი თხზულება დიდაქტიკას ემსახურება. ასეთი ხასიათისაა, მაგალითად, ნასირი ხოსროვის პოემები „როშნაი-ნამე“ და „საადათ-ნამე“. ჟანრობრივი თვალსაზრისით ათარის „ფანდ-ნამეც“ ასეთივე კატეგორიის თხზულებად ჩაითვლება; 4) ჩვენ მხედველობიდან არ გვრჩება დიდაქტიკური მოსაზრებების გადმოსაცემი სხვა გზები და საშუალებანი. ასეთია, მაგალითად, დიალოგის გზით წარმართული მსჯელობა. „ანუშირვანის დარიგებათა წიგნი“ მეფისა და ვეზირის დიალოგს წარმოადგენს, რომელშიც გარკვეული რჩევა-დარიგებაა გადმოცემული; 5) დიდაქტიკური აზრები, რა თქმა უნდა, შეიძლება ლექსებითაც გადმოიცეს; სპარსულ პოეზიაში დიდაქტიკური ლირიკა მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს.

სეფიანთა ეპოქის ლიტერატურა

თემურელების შემდეგ ისტორიის ასპარეზზე სეფიანთა დინასტიის (1501—1736) წარმომადგენლები გამოდიან. ისინი არამარტო ირანს მართავდნენ, არამედ მათ დაპყრობილი ჰქონდათ ავღანეთი, აზერბაიჯანი, სომხეთის ნაწილი და საქართველოსაც ხშირად აწიოკებდნენ. წარმოშობით ისინი თავის თავს არდაბილელი შეიხების დავრიშულ ორდენს (სეფევი) უკავშირებდნენ.

დინასტიის დამაარსებელი ისმაილ პირველი (1501—1524) გახლდათ. მან სატახტო ქალაქად თავრიზი აირჩია, სამეფო კარზე აზერბაიჯანული ენა გააბატონა. ასეთი მდგომარეობა აბას პირველის (1587—1628) ტახტზე ასვლამდე გაგრძელდა, რის შედეგადაც აზერბაიჯანული ფეოდალური არისტოკრატია და ენა პრიორიტეტს ჰკარგავს. სატახტო ქალაქი ისპაანი ხდება. სახელმწიფო რელიგიად შიიზმი დამკვიდრდა. სუნიტები სასტიკად იდევნებოდნენ. ცნობილია, მაგალითად, რომ შაჰ-ისმაილმა იმის გამო, რომ პოეტი ჯამი ორთოდოქსალურ ისლამს ემხრობოდა, მისი სამარის გათხრა და იქიდან ჯამის გვამის ამოგდება მოინდომა, მაგრამ ვერ მოახერხა, რადგან პოეტის ცხედარი მისმა თაყვანისმცემლებმა და მეგობრებმა საიდუმლოდ სხვაგან გადაასვენეს. ისმაილს ჯამის საფლავი ცარიელი დახვდა.

სეფიანთა დინასტია თანდათან დაასუსტა თურქეთთან, უზბეკეთთან, სომხეთთან და საქართველოსთან გაუთავებელმა ომებმა და საბოლოოდ მას ბოლო მოუღო კიდეც. მათ მიერ დაპყრობილ ხალხებში განმათავისუფლებელი მოძრაობა გაძლიერდა, რასაც ძლიერი აჯანყებები მოჰყვა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ავღანელთა მომთაბარე ტომების აჯანყება, რომლის მეთაურის ნადირ-ხან აფშარის (თაჰმასფ ყული-ხან) მიერ დინასტიის უკანასკნელი წარმომადგენელი აბას III (1731-36) მოკლულ იქნა, რის შედეგადაც აღნიშნული დინასტიის სამოქმედო ასპარეზი დამთავრდა.

სეფიანთა ეპოქის ლიტერატურა დაცემის ხანის ლიტერატურადაა მიჩნეული. ამ პერიოდის მწერლობაში ჩვენ მართლაც არც ერთი სახელი არ გვხვდება, რომ მისი შემოქმედება კლასიკური ხანის თემატიკასა და მხატვრულ სახეებს არ ექვემდებარებოდეს; მართალია, ამ ეპოქაშიც შეინიშნება ნიჭიერი მწერლები და პოეტები, მაგრამ მათი თხზულებები, როგორც ე. ე. ბერტელსი ამბობს, მხოლოდ „ძველის საცოდავი და უსუსური გადამღერებაა“[1].

აღნიშნული ხანის ლიტერატურაში ჟანრობრივი თვალსაზრისით ძირითადად სამი მიმართულებაა გაბატონებული. ერთია საგმირო ეპოსი, მეორე — რომანტიკული ეპოსი, რომელსაც ჩვენ სატრფიალო-სამიჯნურო ხასიათის ნაწარმოებებს ვაკუთვნებთ, და მესამე — ლირიკა. ამასთან, გვხვდება დიდაქტი-

[1] Очерк... стр. 71.

კური ჟანრის თხზულებებიც. მიბაძვის საგანი ფირდოუსის (საგმირო ეპოსი), ნიზამის (რომანტიკული ეპოსი), ჰაფეზის (ლირიკა) და საადის (დიდაქტიკური ეპოსი) შემოქმედება ხდება.

ლიტერატურის ამ დარგებიდან სეფიანთა ეპოქაშიც ვხვდებით ნაწარმოებებს, რომლებიც ყურადღებას იპყრობენ. ისინი საგანგებო კვლევა-ძიებისა და შესწავლის ღირსნი არიან. აღნიშნული ეპოქის პოეტები სპარსული ლიტერატურის დიდ წარმომადგენლებს ჰბაძავენ, თავდავიწყებით უმღერიან ლეილისა და მაჯნუნის, ხოსროვისა და შირინის სიყვარულს, მაგრამ ვერ აღწევენ ისეთ მხატვრულ სისრულეს, რითაც ნიზამი განჯელის, ხოსრო დეჰლელის ანდა ჯამის შემოქმედება ხასიათდება.

ჰათეფი. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სეფიანთა ეპოქაში შექმნილი ნაწარმოებები სავსებით მოკლებულია პოეტურ სამკაულებს და მხატვრული სიტყვის ოსტატები აღარ გამოირჩევიან. ამ ხანაშიც არიან პოეტები, რომელთაც მხატვრული შემოქმედებითი ნიჭი და უნარი გააჩნიათ. ასე, მაგალითად, შეგვიძლია დავასახელოთ ვეჰში ქირმანელი (გარდ. 1584 წელს), რომელმაც შესანიშნავი თხზულება „ფარჰად შირინიანი“ დაწერა. იგი დღემდე სამაგალითო პოემადაა მიჩნეული. ამ ხანაში მოღვაწეობდა სეფიანთა ეპოქის ყველაზე დიდი პოეტი აბდალაჰ ჰათეფი (გარდ. 1521 წელს), რომელიც, ჩვენი აზრით, სრულიად დაუბრკოლებლად შეიძლება სპარსული მწერლობის კლასიკურ ხანას მივაკუთვნოთ. რა ვუყოთ, რომ მისი გარდაცვალების თარიღი სეფიანთა ბატონობის გარიჟრაჟს, კერძოდ, შაჰ-ისმაილის მეფობის ხანას ემთხვევა. ჰათეფის საუკეთესო თხზულებები ხომ კლასიკურ ხანაშია შეთხზული. როგორადაც უნდა ვიფიქროთ, ამ ეპოქის ლიტერატურის ყველაზე დიდი წარმომადგენელი ჰათეფი გახლავთ.

იგი ნიზამის სკოლას მიეკუთვნება, თუმცა მისი ერთ-ერთი პოემა (თიმურნამე) ფირდოუსის მძლავრ გავლენასაც განიცდის. „ხუთეულის“ კვალობაზე მას ოთხი პოემა შეუთხზავს. ესენია: „ჰაფთ მანზარ“-ი (შვიდი სახე, შვიდი პავილიონი). იგი ნიზამის მიბაძვას წარმოადგენს. მისივე მიბაძვაა ჰათეფის მეორე (ლეილ-მაჯნუნიანი) და მესამე (ხოსროვ-შირინიანი) პოემაც. მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ ჰათეფის პოემები ნიზამის თანამოსახელე თხზულებების პირს (კოპიოს) წარმოადგენს, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს.

ჰათეფი, მართალია, ნიზამის სკოლის წარმომადენელია, მაგრამ მას თავისი ინდივიდუალობა და პოეტური სამყარო გააჩნია. ირანისტმა მ. მამაცაშვილმა, რომელმაც გულდასმით შეისწავლა ჰათეფის „ლეილ-მაჯნუნიანი“, შესანიშნავად დაადასტურა, რომ აღნიშნულ თხზულებაში ეპიზოდების სახით ბევრი ისეთი ადგილი გვხვდება, რაც ნიზამისათვის სრულიად უცნობია. კიდევ მეტი. მკვლევარმა ისიც აღნიშნა, რომ ჰათეფი მექთებისთან ერთად თემის დამუშავებისას მეტ დამოუკიდებლობას იჩენს და, თავის მხრივ, თვითონ ხდება გვიანდელი ვერსიების მიბაძვის საგანიო [2]. ასევე ითქმის „ჰაფთ მანზარისა“ და „ხოსროვ-შირინიანის“ შესახებაც.

თუ როგორ გახშირებულია სეფიანთა ეპოქაში „ლეილ-მაჯნუნიანის“ და „ხოსროვ-შირინიანის“ თემებზე წერა, ამას გვიჩვენებს ამ საგანზე დაწერილი პოემების ავტორთა სია; იმასაც შემოკლებული სახით ვადგენთ:

---

2 მ. მამაცაშვილი, თეიმურაზ პირველის ლეილ-მაჯნუნიანის სპარსული წყაროები, თბილისი, 1967, გვ. 77.

ლეილ-მაჯნუნიანის ავტორები

1. ქუთუბ ედ-დინ ემირ ჰაჯი (1517)
2. ჰათეფი (1521)
3. ჰელალი ასტრაბადელი (1529)
4. ყაზი-ზადე (XVI საუკ.)
5. ზამირი ისპაანელი (1565)
6. ყასემი გუნაბადელი (1566)
7. ყასემ ხან მაუჯი (1572)
8. შეიხ საად ედ-დინ რაჰაი ხაფელი (1576)
9. სენაი ჰუსეინი (1588)
10. ჰუსეინ ზამირი (XVI საუკ.)
11. რაზი (XVI საუკ;)
12. მეჰმედ ალი გილანელი (XVI საუკ.)
13. მირ მასუმ ნამი (1605)
14. რუჰ ალ-ამინი (1637)
15. ლაჰორელი (1644)
16. ქაშეფი შირაზელი (1653)
17. მოლჰემი (XVII საუკ.)
18. ფოუყი იეზდი (XVII საუკ.)
19. ჰინდუ (XVII საუკ.)

და მრავალი სხვა.

ხოსროვ-შირინიანის ავტორები

1. ჰათეფი (1521)
2. მირ მუჰსინი (1611)
3. ჯაფარი (1612)
4. ყასემი (XVI საუკ.)
5. ჰედაიათ ულლაჰ (XVI საუკ.)
6. ხვაჯო შაფური (XVI—XVII საუკ.)
7. ზივარი (XVI—XVII საუკ.)
8. ჰინდუ (XVII საუკ.)
9. მაშრიყი (XVII საუკ.)

და მრავალი სხვა.

აღნიშნული სათაურებით პოემების წერა არც XVIII—XIX საუკუნეებში შენელებულა.

მეოთხე პოემა, რომელიც ჰათეფის შეუთხზავს, „თიმურ-ნამე“ (თემურის წიგნი) გახლავთ. მასში თემურ ლენგის ლაშქრობანი, მისი თავგადასავალია აღწერილი. მხატვრული თვალსაზრისით იგი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვას წარმოადგენს, მაგრამ, როგორც ისტორიული სინამდვილის ამსახველი ძეგლი, უდავოდ საყურადღებო მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. პოეტი ძირითადად თემურიანთა ეპოქაში ცხოვრობდა, ახლო იდგა თემურის შთამომავალთა მოღვაწეობასთან და მისი ცნობები გასათვალისწინებელია ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენის შესწავლის დროს.

თემურის მოღვაწეობის შესახებ, როგორც ცნობილია, ისტორიული ნაწარმოებები არსებობს, მაგრამ ისინი ამა თუ იმ ისტორიული ფაქტების შესახებ

სხვადასხვა იარაღებსა და ერთიმეორის საწინააღმდეგო ცნობებს გვაწვდიან. ჰათეფის პოემა ისტორიულ წყაროებში წარმოდგენილი ცნობების შემოწმებისა და მასთან შეჯერების თვალსაზრისით საინტერესო თხზულებაა და იგი უფრო მეტად უნდა იქნეს შესწავლილი, ვიდრე დღეს არის.

აქვე დავსძენთ, რომ ფირდოუსის მიბაძვითა და გავლენითაა დაწერილი უფრო მოგვიანო დროის პოეტის საბას (გარდ. 1823 წელს) პოემა „შაჰანშაჰნამე“ (მეფეთამეფის წიგნი). იგი ფათჰ-ალი შაჰსა (1797—1834) და მის მემკვიდრეს აბას მირზას ეძღვნება. პოემაში რუსეთისა და ირანის ჯარების ბრძოლების სურათებია აღწერილი. აღნიშნულმა თხზულებამ თავის დროზე დიდი სახელი გაითქვა, ეს, შესაძლებელია, იმიტომაც მოხდა, რომ მასში გადმოცემულის მიხედვით ირანელი ჯარები არასდროს არ მარცხდებიან. გამარჯვება ყოველთვის მათ მხარეზეა, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. ავტორი ამ მხრივ ისტორიულ სინამდვილეს ღალატობს. პოეტი „მეფეთა წიგნში“ აღწერილი ბრძოლების გავლენაში იმდენადაა მოქცეული, რომ ვეღარ ამჩნევს ფირდოუსის ეპოქასა და მის დროს არსებულ საბრძოლო იარაღების ხვადასხვაობას და მის პოემაში ბრძოლები უპირატესად „შაჰ-ნამეს“ მსგავსად მშვილდ-ისრებითა და შუბებით მიმდინარეობს.

საბა უცვლელად იმეორებს ფირდოუსის შედარებებსა და ეპითეტებს; იგი ჰათეფის „თიმურ-ნამეს“ გავლენასაც განიცდის, რაც უმთავრესად ცალკეული ეპიზოდის აღწერის მრავალსიტყვაობაში გამოიხატება.

სეფიანთა ეპოქაში საგმირო ეპოსისადმი, კერძოდ, „შაჰ-ნამესადმი“ გაძლიერების ინტერესი იმით უნდა აიხსნას, რომ მმართველი წრეები მას სხვადასხვა ხალხების დაპყრობის პოლიტიკას უფარდებდნენ. ისინი „მეფეთა წიგნში“ ნაციონალურ ეპოპეას ხედავდნენ და სურდათ ხალხში საბრძოლო განწყობილება გაეზარდათ; მაგრამ ფირდოუსის ენა ამ დროისათვის ხალხის ფართო წრეებისათვის მთლად ნათელი და გასაგები არ იყო და სწორედ სეფიანთა ხანაში მწვავედ დადგა საკითხი „შაჰ-ნამეს“ პროზად გადაკეთებისა. ცნობილია, რომ XVI საუკუნის მიწურულისა და XVII საუკუნის გარიჟრაჟის პოეტმა ტაყი ედდინ მოჰამედ შუშთარიმ „შაჰ-ნამე“ პროზად გადააკეთა. ამას მალე თავაქულ ბეგის პროზაული რედაქცია (1652) მოჰყვა, ხოლო მწერალმა ხურშიდმა 1671 წელს პოემის შემოკლებული პროზაული რედაქცია შეიმუშავა.

ამის შემდეგ პროზაული ანუ ხალხური რედაქციების შემუშავება არც ისე იშვიათი გახდა. აღნიშნულ რედაქციებში მთავარი ყურადღება საგმირო ეპიზოდების გაძლიერებას ექცეოდა და ამის გამო გადამკეთებლებს ტექსტში ფირდოუსის წიგნში არარსებული ხალხური თქმულებებიც უხვად შეჰქონდათ. ამ გზით წარმოიშვა „შაჰ-ნამეს“ ინტერპოლირებული ტექსტები და გვიანდელი დროის მიბაძვანიც.

საბა ფსევდონიმია ფათჰ-ალი-ხან ქაშანელისა. იგი თავისი დროის ნიჭიერ მეხოტბედ ითვლება. აქვე უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ ირანელი მეფეები და ფეოდალები პოეტების დაჯილდოების თვალსაზრისით დიდ გულუხვობას იჩენდნენ. ასე, მაგალითად, ერთ-ერთ ხოტბაში საბამ ჰონორარის სახით შაჰისაგან 6000 თუმანი მიიღო. აგრეთვე XIX საუკუნის ცნობილ პოეტს ყაანის (1807-54) ერთ ყასიდაში ყაჯართა დინასტიის წარმომადგენლის მუჰამედ-შაჰის ვეზირმა ჰაჯი მირზა აღასიმ ჯილდოდ სამასი თუმანი უბოძა და, გარდა ამისა, დახმარების სახით ყოველთვიურად 100 თუმანი დაუნიშნა. მაგრამ ამავე დროს შაჰებმა და ფეოდალებმა პოეტების საოცარი დასჯაც იცოდნენ. გავიხსენოთ, თუ გნებავთ, დიდი პოეტის რუდაქის ბედი და მბრძანებელთა მიერ მისთვის

თვალების დათხრა, თუ ეს ლეგენდა არ არის, და ჩვენს დროსთან უფრო ახლო-ბელი სინამდვილე, როცა სპარსული რევოლუციონური პოეზიის წარმომადგენელს ფაროხი იაზდის (1889—1939) ენა ამოგლიჯეს, რის გამოც პოეტმა დანარჩენი სიცოცხლის წლები საშინელ წამებაში გაატარა, მეორე პოეტს — ეშყის კი (1893—1924) გული ტყვიით გაუგმირეს და სხვ.

მაშასადამე, ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლებს, როცა მხატვრული თხზულება თვალში დაუჯდებოდათ, მაშინ მის ავტორს დიდი თანხით აჯილდოებდნენ და ადიდებდნენ, როცა არა — მის შემთხზველს სასტიკად სდევნიდნენ და სჯიდნენ.

ჰათეფის ლირიკულ ლექსებში ნაკლებად იგრძნობა სუფიზმის გავლენები და მისი იდეებით გატაცება. პოეტი უმღერის სიცოცხლეს, სიყვარულსა და გაზაფხულს, აწუხებს წარმავლობის გრძნობა და სხვ. მასვე დაუწერია ყასიდები, რომლებშიც მმართველი წრეების წარმომადგენლებია შექებული. ჰათეფის კალამი თარჯიბანდის შეთხზვაშიც უცდია. ყველაფრიდან ჩანს, რომ პოეტი კარგად ყოფილა დაუფლებული კლასიკური პოეზიის ფორმებსა და ლექსების ტექნიკას.

ძველი ქართული ლიტერატურის წარმომადგენლებს, ჩანს, ჰათეფის შემოქმედებისათვის სათანადო ყურადღება ვერ მიუქცევიათ; მისი არც ერთი თხზულება ქართულად არ უთარგმნიათ. „ქილილა და დამანას“ ვახტანგისეულ ვერსიაში სპარსული დედნის კვალობაზე იკითხება ერთი პატარა ლექსი, რომელიც ჩვენი გამოკვლევით ჰათეფის ეკუთვნის[3]. აქვე მოგვყავს ამ ლექსის სტრიქონთარგმანი. იგი ვახტანგ VI-ეს ეკუთვნის:

თუცა შავი მაღრანის ბნელი კვერცხი,
სამოთხის ბაღის ფარშავანგს დაუდვა
და ასვა წყალი სალსაბილის წყაროსაგან,
და მას კვერცხის გამოყვანასა და გამოჩეკაში
სამოთხის ლეღვი ფეტვის მაგიერ აჭამო,
ბოლოს გამოვა ყორნის კვერცხისაგან ყორანი,
ცუდად გაირჯება სამოთხის ბაღის ფარშავანგი.

წარმოდგენილი თარგმანი ხელნაწერში მოსდევს ფირდოუსის სახელით ცნობილი სატირის შემდეგ სტრიქონებს:

ერთი ხე რომ გვარით მწარე იყოს,
რომ დარგო სამოთხის ბაღში;
თუცა რუს წყლით მორწყვის დროს
მის ძირს თაფლი და შარბათი დაუსხა,
ბოლოს თავისავ ნაყოფს გამოიღებს
და იმავ მწარე ხილს მოისხამს.

ესეც ვახტანგის თარგმანი გახლავთ. ორივე თარგმანი ძალიან ზუსტია. მოყვანილი ლექსები ქალად ქცეული თაგვის არაკშია მოთავსებული (ქალი ისევ თაგვად რომ გარდაიქცა) და შინაარსობრივად მის დედააზრს ამაგრებს. ორივე ლექსი საბას რედაქციაშიც იკითხება, მაგრამ აქ ისინი გარითმულია და საკმაოდ გადასხვაფერებულიც.

„ქილილა და დამანას“ სპარსულ გამოცემებში ჰათეფის ამ ლექსს ვეღარ ვპოულობთ. ვახტანგის დედანში, როგორც ჩანს, იგი ყოფილა და შინაარსობ-

---

3 ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, თბილისი, 1969. გვ. 284—287.

რივად სათანადო ადგილს ესადაგება კიდეც. ახალმა გამოცემებმა იგი უნდა აღადგინოს.

ლიტერატურის ისტორიკოსებისათვის ცნობილია, რომ პოეტ ჯამის ერთგვარი გამოცდის მიზნით ჰათეფისათვის, რომელიც მისი დისწული იყო, დაუვალებია „სატირის“ ზემოთ მოყვანილი ადგილის პასუხი დაეწერა. ჰათეფისაც კარგად მოუხერხებია დავალების შესრულება. „ქილილა და დამანას“ ავტორს ქაშეფის, რომელიც ჰერათში მოღვაწეობდა და ჯამის ლიტერატურულ წრეში ტრიალებდა, ეს ამბავი სცოდნია და ჰათეფის ლექსიც მის თხზულებაში შეუტანია. ეს არის და ეს. ჰათეფის სხვა თხზულების თარგმანი ქართულად არ უნდა იყოს შესრულებული.

ეჰლი შირაზელი. ეჰლი შირაზელი (1455—1536) სპარსული ლექსის ცნობილი ოსტატია. მას ყაზალებიც უწერია და პოემებიც. მის პოემათაგან „შამ ო ფარვანე“ (სანთელი და პეპელა) და „სიჰრი ჰელალი“ (ნებადართული მზაკვრობა) არის ცნობილი. ამ უკანასკნელში აღწერილია, ახალგაზრდა ინდოელი ქალი როგორ ხდება იძულებული გაჰყვეს გარდაცვლილ ქმარს და ჩვეულების თანახმად მასთან ერთად კოცონზე დაიწვას.

სალექსო საზომის თვალსაზრისით „ნებადართული მზაკვრობა“ ყურადღებას იპყრობს. იგი სხვადასხვა სალექსო საზომით იკითხება. ვინ იცის, ასეთი პოემის დაწერისათვის პოეტს რამდენი ძალა და ენერგია აქვს გაღებული. ტექსტში გამოყენებული თვითეული სიტყვა მას, უეჭველია, ბევრჯერ აქვს აწონილ-დაწონილი და შეცვლილი. ეს ცვლილებები მანამდე ხდება, სანამ ყოველი სტრიქონი ორი, იშვიათ შემთხვევაში სამი, სალექსო საზომით არ წაიკითხება. ჰელალის პოემაში ორი სალექსო საზომია ერთმანეთში შერწყმული. ასეთი ლექსის, მით უმეტეს პოემის, შეთხზვა ძნელია. პოეტს ეს სიძნელე წარმატებით გადაულახავს, მაგრამ ტექსტის გაგება შინაგანი რითმებისა და ომონიმების გამოყენებით გაურთულებია. პოემის ყოველი ბეითი ორრითმოვანია და, როგორც წესი, მეორე სარითმო ერთეულებად ომონიმებია შერჩეული. მაგალითისათვის ავიღოთ ასეთი ბეითი[4]:

საყი აზ ალთოფი თუ მაი დარ ქაფასთ
ვ-აზ თაფი დიჯლაი ხვაი დარ ქაფასთ
მწდევ, შენი წყალობით ღვინო ხელთა მაქვს
და გულის მხურვალებით ოფლის დიჯლა აქაფებულა.

ამ ორი სტრიქონისათვის ოთხი სარითმო ერთეულია შერჩეული მეი ან მაი (ღვინო) და ხვაი (ოფლი), ომონიმები: დარ ქაფასთ და დარ ქაფასთ.

პირველი დარ ქაფასთ ნიშნავს ხელის გულშია, ე. ი. ხელშია, მეორე — ქაფშია (აქაფებულია)[5].

მთელი პოემის ასეთი ტექნიკით შეთხზვა რთული საქმეა, მაგრამ ამ ხანის პოეტები რითმების სიუხვეს, რითაც ხშირად თხზულება გადატვირთულია, უფრო მეტ ყურადღებას აქცევენ, ვინემ შინაარსს. ასეთი ფორმალიზმით გატაცება ახასიათებს არამარტო ეჰლი შირაზის, არამედ სხვა პოეტთა (მაგალითად, ქათების) შემოქმედებასაც. „შამ ო ფარვანე“ ანუ „სანთელი და პეპელა“ (თეი-

---

[4] Е. Э. Бертельс, Навои.

[5] სპარსული ორრითმოვანი ლექსების შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი ქართულ-სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან, წიგნში: ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, თბილისი, 1969, გვ. 246—276.

მურაზ პირველის დასათაურებით „შამი-ფარვანიანი“) ამ დროისათვის ახალი თემა არაა. სანთელისა და პეპელას მიჯნურობას კლასიკური ხანის პოეტებიც (ათარი, საადი, ჰაფეზი და სხვ.) უმღერიან. თემა სეფიანთა ეპოქაშიც დამუშავდა. ეჰლი შირაზელის პოემა მათგან პოეტური ტექნიკის სიმდიდრით გამოირჩევა.

ბადრ ედ-დინ ჰელალი. ბადრ ედ-დინ ჰელალი (ტაჯიკურად ჰილოლი) მისი ბიოგრაფიების ცნობების თანახმად ასთრაბადელი ყოფილა, შთამომავლობით თურქი. მისი სამწერლობო ენა ტაჯიკურ-სპარსულია. საკმაო რაოდენობით უწერია ლირიკული ხასიათის ლექსები (ყაზალები). მასვე სამი პოემა ეკუთვნის. ამ პოემებით შერჩა მისი სახელი სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურის ისტორიას.

ჰელალის პოემებია: ა) „მეფე და დავრიში“ (შაჰ ო დარვიშ); ამ პოემას მეორე სათაურითაც იცნობენ. ესაა „შაჰ ო გადა“ (მეფე და მათხოვარი); ბ) „შეყვარებულთა თვისებანი“ (სეფათ ალ-აშიყინ) და გ) „ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილ-მაჯნუნიანი).

ჰელალის შემოქმედებისა და მოღვაწეობის შესახებ ცნობები გვხვდება ი. ჰამერის, ე. ბრაუნის, ა. კრიმსკის, ე. ბერტელსის, ა. მირზოევის, ხ. მირზოზადეს და სხვა მკვლევართა ნაშრომებში, მაგრამ მისი მონოგრაფიულად შესწავლა გამოჩენილ ტაჯიკ მეცნიერს ქამალ აინის ხვდა წილად[6].

ჰელალის შემოქმედებას მან საყურადღებო გამოკვლევა მიუძღვნა და პოეტის ნაწერების კრებულიც გამოსცა[7]. აღნიშნულ კრებულში დაბეჭდილია ყაზალები, რუბაიები და სამივე პოემიდან საკმაოდ ვრცელი ადგილები. ნაჩვენებია ვარიანტები, წამძღვარებულია გამომცემლის წინასიტყვაობა და დართული აქვს ლექსიკონი.

პოემა „შაჰ ო დარვიშ“ ანუ „შაჰ ო გადა“ 28 თავადაა დაყოფილი და 1144 ბეითისაგან, ე. ი. 2288 სტრიქონისაგან შედგება. აღნიშნული პოემა დიდაქტიკური ხასიათისაა. მისი ძირითადი აზრი ის არის, რომ მეფე უნდა იყოს სამართლიანი. პოეტის აზრით, სამართლიან მეფესა და ხალხს შორის კარგი დამოკიდებულება ქვეყნის კეთილდღეობის საფუძველია. ასეთივე აზრია გატარებული თითქმის ყველა დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებში, რაც ჰელალიზე ადრე დაიწერა. ჩანს, პოეტი საადის, ჯამის, ქაშეფისა და სხვათა გავლენაში მოექცა. პოემას ერთი მთლიანი სიუჟეტი აქვს.

მეორე პოემაც (შეყვარებულთა თვისებანი) დიდაქტიკურ ჟანრს განეკუთვნება, მაგრამ აგებულების თვალსაზრისით იგი პირველისაგან საგრძნობლად განსხვავებულია. „შეყვარებულთა თვისებანი“ ერთ სიუჟეტზე არაა აგებული. იგი ნიზამის პოემის „საიდუმლოებათა საგანძურს“ გვაგონებს და მის მსგავსად ოცკარადაა დაყოფილი. კარები, როგორც ეს ქ. აინისაც აქვს აღნიშნული (გვ. 107), ადამიანის პატიოსნებას, სულგრძელობას, გამბედაობას და სხვ. ეძღვნება. თვითეული კარის ძირითადი აზრი რომელიმე იგავ-არაკითაა გამაგრებული.

პოემაში მძლავრადაა წარმოდგენილი სუფიურ-მისტიკური იდეები და განსაზღვრანი. თვითონ სათაურიც სუფიურია. შეყვარებულები აქ ჩვეულებრივ შეყვარებულებად არ გაიგება. მათში ღმერთი და ადამიანი უნდა ვიგულისხმოთ. ღმერთი ეს არის სატრფო, ხოლო ადამიანი — მასზე შეყვარებული. „თვისებები“ ყოფა-ქცევის ნორმებს გულისხმობს, რაც ყოველდღიური ცხოვრების მიერაა ნაკარნახები.

[6] Камал Айни, Бадриддин Хилоли. Сталинабад, 1957.

[7] Бадриддин Хилоли, Осари мунтахаб. Сталинабад, 1958.

ჰელალი არ უარყოფდა მის შემოქმედებაზე ნიზამის გავლენას, პირიქით. იგი ნიზამის შემოქმედებას „მარგალიტებით სავსე ზღვას“ უწოდებდა, საიდანაც მას ძვირფასი თვლების ამოკრება სამაყო საქმედაც მიაჩნდა. პოემის საზომად მას ჰეზეჯის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სახე გამოუყენებია (სქემა: ⏑ — — —⏑— — —⏑— —) და ამით ერთგვარი სიახლე შეუტანია დიდაქტიკური ჟანრის პოემის დამუშავებაში. ბეითების რაოდენობა 2400-ს აღწევს.

მესამე პოემა „ლეილ-მაჯნუნიანი“ გახლავთ. ამ თემაზე, როგორც ცნობილია, ბევრი პოემა დაიწერა, მაგრამ ამის მიუხედავად ჰელალის მასში შეაქვს ახალი ეპიზოდები და ელემენტები, რითაც აღსანიშნული თხზულება სხვათაგან განსხვავდება. პოემა ნიზამის, ხოსროვ დეჰლელისა და ჯამის მიბაძვას წარმოადგენს. სალექსო საზომითაც აღნიშნულ ავტორთა თხზულებებს ემთხვევა (სქემა: — —⏑ ⏑—⏑—⏑— —). სხვანაირად არც შეიძლება ყოფილიყო. ბეითთა რაოდენობა 3542-ს არ აღემატება.

ჰელალის პოემა მხატვრული სახეებით, ლიტერატურული სტილითა და ლექსიკით ფართო მკითხველისათვის უფრო გასაგებია, ვიდრე ამ საერთო თემაზე დაწერილი წინა პოეტების თხზულებანი. სიუჟეტების ძირითადი ხაზი, მართალია, საერთოა, მაგრამ მასში მაინც არის შეტანილი ისეთი შინაარსობრივი მომენტი, რაც ნიზამისთან არ გვხვდება; ასეთია, მაგალითად, ლეილის მოლოდინში ყაისის ერთ ადგილას დგომა მთელი წლის განმავლობაში და მის თავზე ფრინველთა მიერ ბუდის გაშენება და სხვა მისთანანი. ეს მომენტები ნიზამის შემდეგდროინდელ (ჯამისა და სხვათა) ვერსიებში გვხვდება, მაგრამ, როგორც ჩანს, პოეტები ასეთ შემთხვევაში თავიანთი ნება-სურვილით კი არ მოქმედებენ, არამედ თქმულების ახალ ვარიანტებს ემყარებიან და ამის ნიადაგზე თხზულებაში შესაბამისი ცვლილებები შეაქვთ.

მაინც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ის შინაარსობრივი გადახვევა, რაც წინაპრებთან შედარებით ჰელალის „ლეილ-მაჯნუნიანს“ ახასიათებს. ჰელალის მიხედვით ლეილი და მაჯნუნი ერთდებიან, ქორწილიც იმართება, მაგრამ იგი გლოვა-ტირილად გადაიქცევა, რადგან შეერთების დიდი სიხარულის გრძნობით ლეილი და მაჯნუნი ქორწილშივე გარდაიცვლებიან; მათ ერთ საფლავში დაკრძალავენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოეტმა ჰელალიმ ლეილი თავისი აზრებითა და იდეებით უფრო აქტიური გახადა, ვიდრე ეს მის წინაპრებთან გვაქვს წარმოდგენილი. ჰელალის ლეილი მის ეპოქას უფრო უდგება, ვიდრე ძველი საუკუნეების გმირს — დამონებულსა და უნებისყოფოს.

როგორც ითქვა, ჰელალის ლირიკული ხასიათის ლექსებიც უწერია. მის პოეტურ ნიჭს ყურადღებას აქცევდნენ და აფასებდნენ ისეთი დიდი პოეტები, როგორიც ნავოი და ჯამი იყვნენ. მათ ჰელალი ჭეშმარიტ პოეტად მიაჩნდათ. დივანში მოთავსებული ყაზალების თემატიკაა: სიყვარული, გაზაფხული, განშორება, სოფლის წარმავლობა, მარტოობა და სხვ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზ პირველის სპარსული წყაროების კვლევით დაინტერესებული ქართველი ირანისტები ალ. ბარამიძე, თ. გორელაშვილი, მ. მამაცაშვილი და სხვები ჰელალის პოემითაც დაინტერესდნენ. მისი შესწავლით გაირკვა, რომ თეიმურაზის თხზულებაში მთელი რიგი შინაარსობრივი მომენტები სხვა ვერსიებშიც ყოფილა. ამ გარემოებამ გვიანდელი ვერსიების შესწავლისადმი ფართო ინტერესი აღძრა.

საიბი. სეფიანთა ხანის ლიტერატურაში, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ლირიკოსების მთავარი მიბაძვის საგანს ჰაფეზის დიდი შემოქმედება წარმოადგენს.

ეს მიბაძვა შემდგომ საუკუნეებშიც გაგრძელდა და დღესაც ბევრი პოეტი ჰაფეზის ყაზალების ტყვეა. ისინი ცდილობენ ლექსები „შირაზელი ბულბულის“ გალობას მიამსგავსონ. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჰაფეზის გვერდით დღევანდელი პოეტების მიბაძვის საგანს ნიმა იუშიჯის (წარმოშობით ქართველი პოეტის) შემოქმედება და მისი ლექსების ფორმები წარმოადგენს. ძირითადად ეს ორი მიმართულებაა დღეს სპარსულ პოეზიაში გაბატონებული. პოეტების ერთი ჯგუფი ძველი მიმართულებისაკენ იხრებიან. მეორენი კი მხატვრული შემოქმედების ახალ გზებსა და ფორმებს დაეძებენ. XVI—XVII საუკუნეთა პოეზიის წარმომადგენლებს, რა თქმა უნდა, აქვთ საკუთარი ცდები, რაც უმთავრესად ლექსთა ფორმების ახალი ტექნიკის შემოღებაში მდგომარეობს, მაგრამ ამ ახალმა ტექნიკამ საკმაოდ დააბნელა შინაარსი, რამაც მთელი პოეზიის დასუსტება გამოიწვია.

სეფიანთა ეპოქაში ყველაზე თვალსაჩინო ლირიკოსად საიბი (გარდ. 1677 წელს) გვევლინება. იგი ამ დროის ჰაფეზადაა მიჩნეული. მას ბევრი ლექსი აქვს დაწერილი და თავის დროზე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა კიდეც. ამ ლექსებიდან ბევრმა დროთა ჭიდილს ვეღარ გაუძლო და მათდამი მკითხველთა მოწონებაც მინელდა. დადგა საკითხი საიბის მთელი შემოქმედებიდან საუკეთესო ლექსების ამორჩევისა და გამოცემისა. როცა საიბს კითხულობთ, გეგონებათ, რომ ხელთ ჰაფეზის ყაზალები გიპყრიათ, იმდენად დიდია „ყაზალთა მეფის“ გავლენა მის შემოქმედებაზე, მაგრამ მალე დარწმუნდებით, რომ ეს ლექსები, თუმცა პოეტურ სილამაზეს არაა მოკლებული, მაგრამ ჰაფეზის დონეს მაინც ვერ აღწევს. საიბის პოეზიიდან სიყვარულსა და მიჯნურობაზე დაწერილი ყაზალები გამოირჩევა.

სეფიანთა ეპოქის მომდევნო XVIII საუკუნე „ლიტერატურული დაბრუნების“ (ბაზ გაშთ) პერიოდადაა ცნობილი. ამ დაბრუნების თუ შემობრუნების მეთაურად მუშთაყ ისპაანელი ითვლება. მუშთაყი და მისი სკოლის წარმომადგენლები, დიდი მეცნიერის იან რიპკას სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ცდილობდნენ ძველი პოეზიის ოსტატებისათვის მიებაძათ და მათ ჯანსაღ ტრადიციებს დაყრდნობოდნენ“. ისინი ებრძოდნენ „ინდურ სტილს“, რაც უმთავრესად ჭარბეულად მეტაფორებისა და უაზრო ალეგორიების გამოყენებაში გამოიხატებოდა, ცდილობდნენ არა ფანტასტიკური, არამედ რეალური მოვლენების მხატვრული აღწერისათვის მიეცათ უპირატესობა.

„ბაზ გაშთ“-ის, როგორც მნიშვნელოვანი ლიტერატურული მოძრაობის ჭავლები ავღანისტანსაც მისწვდა და საკმაო როლი შეასრულა მთელი რიგი მწერლების შემოქმედების ჩამოყალიბებაში.

მიერ სეიდ ალი მუშთაყისა და მისი სკოლის ლიტერატურული შემოქმედება, როგორც სპარსულში საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებული „ინდური სტილის“ საწინააღმდეგო მოძრაობა, უეჭველად მონოგრაფიულად შესწავლის ღირსია. აღნიშნულმა მოძრაობამ, ჩვენი აზრით, დიდი როლი შეასრულა პოეზიასა და პროზაში ღრუბელივით ჩამოწოლილი „ინდური სტილის“ შესუსტებისა და გაფანტვის საქმეში; მან, შეიძლება ითქვას, გზა გაუხსნა ახალ ლიტერატურულ მიმართულებას — რეალიზმს, რომელიც სპარსულ ლიტერატურაში ამჟამად ძირითად მიმდინარეობას წარმოადგენს.

შემოკლებათა ახსნა

ВИЛ — Всеобщая история литературы
ДАН — Доклады Академии Наук
ЖМНПр — Журнал Министерства Народного Просвещения
ЗВОРАО — Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества
ИАН — Известия Академии Наук СССР
ТФАН — Таджикский Филиал Академии Наук СССР
GIPh — Grundriss der Iranischen Philologie
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

პირთა საძიებელი

აბას იყბალი 270
აბას მარვაზი, აბას შარვაზული, აბას შერველი 20, 53, 54, 58—63, 84, 92, 99, 101, 102, 176, 215
აბას მესამე 499
აბას მირზა 505
აბას პირველი 499
აბდალ-აზიზი 355, 426, 431
აბდალაჰი (საადის მამა) 346
აბდალაჰ იბნ თაჰერი 52, 55, 212
აბდალ-მუტალიბი 494
აბდალ ყაფურ ლარი 408
აბდელ-მალიქი 287
აბდერ რეზაყი (აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ აბდერ რეზაყ) 145, 257
აბდულ ყადერ გილანი 370, 377
აბთინი 141, 155
აბიში 347
აბსალი 417—420
აბრაამი 54, 430, 434, 435
აბუ აბდალაჰ მოჰამედ ჯონაიდელი 89
აბუ-ლ-ალა ალ-მაარი 8, 15, 135, 272
აბუ აფსი სოღდიანელი (აბუ ჰაფსი) 64, 65
აბუ ბექრ მოჰამედ რაზი (ფილოსოფოსი) 128
აბუ ბექრი (საად პირველის მემკვიდრე) 346—348, 350, 351
აბუ ბექრი (ხალიფა) 353
აბუ დელფ ჰჯლი 56
აბუ დოლაფი 187, 222
აბუ ზარა ჯორჯანელი 15, 77, 78, 136
აბუ ისჰაყი 396
აბუ-ლ-ალა 282
აბუ-ლ-ასოვადი 470
აბულაძე იუსტინე 22, 204, 205, 239, 248, 257, 278, 480
აბულ თაყი ოლ აბას ბენ თარხან 61
აბუ-ლ-მაალი ნასრალაჰი 464
აბულ მასალ ბუხარელი 79
აბულ მუაიად ბალხელი 128, 435, 436, 440
აბულ ფაზლ ბალამი 136, 460
აბულ ფაზლ იბნ მობარაქ 466
აბუ-ლ-ფავარის ფანარუზი 491
აბუ-ლ-ფათჰი 252
აბუ-ფარაჯ ალ-ისპაანი 304, 305
აბუ-ლ-ფარაჯ რუნი 209
აბუ-ლ-ფარაჯ ბენ ალ-ჯაუზი 346
აბუ-ლ-ჰასანი 135
აბუ ნასრ ფარისი 218, 222
აბუ ნუვასი 15, 49, 51
აბუ საად ჯარი 266
აბუ საიდ აბულ ხაირ 20
აბუ საიდი (სულთანი) 88, 90, 405
აბუ სალიქ გორგანელი 7, 65, 66, 67, 83, 99
აბუ ხანიფეი ისქაფ 209
აბუ ჯაფარ 114, 120
ადალიღი ა. 411
ადამ ოლეარი 381, 382
ადუნია 462
ავიცენა (აბუ ალი იბნ სინა) 15, 129, 267, 268, 366, 380, 417, 418, 496
აზადბახთი (ბახთიარ-ნამე) 487
აზადბახთი (ჩარდაერიშიანი) 493
აზადე 57
აზადე (ბაჰრამ-გურის სატრფო) 313
აზადსერვი 257
აზარბარზინი 195
აზერი ა. 184, 480
აზიზი 438, 439
აზიზყულოვი ჯ. 492
აზრა 35, 212, 422, 463
აზრაყი 21, 491, 496
აზური (ლუთფ ალი ბეგ ისპაანლის ფსევდონიმი) 9
ათა (ათაი) 181, 188
ათაბეგ შამს ედ-დინ აბუ ჯაფარ ჯაჰან ფაჰლავანი 296
ათარი (ფერიდ-ედ-დინ ათარი) 11, 21, 116, 119, 121, 232, 233, 241, 242, 244, 246, 265, 269, 367, 376, 380, 391, 392, 498, 505
ათეფი (ჰათეფი) 15, 174, 175, 301, 323, 339, 402, 403, 441, 500—504
ათეში 492
ათვაია 140, 141
აინ ალ-ჰაიათ (აინლიეთი) 212, 213
აინი ჭ. 196, 231, 248, 336, 337, 445, 446
აიუყი 20, 250
აიში 323
ალა ედ-დინ ქეიყობად პირველი (სულთანი) 386, 483
ალ-ბირუნი 209, 268

ალექსერ-ზადე 308, 329
ალექსიძე დავით (დავით რექტორი) 311
ალ-ვალიბი 304, 305
ალი (სიძე მუჰამედისა) 147—149, 224
ალიევი რ. მ. 270, 279, 382, 383
ალიევი გ. 331
ალ-კიფთი 266, 267
ალ-მამუნი 353
ალ-მუმინინა 431
ალ-მუყაფა (აბდალაჰ ბენ ალ-მუყაფა) 34, 36, 50, 118, 136, 461, 464
ალ-ფარაბი (ფილოსოფოსი) 129, 268
ალფ-არსლანი 55, 265
ალ-ღაზალი (ფილოსოფოსი) 267, 268
ალ-ჯარირი 15
ამარაშაკტი 459
ამაყ (ამიყ) ბუხარელი 111, 222, 435, 436, 440
ამიდ ასადი 214
ამირი 306
ამირ ჰამზა 495
ამრუ ლეისი 370
ანგრა მანიუ (აჰრიმანი) 25
ანდრონიკაშვილი მ. 22
ანვარი (ენვერი) 11, 21, 30, 124, 234, 235, 264, 492—494
ანსარი ჰერათელი 377, 414, 435, 437, 440, 457, 458
ანუშირვანი (ხოსროვ ანუშირვანი) 35, 47, 50, 55, 80, 84, 143, 145, 148, 212, 220, 251, 254, 258, 285, 286, 353, 354, 366, 369, 370, 380, 431, 459, 460, 462, 476, 477, 494, 496
აედაჰაკი, აჲი დაჰაკა, 141, 257
არბერი არ. 270
არდავანი (პართელი მეფე) 34
არდაშერი (არტახშერი, არდაშირი) 34, 145, 148, 167
არეფი 308, 339, 340, 342, 343
არზუი (სალიმის მეუღლე) 155
არისტოტელე (არისტო, არისტალისი) 128—130, 268, 328, 447, 448, 453, 472, 478
არმაილი 154
არნავაზი 154, 155
არუზი სამარყანდელი 8, 100, 142, 209, 213, 218, 236, 247, 251, 265, 266, 268, 436
არუნ არ-რაშიდი (ჰარუნ არ-რაშიდი) 58, 99, 285, 286, 353, 370, 472
არჯასფი 36—38, 83, 144, 146
ასადი ტუსელი 8, 10, 16, 21, 28, 42, 60, 70—75, 78, 80, 94, 102, 131, 141, 181, 186—188, 211, 222, 254
ასეფი (ასაფი) 404
ასჯადი (ესჯედი) 209, 471
აუფი (ოუფი) 7, 40, 42, 73
აუჰადი 439, 440
აფაყი 280, 281, 300
აფერიდუნ (ფერიდუნ, ფრიდონ) 140, 148
აფთიჰარი ჯ. 331
აფრასიობი 148, 158, 161, 163, 164, 170, 188—191
აქბარი 182
ახესთან (ახისთან, ახსათან, ეხსითან; „ქართლის ცხოვრებაში“: აღსართან) 302
ახვლედიანი გ. 22, 154
აჯი მირზა აღასი 502
აჰლი შირაზელი (ეჰლი შირაზელი) 339, 403, 404, 409, 422, 504, 505
აჰმედ ახთარი (თეზჭერეს ავტორი) 9
აჰმედ მალა ჯაზირი 238
აჰმედ სოჰაილი (სუჰაილი) 441, 465
აჰმედ შაჰ-ბაჰმანი 194
აჰმედ ხილაფი 209
აჰრარი (შეიხი) 424, 447
აჰურა მაზდა (ორმაზდ, ორმუზდ, ჰურმუზდ) 25—27, 29

ბაბა თაჰერ ორიანი 21
ბაბა ჭუჰი 88, 376, 395
ბაბა ფოღანი 404
ბაბაევი ფ. 308
ბაბექი 61
ბადი-ოზ- ზამან ფორუზანფარი (ფურუზანფარი) 109, 253, 392
ბადრი 440
ბაზიბა 223
ბაზიყა 438
ბაიაზიდ მეორე 107, 416
ბაირონი 73, 275, 276
ბაისუნყორი 183, 402
ბაიყარა 415
ბალამი 137, 290
ბალყისი 316, 421
ბარათაშვილი ნიკოლოზ 73, 330
ბარამიძე ალ. 22, 176, 204, 206, 248, 296, 313, 413, 453, 459, 476, 490, 495, 506
ბარბადი 53, 57, 95, 110, 292
ბარბიე დე მეინარი 41, 184, 381
ბარზინი 166, 194
ბარზუ 182, 188, 190—193
ბარზუი, ბარზუია, ბარზუიე (ხოსროვ ანუშირვანის მკურნალი) 35, 461, 462
ბართლომეი ქრ. 13
ბარტოლდი ვ. ვ. 14, 17, 29, 41, 44, 48, 49, 51, 52, 59—62, 80—82, 86, 87, 102, 132, 145—147, 172, 176, 340, 401, 406
ბასე რ. 488, 489
ბასტვარი, ბასტური (ზარერის ვაჟი) 37
ბატონიშვილი იოანე 25
ბაქრაძე გულანდარ 205
ბაშარი 316, 317

ბაშარ იბნ ბურდი (პოეტი) 49
ბაშარ მარყაზელი 128
ბაშოთანი 167
ბახთიარი 435, 436, 438, 440, 487
ბაჰარი მ. 131, 464
ბაჰმანი 148, 167, 182, 193—196
ბაჰრამ-გური 53—57, 148, 168, 169, 174, 175, 209, 283, 291, 313—316, 318, 320—322, 333, 353, 446
ბაჰრამ-შაჰი 218, 289, 290, 464
ბაჰრამ-ჩუბინე 168, 297
ბებუდაშვილი მ. 468, 469
ბეთჰოვენი ლ. 135
ბეიდიბა (ფილოსოფოსი) 466
ბენაი 404
ბენ ალ-ქაბი 56
ბენ ამირი 302, 303
ბენვენისტი ე. 13, 37, 177
ბენ მოფარგი 176
ბენ ხორდადბეჰი 61, 99, 102, 176
ბეჟანი (ბიჟანი) 142, 145, 162—164, 169—171, 173, 185, 191, 197, 256, 257, 280
ბერტელსი ე. ე. 14—17, 27, 30. 32, 37, 38, 41, 49, 60, 64, 70, 88. 92—95, 131, 132, 143, 145, 184, 185, 212, 264, 281, 282, 284, 289, 296, 305, 340, 343, 352, 382, 386, 391, 398, 408, 411, 412, 416, 417, 422, 445. 448, 452, 465, 470, 479, 480, 488, 489, 492, 494, 499, 504, 505
ბერძენიშვილი ნ. 203
ბეტანი 31
ბექთაში (რაბიაზე გამიჯნურებული) 241, 242
ბეჰა ედ-დინი (ჰაფეზის მამა) 395
ბეჰა ედ-დინი (ჯელალ-ედ-დინ რუმის მამა) 386
ბეჰა ედ-დინ მოჰამედ ბუხარელი 424
ბეჰა ედ-დინ მოჰამედ ნაყშბანდი 406
ბეჰზადი (მხატვარი) 404, 405
ბეჩჩა ი. 13, 19
ბიდრაფშ (ვიდრაფშ) 36
ბოგდანოვი ლ. ფ. 48
ბოდენშტედტი ფრ. 400
ბოდლეი ტომს 269
ბოზორგ ალავი 20
ბოზორგმიჰრი, ბოზორჯმიჰრი 366, 380, 462, 476, 477
ბოლდირევი ა. 17, 19, 377
ბოლოტნიკოვი ა. 279
ბორჰანი (ბურჰანი) 21, 257
ბოტიანოვი ი. 411
ბრაგინსკი ი. ს. 19, 20, 258, 259
ბრაუნი ე. გ. 7, 12, 17, 40, 42, 52, 54, 56, 59, 60, 65, 66, 76, 101, 102, 125, 143, 145, 187, 194, 225, 289, 340, 380, 411, 470, 476, 505
ბროკელმანი 51
ბუდი („ქილილას“ სერიულ ენაზე მთარგმნელი) 460
ბუზურჯმიჰრ ყაინი 209
ბულინასი 328
ბურზო, ბურზოი 459
ბურზოე 460, 462, 463
ბუსათი 11
ბუ-ს-სუვარ 470
ბუ ჯებელე 53, 55

გაიუმართი 145
გარსევაზი 162
გაფაროვი მირზა აბდულა 81, 83
გაწერელია აკაკი 392, 393, 493
გელდნერი კ. ფ. 12
გენცი გ. 381
გერასიმოვი მ. მ. 135, 136
გერშასფი (ძველი კერესასპა) 141, 148, 186
გერშასფი (უთრუთის ვაჟი) 173, 187
გერშასფი (ზავის ვაჟი) 158
გვახარია ა. ლ. 22, 23, 132, 139, 222, 248, 261, 296, 413, 437, 489, 490
გივი 162—164, 191, 483, 484
გილანშაჰი 367, 380, 471, 474
გიორგი მესამე 467
გიუნაშვილი ლ. 23
გიუნაშვილი ჯ. 22
გოდერზი 148
გოდერძი 191
გოეთე 11, 400
გოლციერი ი. 45
გორგანი (ჯორჯანი) 5, 8, 16, 21, 22, 35, 80, 96, 127, 212, 232, 247, 251—258, 265, 301, 330, 338, 458
გორელიშვილი თ. 22, 23, 493, 506
გორკი მ. 194
გოსთეჰამი 191
გოსტასაბ 204
გოშთასფი 37, 38, 83, 141, 144, 148, 164—167, 170—173, 197, 204, 256
გრაფი კ. 247, 381
გრიფიტი 410
გრიშაშვილი ი. 348
გული 173, 249, 260
გული (ხაჯო ქირმანელის გმირი) 336
გული (ხოსრო დეჰლელის გმირი) 332
გული-ზადე 290
გურამიშვილი დავით 276
გურგენი 162, 163, 189

დაბირ სიდაყი 215
დავით აღმაშენებელი 281
დავით მეფე 468, 469
დავით (საქართველოს მეფის გიორგის ძე, პოეტი) 311
დანიშვერი 145

დანტე 30, 219
დარვიში მ. 335
დარიოსი 34, 148, 324
დარმსტეტერი ჯ. 25, 41, 52
დასთგერდი ვაჰიდ 284, 329, 442, 475
დასთ ღაიბი 136
დასტანი (ზაალი) 119, 190
დაუმერი 400
დაყაიყი მარვაზი 488, 489
დაყიყი 15, 28, 37, 38, 69, 77, 80—84, 87, 94—96, 120, 122, 126, 128, 130, 136, 138, 143—145, 152, 177, 180, 215, 251, 257
დაჰაკი (ზააკი) 28
დე-გუიე 61
დედოფალი თამარი (რუსუდან მეფის ასული: გურჯი ხათუნი) 392
დეკურდემანში ჯ. ა. (ფრანგი ორიენტალისტი) 489
დელდარი 337
დემოკრიტე 277
დერჟავინი ვ. 383, 412
დეფრემერი 381
დეშთი (ჯამის ადრინდელი ფსევდონიმი) 405
დეჰლელი (ხოსრო დეჰლევი) 35, 174, 175, 283, 301, 311, 330—337, 402, 414, 433, 436, 440—443, 446—448, 452, 484, 485, 493 500, 506
დიაკონოვი მ. 145, 194, 411
დილარამ ჩანგი (ბაჰრამ-გურის სატრფო) 54, 55, 57
დილარამ ჩანგი („თუთი-ნამეს“ პერსონაჟი) 486
დიტციკინი ვ. 44, 46
დიუპერონი 31
დიუ რიო 381
დობროლიუბოვსკი კ. 43
დოვლათშაჰი სამარყანდელი (ცნობილი თეზქერეს ავტორი, XV საუკ.) 7—9, 11, 35, 42, 49, 52, 53, 56—58, 63, 82, 100, 102—107, 114, 125, 135, 142, 143, 176, 187, 194, 212, 214, 265, 283, 284, 340, 343, 345, 397, 403, 408, 423, 436, 463, 464, 469, 470
დუგლასი 31
დუნაევსკი ე. 303—305
დუნაევსკი კ. 400

ევსტატი მცხეთელი 257
ეზად ოდ-დოვლე დიღემი 55
ეთე ჰერმან 12, 41, 42, 52, 59, 65, 76, 77, 93, 101, 110, 133, 151, 193, 194, 196, 226, 248, 303, 340, 341, 343, 403, 411
ეკალაძე ია 313
ემირ აღა მელიქშაჰი 404
ემირ ნასრი 111, 113
ენგელსი ფრ. 43, 45, 46, 146, 260, 261, 406
ერაჯი 155, 164, 205
ეპიკურე 277
ესტრუპი ი. 492
ესფენდიარი 50, 53
ესჯედი 471
ეშუი (პოეტი) 503

ვალისი 328
ვამეყი 35, 212, 422, 463
ვარგანი 34
ვაჩნაძე ბარძიმ 206
ვახტანგ გორგასალი 57
ვახტანგ VI 468, 469, 476, 477, 503
ვაჰაგნი 57
ვეჟანი 257
ვესალი (მირზა მუჰამედ შეფი) 174, 301, 302
ვეპსტანი (არჯასპის მეორე ასული) 37
ვეპში ქირმანელი 174, 301, 500
ვიდრაფშ (ბიდრაფშ) 36, 37
ვიკერჰაუზერი მ. 411
ვილბერფორს-კლარკი 381, 398
ვინდიშმანი ფრ. 28, 80
ვირაფი 32
ვირო 249, 260
ვისი 249—255, 258—263
ვიშნუშარმანი 459, 466
ვიშტასპა (ვიშტასპი) 36, 141, 171
ვულერსი ი. ა. 83, 184, 257

ზაალი (სპარსულად ზჳლ) 122, 156—158, 167—170, 172, 182, 190—197, 202, 204, 206, 207 ზაალზარი 156, ზალდასტანი 157
ზააკი (ზოჰაკი) 141, 142, 154—156, 169, 170, 181, 204, 256, 257, 353, 455
ზავარი 190
ზავი 158
ზალემანი კ. გ. 13, 26, 80, 96, 102, 145, 177, 272
ზამირი ისპაანელი 501
ზარბანუ 194
ზარე აბულ ყასიმ 14, 18, 19, 92, 476
ზარესტანი (არჯასპის ასული) 37
ზარდი 260
ზარიადრი (ზარერი, ზარირი) 36, 37, 171, 172
ზარდუშთი (ზარატუშტრა, ზარდიშთ, ზარდოშთ, ზოროასტრი) 24, 25, 29, 47, 81—83, 130, 144, 165—167, 183
ზარდუშთი (ფაჯუს ძის ბაჰრამის შვილი) 31
ზაჰირი სამარყანდელი 8, 464, 491, 494, 496
ზერირი 141, 148, 165
ზია ედ-დინ იუსუფი (ჯამის ვაჟი) 431, 407
ზიევარი 174, 301, 501
ზინათი 209

ზინოვიევი ი. 13, 28, 29, 80, 141
ზირაქი 155
ზოლეისა (ზელიხა, ზულეიხა) 151, 421, 422, 430, 435, 437—439
ზუნ-ნუნი (რელიგიური მოღვაწე) 430, 434
ზურაბი 121, 142, 154, 159, 160, 169, 170, 182, 188—190, 280

თავაქულ-ბეგი 182, 183, 502
თაბარი 61, 132, 290
თალიბ ამული 270
თალიბ ჯაჯარმი 343, 404
თამარ მეფე 392
თაყაიშვილი ე. 493
თაჰამთანი (როსტომი) 159, 163, 170
თაჰმასპი 158
თაჰმინე 160, 170, 173, 197, 256
თაჰმურასი (ძველი ტაჰმა ურუპი) 27
თედეევა ო. 22
თეიმურაზი (თაჰმურას) 153
თეიმურაზ პირველი 311, 468, 505, 506
თეიმურაზ მეორე 246, 493
თეიმუხი 437
თემურ ლენგი 384, 396, 501
თოდუა მაგალი 22, 23, 187, 248, 261, 278, 385, 392, 399, 400, 413, 454, 465
თრაეტაონა 140, 141
თუმანსკი ა. 60
თური 148, 155
თურშიზი 339
თუფეილი 418
თუშიშვილი ლ. 139

იაკობი 151, 200, 413, 437, 439
იაკუბ-ბეგი 432
იაკუბ ბენ ლეისი 56
იაკუბოვსკი ა. 68. 146, 405
იბრაჰიმი 217, 218, 440
იეზდიგერდი 145, 169, 174, 313
იბნ ალ-არაბი 414, 418
იბნ ალ-ფარიდი (პოეტი) 414
იბნ აჰმედი 213
იბნ ბიბი 289
იბნ კუტეიბი 304, 305
იბნ სალამ 309
ივანოვი ვ. ვ. 232, 459, 462
იზოლდა 259
ილექი 146
იმად ლარი 311
იმედაშვილი გ. 22, 259, 261, 477
ინგოროყვა პ. 204, 278
ირისოვი ა. 417, 418
ინოსტრანცევი ა. 49—51, 84, 95
იორდანიშვილი ს. 248
იოსები 151, 222, 421, 422, 426, 430, 435, 437—440
ისმაილი (სეფიანთა დინასტიის წარმომადგენელი) 9, 224, 408, 499
ისმაილ იბნ იასარი (პოეტი) 49
ისტვიკი ედ. 31, 381
იუსტი ფერ. 50
იუსუფი 281, 434
ისფანდიარი (ისფენდიარი) 37, 38, 57, 119, 120, 141, 167, 182, 185, 193, 257
ისქანდერი (ალექსანდრე მაკედონელი) 146, 231, 447, 448, 452
ისქანდერ მუნში 203
ისქილონი 448
იუშკევიჩი ა. პ. 269, 279

ჰაენი (ბიბლიური) 275, 276
კაზიმირსკი 59
კაის ბენი ჯადა (იგივე მაჯნუნი, მეორე ვარიანტით) 305
კაის იბნ მუად (იგივე მაჯნუნი) 305
კაის იბნ მულავაჰ (იგივე მაჯნუნი) 305
კალაძე ინგა 337, 338
კეკელიძე კორნელი 21, 22, 204, 206, 213, 222, 248, 258, 282, 296, 323, 413, 453, 468, 476, 490, 494
კეშელავა თენგიზ 22, 23, 409
კილაძე ნანა 268
კის (კაის, ყაის) 303
კლიმა ო. 13
კლიმოვიჩი ლ. 43, 44, 48, 93
კობიძე დავით 204, 239, 323, 489
კომისაროვი დ. ს. 20, 409
კორში ფ. 26, 400
კოტეტიშვილი ვახუშტი 22, 278, 399, 400
კრაჩკოვსკი ეგნატე 50, 102, 104, 177, 178, 303, 305, 306, 313
კრიმსკი ა. 11, 14, 45, 46, 50, 52, 87, 96, 101, 196, 225, 303, 346, 376, 377, 387, 389, 398, 409, 411, 417, 437, 459, 470, 474, 483, 505
კროსკი 48
კუბიჩკოვა ვ. 13

ლაბიბი 278
ლამბროსი კ. 382
ლამი (თურქი პოეტი) 212
ლანგე ტ. 492
ლანდაუერი 184
ლაჰორელი 501
ლაჯუთი ა. 272
ლეილი (პოეტესა) 306
ლეილი (ხოსრო დეჰლევის გმირი) 332, 333
ლეილი 198, 280, 282, 302, 304, 305, 307—313, 372, 421, 440, 443, 444, 500, 506
ლემსდენი მ. 183
ლერმონტოვი მ. 73

ლილაკეს (ლეილი) 303
ლიპკინი ს. 412
ლიპსკეროვი კ. 400, 411
ლორდი გ. 30
ლოყმანი (ბრძენი) 353, 360
ლოჰრასფი 148
ლუარსაბი 164. 165, 173
ლუთფ ალი-ბეგ ისპაანელი (აზური, თეზქერეს ავტორი) 9, 10, 440
ლუთფი (პოეტი) 339, 402

მავლენა ალი ასი 339
მაზდაქი 48, 255, 265
მაიერი ედ. 30
მაკედონელი ალექსანდრე (ისქანდერი) 23, 28, 34, 169, 183, 283, 323—325, 328, 331, 333, 364, 370, 453
მალიხა 316, 317
მამაცაშვილი მ. 22, 23, 282, 332, 333, 500
მამუკა მდივანი 206
მამუნი (ხალიფა) 51, 54, 58, 59, 62, 99, 101, 365
მანიჟავი 142
მანი 32, 296
მანიქე 145, 162, 163, 169—173, 185, 197, 200, 256
მანუჩეჰრი, მანუჩარი 16, 148, 155—158, 182, 197, 201
მანუჩეჰრი, მანუჩიჰრი (პოეტი) 209, 210, 215—217
მანშური 209
მანჯიქი 223
მარდასი (ზააქის მამა) 154
მარზბან იბნ როსთამ იბნ შარვანი 464, 471
მარი ი. 17, 59, 60, 92, 96, 101, 109, 110, 122, 138, 176, 178, 188, 212, 235, 236, 239, 272, 284
მარი ნ. 22, 204, 212, 233, 235, 238, 248, 258
მარიამი (ხოსროვ ფარვიზის მეუღლე) 300
მარუთი 420
მარუფ ბალხელი 75, 85, 87
მარქვარტი 60
მარქსი კ. 43, 46, 146, 406
მასალი ქაშანი 311
მასე ა. 400, 410
მასუდ ჰერათელი 435, 437, 440
მასუდ მესამე 217—219
მასუდ-ი საად-ი სალმან 16, 209, 210, 216—218, 222, 265
მასუმ საფავი ნამი 323, 440, 441
მაუჯი 440
მაშრიყი 174, 301, 501
მახალსკი ფრ. 19
მაჯი 112
მაჯნუნი (პოეტი) 304
მაჯნუნი (ხოსრო დეჰლელისა) 331, 333
მაჯნუნი 198, 241, 248, 280, 282, 302, 304—313, 337, 342, 372, 421, 440, 444, 445, 500
მაჰანი 318—321
მაჰაფრიდი 155
მაჰბუბი 337
მაჰე აზადეხოი 155, 331
მაჰერამოვი თ. ა. 331
მაჰმადი (იგივე მოჰმედი) 235
მაჰმუდ-ბეგ სალემი 440
მაჰმუდ ვარაყ ჰერათელი 65, 66, 83, 99
მაჰრამი (ირანელი პოეტი) 184
მაჰჯუბი მ. 248, 253, 255, 256, 262
მედნიკოვი ნ. ა. 44
მელიქშაჰი 194, 265
მერაბი (მეჰრაბი) 156, 172
მეტრეველი ელ. 22
მექთები შირაზელი 311, 344, 403, 440, 441, 500
მეჰინ-ბანუ 297
მეჰმედ ალი გილანელი 501
მეჰრ ორმუზდი 168, 300
მინოვი მ. 20, 248, 253
მინორსკი ვ. 248, 258
მირზა აბას აშთიანი 59
მირზა მოჰამედ შეფი 174
მირზა მოჰსენ იბრაჰიმი 66
მირზა სადეყ ნამი 441
მირზოევი ა. 62, 128—134
მირზო-ზადე 505
მირ მუჰსინ 301
მირხონდი 405
მიულერი ა. 44
მიჰრნეგარი 494
მოაბადი 249, 250, 259—263
მოვაფაყი (ბუიდის ბეჰა ოდ-დოვლეს დიდებულთაგანი) 426, 436
მოთანაბი, მუთანაბი (პოეტი) 8, 492
მოინი (პოეტი) 404, 440
მოინი მ. 20, 257, 266, 271
მოლაშაჰ მოჰამედი 440
მოლი ჟ. 184, 188, 193, 194
მოლჰემი 501
მოროჩნიკი ს. ბ. 279
მოსე (მოციქული) 371, 431
მოჰამედი (მოციქული) 44—46, 54, 224
მოჰამედი (თურჩი სულთანი) 107
მოჰამედ ალი ფორუღი 351, 270
მოჰამედ ბენ ბაესი (პოეტი) 61, 132
მოჰამედ ოლ-მისქინ 404
მოჰამედ შუშთარი 182
მოჰამედშაჰი (ფარსის ათაბეგი) 347
მოჰამედ ჯონაიდელი 69
მოჰასელი 436
მუბარეზ ედ-დინი (ამირა) 396

მუაიედი (ნიზამის პაპა) 281
მუზაფარადდინი 296
მუზაფარ ისფიზარი 209, 266
მუთი ბენ აიასი 51
მუინ ედ-დინ ფარვანე 392
მუნზერი 174
მურადი ბუხარელი 108, 126, 128
მურდავიჯი 469
მურთუზა მოდარეს გილანელი 412
მუსა 224
მუსთაფა მაურაბი 248
მუყიმა 440
მუშთაყ ისპაანელი (მირ სეიდ ალი) 507
მუჰამედი (ნიზამის ვაჟი) 280, 281, 302
მუჰამედ იჯაზი 305
მუჰამედ-ი ნასირ 209
მუჰამედ-შაში 502
მუჰთარი ღაზნელი 16
მუჰსინ 174

ნადირ-ხან აფშარი (თაჰმასფ ყული-ხან) 499
ნავოი (ალიშერ ნავოი) 7, 8, 16, 104, 203, 246, 283, 302, 308, 311, 339, 401, 402, 406—408, 428, 433, 448, 455, 465, 506
ნაზარიანცი ს. 64, 382
ნამი (სადეყ ნამი) 175, 301, 439, 441, 501
ნამხვასთი, ნამხვასტი 36
ნარიმანი 156, 186, 195, 336
ნასაუ ლესი 247, 414, 441
ნასირი ხოსროვ (ნასერე ხოსროვ) 21, 224—226, 231—233, 404, 450, 498
ნასრაბადი (მირზა მოჰამედ თაჰერ ნასრაბადი, თეზკერეს ავტორი) 9, 203
ნასრალაჰი 465, 466, 468
ნასრ ედ-დინი 417
ნასრი აჰმედის ძე (სამანელი) 104, 106, 107, 114, 126
ნასრ მეორე 134, 136, 137
ნაფისი საიდ 20, 31, 96, 101, 106, 108, 110, 111, 113, 114, 130, 138, 226, 253, 256, 269, 270, 271, 335, 470
ნახსაბი 484
ნახუცრიშვილი გივი 22
ნახშაბი (ზია ედ-დინ ნახშაბი) 478, 483
ნაჯმ ედ-დინ რაზი 270
ნეზამ ედ-დინ აჰმედ 405
ნეზამ ოლ-მოლქი 55, 269
ნასელმანი 400
ნიბერგი 13
ნიზამ ედ-დინ აჰმედ სუჰეილი (პოეტი) 311, 339
ნიზამი 8, 11, 16, 18, 21, 35—39, 64, 65, 80, 96, 127, 173—175, 181, 198, 201, 202, 220, 221, 232, 237, 251, 261, 265, 280—297, 300—314, 321—325, 328—339, 342, 344, 378, 380, 402, 403, 409, 410, 424, 427, 432, 436, 437, 440—449, 452—458, 475, 485, 500, 505, 506
ნიმა იუშიჯი 270, 507
ნიკიტინა ვ. ბ. 241
ნიკოლსონი ნ. 219, 392
ნოელდეკე თ. 12, 73, 80, 82, 145, 172, 184, 188, 488, 489
ნოვრუზი (ხორასნის მეფისწული) 173, 336
ნოფალი, ნაუფალი 303, 305, 308, 332, 411, 444
ნოსტევანი, ნოსტენი 38
ნუმანი 174, 314
ნუსრათ ედ-დინ ბაშჭინ იბნ მუჰამედ 323
ნუშაბე (ბარდის მეფე-ქალი) 325
ნუშინი ა. 184

ობეიდ ზაქანი 399
ოდატიდა 171, 172
ოკსენბახი ფრ. 381
ოლდენბურგი ს. 24, 85, 493
ომარი (ხალიფა) 353
ომარტი (სკვითთა მეფე) 171
ომიდ ოლ-მელიქ აბუ ნასრ ქენდრი 55
ომარა მერველი 69, 77, 79, 89, 94
ონანა მდივანი (პოეტი) 468, 469
ონსორი (უნსური) 8, 15, 16, 35, 108, 134, 210, 212—216, 221, 223, 250, 251, 330, 363, 492
ორბელიანი ვახტანგ 330
ორბელი იოსებ 54
ორლოვი რ. 96
ორფი შირაზელი 174
ოსმანოვი მ. ნ. 128, 270, 279
ოუფი (აუფი) 7, 8, 40, 52—66, 73, 76—79, 82—85, 89, 94, 95, 102—106, 108, 109, 122, 136, 142, 145, 176, 187, 209, 265, 436

პაგნანი ე. 229
პაპაჯი (პაპაქი) 34, 145
პატკანიანი კ. 47
პერჩი ვ. 487
პითაგორე 448
პიცი ი. 225
პლასტი ჯ. 381
პლატონი 129, 130, 250, 328, 448, 453, 472
პრახოვი მ. 400

ჩირკოვი ლ. 52
ჭორდანი 100
ჭუკოვსკი ვ. 17, 90, 92, 235, 269—273, 480, 481, 486

რაბია (პოეტი ქალი) 15, 128, 241, 242
რაზმაძე სოლომონ 330
რაისა ქურთი 281

რამა 259
რამ 259
რამი (იამანის მეფის ვაჟი) 334
რამინი 213, 249—255, 259—263
რასთ-როუშენი 222
რასკი რ. 31
რაშიდი ვათვათი 109, 110
რაშიდ იასემი 209, 218, 337
რეზა ყოლი-ხან (რიზა ყული-ხან) 10, 59, 210
რიპკა იან 13, 226, 258, 284, 394, 507
რიო ჩ. 10, 65, 187, 194, 341
რიტერი ჰ. 329
რიუკერტი ფრ. 102, 184, 411
როგერსი 410
როდაბე (როდამი) 156, 157, 169, 170, 172, 204, 256
როვშანაკი 324
როზენი ვ. 85, 92, 392, 401
როზენი ფრ. 269—271
როზენბერგი ფ. ა. 31
როზენფელდი ბ. ა. 269, 279
როზენფელდი ე. ზ. 17
როზენცვაიგი ვ. 392, 400, 410, 411
რომასკევიჩი ა. 183
როინი 189, 190
რომეო 241
როსი დ. 114, 270
როსტომ დასტანი 53
როსტომი (როსთამ, როსთემ) 50, 57, 80, 113, 114, 119, 121, 122, 141, 142, 145, 148, 158—163, 167, 169, 170, 173, 183, 185, 188—195, 202, 257, 280
როტჰი რ. 141
რუდაქი 7, 8, 11, 15, 20, 56, 62, 63, 68—70, 74, 77, 79, 80, 85, 87, 89—94, 99—127, 132—139, 143, 153, 178, 215, 219, 222, 223, 232, 241, 251, 254, 256, 257, 273, 278, 279, 327, 399, 460, 463, 468, 491, 496, 502
რუდენკო ბ. ტ. 248
რუზბეჰ ბენ დადოე (იგივე ბენ ალ-მუყაფა) 426, 461
რუინტანი (ისფანდიარი) 148
რუმი (ჯელალ ედ-დინ რუმი) 11, 18, 39, 110, 113, 123, 140, 221, 242, 270, 368, 376, 386—391, 414, 465, 467
რუსუდან მეფე 392
რუსველი 64, 238, 262, 296
რუხაძე ტრ. 313, 453, 490
რუჰ ალ-ამინი 441, 501

საად ედ-დინ რაჰაი ხაფელი (ხვაფელი) 441, 501
საად პირველი (ფარსის ათაბეგი) 346
საად ედ-დინ ჭაშღარი 406, 408
საადი (აბუბექრის ძე) 350
საადი 5, 8, 11, 12, 18, 39, 65, 91, 93, 96, 98, 107, 110, 113, 116, 123, 124, 127, 181, 225, 233, 242, 244, 292, 335—338, 345—355, 360—362, 366—391, 397—384, 403, 404, 429, 433—435, 453—458, 465, 467, 475, 480, 485, 496, 500, 505
საადი (თუთი-ნამეს გმირი) 481, 486
საამი 119—122, 148, 156—173, 175, 182, 190, 192, 196—201, 257, 336
საამი (ფარემორზის შვილი ბაამიანით) 195
საბა 502
სადეყ ჰედაიათი 270, 408, 458
საიათნოვა 348
საიბი 506, 507
სალამანი 417—420
სალამ ანუ სალამისი (ნოფალის მამა) 303
სალემ (სალიმი) 148
სამი (თეზჭერეს ავტორი) 9
სამ-მირზა 408
სანაი 4, 8, 336
სანაი (მაჯდუდ სანაი) 8, 16, 21, 209, 210, 218—221, 237, 269, 289, 294, 376, 379, 431, 492
სარაჯიშვილი ალ. 384
სარვი (იემანის მეფე) 155
სასანი 34
საფა (ზაბიჰოლა საფა) 20, 21, 131, 226, 488
სახოკია მ. 22
სევდაოზი (სპ. სევდაბე) 159, 160—162
სეიდან ბაზარგანი 336
სეიდი (თუთი-ნამეს გმირი) 481, 486
სელვინსკი ი. 400, 441
სელმან სავეჯი 123, 173, 337, 338, 343, 381, 397, 404
სელჯუკ-შაჰი (ფარსის ათაბეგი) 347
სემელე ნ. 381
სენაი ჰუსეინი 501
სერდადვერი 59
სერვ მერველი 145
სერვე სეჰი (მაჰბუბი) 337
სეჰი (ერაჯის მეუღლე) 155
სვამი გოვინდა ტირტჰა 270
სიამექი 153
სიაოში (საუში) 95, 160—162, 164, 250
სიაოშ-ბეგი (ქართველი მხატვარი ირანში) 203
სილვესტრე დე საცი 414
სიმნარი (არქიტექტორი) 314
სინდბადი 490
სინდუხტი 157
სმირნოვი კ. 87
სოკრატე 328, 448
სოლომონი (ბიბლიური) 316, 421, 452
სოჰრავერდი 346
სტარიკოვი ა. 332, 389, 491, 492
სტაროსტინი ა. 383
სუზანი სამარყანდელი 222, 223

სულთანი აქბარი 466
სულთანი იაკუბი 412, 422, 428
სულთანი იბრაჰიმი 217
სულთანი მაჰმუდ ღაზნელი 15, 55, 76, 146—149, 151, 152, 187, 209—211, 214, 264, 271, 370
სულთანი სინჯარი 234, 285
სულთანი შაჰრუხი 340
სულთან ჰუსეინ ბაიყარა 401, 405, 407, 412, 432, 447, 448
სულხანიშვილი ალ. 490
სულხან-საბა ორბელიანი 468, 469
სური (ქაშმირის მეფე) 195
სურური 211
სუსანი 190, 191
სუფიან იბნ მუავია იბნ მუხალიბა 461

ტაგირჯანოვი ა. ტ. 128, 133—138, 305, 306
ტაუბა (ლეილაზე გამიჯნურებული პოეტი) 306
ტაყი ედ-დინ მოჰამედ შუშთარი 502
ტაყი-ზადე 225
ტრაიტაონი (ფრიდონი) 28
ტრევერი კ. 48
ტრისტანი 259
ტოღრულ-ბეგი 247, 264, 265, 281
ტოღლურ მეორე 296
ტურმანოვიჩი ნ. 489
ტურაევი ბ. ა. 47
ტუსი 189—191, 194

უთრუთი (თრითა) 141, 173, 180, 187
უილსონი კ. ე. 60
ულუღ-ბეგი 401
უსმან მუხთარი 209
უშანგი 148, 153

ფათჰ-ალი-ხან ქაშანელი (საბა) 502
ფათჰალი შაჰი 301
ფაილაყუსი (ფილიპე) 447
ფალაქ ალ-მაალი მანუჩეჰრი იბნ ყაბუს 215
ფალაქ შირვანელი 21
ფალექი 282
ფალკონერი ფ. 410, 411
ფანარუზი 492
ფანაჰი 488—490
ფაჟმანი ჰ. 412, 415
ფარაბი (ფილოსოფოსი) 15
ფარალავი 40, 68, 69, 77, 80, 108
ფარემორზი 182, 188, 189, 191, 194, 195
ფარემუზი 167, 191
ფარვარიუსი 329
ფარვიზი (ფერვიზი) 53, 110, 145, 149, 168, 169, 173, 174, 251, 256, 296, 298, 310, 332, 353, 354, 422, 437, 452, 455
ფარიაბი (პოეტი) 21
ფარამარზ ბენი ხოდადადი 496
ფაროხი იეზდი 503
ფარჰადი 173, 174, 198, 220, 280, 290, 292, 297, 299—301, 310, 311, 322, 332, 337, 339, 342, 355
ფაჰრ ედ-დინ ისმათ ბუხარელი 404
ფაღავა კ. 22, 23, 278, 288, 409
ფახრ ედ-დინ ბაჰრამ იბნ დაუდ 289
ფეთაჰი ნიშაბურელი 403
ფეთნე (ბაჰრამ-გურის სატრფო) 313
ფეიზი 11
ფერიბორზი 164
ფერიდუხტი (საამის სატრფო) 173, 196—199, 336
ფერიზადი 336
ფეროხი 16, 108, 124, 209, 210, 213—215, 220
ფეუყი 174, 302
ფეშანგი 155, 158
ფილსემი 190, 191
ფირანი 163
ფირანექი (ფრიდონის დედა) 155
ფირდოუსი 5, 8, 11, 12, 16, 20, 23, 27, 28, 34, 39—41, 57, 58, 64, 65, 69, 70, 73, 77—85, 92, 94—102, 110, 113, 117—127, 130, 136, 138, 140, 142—153, 168—188, 193—197, 202, 205, 207—211, 215, 221, 233, 250, 251, 256—258, 278, 280, 285, 290—292, 313, 323, 332, 333, 339, 345, 369, 378, 386, 402, 435—437, 440, 447, 454, 459, 461, 485, 497, 501—503
ფირუზი 201
ფირუზ მაშრიყი 5, 7, 60, 65, 67, 83, 99
ფიტი ა. 400
ფიტც-ჯერალდი ე. 278, 411
ფოუყი იეზდი 501
ფრანგიზი (აფრასიობის ასული) 162
ფრანრასიან (აფრასიაბ) 28
ფრეიმანი ა. 24, 26
ფრეიტაგი კ. 400
ფრიდონი (აფერიდუნ, ფერიდუნ) 140, 142, 155, 158, 165, 166, 169, 170, 204, 323, 324, 353
ფუზული 16
ფუთურიძე ვლ. 203
ფურ ბეჰა ჯამი 11
ფურული მ. ა. 271, 383, 385
ფურცელაძე ნანა 492
ფუღფურ ჩინი 197

ქავა მჭედელი 155, 455
ქათები (ქათიბი) 309, 402, 403, 404, 409, 440, 504
ქათიბი თურშიზი 311

ქაიომარსი (ძველი გაიო მარტან) 204
ქაიყობად პირველი 465
ქაიხოსროვი 148, 162—164, 189, 191
ქაიხოსროვ მეორე 465
ქაოსი 161
ქარიმანი 159
ქარმაილი 154
ქასარი ამი 209
ქაუზი 148
ქაშეფი ვაეზ 175, 404, 407, 441, 455, 457, 459, 465—469, 480, 495, 501, 504, 505
ქეესერი 174, 302
ქეთეონი 141, 165, 170—173, 197, 256
ქეიქაუსი 380, 469—476, 478, 497
ქეიქაუსი (ყაბუს-ნამეს ავტორი) 352, 367, 464
ქეიყობადი 148, 158
ქერიმე 442, 443
ქესაი 42, 69, 70, 76, 77, 79, 85, 128
ქესრა (იგივე ანუშირვანი) 476
ქექაოზი 158—160, 162
ქიქოძე გ. 45
ქრისტენსენი ა. 13, 270, 400
ქუთუბ ედ-დინ ემირ ჰაჯი 501
ქურდისი 490
ქუქი (მთის ყაჩაღი) 183
ქუჰიარი 195, 196

შაბუსი 470, 471, 478, 479
ყადერი მ. 479
ყაზალი 452
ყაზი-ზადე 501
ყათრანი 21, 110, 136, 137, 421
ყაისი 307, 332, 333, 442, 443, 444, 506
ყამარი გურგანელი 471
ყანეტი (ბეჰა ედ-დინ აჰმედ იბნ მოჰამედ ტუსი) 464, 465
ყარანი 260
ყარუნი 362
ყასემი 174, 301, 343, 404, 441, 501
ყაუხჩიშვილი ს. 213, 468
ყიას ედ-დინ ქაიხოსროვ 392
ყიზილ არსლანი 8, 356, 365
ყობადი 149, 455
ყულუში 200, 201

შადბაჰრი 212
შადბერი 213
შამს ოდ-დინ სოლეიმანი (იგივე ქამალ ფაშა-ზადე) 380, 381
შამს ფეხრი 112
შანიძე აკაკი 204
შარი (მაწყინარი) 320, 321
შაუქათი 440
შატბიერი 213
შაუქათი 440
შაფი მ. 211
შაფურ ნიშაბურელი 11
შაფური 148, 173, 296, 297
შაჰაბუ რიჯა 209
შაჰიდ ბალხელი 5, 7, 15, 68—73, 78, 79, 108, 109, 116, 126, 143, 178, 215, 273, 278
შაჰ ისმაილი 11, 500
შაჰ მანსური 396, 397
შაჰ-ნებათი (შირაზელი მზეთუნახავი) 395
შაჰრაზური 270
შაჰრანაზი 154, 155
შაჰრო 249, 259, 260, 262
შაჰრუხ-მირზა 405
შაჰ-შოჯა 396
შაჰჯაჰანი (თეზქერეს ავტორი) 9
შედერი 272
შემი 187
შემირა 296
შეიხ აზარი 194
შემს ქეისი 177
შერიფი 91, 96, 220, 366, 369, 380, 496
შეღადი (როსტომის მოღალატე ძმა) 145, 167
შეჰაბი 174, 301, 440
შირ-ზადე 217, 218, 222
შირინი 55, 58, 168—170, 173, 174, 197, 256, 280—282, 290—292, 297—301, 310, 331, 332, 437, 500
შირუიე 168, 169, 300, 332, 354, 422
შლეხტა-ვსერდი ო. 410
შპიგელი ფრ. 13, 80, 95, 197
შტაკელბერგი რ. 248, 258, 261
შურიდა შირაზელი 135

ჩაიკინი კ. 20, 202, 212, 365, 382, 408, 411, 417, 436
ჩერნოვა ა. ი. 45
ჩინგის-ხანი 395
ჩუბინაშვილი დ. 313
ჩხეიძე თ. 22
ჩხენკელი თ. 387

ცაგარეიშვილი თ. 22, 481
ცეიპეკი ი. 13
ცენკერი რ. 248
ცვეტკოვი პ. 50
ციციშვილი ნოდარი 323

წერეთელი გიორგი 491, 492

ჭელიძე ა. 278, 384, 385, 392, 400

ხავკინა ლ. ბ. 31
ხალილ იბნ აჰმედ 177

ხანლერი 20, 496
ხატიჯე 332
ხაყან ჩინელი 174, 452
ხაყანი 8, 18, 21, 108, 181, 238, 239, 265, 282, 404
ხახანაშვილი ალ. 258, 453, 490
ხაჯაჯ ბენ იუსუფი 461
ხაჯო ქირმანელი 173, 196, 197, 202, 332—337, 369, 409
ხეთაგუროვი ლ. ა. 296
ხეირი (მაამებელი) 320, 321
ხვაჯო შაფური 174, 301, 501
ხაღდამი (ომარ ხაღდამი) 11, 18, 20, 21, 39, 49, 65, 89—91, 110, 116, 125, 140, 264, 266—279, 397, 399, 492
ხიზი ე. 348, 351, 375, 385
ხიზარი (მოციქული) 320
ხოდადადი 481
ხოლმოგოროვი ი. ნ. 49, 382
ხონდემირი 405
ხორდაბეჰი 62
ხოსრევანი 15, 70, 77, 78, 223
ხოსროვი 33, 173, 197, 282, 256, 331, 290—292, 297, 299—301, 500
ხოჯა მასუდ რუმი 404
ხუბუა მ. 214
ხუნეინ იბნ ისჰაყი 417, 418
ხურშიდი (მწერალი) 183, 502
ხურშიდი (რომის კეისრის ასული) 173, 337

ჯავახიშვილი ივ. 202, 203
ჯაკობია გ. 413, 422, 493
ჯამი (აბდ-ორ-რაჰმან ჯამი) 5, 7, 8, 11, 15, 16, 18, 35, 104, 106, 108, 110, 220, 227, 292, 311, 330, 339, 340, 344, 352, 401, 404—420, 422, 425—448, 451—455, 465, 499, 500, 504—506
ჯამილი (მიჯნური) 306
ჯამასპი 37
ჯამასფი 148, 167
ჯანაშია ს. 203
ჯაფარ სადიყი (იმამი) 224
ჯაფარი 174, 301
ჯაჰან ფაჰლავანი 323
ჯეკსონი ვ. 12, 24, 47, 101
ჯელალ ედ-დინ მელიქშაჰი 265
ჯელალი (პოეტი) 194
ჯემალ ედ-დინ ისპაანელი 21
ჯემალ-ზადე 458
ჯემალი (პოეტი) 175, 323
ჯემშიდი (ჩინეთის მეფისწული) 173, 337
ჯემშიდი (ძველი იიმა პშაიტა) 27, 140, 166. 181, 231, 250, 285, 338, 353, 364, 366
ჯეჰანბახში (პოეტი) 466
ჯომშედი 148, 153—155, 183, 204, 206, 260
ჯონაიდელი 77, 79
ჯონ პეინი 400
ჯუვეინი (შუინ უდ-დინ ჯუვეინი) 380
ჯულიეტა 241

ჰაზრათი შირვანი 33
ჰათემ თაელი (ათემ-თაი) 113, 353, 356, 495
ჰაიდი ტ. 30
ჰაინე ჰან. 272
ჰამერი ი. 11, 100, 194, 400, 505
ჰამზა 494
ჰამიდ ლაჰორელი 479, 491
ჰანზალა ბადღისელი 7, 8, 40, 52, 65, 67, 83, 99, 132
ჰარავი 21
ჰარეფი ჰერათელი 403
ჰარირი 8, 491
ჰარუთი 420
ჰარტმანი 411
ჰაფეზი (შამს ედ-დინ მოჰამედ ჰაფეზი) 5, 8, 11, 15, 18, 39, 65, 93, 96, 106, 108—110, 123—127, 140, 225, 269, 270, 347, 381, 386, 394—400, 404, 415, 465, 500, 505, 507
ჰაჯაჯ იბნ იუსუფი 285, 287, 426, 429, 434
ჰედაიათ ულლაჰ 174, 301, 323, 441, 501
ჰელალი (ბადრ ედ-დინ ჰელალი) 339, 343, 441, 446, 501, 505, 506,
ჰინდუ 174, 301, 441, 444, 501
ჰიპოკრიტე 448
ჰიქმათი ა. 412
ჰორნი პაულ 10, 12, 42, 52, 65, 492
ჰუარტი 181
ჰუმაი (ჰომაი) 37, 167, 196, 200, 336
ჰორმუზდი (ორმუზდი) 29, 36, 296
ჰორმუზი 149, 332, 354, 370
ჰორმუსი 328
ჰუბილა-ხანი 396
ჰულაგუ-ხანი 347, 395
ჰუმაიუნი 196
ჰუსეინ დემირი 441
ჰუშანგი 27, 196, 256, 336

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა 5
შესავალი 7
ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურა 24
ახალი სპარსული ლიტერატურა 39
არაბეთი ისლამის წარმოშობის დროს. ისლამის წარმოშობა და განვითარება . 42
სასანიანთა დროის ირანი. ირანში არაბთა შემოჭრა. არაბთა და ირანელთა კულტურული ურთიერთობა, არაბებზე ირანული კულტურის გავლენა . . . 47
ირანული ნაციონალური დინასტიების წარმოშობა 51
მოჰამედ ოუფისა და დოვლათშაჰის შეხედულებანი ახალი სპარსული მწერლობის ჩასახვა-განვითარების შესახებ და აბას მირველის საკითხი 53
თაჰერიანთა და საფარიანთა დროის მწერლობა 63
სამანიანთა დროის მწერლობა 68
ახალი სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი პერიოდის საერთო ხასიათი, ურთიერთობა სასანიანთა დროის მწერლობასთან და მისი როლი სპარსული ლიტერატურის განვითარებაში 84
ახალი სპარსული პოეზიის ადრინდელ ეპოქაში გამოყენებული მთავარი ლიტერატურული ფორმები და ჟანრები 91
რ უ დ ა ქ ი 99
ფ ი რ დ ო უ ს ი 140
შაჰ-ნამე 142
შაჰ-ნამეს მიბაძვა-გაგრძელებანი 185
გერშასფ-ნამე 186
ბარზუ-ნამე 188
ბაჰმან-ნამე 193
სამ-ნამე 196
ცნობები შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების შესახებ . . 202
ღ ა ზ ნ ე ლ თ ა მ ე ხ ო ტ ბ ე ნ ი 209
ონსორი 210
ფეროხი 213
მანუჩეჰრი 215
მასუდი საადი სალმან 217
სანაი 218
ამაყ ბუხარელი 222
სუზანი სამარყანდელი 222
ნ ა ს ი რ ი ხ ო ს რ ო ვ 224
როვშანაი-ნამე 226
საადათ-ნამე 229
ა ნ ვ ა რ ი 234
ხ ა ყ ა ნ ი 237
ა თ ა რ ი 241
ფანდ-ნამე 242
ფრინველთა საუბარი 244
გ ო რ გ ა ნ ი 247
ნ ი ზ ა მ ი დ ა მ ი ს ი ს კ ო ლ ა 280
საიდუმლოებათა საგანძური 284

ხოსროვი და შირინი 290
ლეილი და მაჯნუნი 302
ჰაფთ ფეიქარ 313
ისქანდერ-ნამე 323
ხოსროვ დეჰლევი 330
ხაჯო ქირმანელი 335
სელმან საევჯი 337
არეფი 338
საადი 345
ბუსთანი 349
გოლესთანი 369
ჯელალ-ედ-დინ რუმი 386
ჰაფეზი 394
ჯამი 401
სელსელათ-ოზ-ზაჰაბ 416
სალამან ო აბსალ 417
თოჰფეთ ოლ-აჰრარ 423
სობჰეთ ოლ-აბრარ 427
იუსუფ ო ზოლეიხა 435
ლეილი ვო მაჯნუნ 440
ისქანდერის სიბრძნის წიგნი 446
ბაჰარესთანი 453
პროზა 455
ქილილა და დამანა 459
ყაბუს-ნამე 469
თუთი-ნამე 479
ბახთიარ-ნამე 487
სინდბად-ნამე 490
ყისსაი ჩაჰარ დარვიშ 493
ამირ ჰამზა 494
ჰათემ-ი თაი 495
შეფიანთა ეპოქის ლიტერატურა . . . 499
ჰათეფი 500
ეჰლი შირაზელი 504
ბადრ-ედ-დინ ჰელალი 505
საიბი 506
შემოკლებათა ახსნა 508
პირთა საძიებელი 509

რედაქტორი თ. კ ე შ ე ლ ა ვ ა
გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გ ა მ ც ე მ ლ ი ძ ე
მხატვარი ა. ბ უ ა ძ ე
ტექრედაქტორი ი. ხ უ ც ი შ ვ ი ლ ი
კორექტორი გ. კ ვ ა ნ ტ ა ლ ი ა ნ ი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17/VI-75
ქაღალდის ფორმატი 70X108/16
ნაბეჭდი თაბახი 45,85
საღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 42,03

შეკვეთა 1172 უე 01911 ტირაჟი 2000

ფასი 2 მან. 12 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.