

ნანა ფურცელაძე

არაბული ლიტერატურა ნარკვევები და ნიმუშები



ქართული აკადემიური წიგნი
თბილისი 2017

კრებულში „არაბული ლიტერატურა — ნარკვევები და ნიმუშები“ შესულია ნანა ფურცელაძის მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული სტატიები და მხატვრული თარგმანები. პირველი ნაწილი ისლამამდელი არაბული პოეზიის კრებულის „მუალაკების“ (1985) შევსებულ, შესწორებულ ვარიანტს წარმოადგენს, ხოლო მეორე ნაწილში თავმოყრილია სამეცნიერო ჟურნალებში დაბეჭდილი სტატიები ქართულ და რუსულ ენებზე. მათი თემატიკა მრავალფეროვანია – შუა საუკუნეების პოეზია, თანამედროვე არაბული ლიტერატურის ენა, თარგმანის თეორიის საკითხები და სხვ.

„არაბული ლიტერატურა — ნარკვევები და ნიმუშები“ არ წარმოადგენს ნანა ფურცელაძის ნაშრომების სრულ კრებულს.

წიგნი განკუთვნილია არაბული ლიტერატურის შემსწავლელ სტუდენტთა და არაბული ლიტერატურით დაინტერესებულ პირთათვის.

© ნანა ფურცელაძე, 2017

ISBN: 978-9941-9465-9-2



© ქართული აკადემიური წიგნი

acad.ge

დაბეჭდილია საქართველოში

სარჩევი

შესავალი	5
ისლამამდელი არაბული ლიტერატურა	7
ისლამამდელი არაბი პოეტები	
იმრუ'უ-ლ-კამსი	34
ტარაფა	46
ზუჰაჰარი	58
ლაბიდ	66
'ამრ იბნ ქულსუმის და ჰარის იბნ ჰილლიზა	78
'ანთარა	97
ან-ნაბილა ზუბჰანნი	107
ალ-ა'შ	114
'აბიდ იბნ ალ-აბრაჰი	122
'ადი იბნ ზადი	127
განკიცხული — ყაჩალი პოეტები	134
შანჰარა	136
თა'აბბატა შარრანი	144
მეომრები	146
მუჰალჰილი	146
ამირ იბნ ტუჰაჰლი	147
სტატიები	
აბუ-ლ-'ალა ალ-მა'არრი	150
მამჰუდ თეიმურის ენის ზოგი საკითხი	179
К пониманию поэтического символа у Абū Нувāса	205
К отражению социально-культурных превращений в поэтическом приёме создания образа в арабской поэзии	212
არაბული პოეზიის დასაწყისის ერთი საკითხისათვის	216
К соотношению поэтической и языковой семантики в арабской поэзии (о языковом субстрате поэтического образа)	223
Стихотворный размер как один из факторов образования СФ	227

პესიმისტური რეფლექსიის გამოხატვის ერთი ფორმის შესახებ არაბულ პოეზიაში	241
ზოგიერთი მყარი მოტივის შესახებ დასავლურ და აღმოსავლურ პოეზიაში (გოეთე და არაბული პოეზია)	251
О вторичных значениях прилагательных цвета в арабской поэзии (к языковому субстрату поэтического образа)	261
სიტყვის მნიშვნელობა და ადეკვატური თარგმანის ზოგი პრობლემა	266
ერთი ფაქტი საქართველოსა და არაბული სამყაროს კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობებიდან	271
აბუნუვასის <i>ხამრამთი</i> - ტრადიცია და ნოვაცია	276
არაბული პოეტიკის ერთი თავისებურების ასახვისათვის ყურანის ენაში	289
რუსთაველის ზოგიერთი აფორიზმის პარალელებისათვის არაბულ პოეზიაში	297
დამოწმებული ლიტერატურა	303

შესავალი

ნანა ფურცელაძე დაიბადა 1930 წლის 25 ივლისს ქალაქ თბილისში. მისი არჩევანი, გამხდარიყო აღმოსავლეთმცოდნე არაბისტი, დიდწილად განსაზღვრა იმხანად სახელგანთქმული მეცნიერის გიორგი წერეთლის ავტორიტეტმა. აღმოსავლეთმცოდნეობის სამეცნიერო სკოლა, რომლის სათავეშიც გ. წერეთელი იმყოფებოდა, მთელ საბჭოთა კავშირში ერთ-ერთი გამორჩეული იყო. 1948-1953 წლებში ნანა ფურცელაძე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში არაბული ფილოლოგიის განხრით სწავლობდა, რასაც 1953-1956 წლებში საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ასპირანტურა მოჰყვა. 1957 წელს ის აღნიშნული ინსტიტუტის თარგმნითი ლექსიკონის განყოფილების უმცროსი მეცნიერ-თანამშრომელი იყო. ამავე წელს მასწავლებლად დაიწყო მუშაობა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სემიტოლოგიის კათედრაზე. საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა თემაზე „დიალექტიზმები, ევროპეიზმები და ნეოლოგიზმები მაჰმუდ თეიმურის შემოქმედებაში“, ხოლო სადოქტორო დისერტაცია – თემაზე „სიმბოლო-ფორმულა არაბულ ლიტერატურაში“. ეს უკანასკნელი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობის მიერ მონოგრაფიის სახით გამოიცა 1990 წელს (Очерк по исторической поэтике – символ-формула в арабской поэзии, 295 გვ.).

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სემიტოლოგიის კათედრაზე ნანა ფურცელაძე 1960-1963 წლებში უფროს მასწავლებლად, ხოლო 1964-1988 წლებში დოცენტად მუშაობდა. 1989 წლიდან ის არის პროფესორი. 1998-დან 2004 წლამდე იყო კათედრის გამგე. 2006 წელს სრული პროფესორის, ხოლო 2012 წელს ემერიტუს პროფესორის წოდება მიენიჭა.

წინამდებარე კრებული „არაბული ლიტერატურა — ნარკვევები და ნიმუშები“, სადაც ნანა ფურცელაძის მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული სტატიები და თარგმანებია შესული, ძირითადად ორი ნაწილისგან შედგება. პირველი ნაწილი 1985 წელს გამოცემული „მუალაკების“ შევსებულ ვარიანტს წარმოადგენს. დამატებულია ლექსების თარგმანები და ვრცელი შესავალი ისლამამდელ არაბულ პოეზიაზე. მკითხველი გაეცნობა არაბული ლიტერატურის ისტორიის პირველ მნიშვნელოვან ეტაპს, უძველეს პოეტურ ნიმუშთა წყაროებს, ფორმებს, სხვადასხვა მოსაზრებებს მათი წარმომავლობისა თუ აუთენტურობის შესახებ, ასევე ამ პოეზიის ენის თავისებურების საკითხს, რომლის ცოდნის გარეშეც შეუძლებელია ორიგინალის ტექსტის ადექვატურად გაგება. ჩვ. წ. აღ-ით V ს-ის დასასრულის — VII ს-ის დასაწყისის რჩეული ლექსები — ე.წ. მუალაკები ისლამამდელი და ადრეისლამური ხანის პოეზიის სხვა ნიმუშებთან ერთად იმ ნაწარმოებთა რიცხვს განეკუთვნება, რომელთაც ხანგრძლივი დროით განსაზღვრეს მომდევნო ხანის არაბული პოეზიის ხასიათი, თემატიკა და ფორმა. მათში ასახულია იმ პერიოდის არაბთა სულიერი თუ ყოფითი კულტურა, ბუნებრივი გარემო, რწმენები, წეს-ჩვეულება, საგმირო თუ ზნეობრივი იდეალები, ტომობრივი ურთიერთობა, ბრძოლები. წარმოდგენილ პოეტურ ნიმუშებს წმინდა ესთეტიკური ღირებულების გარდა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც ეპოქის ისტორიულ დოკუმენტს. ლექსების თარგმანს ახლავს ჩვენამდე მოღწეული ცნობები თითოეული პოეტის

შესახებ, ასევე შესაბამისი კომენტარები.

კრებულის მეორე ნაწილში შესულია ქართულ და რუსულ ენებზე სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული, ქრონოლოგიური პრინციპით დალაგებული სტატიები. მათი თემატიკა მრავალფეროვანია, მოიცავს როგორც შუა საუკუნეების პოეზიას და პროზას, ისე თანამედროვე არაბული ლიტერატურის ენის, თარგმანის თეორიის და სხვ. საკითხებს. აქვე გაცნობით ერთ-ერთ თავს ნ. ფურცელაძის მონოგრაფიიდან (Стихотворный размер как один из факторов образования СФ). მხოლოდ „აბუ-ლ-‘ალა ალ-მა‘არრი“ ქვეყნდება პირველად. ეს გახლავთ სადიპლომო ნაშრომი, რომელსაც თურმე გიორგი წერეთლის დიდი მოწონება დაუმსახურებია და გადამწყვეტი როლი შეუსრულებია პერსპექტიული მკვლევრის კათედრაზე დატოვების საკითხში.

„არაბული ლიტერატურა — ნარკვევები და ნიმუშები“ არ გახლავთ ნანა ფურცელაძის ნაშრომების სრული კრებული. აქ არ შესულა მისი ყველა სტატია თუ მოხსენება, მაგრამ ვფიქრობთ, მკითხველს ზოგადი წარმოდგენა შეექმნება იმ სამეცნიერო პრობლემათიკაზე, რაზეც მკვლევარი წლების განმავლობაში მუშაობდა.

ნანა ფურცელაძეს დიდი წვლილი მიუძღვის არაბულიდან ქართულად მხატვრული თარგმანის განვითარების საქმეშიც. მართალია, დღეს ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა, მაგრამ როგორც თავად იხსენებს, ასე არ იყო მაშინ, როცა 1967 წელს „ათას ერთი ღამის“ თარგმნას შეეჭიდა:

„ამ შემთხვევაში სირთულეს ქმნიდა ის, რომ თუ არ ჩავთვლით გიორგი წერეთლის მიერ გადმოქართულებულ XX საუკუნის არაბი პოეტის პატარა ლექსსა და ჩემს რამდენიმე თარგმანს, არაბული ლიტერატურა ქართულ ენაზე თარგმნილი არ იყო. ლიტერატურაში ვგულისხმობ მხატვრულ ტექსტებს და არა ისტორიულს. თუმცა ისტორიული წყაროებიც ჩვენს დროში, ეთერ სიხარულიძის მიერ ითარგმნა. ამიტომაც „ათას ერთი ღამის“ პირველი ტომის თარგმნას შრომა და დრო დასჭირდა“.

ნანა ფურცელაძის მიერ გაკვალულ გზაზე დღეს უკვე ბევრი მთარგმნელი დადის. სამწუხაროდ, წინამდებარე კრებულში არ შევიდა არა მარტო ყველა მისი სტატია, არამედ კლასიკური თუ თანამედროვე არაბული პოეზიის (ომარ იბნ აბუ რაბიას, ნიზარ კაბანის, მუჰამად აჰმად ჰამადის, დუნია ალ-ამალ ისმაილის და ა.შ. ლექსების) შესანიშნავი მხატვრული თარგმანებიც, მაგრამ იმედი გვაქვს, რომ ეს წიგნი ნანა ფურცელაძის ღვაწლს მეტ-ნაკლებად მაინც წარმოაჩენს.

არაბული ლიტერატურის ისტორია ჯერ კიდევ ისლამის გამოჩენამდე, ჩვ. წ. აღ-ით V ს-ის დასასრულს იწყება. არაბული ლიტერატურის უძველეს ნიმუშებს ისლამამდელ ან, როგორც ხშირად უწოდებენ, ე.წ. *ჯაჰილიის*¹ ხანას მიაკუთვნებენ – V ს-ის დასასრულსა და VII ს-ის პირველ ნახევარს. დაახლოებით ამ დროით თარიღდება ჩვენამდე მოღწეული ნიმუშები ამ ლიტერატურისა. დისკუსია, გამართული იმ შეხედულების გამო, რომელიც ამ ძეგლებს გვიანდელ ნაყალბევად თვლიდა და თითქმის ორმოცდაათი წლის მანძილზე მიმდინარეობდა მათი აუთენტურობის გასარკვევად, საბოლოოდ ზემოხსენებული ეპოქის სასარგებლოდ გადაწყდა.² ეს ლიტერატურა შექმნეს არაბეთის ნახევარკუნძულზე მცხოვრებმა არაბულმა ტომებმა, რომელნიც ძირითადად მომთაბარე ცხოვრებას ეწეოდნენ.

VII ს-ის ოცდაათიანი წლებიდან, როდესაც არაბულმა ტომებმა მიიღეს ისლამი და გაერთიანდნენ არაბულ-მუსლიმურ სახელმწიფოში, იწყება ახალი რელიგიის, ისლამის გავრცელება არაბეთის ნახევარკუნძულზე. შემდეგში არაბებმა სულ რაღაც ერთი საუკუნის მანძილზე კავკასიიდან ჩრდილოეთ აფრიკამდე და ინდოეთიდან საფრანგეთის საზღვრებამდე გადაჭიმული უზარმაზარი იმპერია შექმნეს, რომლის საფუძველზე აღმოცენდნენ დღევანდელი არაბული ქვეყნები. არაბთა ექსპანსიასთან ერთად ვრცელდება არაბული ენა, ფართოვდება არაბული კულტურის, არაბული ლიტერატურის გავრცელების არე. ეს ტერიტორია სხვადასხვა დროს მოფენილი იყო არაბული კულტურის, ლიტერატურის ცენტრებით, სადაც დაპყრობილი ხალხების კულტურულ ტრადიციებთან სინთეზით იქმნებოდა ისტორია არაბული ლიტერატურისა, რომელსაც ზოგჯერ არაბულენოვან ლიტერატურასაც უწოდებენ, რადგან მის შექმნაში არაარაბებსაც გარკვეული ღვაწლი მიუძღვით. თავის მხრივ, არაბულმა ლიტერატურამ მძლავრი გავლენა მოახდინა სხვადასხვა მუსლიმურ ლიტერატურაზე და თვალსაჩინო როლი შეასრულა ამ ლიტერატურათა (სპარსული, თურქული და სხვ.) ჩამოყალიბებაში. არაბული ლიტერატურის გავლენა შუა საუკუნეებში ანდალუსიის (ესპანეთის არაბული სახელმწიფოს) მეშვეობით დასავლეთ ევროპასაც აღწევს. ამ თვალსაზრისით ცნობილია პროვანსელი ტრუბადურების როლი.

ვ. ფიშერის სიტყვით, „ძნელია გადააფასო ის გავლენა, რაც ძველმა არაბულმა პოეზიამ მოახდინა შემდგომი საუკუნეების არაბული და აგრეთვე სხვა ისლამური ხალხების ლიტერატურაზე. ისლამამდელ ხანაში შემუშავებული მეტრები და რითმათა ფორმები ისეთ მასშტაბებს აღწევენ, რომ თვით ავანგარდისტი პოეტებიც

¹ *ჯაჰილია* – ნიშნავს უვიცობის, წარმართობის დროს. ასე უწოდებდნენ ჯერ კიდევ ძველი არაბი ფილოლოგები პერიოდს მუჰამად მოციქულის მისიამდე და ისლამის სარწმუნოების დამკვიდრებამდე არაბეთის ნახევარკუნძულზე. სხვა აზრით, ის უფრო „სისასტიკეს, ველურობას ნიშნავდა და მისი ანტითეზაა ცივილიზებული ადამიანის ზნეობრივი ზომიერება.“ (Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.30).

² იხ. Крачковский И. Ю. *Таха Хусейн и доисламской поэзии арабов и его критики*, Избранные Сочинения, Том III, М.-Л., 1956; Kister I. *The Seven Odes, Some Notes on the Compilation of Mu'allaqat*, RSO 44 (1963), 27-36; Монроу Дж. Т. *Устный характер арабской доисламской поэзии*, в: «Арабская средневековая культура и литература», М., 1978, 93-142.

არ არიან მთლად თავისუფალი მათგან, ან არც სურთ, რომ განთავისუფლდნენ.“¹

არაბული ლიტერატურის შესწავლის წყაროები. ისლამამდელი არაბული პოეზია ზეპირად იქმნებოდა და ზეპირადვე გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. საგანგებო მთქმელთა (არაბ. *რჰიზი*) მიერ. ამას ხშირად ახლდა გადმოცემები ამა თუ იმ ლექსის შეთხზვის გარემოებაზე, ამბები არაბთა ბრძოლებზე, რაც შემდგომ საუკუნეებში წერილობით იქნა დაფიქსირებული მოგვიანო ხანის არაბი ფილოლოგების მიერ. მისი ჩანერა დაიწყო III სს-ში (ჩვ. ნ. აღ-ით VII-VIII სს.).

არაბული ლიტერატურის წერილობითი წყაროები სხვადასხვა ხასიათისაა. იქმნებოდა როგორც ცალკეულ პოეტთა, ისე ტომის პოეტთა ლექსების დივანები – კრებულები. პოპულარობით სარგებლობდა, მაგალითად, ჰუზაჲლის ტომის პოეტთა კრებული. დივანებში მასალა დალაგებულია სალექსო სტრიქონის – ბეითის უკანასკნელი თანხმოვნის – რითმის ან ლექსების თემათა მიხედვით.

ერთ-ერთი უძველესი ანთოლოგიაა მუ'ალლაკების კრებული, რომლის შედგენა უკავშირდება ცნობილი რაეის, წარმოშობით სპარსელ ჰამმადის (გარდ. 771 წ.) სახელს. ეს კრებული შედგება ისლამამდელი ხანის შვიდი გამოჩენილი პოეტის თითო კასიდისაგან. ისინია იმრუ ლ-კაჲსი, ტარაჲა, ზუჰარირი, ლაბინდი, 'ანთარა, 'ამრ იბნ ქულს-შუმი, ჰარის იბნ ჰილლიზა. არსებობს ამ კრებულის სხვა რედაქციებიც, ალ-მუჰადდალიმთი, რომელიც ეკუთვნის ჰამმადის თანამედროვეს ალ-მუჰადდალს. მან კრებულში ალ-ჰარისისა და 'ანთარას ნაცვლად შეიტანა ან-ნაბილა აჰ-ჰუბანისა და ალ-ა'შას კასიდები. ხოლო ათ-თიბრიზის კრებულში ამ ცხრა ავტორს დამატა 'აბიდ იბნ ალ-აბრაჲის კასიდა და ამრიგად, მათი რიცხვი ათამდე გაიზარდა. თუმცა სადაეოა ჰამმადის მიერ პირველი კრებულის შედგენა. კისტერისა და ალვანის² გამოკვლევების თანახმად, მუ'ალლაკების კრებული უფრო ადრე, VII ს-ში უნდა იყოს შედგენილი და ის თორმეტ კასიდას შეიცავდა. კრებული შედგებოდა ზემოხსენებული ათი და კიდევ ორი მათი თანამედროვე პოეტის თითო კასიდისაგან. აბასიანთა ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქის დროს მუ'ალლაკების რიცხვი თორმეტიდან შვიდამდე შეუკვეცავთ. კისტერის აზრით, ჰამმადის დამსახურება მხოლოდ ის არის, რომ, უკვე აბასიანთა ხანაში გადმოგვცა მუ'ავიას კრებულიდან წარმომავალი შვიდი კასიდა. გვიანდელმა ტრადიციამ კი ჰამმადს მიაწერა მათ შერჩევა.

არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა სიტყვის „მუ'ალლაკა“ მნიშვნელობის

¹ Fischer W. *Farh und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965, 3.

² იხ. Kister I. *The Seven Odes*. Some Notes on the compilation of the Mu'allaqāt. *Rivista degli studi orientali*, 1963, 27-36; ასევე Alwan M.B. *Is Hammad the collector of the Mu'allaqāt*. IC 45 (1971), 263-265. სხვადასხვა არაბულ წყაროში დაცული ცნობების სკურპულოზური ანალიზის საფუძველზე კისტერი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ კრებული ცნობილი უნდა ყოფილიყო ჰამმადამდე ბევრად უფრო ადრე. განსაკუთრებით საინტერესოა ცნობა, რომელსაც მან მიაკვლია ბრიტანეთში დაცულ აჰმად ტაჰჰურის თხზულებაში ქითაბ მანსურ ვალ-მანჰუმ, საიდანაც ჩანს, რომ პირვანდელი კრებული შედგენილი ყოფილა ომაიანთა დინასტიის ფუძემდებლის ხალიფა მუ'ავიას (მართავდა 661-680 წწ.) დროს მისივე ბრძანებით მისი შვილის განასახნავლად არაბულ პოეზიაში. ალვანიც დამაჯერებლად ასაბუთებს და კატეგორიულად უარყოფს ჰამმადის მიერ ამ კრებულის შედგენას. იხ. აგრეთვე: Lyali Ch. *Translations of Ancient Arabic Literature*, London, 1930; Arberry A.J. *The Seven Odes*, London, 1957.

შესახებ. არაბული ლეგენდის თანახმად, მუ'ალლაკას, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „ჩამოკიდებული“, უნოდებდნენ მექის მახლობლად 'უქაზში გამართულ პოეტთა პაექრობაში გამარჯვებულ ლექსს – კასიდას, რომელსაც ძვირფას ქსოვილზე წერდნენ და ქა'ბას კედელზე ჰკიდებდნენ. ეს ახსნა ერთსულოვნად იქნა უარყოფილი ევროპელ მეცნიერთა უმრავლესობის მიერ. სანაცვლოდ ამ სახელწოდების სხვადასხვა ინტერპრეტაცია წამოაყენეს. სხვა ახსნით, მუ'ალლაკა „ყელსაბამისა“ (არაბ. *სიმტ*) და „წყობილი მარგალიტის“ (არაბ. *ნაჰმ*) სინონიმია.¹ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არაბულში ნაჰმ ნიშნავს ასხმულ ანუ „წყობილ მარგალიტსა და ლექსს“, პოეზიას, ხოლო ნასრ – გაბნეულ მარგალიტებს და პროზას ერთდროულად, ან ძვირფას რაიმეს, რასაც მაღლა აყენებენ, ე.ი. დიდად აფასებენ, ან ნაწარმოებებს, რომელნიც ამოღებული არიან ავტორთა თხზულებებიდან და ცალკე კრებულს ქმნიან და სხვ. დღესდღეობით დამაჯერებლად ჩანს მისი გაგება როგორც „რჩეული“ ან „შერჩეული“ ლექსებისა, რაც, რა თქმა უნდა, მის ეტიმოლოგიად არ უნდა გავიგოთ.

კარგ წყაროს არაბული ლიტერატურის შესასწავლად ცალკეული პოეტების (როგორიცაა იმრუ ლ-კასი, ან-ნაბილა და სხვ.) დივანების გვერდით წარმოადგენს ჰუზაილის ტომის პოეტების ლექსთა კრებული *ამ'არალ-ჰუზაილინა* – „ჰუზაილთა ლექსები“. ეს ტომი ბინადრობდა მექის სამხრეთ ფერდობებზე და მწყემსობას მისდევდა. პოეტთა ნაწილი წარმართი იყო, უმეტესობამ კი შემდეგში ისლამი მიიღო. ამ კრებულის რედაქტორია გრამატიკოსი ას-სუქქარნი (გარდ. 888 წ.). მნიშვნელოვანი ანთოლოგიაა ასევე იბნ კუთაიბას *ქითაბ ამ-ში'რ ვა შ-შუ'არა* – „ნიგნი პოეზიისა და პოეტებისა“ და *ალ-'იკდ* – „ყელსაბამი“, რომელიც შეადგინა გამოჩენილმა ანდალუსიელმა პოეტმა აჰმად იბნ 'აბდ არ-რაბბიჰიმ. „ყელსაბამი“ ამ ანთოლოგიას იმის გამო ჰქვია, რომ თითოეული მისი თავი (ასეთი კი ოცდახუთია) დასათაურებულია რომელიმე ძვირფასი ქვის სახელით.

X ს-ს განეკუთვნება უმნიშვნელოვანესი მრავალტომიანი ანთოლოგია *ქითაბ ალ-ადანი* – „სიმღერათა ნიგნი“, რომელიც შეადგინა აბუ ლ-ფარაჯ 'ალი ალ-ისბაჰანამ (გარდ. 974). „ის მოიცავს ყველაფერს, რასაც კი არაბებმა მიაღწიეს ამ დროისათვის პოეზიაში, ისტორიაში, მუსიკასა თუ სხვა სფეროში.“² მრავალი ცნობა, რასაც შეიცავდნენ ადრინდელ ისტორიკოსთა დაკარგული შრომები (მაგ. ისტორიკოს ალ-ქალბისა და სხვ.), ამ ანთოლოგიაშია შემორჩენილი.

XI ს-ს განეკუთვნება ნიშაპურელი სპარსელის აბუ მანსურ ას-სა'ალიბის (გარდ. 1037) ოთხტომიანი ანთოლოგია *ჯათიმათ ად-დაჰრი ჰი მაჰსინი აჰლ ალ-'აჰრი* – „თანამედროვეთა რჩეული ნაწარმოებები“³, სადაც შეტანილია ავტორის თანამედროვე მწერლები და სპარსელი პოეტები, რომელნიც არაბულად წერდნენ.

ღირსშესანიშნავია აგრეთვე XVIII ს-ის ანთოლოგია *ხიზანათ ალ-ადები* –

¹ Nöldeke Th. *Beiträge zum Kenntniss der Poesie der alten Araber*, Hannover, 1864; Kister I. *The Seven Odes*, 27-36.

² Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 32

³ სიტყვასიტყვით სათაური ითარგმნება როგორც „ობოლი მარგალიტი თანამედროვეთა ქმნილებებში“, სადაც „ობოლ მარგალიტში“ იგულისხმება რაღაც იშვიათი, უნიკალური, რჩეული, გამორჩეული. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ არაბუქვალური თარგმანი „თანამედროვეთა რჩეული ნაწარმოებები“ შეიძლება იყოს. („თანამედროვეში“, ცხადია, X-XI სს. იგულისხმება).

„ლიტერატურის საგანძური“ აბდ ალ-კადირ ბალდნდისა (გარდ. 1682 წ.). ეს ანთოლოგია უპირატესად ფილოლოგიურ მიზნებს ისახავს. იქ არის ახსნა-განმარტება ციტატებისა. ასეთი ფილოლოგიური ნაშრომებიც კარგ წყაროს წარმოადგენს არაბული ლიტერატურის შესასწავლად.

ამ ხასიათის ნაშრომებია აგრეთვე კომენტარები ამა თუ იმ პოეტთა თხზულებებზე, როგორც მაგ., აზ-ზაფჰანისა შვიდ მუ'ალლაკაზე – შარჰ ალ-მუ'ალლაკათ ას-საბ – „შვიდი მუ'ალლაკის განმარტება“, ათ-თიბრიზის (გარდ. 1108 წ.). ქითაბ შარჰ ალ-კასა'იდ ალ-აშრა – „ათი კა'სიდის განმარტება“ და სხვ.

ცალკეულ მწერალთა შესახებ მდიდარ ცნობებს იძლევა ხალიფათის ისტორიკოსთა – ალ-მას'უდის (გარდ. 956 წ.), აბუ ლ-ჟიდას (XIII-XIV სს.) თხზულებანი.

კარგი წყაროა აგრეთვე ბიბლიოგრაფიული ხასიათის თხზულებანი და ბიოგრაფიული ლექსიკონები, რომლებსაც სხვადასხვა პრინციპით ადგენდნენ. არის აგრეთვე ნეკროლოგები, რომელთა შორის აღსანიშნავია იბნ ხალიქანის ვაჟაჰათალა-ა'ინ – „გამოჩენილ ადამიანთა ნეკროლოგები“, სადაც მასალა ანბანურ პრინციპზეა დალაგებული. ბიოგრაფიულ ცნობებთან ერთად აქ მოცემულია სხვადასხვა ანეკდოტი, ამბავი, ლექსები. ეს ლექსიკონი განავრცო ალ-ქუთუბიმ (გარდ. 1365 წ.). სათაურით ჟაჟათ ალ-ვაჟაჰათ – „შეცება ნეკროლოგებისა“.

გარდა ამისა, არის ანბანურ რიგზე დალაგებული ლექსიკონები, ე.წ. მუ'ჯამ. ასეთი ტიპის ლექსიკონია სამ'ანის (გარდ. 1167 წ.). ქითაბ ალ-ანსაბ – „გენეალოგიათა წიგნი“, სადაც სწორედ ამ პრინციპითაა მასალა შეკრებილი. ასეთი ტიპისაა აგრეთვე წარმოშობით ბერძენის დაკუთხის (1179-1226) ლექსიკონი მუ'ჯამ ალ-უდაბა'ი – „ლიტერატორთა ლექსიკონი“. ის წარმოადგენს ანბანურ რიგზე დალაგებულ არაბულ, სპარსულ და თურქულ სათაურებს მისთვის ცნობილი ავტორებისა.

იქმნებოდა მთელი რიგი ე.წ. ტაბაკათების¹ ანუ კრებულები თანრიგების, კლასების მიხედვით, რომელიც წარმოადგენს ჰადისების² გადამცემთა, ყურანის მცოდნეთა, ექიმთა, ფილოსოფოსთა და სხვ. ბიოგრაფიებს.

ბიბლიოგრაფიულ თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნის ჭიჰრისთი – „საძიებელი“ ნაღიმ ბალდადელისა. თავისი „საძიებელი“ მან შეადგინა X ს-ში. ეს ნაშრომი წარმოადგენს ერთგვარ კონსპექტს არაბული ლიტერატურის ისტორიისა X ს-ის დასასრულამდე. ჭიჰრისთი შეიცავს როგორც არაბ ავტორთა, ისე არაარაბთა (სპარსელ, თურქთა) ნაშრომების სათაურებს. მასალა დალაგებულია თემებისა და ჟანრების მიხედვით, და სხვ.

მუ'ალლაკების კრებულზე ნაკლებ განთქმული, მაგრამ ძველი არაბული პოეზიის გასაცნობად მნიშვნელოვანია ალ-მუჟადღალის (+786 წ.) ანთოლოგია, რომელსაც შემდგენელის სახელის მიხედვით ეწოდება „ალ-მუჟადღალი“. იგი შედგება 128 ლექსისაგან. ეს ანთოლოგია ალ-მუჟადღალმა ხალიფა ალ-მანსურის ვაჟს ალ-მაჰდის (ჰარუნ არ-რაშიდის მამას) უძღვნა.

ცნობილმა პოეტმა აბუ თამამმა (+846) IX ს-ში შეადგინა ანთოლოგია ჰამსა

¹ ტაბაკა (არაბ.) – ფენა, თანრიგი, კლასი...

² ჰადისები – გადმოცემები მოციქულ მუჰამადის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ.

ან ქითაბ ალ-ჰამსა - „გმირობის წიგნი“. მასში მასალა დალაგებულია თემების მიხედვით და შეიცავს ათ ნაწილს. ლექსები ეკუთვნის როგორც ისლამამდელი ხანის, ასევე ისლამის პერიოდის პოეტებსაც. სახელწოდება მიიღო პირველი, ყველაზე დიდი ნაწილისაგან ბაბ ალ-ჰამსა - „კარი გმირობისა“, სადაც შეკრებილია ლექსები გმირობის შესახებ. ჰამსას ნაწილები შემდეგია: ბაბუ ლ-ჰამსათი - „გმირობის კარი“, ბაბუ ლ-მარასი - „მარსიათა' კარი“, ბაბუ ლ-ადები - „კარი ზრდილობისა, განათლებისა“, ბაბუ ნ-ნასბი - „სატრფილო ლექსები“, ბაბუ ლ-ჰიჯა'ი - „კარი სატირისა“, ბაბუ ლ-ადიაფი ვალ-მადნიჰი - „კარი სტუმართა და ხოტბისა“, ბაბუ ზ-ზიჰათი - „კარი აღწერათა“, ბაბუ ს-საფრი ვან-ნუ'სი - „კარი მოგაზურობისა და დასვენებისა“, ბაბუ მაზამმათი ნისსა'ი - „კარი ქალთა ძაგებისა“.

ამავე სახელწოდებისაა აბუ თამამის მოწაფის, ასევე სახელგანთქმული პოეტის ალ-ბუჰთურის (გარდ. 897) ანთოლოგიაც. მიუხედავად იმისა, რომ არაბები, როგორც პოეტს, მას აბუ თამამზე მაღლა აყენებდნენ, აბუ თამამის ანთოლოგიას უკეთესად მიიჩნევენ.

არსებობს აგრეთვე სხვა წყაროებიც, რომელსაც გზადაგზა დავასახელებთ თემატიკის მიხედვით.

არაბული ლიტერატურის ისტორიის პერიოდიზაცია. ძველი არაბი ფილოლოგები პოეტთა ხუთ კლასს გამოჰყოფენ: ალ-ჯაჰილშიუნა - წარმართობის დროისანი, ალ-ისლამშიუნა - ისლამის დროისანი, ალ-მუვალადაუნა - გვიანი დროისანი. პირველი და მეორე კლასის პოეტთა შორის გამოყოფენ კიდევ ერთი კლასის პოეტებს - ალ-მუხადრამუნა. ეს ის პოეტებია, რომელნიც ცხოვრობდნენ წარმართობის დროს და მოესწრნენ ისლამსაც. პოეტთა მეხუთე ჯგუფს უწოდებენ 'ახრამუნა - თანამედროვენი. ჯაჰილიის დროინდელ ზოგიერთ პოეტს სახელად აქვს ჭაჰლ - ანუ ულაცყი, აჯილა. ასე უწოდებდნენ არა პოეტთა რაიმე ჯგუფს, არამედ რომელიმე რჩეულ, გამოჩენილ პოეტს. მაგ. 'ალკამას - 'ალკამათ ალ-ჭაჰლ და ა.შ. ისლამამდელი, ჯაჰილიის პერიოდის დასასრულად მიჩნეულია ჰიჯრა - 622 წ. ანუ მუსლიმური წელთაღრიცხვის დასაწყისი. ზოგიერთი მკვლევარი ჯიჰილიის პერიოდს აგრძელებს 661 წლამდე, ე.წ. სწორი გზით მავალი ხალიფების ზეობის დასასრულამდე, ხოლო პერიოდს 661 წლიდან 750 წლამდე ომაიანთა ხანის არაბულ ლიტერატურას უწოდებს, ანუ ამ შემთხვევაში კლასიფიკაციას საფუძვლად ისტორიული მოვლენები უდევს. კ. ბროკელმანის მიხედვით, ისლამის გაჩენას რაიმე თვალსაჩინო გავლენა არ მოუხდენია ამ ეპოქის ლიტერატურაზე, რადგან არაბული პოეზია ძველი გზებით ვითარდებოდა მუჰამადის, მისი მომდევნო ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფისა და ომაიანთა დროს. ამდენად, ის ერთ პერიოდად მიიჩნევს ისლამამდელ და ომაიანთა ხანის არაბულ ლიტერატურას 750 წლამდე.²

750-1055 წლების აბასიანთა არაბული ლიტერატურა ცნობილია „ოქროს ხანის“, კლასიკური პერიოდის სახელით. 1055 წელს მონღოლებმა აიღეს ბაღდადი. მონღოლთა შემოსევამ განაპირობა აბასიანთა სახალიფოს დაცემა. ამ ეპოქის ლიტერატურის ცენტრებია ძირითადად სირია და ეგვიპტე, რომელსაც

¹ მარსია (არაბ.) — ელეგია, ნატირალი.

² Brockelmann C. *Geschichte der Arabischen Literatur*. Band I, Weimar. 1898.

XIX ს-ის დასასრულამდე განაგებდა ოსმალთა ქვეშევრდომი მამლუქთა დინასტია. ეს ეპოქა, მცირე გამოჩაყლისის გარდა, ცნობილია როგორც კლასიკური ლიტერატურის დაქვეითების, დაცემის ხანა. თუმცა ამასთან განვითარების გზას დაადგა სასაუბრო ენაზე შექმნილი ხალხური ლიტერატურა. შეიქმნა ხალხური სარაინდო რომანები. მათ შორის აღსანიშნავია „ანთარას ცხოვრება“. XV ს-ს განეკუთვნება „ათას ერთი ღამის“ საბოლოო რედაქცია. დაცემის ეპოქას არაბულ ლიტერატურაში, რაც ოსმალთა ბატონობამ განაპირობა, მოჰყვა ალორძინების ეპოქა XIX ს-ში – ე.წ. ნაჰდა¹. თანამედროვე ლიტერატურის წარმოშობა XIX ს-ის შუა წლებით თარიღდება.²

ისლამამდელი პოეზია. ისლამამდელ პოეზიაში ჩვენ ვგულისხმობთ პერიოდს V ს-ის დასასრულიდან დაახლ. VII ს-ის ნახევრამდე ანუ ჯაჰილიელი პოეტებიდან მოყოლებული, მუხადრამების ჩათვლით. ისლამამდელი არაბული პოეზია წარმოშობით ძირითადად ბედუინური, არაბ მომთაბარეთა პოეზიაა. ამ პოეზიის ძეგლებში ასახულია ბედუინთა სამყარო, ბუნება, ყოფა, რწმენები, წეს-ჩვეულება, ზნეობრივი იდეალები – არაბული მურუვეა³, სიბრძნე, ტომობრივი შუღლი და ომები. არაბული კულტურა ძველი აღმოსავლეთისა და ხმელთაშუა ზღვის არეალის კულტურის ფესვებზეა ამოზრდილი. ამ ლიტერატურის განვითარებაში დიდი წვლილი მიუძღვის აგრეთვე ჩრდილოეთ არაბეთის მკვიდრ მოსახლეობას, რასაც უფრო დეტალურად ქვემოთ შევხებით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დგას საკითხი ისლამამდელი არაბული პოეზიის აუთენტურობის შესახებ. ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგები და კომენტატორები აღნიშნავდნენ ამა თუ იმ ბეითის ინტერპოლაციის ფაქტს ისლამამდელი პოეზიის ტექსტებში.

ევროპელ ორიენტალისტთაგან ერთ-ერთი პირველი, ვინც ამ პრობლემას შეეხო, იყო გერმანელი არაბისტი ალვარდტი.⁴ განსაკუთრებით დადგა ეს საკითხი ინგლისელი არაბისტის მარგოლიუსის შრომაში.⁵ მან ისლამამდელი არაბული პოეზია გამოაცხადა თითქმის მთლიანად გვიანდელ ნაყალბევად, რომელიც ისლამის შემდეგ იქნა შექმნილი.⁶ ამავე თეზისს იცავდა XX ს-ის ცნობილი ეგვიპტელი მწერალი და ლიტერატურის ისტორიკოსი ტაჰა ჰუსაინი, რომელიც ისლამამდელ პოეზიას უწოდებს მთქმელთა – რავეების ფაბრიკაციას, ბედუინთა

¹ ნაჰდა (არაბ. ალორძინება) – ე.წ. „არაბული რენესანსი“, კლასიკური არაბული ლიტერატურის ალორძინების პერიოდი XIX-XX სს-ის მიჯნაზე.

² მიუხედავად იმისა, რომ ზოგი მეცნიერი არ იზიარებს პერიოდიზაციის დინასტიურ პრინციპს, რაკი ერთი დინასტიის მეორეთი შეცვლა, მონღოლების მიერ ბაღდადის აღება და სხვა მსგავსი მოვლენები მეყველად ვერ ცვლიან ლიტერატურულ პროცესს, მაინც ყველაზე გავრცელებულია პერიოდიზაცია: ძველი (ისლამამდელი), ომაიანთა (630-750), აბასიანთა (750-1055), პოსტკლასიკური (XIII ს-ის დასასრ. - XIX ს-ის შუა ხანები), ახალი (XIX ს-ის მეორე ნახ. - XX ს-ის პირველი ნახ.) და უახლესი (XX ს-ის მეორე ნახ. - დღემდე). თუმცა ვხვდებით შედარებით ზოგად პერიოდიზაციაც: ძველი (750 წ-მდე), შუა საუკუნეების (XIX ს-მდე) და ახალი (XIX ს-დან) არაბული ლიტერატურა.

³ მურუვეა (არაბ.) – ვაჟკაცობა, დიდსულოვნება, წესიერება... მორალური ქცევის კოდექსი ისლამამდელ ხანაში, ერთობლიობა იმ ადამიანური თვისებებისა, რომელიც ვაჟკაცს მოეთხოვებოდა.

⁴ Alwardt W. *Bemerkungen über die Echtheit der alten Arabischen Gedichte*, Circifswald, 1872.

⁵ Margoliouth D.S. *The Origins of the Arabic Poetry*. JRAS (1925), 417-449.

⁶ იქვე.

ნაყალბევს, გრამატიკოსთა და ისტორიკოსთა ნახელავსა და ტრადიციონალისტების გამოწვავს.¹ ეს შეხედულება არ გაიზიარეს არც არაბმა და არც ევროპელმა არაბისტებმა.²

მარგოლიუსის კონცეფცია ისლამამდელი პოეზიის სიყალბის შესახებ დაწვრილებით განიხილა არბერიმ და თითოეულ მის არგუმენტს დამაჯერებელი კონტრარგუმენტები დაუპირისპირა.³ მარგოლიუსის ერთ-ერთი ძირითადი საბუთია ის, რომ მისი აზრით, ისლამამდელი არაბები სიტყვაში ში'რ (პოეზია, ლექსი) გულისხმობდნენ არა ლექსს, რაც უფრო გვიანდელი პოეზიისათვისაა დამახასიათებელი, არამედ მისანთა გართიმულ პროზას. ამ ვარაუდს არბერ მარგოლიუსი იმით ასაბუთებს, რომ ისლამამდელ წარწერებში, რომელნიც სხვადასხვა დიალექტზეა შემორჩენილი, არაფერია ლექსად მაშინ, როდესაც ლიტერატურის მქონე ყველა ხალხი ხმარობს ლექსს სამგლოვიარო წარწერებში. მაგალითად, ლათინური ლიტერატურა იწყება სციპიონთა ეპიტაფიებით, რომლებიც შესრულებულია სატურნიული საზომით.

არბერის აზრით, ასეთი მსჯელობა უმართებულოა, რადგან მარგოლიუსი ვერ დაასახლებს ვერც ერთ მეტრიკულ ეპიტაფიას ძველ საბერძნეთში, პომპროსზე ადრე რომ იყოს შექმნილი. უფრო მეტიც, ისლამის პერიოდშიც არაბული ეპიტაფიები იწერება მხოლოდ და მხოლოდ უბრალო პროზით.⁴

ისლამამდელი პოეტები, მისი სიტყვით, ხშირად იფიცავენ ალაჰს და მოიხსენიებენ ადგილებს ყურანიდან. გარდა ამისა, მათ ნაწარმოებებში გამოსჭვივის მუსლიმურ წეს-ჩვეულებათა კარგი ცოდნა. არბერი აღნიშნავს, რომ ისლამამდელი ძეგლები შეიცავდნენ წარმართული ღვთაების ალ-ლათის სახელს, რაც შემდეგში მორწმუნე მთქმელთა თაობებმა მეტრიკულად მასთან ახლო მდგომი სიტყვით – ალ-ლჰით შეცვალეს. გარდა ამისა, ალაჰის – უზენაესი ღმერთის სახელიც კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი წარმართი არაბებისათვის.⁵

რაც შეეხება მუსლიმურ რეალიებს, ეს უნდა აიხსნას ისლამამდელი პოეზიის ზეპირი ხასიათით, მისი უნარით ტრადიციასთან კავშირის გაუწყვეტად შეენოვა ახალი ელემენტებიც – მუსლიმური მოტივები – ერთგვარი განწარმართების პროცესში.

ბლაშერის აზრით, რომელსაც მონროუც იზიარებს, ძველი არაბული ე.წ. ჯაჰილიის პოეზია გვიანდელი შეთხზულიც რომ იყოს, მთლიანად ან ნაწილობრივ, ის უნდა ასახავდეს უფრო ადრინდელი და ნამდვილი მოდელის სტილსა და იდეალებს.⁶

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ძეგლები არაბული პოეზიისა V ს-ის დასასრულსა და VI ს-ს განეკუთვნება. ვარაუდი ადრინდელი პოეტური ტრადიციების შესახებ სხვადასხვა ხასიათის საბუთებს ემყარება.

¹ 691 طه حسين، في الألب الجاهلي، القاهرة، 1962

² Arberry A.J. *The Seven Odes*; Крачковский И. Ю. *Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критике*; Монроу Дж. Т. *Устный Характер арабской доисламской поэзии*, 93-142.

³ Arberry A.J. *The Seven Odes*, 39.

⁴ იქვე, 42.

⁵ იქვე, 241.

⁶ იქვე, 197.

ეს საბუთები სამ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: ლოგიკური, ტექსტობრივი და სხვადასხვა უშუალო თუ არაუშუალო წყაროების მონაცემთა ანალიზი.

ლოგიკური საბუთების თანახმად, ძველი არაბული პოეზიის ძეგლები, რომელთაც აქვთ რთული კომპოზიცია, მკაცრად განსაზღვრული და დაკანონებული სქემა, თემათა გარკვეული და განსაზღვრული რეპერტუარი, დახვეწილი და დამუშავებული ფორმა, დადგენილი პოეტური კანონი, არ შეიძლება წარმოადგენდეს პირველ ნიმუშებს. ყველა ეს თავისებურება უნდა მიუთითებდეს იმ ლიტერატურულ ტრადიციებზე, რაც წინ უძღოდა ამ ნიმუშების შექმნას.

რაც შეეხება სხვადასხვა წყაროს მონაცემებს, ჯერ კიდევ ლიტმანმა და ჰოფნერმა მიაქციეს ყურადღება ჰაბას, სამუდისა და ლიჰიანურ წარწერებს (ძვ.წ.ალ-ით V - ახ.წ.ალ-ით VI სს.), სადაც ზოგი მოტივი (სიყვარულის, ბუნების მოვლენების აღწერის, მეგობრობისა და სხვ.) და სიტუაცია ანალოგიურია ძველი არაბული პოეზიის თემატიკისა.¹ პეტრაჩეკი ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე იმ გარემოებაზე, რომ ამ ძეგლებში, გარდა შინაარსეული ანალოგიებისა, დადასტურებულია ფორმალური ანალოგიაც არაბულ ლიტერატურულ ტრადიციებთან, კერძოდ, საე'ი - გართმული პროზა, პარალელიზმები (parallelismus membrorum), რაც დამახასიათებელია არაბული და საზოგადოდ, სემიტური ლექსისათვის და გვხვდება ლიჰიანურ წარწერებში. ყოველივე ეს, მისი აზრით, უნდა მიუთითებდეს რაღაც უწყვეტ ლიტერატურულ ტრადიციებზე.² ამასვე უნდა ადასტურებდეს დასაწყისი 'ანთარას (VI ს.) კასიდისა, სადაც ის კითხულობს: „წუთუ დარჩათ პოეტებს რაიმე ძველი დაუკერებელი?“ ანუ აღუწერელი, რაც უნდა მიუთითებდეს იმ ნაწარმოებებს, სადაც აღწერილია ეს „ძველი ნაშთები“ არაბთა სადგომების - კარვებისა, რისი აღწერაც არაბული კასიდის ერთ-ერთ მუდმივ თემად იქცა.

მესამე ჯგუფი საბუთებისა - ეს არის საკუთრივ ამ ტექსტების ანალიზის შედეგად მიღებული მონაცემები. ასეთად შეიძლება ჩაითვალოს მონროუს ნაშრომი.³ გამოავლინა რა ფორმულებრივი ხასიათი აღნიშნული ძეგლებისა, მან საკმაოდ დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ ისინი შექმნილია ზეპირი გზით. თავის მხრივ, ამ ძეგლების ფორმულებრივი ხასიათი უნდა მიუთითებდეს იმ ხანგრძლივ ტრადიციაზე, რაც უძღოდა ამ ფორმულათა შექმნა-ჩამოყალიბებასა და გავრცელებას, ხოლო ფორმულები ზეპირი შემოქმედების ნიშანდობლივი თავისებურებაა.⁴ საბუთად შეიძლება გამოდგეს ე.წ. სიმბოლო-ფორმულაც გავრცელებული ისლამამდელ და შემდეგდროინდელ არაბულ პოეზიაში (ამის შესახებ დეტალურად იხ. ქვემოთ).

მიუხედავად იმისა, რომ ისლამამდელი არაბები სხვადასხვა დიალექტზე

¹ Petraček K. *Die Vorbereitungsperiode der Arabischen Literature*, Acta Universitatis, Carolinea-Philologica 3 (1964). 35-51, Orientalia Pragensia II, 42-45.

² იქვე, 51.

³ Монроу Дж. Т. *Устный Характер арабской доисламской поэзии*, 93-142.

⁴ ცვეტლერს ეს საბუთი საკმაოდ არ მიაჩნია. ის შენიშნავს, რომ, მართალია, მონროუს მიერ დადასტურებული ფორმულათა სიხშირე იკლებს აბასიანთა ხანაში, მაგრამ სამაგიეროდ აბასიანთა ხანის ნადირობისა და ღვინის ლექსებში უხვადაა ისეთი ფორმულები, რომელიც ისლამამდელ კასიდაში არ გვხვდება. იხ.: ცვეტლერი, 1978. 48-49, 73-74.

მეტყველებდნენ, ისლამამდელი პოეზიის ენა არ ამჟღავნებს რაიმე მნიშვნელოვან დიალექტურ სხვადასხვაობას. ეს პოეზია ერთიან ენაზეა შექმნილი. იმავე ენაზე შეიქმნა შემდეგში ყურანი. შუა საუკუნეების არაბ ფილოლოგთა აზრით, ეს ენა იყო მექელ კურაშიანთა ენა (ყურანი გამჟღავნებული იყო მუჰამადის პირით, ის კი კურაიშის ტომიდან, ე.ი. მექიდან წარმოდგებოდა). ამ გარემოებამ საფუძველი მისცა მარგოლიუს-ჰუსანის არაბული პოეზიის ერთენოვნებაში დაენახათ დამატებითი საბუთი ამ პოეზიის გვიან (ისლამის შემდეგ) შეთხზვისა, თუმცა კურაიშულ თეორიას საფუძველი გამოაცალა ჯერ კიდევ ფოლერსმა.¹ დღესდღეობით საყოველთაოდ მიღებული აზრია, რომ მრავალი სასაუბრო დიალექტის გვერდით არსებობდა რაღაც საერთო ენა, ერთგვარი კოინე, რომელსაც ერთნაირად იყენებდნენ როგორც პოეტები, ისე მოციქული. ამ ვარაუდს მხედველობიდან არ რჩება დიალექტიზმების არსებობა ორივეგან – ყურანსა და ძველ პოეზიაში. იგი დასაშვებად თვლის იმის შესაძლებლობასაც, რომ გადაცემისა და გადწერის პროცესში ლექსების ორიგინალურმა ტექსტმა ცვლილებები განიცადა.

დღესდღეობით გასაზიარებლად უნდა ჩაითვალოს ის აზრი, რომ ისლამამდელი პოეზიის ტექსტებმა შექმნიდან წერილობით დაფიქსირებამდე რაღაც ცვლილებები მართლაც განიცადეს. ამას ადასტურებს ის ზოგიერთი სხვაობა, რაც შეინიშნება თუნდაც „მუ'ალლაკათის“ სხვადასხვა ვერსიებში, მაგრამ არ არსებობს საფუძველი იმისთვის, რომ ის მთლიანად ნაყალბეად ან გვიანდელ არაბ ფილოლოგთა მიერ შეთხზულად მივიჩნიოთ.²

ისლამამდელმა არაბულმა პოეზიამ იცის ორი პოეტური ფორმა – *კაჰინა* და *კიტ'ა* (ან რაც იგივეა *მაკტუ'*). *კიტ'ა* მცირე პოეტური ფორმაა (ათამდე, ზოგჯერ მეტი) მარტივი კომპოზიციითა და ერთი თემით. ის შეიძლება ყოფილიყო როგორც დამოუკიდებელი ნაწარმოები, ისე ფრაგმენტი *კაჰინისა* (*კიტ'ა* არაბულად ნიშნავს „ნაწყვეტს“, ნაწილს). ჩვეულებრივ, ამ ფორმით სრულდებოდა უძველესი დროის ჟანრები არაბული პოეზიისა – *მარსია* (გლოვის ლექსი, რაც ქართულ და კავკასიურ პოეზიაში გავრცელებული „ხმით ნატირალის“ ანალოგად შეიძლება ჩაითვალოს),³ გაკილეა მტრისა, ან მტრული ტომისა, ერთგვარი სატირა – *ჰიჯა'*. ამავე ფორმით იწერებოდა ლექსი, რომელსაც ევროპელი ორიენტალისტები ზოგჯერ ელეგიასაც უწოდებდნენ.⁴ ის წარმოადგენდა განვლილი ახალგაზრდობის, ჭაბუკურ ვნებათა და საქმეთა გახსენებას, პესიმისტური რეფლექსიით აღსავსე სენტენციებს წუთისოფლის წარმავლობასა და ხანმოკლეობაზე (მაგ. თემაზე „სადაღა არიან ისინი, ვინც ჩვენამდე მოსულა ამქვეყნად“) და ცხოვრებისეულ სიბრძნეზე. *კიტ'ა* ერთი საზომითა და ერთი რითმით შესრულებული ნაწარმოებია.

¹ Vollers K. *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg, 1906.

² ამდენად, დღესაც ძალაშია ე. კრაჩკოვსკის სიტყვები: „Едва в настоящее время кто-нибудь из ученых сомневается в том, что часть произведений так называемой доисламской литературы подложна. Однако остается еще большой шаг до признания всей доисламской поэзии за подлинною подделку“. იხ. Крачковский И. Ю. *Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критике*, 197.

³ შდრ. მახაური ლ. არაბული მარსია და მისი პარალელები კავკასიურ ფოლკლორში, ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორეფერატი, თბილისი, 2005.

⁴ შდრ. Bloch A. *Qasida*, Arabische Studien II, 1948, 106-32, 122.

ასევე ერთი რითმითა და ერთი საზომით სრულდებოდა *კასიდა* დიდი მოცულობის (ძირითადად 20-100, ზოგჯერ მეტი სალექსო სტრიქონით – ბეითით), მრავალპლანიანი, სინკრეტული ფორმა, რომელიც ჩვეულებრივ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ რამდენიმე თემას აერთიანებს. ეს თემებია: *ნასიბი* – სატრფიალო მოტივი, რასაც ხშირად წინ უძღვის უდაბნოში სატრფოს ტომის მიერ მიტოვებული კარვის ნაშთებთან (აქლალ) შეჩერება და ამ ნაშთების აღწერა, ცრემლის ღვრა სატრფოს ნაბინავართან, გარდასული სიყვარულის გახსენება, მისი გამგზავრების და მასთან განშორების მწარე წუთების აღწერა, *რაჰილი* – უდაბნოში გამგზავრება და *ვასტი* – აღწერა ბუნებისა ან ცხოველისა (აქლემის, ცხენის...); *ქაზრი, მუჟაზარა* – საკუთარი თავის ან ტომის შექება; *მადჰი* – ქება, შესხმა გამოჩენილი პირისა, *ჰიჯა* – გაკილევა, განქიქება მტრისა ან მტრული ტომისა; ხშირია *ხამრია* – ღვინის, ლხინის მოტივი, *ტარდი* – ნადირობის აღწერა და სხვ. ისლამამდელი კასიდის აუცილებელ და ძირითად ელემენტებს წარმოადგენს 2-4 თემა: *ნასიბი, ვასტი, ხოლო* მესამე შეიძლება იყოს *მადჰი, მუჟაზარა* ან *ჰიჯა* – ხოტბა საკუთარი თავისა, ან ხოტბა და მტრის გაკილევა. ზოგჯერ ამ ნაწილებში ჩართულია *ხამრია* – ღვინის, ლხინის თემა (მაგ. *ქაზრში*), *ჰიქმა* – ბრძნული სენტენციები, აფორიზმები და სხვ. ისლამამდელი კასიდის სქემაში ჩვეულებრივ არ გვხვდება *მარსია* – დატირება.

კასიდის ქარგა ასეთია: უდაბნოში ცხენით ან აქლემით მიმავალი მგოსანი შენიშნავს ტომის ნაბანაკევს, კარვის ნაშთებს, იმ ადგილებს, სადაც მისი სატრფო ცხოვრობდა ერთ დროს. ტომი აყრილა გაზაფხულის იალალიდან და სხვაგან გადაუნაცვლია. ტომთან ერთად წასულა მისი სატრფოც. და აი, პოეტი იხსენებს განშორებულ მიჯნურს (ზოგჯერ ოცი წლის შემდეგ), აღწერს მისი კარვის ჩაშვებულ ნაშთებს (მომთაბარე ბედუინები კარვებში ცხოვრობდნენ), აღწერს გაუდაბურებულ ნაბინავარს, მის გამგზავრებას განთიადისას, იხსენებს მასთან დაკავშირებულ ზოგიერთ ეპიზოდს. ეს სატრფიალო შესავალი გარდასული სიყვარულის სევდიანი გახსენებაა (ამ თემამ არაბულიდან ევროპულ პოეზიაშიც შეაღწია).¹ შემდეგ პოეტი გადადის აქლემისა და ცხენის უზადლო თვისებების აღწერაზე, იმ აქლემისა, რომლის თავანყვეტილმა სრბოლამ აღმურმოდებულ უდაბნოში, სადაც ქვიშის ბორცვები „მირაჟის მოსასხამში გახვეულან“, მას სარტფოს გახსენებით გამოწვეული კაეშანი უნდა განუქარვოს. შედარება (აქლემის სრბოლისა წყაროსკენ გაქანებული კანჯარის ან მონადირეთაგან დევნილი ფურირემის თავგანწირულ სრბოლასთან და სხვ.) ზოგჯერ ცალკეულ დამოუკიდებელ სურათებად იშლება და *ვასტი* (აღწერა) ამ სურათთაგან შედგენილ მოზაიკას ემსგავსება. ამას იმრუ ლ-კასთან

¹ გოეთეს (მან გერმანულად თარგმნა „მუ‘ალლაკები“ ჯოუნზის მიერ არაბულიდან შესრულებული ინგლისური თარგმანიდან) „დასავლურ-აღმოსავლურ დივანში“ სატრფოს გამგზავრებისა და მასთან გაყრის, გამოთხოვების თემას გარკვეული ადგილი უჭირავს იმრუ ალ-კაისის, ტრაქას, ლაბინდის გავლენით. იხ. Mommsen K. *Goethe und die Moallafat*, Berlin, 1960. და აგრეთვე: ფურცელაძე ნ., *ზოგიერთი მყარი მოტივის შესახებ დასავლურ-აღმოსავლურ პოეზიაში* (გოეთე და არაბული პოეზია), ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 341, 2002, 237-245.

დამისა და ავდრის აღწერა მოსდევს, ტარაქასთან თავის მართლება ბიძაშვილების წინაშე, მათი გაკილვა და *მუჰაზარა* – თავისი სიმამაცისა და ხელგაშლილობის აღწერა, ლაბნდთან – თავისი და საკუთარი ტომის გულუხვობისა და სხვა მაღალი ზნეობრივი თვისებების შექება, 'ანთარასთან – საკუთარი გმირობის აღწერა. ზუჰაირთან სატრფიალო შესავალს (*ეასაჰი* გამოტოვებულია) მოსდევს ტომის ღვანღმოსილი პირების ხოტბა და მობეზრებული წუთისოფლის გმობა, არაბთა ზნეობრივი სენტენციები. 'აბნ იბნ ალ-აბრასთან გაუდაბურებული ნაბინავარის აღწერას მელაზე არწივის განადირების საოცრად დინამიური სურათი მოჰყვება და ა.შ. თუმცა კომპოზიციური სქემა დაახლოებით ერთნაირია და ვარიაციები – შეზღუდული. არაბი მგოსნები ახერხებენ თავისებურად გარდასახონ და ახლებურად წარმოაჩინონ *კაჰრდის* ყოველი თემა და მთლიანად – *კაჰრდა*. როგორც ჩანს, *კაჰრდა* იყო ერთგვარი სასინჯი ქვა პოეტის ოსტატობის გამოსავლენად, რომელსაც უნდა დაენახებინა, თუ როგორ შეეძლო მას არაბული პოეზიის ამ მარად თემებზე და მყარ სქემაზე ლექსი შეეთხზა და პოეტური პაექრობა გაემართა სხვა მგოსნებთან. ისიც ყურადსაღებია, რომ შუა საუკუნეების ადამიანს არა მხოლოდ აღმოსავლეთში, არამედ დასავლეთშიც, როგორც ამას ე. დე-ბრიუნი აღნიშნავს ლათინური დასავლეთის მიმართ, „სიამოვნებას ანიჭებს არა თემა, არამედ მისი ვარიაციები, ყველა ის ნიუანსი და დეტალი, რაშიაც გამოსატულებას პოევებს ძველი ნაცნობი თემა.“¹

ლიტერატურის რომელ სახეობას მიეკუთვნება ძველი არაბული კასიდები? არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა სპეციალისტთა, ამ პოეზიის საუკეთესო მცოდნეთა შორის. მაშინ, როდესაც ერთი ნაწილი მას ლირიკად თვლის და უწოდებს „აღწერით ლირიკას“,² „ძირითადად ლირიკულს“,³ „ლირიკაზე ორიენტირებულს“,⁴ გამორიცხავს რა ეპოსთან მის რაიმე კავშირს,⁵ სხვა ავტორები იქ უხვად პოულობენ დრამის ელემენტებს, ხოლო რ. იაკობი, ეყრდნობა რა „ლირიკის“, „ეპოსისა“ და „დრამის“ სტილისტურ გაგებას და არა ამ ცნებათა ფორმალურ ხასიათს (როგორც, მისი სიტყვით, ეს დღემდე იყო მიღებული ლიტერატურათმცოდნეობაში), პოულობს საფუძველს, რომ კასიდის სხვადასხვა ნაწილში დაინახოს ეპოსისა და დრამის დამახასიათებელი სტილისტური თავისებურებანი და გამორიცხოს ლირიკა.⁶ ე. ვაგნერი მიიჩნევს, რომ საზოგადოდ, ძველი არაბული პოეზია, ლირიკასთან

¹ de Bruyne E. *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges. 1965, 294.

² Alwardt W. *Über Poesie und Poetik der Araber*. Gotha, 1956, 30. ხოლო სხვაგან აღნიშნავს, რომ ის აღწერითია და არა ლირიკული: Alwardt W. *Bemerkungen über die Echtheit der alten Arabischen Gedicht*, 22. მონროუს აზრით, ძველი არაბული პოეზია ლირიკულ-აღწერითი ხასიათისაა (Монроу, *Устный Характер арабской поэтической поэмы*, 121).

³ Lichtenstädt I. *A Modern Analysis of Arabic Poetry*, IC 15 (1941), 432.

⁴ Bräunlich E. *Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise Altarabischen Poesien*, Der Islam 24 (1937), 244.

⁵ ლაილის სიტყვით, „ძველი არაბული პოეზია არასდროს ყოფილა ნარატიული და არაფერი აქვს მსგავსი ეპიკური ხასიათისა“ (ციტ. რ. იაკობის მიხედვით: Jakobi R. *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*, Wiesbaden, 1971, 207).

⁶ Jakobi R. *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*, 190.

უფრო ახლოა. 'ამავე აზრისაა ცნობილი ეგვიპტელი ლიტერატურათმცოდნე შაკქ დაჰი.²

აზრთა ეს სხვადასხვაობა კარგად მიუთითებს იმ გარემოებას, რომ ძნელია კასიდების პოეზია დახასიათდეს ევროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დადგენილი ცნებებითა და ტერმინებით, უცხო პოეზია შეფასდეს ჩვენთვის ჩვეული მასშტაბებითა და კრიტერიუმებით.

შუა საუკუნეების და ძველ არაბულ პოეზიას, როგორც ცნობილია, ახასიათებს გამომსახველ ხერხთა მუდმივი, მყარი რეპერტუარი.³ ძველ არაბულ პოეზიაში, თუ ყოველივე არა, ბევრი რამ წინასწარ განსაზღვრულია და ცნობილი. ეს ეხება ნაწარმოებთა არა მხოლოდ სიუჟეტებსა და მათ კომპოზიციას, არამედ პოეტურ ლექსიკასა და პოეტურ ხატებსაც. „მუდმივი“ ვგულისხმობთ გამოსახვის იმ მხატვრულ ხერხებს, რაც ხშირად არის დამონმებული როგორც ერთსა და იმავე, ისე სხვადასხვა ეპოქის სხვადასხვა ავტორთან, რაც მჭიდრო კავშირშია ამ პერიოდის პოეზიის კანონიკურ ხასიათსა და ე.წ. ლიტერატურულ ეტიკეტთან, კოლექტიური შემოქმედების პრინციპებთან.

პირობითად და მხოლოდ მიახლოებით შეიძლება გამოიყოს ამ „მუდმივი“ მხატვრული სახეებისა და ხერხების რამდენიმე დონე. პირველი დონე შეიძლება იყოს სიტყვის დონე, რომელიც მოიცავს ისეთ მყარ, მუდმივ მეტაფორებს, როგორიცაა მაგ., „ქურციკი“, „შველი“, „ნიაშორი“, „ნუკრი“... ლამაზი ქალის, სატრფოს მნიშვნელობით, მის აღსანიშნავად, „გვირილა“ – მოლიმარი ბაგის, „ლომი“ – ძლევაგამოსილი მამაკაცის, მტრის, მეომრის მნიშვნელობით, „ნარგიზი“ – თვალების, „გიშერი“ – თმისა, „სეტყვის მარცვლები“ – კბილებისა, ისარი – „სატრფოს თვალთა მზერისა“ და ა.შ. „მკვლელი“ არაბულ და საზოგადოდ აღმოსავლურ პოეზიაში არის სატრფო,⁴ ხოლო „მოკლული“ ნიშნავს მეტრფეს.⁵ ამ მეტაფორამ საუკუნეებს გაუძლო.

აქვე შეიძლება მოვიხსენიოთ ე.წ. მუდმივი ეპითეტები, ზედსართავეები, რომელიც ხშირად იხმარება ერთსა და იმავე სიტყვასთან, როგორც მსაზღვრელი არსებითთან, ისე მის გარეშეც. მაგ. „ფართო“ როგორც კვალიფიკაცია აბჯრის, ჯაჭვის პერანგისა (შდრ. 'ანთარა, ბ. 52)⁶; „ბევრჯერ რგოლები ფართო აბჯრის

¹ ეაგნერი, იქვე, 22. ამ გარემოებას იაკობიც აღიარებს, მაგრამ იქვე განსაზღვრავს კასიდების ჟანრს შტაგერის მიერ შემუშავებული პოეტიკის ძირითადი ცნებების მიხედვით. იქვე, 209.

² 19, 1961 شرفى صيف، المصر الجاهلى، القاهرة.

2

³ ალ-ა'შას, ან-ნაბილა აზ-ზუბაანისა და 'იბდ იბნ ალ-აბ-რაჰის ბეითები მითითებულია ათ-თიბრიზის (Lyali Ch. (ed) *al-Tibrizi. Acommentary on ten ancient Arabian Poems*, Calcuta, 1984), დანარჩენი მუალ-ლაკები კი აზ-ზაფჰანის მიხედვით (الحسين بن أحمد بن، مصر، ٥١٣١ هـ. كتاب شرح المفردات الفصحى، مصر، ٥١٣١ هـ). ციფრი პოეტის სახელის შემდეგ აღნიშნავს ბეითის რიგს. მაგალითებში უმეტესად გამოყენებულია პნკარედული თარგმანი.

⁴ ჯაველიძე ე. შუა საუკუნეების აღმოსავლური პოეზიის ტიპოლოგიის და შესწავლის მეთოდისთვის, შტუდები, თბილისი, 1985, 145-149.

⁵ ის გვხვდება XX ს. გამოჩენილ პოეტ ნიზარ კაბანისთანაც, რომლის პოეზია დიდად განსხვავდება კლასიკური არაბული პოეზიისაგან. შდრ. მისი „სიურრეალისტური კასიდა“ (ქართული თარგმანი იხ.: „არაბი პოეტები“ V-XX სს., არაბულიდან თარგმნა ნ. ფურცელაძემ, ქართული აკადემიური ნიგნი, თბილისი, 2013, 63.)

⁶ 37، الزورنى، كتاب شرح المفردات، ٥١٣١ هـ.

ხმლით მიკვეთია". ასევე 'ამრ იბნ ქულსუმთან (ბ. 28) საზღვრულის გარეშე: „გემოსავს ყოველი ფართო, ელვარე („ჯაჭვის პერანგი)". აღსანიშნავია, რომ ეს მუდმივი ზედსართავეები ზოგჯერ პროზაში, განსაკუთრებით გარიტმულ პროზაშიც გვხვდება. „ათას ერთ ღამეში" მაგ., „ებრძანე ჩაეცვათ ფართო ჯავშნები და შემოერტყათ მახვილი მჭრელნი".¹ ამგვარად ნახშიარი ზედსართავეები გვხვდება ყურანში, ალ-ჰარირის მაკამებსა, აბუ ლ-ალ-მა'არრის *რისალათ ალ-ღუფრან*-ში („პატიების ეპისტოლე") და სხვაგანაც, სადაც ტექსტი შესრულებულია გარიტმული პროზით – საჯ'ით. ასევე „თეთრი" ნიშნავს ხმალს, „რუხი" – შუბს, „ნითელი" – ღვინოს ან ცხენს და ა.შ.²

მხატვრულ ხერხთა ეს ნაწილი, რომელსაც პირობითად სიტყვის დონე ვუწოდეთ, პოეზიის საკმაოდ ვრცელ სპეციალურ ლექსიკას მოიცავს, სადაც ერთგვარად ფიქსირებულია სინამდვილის პოეტური, კოლექტიური სურათი.

ამის შემდეგ შეიძლება გამოვყოთ გაშლილი შედარების დონე, განსხვავებით მეტაფორისაგან, რომელსაც ჩვეულებრივ განიხილავენ როგორც კონდენსირებულ შედარებას და ერთ სიტყვას წარმოადგენს (ქურციკი = სატრფო, ვარდი = ლანვი, გვირილა = კბილები, ნარგიზი = თვლები ა.შ.). ეს არის ისეთი სტერეოტიპული შედარება, როგორც მაგ. მიტოვებული ნაბინავრის შედარება გადაშლილ ძველ წარწერასთან: „გაშიშვლებულა მათი კვალი გადაცვეთილი, ვით წარწერა ლოდზე ნაჭდევი." (ლაბნდი, ბ.2), ან „ნაკადულები აშიშვლებენ სავანეთა კვალს, თითქო ნუსხაზე აღადგენენ ნანერს კალმებით!" (ლაბნდი, ბ.8), ან იმრუ ალ-კაფსთან: „ვისია ეს კარვის ნაშთები მსგავსი გადაშლილი წარწერებისა იამან-ური ჰალმის ლაფანზე"³, ანდა კარვის ნაშთების შედარება გადაშლილ სვირინგთან – „ხავლას ხარგაის ნატამალი ხრიატ საჰმადზე ჩანს როგორც ხელზე კვალი სვირინგის" (ტარაფა, ბ.1), ან ისე აშიშვლებენ კარვის ნაკვალევს ნაკადულები, „თითქოს დიაცი ხელზე სვირინგს განიხლებდეს" (ლაბნდი, ბ.9). „სადგომი მისი არ-რაკმათანში წააგავს სვირინგს, წარხოორცილსა და განახლებულს მაჯის ძარღვებზე" (ზუჰადრი, ბ.2) და სხვ. ასევე ხშირია აქლემის შედარება კანჯართან. მუ'ალლაკებში ის გვხვდება ლაბნდთან (ბ.32-30), 'ანთარასთან (ბ.8-7), 'აბნდ იბნ ალ-აბრასთან (ბ.32) და ა.შ.

ამავე დონეს შეიძლება მიეკუთვნოს მრავალრიცხოვანი ვარიანტები, ე.წ. *ლაჰზები*⁴ ინვარიანტული პოეტური სახისა, რომელსაც არაბულ პოეტიკაში მა'ნა⁵ ეწოდება: მაგ., ადამიანის (დიდებულის, სატრფოს) გარეგნობის შედარებას *მზესთან* ან *ნათელთან*, რომელიც ბნელს ფანტავს, რაც უამრავი ვარიაციით გვხვდება, როგორც ისლამამდელი, ისე შემდგომი ხანის არაბულ პოეზიაში, *ხელგაშლილობისა* – ნვიმასთან და ა.შ.

პირველი დონის პოეტური ლექსიკა – მუდმივი მეტაფორები, ეპითეტები,

¹ كتاب الف ليلة وليلة الأميرة الاشمانية، الجزء الثالث، 291

² დეტალურად იხ. Пурцеладзе Н.Н. *Очерк по исторической поэтике (Символ-формула в арабскоепоззии)*, Тбилиси, 1990;

³ ديوان امرى القيس، بيروت، 1983، 170

⁴ ლაჰზ (არაბ.) - სიტყვა, გამოთქმა

⁵ მა'ნა (არაბ.) - მნიშვნელობა, აზრი, არსი, იდეა

ხშირად აქ წარმოდგენილია როგორც ელემენტები მეორე დონისა; მაგ., „და გაიღივებს *შუქნითელით*, თითქო *გაშლილი* გამოანათებს ხალასი სილის ნამიან ბორცვზე“ (ტარაძე, ბ. 8). ამ ბეითში, რომელიც წარმოადგენს სტერეოტიპულ შედარებას ქალის მოლიმარი ბაგისა გვირილასთან, წარმოდგენილია სიტყვის დონე „მუქნითელი“ – ერთ-ერთი სიმბოლო ბაგისა. „გაშლილი“ სიმბოლოა გვირილისა, რომელიც, თავის მხრივ, მოლიმარი ბაგის (კბილების) მეტაფორაა.

შემდეგ შეიძლება გამოიყოს დონე *მუდმივი თემებისა*, სადაც მუდმივი სიტუაციებია აღწერილი. ეს არის გაყრა და განშორება სატრფოსთან ტომის მიერ იალალის გამოცვლასთან დაკავშირებით. მუ'ალლაკებში ეს დასტურდება 'ანთარასთან (ბ. 12-11), ზუჰაირთან (ბ. 15-7), ჰარის იბნ ჰილლიზასთან (ბ. 8-1) და სხვ. ასეთივე მუდმივი თემა, მუდმივი სიტუაციის აღწერაა ცხენის ან აქლემის გაჭენება უდაბნოში სატრფოსთან განშორებით გამოწვეული დარდის განსაქარველბად: „როგორც კი სევდა შემომანეება, მე კაეშანს მით განვიქარვებ, რომ მოვახტები *მოხრილს*, *მალემსროლს* და მიმაქროლებს დღისით და ღამით“ (ტარაძე, ბ. 10). „მაგრამ როდესაც ნაიფორხილებს ან გრძნობა მისი გზას გადაუხვევს, მიატოვე და გზას გაუყენე მოგზაურობით *ქანცგამოცლილი*, გრძელმა საეაღმა რომ დაამჭლევა და ჩამოუხმო ზურგი და კუზი“ (ლაბიდი ბ. 22).

ამ დონეზე შეიძლება დაედასტუროთ პირველი და მეორე დონის ელემენტები, როგორც მაგ., სატრფოს მიტოვებული ნაბინავარის აღწერისას, სადაც ადამიანის ნაცვლად ცხოველებს დაუდევთ ბინა. „ფართოთვალანი – შველები და თეთრი ქურციკები დადიან უწყევტად, ნუკრი ბუნაგს მიატოვებენ“ (ზუჰაირი, ბ. 3-2). ასეთივე სიტუაციაა აღწერილი ლაბიდიდან (ბ. 6): „ვადის ველური მოდებია ახლა ინდაუ, მომრავლებულან ქურციკები, სირაქლემები“. ხოლო 'აბიდ იბნ ალ-აბრასთან: „ადამიანი აღარ ჭაჭანებს ახლა არდას და კაფა ჰიბირში, ხალხის მაგიერ იქ ნადირი დაბუდებულა“ (ბ. 5-4).

გამოსახვის მუდმივ ხერხთა ამ სისტემას აქვს თავისი „აკრძალვები“ და „დაშვებანი“. ერთი და იგივე ზედსართავი შესაძლოა სხვადასხვა მნიშვნელობით იყოს წარმოდგენილი პოეტურ კონტექსტში, მაგ. *ქუმათ* – „ნითელი“, „მონითალო“ შეიძლება იყოს ღვინო ან ცხენი, მაგრამ მისი ხმარება სხვა არსებითთან და სხვა საგნის მნიშვნელობით აკრძალულია, თანახმად ენობრივი და პოეტური უზუსისა (ისევე, როგორც ქართულად „ქერას“ ვერ ვიხმართ მაგ., კაბის ფერის აღსანიშნავად, ან „ლურჯას“ – ადამიანისა). თ ე თ რ ი არაბულ პოეზიაში შეიძლება იყოს „ხმალი“ ('ამრ იბნ ქულსუმი, ბ. 36), ან „ლამაზი ქალი" ('ამრ იბნ ქულსუმი, ბ. 84), „კეთილშობილი ადამიანი" (ტარაძე, ბ. 48), მ უ ქ ი – „შუბი“, მ ჭ რ ე ლ ი – „ხმალი“ და არა ვთქვათ „შუბი“ და ა.შ.

კიდევ უფრო მკაცრია მუდმივ მეტაფორათა ხმარების წესები. ვარიანტები აქ, შეიძლება ითქვას, თითქმის გამორიცხულია. „ნიაბორი“, „ქურციკი“, „შველი“, „ნუკრი“ ისლამამდელ პოეზიაში შეიძლება იყოს მხოლოდ ლამაზი ასული, სატრფო, ხოლო სუფიურ პოეზიაში – სატრფო, ანუ ღმერთი მაგ., 'უმარ იბნ ალ-ფარინთან ('უმარ იბნ ალ-ფარინი, ბ. 9.)¹

აქ საქმე გვაქვს იმპლიციტურ პოეტურ კონვენციასთან. ეს არის ერთგვარი

¹ ლეკიაშვილი ა. საკითხავი წიგნი არაბულში, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1979, 346. მკერვალიშვილი ვ. 'უმარ იბნ ალ-ფარინის სუფიური ლაზალი, პერსპექტივა XXI, V, თბილისი, 1985.

მეტაენა. ის შემოქმედების ყოველ ცალკეულ აქტში გვევლინება იმ ანონიმურ ფაქტორად, რომელიც განსაზღვრავს პოეტის მიერ სინამდვილის მხატვრულ აღქმას. სწორედ ეს კოლექტიური ენა კარნახობს პოეტს, რომ ყოველ კერძო შემთხვევაში ღანვი დაინახოს ვარდად, მოღიმარი ბაგე – გვირილად და ა.შ. მგავსად ბუნებრივი ენისა, სადაც სინამდვილის აღქმა ენობრივი კოლექტივის ყოველი ცალკეული წევრის მიერ განსაზღვრულია მოცემული ენის სემანტიკური სისტემით, რომელშიც აღბეჭდილია ამ ენის მატარებელთა მრავალი თაობის გამოცდილება.¹

ამიტომ არის, რომ შუა საუკუნეების არაბული ლექსის ნასაკითხად არ არის საკმარისი მხოლოდ ერთი ენის, ბუნებრივი (ამ შემთხვევაში არაბული) ენის საფუხურის დაძლევა. სწორედ ამ მეორე ენის – პოეტური კოდის გაუთვალისწინებლობა არის ხშირად ზოგიერთი კურიოზისა და გაუგებრობის წყარო. ე. კრაჩკოვსკის აღნიშნული აქვს შემთხვევა, როდესაც ერთმა იტალიელმა არაბისტმა ნაწყვეტი ლექსისა, სადაც საუბარია ღამე აქლემით მოგზაურობის შესახებ, გაიგო და თარგმნა როგორც ზღვაში გაღურებზე თავდასხმა² გამოსახვის ამ თავისებურების გამო. ერთ-ერთ რუსულ თარგმანში „გაზაფხულის იალაღზე გამოკვებილი (ე.ი. ხორცსავე) თეთრი აქლემის ფეხები“ („ამრ იბნ ქულსუმი), რომელთანაც ქალის მკლავებია შედარებული, გაგებულია როგორც „ქალწულის ხელები, რომელმაც უდაბნო აამწვანა“,³ სხვა თარგმანში როგორც „ქალმის შტოები“⁴ და ა.შ.

არაბთა პოეტური ენის სემანტიკა ისევე იმპერატიულია და ისევე კრძალავს ამ სისტემის ელემენტთა ნებისმიერ ხმარებას, როგორც სემანტიკა ბუნებრივი ენისა. ისევე დაუშვებელია გაგება და ხმარება მაგ. სიტყვა „ვარდისა“, რაც ღანვის მეტაფორაა არაბულ პოეზიაში, „ლამაზი ქალის“, „სატრფოს“ მნიშვნელობით, როგორც, ეთქვათ, სიტყვა „ჭერისა“ ქართულში მაგ. „კარის“ აღსანიშნავად. ამიტომ ზუჰაირის სენდიკისეულ რუსულ თარგმანში: „Везет караван ты розу, что дарит блаженство влюблённому взгляду.“⁵ ორიგინალში ჩაუხედავადაც შეიძლება იწინასწარმეტყველო, რომ იქ ვარდი ქალის მნიშვნელობით არ შეიძლება იყოს და, მართლაც, არც არის. „ვარდი“ ღანვის მყარი მეტაფორაა. ერთ-ერთ თარგმანში ტახტრევები შედარებულია ნიამორთა გუნდთან.⁶ არაბთა პოეტური სემანტიკის საფუძველზე ესეც შეუძლებელია, და მართლაც, ორიგინალში „ნიამორები“ აღნიშნავს არა „ტახტრევებს“, არამედ ტახტრევებში მსხდომ ქალებს, „რომელნიც ალერსიანად ჩასცქერიან თავიანთ თეთრ ნუკრებს“, რადგან „შველი“, „ქურციკი“, „ნიამორი“ ღამაზი ქალის მყარი მეტაფორაა.

¹ Рамишвили Г.В. *Языкознание и кругу наук о человеке*, Вопросы Философии 6. М., 1981.

² Крачковский Ю. *Арабская поэзия*. Изб. Соч., Том II, М.-Л., 1956, 258.

³ შდრ. Шидфар Б. Я. *Образная система арабский классический литературы*, М., 1974, 16.

⁴ დოლინინას თარგმანი იხ.: *Аравийская Старина*, М., 1983, 52. რიგ თარგმანებში ეს ადგილი სწორად არის გაგებული. მაგ. არბერის ინგლისურ (Arberry A.J. *The Seven Odes*, 204), ბერკის – ფრანგულ (Berque J. *Lex des grandes odes arabes de l'Anti-Islam*, Paris, 1979, 78.) თარგმანში.

⁵ *Арабская поэзия средних веков*, М., 1975, 65. იგივე ადგილი ზუსტად არის გადმოტანილი სენკოვსკის ადრინდელ თარგმანში: იქვე, 234.

⁶ რევიჩის თარგმანი. იქვე, 295.

არაბულ პოეზიაში წარმოდგენილი ეს ხატები ზოგჯერ მეტად არქაულ ნიშნებს ამჟღავნებენ. ისინი უხილავი, უღრმესი ფესვებით უკავშირდებიან ძველ აღმოსავლურ სამყაროს, უძველეს მითოსს. ნიაბორი სატრფოს მნიშვნელობით გვხვდება ბიბლიურ „ქებათა-ქებაში“.¹ ძველ ეგვიპტურ პოეზიაში, ერთ-ერთ სიმღერაში, რომელიც მზის ასულს ტეფნუტს ეძღვნება, მას „ტრამალთა ნიაბორი“ ეწოდება.² ასევე მზის ღმერთის სხვა ასულის, სათიტის გამოსახულებას უძველეს საფუძვლად, როგორც ვარაუდობენ, ნიაბორის უძველესი კულტი.³

ისლამამდელ პერიოდშივე ჩამოყალიბდა არაბული პოეტიკის ერთი თავისებურება, რომელმაც ღრმა კვალი დააჩნია არაბთა პოეტურ აზროვნებას მთელი მისი ისტორიის მანძილზე. ეს არის პოეტური ხატის შექმნის ორიგინალური ხერხი. არაბი პოეტები ცდილობენ ამა თუ იმ საგნისა ან მოვლენის ხატი შექმნან ისე, რომ არ ახსენონ თავად საგნის სახელი, დაასახელონ მხოლოდ მისი თვისებები. პოეტი თითქოს გამოცანას გვაძლევს, რომლის ახსნა, საგნის შეცნობა მისი პოეტური მოდელის მიხედვით თვით მკითხველს (resp. მსმენელს) ევალება.

„და გაიღიმებს ჩამუქებულით, თითქო გაშლილი გამოანათებს ხალასი ქვიშის ნამიან ბორცვზე“ (ტარაბა, ბ.8). „ჩამუქებული“ (ანუ მუქნითელი) აქ ბაგეს აღნიშნავს, „გაშლილი“ – გვირილას, რომელიც თავის მხრივ, ელვარე ბაგე-კბილს ნიშნავს მეტაფორულად, როგორც პოეზიაში, ისე პროზაში. იგი ხალისით მიჰქრის ალვირში, ვით „ოქროსფერი“. „ოქროსფერი“ აქ „ღრუბელს“ განასახიერებს.

ეს მნიშვნელობები არ არის ყოველთვის ცალსახა. ამ პოეტურ ენაზე „თეთრი“ (აბაჲდ მდედრ. ბაჲდ, მრ. ბიჲ) შეიძლება ნიშნავდეს „ხმალს“ ან „ქალს“. მაგ. „ჩავცემთ თეთრებს“ = ხმლებს ('ამრ იბნ ქულსუმი, ბ. 36). „ეკვალდაკვალ მოგვეყვებიან თეთრნი, ლამაზნი“ ('ამრ იბნ ქულსუმი, ბ. 84). „თეთრნი“ = ქალები, ჯავნ – შავი, თეთრი – ინტენსიური ფერით შეფერილი ნიშნავს „დოქს“, „ჩამავალ მზეს“, „დღეს“, „მთის მწვერვალს“ და სხვ. საგნის რომელიმე თვისების აქტუალიზაციით იქმნება მისივე პოეტური ხატი. ყურადღება გამახვილებულია ერთ რომელიმე – ზოგჯერ რამდენიმე მხარეზე, რომელიც პოეტის აზრით ყველაზე უფრო დამახასიათებელია მოცემული მომენტისათვის, მკითხველი ხედავს საგანს არა ისე, როგორც თვითონ წარმოიდგენდა, პოეტს რომ მისი სახელი, მაგ. „მგელი“, „ღვინო“, „ქალი“, „ხმალი“ და სხვ. დაესახელებინა თუნდაც იმავე ზედსართავის თანხლებით, რომელსაც მისი ხატის შესაქმნელად იყენებს, არამედ იგი მის მხატვრულ აღქმაში ცენტრირებულია ამ საგნის რომელიმე თვისებით და იგი გადიდებული კადრით ჩანს მის წარმოდგენაში. ამ წარმოდგენას, ამ ხატს არ შეერევა არავითარი ზედმეტი ასოციაცია, შესაძლებელი იმ შემთხვევაში, პოეტს ამ ზედსართავების გვერდით თვით ამ საგნის სახელიც რომ დაესახელებინა (ჩვენს თარგმანში შეძლებისდაგვარად შევეცადეთ გამოსახვის ეს თავისებური ხერხი შეგვენარჩუნებინა. ოღონდ ბუნდოვანების თავიდან ასაცილებლად ეს გამოტოვებული სიტყვები – საგანთა სახელები ფრჩხილებშია მოთავსებული, ზოგი კომენტარშია ახსნილი).

¹ შდრ. ქება მეორე, „ქებათა-ქება“, თარგმანი ზ. კიკნაძისა, „არმაღანი“, თბილისი, 1965, 67.

² Матвеев М. С. Древнеегипетские мифы, М.-Л., 1956, 47.

³ იქვე, 162.

ამგვარად, არაბულ პოეზიაში იქმნება უამრავი ხატი საგნისა, ბუნების მოვლენისა, ადამიანისა და ცხოველისა. „მუა'ლაკათში“ ვხვდებით ადამიანისა (ქალის, ბავშვის, დედაბრის, ვაჭრის, მეომრის, მარგალიტის მადიებლის) და ადამიანის სხეულის ნაწილების (ქალის ბაგე, ღანვი, თითები, თმა, წელი), ცხოველებისა (აქლემი, ცხენი, ნიამორი, კანჯარი, არჩვი, არწივი, ძაღლი, მგელი, სირაქლემი) და ცხოველთა სხეულის ნაწილების (ძუა, თვალები, ყურები, აქლემის კუზი), ბუნებისა და ბუნების სხვადასხვა მოვლენის (მთა, ქვა, ლოდი, ღრუბელი, წყარო, მტვერი, წვიმა, ცეცხლი, მინა, ღამე, წყალი), მცენარეთა (ხე, პალმა, ლერწამი, გვირილა), იარაღისა და ომის (ხმალი, შუბი, ჯავშანი, ბრძოლა, ჭრილობა, გმირი, საბრძოლო რაზმი), ადამიანის მოღვაწეობის პროდუქტის, სხვადასხვა საგნის (მათრახი, უდი, სათამაშო ისრები, ტახტრევანი, კოშკი), ღვინისა და ღვინის ჭურჭელის (ღვინო, ტიკი, დანი, დოქი) აღმნიშვნელ სიმბოლოებს.

როგორია ამ მოვლენის მექანიზმი, რომელიც პოეტს საშუალებას აძლევს ააგოს ხატი ასეთი ხერხით, ხოლო მსმენელს – არა თუ გამოიცნოს ამგვარად შექმნილი პოეტური სახე, არამედ აღიქვას კიდეც, როგორც ესთეტიკური ფენომენი?

ჩვენი ვარაუდით, ამ პოეტური ხერხის გამოყენებას ორგვარი საფუძველი აქვს – ენობრივი და პოეტური უზუსი. ამ ხერხის ენობრივ საფუძველს, ერთი მხრივ, უნდა ქმნიდეს ის აზრობრივი მიმართებები, რომლებიც არსებობს ენაში ორ ან, ზოგჯერ მეტ სიტყვას შორის. ეს მიმართებები სხვადასხვა ენაში სხვადასხვაა. მაგ., „ქერა“ ქართულში აზრობრივად, სემანტიკურად მხოლოდ თმას უკავშირდება (მღრ. მაგ., გერმანული, სადაც ფერის აღმნიშვნელი ეს ზედსართავი ლუდის ფერსაც აღნიშნავს), „ყეფს“ თანამედროვე ქართულში – „ძაღლს“. ზმნა „მიდის“ ქართულში გულისხმობს როგორც ქვეითად, ისე ტრანსპორტით გადაადგილებასაც (მღრ. რუსული *идти*, რაც მხოლოდ ქვეითად მოძრაობას აღნიშნავს).

ზემოაღნიშნული ხერხის გამოყენება არაბულ პოეზიაში, როგორც ჩანს, ეყრდნობა ამ სტაბილური სემანტიკური კავშირების ინტუიტიურ ცოდნას, რაც, ჩვეულებრივ, აქვთ ხოლმე სათანადო ეპოქის ენის ცოცხალ მატარებლებს. ასეთი სემანტიკური სტრუქტურის გამოტოვებულ წევრზე ინფორმაციას იძლევა და გამოგვაცნობინებს ტექსტში დარჩენილი მეორე წევრი. მაგ., „ალმა“ – მუქი წითელი ძველ არაბულში (დღეს ეს სიტყვა აღარ იხმარება) ძირითადად ბაგეს (ტუჩებს, ღრძილებს) უკავშირდება, მის ფერს აღნიშნავს.¹ ამდენად, იმდროინდელი არაბისათვის სირთულეს არ წარმოადგენდა ამოცნო „ბაგე“ ბეითში და „ილიმება მუქნითელით“ (ჩამუქებულით). მით უმეტეს, რომ ამას ხელს უწყობდა სიტუაციური კონტექსტის ცოდნაც. მან იცოდა, რომ ასეთი ფერით ქალები ტუჩებსა და ღრძილებს იღებავდნენ, რათა კბილები უფრო თეთრი გამოჩენილიყო.

ქუმათი – „წითელი, მონათალო ნაბლისფერი“ ორი საგნის – ცხენისა და ღვინის ფერს აღნიშნავს და აქ უკვე კონტექსტი წყვეტს, რომელი საგანი უნდა იგულისხმებოდეს ამა თუ იმ შემთხვევაში. „მუა'ლაკათში“ ის გვხვდება ტარაქასთან, სადაც „ღვინოს“ აღნიშნავს და იმრუ-ლ-კასთან, სადაც „ცხენის“ მნიშვნელობით იხმარება.

¹ მღრ. Fischer W. *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 354.

მაგრამ ენაში ყველა სიტყვა არ არის დაკავშირებული აზრობრივად მხოლოდ ერთ ან ორ განსაზღვრულ სიტყვასთან. სემანტიკურ კავშირთა დიაპაზონი ხშირად უფრო ფართოა. მაგ., ქართულში ნითელი, თეთრი, შავი... და მრავალი სხვა არ მიემართება უშუალოდ ერთ რომელიმე განსაზღვრულ არსებით სახელს. ასეა არაბულშიც. როგორ იქცევა ასეთ შემთხვევაში არაბი პოეტი, რომელიც იყენებს ამ ხერხს ხატის შესაქმნელად?

სწორედ ამ შემთხვევაშია გამოყენებულია არა ერთი, არამედ ორი, სამი ან მეტი ზედსართავი ერთად, რომელნიც აზუსტებენ და ხსნიან ერთმანეთს, ამ ტიპის ხატთა ნიმუშებია:

„მე ღამეს ვათევ ზურგზე შავის, შეკაზმულისა“ (‘ანთარა, ბ. 20). „შავი, შეკაზმული“ აქ ცხენს აღნიშნავს. „მე დამიფიცავს წელზე მოუშორებლად მქონდეს (როგორც სარჩულია საპირზე) გაფხავებული, ალეხილი, ინდური“ (ტარაქა, ბ. 83). აქ ხაზგასმული სიტყვები (ზედსართავები) ხმაღს აღნიშნავს. ასევე „გრძელკისერა, მოთეთრო, უშობელი, უმნიკვლო ფერისა“ ‘ამრ იბნ ქულსუმის კასიდაში აღნიშნავს „აქლემს“.

„მუ‘ალლაკათში“ სწორედ ეს მეორე ტიპი დაახლოებით ოთხჯერ უფრო ხშირია პირველთან შედარებით.

გვხვდება მესამე ტიპიც, თუმცა ძალზე იშვიათად. ეს არის ამ პრინციპზე აგებული რთული ხატი. თუკი პირველ ორ ტიპში გვაქვს სიტყვა, რომელიც იგულისხმება და სიტყვა ან სიტყვათა ჯგუფი, რომელიც ამ ნაგულისხმევ სიტყვას ცვლის და მის გამოსაცნობად ერთი საფეხური უნდა განვლოთ, აქ გვაქვს ორი უცნობი და, შესაბამისად ორი საფეხური უნდა განვლოთ უცნობის შესაცნობად, რადგან ნაგულისხმევი სიტყვა თვითონ მეტაფორას წარმოადგენს, ე.ი. თვითონაც სხვა სიტყვას ცვლის. მაგ., „ის დაესახლა მბდღვინავთ მხარეში“ (‘ანთარა, 6). აქ „მბდღვინავი“ ნიშნავს ლომს, ხოლო „ლომი“ – მტერს. ასევე გარკვეულ კონტექსტში, „გაშლილი“ ნიშნავს გვირილას, ხოლო „გვირილა“ – მოღიმარ ბაგეს (ტარაქა, 8), „მუქუბეება“ ნიშნავს ქურციკს, ხოლო „ქურციკი, ნიამორი“ – ღამაზ ქალს, სატრფოს (ტარაქა, 6) და ა.შ. აღსანიშნავია, რომ ასეთ შემთხვევაში, ჩვეულებრივ, არსებითს ცვლის მხოლოდ ერთი ზედსართავი და არა ორი, ან მეტი. რატომ შეიძლება, რომ ზა‘ირ – „მბდღვინავი“ ნიშნავდეს ლომს, გასაგებია, ვინაიდან ეს არის ხმაბაძვითი სიტყვა, რომელიც მხოლოდ ლომის ხმას აღნიშნავს არაბულში და ამდენად სემანტიკურად მხოლოდ ამ ერთ სიტყვას უკავშირდება. მაგრამ იმას, რომ ლომი, როგორც მეტაფორა, შეიძლება ნიშნავდეს მტერს, მკითხველი / მსმენელი მხოლოდ პოეტური კონვენციის ძალით თუ მიხვდება. ასევე აჰვა არაბულში ნიშნავს „მწვანეს, ყავისფერს, იისფერს...“, საგნების სიმუქეს.¹ იხმარება აგრეთვე იმ ქურციკის ფერის აღსანიშნავად, რომელსაც „ქუთუთოები და დრუნჩი მუქი იისფერი აქვს“.² მაგრამ ის, რომ ქურციკი ღამაზი ქალის მეტაფორაა, ამ პოეტურ ენაზე, გვირილა – მოცინარი ბაგისა, მტერიანი მიწა – გვალვიანი წლისა, მჭლე აქლემი – ღარიბი დედაკაცისა, შესაძლებელია მხოლოდ პოეტური კონვენციის ძალით. აქ, ამ სახეთა გასახსენლად, უნდა ჩაერთოს

¹ იქვე, 354.

² იქვე, 314.

მკითხველის / მსმენელის „ცოდნა“. მან უნდა იცოდეს, რომ ქურციკი ამ პოეტურ ენაზე ლამაზ ქალს ნიშნავს, გვირილა – მოლიმარ ბაგესა და ა.შ. ე.ი. უნდა იცოდეს ერთგვარი პოეტური კოდი ამ პოეზიისა. სხვა შემთხვევაში ეს ორმაგი გამოცანა გამოუცნობი დარჩება. ამგვარად, პოეტის მიერ ამ ტიპის ხატების გამოყენება გულისხმობს მისი აუდიტორიის მიერ ამ ნაგულისხმევი მეტაფორების წინასწარ ცოდნას (სხვა შემთხვევაში მსმენელის კონტაქტი პოეტთან გამორიცხულია). ეს ფაქტი კი, თავის მხრივ, დასაშვებად თვლის იმ ვარაუდს, რომ აღნიშნული ძეგლების შექმნას წინ უძღოდა განვითარების გარკვეული პერიოდი, როდესაც თანდათანობით იხვეწებოდა და ყალიბდებოდა ეს პოეტური ხერხი და შესაბამისი პოეტური კოდი.

ამ ხერხით აგებული ხატების ამოხსნის სირთულეს ქმნის ის გარემოება, რომ დროთა განმავლობაში იცვლება ეს აზრითი კავშირები სიტყვათა შორის (თუ ქართულში „ყეფს“ ზმნის სუბიექტი ბუღბუღიც შეიძლებაოდა ყოფილიყო, დღეს ასეთი შეხამება დაუშვებელია) და იკარგება მათი ცოდნა. მხოლოდ ენობრივ ინტუიციაზე დაყრდნობა მათ გასახსნელად და გასაგებად აღარ იძლევა სასურველ შედეგს და აი, შუა საუკუნეების არაბი კომენტატორები (რომელთაც ფასდაუდებელი ღვაწლი დასდეს ისლამამდელი პოეზიის განმარტებასა და გაგებას) ხშირად თვითონაც საგონებელში არიან, თუ რას უნდა ნიშნავდეს მაგ., სიტყვა *მუთანაზზილ* – „ძირსჩამოსული“ იმრუ ლ-კაჰისის მუალაკაში, „წვიმას“, „კაცს“, თუ სხვას, ან „რუხი, პირქუში“ – ლაბიდთან „მგელს“ თუ „ძალს“ და ა.შ. ზოგჯერ ეს ადგილები დღემდე დაუზუსტებელია.

ენის მონაწილეობის ცხადყოფა პოეტური სახის ორგანიზაციაში სხვა შემთხვევაშიც შეიძლება. ისლამამდელ პოეზიაში გვხვდება სახეები, აღმოცენებული ადამიანის ხელებისა და ცხოველის (მაგ. აქლემის) წინა ფეხების ერთმანეთთან შედარების, გაიგივების საფუძველზე: „იგი (ქალწული) ... დაგანახვებს მკლავებს (წინა ფეხებს) გრძელკისკრასი, თეთრონისა, უშობელისა, უმნიკლო ფერისა“ (= ძუ აქლემისა) (ამრ იბნ ქულსუმი, 14) ან: „მას (აქლემს) იდაყვები (ანუ წინა ფეხის მუხლები) აქვს დაძაგრული, თითქოს მეთულუხეს თულუხები მიაქვსო“ (ტარაფა, 22). ერთ შემთხვევაში მშვენიერი ქალწულის მკლავები შედარებულია თეთრი აქლემის წინა ფეხებთან, მეორე შემთხვევაში აქლემის მუხლები (წინა ფეხებისა) – მეთულუხის იდაყვებთან.

აქ ყურადღებას იპყრობს ერთი შეხედვით უცნაური და ესთეტიკური თვალსაზრისით თითქოს მიუღებელი სახე, მაგრამ თუ შევეცდებით გავერკვეთ ამ სახეთა ენობრივ საფუძველში, გარდა იმ სოციალური თუ ესთეტიკური სტატუსისა, რაც აქლემს ამ საზოგადოებაში ჰქონდა, ნათელი გახდება ის გზა, რაც გაიარა პოეტის ასოციაციამ. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ სახის თავისებურება განსაზღვრა ამ შემთხვევაში არაბული ენის თავისებურმა სემანტიკურმა ორგანიზაციამ, სადაც სინამდვილის გარკვეული მონაკვეთის, ამ შემთხვევაში – ადამიანისა და ცხოველის სხეულის თავისებურ სემანტიკურ დანაწევრებასთან გვაქვს საქმე. არაბულში ადამიანის ხელები და ცხოველის წინა ფეხები (ისევე, როგორც ეს ზოგ სხვა ენაშიც არის, მაგ. ინგლისურში) ერთი და იმავე სიტყვითაა აღნიშნული: *ად* – ხელი ან წინა ფეხი; ერთი და იმავე სიტყვითაა აღნიშნული მათი ნაწილებიც: *ჰირა'* – მკლავი ან წვივი წინა ფეხისა, *მირჰაქ* – იდაყვი ან

მუხლი წინა ფეხისა. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ შემთხვევაში ენობრივმა თვალსაზრისმა წარმართა პოეტური თვალსაზრისი და პოეტური ასოციაციის საფუძვლად იქცა.

ასეთი ვარაუდი რომ შეუძლებელი არ უნდა იყოს, ჩვენი აზრით, ჩანს სულ სხვა დროისა და სხვა ხალხის პოეტის აღიარებიდან: „პოეტური შემოქმედების აქტი... არ არის იდეის თანდათანობით განსხეულება სიტყვებში, *იგი ერთიანად სიტყვებიდან არის აღმოცენებული* (ხაზი ჩვენი. ნ.ფ.). სწორედ ამ გზით დავენერე მე ჩემი საუკეთესო ლექსები“, – წერს ცნობილი შოტლანდიელი პოეტი მაკდაიერმიდი.¹

ხატის შექმნის ზემოხსენებული ხერხის წარმოშობა გარდა ენობრივი საფუძვლისა, როგორც აღვნიშნეთ, საკუთრივ პოეტური უზუსითაც უნდა იყოს შეპირობებული. ამ პოეტურ უზუსს ქმნიდა, როგორც ჩანს, ე.წ. მუდმივი ეპითეტების ხმარება, რაც ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ერთ-ერთი დამახასიათებელი თავისებურებაა და მზამზარეული ფორმულების სახით გვხვდება ჰომეროსთან, ისლანდიურ ედასა და სხვადასხვა ხალხის ზეპირ პოეზიაში, როგორც მაგ. „ფეხმარდი აქილევსი“, „მუზარადმზრნყინავი პექტორი“ და სხვ. ჰომეროსთან.² „თეთრი“ ისლანდიური ედაში ხშირად ახლავს ქალის, სატრფოს აღმნიშვნელ სახელს. რუსულ ზეპირსიტყვიერებაში ასეთი ფორმულებია: «Красная девица», «Добрый молодец», «чистое поле» და ა.შ. ე.ი. ეს არის ზედსართავი, რომელიც ხშირად იხმარება ერთსა და იმავე არსებით სახელთან. მუდმივი ეპითეტების ხმარება, როგორც ჩანს, წინ უძღოდა ამ ხერხის ჩამოყალიბებას არაბულ პოეზიაში. ამრიგად, თუ ჰომეროსთან ფორმულას ქმნის ზედსართავი (ეპითეტი) + სახელი, ისლამამდელ პოეზიაში, ჩვეულებრივ, გვაქვს სქემა: ზედსართავი (ან ზედსართავთა ჯამი) მინუს არსებითი სახელი. „მუ‘ალაკაჰში“, გარდა ერთი-ორი შემთხვევისა, არ მეორდება მთლიანად ერთი და იგივე სიმბოლო ერთი და იმავე ხატის შესაქმნელად, მაგრამ კვალი ასეთი მუდმივი ეპითეტებისა მაინც შემორჩენილი გვაქვს. მაგ., *მუალაკებში* დადასტურებულ სიმბოლოთაგან დახლოებით ორმოცდაათამდე სიმბოლოში მისი შემადგენელი ზედსართავებიდან ოცდაექვსი მეორდება. სანიმუშოდ, მაგ. „შავი“ – ცხენის მნიშვნელობით.

„შუბები თითქოს ბაგირები იყო, ჭაში ჩაშვებული, გულმკერდში *შავისა*“ (= რაშისა) ('ანთარა, 70).

„მე ღამეს ვათევ ზურგზე *შავის* შეკაზმულისა“ (= რაშისა), ('ანთარა, 20). „ფიცხელი“ – აქლემის აღმნიშვნელ სიმბოლოში:

„ელვრება კისერზე განრისხებულს, *ფიცხელს*, მედიდურს“ (= ძუ აქლემს,) ('ანთარა, 34) და

„გადამივლია ქანცგამოცლილით, *ფიცხელით*, სწრაფით“ (= ძუ აქლემით), (ალ-აშა, ბ. 33) და სხვ.

ამრიგად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ პოეტური ხერხით შექმნილი სახეების ერთი ნაწილი წარმოშობით მუდმივ ეპითეტს უკავშირდება და

¹ ერისთავი თ. თავცაცხლას მიღმა მთელი სამყარო, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 10.02.1978.

² წერეთელი გრ. ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, ტფილისი, 1927, 77.

წარმოადგენს მისი განვითარების შემდგომ საფეხურს. როგორც ჩანს, ასეთი წესით შექმნილი სახეების ანალოგიითაც იქმნებოდა და ვრცელდებოდა შემდეგში ეს ხერხი. ხოლო ამ წესით მიღებული სიმბოლო თვითონაც ხდება „მუდმივი“ შემდეგდროინდელ არაბულ პოეზიაში.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ზედსართავებს მუდმივი შეიძლება ეწოდოს ერთგვარი შეზღუდვით, რადგან გარკვეული ნაწილი ამ ზედსართავებისა სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა საგნის აღსანიშნავადაც შეიძლება შეგვხვდეს. ამდენად, იგი სხვადასხვა შინაარსის სიმბოლოს წარმოადგენდეს. მაგ., *ქუმათი* – „*ნითელი*“ – ღვინის მნიშვნელობით; „შევსვა *ნითელი*“ (ტარაძე, 8) და „ცხენის“ მნიშვნელობით იმრუ ლ-კაღსთან: „ისხლეტს“ ნაბადს ახალს ნელზე „*ნითელი*“ (=ქურანი ცხენი. იმრუ ლ-კაღი, ბ. 55).

„*ჯავნ*“ არაბულად შავის, თეთრის, ყავისფერის, მწვანის ინტენსიურ მუქ ვარიანტს აღნიშნავს და გვხვდება მთის, ღვინის ჭურჭლის, ჩამავალი მზის, დღის მნიშვნელობით, როგორც ზემოთაც მოვიხსენიეთ *ჯურდ* – მოკლებალნიანი – ცხენის ან პალმის მნიშვნელობით, აბაჲ (თეთრი) – ხმლების ან ქალების მნიშვნელობით, აჰჲ – მუქი (ყავისფერი, მწვანე, იისფერი) ქურციკის (ტარაძე, ბ. 5), ღრუბლის (ჰუ-რრ-უმმა)¹ თმის,² ცხენის (ამრ იბნ ქულსუმი)³ მნიშვნელობით და ა.შ. სავარაუდოდ ზედსართავის სემანტიკური ვალენტობა (ე.ი. მისი უნარი დაერთოს ერთ, ორ ან ბევრ არსებით სახელს) განაპირობებს იმას, თუ რამდენი საგნის სიმბოლოდ შეიძლება იქცეს ესა თუ ის ზედსართავი.

მეორე მხრივ, შესაძლებელია ერთი და იგივე საგანი მრავალი სხვადასხვა ზედსართავით იყოს ტექსტში წარმოდგენილი. მაგ. „ხმალი“ გვხვდება შემდეგი სახეებით: „თეთრი“ (‘ამრ იბნ ქულსუმი, ბ. 36), „გაფხავებული, ორლესული, ინდური“ (ტარაძე, ბ. 84). ღვინო – „თავანკარა“ (ლაბინი, ბ. 60), „შერეული“ (‘ამრ იბნ ქულსუმი, ბ. 2), „ნითელი“ – „შევსვა *ნითელი*, რომ შუშხუნებს წყლის შერევისას“ (ტარაძე, ბ. 58) და სხვა.

ეს მოვლენა შეინიშნული აქვთ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების არაბ ფილოლოგებს, რომელნიც მას გრამატიკის თვალსაზრისით განიხილავდნენ და კვალიფიცირებული აქვთ როგორც სინტაქსური ელიზისის ერთ-ერთი სახეობა – არსებითი სახელის ზედსართავით ჩანაცვლება. ისინი უგულებელყოფდნენ მის სტილისტურ თავისებურებას, თუმცა ეს არც შეადგენდა კომენტატორთა ამოცანას. შუა საუკუნეების არაბი ლექსიკოგრაფები ამ სიტყვებს ხშირად განიხილავდნენ, როგორც საგნის აღმნიშვნელ ცალკეულ სახელებს.⁴ ამის გამო, ეს ზედსართავები ზოგჯერ პოლარული, ურთიერთსაწინააღმდეგო (მაგ. თეთრ-შავი) მნიშვნელობის მქონე სიტყვებად ცხადდებოდა. სპეციალური, მონოგრაფიული გამოკვლევის საგანი ეს სტილისტური ხერხი არ ყოფილა ორიენტალისტთა მიერ, თუმცა მას სხვა საკითხებთან დაკავშირებით გაკერით ეხებიან და მის პოეტურ, გამომსახველობით

¹ Fischer W. *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. 314.

² იქვე, 314.

³ იქვე, 316.

⁴ Сениковский О. *Русский перевод лабидовой мозаики*, в: Крымский А. *Арабская литература в очерках и образцах*, М., 1911, 230-240.

მხარეზეც ამახვილებენ ყურადღებას. მათ შრომებში ის კვალიფიცირებულია როგორც ეპითეტი (სენკოვსკი,¹ კრაჩკოვსკი,² ფიშერი,³ შიდფარი⁴), კონდენსირებული შედარება (კრაჩკოვსკი⁵), მეტონიმია (ლიბტენშტედტერი,⁶ ფილშტინსკი,⁷ ფიშერი⁸). შედარებით ვრცლად ეხება ამ საკითხს გ. ფიშერი. თავის გამოკვლევაში „ფერისა და ფორმის აღნიშვნა ძველი არაბული პოეზიის ენაში.“⁹ ის შეეცადა, დაედგინა სემანტიკური ბუნება ფერისა და ფორმის აღმნიშვნელი ზედსართავებისა საერთოდ, განურჩევლად იმისა, იხმარება ეს ზედსართავის სახით, რომელიც ჩაენაცვლება არსებით სახელს, თუ უბრალოდ მსაზღვრელის ფუნქციით არსებითი სახელისა. პირველი მას მიაჩნდა სტილით შეპირობებულ მაგივრებელ დახასიათებად და უნოდებს ხან მეტონიმია¹⁰, ხან ეპითეტს¹¹, ხან შემცვლელ სიტყვას (Ersatzwort)¹². ის არჩევს ნიშანთა (სიტყვათა) პრიმარულ და სეკუნდარულ მნიშვნელობას ან სახელწოდებას (Benennungen), რაც, მისი სიტყვით, პოლისემიის საფუძველს წარმოადგენს. მაგ. გერმანული სიტყვა Fûgel ნიშნავდა „ფრთას“. ამ უკანასკნელთან მსგავსების გამო მუსიკალურ ინსტრუმენტს – როიალსაც დაერქვა იგივე სახელი. ამდენად, Fûgel-ის პრიმარული მნიშვნელობაა „ფრთა“, სეკუნდარული – „როიალი“, მაგრამ ფიშერი სეკუნდარულ მნიშვნელობად მიიჩნევს არა მხოლოდ პრიმარული მნიშვნელობის საფუძველზე აღმოცენებულ მყარ მეორეულ მნიშვნელობას, არამედ ზედსართავთა იმ ნებისმიერი, არამყარი მნიშვნელობით ხმარებასაც, რასაც ადგილი აქვს არაბულ პოეზიაში ზედსართავით არსებითი სახელის ჩანაცვლებისას. მაგ. „ჯავნ“-ის პრიმარულ მნიშვნელობად მიჩნეულია „ფერიანი, მჭახე ფერის მქონე“, სეკუნდარულად – „ინტენსიური შავი, თეთრი, მწვანე, ყავისფერი.“¹³ სეკუნდარულად არის მიჩნეული აგრეთვე „ჯავნ“-ის სხვადასხვა სპორადული მნიშვნელობა, რასაც ის იძენს სხვადასხვა პოეტურ კონტექსტში: „ჩამავალი მზე“, „დღე“, „კუპრით შეფერილი დოქი“ ან „სათლი“, „მთის მწვერვალი“¹⁴ და სხვ.

აზ-ზავჰანის აღნიშნული მოვლენა განხილული აქვს, როგორც სინტაქსური ელიზისის (ჰაჰჰ) ერთ-ერთი სახეობა იმავე რიგისა, როგორც მაგ., წინადადებაში ზმნის ან ნათესაობითი ბრუნვით განსაზღვრული სახელის გამოტოვება,

¹ იქვე.

² Крачковский Ю. *Арабская поэзия*, 253.

³ Fischer W. *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 20.

⁴ Шидфар Б. Я. *Образная система арабской классической литературы*, 21, 36.

⁵ Крачковский Ю. *Арабская поэзия*, 253.

⁶ Lichtenslädter I. *Das Nasib der altarabischen Qaside*, 17-96.

⁷ Фильштинский И. М. *Арабская Литература*, сб. Литература востока в средние века, ч. II, М., 1970, 224.

⁸ Fischer W. *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 1965, 354

⁹ იქვე

¹⁰ იქვე, 20

¹¹ იქვე, 40

¹² იქვე, 41

¹³ იქვე, 30.

¹⁴ იქვე, 31.

როდესაც კონტექსტიდან ისედაც ცხადია მისი მნიშვნელობა.¹ ათ-თიბრიზი ასეთი ზედსართავის განმარტებისას მიუთითებს მის საგნობრივ მნიშვნელობაზე,² ან აიგივებს ზედსართავს არსებითთან, ან ზედსართავის გვერდით ასახელებს ნაგულისხმევ არსებითს. იშვიათად შენიშნავს, რომ მოკვეცილია წინადადების რომელიმე წევრი.³ საინტერესოა ალ-ანბარის კომენტარი ამ მოვლენის კვალიფიკაციის თვალსაზრისით. იგი მიიჩნევს, რომ ასეთ შემთხვევაში ზედსართავი ცვლის არსებითს (მას ამ უკანასკნელის ადგილი უკავია).⁴ მართებული ჩანს მათ მიერ ამ მოვლენის კვალიფიკაცია როგორც სინტაქსური ელიპსისისა, მაგრამ ერთ სიბრტყეზე განხილვა ამ მოვლენისა მის სხვა სახეებთან მიზანშეწონილი არ უნდა იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში ელიპსის სტილისტური ფუნქცია აკისრია, განსხვავებით მისი სხვა სახეებისაგან.

მიუხედავად სიმბოლოს სხვადასხვა განმარტებისა,⁵ ჩვენ მიერ ეს პოეტური ხერხი კვალიფიცირებულია როგორც სიმბოლო-ფორმულა, შემოკლებით სფ., რამდენადაც სიმბოლო ითვლება შემნაცვლებელ ნიშანთა, როგორც უფრო ზოგადი კლასის, ქვეკლასად.⁶ ამ შემთხვევაში „სიმბოლოს“ შემოფარგლავს მისი მეორე ნაწილი – „ფორმულა“. აქ ფორმულას ქმნის „სიმბოლოს“ ერთიანი, რეგულარული პრინციპი, ამ შემთხვევაში გარკვეული სინტაქსური კონსტრუქცია – შეკვეცილი სინტაგმა.

ამრიგად, თუ შევჯამებთ ზემოთქმულს – „სიმბოლო-ფორმულა“ (სფ) ხატის შექმნის თავისებური ხერხი, დადასტურებული ჯაჰილიისა და შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში, ქმნის ერთგვარ გამოცანას, რომლის გამიფრვა არაბული პოეტური ძეგლების ერთ-ერთ მთავარ სირთულეს წარმოადგენს. თუ, ჩვეულებრივ, სინტაგმა არაბულში იგება მოდელით საზღვრული + მსაზღვრელი („ბაგე ჩამუქებული“), ამ შემთხვევაში გვაქვს შეკვეცილი სინტაგმა, – მხოლოდ მსაზღვრელი („ჩამუქებული“), რომელიც უდრის საზღვრულს („ბაგე“).

პოეზიის, პროზისა და გარიტმული პროზის (საჯ'ი) შედარებითი შესწავლის საფუძველზე ირკვევა, რომ აღნიშნული ხერხი, განსხვავებით სხვა ხერხებისაგან, გვხვდება მხოლოდ პოეზიასა და საჯ'ში (ე.წ. გარიტმული პროზა) და უცხოა თავისუფალი პროზისათვის, რაც მოწმობს, რომ: ა) ის წარმოადგენს პოეტური ენის მახასიათებელს; ბ) ეს მოვლენა დაკავშირებული უნდა იყოს რიტმთან.

სრული და სხვადასხვა სახის შეკვეცილი სინტაგმის ვარირება ნაირნაირი სიგრძისა და სტრუქტურის მზა დეტალებს ქმნის, რაც სხვადასხვა რიტმის,

¹ الزورنى، كتاب شرح المعلقة | 18-21

² al-Tibrizî in: Lyali Ch. (ed), *A commentary on ten ancient Arabian Poems*, 54.

³ იქვე, 34.

⁴ 31-35, 1329 الأنبارى، شرح المعلقة طرفة، قنسطنطينية.

⁵ სკალდების კენნიგებს, რომლის ერთი სახეობა ამჟღავნებს ახლო მსგავსებას ამ პოეტურ ხერხთან, სტებლინ-კომენსკი უწოდებს „პირობით ნიშანს, ემბლემას, სიმბოლოს ან „იდეოგრამას“ (Стеблин-Каменский М.И. *Историческая поэтика*. Изд. Ленинградского Университета, Л., 1978, 49).

⁶ Шафр Б.Я. *Введение в Семантику*; М., 1963, 191-200; Лосев А.Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*. М., 1976, 3-25.

სხვადასხვა პოეტური საზომის აგების მდიდარ შესაძლებლობას იძლევა.¹

* * *

რაკი თარგმანი, საზოგადოდ, ორი კულტურის ფაქტის წარმოადგენს, ის ალბათ რაღაც ინფორმაციას უნდა იძლეოდეს უცხო კულტურაში აღბეჭდილი სამყაროს ჩვენთვის უცნობ პოეტურ სურათზე. პოეტური სემანტიკის უგულებელყოფას არაბთა პოეტური ძეგლების თარგმნისას მიეყვართ სინამდვილის მხატვრული ადეკვატის, არაბულ პოეზიაში წარმოდგენილი სამყაროს სურათის დამახინჯებისაკენ.

ამის გათვალისწინებით წინამდებარე თარგმანში შევეცადეთ, ფრთხილად მოვპყრობოდით პოეტურ სახეთა მთელ სისტემას და, შეძლებისდაგვარად, უცვლელად გადმოგვეტანა იგი. ის, რასაც შეგნებულად თავი ავარიდეთ, არის ერთიანი საზომი და მონორიმი, რაც, ჩვენი აზრით, ხელის შემშლელი გარემოება იქნებოდა ზემოხსენებული მიზნისათვის და თანაც უცხოა (მონორიმი) ქართული ლექსისათვის. სხვადასხვა რიტმის გამოყენება საშუალებას იძლევა ბევრი გახდეს უფრო ტევადი, აზრი არც განივრცოს და არც შეიკვეცოს, რაც შეიძლებოდა გამოენვია „პროსოდიისა და სტილიზებული დიქციის წინასწარ გაკეთებულ ჩარჩოს“.² გარდა ამისა, რიტმის ცვლა კასიდაში, ჩვენი აზრით, შეიძლება გამოდგეს ერთგვარ ანალოგად მელოდიის ცვლისა, რასაც ძველი არაბი რავეები და პოეტები მიმართავდნენ კასიდის შესრულებისას ერთფეროვნების ასაცილებლად და მსმენელთა ინტერესის გასაღვივებლად.³ (ძველი არაბული პოეზია სიმღერით, ლილინით სრულდებოდა).

თუკი თარგმანი, საერთოდ, ნაწარმოების ინტერპრეტაციაა, ეს გასაკუთრებით ითქმის ისლამამდელი პოეზიის ძეგლებზე, როგორც ზემოთ აღნიშნული პოეტური გამოსახვის თავისებური ხერხის, ისე ამ ძეგლების ენის დიდი სირთულის გამო. ამ ძეგლების ყოველი შემსწავლელი თუ მთარგმნელი ტექსტის გაგებისას ეყრდნობა შუა საუკუნეების არაბ კომენტატორთა შრომებს. მაგრამ ყოველთვის არც ეს შრომებია სანდო. კომენტატორები ხშირად ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან ამა თუ იმ ადგილის განმარტებისას. ზოგჯერ კომენტატორს მოაქვს სხვადასხვა არაბი ფილოლოგის აზრი და ერთ-ერთს იზიარებს. ზოგჯერ კი წამოიძახებს: *ალ-ლამ ა'ლამ* – „ალაჰმა უკეთ უწყისო“. და მაინც, კომენტატორთა შრომების გარეშე დღეს ტექსტში უამრავი რამ მეტად ბუნდოვანი და გაუგებარი იქნებოდა.

პირველ ყოვლისა, ეს არის ენობრივი ხასიათის სიძნელე. მუალაკებისა და სხვა ძეგლების შესწავლა და განმარტება დაიწყო მათი შექმნიდან დაახლ. 3-4 საუკუნის შემდეგ. ამ დროისათვის არაბულმა ლექსიკამ გარკვეული ცვლილებები განიცადა. ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობისა თუ ფორმის დადგენა ხშირად სპეციალურ კვლევა-ძიებას მოითხოვდა, რასაც საკმაოდ სკრუპულოზურად ატარებდნენ შუა საუკუნეების არაბი კომენტატორები. მიუხედავად მათი,

¹ ამის შესახებ დეტალურად იხ. Пурцеладзе Н.Н., *Очерк по исторической поэтике (Символ-формула в арабской поэзии)*, 127-142.

² როგორც აღნიშნავს ვ. არბერი, შეიძლება მუალაკის ერთ-ერთი საუკეთესო თარგმანის ავტორი ინგლისურ ენაზე: Arberry A.J. *The Seven Odes*, 253.

³ Монроу Дж. Т. *Устный Характер арабской доисламской поэзии*, 104.

შემდეგ კი ორიენტალისტთა ძალისხმევით, დღესდღეობით ყველა სიტყვა არ არის განმარტებული ზუსტად და ცალსახად. მეორე მიზეზი ამა თუ იმ არაადეკვატური გაგებისა არის შემდეგი გარემოება: ამ ძეგლებში ასახული კულტურულ-ისტორიული თუ ყოფითი ხასიათის მრავალი რეალია დღეს უკვე ძნელი აღსაქმელია. ხშირად ქარაგმით არის მოხსენიებული სხვადასხვა, ჩვენთვის უცნობი ამბავი არაბულ ტომთა ცხოვრებისა, ტომობრივი შუღლი, ბრძოლები, დაზავება, სხვადასხვა პირი... ხსოვნა ამ ამბებისა ნაწილობრივ შემონახულია ძველ არაბულ ისტორიულ თქმულებებში (აჰმ ალ-‘არაბ’ – „არაბთა დღეები“, „არაბთა ბრძოლები“) და კომენტატორთა შრომებში, რომელნიც თავის მხრივ, რავიების – მთქმელთა ტრადიციას ეყრდნობიან. თუმცა ზოგჯერ ეს გადმოცემები, რომელთაც ესა თუ ის პასაჟი უნდა განმარტონ, თვითონ ჩანან ამ ბეითისა თუ ადგილის საფუძველზე აღმოცენებული.

მუალაკათა ჩვენეული თარგმანი ეყრდნობა ალ-ანბარის,² აზ-ზავზანისა³ და ათ-თიბრიზის⁴ ტექსტებსა და კომენტარებს, გათვალისწინებულია აგრეთვე აშ-შანკიტის⁵ ტექსტი და კომენტარები და ას-სანდუბის ნაშრომი.⁶ ხოლო სხვა ტექსტების ორიგინალები დასახელებულია სათანადო ავტორთა ნაწარმოებების თარგმანებთან.

¹ أيام العرب في الجاهلية دار إحياء التراث، بيروت

² الألباري، شرح المعلقات طرفة، كنسطنطينية، 1329

³ الزوزنى، كتاب شرح المعلقات

⁴ Lyali Ch. (ed) *al-Tibrizī*, A commentary on ten ancient Arabian Poems, Calcuta, 1984.

⁵ الشنقيطى، شرح المعلقات العشر فأخبار قائلها القاهرة، 1338

⁶ حسن السننبي، شرح ديوان إمرئ القيس ومعه أخبار المرافسة وأشعارهم في الجاهلية، بيروت، 1332, 1391

**ისლამადელი
არაბი პოეტები**

იმრუ'უ ლ-კაის იბნ ჰუჯრ¹ მას შემდეგ, რაც რიუჟერტმა ნაშრომი უძღვნა, ევროპელებისთვის ცნობილია როგორც „პოეტი და მეფე“ (რიუჟერტი).

ძირითად წყაროს იმრუ ლ-კაისის ცხოვრების შესახებ წარმოადგენს აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისბაჰანის „სიმღერათა წიგნი“², იბნ კუთაიბას „წიგნი პოეზიისა და პოეტთა შესახებ“³, ზოგიერთ ცნობას მის შესახებ შეიცავს აგრეთვე აზ-ზაფჰანისა და ათ-თობრიზის კომენტარები, გადმოცემები ისლამამდელ არაბთა ბრძოლებზე – 'აბმუ ლ-არაბი' და სხვ. აღნიშნული წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის (ნიკოლსონი, შავკი დაჰაფი, 'უმარ ფარრუხი, კრიმსკი და სხვ.) გათვალისწინებით, 'იმრუ ლ-კაისის ცხოვრება ასე წარმოგვიდგება:

იმრუ კაის იბნ ჰუჯრ⁴ დაიბადა ჩვ. წ. აღ-ით დაახლოებით 500 წ. (გარდ. 540/550 წ). ის იყო ქინდის არაბული სამთავროს უკანასკნელი, განდევნილი მეფე. ქინდის სამთავრო შეიქმნა V ს-ის მეორე ნახევარში არაბეთის ცენტრში ნაჯდში. ის მდებარეობდა ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილ ორ არაბულ სამთავროს შორის. ეს იყო ბიზანტიის ვასალი ლასანიანთა სამეფო (დედაქალაქით ჯილლიკი) და ლახმიანთა სამთავრო (დედაქალაქი ჰირა). ქინდის ძლიერი სამეფო დაასუსტა ბაქრელთა და თაღლიბელთა შორის „ბასუსის აქლემის გამო“ ატეხილმა ე.წ. ორმოცწლიანმა ომმა (უფრო დანვრილებით ამის შესახებ ის. 'ამრ იბნ ქულსუმისა და ჰარის იბნ ჰილლიზას ბიოგრაფია). დასუსტებულ ქინდას ჰირის სამეფომ სერიოზული საფრთხე შეუქმნა. ქინდელებმა მფარველობისათვის ჰირის მტერს – ბიზანტიას მიმართეს. თუმცა იმ ომმა საბოლოოდ ქინდის სამეფოს დაშლა გამოიწვია. არაბეთის ცენტრში მოხინაღრე ბანუ ასადისა და ლატაჰანის ტომის გამგებლობა წილად ხვდა ჰუჯრს, იმრუ ლ-კაისის მამას, თუმცა ის მალევე მოკლეს ჰირის მმართველის, მუნჰირ II-ის (505-554) ნაქეზებით აჯანყებულმა ასადის ტომელებმა. ამ დროს მეფისწულისათვის შეუფერებელი საქციელისა და ლექსების შეთხზვისათვის განდევნილი იმრუ ლ-კაისი ტომიდან ტომში დაეხეტებოდა და ნადირობასა და ლხინში კლავდა დროს. არაბულ წყაროებში ის ხშირად ალ-მალიქ ად-დილლილ – „მოხეტიალე, გზაბნეული მეფის“ სახელით მოიხსენიება. ლ-კაისი, რომელსაც ადათი სისხლის აღებას აკისრებდა, რაზმს რაზმზე კრებს და ამოდ იბრძვის შურის საძიებლად და ხელისუფლების დასაბრუნებლად. „ქითაბ ალ-ალანი“ შეიცავს ერთ ცნობას ამასთან დაკავშირებით, საიდანაც ჩანს ლ-კაისის და საზოგადოდ, ბედუინების დამოკიდებულება მათი კერპებისადმი.⁵ ასადის ტომელებზე გალაშქრების წინ იმრუ კაისმა მიმართა ასადის მახლობლად მდებარე ბედუინთა პატივსაცემ კერპს ზუ-ლ-ხალასს, რომელსაც წინასწარმეტყველების უნარს მიაწერდნენ. წინასწარმეტყველება

¹ მისი სახელი სხვადასხვაგვარად იკითხება თარგმანებსა თუ ლიტერატურაში მის შესახებ: იმრუ'უ კაისი, ამრი ლ-კაისი, იმრა' ალ-კაისი, იმრუ კაისი

² ابوالفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني

³ ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦

⁴ أيام العرب في الجاهلية

⁵ ابوالفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٨، 653 = 07

ხდებოდა სამი ისრის მეშვეობით. ერთი ნიშნავდა „ბრძანებას“, მეორე – „აკრძალვას“, მესამე – „შეყოვნებას“. იმრუ ლ-კაჰსს ნილად ხვდა „აკრძალვა“. მაშინ მან უნმანური ლანძღვით მიმართა კერპს და უთხრა: „მამაშენი რომ მოეკლათ, მაშინ ხომ არ ამიკრძალავდიო“. მოკავშირეთაგან მიტოვებულმა იმრუ ლ-კაჰსმა ძალაუფლება ვერ დაიბრუნა. ამის შემდეგ ის თავშესაფარსა და დახმარებას ეძებს ას-სამავალის კარზე თაფმაში და იმპერატორ იუსტინიანესთან კონსტანტინეპოლში. იუსტინიანეს ის პალესტინაში წარუგზავნია ბედუინთა რაზმის მეთაურად, რომელსაც საზღვრების დაცვა ევალებოდა. გადმოცემის თანახმად, პოეტის გამგზავრების შემდეგ იმპერატორისთვის გადაუციათ, თითქოს პოეტს მისი ქალიშვილის მოხიბვლა მოესწრო და ლექსებიც შეუთხზავს ამის გამო. განრისხებულ იუსტინიანეს მისთვის მდევარი დაუდევნებია, რომელიც მას ანკირაში (ანგორაში – თანამედროვე ანკარა) წამოენია და გადასცა იმპერატორის ნაბოძები ძვირფასი, თუმცა მონამლული სამოსი. შხამით გაჟღენთილმა სამოსმა პოეტს კანი დაუწყლულა – აქედან წარმოდგება მისი ერთ-ერთი ზედსახელი – ზუ ლ-კურუჭი – „წყლულებიანი“. ის წამებით გარდაცვლილა. აღსანიშნავია, რომ ეპიზოდი მონამლული სამოსით მოკვდინებისა გვხვდება ჯერ კიდევ ელინურ მითებში – ცნობილი ეპიზოდი ჰერაკლეს გარდაცვალებისა მონამლული სამოსისაგან, ან არგონავტების მითოსში მედეას მიერ შხამიანი ტანსაცმლით გლავკეს მოკვდინება. იმრუ ლ-კაჰსისა და ჰერაკლეს ეპიზოდების მსგავსების შესახებ აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში.¹ სხვა ვერსიით, ის ყვავილისა თუ სხვა რალაც ამგვარი დაავადებისაგან გარდაცვლილა². გადმოცემით, მას სიკვდილის წინ ლექსი წარმოუთქვამს: „რამდენი შუბის სისხლისმღვრელი დაძვრება, რამდენი სავსე თასი, რამდენი რჩეული კასიდა დარჩება ხვალ (ჩემ შემდგომ) ანკირაში“.

მეორე ლექსში ის მიმართავს მის მახლობლად 'ასიბის მთის ძირას მდებარე საფლავის მკვიდრს, ერთი მეფისნულის ცოლს და ამბობს, რომ „საფლავში მისი ჩასვლის დროც მოახლოვდა და ისინი ორივე ყარბები არიან ამ ქვეყანაში.“³

აღსანიშნავია, რომ სიკვდილის წინ ლექსის წარმოთქმა ფიგურირებს სხვა არაბ პოეტთა ბიოგრაფიაშიც – აშ-შანფარას, 'ანთარასა და სხვებთან. თუმცა ამ ცნობებს ზოგიერთი მკვლევარი დაუდასტურებლად მიიჩნევს. სავარაუდოდ, აქ საქმე უნდა გვექნოდეს არა იმდენად რეალურ ფაქტებთან, რამდენადაც ე.წ. მთარეულ მოტივებთან, საერთო ადგილებთან, ტოპოსებთან, რასაც შუა საუკუნეების „იგივეობის ესთეტიკის“ პრინციპები მოითხოვდა.

რაც შეეხება მის დივანს, ჩვენამდე მოღწეულია მისი სამოცდარვა ნაწარმოები. აქედან ოცდაერთი კასიდაა, დანარჩენი მონოთემატური ლექსები და ნაწყვეტები.

იმრუ ლ-კაჰსი ძველ არაბ ფილოლოგთა საყოველთაო აღიარებით, ისლამამდელი ხანის უპირველესი პოეტია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზოგი ფილოლოგი მას მიაწერს *კაჰიდის* ფორმის შექმნას, ზოგი კი ისლამამდელ პოეტს

¹ Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 104; ფურცელაძე ნ., *ზოგიერთი მყარი მოტივის შესახებ დასავლურ-აღმოსავლურ პოეზიაში*, 237; Кузелин А.Б. *Арабская Литература*, Москва, 2003, 11-18

² 117, عر فروخ، تاريخ الادب العربي، بيروت، ١٩٩١،

³ 100، أبو الفرج الاصفهاني، كتب الأغاني،

– მუჰალჰილს. თუმცა ჩვენამდე მოღწეული კასიდები სწორედ იმრუ ლ-კაჰსს ეკუთვნის. მას მიაწერენ შემდეგ ტრადიციად ქცეული ზოგი თემის შემოტანას: სატრფოს კარვის ნაშთებთან შეჩერება და ცრემლთა ფრქვევა; ღამის, ნადირობის, ცხენის, ავდრის აღწერა; სატრფიალო ნაწილის, ნასწიპის დიალოგზე აგება, რაც შემდეგ გვხვდება ომაიანთა ხანის ლაზალებში, კერძოდ, 'უმარ იბნ აბუ რაბი'ას სატრფიალო ლირიკაში. იმრუ ლ-კაჰსის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწარმოებია მისი კასიდა, რომელიც მუ'ალლაკათა რიცხვს მიეკუთვნება და შესულია როგორც აზ-ზაჰანის, ისე ათ-თიბრიზის კრებულში.

იმრუ ლ-კაჰსის მუ'ალლაკა შემდეგი ნაწილებისაგან შედგება: ბედუინთა მიტოვებული ნაბინავარის, კარვის ნაშთების აღწერა და სატრფოს – 'უნაჰზას გამგზავრების, მასთან განშორების სევდიანი დღის გახსენება (1-5 ბ). იხსენებს უნაჰზასთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ ეპიზოდს (10-15 ბ). შიგადაშიგ იხსენებს სხვა ქალებთან დაკავშირებულ ადრინდელ ეროტიულ ეპიზოდებს (7-9, 16-41 ბ), თუმცა ხშირად ბუნდოვანია ვის ეძღვნება ესა თუ ის ბეითი – ისევე 'უნაჰზასა თუ სხვას. ამას მოსდევს აღწერა უძილო ღამისა (44-47 ბ), მშვიერი მგლისა უდაბნოში (49-52 ბ); ამ უკანასკნელ ბეითებს ზოგი სხვა პოეტს მიაწერს (იხ. განმარტება). შემდეგ მოდის ცხენის განთქმული აღწერა (53-70 ბ) და დასასრულ, ავდარის დინამიური სურათი უდაბნოში (71-82 ბ).

იმრუ ლ-კაჰსის შემდეგი ნაწარმოები, რომლის თარგმანიც მოსდევს მუ'ალლაკას, ელევიაა. ეს არის პესიმისტური მედიტაცია სიკვდილის გარდუვალობაზე და მისი დაღუპული წინაპრების გახსენება.¹

კასიდა

1. შეჩერდით, ცრემლით გავიხსენოთ ჩემი მიჯნური
და ვანი მისი ამ ქვიშნარის მრუდე ნაპირას აღ-დახულს, ჰაემალს,

თუღიპისა და ალ-მიკრას სანახთა წიაღ. აქ მისი კვალი ჯერ არ გამქრალა,
რადგან არავი და ქარბორია ალაგ-ალაგ მიწას ღარავდა.

გორვალის შავი მარცვლებივით მოჩანს დრემლა თეთრ ნიამორთა
კარ-მიდამოზე, ღრანტეებში მიმოზნეული.

(მახსოვს) მაშინ განშორების განთიადისას, (აქლემები) როცა დატვირთეს,
ვიდექი ტომის მიმოზნებთან (თვალცრემლიანი) თითქოს შერანგს
ვაქუცმაცებდი.

აქ შეაყენეს აქლემები ჩემმა მხლებლებმა,
„დღე არ გაგიქროს ვარამშაო. ძალი მოიეც.“

¹ ديوان امرئ القيس، ١٧

ან ცრემლის ღვრაა ჭეშმარიტად ჩემი სალბუნი,
მაგრამ რას გარგებს მოთქმა კარვის წარხოცილ კვალთან.

როგორც გჩვეოდა ადრე უმე ალ-ჰუვადირისთან,
ხოლო მა'სალში მის მეზობელ უმმარ-რაბაბთან.

წამოდგებოდნენ და (მეყსეულად) დაიფრქვეოდა მუშუკის სურნელი,
თითქო მოჰქონდა დილის ნიავს სურნელება ყარამფილების.

თვალთ სიყვარულის ცრემლი მდიოდა,
მილტობდა მკერდზე მახვილის სარტყელს.

10. ო, რაოდენი ბედნიერი დღე გახსოვს იმათთან,
მეტადრე ის დღე (ოაზისთან) დწრათ ჯულჯულზე.

ქალიშვილებს რომ დავუკალი ჩემი აქლემი,
როგორ მოჰქონდათ იმათ მისი მოსართავეები!

მერე მთელი დღე ქალწულები ერთუერთს ესროდნენ
მის ხორცსა და ცმელს, თეთრი ფარჩის დაგრეხილ ფოჩებს.

დღე, ფარდის კალთა რომ გადავნიე და ავედი ტახტრევანში უნაიზასთან
და შემომძახა: „ო, უთუოდ დამაქვეითებ“.

და უნაგირი რომ დაზნიქა ჩვენმა (სიმძიმემ),
მიტხრა, აქლემი ჩააჩოქეო, იმრუ ლ-კაის, უნდა ჩამოხდე.“

15. მივუგე: „წადი, სადავნი მიუშვი აქლემს,
ხელს ნუ შემიშლი, ვკრიფო შენი ნაყოფი ამო“.

რამდენს ვწვევივარ შენებრ (მშვენიერს), ფეხმძიმესა და მეძუძურს (ლამით),
გადავინყნია იმას ჩემ გამო შანებიანი, ერთი წლის (ბავშვი).

ჩეილი ზურგს უკან რომ აუტირდა, გადაიხარა,
თუმც სანახევროდ ჩემთან იყო, არ განმერიდა.

ის დღე, როდესაც ქვიშის ბექობზე
არ მიკარებდა, დაიფიცა უტეხი ფიცით.

ჰოი, ფატიმა, უკუაგდე ეს ქედმაღლობა
თუმც განშორება განგიზრახავს, იყავ კეთილი.

20. თუ გაცთუნებს, რომ შენი ტრფობა ჩემი მკვლელია

და გული ყოველს აგისრულებს, რასაც ისურვებს.

თუ აგრერიგად არ გეამება შენ თვისება ჩემი რაიმე,
ამოაგლიჯე სამოსელს ჩემსას შენი სამოსი და დაირღვევა.

შენი თვალები ცრემლს აფრქვევენ მხოლოდ იმად, რომ
ისრები სტყორცნონ განგმირული გულის ნაფლეთებს.

ბევრი ყოფილა მზეთუნახავი, რომლის კარავს ოცნებითაც ვერვინ შეებდავს,
მე კი ვტკბებოდი ნება-ნება მისი ალერსით.

დავუსხლტი მცველებს, მას რომ იცავდნენ
და ნათესავებს ჩასაფრებულთ ჩემს მოსაკლავად.

25. როცა ზეცაზე აღმოხდა ხომლი, ელვარე როგორც ვიშაპის კალთა,
(ოქროს ვარაყით) დამიჯნული და (მარგალიტით) ამოქარგული.

შილიფად იყო, რომ ვეახლე, ძილს აპირებდა.
კვართის ამარა დარჩენილი კარვის კალთასთან.

„ღმერთმანი, შენზე არრამ გაჭრაო,
კვლავინდებურად არ იშლიო უგუნურებას.“

გამოვიყვანე და ჩვენი კვალის გადასაშლელად
ნამოსასხამის კალთა მოსთრევდა ამონაყვული ასალის დარად.

ტომის სანახებს რომ გავცილდით და შევეფარეთ
ქვიშის ბორცვებით გარემოცული დაცემულ ტრამალს,

30. ხელით შევეხე საფეთქლებზე, წამოვიზიდე.
გადმოიხარა წელწვრილი და თეძოებსაც

ტანკენარი, მკერივი და თეთრი!
ელვარებს მკერდი – სარკე ვერცხლისა.

ობოლი პირმშო (ნიჟარისა) სპილოსძვლისფერის,
ანკარასა და მიუნვდომელ წყალში ნაზარდი.

პირს იბრუნებდა, აღაჩინა მოგრძო (ყვრიმალი),
გიშორებს ვაჯრის ნუკრიანი ქურციკის მზერით.

და აღაჩინა ყელ-კისერი თეთრი ჯეირნის,
თუმც არც უხეში იმასავით, არც მოურთავი.

35. და დაღალეები კუპრისფერი, ზურგს რომ აყრია,
ხშირი, როგორც დახუნძლული პალმის კუნწულა.

ზეაკრეფილი კულულები
დანულ და დაშლილ დაღალეებში იკარგებიან.

წელი ღვედევით მოსხლეტილი და აშოლტილი,
წვივი – ლერწამი ნახარები პალმის (ჩეროში).

განთიადისას სარეცელზე მუშკი უყრია,
დილით ნებივრობს, (სამუშაო) არ აცვია სადა სამოსი.

ეხება ნივთებს სალუქით და დაუკოწრავით,
ზაბიბის მატლთა თუ თამრინდის წკირთა სადარი.

40. მიმწუხრის მრუმეს აციაგებს. ანათებს წყვდიადს,
როგორც ბაზმაკი განდეგილის, მეუდაბნოის.

მის სადარს უჭვრეტს გატაცებით წინდახედული,
ტანს რომ აიყრის არც ბალღია, არცა დიაცი.

ო, ქრება კაცთა სიყვარულის თავდავიწყება,
მაგრამ მე გულში არ მიქრება შენი ტრფიალი.

პე, რაოდენი უკუმიგდია გააგებული მტერი შენ გამო
თითქო ჩემი კეთილმოსურნე, თუმც მინყვი შენი მაგინებელი.

რამდენჯერ ღამეს (ხიფათიანს) ზღვის ზვირთებივით
გადმოუშლია განსაცდელად ჭმუნვათ საფარი.

45. ვუთხარი ღამეს, რომ გაჭიმა ზურგი ზმორებით,
გავა გაზნიქა და მკერდი წინ წამოსწია,

გრძელო ღამეო, ნუთუ დილა არ გაგანათებს,
თუმც განთიადი უკეთესი განა დადგება?!

ო, რა ღამეა საოცარი თითქო მთიებნი
მკვიდრად გრეხილი საბელებით მიაბეს დაჯბულს.

და თითქოს ხომლი თავის ადგილას
სალ კლდეს კიდია სელის თოკებით,

რამდენჯერ ხალხის თულუხები მომიკიდია

ყულფით მხარზე, მორჩილსა და ტვირთის ამტანზე.

50. რამდენი ვადი გადამიჭრია ცარიელი – ვირის ფაშვივით,
მგელი რომ ყმუის ვით ყომარბაზი წვრილი შვილით გაბეზრებული.

აყმუელებულა და მითქვამს მგლისთვის:
„ვართ უმოვარნი შენც თუ არ რა შეგიძენია“.

რადგან ორივე მყისვე ვფლანგავთ, რასაც ვიშოვით,
გაძვალტყავდება, ვინც ჩვენნაირ ხენა-თესვას მისდევს“.

განთიადისას, როცა ბუდიდან ჯერ ფრინველიც არ აფრენილა,
მე მიმაქროლებს მხეცთმბორკავი, ბალანმოკლე და ახოვანი.

თავდამსხმელი და უკუმქცევი, შემტევი და უკანდამხევი,
კლდის ნატეხი, ღვართქაფისგან მოშევეებული.

55. ვით სიპი ლოდი ზეგარდმოვლენილს,
ისე აისხლეტს ნაბდის ასალს ნელზე – ქურანი.

ხმელ-ხმელი, ფიცხი, რისხვის ცეცხლით აბორგებული,
ის ფთხვინავს ისე, თითქოს ქვაბი ათუხთუხდაო.

და მისრიალებს, როს მცორავნი (ქანცგამოცლილნი)
მტვრის ბულს ადენენ მაგარსა და გატკეპნილ (მიწას).

ძირს ენარცხება მსუბუქი ყრმა მისი ზურგიდან
და სამოსს აძრობს ღონიერს, მძიმეს.

მკვირცხლი, როგორც ბიჭის შურდული, თასმით თავზე რომ დაატრიალებს
და თასმის ბოლოს რიგირგობით ჰგრებს ორივე ხელით.

60. ქურციკის ფერდნი და კანჭები სირაქლემისა,
ძუნძული მგლისა და ნავარდი მელიის ლეკვის.

შენიშნავ, როცა თვალს შეავლებ, მკერდგანიერი ფეხების ღრეჩოს
აფარებს (ძუას) ხშირ-ხშირსა და მოუგრეხავს, ძირს ჩამოშეებულს.

ფლოქვთ რომ დააბჯენს, უგავს ზურგი საპატარძლოს ლოდს
(სუნნელის სასრესს), ანდა სალ ქვას შერანგის სამტვრევს.

მის მკერდზე სისხლი ჯოგის ბელადთა
თითქოს დავარცხნილ ჭალარაზე ინის წვენია.

გადაგვეყარა ირმის გუნდი და ფურიერმნი
დავარის ქალწულთ მიაგავდნენ გრძელ მოსასხამში.

65. უკუიქცნენ და დაემსგავსნენ ნალიკ-ნალიკი მარგალიტის მძივს
ტომში ბიძების ნებიერა ბიჭს რომ აუსხამს.

მან მენინავეთ დაგვანია – უკანანი ჩამოიტოვა –
ხმაურიანი არვე, ჯერაც გაუფანტავი.

ფეხდაფეხ სდია ფურს და ხარიერმს,
ისე, რომ ოფლში არ განურულა.

მერე მთელი დღე მზარეულნი ხორცს ქვებზე წვავდნენ,
სახელდახელოდ ქვაბში ხარშავდნენ.

მწუხრზე მოვბრუნდით, მის მშენებას მზერა ვერ სწვდება,
ზე რომ ახედავ, გსურს მაშინვე დახედო ქვემოთ.

70. ათევს ლაგამით და უნაგირით,
ჩემს თვალწინა მთელი ღამე, აუშვებელი.

ო, მეგობარო, ვერ ხედავ ელვას? დაგანახებ, როგორ გაბრწყინდა,
თითქო ხელები აიქნიესო შემოჯარულ აედრის ღრუბლებში.

ელვის ციალი ანათებს ასე თუ განდევილი ბერის ბაზმაკი,
ზეთს რომ დაასხამს დაგრეხილ პატრუქს და მეყსეულად დაიკლაკნება.

ვიჯექ მხლებლებთან დარიჯსა და ალ-'აზიბს შუა,
ო, რა შორია ახლა ჩემი თვალსაწიერი.

ელვაზე ვარჩევ – შორს, კატანზეა ქარტეხილის მარჯვენა კალთა,
ხოლო მარცხენა გადასწვდომია დაზბულისა და ას-სითარის მთას.

75. განთიადისას ჩამოიჭრა ქუთაიძასთან,
კენწეროებით ააყირავა უზარმაზარი ქანაპნულები.

ალ-კინანის მთას დაუარა მისმა შხეფებმა
და ფეხთეთრანი ჩამოედნა მთის კალთებიდან.

ალარ დატოვა მან თაიმში, არც პალმის ზრო და აღარც შენობა,
გარდა იმისა, რომელიც იყო ქვით და დუღაბით მტკიცედ ნაგები.

და საბირის მთა, ქარაშოტი როცა დაიწყო,

ჰგავდა დიდებულს ზოლებიან ნამოსასხამში.

ალ-მუჯადმირის მწვერვალები განთიადისას
ჰგავდნენ თითისტარს ნიაღვრის და მონარიყისგან.

80. და ალ-ლაბიტის უდაბნოში დაიცალა დელგმა ტვირთისგან,
ვით დაბარგული, გუდიანი, იამანელი.

დილით კი ველზე მაგალობელნი ისე გალობდნენ,
თითქო შეესვათ ძველი ღვინო, საგანგებო, პილპილიანი.

შორს ბუნავიდან ველური ხახვის ბოლქვებივით ეყარნენ მხეცნი,
სალამოს რომ წყალმა წაიღო.

* * * * *

1. შეჩერდით – ტექსტში ეს სიტყვა ორობითი ბრუნვის ფორმითაა წარმოდგენილი. კომენტატორის¹ სიტყვით, აქ პოეტი მიმართავს ორ თანამგზავრს. შეიძლება ერთიც იგულისხმებოდეს, რადგან პოეზიის ენაში დასაშვებია ორობითის (ან მრავლობითის) ფორმის მხოლოდითი რიცხვის მნიშვნელობით ხმარება.
- 1-2. ად-დახული, ჭავმალი, თუდიჭი, ალ-მიკრა – ადგილის სახელებია. ადგილის სახელები, რომელიც კასიდებში ხშირად მოიხსენიება, მკვლევართა აზრით, ფიქტიურია და არარეალური. ეს კასიდის ერთ-ერთი პირობითობაა.² ამას მოწმობს ის გარემოებაც, რომ ესპანეთის არაბი პოეტებიც მოგვიანებით თავიანთ კასიდებს არაბეთის ნახევარკუნძულის სახელებით ამკობდნენ. აქ მისი კვალი ჯერ არ გამოჩნდა, რადგან არავი და ქარბორია ალაგ-ალაგ ქვიშას ღარავდა – ერთ-ერთი ახსნით, კვალი არ ქრებოდა, რადგან, როდესაც ერთი, მაგ., სამხრეთის ქარი (არავი) მას მიწას გადააფარებდა, საპირისპირო, ჩრდილოეთის ქარი (ქარბორია) ამ კვალს მიწას აცლიდა.³
- 3-4. ეს ბეითები თარგმნილია ათ-თიბრიზის მიხედვით. აზ-ზავზანისთან არ არის.
3. გორვალის შავი მარცვლებივით – ტექსტშია ფილფილი⁴ ან კილკილი,⁵ რაც ას-სანდუბის მიხედვით არის მცენარე შავი სურნელოვანი მარცვლებით. ეს უნდა იყოს *Piper nigrum*. სულხან-საბა ორბელიანთან – მგორვალა, დიალექტებში – გორვალა – შავი პილპილი.⁶
- ბ.4. შერანგი – კოლოქინთი, *cucumis colocynthis* – მაგარნაჭუჭიანი მწარე ნაყოფია, რომლის სიმწარე ადამიანს ცრემლს ადენს.

¹ ٢، الزوزني، كتاب شرح المصنفات

² Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, „Die arabische Dichtung in islamischer Zeit“, Band II, Darmstadt, 1988. 177-179.

³ ٣، الزوزني، كتاب شرح المصنفات

⁴ ٣، ٦٩٨١، التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر، كنزة

⁵ السنبلي، شرح ديوان إمرئ القيس ومعه أخبار المرافضة وأشعارهم في الجاهلية 144

⁶ მაყაშვილი ა. *მცენარეთა სახელწოდებანი*, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1961, 58.

7. 'უმმ ალ-ჰუვადრისი და 'უმმ არ-რაბბი - ქალის სახელებია. მასალი - ადგილის სახელია.
- 12-10. დნრათ ჯულჯული - ტბორისა თუ ოაზისის სახელია. ძველი არაბი რავიების გადმოცემით, აქ მოსხენებულია შემდეგი ეპიზოდი: იმრუ ლ-კაისი ეტრფოდა 'უნამზას, ბიძამისის ასულს, მაგრამ ვერ შეძლო მასთან შეხვედრა და ურთიერთობის დამყარება. და აი, როდესაც ტომი გზად გაემართა, ტბორთან შეყოვნებულ ქალიშვილებს, რომელთა შორის 'უნამზაც იყო, იმრუ ლ-კაისი წამოენია და სამოსი დაუმალა. ამასობაში ისინი ტომს ჩამორჩნენ და მოშვიდათ. იმრუ ლ-კაისმა მათ თავისი აქლემი დაუკლა და გაუმასპინძლდა. 'უნამზა იძულებული გახდა, თავისი ტახტრეწენით წაეყვანა იმრუ ლ-კაისი.¹
19. ფატიმა - ქალის სახელია. ზოგიერთი კომენტატორის სიტყვით, იგი 'უნამზას სახელია, ხოლო 'უნამზა ლაკაბია (ზედსახელი); სხვების აზრით, 'უნამზა და ფატიმა სხვადასხვა ქალის სახელებია.²
21. ამოაგლიჯე ჩემ სამოსელს შენი სამოსი - აზ-ზავზანნის მიხედვით,³ ზოგიერთ არაბ კომენტატორს სამოსი აქ გულის მნიშვნელობით ესმის როგორც ეს გვხვდება პოეზიასა (მაგ. 'ანთარასთან) და ყურანში (შდრ. ქართული „გულის პერანგი“). მაშინ ბეითი ასეთ მნიშვნელობას შეიძენს - „ამოაცალე შენი გული ჩემს გულს“ ანუ „დამიბრუნე ჩემი გული“.
23. ბევრი ყოფილა მზეთუნახავი - სიტყვასიტყვით „კარვის კვერცხი“. აზ-ზავზანნის სიტყვით, აქ იგულისხმება ქალი თავდაცული, კვერცხივით მთელი, ე.ი. ქალწული, ან ქალი, რომელიც გარეთ არ გამოდის (მზეთუნახავი) და დაცულია როგორც კვერცხი დედის ბუდეში, ან ისეთივე წმინდა ფერის მქონე - როგორიც აქვს სირაქლემას კვერცხს, რომლის „სითეთრეს ოდნავი სიყვითლე ურევია“ (შდრ. სპილოსძვლისფერი - ნ.ფ.).⁴ „ჩაკეტილი, დამალული ქალი, რომელიც არ ეჩვენება მზეს, არც ხალხს.“⁵
25. ეიშაჰი - თვალმარგალიტით მორთული ტყავის სარტყელი ქალისა, რომელსაც მხარზე გადაიკრავდნენ ისე, რომ მისი ბოლოები წელზე შეკრულიყო. თვალნი და მარგალიტები ერთმანეთისაგან ოქროს ვარაყით, მარჯნით ან სხვა რაიმეთი იყო გამოყოფილი.
32. ობოლი პირმშო (ნიჟარისა) სლიპოსძვლისფერის - ობოლი მარგალიტი.
33. ვაჯრა - ნადირით მდიდარი ადგილი მექასა და მედინას შორის.
37. წივი ლერწამი, ნახარები (პალმის ჩეროში) - აქ პაპირუსის ლერწმის ლერო იგულისხმება. ჩრდილში ნაზარდი პაპირუსი ფერით წმინდა და მშვენიერია.⁶
38. არ აცვია სადა სამოსი - ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი მაღალი წრის, ნებიერი ქალია, რომელსაც დილით შეუძლია დიდხანს იძინოს, არავის ემსახუროს

¹ შდრ. 2. المعلقة، كتاب شرح الزوزني،

² იქვე, 9

³ იქვე, 10

⁴ იქვე, 11

⁵ 13، التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر،

⁶ الزوزني، كتاب شرح المعلقة، 17

- საშინაო სამოსში გამოწყობილი და, პირიქით, მას ემსახურებიან.¹
39. სალუქი, დაუკოწრავი – თითებს აღნიშნავს. ზაბიძე – ადგილის სახელია. თამრინდის ხის წკირები – წვრილია და სწორი, ჰგავს თითებს.
45. შეყვანებული, გრძელი ღამე, რომელსაც აქ პოეტი გაზმორებისას გაჭიმულ ცხოველს ადარებს, არაბულ პოეზიაში მჭმუნვარე, უძილო ღამის სინონიმია. ძილგატეხილს ეჭვენება, რომ ვარსკვლავები ადგილს არ იცვლიან.
47. დაჯებული – მთის სახელია.
- 52-49. ამ ბეითებს ზოგიერთი არაბი ფილოლოგი სხვა პოეტს, თა'აბბატა შარარანს (VI ს.) მიაწერს.²
50. ვაღი – მშრალი კალაპოტი, რომელიც ივსება ზამთრის წვიმების დროს.
53. მხეტამბორკავი, ბალანმოკლე, ახოვანი, თავდამსხმელი, უკუმქცევი, შემტევი, უკანდამხევი, ქურანი, ხმელ-ხმელი, ფიცხი, მკვირცხლი, მკერდგანიერი – აქ იგულისხმება ცხენი, რომელსაც პოეტი აღწერს ისე, რომ მის სახელს არ ასახელებს.
55. ზეგარდმოვლენილი – აქ, კომენტატორთა სიტყვით, იგულისხმება ადამიანი ან წვიმა, რომელიც სხლტება სიპ ლოდზე,³ ან ფრინველი, ან ნაკადული.⁴
62. საპატარძლოს ნელსაცხებლის ლოდი – სიპი ქვა, რომელზეც ნელსაცხებელსა თუ სხვა რამეს ნაყავენ.
64. დავარი – ლოდია, რომელსაც წარმართები აღმართავდნენ ვითარცა კერპს და გარს უვლიდნენ როგორც ქა'ბას, როდესაც ქა'აბასაგან მოშორებით იმყოფებოდნენ.
65. იამანური მარგალიტი – თეთრია და კიდეები შავი აქვს, როგორც თეთრი ქურციკი, რომელსაც შავი ფეხები და შავი ყბები აქვს, ბიძების ნებიერა – სიტყვა-სიტყვით ტექსტშია – „ბიჭი, რომელსაც ტომში ჰყავს ბიძები დედისა და ბიძები მამის მხრიდან“. ასეთი ბავშვის ყელსაბამი უფრო დიდი იყო, ვიდრე სხვებისა.⁵
73. დარიჯი და ალ-აჯიბი – ადგილის სახელებია.
74. კატანი, ას-სითარი და დაჯებული – მთებია, რომელთა შორის დიდი მანძილია.⁶
75. ქანაპბული – ხის ჯიშია. ქუთაჰა – ადგილის სახელია.
77. თაფმა – სოფლის სახელია.
78. ჯაბირი – მთის სახელია.
80. დაბარგული, გუდიანი, იამანელი – აქ ვაჭარს ნიშნავს.

¹ იქვე.

² იქვე, 21

³ იქვე, 24

⁴ 22 التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتر

⁵ 28 الزوزني، كتاب شرح المعلقة

⁶ იქვე, 31

1. იდუმალეხას (სიკედილს) სწრაფად ვუახლოვდებით
ჩვენ ჭამა-სმით მონუსხულები.

უძლურები ვართ, როგორც ჭია, ბუზი, ბელურა,
ნადავლისთვის კი გაუმაძღარ მგლებზე თამამნი.

მთელი არსებით კეთილშობილ თვისებებს მივდეგ,
მხოლოდ ისაა ერთადერთი ჩემი ნადავლი.

ჩემო მკიცხველო, იკმარე ლანძღვა, მეყოფა ჩემი განსაცდელიც
და ბედი ჩემთა მამა-პაპათა.
 5. ჩემი ფესვები, ვიცი, ადამს უკავშირდება
და ამიტომაც სიჭაბუკეს სიკედილი მართმევს.

სულს ამომხდის და მიაჯაჭვავს მინას ჩემ სხეულს.
ო, განა არა, ბევრი აქლემი დამიქანცავს უკიდევანო უდაბნოთა გადასალახად,

სადაც მხოლოდ მოელვარე მირაჟი ბრწყინავს.
ურიცხვ მხედრებთან მეც ხომ ბევრჯერ მივაჭენებდი სახიფათო სარჩოს საშოვრად.

შემომივლია ყველა მხარე, მაგრამ დავრწმუნდი,
ყოველგვარ ნადავლს სჯობს მშვიდობით შინ დაბრუნება.
 10. რა იმედი მაქვს მეფე ჰარის იბნ 'ამრისა და
ჰუჯრის შემდეგ, სახელოვანი კარავთმფლობელის,

რომ მე დამინდობს ბედისწერა.
მაშინ, როდესაც არ დაინდო სალი კლდეები.

მე კარგად ვიცი, სიკედილი მალე
ჩამასობს თავის ეშვსა და ბრწყყალებს

ისევე, როგორც ჩემს მამა-პაპას
და ჩემ ბიძას ქულაბის დღეს მოკლულს ბრძოლაში.
- * * * * *
10. ჰარის იბნ 'ამრი – პოეტის პაპა დიდი არაბული ტომის – ქინდას მეფე.
ჰუჯრი – იმრუ ლ-კაჟის მამა, ბანუ ასადისა და ლატაჟანის ტომთა
მმართველი, „მეფე“.
 13. ქულაბის დღე – ქულაბი ადგილისა და წყლის სახელია ქუფასა და ბასრას
შორის. იგულისხმება ბრძოლა, რომელიც იქ მოხდა, სადაც მოკლეს პოეტის
ბიძა შურაჰბილი.

ტარაფას სრული სახელია ტარაფა 'ამრ იბნ ალ-'აბდი. ტარაფას შესახებ ცნობებს გვანდის მისივე ლექსები, რომელშიაც გაბნეულია ავტობიოგრაფიული მონაცემები, აგრეთვე აბუ ლ-ქარაჯ ალ-ისბაჰანის „სიმღერათა წიგნი“,¹ აზ-ზაფჰანისა და სხვა კომენტატორთა შრომები. ამ წყაროების თანახმად, ტარაფა ეკუთვნოდა ბაქრის ტომის კეთილშობილ გვარს, რომელიც სპარსეთის ყურესთან ბაჰრეინში მომთაბარეობდა. ზოგიერთი გადმოცემით, ის მონაწილეობდა ბაქრელებსა და თალღიბელებს შორის ატეხილი ე.წ. „ორმოცწლიან ომში“. ამ და ზოგ სხვა გადმოცემაზე დაყრდნობითაა. კრიმსკი ვარაუდობდა, რომ ტარაფა VI ს-ის ოციან თუ ოცდაათიან წლებში უნდა იყოს დაბადებული.²

მამა ადრე გარდაცვლია და მას ლხინსა და დროსტარებაში გაუფლანგავს თავისი ქონება. ის იძულებული გამხდარა, ემწყემსა თავისი ნახევარძმის მა'ბადის აქლემები, რომელიც მისი დაუდევრობით მეზობელ ბედუინს გაურეკია. ამ გარემოებამ უსიამოვნება შეამთხვია ნათესავებთან, რომელთაც ადრეც თვალი ეჭირათ ობლის ქონებაზე და აღმაცერად უცქეროდნენ გესლიანი ენის მქონე პოეტს, რომელიც მათ პასკვილებს (ჰიჯა') არ აკლებდა. ტარაფა იძულებული გამხდარა, მიეტოვებინა თვისტომნი და 'ამრ იბნ ჰინდის (554-566 წწ.) კარზე მისულიყო ჰირის არაბულ სამთავროში, მაგრამ დაუდევარი ხასიათის წყალობით დიდხანს იქაც ვერ მოიკიდა ფეხი. 'ამრის გულისწყრომა გამოუწვევია მის ეპიგრამას, სადაც ის მეფესა და მის ძმას, გონჯ კარისკაც კაბუსს გაკილავდა. სხვა გადმოცემის თანახმად, ამის მიზეზი ყოფილა ქვეშევრდომისაგან გაუგონარი თავხედობა – ნადიმზე შემოსწრებულ მეფის დას ექსპრომტი მიახალა: „რომ არა აქ მყოფი მეფე, ქურციკი, რომელსაც საყურეები უბრწყინავს, მას ამბორის ნებას დართავდა.“³ 'ამრ იბნ ჰინდმა წყრომა დამალა, ტარაფა და მისი ბიძა, ცნობილი პოეტი მუთალამმისი, ბაჰრეინს გაგზავნა და თან წერილები გაატანა, რომელშიც ბაჰრეინის მმართველს მათ სიკვდილით დასჯას ავალბდა. მუთალამმისი მიუხედავად ვერაგობას, თავისი წერილი გახსნა და გზად შეხვედრილ ქრისტიან ბიჭს წააკითხა (როგორც ცნობილია, ჯაჰილიელი პოეტებისაგან განსხვავებით, იმ დროს ქრისტიანმა არაბებმა წერა-კითხვა იცოდნენ) და გზიდან გადაუხვია. იგივე ურჩია ტარაფას, მაგრამ ტარაფამ წერილი ჩაიტანა. ერთი ცნობის მიხედვით, თითქოს ის ცოცხლად დაუმარხავთ, სხვა ვერსიით მას შესთავაზეს თვითონვე აერჩია სიკვდილი. მან აირჩია დამთვრალიყო და მერე ვენები გადაეხსნათ მისთვის.⁴ ამ დროს იგი სრულიად ახალგაზრდა, ოცისა თუ ოცდაექვსი წლისა უნდა ყოფილიყო. ამის გამო მას ზედსახელით იბნ 'იშრინ (ძე ოცისა, ოცი წლისა) მოიხსენიებენ.

ტარაფას დივანის ცხრამეტი ლექსიდან შვიდი კასიდაა. ყველაზე ვრცელი კასიდა (105 ბეითი), რომელიც მუ'ალლაკათა რიცხვს ეკუთვნის, რამდენიმე ნაწილს მოიცავს. ნასბი იწყება მიტოვებული კარვის ნაშთების (ატლალ) მოხსენიებით

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، 210-581

² Крымский А.Е. *Арабская литература в очерках и сбросках*, 178.

³ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، 191.

⁴ الزوزني، كتاب شرح المحلفات، 25.

და განშორების დილის აღწერით. აღწერს სატრფოს გარეგნობას, რომელსაც აქ მეტაფორულად ნორჩი ნუკრი განასახიერებს. მის ღიმოლს, რომელსაც ქვიშის ნამიან ბორცვზე გაშლილ გვირილას ადარებს. დამაკავშირებელი ბეითით (მალემსობოლ აქლემის გაჭენება უდაბნოში დარდის განსაქარვებლად) ტარაფა გადადის აქლემის აღწერაზე. ეს ვრცელი ნაწილი აქლემის საუკეთესო აღწერად ითვლება ჯაჭილიის პოეზიაში. შემდეგ მოდის – საკუთარი თავის ხოტბა, სადაც ის ჩამოთვლის თავის ღირსებებს. ეს არის სიმამაცე, ხელგაშლილობა, გვარიშვილობა. სამი რამ, რისთვისაც ღირს სიცოცხლე, არის ღვინო და ლხინი, ღამაში ქალი, მოყვასთა და გაჭირვებულთათვის თავდადება. შემდეგი ნაწილია თავის მართლება ბიძაშვილის წინაშე (აქლემების დაკარგვის გამო) და ანდერძი, დაიტირონ მისი ღირსებებისათვის, რაც ერთგვარად ისევ *ფახრის* გაგრძელებას წარმოადგენს. ფიქრები სიკვდილზე, სადაც ვხვდებით შუა საუკუნეებში გავრცელებულ ტოპოსს, რომ სიცოცხლე, წუთისოფელი მხოლოდ ვალია (რომელიც უკანვე უნდა დააბრუნო) (ბ. 104). (შდრ. ლაბინდის *მარსია* ბ. 8). ერთ-ერთ მის კიტ'აში, ერთთემიან ლექსში, ვხვდებით სინანულს სიცოცხლის წარმავლობის გამო და ასახელებს, როგორც ამას შემდეგში სხვა პოეტებთანაც ვხვდებით, რაიმე თვისებით გამორჩეულ ადამიანებს: ლუკმან იბნ 'ადს, რომელმაც ერთმანეთის მიყოლებით შვიდი ყვავის სიცოცხლით იცოცხლა „და ბოლოს მაინც ჩაესვენა მისი ვარსკვლავი“, ისქანდარ ჭუ ლ-კარნაჰს (ალექსანდრე ორრქიანს, ანუ ალექსანდრე დიდს) ძღვევამოსილ სარდალსა და მის უძლიერეს ლაშქარს, რომელთაც ასეთივე ბედი ეწია (ტარაფა, ბ. 13).

კაჰინდა

1. ხავლას ხარგაის ნატამალი ხრიატ საჰმადზე
ჩანს როგორც ხელზე კვალი სვირინგის.

აქ შეაყენეს აქლემები, მითხრეს მხლებლებმა:
„უნდა გამაგრდე, მწუხარებამ დღე არ გაგიქროს“.

ტატხტრევნიანი (აქლემები) მალიქიური
(მახსოვს) ამ დილით დადის ხევის მშრალ კალაპოტში.

ჰგავდნენ 'ადავლის ვეება ნავებს ან ხომალდებს იბნ აჰმინისას,
გეზს რომ შეუცვლის ზღვაოსანი, ხან გაასწორებს.

5. თითქოს ჭვინტებით მიარღვევდნენ ქაფიან ზვირთებს,
ვით ქვიშას ხელი ჭაჰალის მოთამაშისა.

ტომშია ნორჩი (ნიაჰორი), მუქუპეება, არაქს რომ ირეკს (ყელმოღერებულს)
უჩანს მკერდზე წყვილი გულქანდი მარგალიტის და ტბაზიონისა.
წამოჩიტული, ჭალაში რომ ბალახობს ჯოგთან,

წინის არაქის ნედლ წვეროებს, რიდედ მოიხვევს.

ჩამუჭებულით რომ გაიღიმებს, თითქო გაშლილი თეთრი (გვირილა) გამოანათებს ანაზდეულად ხალას სილაში, ნამიან ბორცვზე.

მზის სხივებს ოდენ ბაგეები განუბანია
და ქუპლიან ღრძილთ საღებავი არ გადასცლია.

10. პირისახეზე თვისი რიდე დაუფენიათ,
ფერით უზადო და ნაოჭით დაუზაზავი.

როგორც კი სევდა შემოაწვება, ჩემს კაეშანს მით განვიქარვებ,
რომ მოვახტები მოხრილს, მალემსრბოლს და მიმაქროლებს დღისით და ღამით.

მყარს, საიმედოს უგავს ფერდები კიდობნის გვერდებს
და გზა თელილი ჰგავს ბურჯუდის (ზოლებიან) პირს.

მკვრივს, ლოინის დარს; მიისწრაფვის ვით სირაქლემა,
რუხს, გაქუცულს რომ ეჯიბრება თავანყვეტილი.

სწრაფადმორბენალთ, ჯიშინებს ტოლს არ დაუდებს,
კანჭებს ერთმანეთს მიაყოლებს გატკეპნილ გზაზე.

15. იალაღბდა გაზაფხულზე კლდოვან ბორცვებზე სხვა გამშრალ (მაკე ძუ აქლემებთან)
ხშირი წვიმებით გაუღენთილის მსუყე მდელოზე.

ბრუნდება მწყემსის შეძახილზე და ხშირით (ძუით) მოიგერიებს
სტევმოთელილის და წითურის (ხვადის) შეტევას.

თითქო მახათით ჩაურჭვიათ ფასკუნჯის ფრთები
მისთვის კუდის ძვლის ორთავე მხარეს.

ხან მხედარს ზურგზე გაუტლაშუნებს ხან კი თავის ჩამომტყნარ ცურს,
გამომშრალსა და ისე გამომხმარს, რომ გაცვეთილ ტიკს დამსგავსებია.

ხორცხვავრიელი, მისი ბარკლები
ჩამოჰგავს ბჭეებს აზიდული, გლუვი გოდოლის.

20. მჭიდრო მალეზე მომშვილდულა თალი ნეკნების,
მკერდი გადამბულ კისრის რგოლებს დაჰკიდებია.

(ფეხის ფოსონი) აქეთ-იქით, თითქო (ნადირთა) ბუნაგები ლოტოსის ხის ქვეშ,
ხოლო ნეკნები მორკალულან მძლავრ ხერხემაღზე.

მძლავრი მუხლები დაძაგვრია წინა ფეხების,
თითქო ღონიერ მეთულუხეს მიაქვს რუმბები.

ჰგავს თალებიან რუმიულ ხიდს, მის ამგებს რომ დაუქადია, –
გასამაგრებლად გარს აგური დაეცლებო.

ჟღალწვერასა და ქედმოუდრეკელს
წინა ფეხები მარდად მიაქვს, უკანას შორს შლის.

25. წინა ფეხები ჩაგრეხია, როგორც ბაგირი
და მკერდს ბეჭები დაბჯენია სახურავივით.

მიქრის გვერდულად მალემსრბოლი და თავბომბორა,
მხრებს აინურავს მალალსა და ამოზნექილზე.

და მოსართავებს დაულარავთ მისი ფერდები,
ვით ნაკადულებს პიტალო კლდე მალალ ქარაფზე.

ხან ერთდებიან (მოსართავნი), ხან შორდებიან,
თითქო ძველ პერანგს ზოლად გასდევს საკერებელი.

აღერებული, გრძელკისერა, თავს რომ წამოსწევს,
მოჰგავს დიჯლაზე აღმა წასულ ხომალდის საჭეს.

30. ქალა გრდემლივით მაგარი აქვს
უგავს ხერხის პირს თავის ქალის ძვალთმესაყარი.

ლოყა – შამური პერგამენტი, ხოლო ლაშები –
იამანელის უხარვეზო ნატი პრიალა.

და თვალის ბუდის ქვაბულებში ჩაბუდებულან თვალნი სარკეებრ,
როგორც ტბორები – ჩარჩენილი კლდოვან ღრმულებში.

ლიბრის ბენეს რომ არ იკარებენ და გეგონება
შეშფოთებულის, ნუკრიანის ქუპლისფერი ქუთუთოები.

და სასმინელნი უტყუარნი, საფრთხე რომ ესმით,
ხმა მალალი თუ ლამეული ჩქამი მცირედი.

35. სმენამახვილი, ვით ყურები ველური ხარის,
ჰავმალში რომ ეულად დადის, ჯიშს იცნობ მათში.

მთრთოლვარე, მკვირცხლი, მარდი და მკერივი,

ლოდი სატყორცნი წამომართულ ფიქალთა შორის.

და ჩახოტირი, ცხვირიდანვე ჩამოსერილი,
მყის აჩქარდება, რბილ ჩიჩვირს რომ მიწას შეახებს.

მსურს, თოხარიკით მიაბიჯებს, მსურს – ჩოროთით გარბის,
ლვედით დაწნულს, დაგრეხილს (მათრახის) შიშით.

თავს უნაგირზე მაღლა ასწევს, თუ მოვისურვებ,
მიცორავს, თითქო სირაქლემა მისრიალებსო.

40. ასეთ (აქლემზე) ამხედრებულს მეტყვის მხლებელი:
„ნეტა მგზავრობას გადავუჩე, შენც დაგიხსნიდე“.

გული ელევა შეშინებულს, აკრობს ხიფათი,
ლამეულ გზაზე რომც არავინ ჩასაფრებოდეს.

ტომი რომ ამბობს, ვინ არის მოყმე, ასე მგონია მე მგულისხმობენ,
რადგან აროდეს არ დავიზარებ, არ დავიბნევი არც არაოდეს.

და მირაფი რომ აინვერება აღმოდებული ხრიოკი მიწის,
(დაგრეხილ) მათრახს გადავუჭერ მე ამ ჩემს აქლემს და ავაჩქარებ.

და მირონინებს თავმონონებით, როგორც მეფლისზე ტურფა მხევალი,
თავის უფალს რომ აუფრიალებს როკვისას თეთრი სამოსის კალთებს.

45. განა ხევ-ხუეებს ვესახლები, დაშინებული,
არა, შევლად რომ მომიხმობენ, თავს არ ვიზოგავ.

თუ მომაკითხავ საფიხვნოში, იქ დამინახავ,
ლვინის დუქანში თუ მომძებნი, იქ წამანყდები.

როდესაც ტომი შეკრება სრულად (თავის საქმეთა მოსახსენებლად).
ყოვლად მაღალი, სახელოვანი სასუფეველის თავში მიხილავ.

ვარსკვლავებივით (სახე) ნათელი არიან ჩემი მეინახენი.
მწუხრზე მხევალი მოდის მუტრიბი ზაფრანისფერ თუ ჭრელ მოსასხამში.

ღრმად ამოჭრილი გულისპირიდან, მეინახენი რომ ეხებიან,
მოჩანს სალუქი და შიშველი მკერდის სინაზე.

50. როცა ვუბრძანებთ, გვასმენინეო,
თვალმიბნედილი გვიგალობს წყნარად.

ხმას აათრთოლებს და ჩაგესმება
პირმშოდაკარგულ ძუაქლემთა შეხმინება.

ღვინოს ვსვამდი და მოვილხენდი,
ვყიდდი, ვფლანგავდი საკუთარსა თუ სამემკვიდროს.

ვიდრემდის მთელმა სათვისტომომ არ მომიკვეთა
და მუნიანი აქლემივით აღმოვჩნდი მარტო.

მაგრამ ვხედავ, რომ მიწის შვილნი ზურგს არ მაქცევენ,
არც ბინადარი ტყავის ფართო სარაფარდისა.

55. რაისად მკილავ, ბრძოლად რომ დავალ და არ ვაკლდეგი დროსტარებასაც,
მითხარი, განა ხელგენიფების, მომანიჭო მე უკვდავება?

და თუ არ ძალგიძს, ამაცილო მე აღსასრული,
დაე გავფლანგო, რაც ხელთა მაქვს, დავასწრო სიკედილს.

თუ არ სამი რამ ცხოვრებაში ვაჟკაცისათვის,
არად ჩავაგდე, ვფიცავ შენს ბედს, როდის მოვლენ ჭირისუფალნი.

მათში ერთია, დავასწრო მკიცხველთ,
შევსვა წითელი, რომ შუშხუნებს წყლის შერევისას.

მოვახტე წინაფეხებმოდრეკილს, შევლად რომ მიხმობს შეჭირვებული,
იმ ქალის მგლის დარს, რომ გააღვიძებ და წყურგილესკენ გაექანება.

60. ანდა გავლიო ჯანლიანი დღე, ო, საამოა დღე ჯანლიანი!
სავსე და სალუქ (მზეთუნახავთან) სვეტებიან სარაფარდაში.

სამაჯურები და საწვივენი ამკობენ მისთა მკლავთა და წვივთა –
აბუსხველათის თუ უშარის ხის სრიალა რტოთა დასადარებელთ.

სიცოცხლეშივე დაიოკებს წყურვილს გულუხვი,
ხვალ, თუ მოვკვდებით, მაშინ ნახავ, თუ ვინ არის ჩვენგან მწყურვალი.

ვხედავ, საფლავი პურაძვირის, ხელმომჭირნესი
ისეთივეა, ვით მფლანგველის, ხელგაშლილისა.

იხილავ ორ ბორცვს და ორივეზე
მძიმე, ერთურთზე დალაგებულ ფიქალის ლოდებს.

65. ვხედავ, სიკვდილი რომ გულუხვსაც ირჩევს თავისად,

ითვისებს ძუნწის, უკეთურის თავ-ქონებასაც.

ვხედავ, სიცოცხლე ის საუნჯეა, ყოველდღე რომ რაღაც აკლდება,
რასაც დღენი და დრონი ძარცვავენ – ბოლოს და ბოლოს ისიც გაქრება.

სიკვდილი, ვფიქრობ შენს სიცოცხლეს, ვაჟკაცს ერთხელ რომ კიდეც ასცილდეს,
მანც მიშვებულ ქამანდს წააგავს, ორივე ბოლო ხელთ რომ უპყრიათ.

რა არის ჩემს თავს, ბიძაშვილი ჩემი, მალიქი,
მიილტვის, მიდის, როგორც კი მე მივეახლები.

მლანძღავს, არ ვუნყი, რად ავსიტყვაობს,
ან რად მათრევდა მე მთელ ტომში კურტ იბნ მა'ბადი.

70. მან მე იმედი გარდამიკვეთა სიკეთის ყოვლის, რასაც ველოდი,
თითქო სიკეთე კამარებიან სიმარტვილეში დავასამარეთ.

რაისთვის, განალა მითქვამს რაიმე, რა ჩავიდინე, გარდა იმისა,
მა'ბადის აქლემთ რომ ვეძიებდი, არ დავტოვე უგულისყუროდ?

ნათესაობამც დამემონებდა, ვფიქრობ შენს ილბალს თუ შეგემთხვევა
საქმე ისეთი, ძალისხმევა რომ დასჭირდება, მე იქ ვიქნები.

ძნელბედობისას თუ მომიხმობენ, მცველად მიგულე.
გამძვინვარებით თუ შეგიტყვენ, იმათზე მეტად გაემძვინვარდები.

ბილწსიტყვაობით თუ შებლაღეს შენი ღირსება,
არ დავიქადებ – შევასმევ მყისვე მათ სიკვდილის მორევთა სასმელს.

75. რა დავაშავე, რომ გამკიცხეს ვით დამნაშავე,
ცილი დამნამეს სულ უბრალოდ და მომიკვეთეს?

ჩემი უფალი რომ მალიქი არ ყოფილიყო,
დარდს გადამყრიდა, მადროვებდა ხვალამდე მაინც.

მაგრამ უფალი არის ჩემი სულთამხუთავი,
თუმც მადლიერი თავს ვწირავ და ვემუდარები.

ვაჟკაცისათვის ნათესავის უსამართლობა
ინდური ხანჯლის ჩაცმაზე უფრო მწარეა.

მაშ დამანებე, ვიყო ჩემი ზნის და მადლიერი დაგირჩებოდი,
თუნდაც შორს იყოს თვით დარღადის ძირს მიუწვდომელი ჩემი კარავი.

80. ვიქცევი კაის იბნ ხალიდად, თუ მოისურვებს ჩემი უფალი,
'ამრ იბნ მარსადად გადავიქცევი, თუ მოისურვებს ჩემი უფალი.

შევიქმნებოდი დიდად მდიდარი და მენვეოდნენ
ვაჟიშვილნი კეთილშობილნი, თვით თავადნი სხვათა მთავართა.

თქვენ როგორც უწყით, მე გახლავართ კაცი ჩაუქი,
ისეთი მარდი, ვით ფიცხელი ასპიტის თავი.

დამიდევს აღთქმა, რომ არ შევიხსნა
გაფხავებული, ორლესული, ინდური (ხმალი).

შურისგებად რომ შევიმართები,
მეორე დაკვრა არ დამჭირდება, განა ის შეშის საჩეხი არი?!

85. იგი ერთგული მოძმეა ჩემი, არ ააცდენს თავის სამიზნეს.
თუ თქვეს – „ნელაო“, „აღვასრულო“, მყის უპასუხებს ჩემი მახვილი.

შენ დაინახავ, როცა ტომი საჭურველს ისხამს,
უძლეველი ვარ, მისი ვადა თუ ხელთ მიჰყრია.

ბევრჯერ დამფრთხალან ბელადები მძინარე რემის,
გაფხავებულით, ამონვდილით რომ ჩამივლია.

გამოუვლია მსუქან აქლემს, ცურმშრალს, ვეებას,
ჯოხივით ხმელი ბერიკაცის ხვასტაგს უკეთესს.

როცა ჩლიქები და კანჭები დასცვივდა აქლემს,
თქვა: „ხედავ, სამანს გადახვედიო სამართლისასა“.

90. „როგორ ფიქრობთო, რა მივაგოთ შეზარხოშებულს,
განზრახ რომ გვჩაგრავს, უსამართლოდ რომ გვეძალება“.

თქვა: „დაანებე, დე შეერგოს, უარესს იზამს,
მძინარე აქლემთ მოშორებით თუ არ დაიჭერთ“.

მერე მთელი დღე ქალიშვილები ნაკვერცხალსა და ლადარში სწვავდნენ
(მის უშობელ) ჩვილს, მსუქანი კუზის ნაწილები სწრაფად მოჰქონდათ.

ო, თუ მოკვდები, დამიტირე, მა'ბადის ქალო,
როგორც მეკუთენის და საკინძე ჩამოიხიე.

არ წამომსახო მე ისეთ კაცად, ზეობის ზრახვა რომ არ ჰქონია,

ვისაც ჩემსავით არ უფარგია, არ უბრძოლია ბრძოლაში ჩემებრ.

95. ზანტი – საგმირო საქმეებში, ავზნეში მალი.
ვაჟკაცთ დასიდან თავლაფდასხმულს კინწისკვრით რომ გააძევებენ.

რომ ეყოფილიყავ ასე მხდალი ვაჟკაცთა თვალში,
მე მომხდურები დამჯაბნიდნენ სათითაოდ თუ მეგობრებით.

მაგრამ მტერი სიმამაცემ შემომიფანტა,
გულოვანებამ, სინრფელემ და გვარიშვილობამ.

და, ვფიცავ შენს თავს, მოქუფრული არ არს დღე ჩემი,
არც ღამე ჩემი – უსასრულო, მწუხარებისგან.

ბევრჯერ ღირსებას რომ ვიცავდი (თანამებრძოლთა) ფიცხელ ბრძოლაში,
მტრის მუქარასა და ხიფათში, მე იქ ვიდექი,

100. სადაც ვაჟკაცსაც აკრთობს დალუპვა,
გული ელევა შიშისაგან და ეკუმშება.

ბევრჯერ ცეცხლისპირ დავლოდებივარ, რომ მოვიგებდი
ყვითელს, გამომწვარს და უიღბლოს ხელში ვუდებდი.

გაგიმულავნებენ დღენი იმას, რაც არ უწყოდი,
მოგიტანს ამბებს ის, ვისთვისაც შენ საგზალი არ მიგიცია.

მოგიტანს ამბებს ის, ვისთვისაც არაფერი მიგიყიდა
და არ დაგიტყვამს არაოდეს დრო შეხვედრისა.

შენმა სიცოცხლემ, სხვა არა არი წუთისოფელი თუ არა ვალი.
და, როგორც შეძლო, მოიმარაგე სულის სარჩენად ქველი საქმენი.

105. კაცის შესახებ ნურას იკითხავ, შენ მის მეგობარს შეავლე თვალი,
რადგან როგორი ზნეც აქვს მეგობარს, ისევე იცვლის ზნეს მეგობარი.

1. ხავლა – ქალის სახელია, საჰმადი – ადგილის სახელია.
2. მალიქიური – მალიქის ტომისა, ტექსტშია მალიქიან, რაც შეიძლება გავიგოთ როგორც მალიქიური, ისე მალიქიელი, აქ აზ-ზავზანის სიტყვით,¹ იგულისხმება მალიქიანნი – ქალბის ტომის ერთ-ერთი გვარი. ხოლო ათ-თიბრზის აზრით,² აქ იგულისხმება გარკვეული პიროვნება მალიქიბნ დუბაჟსა. ალ-ანბარზი ორივე შესაძლებლობას უშვებს.³ სხვადასხვა თარგმანში ეს სიტყვა სხვადასხვაგვარად არის გაგებული. ზოგ თარგმანში მაგ. ხოლმოგოროვის,⁴ დოლინინასი⁵ გაგებულია, როგორც „მალიქიელი ქალი“, პოეტის სატრფო (შდრ. *паланкины моей меликитки*) – ასე ესმის იგი აზ-ზავზანს. ზოგ თარგმანშია – როგორც ტახტრევენები მალიქიელთა ან მალიქიელის აქლემებისა (*The litters of the maliki camels*).⁶ ჩვენ ამ უკანასკნელ გაგებას ვემხრობით. იგივე აზ-ზავზანი აქვე აღნიშნავს, რომ პოეტი „აქლემებსა და მათზე ტახტრევენებს ადარებს დიდ ხომალდებს“ (*შაბბაჰა ლ-‘იბილა ჭა‘ალამჰ ლ-ჰაჟანდიჟა ბის-სუჟუნი ლ-‘იჰამი*). სხვა კომენტარებშიც ასევეა.⁷
3. 'ადავლი – ბაჰრეინში მცხოვრები ტომის სახელია, იბნ ღამინი – კაცის სახელია, რომელიც 'ადავლის ტომს ეკუთვნოდა. ზოგიერთი ცნობით, იგი სხვა ტომიდან ყოფილა.⁸
6. ნორჩი, მუჟუჟეება, წამოჩიტული – ნორჩ ნიამორს ან ქურციკს, ნუკრს აღნიშნავს, რაც თავის მხრივ ლამაზი ასულის, სატრფოს მეტაფორაა.
8. ჩამუჟებული – ბაგე.
9. საღებავი არ გადასცლია – არაბი ქალები ქუჰლით იღებავდნენ ტუჩებსა და ღრძილებს, რომ კბილები უფრო თეთრი გამოჩენილიყო. ხოლმოგოროვის თარგმანში არის პირიქით: *He посыпаны кохлем*.⁹ ჩვენ ვეყრდნობით ზავზანის განმარტებას.¹⁰ ასევე ესმის თიბრზის,¹¹ თუმცა არ გამოორიცხავს ზემოხსენებულსაც. მაშინ იქნება „თუმცა ქუჰლი არ მოუყრია ღრძილებზე, მაგრამ მაინც მუჟია“ (ე.ი. ლამაზი არაბთა გაგებით). არბერი ემხრობა

¹ იქვე, 36

² 36 *الزوزنى، كتاب شرح المعلقة*

³ *الأنبارى، شرح المعلقة طرفة*, 25

⁴ *nb. Крымский А. Арабская литература в очерках и образцах*, 182

⁵ *Долинина А.А. Муаллаки. Пер. с арабского А.А. Долининой, М., 1983, 29*

⁶ *Arberry A.J. The Seven Odes*, 68; *Bateson M.C. Structural Continuity in Poetry. "A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes"*, Paris, 1970

⁷ 30, *التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر*; 52, *الأنبارى، شرح المعلقة طرفة*

⁸ 36 *الزوزنى، كتاب شرح المعلقة*

⁹ *Крымский А. Арабская литература в очерках и образцах*, 183

¹⁰ 38 *الزوزنى، كتاب شرح المعلقة*

¹¹ იქვე, 32

პირველ გაგებას.¹

- 11-37. მოხრილი, მალემსრბოლი, ხვადისდარი, მკერივი, ჟღალწვერიანი, აღერებული, ქედმოდრეკელი, გრძელკისერა, მთრთოლვარე, მკვირცხლი, მარდი, მკერივი, ჩახოტირი – ამ ზედსართავებში აღწერილია აქლემი, რომლის სახელიც აქ არ მოიხსენიება, მოკვეცილია არსებითი სახელი.
12. ბურჯუდი – ჭრელი ქსოვილის სამოსი.
13. ლოინის დარს – ლოინი „მამალ აქლემს ჰქვია“ (სულხან-საბა). რუხი, გაქუცული – მამალი სირაქლემა.
14. სწრაფდმორბენალი, ჯიშიანი – აქლემი, რომელსაც სირაქლემა ეჯიბრება სირბილში.
15. ხშირი წვიმებით გაჟღენთილი – იგულისხმება ვადი – ხევი, მდინარის მშრალი კალაპოტი, ველი.
16. სტევმოთელილი და წითური – იგულისხმება მამალი აქლემი, ლოინი.
23. რუმიული – ბიზანტიური, ბერძნული.
26. მაღალი, ამოზნექილი – აქლემის კუზი.
29. დოჯლა – მდ. ტიგროსი.
31. შამური – სირიული (შამი – სირია) ნატი – გამოყვანილი, მოთრიმლული ტყავი საქონლისა.
33. შეშფოთებული, ნუკრიანი – შველი, ქურციკი.
35. ჭავმალი – ადგილის სახელია.
45. განა ხევ-ხუევებს ვესახლები, დაშინებული – ხევ-ხუევებში, მოფარებულ ადგილას მშობარა ბედუინი სახლდებოდა, რომელსაც მტრისაც ეშინოდა და სტუმრისაც.
48. ვარსკვლავებით (სახე) ნათელი – სიტყვა-სიტყვით „ვარსკვლავებით თეთრნი“ აზ-ზაფხანის სიტყვით, აქ სამი ვარიანტია დასაშვები: თეთრი პირისკანის მქონე – ანუ კეთილშობილი ჩამომავლობის ადამიანი, არა მონა ქალის, არამედ თავისუფალი დედის მიერ ნაშობი, რომელმაც მას თავისი კანის ფერი გადასცა, ან უმნიშვნელო რეპუტაციის (პირნათელი) ადამიანი, რომელსაც სირცხვილი არ უჭამია და ამის გამო ფერი არ უცვლია, ან თეთრშუბლა, საღირი ცხენით ცნობილი და სახელგანთქმული კაცი.²
54. მიწის შვილნი – უპოვარნი და გლახაკნი, ბინადარნი ტყავის ფართო სარაფარდისა – მდიდრები და გავლენიანი ადამიანები.
59. წითელი – იგულისხმება ღვინო.
60. წინაფხებმოდრეკილი – ცხენი.
69. კურტიბნ მა'ზადი – მამაკაცის, ტარაქას ძმის სახელია. ზოგიერთ ვერსიაში – 'აზადი.³ გადმოცემის თანახმად, „ტარაქასა და მის ძმას ჰყავდათ აქლემები, ერთ დღეს ერთი მწყემსავდა, მეორე დღეს – მეორე. ტარაქა რომ მოსულა, ძმას უთქვამს – უგულისყუროდ რატომ ეკიდები აქლემებს, ხომ არ გგონია, ვინმემ რომ წაიყვანოს, შენი ლექსები დაგიბრუნებსო. ტარაქას მიუგია, –

¹ Arberry A.J. *The Seven Odes*, 108

² 31 الزوئي، كتاب شرح المحلفت،

³ التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر؛ 102، الانباري، شرح المعلقة طرفة 46

სულ აღარ მოვალ და ნახავ, ლექსებმა თუ არ დამიბრუნოსო. მიუტოვებია აქლემები და მართლაც, ისინი მეზობელ ბედუინს წაუყვანია". ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, ეს აქლემები მა'ბადისა ყოფილა. „ტარაქას თავისი ბიძაშვილის, მალიქისათვის უთხოვნია, მის მოძებნაში დამეხმარეო, იმას კი გაულანძღავს და უთქვამს, დაუდევრად ეძებ, თავს არ ინუხებო."¹ ეს და შემდეგი ბეითები წარმოადგენს ტარაქას მიერ თავის მართლებას ამ ინციდენტის გამო.

79. დარღადი – მთის სახელია.

80. კაჟს იბნ ხალიდი, 'ამრ იბნ მარსადი – მდიდარი და მრავალშვილიანი, გავლენიანი თანამოძმენი ყოფილან ტარაქასი. ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, 'ამრ იბნ მარსადი ტარაქას ბიძაშვილი ყოფილა, რომლის შვილებსა და შვილიშვილებს მისთვის ათ-ათი აქლემი უწილადებიათ, და ასე ტარაქას ასი აქლემი შეუგროვებია.²

101. ყვითელი, გამომწვარი – სათამაშო ისარი გამომწვარი ძვლისა: ამ ბეითში საუბარია მაისირის ისრებზე. მაისირი აზარტული თამაში იყო ბედუინებში. მამაკაცები ყიდულობდნენ აქლემს, დაკლავდნენ, გაყოფდნენ 10 ან 28 წილად. მოთამაშენი გამომწვარი ძვლის ისრებს ჩაყრიდნენ ტომარაში და რიგ-რიგობით ამოიღებდნენ. ვისი ისარიც აქლემის რაიმე ნაწილს მოიგებდა, აქლემის საფასურს არ იხდიდა, ხოლო წაგებულნი აქლემის საფასურს იხდიდნენ მთლიანად. ტარაქა აქ თავის ხელგაშლილობას აღწერს, როგორ უთმობდა თავის მოგებას უიღბლო მოთამაშეს.

104-105-ე ბეითები აზ-ზაფჰანის ტექსტში არ არის. თარგმნილია ათ-თიბრნის მიხედვით. ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად. იგი ეკუთვნის ისლამამდელ პოეტს 'ადნ იბნ ზაჰდს.³

კიტიპ

როგორ სჯეროდეს კაცს სიცოცხლის მარადისობის,
ცოტა ხანში ხომ ყოველივე მოეკითხება.

განა არ იცი, ლუკმან იბნ 'ადნ როგორ იცოცხლა შვიდი ყვავის დღით
და მერე მაინც ჩაესვენა მისი ვარსკვლავი (ტარაქა, 13).

* * * * *

ლუკმან იბნ 'ადნ – ლეგენდარული ბრძენი ისლამამდელი ხანისა, ცნობილი თავისი ხანგრძლივი სიცოცხლით.

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتركة 46

² التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتركة 84، الأنباري 112-113، شرح المعلقة طرفة

³ التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتركة 32

ზუჰადრი იბნ აბნ სულმან (დაახლ. 530-627) ეკუთვნოდა ტომ ბანუ მუჰადნას, რომელიც ჰიჯაზში მომთაბარეობდა. მთელი მისი ოჯახი პოეტური ნიჭით გამოირჩეოდა და პოეტთა რამდენიმე თაობას მოიცავდა. ცნობილი პოეტი იყო მისი მამინაცვალი ავს იბნ ჰაჯარი (ჰირის მეფის 'ამრ იბნ ჰინდის თანამედროვე), რომლის რწივც იყო ერთ დროს ზუჰადრი. ზუჰადრის დისწული იყო პოეტი ქალი ალ-ხანსა - განთქმული თავისი *მარსეებით* (ნატირალები), ხოლო ვაჟმა ქაბ იბნ ზუჰადრმა - „ნამოსასხამის კასიდის“ (*კასიდათ ალ-ბურდა*) ავტორმა სახელი გაითქვა როგორც მუჰამმად მოციქულის მეხოტბე პოეტმა. პოეტები იყვნენ ქაბის ვაჟებიც - 'უკა და 'ავვამი.

ძუნწი ცნობები ზუჰადრის ცხოვრების შესახებ ძირითადად მისი მუ'ალლაკის შექმნას შეეხება. გადმოცემით, მან მთელი წელი მოანდომა ამ კასიდის შექმნასა და დახვეწას. არაბი ფილოლოგი ალ-ასმა'ი ასეთ პოეტებს, რომლებიც დიდხანს ამუშავებდნენ თავის ლექსებს 'აბდ აშ-ში'რ - „ლექსის მონას“ უწოდებდა. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ზუჰადრი. ზუჰადრის მუ'ალლაკა შექმნილია 'აბსელებსა და ზუბანელებს შორის ატეხილი ე.წ. „ორმოცწლიანი ომის“ დასასრულს. ამ ომს VI ს. II ნახევარში ჰქონია ადგილი. არაბული გადმოცემები ომის საბაბად ასახელებენ მარულას, რომელზეც 'აბსელებსა და ზუბანელებს შეუჯიბრებიათ ორი კვიცი დაჰიხი და ლაბრა. გამარჯვებული მხარე ას აქლემს მიიღებდა. ამ შეჯიბრის დროს ატეხილ ცხარე კამათს მოჰყვა მკვლელობა, რისი შედეგიც იყო მრავალწლიანი სისხლის ღერა ამ ორ ტომს შორის.

მუ'ალლაკა დაკავშირებულია შემდეგ გარემოებასთან: ორ მდიდარ ზუბანელს ჰარინსა და ჰარისს, რომელსაც არავის სისხლი არ ემართა, გადაუწყვეტიათ ზავი ჩამოეგდო ამ ორ ტომს შორის. ამ მიზნით დაზარალებული თანატომელებისათვის თავისი ჯოგიდან სამი ათასი აქლემი გადაუციათ როგორც დიმა (ჯარიმა, რომელსაც უხდის მკვლელი მოკლულის ნათესავებს). სწორედ მათ შექებას მიუძღვნა ზუჰადრმა თავისი მუ'ალლაკა, რომელიც დაკანონებული წესის თანახმად, იწყება მიტოვებული სადგომის აღწერით (ბ. 1-6) და სატრფოს უმე 'ავჰის განშორების გახსენებით (ბ. 7-15). მეორე, ძირითადი ნაწილი (ბ. 16-75) ეძღვნება ჰარინისა და ჰარისის ღვანლის აღწერას, მათ ხოტბას. ამასთან პოეტი დარიგებით მიმართავს ზუბანელებს, რომ არ დაარღვიონ მშვიდობა, დაივიწყონ შურისძიება და ომი. აღწერს ჰუსან იბნ დამდამს. მესამე ნაწილი (ბ. 46-62) აბსტრაქტულ მსჯელობას შეიცავს. მის აფორიზმებს, რომელთაგან ზოგიერთი მოხეტიალე მოტივი უნდა იყოს, პესიმისტური იერი დაჰკრავს. ერთი მისი აფორიზმი (ბ. 53) რუსთაველის აფორიზმთან სემანტიკურ მსგავსებას ამჟღავნებს.

ზუჰადრის დივანი შეიცავს აგრეთვე მცირე ფორმის ერთთემიან (კიტ'ა) ლექსებს.

პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთ-ერთი ფორმა არაბულ პოეზიაში ე.წ. „აინა სქემა“, რომელიც გვხვდება არაბულ პოეზიასა თუ პროზაში ('აბუ 'ლ-'ათაჰია, ალ-მა'არრი, „ათას ერთი ღამე“ და სხვ.). კ. ბეკერის აზრით, არაბულ ლიტერატურაში შეიტანა ისლამამდელმა ქრისტიანმა არაბმა პოეტმა 'ადნ იბნ

ზადმა.¹ თუმცა აღსანიშნავია, რომ ეს მოტივი და გამოსახვის ეს ფორმა გვხვდება სხვა ისლამამდელ პოეტებთანაც, მაგ. ზუჰართან,² ტარაქასთან და სხვ.

როგორც ცნობილია, ზუჰდინას ასკეტური ლექსის ჩამოყალიბებას, რომლის საუკეთესო წარმომადგენელი 'აბუ ალ-'ათაჰნა (VIII-IX ს.), ისლამამდელ პოეტებში აქვს თავისი საფუძველი. მათ შორისაა ზუჰაირიც. ერთი ასეთი ლექსის ნიმუში მოტანილია ქვემოთ ზუჰაირის კაჰიდის შემდეგ. ზუჰაირს შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგები იმრუ' ალ-კამსასა და ნაბილა ზუბიანელთან ერთად ისლამამდელ პოეტთა საუკეთესო სამეულს მიაკუთვნებდნენ, ხოლო ჭარაზდაკი, ომანთა ხანის პოეტი მას ისლამამდელი ხანის უდიდეს პოეტად თვლიდა. თუმცა ცნობილი რავის ხალაქ ალ-აჰმარის სიტყვით, შეუძლებელია იცოდე, ვინ არის ყველაზე დიდი პოეტი ისევე, როგორც ვინ არის ყველაზე მამაცი.

კაჰიდა

1. ნუთუ უმ 'აფის ნაკარვალი დადუმებულა
ალ-მუთასალლიმს, ად-დარრანჯის ხრიოკ ტრამალზე?

სამყოფი მისი რაკმათანში ჩამოჰგავს სვირინგს
წარხოცილსა და განახლებულს მაჯის ძარღვებზე.

აქ ახლა (თეთრი) ნიამორები და ფართოთვალა (ქურციკები) იალალობენ.
ბუნაგებიდან გამოდიან მათი ნუკრები.

ვიდექი მასთან, ოცი წელი გარდასულიყო,
დიდხანს ვფიქრობდი და ეს ვანი ძლივსლა ვიცანი.

5. ვიცან ლოდები გამურული, ქვაბს რომ ადგამდნენ,
თხრილი სადგომთან, ჯერ ნაპირებჩაურღვეველი.

ვუთხარი მაშინ მის სამყოფელს გაზაფხულისას:
დილა კეთილი, კარ-მიდამოვ, მშვიდობა შენდა!

ო, მეგობარო, თუ ხედავ ასულთ ტახტრევენებში
ჯურსლუმის ზემოთ, მალლობის გზას რომ დადგომიან,

გასცდნენ ალ-კინანს, ფლატე მარჯვნივ ჩამოიტოვეს.
ბევრი მივლია აქ ახსნილ თუ აკრძალულ (ჟამთა)!

¹ Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, Islamstudien, Leipzig, 1924, 507-508.

² ფურცელაძე ნ. პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი ფორმის შესახებ არაბულ პოეზიაში, საქ. მეცნ. აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 2001, 209-217.

გაუკიდიათ ფარდაგები უძვირფასესი და თხელი ფარჩა,
მათი წითელი აშიები ხისხლისფერია.

10. გადაუხვიეს ას-სუბანზე, თხემზე გავიდნენ,
ატყვიათ კეკლუცთ ნებიერი ცხოვრების კვალი.

ადგნენ ცისკარზე, გაემართნენ განთიადისას,
ვადი რ-რასის გზა არ ემუდბათ, როგორც ხელს პირი.

ფაქიზი კაცი შეებას ჰპოვებს მათი დანახვით,
ნატიფ სანახავს – გამჭრიახი მჭვრეტელის თვალი.

რჩებოდა ყველგან შალის ჩენჩი, სადაც ჩამოხდნენ,
და ჰგავდა წითელ, დაუსრესავ მოცხარის მარცვლებს.

ცისფერი წყაროს ანკარა წყალს როცა მიადგნენ,
დააგდეს კვერთხი მოსულისა, კარვის დამდგმელის.

15. ას-სუბანიდან გადმოვიდნენ და გადაკვეთეს
ყოველ კანურ, ახალ ფართო (უნაგირებზე).

ვფიცავ ნმიდა სახლს, სახლს, რომელსაც ირგვლივ უვლიან
მისი ამგებნი კურადშის, ჯურჰუმის ტომის.

ნამდვილი ფიცით, რომ ჭეშმარიტად მშვენიერია ორი უფალი,
ყოველ ყოფაში რომ იხილავთ, ზეობის თუ უძლურებისას.

თქვენ შეარიგეთ 'აბსელნი და ჯუბანელნი,
ერთურთს რომ ჟღერდნენ, ფქვეს მანშიმის ნელსაცხებელი.

თქვით: „თუ შევძელით ქონებითა და ტკბილი სიტყვით
მტკიცე მშვიდობის ჩამოგდება, გადავრჩებით“.

20. და ამის გამო თქვენ აღმოჩნდით რჩეულ ადგილას,
მოძმეთა სისხლი არ გიღვრიათ, არ შეგიცოდავთ.

მა'ადის ტომის რჩეულებო, – სწორი გზითმც გევლოთ,
ის განდიდდება, დიდების განძს ვინც მიადგება.

ასობით (აქლემს) იხდიან და გამრთელდნენ წყლულნი,
სისხლით მოვალე ვინც არ არის, ის რომ არიგებს.

ტომი ტომს უხდის გამოსალებს დაღვრილი სისხლის,
თუმცა მათ შორის ერთი ქილაც არ დაქცეულა.

სამკეიდრომ თქვენმა იწყო დენა მათთან ნადავლმა,

ნაირნაირმა – კოზაკებმა ყურდადალულმა.

25. ზუბანელებს გადაეცით, იმათ მომხრეებს,
ჩემი შეთვლილი: „ყველა ფიცით თუ დაიფიცეთ?“

ლმერთს ნუ უფარავთ, რომ დამალოთ, რაც გიდევეთ გულში,
ბევრიც რომ მალთ, ყოველივე უწყის ალაჰმა.

ყოვნდება დასჯა, თუმცა წიგნში ჩაინიშნება განკითხვის დღემდე
ან დაჩქარდება და ამ ქვეყნად მოიკითხება.

ომი ის არის, რაც იცით და უკეთ იწვნიეთ,
ის ყურმოკლული აღარ არის თქვენთვის ამბავი.

ომს რომ აჩალებთ, თქვენ აჩალებთ მის სიძულვილსაც,
ხარბია იგი, როს ახარბებთ, ცეცხლად ბრიალებს.

30. ჩამოგფქვავთ ომი, ვით დოლაბი საფქვავს საფენზე
წელში ორჯერ შობს ტყუპებივით უბედურებას.

ის გიშობს ვაჟებს ავბედიტებს აჰმარ ‘ადივით,
ძუძუს ანოვებს, ძუძუდანაც თვითვე იშორებს.

იმდენ სისხლს იწვევს იგი თქვენთვის და იმდენ სიკვდილს,
მოსავალს ამდენს ერაცშიაც ვერ მოიწვევენ.

მშვენიერია, ვფიცავ ჩემს თავს, ტომი, ჰუჰან,
იბნ დამდამმა რომ ის უყო, რაც არ ეგებოდა.

მას გულში მტრობა ჩაეხვია საგულდაგულოდ,
ვიდრე შემთხვევა არ მიეცა, არ ამჟღავნებდა.

35. თქვა: „ან სანადელს შევისრულებ – და თავს დავიცავ
(ცხენ)ალაგმული ათასი (მხედრით), ზურგს რომ მიმაგრებს“.

თავს დაესხა და არ შეშინდა მრავალი კარვის,
სად აფთრის დედას ჩაემუხლა, ჩასაფრებოდა.

35. ლომს იარაღით გადაბურძგუნულს, ბრძოლაში ნაცადს,
ფაფარაყრილს და ბრჭყალებდაუქნელს.

და შეუდრეკელს, თუ დაჩაგრეს, სწრაფად უხდის სამაგიეროს,
სხვას ჯაბნის, თუკი შეამჩნევს, რომ თვითონ ჯაბნიან.

იალაღობდნენ ურწყავ ველებზე და რა მიადგნენ წყალუხვ წყურგილეს,
იგი სისხლად და იარაღად გადმოიღვარა.

40. და მიუბრუნდნენ, ერთმანეთი რომ ამოწყვიტეს,
საძოვარს მავნეს მეტისმეტად და საზიანოს.

არ დაუღვრია, ვფიცავ შენს თავს, მათ შუბებს სიხლი
იზნ ნაპიქისა, არ მოუკლავთ ალ-მუსალლამი.

ბრალი არ უძღვით მათ სათხედებს ნაეფალის სისხლში,
არც ვაჰაბისა და არც იზნ ალ-მუხაზზამისა.

ვხედავდი, სისხლის გადმოსაღებს ყველა იხდიდა,
დიდძალ ქონებას ურიგებდნენ დაზარალებულთ –

იმ მკვიდრი ტომის საკუთრებას, ვისი ძალაც ხალხს იფარავდა,
როს უეტარი გასაჭირი მოადგებოდათ.

კეთილშობილის, თავის ბოლმას რომ ვერ დაანთხევს
მას ბოლმანი, ავისმქმნელი ვერას მოაწევს.

45. მომბეზრებია სიცოცხლის ტვირთი და გაბეზრდება ის უეჭველად,
ვისაც ამქვეყნად უცხოვრია ოთხმოცი წელი,

მე კარგად ვუწყი დღეს რა არის, რა იყო გუშინ ამაზე ადრე,
მაგრამ ბრმა ვარ ხვალის წინაშე – ხვალინდელი დღის არა რა ვიცი.

კლავს ბედი ბეცი აქლემივით, ვისაც წიხლს ჩასცემს,
ვისაც ააცდენს დიდხანს ცოცხლობს და მიიხრწნება.

ვინც ვერ აამებს ადამიანთ მრავალ საქმეში,
ეშვით დაგლეჯენ და ტორებით გადათელავენ.

50. სიკვლეს ვინც იქმს ღირსებისთვის, სრულქმნის ღირსებას,
ვისაც დაგმობა არ აშინებს, იმას დაგმობენ.

ვისაც მეტი აქვს და ხალხისთვის არ ემეტება,
გაიკიცხება, ზედმეტ ბარგად იქცევა მისთვის.

ვერ გაიკიცხავენ, ვინც პირნათლად ასრულებს აღთქმას,
ენა, არ ებმის, ვისაც გული სიკეთით უძგერს.

შიში ვერ იხსნის მას, სიკვდილი ვისაც აშინებს
და მიეწევა, თუნდ ზეცაზე კიბით ავიდეს.

გაილანძღება, ვინც სიკეთეს მიაგებს უღირსს,
ქების მაგიერ ქვეყანაზე სინანულს იმკის.

55. მას, ვინც უარყოფს შუბის ბოლოს, ვალად ედება,

რომ წვერნამახულ შუბის წვეტსაც დაემორჩილოს.

ვინც იარაღით არ დაიცავს თავის ოაზისს,
დაეზგრევა და თვით ითრგუნვის, ვინც სხვას არ თრგუნავს.

მტრად ჩათვლის მოყვასს, ვინც წასულა უცხოობაში,
მას, ვინც თავს პატივს არ მიაგებს, პატივს არც სხვა სცემს.

რაც უნდა მალოს ხალხისაგან ადამიანმა
თვისება თვისი, გამჟღავნდება, რომც არ ეგონოს.

ო, რაოდენჯერ მოგწონებია კაცი მდუმარე
და მერე ნაკლი საუბარში გამჟღავნებულა.

60. ენაა კაცის ნახევარი, ნახევარი მისი გულია.
და რჩება მხოლოდ გარეგნობა – სისხლი და ხორცი.

არ დაბრძენდება ბერიკაცი, თუ უგნურია,
ხოლო ჭაბუკი შეიძლება ჭკუას მოეგოს.

გთხოვთ, გვიბოძეთ, ისევ გთხოვთ, ისევ გვიბოძეთ,
უარს ეტყვიან ერთ დღეს იმას, ვინც ხშირად ითხოვს.

* * * * *

1. უმმ 'ავჭან – პოეტის სატრფოს სახელია. აღ-მუთასალლიში, აღ-დურრაჯი – ადგილის სახელებია.
2. (არ)-რაკმათანი – ადგილის სახელია.
6. მის სამყოფელს გაზაფხულისას – მომთაბარე არაბები წელიწადის დროის მიხედვით იცვლიდნენ იალალსა და ადგილ-სამყოფელს. ისლამამდელ პოეზიასა და, საერთოდ, კახელებში, ჩვეულებრივ, სწორედ გაზაფხულის მიტოვებული სადგომი, კარვის ნაშთებია ხოლმე აღწერილი.
7. ჯურსუმი – წყლის სახელია.
8. აღ-კინანი – ბორცვია. ახსნილ თუ აკრძალულ (ყამთა) – „აკრძალული“ ან წმინდა (მუჰარრამ) ეწოდება იმ თევებს (მთვარის კალენდრის I, VII, XI, XII თევებს), როდესაც ადათით აკრძალული იყო მტრული მოქმედება, სისხლისღვრა. „ახსნილი“ (ჰალალ) ნებადართული – დანარჩენი თევებია, როდესაც ეს აკრძალვა აღარ მოქმედებდა.
10. ას-სუბანი – ზეგანია.
11. ვადი რ-რა'სი – ვადის, მდინარის მშრალი კალაპოტის სახელია.
14. დააგდეს კვერთხი – კვერთხის დაგდება გაჩერების მაუწყებელია.
15. კაინური – კაინის ტომისა, სხვა ინტერპრეტაციით. აქ კაინი („კაინ“ ხელოსანთა ოსტატი) ოსტატურად ნახელავს, კერძოდ, ოსტატურად ნახელავ

უნაგირს აღნიშნავს.¹

16. ვფიცავ წმინდასახლს – იგულისხმება ქაბა (ქა'ბა), მეტეორული წარმოშობის შავი ქვა და ტაძარი მექაში, რომელიც ჯერ კიდევ წარმართობის დროს წმიდა ადგილად იქნა მიჩნეული არაბთა მიერ.
17. ორი უფალი – იგულისხმება ჰარიმ იბნ სინანი და ჰარის იბნ 'ავჰი, რომელთაც ეძღვნება ეს ხოტბა. ის პირები, რომელთაც 'აბსისა და ჯუბდანის ტომი დააზავეს ე.წ. „დაჰისისა და ლაბრას“, ან „ორმოცწლიანი ომის“ შემდეგ დააკისრეს მოკლულთა სისხლის გამოსაღები, თუმცა თვითონ არავის სისხლი არ ემართათ.
18. ფქვეს მანშიმის ნელსაცხებელი – ე.ი. დაიხოცნენ. მანშიმი ნელსაცხებლით მოეაჭრე ქალის სახელია. ეს გამოთქმა ანდაზად იქცა, რადგან ის, ვინც მისი ნელსაცხებელი იხმარა, ბრძოლაში დაიღუპა.²
21. მაადღის ტომი – მა'დღ იბნ ადნანი ითვლება ჩრდილო არაბული ტომების ფუძემდებლად, მათ შორის ნიზარის ტომისა, რომელსაც ეკუთვნოდნენ ზემოხსენებული (იხ. განმარტება 17) ჰარიმი და ჰარისი.
22. სისხლით მოვალე ვინც არ არის, ის რომ არიგებს – (შდრ. შენიშვნა, 17).
27. თუმცა წიგნში ჩაინიშნება – იგულისხმება ბედისწერის წიგნი, სადაც არაბთა რწმენით ჩაინიშნება ადამიანის ყოველგვარი საქმე, კეთილი თუ ბოროტი, რათა განკითხვის დღეს ყოველივე მოეკითხოს.
31. აჰმარ'ადი – აჰმარი-'ადის ტომიდან. აჰმარ, რაც აქ „წითურს“ ნიშნავს, ზედსახელია კუდარ იბნ სადაფისა, რომელსაც „აქლემის დამკვლელსაც“ უწოდებენ. აქ იგულისხმება უძველესი ბედუინური ლეგენდა სამუდის ტომის დაღუპვის შესახებ, რაც ყურანშიაც აისახა. თქმულების თანახმად, ღმერთმა ძველ არაბულ ტომს, სამუდს მოუვლინა წინასწარმეტყველი ჰალიჰი, რომელიც ერთლმერთიანობას ქადაგებდა. მან თან მოიყვანა წმინდა აქლემი და ბრძანა, რომ გაფრთხილებოდნენ. მაგრამ კუდარ იბნ სადაფმა აქლემი დაკლა, რისთვისაც სამუდის ტომი ღმერთმა აღგავა პირისაგან მიწისა. შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგის ალ-ასმა'ის აზრით, ზუჰაჰრს აქ შეცდომა მოსდის, როდესაც აჰმარს 'ადის ტომელად მიიჩნევს, რადგან სინამდვილეში იგი სამუდის ტომიდან იყო. იბნ მაზიდის აზრით, ეს შეცდომა არ არის, რადგან სამუდის ტომს უკანასკნელი 'ადელები ეწოდება, ხოლო 'ადის ტომს – პირველი 'ადელები და ასევეა ეს ყურანშიც.³
33. ჭუსაჲიბნდამდამი – მურას ტომელი ყოფილა, იგი უარს ამბობდა დაზავებაზე და, როდესაც დასაზავებლად შეიყარნენ, მან ერთ-ერთი შეიპყრო, შეკრა და მოკლა.
36. აფთრის დედას ჩაემუხლა, ჩასაფრებოდა – აფთრის დედა აქ სიკვდილს, ბედისწერას ნიშნავს.
46. ო, გაბზრდება ის უეჭველად – ტექსტშია „მამა ნუმც გყავს“, რაც აზ-

¹ الزوزنى، كتب شرح المحقق 12

² იქვე, 63

³ შდრ. 61. الفريزي، كتب شرح التفسير

- ზავზანის სიტყვით¹, უხეში გამოთქმაა. ნიშნავს ნაბიჭვარს.
55. მას, ვინც უარყოფს შუბის ბოლოს, ვალად ედება, რომ წვერნამახულ შუბის წვეტსაც დაემორჩილოს – გადმოცემით, როდესაც არაბთა ორი რაზმი შეხვდებოდა ერთმანეთს, შუბს ბოლოთი გადაატრიალებდნენ დაზავების ნიშნად. თუ ვერ დაზავდებოდნენ, შუბს წვეტით გადმოაბრუნებდნენ და აძკერებდნენ ერთმანეთს.²

კიტ'ა

განა ვერ ხედავ, ღმერთმა დალუპა
თუბზა', ლუკმანი ძე 'ადნისა და თავად 'ადიც.

ამაზე ადრე ზულ-კარნაფი და ფარაონი,
მზვაობარი და ქედფიცხელი – ნაკაშიელიც.

მე არ მინახავს დალხენილი ადამიანი,
ვინც ბედისწერამ როგორც იყო, ისე დატოვა.

სადლა არიან სოფელთმფლობელნი
თავისი ღალით და ასეული აქლემებით.

სადლა არიან ახლა ისინი, ვისაც ჯამები მიერთმეოდა
და როდესაც წინ დაუდგამდნენ, ფეხს არ იცვლიდნენ.

* * * * *

1. თუბზა' – იემენის მეფეთა ტიტულია.
2. ლუკმანი – ლეგენდარული ბრძენი ისლამამდელი ხანისა, ცნობილი ხანგრძლივი სიცოცხლით (მდრ. ტარაქა). განმარტება ბ.-2სა.
2. ზულ-კარნაფი – „ორქიანი“ – ალექსანდრე მაკედონელი.
ნაკაშიელი – აბაშეთის, ეთიოპიის მეფის სახელი.
3. ბედისწერა – ტექსტშია ალ-აფამუ „დღეები“. არაბულ პოეზიაში დროის აღმნიშვნელი სიტყვები ალ-აფამუ „დღეები“, ზამან „დრო“, დაჰრ „დრო“, 'აჰდ „ეპოქა“ ბედისწერის (სიკვდილის) მნიშვნელობითაც იხმარება.
'ადი – ტომი, რომელიც ღმერთმა ალგაჟა პირისაგან მიწისა ურჩობისა და უსამართლობისათვის.

¹ 07, الزوزنى، كتاب شرح المعلقات،

² იქვე, 81

ლაბიდის სრული სახელია აბუ 'აკილ ლაბიდ იბნ რაბი'ა ალ-'ამირი. ძირითადი წყარო მისი ცხოვრების შესახებ არის „სიმღერათა წიგნი“ ალ-ისბაჰანისა.¹ ზოგიერთ ცნობას მის შესახებ შეიცავს აგრეთვე იბნ კუთაიბას და 'აბდ ალ-კადირ ალ-ბაღდადის შემოხსენებული ნაშრომები. ამ ცნობების მიხედვით, ლაბიდი ეკუთვნოდა ბანუ ჯა'ჰარის კეთილშობილ ტომს ნაჯდიდან, კერძოდ, 'ამირ იბნ სა'სა'ას წინამძღოლთა კლანს. გადმოცემით, ის ას წელზე მეტს ცხოვრობდა. დაიბადა საყარაუდოდ 560 წ., გარდაიცვალა 661 წ.² ლაბიდი მუ'ალლაკათა ავტორებში ყველაზე გვიანდელია. ის მოესწრო ისლამს და, ზოგიერთი ცნობით, მიიღო კიდევ ისლამის სარწმუნოება. მას მიაკუთვნებენ ე.წ. „მუხადრამთა“ რიცხვს. ასე უწოდებდნენ არაბი ფილოლოგები პოეტებს, რომლებიც ცხოვრობდნენ ჯაჰილიის დროს და მოესწრნენ ისლამსაც. შემდეგ ამ სახელებით მოიხსენიებენ იმ პოეტებსაც, ვინც ორი ეპოქის – ომაიანთა და აბასიანთა მიჯნაზე ცხოვრობდა (მაგ. ბაშშარ იბნ ბურდს VIII-IX სს). ლაბიდის მამა, რომელსაც ხელგაშლილობისათვის „გაჭირვებულთა გაზაფხული“ შეარქვეს, ადრე გარდაცვლილა და იგი ბიძას ალუზრდა.

როდესაც მუჰამედმა მედინაში ძალაუფლება მოიპოვა, ლაბიდმა ისლამი აღიარა. ის, როგორც წარმომადგენელი თავისი ტომისა, რომელიც მორჩილებას უცხადებდა წინასწარმეტყველს, მედინაში ჩავიდა. როდესაც ლაბიდი თავის ნახევარძმასთან, არბადთან ერთად შინ ბრუნდებოდა. ეს უკანასკნელი მესხ მოუკლავს. დიდად დამწუხრებულმა ლაბიდმა მას არაერთი მარსია უძღვნა.

ჩვენამდე მოაღწია ლაბიდის საკმაოდ ვრცელმა დივანმა (ორმოცდაათ ნაწარმოებამდე). მისი პოეტური შემოქმედება მთლიანად ჯაჰილიის ხანას განეკუთვნება. ნაკლებად სარწმუნო ჩანს მტკიცება იმისა, რომ ისლამის მიღების შემდეგ მას თითქოს არაფერი შეუთხზავს, თუ არ ჩავთვლით ერთ ბეიტს – ალ-ჰამდე ლილ-ლაჰი იზ ლამა'თინი აჯალრ ჰათთა ლაბისთუ მინა ლ-ისლამი სირბალან – „მადლობა ღმერთს, რომ არ მენია აღსასრული, ვიდრე არ ჩავიცვი ისლამის პერანგი“. და თითქოს პოეზიაზე უარის თქმა იმით აუნაზღაურდა, რომ ღმერთმა მის სანაცვლოდ ყურანი მოავლინა.³ თუმცა ეს ცნობები ზოგს სარწმუნოდ არ მიაჩნია.

ლაბიდის კასიდებში ყველაზე პოპულარულია მისი მუ'ალლაკა. იწყება ის მიტოვებული კარვის ნაშთების აღწერით და სატრფოს გახსენებით (ბ. 1-21). ამას მოსდევს აქლეშის აღწერა, რომლის სწრაფ სრბოლას ის ხან ღრუბელს, ხან წყაროსკენ გაქანებულ კანჯარს, ხან მონადირეთაგან დევნილი ფურიერემის სრბოლას ადარებს (ბ. 22-53). შემდეგი ნაწილი – ჭახრი (ბ. 54-88) საკუთარი თავისა და ტომის დახასიათება და ხოტბაა. რ. ნიკოლსონის აზრით, ლაბიდი ნამდვილი ბედუინია, ხოლო მისი მომხიბლავი მუ'ალლაკა უდაბნოს ცოცხალი

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء 93-102:91

² Крачковский Ю. *Арабская поэзия*, 222-224

³ Bauer Th. *Aljarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*. Teil I: Studie. Teil II: Texte. 2 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz 1992, 460.

სურათებით ჩვენამდე მოღწეული *კახიდების* უმშვენიერესი ნიმუში.¹ აღსანიშნავია აგრეთვე ჭექა-ქუხილისა და აედრის აღწერა, ცხოველებთან დაკავშირებული ეპიზოდები, რაც ნიმუშად იქცა შემდეგი დროის ზოგიერთი პოეტისათვის (აშ-შამშხი, ზუ რ-რუმმა...).

ლაბნდისათვის უცხო არ არის რეფლექსია, მედიტაცია. მისი ერთ-ერთი *მარსია*, მიძღვნილი არბადისამი, ამ ჟანრის ერთ-ერთი საუკეთესო ნაწარმოებია. ამ *მარსიაში* გარდაცვლილის ხოტბისა და მასზე გლოვის ნაცვლად, რაც ნიშანდობლივია ამ ჟანრისათვის ისლამამდელ პოეზიაში, არის განწყენებული მსჯელობა ადამიანის სიცოცხლისა და სიკვდილის რაობაზე. პესიმისტური რეფლექსია სიკვდილის მარადიულ პრობლემაზე ეკლესიასტეს ხასიათისა, რაც აგრეთვე უცხო არ არის ისლამამდელი პოეზიისათვის. ქვემოთ მოცემულია ლაბნდის მუ'ალლაკისა და ამ *მარსიის* თარგმანი. აღსანიშნავია, რომ ერთ-ერთ ხატს ადამიანის სიცოცხლისა, რომელიც ამ *მარსიაში* გვხვდება, კრაჩოვსკი შემდეგში მუთანაბბისა და აბუ ლ-'ალჰსთან პოულობს, რაც, მისი აზრით, მიუთითებს ლაბნდის ზეგავლენაზე შემდგომი ხანის პოეზიაზე.² ესაა „ადამიანი... ცეცხლის ალია, აკაშკაშდება, მერე ნაცრად ჩაიფერფლება“ (ბ. 6) და სხვ. უნდა აღინიშნოს, რომ იგივე ხატი გვხვდება აგრეთვე ისლამამდელი ქრისტიანი პოეტის 'ადი იბნ ზაფდის ერთერთ ნაწარმოებში (იხ. ქვემოთ). როგორც ჩანს, ეს ე.წ მოხეტიალე მოტივი, ან ტოპოსი უნდა იყოს.

კახიდა

1. გაუჩინარდნენ სავანენი მისნი მინაში, ხანმოსათევი თუ ხანდაზმით სასუფეველი. გაუდაბურდა მისი ღაველი, მისი რიჯამი

და არ-რადანის ღარტაფები. გაშიშვლებულა მათი კვალი გადაცვეთილი როგორც წარწერა უძველესი ლოდზე ნაჭდევი.

ჩაშავებული ნატამალი... წარვიდნენ წელნი, რაც დატოვეს მისთა მცხოვრებთა;

(ჟამნი) ახსნილნი ამ წლებისა და აკრძალულნი.

სწყალობდათ თვენი გაზაფხულის მნათობებისა, მრგვინავთ ნაჟური დასდიოდათ – თქეში და თქორი.

5. ღამით მოსული ყოველი (ღრუბლის) და მოქუფრულთა დილის (ღრუბელთა) და დაისისა, რომელნიც ერთუერთს ჭექა-ქუხილით ესიტყვებიან.

¹ Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*. 119.

² Крачковский Ю. *Избранные Сочинения*, Т.II, М.Л., 1956, 49.

ვადის ველური მოსდებია ახლა ინდაუ,
მომრავლებულან ქურციკები, სირაქლემანი.

თავის ჩველებთან დასახლებულან აქ თვალფართონი, ახლადზვებულნი
და უდაბნოში ჯოგად დადიან მოჩიტული მათი ნუკრები.

თითქო დიაცი ხელზე სვირინგს განიახლებდეს,
ქუჟლს აყრის რგოლებს და სვირინგი ზემოთ ამოდის.

10. ვიდექი იქ და ვეკითხებოდი...
მაგრამ რა ვკითხო დადუმებულთ, მყართ, მარადიულთ?!

მოშიშვლებულა... მიატოვეს განთიადისას,
ხანდაკებილა შერჩენილა, რტონი სუმამის.

(მახსოვს) ათრთოლდი, ტომის ასულნი ტახტრევანებით გზას რომ დაადგნენ,
გადამალნენ ფარდების მიღმა, ჩარდახები მიჭრიალებდა.

შესამოსელი გადმოფენილი ყოველ შებურულ (ტახტრევანის) თავზე
ჩრდილს ჰფენდა სვეტებს ტახტრევანისას, ვით კრეტსაბმელი და თხელი
ფარდა.

ისხდნენ გუნდ-გუნდად ვაჯრის ქურციკნი, თუ ნიამორნი თუდიჭის მსრისა.
ალერსიანად რომ უმზერენ თეთრ ნუკრებს თვისას.

15. გაიქჟარეს და შეერივნენ შუადღის მირაჟს,
ბნმას ხვეულებს დაემსგავსნენ, თამარინდებს, ფიქალის ლოდებს.

მაგრამ ნაჟარი რად გაგონდება, ნავიდა ოდეს, მიიქცა შორად
და ყველა ძაფი დანყვეტილია, დანყვეტილია ყველა ევანი.

და თუ ჭადას დაივანა მურრელმა ქალმა,
ჰიჯაზელების დადგა მეზობლად, საით მისწვდები ან შენს ნანდაურს.

მას ორი ქედის აღმოსავლეთით, მუჰაჯირაზე, ან ქარდაზე ანდა რუხამში,
ან ჰავაჟში, თუ გაუყვა იამანისკენ და არის ახლა ვიხაფ ალ-კაჰრს ანდა
ტილხამას.

20. ო, წარიკვეთე ლტოლვა მისადმი, ვისაც ვერასდროს ველარ მიწვდები,
რადგან როდესაც სასო წარხდება, შმაგი სატრფოც ჭრის სიყვარულის ბანდს;

და შეიყვარე თავდავინებებით მარტოოდენ ის, ვინც შენ გაამებს,
მაგრამ როდესაც წაიფორხილებს, ან მისი გრძნობა გზას გადაუხვევს,

მიატოვე და გზას გაუყენე მოგზაურობით ქანცგამოცლილი,
გრძელმა საეალმა რომ დაამჭლევა და ჩამოუხმო ზურგი და კუზი.

და თუმცა ხორცი დაუყრია გაძვალტყავებულს,
თუმცა ნალებიც გასცვეთია ილაჯგანყვეტილს,

მაინც ნიშატით აღვსილია, ვით ოქროსფერი,
რომლის ფთილას ქალიკონი მიაფრიალებს.

25. ან ვით (კანჯარი) ჯიქანსავსე, თეთრგავიანმა რომ დაამაკა,
სხვა ულაყთ დევნით ჩამომხმარმა, კბენით და გვემით.

აჰყავს კუზიან ბექობებზე გადატყავებულს
და აბნევს (ჭაკის) ურჩობა და ჟინიანობა.

უმზერს უდაბურ თვალმისაქციელს სალაბუთის დარანებიდან
და გზის სანიშნე ლოდები აკრთობს.

თავი გაჰქონდათ წყლის მაგიერ ოდენ ცვარ-ნამით,
და ჯუმდაც რომ მიიწურა ექვსი თვის მერე,

მათ უყოყმანოდ განიზრახეს გამობრუნება
და წარმატება მუდამ ახლავს ურყევ განზრახვას.

30. გამოექანენ, ესობოდათ ჩლიქებში წარი,
ზაფხულის ქარი უბერავდა, ჰქროდა ხორშაკი.

კორიანტელის გრძელი (კუდი) ასდევნებოდათ,
ჰგავდა დანთებულს მისი ჩრდილი, დაგზნებულის ბოლს.

ნედლით და ხმელით გაჩაღებულს, ბორიოსაგან აბრიალებულს,
ვით იმ ცეცხლის ალს, ბოლქვები რომ ზევით ადიან.

მიდის ულაყი, წინ გაიგდო (ჭაკი კანჯარი), –
როდესაც (ჭაკი) ჩამორჩება, ასე სჩვევია.

და შეაღწიეს შუა ლელეს, გააპეს სავსე
(წყაროსთვალს), ხშირი ლერწმით შემოჯარული.

35. ლელიანს შუა, დაბურული, ჩრდილს რომ აფენენ
ჭალის ლერწამნი დახრილნი თუ ზეაღმართულნი,

ასეთ (კანჯარს) ჰგავს თუ იმ ფურიერემს, ნადირმა ნუკრი რომ დაუგლიჯა,
ჯოგის ბელადთან დარჩენილი, სასოებით მიბარებული.

ბრტყელდრუნჩას ჩვილი დაუკარგავს და არ ეშვება
წრიალს და ბლავილს ბორცვებშუა ტიალ ტრამალზე.

დანარცხებული თეთრი (ნუკრისთვის),
ასო-ასო რომ ითრევენ რუხნი, მომპოვებელნი, ხარბად ჩანთქავენ.

მოულოდნელად თავს დააცხრნენ, მიზანს ეწიენ,
რამეთუ წერა არ ააცდენს ისარს სამიზნეს.

40. ცრიდა, თქორავდა მთელი ღამე, თქემი ესხმოდა,
მორწყო ქვიშნარი ჭალიანი გაუდარებმა.

კუდით კისრამდე დასდიოდა გადაულები
იმ ღამით, როცა ვარსკვლავები ჯანღმა დაფარა.

და შეეფარა გაფანჯული, განაპირა მდგარი (ხის) ძირსა,
ქვიშის ბორცვებთან, რომ სცვიოდა ქვიშა ფხვიერი.

და ლიცლიცებდა ღამის წყვდიადში სხივმოსილი, შუქთამფინარი,
ვით მარგალიტი ზღვის (ნიჟარისა), მძივებიდან ამოღებულნი.

განთიადისას გამოვიდა, როცა განათდა და უკუნი მიმოიფანტა
და უსხლტებოდა ნოტიოზე ფეხი, ისრის დასადარები.

45. დამწუხრებული დაძრწოლა იგი შვიდი ღამე და
ღამის ტოლი შვიდი სრული დღე სუ'აიდის ნაკადულებთან.

მერე, როდესაც რძე გაუშრა სასონარკვეთილს,
არ გაუქრია წოვებას და ძუძუს მონყევტას,

და ყური მოჰკრა ხალხის ხმაურს, დააფრთხო ჩქამმა
მოღწეულმა შეუცნობიდან და ხალხია სამსალა მისი,

თავანყვეტილი გაექანა, ასე ჰგონია,
ელდა წინ ელის და უკან მოსდევს.

ხოლო მოისართ, როს იმედი გარდაიწყვიტეს,
მსწრაფლ მიუსიეს ყურჩამოყრილნი, განვრთნილნი და ფერდებმიკრულნი.

50. წამოეწივნენ, მობრუნდა, რქები მოუღერა
მჭრელი, სრულქმნილი, როგორც (შუბი) სამჰარიული.

უნყოდა, თავს თუ ველარ დააღწევს,
მოახლოვდება აღსასრული სიკვდილთაგან მისი კუთვნილი.

აი, განგმირა მან ქასაბი, სისხლში შეღება,
დანარცხებული ბრძოლის ველზე დარჩა სახამი.

55. ო, ნავარ, ნუთუ ის არ უნყოფი, –
თუ კვანძის შეკვრა შემიძლია, განყვეტაც ძალმიც,

ვტოვებ იმ ადგილთ, სად სიამეს ველარ ვპოულობ,
თუ სული ჩემი აღსასრულმა არ მიაჯაჭვა.

არ უნყო, ღამე რაოდენი, მყუდრო, საამო
გარშემოხვეულს საამური მეინახენით

გამითევია მასლაათში; მივსულვარ მაშინ, როდესაც სირაჯს
ალამი უკვე შეუტანია და ღვინის ფასს აუნევია

და მიყიდია გაძვირებული ყოველი ძველით, კუპრისფერ (ტიკით)
ან შავი (დანით). გადმოღვრილა, საცობი რომ მოუმსხვრევიათ.

60. რამდენჯერ დილით თავანკარას ვენაფოდი
და მომღერალი სიმებიანს შეეხებოდა,

მისი წყურვილით გარიჟრაჟზე მამლებს ვასწრებდი,
თასს თასზე ვცლიდი, მძინარენი რომ იღვიძებდნენ.

ბევრჯერ ქარიან, ცივ განთიადს ვიგერიებდი,
რომლის სადავე ქარბორიას ხელში სჭერია.

ავსულვარ ვინრო და მტვრიანი (ბორცვის) სამზირზე,
კორიანტელი, იქ ავარდნილი, მტრის აღმებამდე გადასწვდებოდა.

65. ვიდრემდის (ღამეს) ყოვლის მფარველს მზე ხელს არ ჰქოფდა
და უკუნეთი მოიცავდა საშიშ ხევ-ხუეებს.

ჩამოვივაკე, ჩემი ცხენი ყალყზე დამდგარა,
ვითარცა ზროი მალლის, გლუვის, დამკრეფს რომ აკრთობს.

და გავაჭენე და გავდენე ვით სირაქლემა,
როცა შეხურდა და ძვლები კი შეუმსუბუქდა,

უცახცახებდა უნაგირი, მკერდზე ხვითქი გადასდიოდა
და ქაფისაგან დაუსველდა მოსართავები.

ყელს მოიღერებს, თითქო ლაგამს დაძგერებია,
მიჰქრის ვით მტრედი წყურგილესკენ, გუნდს რომ მიჰყვება.

70. ბევრჯერ ყოფილა, უცხოელნი და უცნობები
რომ სასოებენ წყალობას და აკრთობთ გაკიცხვა.

სქელკისრიანნი სიძულვილით იღრინებიან
და ფეხი მედგრად დაურჭვიათ, ვით უდაბნოს ჯრით.

უარმიყვია მე იმათი დავა ამაო და სიმართლე მართლად მიცენია.
კეთილშობილნი იქაურნი ჩემთან ვერას დაიქადიან.

რამდენჯერ ხალხი მომინვევია, რომ აქლემები დაეკლათ და
ნილი ეყარათ ტოლ ისრებზე მაღსირის მოთამაშეთა.

ვიწვევდი, ისრით აერჩიათ ხორცი ბერწის თუ შვილიანის, იხარჯებოდა ხორცი ყველა მეზობლისათვის.

75. სტუმარიცა და მეზობელიც შორით მოსული ისეა ჩემთან, თითქო თაბალას ჩასულიყოს უხე გაზაფხულზე.

მოდის ყოველი მაჩანჩალა ჩემი კარვის წალაებისკენ.
(ჯამააქლემი) სევდავსილი, მოკლე კონკებში და თავს მაფარებს.

და გვირგვინივით შემოერტყმიან ჩემი წვნიანის გრძელ ნაკადებს მისი ობლები, როცა ერთმანეთს ასკდებიან პირის ქარები.

ოდეს შეკრება ჯამაათი სხვადასხვა ტომის, ყოველთვის არის ჩემი ტომიდან კაცი ჩამქრობი უთანხმოების, ვინც სიმძიმეს თვითონ იტვირთავს.

განმრიგებელი, ვინც ტომს მიაგებს თავის კუთვნილს,
თავგამოდებით რომ დაიცავს მის უფლებებსა და დათრგუნავს ზოგიერთ სურვილს.

80. მაღლითმოქმედი ყოვლის ამისა ხელგაშლილი და დიდსულოვანი, ვინც მოიპოვებს, ვითარცა ნადავლს ღირსებათაგან საუკეთესოთ.

შთამომავალი იმ გვარტომისა, მამა-პაპათ რომ დაუდგინეს ადათ-წესები, და ყოველ ხალხს აქვს თვისი ადათი და წესი თვისი, რომელსაც მისდევს.

არ შებლაღულა ღირსება მათი, არ არის ფუჭი მათი საქმენი, რამეთუ ვნებას არ აჰყვება მათი გონება.

იყავ ნეტარი მით, უფალმა რაიც გარგუნა, რამეთუ ჩვენში თვისებანი ყოვლადმცოდნემ გაანაწილა.

როდესაც ხალხში განაწილდა პატიოსნება, გამრიგემ წილი უმეტესი ჩვენ მოგვაკუთვნა.

85. და აგვიგო მან სადგომი ჭერით მაღალით და აღმაღლდნენ იმ ჭერამდე, როგორც ყრმანი, ისე ვაჟკაცნი.

ტომს რომ იცავენ ძნელბედობისას მოყმეები და მსაჯულნი მისნი.

გაზაფხულივით ხელგაშლილნი მეზობლისათვის, ქერივ-ოხერთათვის გრძელ წელიწადს გაჭირვებისა.

ეს ის გვარია, მოშურნე რომ ვერ შეაყოვნებს და მტერს იმათგან მდაბალიც რომ არ მიემხრობა.

1. მინა – ადგილის სახელია ნაჯდში. ღვლი, რიჯამი – ბორცვებია.
2. არ-რიჰანი – ბორცვია.
3. (ჟამნი) ახსნილნი ... და აკრძალულნი – (შდრ. განმარტება ზუჰაირი, 8).
4. მრგვინავი – აქ საავდრო ღრუბელია.
5. ინდაუ – მცენარეა.
6. თვალფართონი – აქ ფურირემნი.
10. მყარნი, მარადიულნი – აქ ლოდები იგულისხმება.
11. ხანდაკებილა დარჩენილა, რტონი სუმამის – ბედუინები კარავს ირგვლივ თხრილს ავლებდნენ, რომ წვიმის წყალი შიგ ჩანრეტილიყო და კარავში არ შეეღწია. სუმამში კი ერთგვარი მცენარეა ძირს დაზნექილი ბალახოვანი ტოტებით, რომელსაც კარავს ირგვლივ შემოაწყობდნენ წყლისაგან დასაცავად. ზემოდან აწყობდნენ მას აგრეთვე კარავსა და რძის ტიკებზეც, რათა სიცხისაგან დაეცვათ.¹
14. თუდიჰი – ადგილის სახელია, ვაჯრა – ნადირით მდიდარი ადგილი მექასა და მედინას შორის. ალერსიანად რომ უმზერენ თეთრ ნუკრებს თვისას – აზ-ზაფზანის მიხედვით, ფურირემს, შველს ყველაზე უფრო ლამაზი თვალები მაშინ აქვს, როდესაც თავის ნუკრს უცქერის ალერსიანად.² და პოეტი სწორედ მათ ადარებს ტახტრევანში თავშეფარებულ ქალებს, რომელთაც ასეთივე ლამაზი თვალები აქვთ.
15. ბიშა – ერთ-ერთი ვადის (მდინარის გამშრალი კალაპოტის) სახელია.³
16. ნავარი – ქალის სახელია.
- 19-17. ჭაიდა, სავაჟი, ვიხაფალ-კაჰრი, ტილხამა – ადგილის სახელებია. მურრელი – მურრა ერთ-ერთი არაბული ტომის სახელი იყო.
18. მუჰაჯირი, ჭარდა – გორაკებია.
19. თუ გაუყვა იამანისკენ – სხვადასხვა თარგმანები ამ ადგილის სხვადასხვა გაგებას იძლევა. ინგლისურ თარგმანებში ეს ადგილი გაგებულია როგორც „წავიდა, გაუხვია მარჯვნივ“. შდრ. If she fares to the wright⁴ ან if she bears-right⁵; რუსულ თარგმანებში „როგორც წავიდა იამანისაკენ“: Если она перекачевала к границам Йемена,⁶ Караван ... направился в Йемен.⁷ Йемен дал приют.⁸ ამ ადგილის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველს, როგორც ჩანს, წარმოადგენს თვით კომენტატორთა შრომები. ტექსტშია „ამანა“, რასაც აზ-ზაფზანი განმარტავს როგორც „წავიდა იამანისაკენ“.

¹ التبريزي، كتب شرح القصائد المشرو، 76 ; الزوزنى، كتب شرح المحلقات السابع، 75

² الزوزنى، كتب شرح المحلقات السابع، 77

³ იქვე, 80.

⁴ Arberry A.J. *The Seven Odes*, 143.

⁵ Bateson M.C. *Structural Continuity in Poetry*. 162.

⁶ Сенковский О. *Русский перевод лабидовый моаллаки*. 235.

⁷ *Арабская поэзия средних веков*, Перевод А. Ревича, 95.

⁸ Долинина А.А. *Муаллаки*, 41.

ამავე რიგის სხვა ზმნების ანალოგიით ა'რაკა – წავიდა ერაცს, ახაფა – წავიდა ხაფას.¹ ათ-თიბრიზი იძლევა ორ მნიშვნელობას: 1. წავიდა იამანს და 2. გაუხვია მარჯვნივ (ახაზათ ზათა ლ-მამინ).² ჩვენი აზრით, აქ უპირატესობა უნდა მიეცეს სწორედ პირველ მნიშვნელობას (წავიდა იამანს), რადგან კასიდის ერთ-ერთი მყარი, მუდმივი მოტივი არის იმ ადგილების ჩამოთვლა ნასიბში, სადაც პოეტი ხედებოდა სატრფოს, ან ჩამოთვლა იმ სავარაუდო ადგილებისა, სადაც ის შეიძლება ყოფილიყო მათი განშორების შემდეგ! ასეა ეს 'ანთარასთან, ჰარის იზნ ჭილიზასთან და სხვ.³

- 21-19. პოეტი ამ ბეითებში მეორე პირით საკუთარ თავს მიმართავს.
22. ქანცგამოცლილი – აქ აქლემი იგულისხმება, რომელსაც 53-ე ბეითამდე აღწერს პოეტი. ისე რომ მის სახელს არსად იხსენიებს, ადარებს რა მის სწრაფ სირბილს – წყაროსაქენ გაქანებული მონყურებული კანჯარისა და დამფრთხალი ფურიერემის თავანყვეტილ სრბოლას.
24. ოქროსფერი – აქ ღრუბელია.
25. თეთრგავიანი – აქ ულაცი კანჯარი.
27. ხალაბუთი – ადგილის სახელია.
28. ჯუმადა – მუსლიმური კალენდრის V და VI თვეები. აქ აზ-ზაფზანის სიტყვით, ზამთარი იგულისხმება.⁴
38. რუხნი, მომპოვებელნი – აქ, კომენტატორის სიტყვით, იგულისხმება ან მგლები ან სანადირო ძაღლები. უკანასკნელ შემთხვევაში ბეითის შინაარსი ასეთ სახეს მიიღებს: „რომლის ნაწილებს აქეთ-იქით ითრევენ, რუხნი, მომპოვებელნი (ძაღლები) და ჩანთქავენ სულმოუთქმელად (ძაღლთა) პატრონები.⁵
45. ჭუენიდი – ადგილის სახელია.
49. ყურჩამოყრილი, განვრთნილი, ფერდებმიკრული – სანადირო ძაღლები.
50. სამპარიული – შუბის ერთ-ერთი მუდმივი ეპითეტია, გავრცელებული აზრის მიხედვით, ისინი ასე იწოდებოდნენ ქალაქ სამპარის მიხედვით, საიდანაც ისინი გამოჰქონდათ, ან ვინმე სამპარის (კაცის სახელია) მიხედვით, რომელიც თითქოს შუბების გამმართველი ყოფილა. ვ. ფიშერს სამპარი (სამპარიული) მიაჩნია შუბის სხვა მუდმივი ეპითეტის ასმარ-ის (მუქი, რუხი, ფიშერის გაგებით მაგარი და მოქნილი, ელასტიური) სრულ სინონიმად და ერთი ძირიდან ნაწარმოებ სიტყვებად. ფიშერის აზრით, რაც სარწმუნო ჩანს, ეს სიტყვა სწორედ მაგარსა და ელასტიურს უნდა აღნიშნავდეს.⁶
52. ქასაზი და სახაზი – ძაღლის სახელებია.
55. ნავარი – იხ. განმარტება ბ. 16-ისა.
58. სირაჯს ალამი რომ აუღია – ღვინის ვაჭრებს ალამი ჰქონდათ აღმართული

¹ الزوزنى، كتاب شرح المحلفات الشع، 97.

² იქვე, 72.

³ შდრ. აგრეთვე Jakobi R. Studien zur Poetik der altarabischen Qaside, 22-23.

⁴ იქვე, 81.

⁵ იქვე, 82.

⁶ შდრ. Fisher, Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung, 39-40.

ღვინის დუქნის გამოსაცნობად. ალმის ალება ვაჭრობის დამთავრებას ნიშნავდა. ამის შემდეგ მსურველი ღვინოს ჩვეულებრივზე ძვირად თუ შეიძენდა, რაც მყიდველის ხელგაშლილობის მაუწყებელი იყო. აქ და შემდეგ ბეითში ლაბნდი აღწერს თავის ხელგაშლილობას, როგორც ბედუინის ერთ-ერთ სანაქებო თვისებას.

59. დანი – ღვინის დიდი ჭურჭელი.
60. თავანკარა – ღვინო, სიმებიანი 'უდი, აღმოსავლური სიმებიანი საკრავი.
62. ცივ განთიადს ვიგერიებდი – კომენტატორთა¹ სიტყვით, აქ ლაბნდი ლაპარაკობს იმაზე, რომ სიცივეში ის გაჭირვებულს აჭმევდა და ციცხლს უზიარებდა.
63. და აღვირს მხარზე ვიშპივით გადავიდებდი. ვიშპი – (იხ. განმარტება იმრუ ლ-კაისი, 25). აქ ლაპარაკია, ცხენის სადავეზე, რომელსაც ჩამოქვეითებული მხედარი მხარზე გადაიდებდა, რათა საშიშროების ჟამს სწრაფად შემხტარიყო ცხენზე და გაეჭენებინა.²
66. მაღალი, გლუვი – პალმა.
71. სქელკისრიანი – აქ ლომებს აღნიშნავს. ლომი თავის მხრივ მძვინვარე, ძლიერი კაცის მეტაფორაა. ჯინი – ჭინკა, დემონი არაბთა დემონოლოგიის მიხედვით, ჯინი – ჰაერისა თუ უკვამლო ცეცხლისაგან შექმნილი გონიერი, უჩინარი არსებაა, რომელსაც შეუძლია გარეგნობა შეიცვალოს და სხვადასხვა სახით მოველინოს ადამიანს.
73. მაისირი – აზარტული თამაში იყო ბედუინებში (იხ. განმ. ტარაფა, ბ.101).
74. ვინვევდი, ისრით აერჩიათ ხორცი ბერნის თუ შვილიანის – ბერნი აქლემი ყველაზე მსუქანია, ხოლო შვილიანი ყველაზე ძვირფასი არაბისთვის. აქ ისევ მაისირის ისარზეა ლაპარაკი.
75. თაბალა – ერთ-ერთი ვადის სახელია მამანში. ჯამა აქლემი – დედალი აქლემი.
76. მაჩანჩალა – ნიშნავს უძლურებისა და დაღლილობისაგან ჩამორჩენილ, მაჩანჩალა აქლემს, რომელიც აქ თავის მხრივ ღარიბი დედაკაცის მეტაფორად გვევლინება. სვედაესილს – არაბები უწოდებენ გარდაცვლილი პატრონის საფლავეზე დაბმულ აქლემს, რომელიც არაბთა ადათის მიხედვით, შიმშილისაგან უნდა მომკვდარიყო, რათა თავის პატრონს საიქიოს ხლებოდა.
81. გაზაფხულივით ხელგაშლილნი მეზობლისათვის – გაზაფხული ან გაზაფხულის წვიმა ხელგაშლილობისა და სიუხვის გამომხატველი ერთ-ერთი მუდმივი ხატია არაბულ პოეზიაში.

¹ 83: التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتر؛ 90 الزوزني، كتاب شرح المعلقات المبع.

² იქვე.

1. ჩვენ გავქრებით და მთიებნი კი არ გაქრებიან,
დარჩება მთები ჩვენ შემდგომად და ნაშენები.

მე ადრე მწირი მფარველი მყავდა,
ახლა მფარველმა ხვავრიელმა არბადს მაშორა.

არ დაიდარდო, ბედისწერამ თუ დაგვაშორა.
ყოველ ვაჟკაცზე დაგვამწუხრებს ბედი ოდესმე.

ძვირფასი ძრვენი სიხარულით ვერ გამახარებს,
ვერც დამამწუხრებს ბედისწერა, რასაც დამატებს.

5. ხალხი სხვა რაა – (უდაბნოში დროებითი) სადგომის მკვიდრნი.
დღეს რომ სავსეა, ხოლო ხვალ კი უკაცრიელი.

ადამიანი სხვა რაღაა – ცეცხლის ალია.
აკაშკაშდება. მერე ნაცრად ჩაიფერფლება.

რაა სიკეთე, თუ არ ჩუმი ღვთისწიერება.
– ქონება მხოლოდ დროებითი მონაბარები.

ქვეყნად ქონებაც და ოჯახიც მხოლოდ ვალია,
რომელიც უნდა დააბრუნო ერთ დღეს უთუოდ.

მივდევთ ერთმანეთს მერე როგორც აქლემის ჯოგი. ზოგს ჩამოვრჩებით,
ზოგსაც მარეკი მიაყოლებს სხვების კვალდაკვალ.

10. ხალხი სხვა რაა – ორი მუშაა,
ერთი რომ ანგრევს და მეორე ისევ აშენებს.

იმათგან ზოგი ბედნიერია, იღებს თავის წილს,
და ზოგიერთი უიღბლოა, მცირედიც ყოფნის.

და თუ სიკვდილი დაახანებს, განა რა მელის,
– სიარული მოხრილსა და ჯოხზე მოდრეკილს.

გარდასულ დროთა გახსენება და ჩოჩიალი,
ნამოვდგები და თითქო მუხლზე ჩავიჩოქეო.

დავემსგავსები მე იმ მახვილს, ქარქაში რომ გამოუცვალეს,
რკინა კი გაცვდა, მაგრამ წვერი ისევ მჭრელია.

15. სიკვდილის უამრბ რომ დადგება და ახლო არი,
შორს არ წახვიდე, მოსახდენი მაინც მოხდება,

ჩემო მკიცხველო, შენ რა იცი, თუ არ გუმანით,
იმ ვაჟკაცთაგან, ვინც წაეიდა, ვინმე დაბრუნდა?!

შენ მისტირი ან გარდასულ ახალგაზრდობას,
თუმცა შენი სწორნი ყმანვილები ჯერაც არიან

შენ დაგამნუხრა, ბედისწერამ რაც უყო ვაჟკაცს.
რომელ ღირსეულს არ სწვევია უბედურება!

მე ვფიცავ შენს თავს, მკითხავება და მჩხიბავებმა
არ იციან, ღმერთი რას იზამს.

20. შეუნდეთ, თუ ტყუილს იტყვიან,
როდის მოკვდება ადამიანი, ანდა წვიმა როდის იქნება.

‘ამრ იბნ ქულსუმი და ჰარის იბნ ჰილიზა

არაბთა ფილოლოგიური ტრადიცია ერთმანეთს უკავშირებს ‘ამრ იბნ ქულსუმისა და ჰარის იბნ ჰილიზას კასიდებს. ამიტომ მათ კასიდებს აქ ერთად განვიხილავთ.

‘ამრ იბნ ქულსუმი თალღიბის ძლიერი ტომის დიდგვაროვან ოჯახს ეკუთვნოდა. ზემოხსენებული წყაროების მიხედვით, გარდაიცვალა დაახლოებით 600 წ. არაბთა ფილოლოგიური ტრადიცია ერთმანეთს უკავშირებს ‘ამრ იბნ ქულსუმი და ალ ჰარის იბნ ჰილიზას კასიდებს, რომელიც თითქოს მათ ‘ამრ იბნ ჰინდის (554-569) წინაშე წარმოუთქვამთ. ორივე ნაწარმოები ეხება ორ მონათესავე, ბაქრისა და თალღიბის ტომს შორის ატეხილ შუღლს. სისხლისღვრა გამოუწვევია შემდეგ გარემოებას: თალღიბთა ბელადს, ამაყსა და მდიდურ ქულაბს (რომელიც ერთ ხანს ორივე ტომის ლაშქარს წინამძღოლობდა) ცურში დაუჭრია ბაქრელი ქალის ბასუსის აქლემი, რისთვისაც ის ერთ-ერთმა ბაქრელმა მოკლა. ამას მოჰყვა გაუთავებელი ხოცვა-ჟლეტა ამ ორ ტომს შორის, რომელიც ცნობილია „ბასუსის აქლემის გამო ატეხილი ომის“ ან „ორმოცწლიანი ომის“ სახელით. ეს მოხდა სავარაუდოდ V ს-ის დასასრულს. ხანგრძლივმა ომმა დიდად დააუძლურა ორივე ტომი. ჰარის მეფის მუნჰირ III-ის (505-554) დროს მათ შორის მშვიდობა დამყარდა, მაგრამ კეთილი ურთიერთობა, როგორც ჩანს, არ აღდგა. ოცდახუთი წელიც არ გასულიყო, რომ მათ შორის კვლავ შუღლი ჩამოვარდა. მუნჰირის ვაჟის ‘ამრ იბნ ჰინდის დროს უდაბნოში გზაბნეული თალღიბელთა რაზმი ბაქრელებმა თავის წყაროსთან არ მიუშვეს და მცდარი გზა უჩვენეს. სამოცდაათი კაცისაგან შემდგარი ეს რაზმი უდაბნოში უწყლობით დაიღუპა. ახალი ომის თავიდან ასაცილებლად ორივე ტომმა ეს საქმე სამედიატორო სამსჯავროზე წარადგინა ‘ამრ იბნ ჰინდთან, სადაც თალღიბელთა ინტერესი უნდა დაეცვა ცნობილ მგოსანს ‘ამრ იბნ ქულსუმს, ხოლო ბაქრელებისა, ასეთსავე ჩინებულ პოეტს ალ-ჰარის იბნ ჰილიზას. საყოველთაოდ მიღებული ძველი არაბული ვერსიის მიხედვით, ჯერ ‘ამრ იბნ ქულსუმს წარმოუთქვამს თავისი ნაწარმოები, რომელიც ამაყი და ფიცხი ტონით ხოტბას ასხამდა საკუთარ გვარსა და ტომს, განაქიქებდა და ამცირებდა მონინაალმდევე ტომელებს და ‘ამრ იბნ ჰინდის საწინააღმდეგო გამოხდომებს შეიცავდა. გადმოცემით, ‘ამრ იბნ ქულსუმის კასიდას ჰარისმა უპასუხა კეთილგონიერული და დამაჯერებელი ტონით. თავის კასიდაში ის აძაგებდა მონინაალმდევე ტომელებს და ისიც ამაყი, ფიცხი ტონით ხოტბას ასხამდა საკუთარ გვარსა და ტომს.

არსებობს სხვა ვერსიაც, რომელიც იმავე „სიმღერათა წიგნის“ მონაცემებს ეყრდნობა, რომლის მიხედვითაც ‘ამრ იბნ ქულსუმს ეს კასიდა წაუკითხავს არა ‘ამრ იბნ ჰინდის კარზე მეფის სამსჯავროზე, არამედ ‘უქქაზის ბაზრობაზე პოეტთა შეჯიბრისას.

‘ამრ იბნ ჰინდი, გადმოცემის თანახმად, მოუკლავს პოეტს. ‘ამრს შეურაცხყოფად მიუჩნევია, როდესაც მეფის დედამ ჰინდმა მოსთხოვა დედამისს, დიდებულ თავადიშვილს, თალღიბის ცნობილი ბელადის ქულაბის ძმის, ასევე ცნობილი მგოსნის მუჰალჰილის ასულს ლეილას მომსახურებოდა, კერძო მიწნოდებინა მისთვის სუფრაზე. ‘ამრ იბნ ქულსუმი მყისვე წამოჭრილა,

სიცოცხლისთვის გამოუსალმებია მეფე, და მიმალულა. ამასთან დაკავშირებით არაბებს ანდაზაც უთქვამთ – *აქთაქუ მინ 'ამრი ბნი ქულსუმი* – უფრო სწრაფი (თავდამსხმელი), ვიდრე 'ამრ იბნ ქულსუმი. ეს უკანასკნელი ინციდენტი, ასახულია მის კასიდაში (ბ. 8) და მხარს უმაგრებს მეორე ვერსიას.

ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, რაც დარჩა 'ამრ იბნ ქულსუმის პოეტური მემკვიდრეობიდან, არის მისი კასიდა, რომელიც შესულია მუ'ალლაკათა რიცხვში. ტრადიციული დასაწყისის – უდაბნოში მიტოვებული ნაბინავარისა და სატრფოს გახსენების ნაცვლად კასიდა იწყება ღვინის თემით (1-8 ბ.), რომელიც მთავრდება პესიმისტურ ნოტაზე „(შეგვასვი) თორემ მოგვადგება კარზე განგება და სიკვდილის შვილთ ჩვენი ხვედრი თავს დაგვატყდება“. ღვინის თემის წინ წამოწევამ, რაც კასიდისათვის უჩვეულოა, საფუძველი მისცა ზოგიერთ არაბ ფილოლოგს ეჭვი შეეტანა ამ ნაწილის აუთენტურობაში. სატრფოს გამგზავრების, მასთან განშორებისა, სატრფოს გარეგნობისა და დარდის აღწერაა 9-21 ბეიტები. ამ ვრცელი კასიდის ძირითადი ნაწილი (30-103 ბ.) ეთმობა საკუთარი ტომის ხოტბას, მის დაცვას და მისი საგმირო საქმეების აღწერას, ბაქრის ტომის დაკნინებასა და 'ამრ იბნ ჰინდის წინააღმდეგ ამბოხებისაკენ მოწოდებას.

ალ-ჰარის იბნ ჰილილიზა ალ-მაშქური ბაქრის ტომიდან იყო. გარდაიცვალა დაახლ. 570 წელს. როგორც აღვნიშნეთ, მისი მუ'ალლაკა დაკავშირებულია ბაქრისა და თალლიბის ტომს შორის „ბასუსის აქლემის გამო“ ატეხილი ზემოხსენებულ „ორმოცწლიან ომთან“. გადმოცემის თანახმად, ალ-ჰარის იბნ ჰილილიზამ შეძლო ამ კასიდით 'ამრ იბნ ჰინდის მიმხრობა. მისი კასიდა, რომელიც ორატორული ხელოვნებისა და საგმირო პოეზიის იშვიათ ნიმუშად მიაჩნდათ არაბებს, შეიცავს ცნობებს ისლამამდე არაბთა ზოგიერთ ისტორიულ თუ პოლიტიკურ ამბავზე. ამდენად, მას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება როგორც თავისი ეპოქის ისტორიულ დოკუმენტს.

კასიდა იწყება პოეტის გრძნობების აღწერით სატრფოს განშორების, მისი წასვლის გამო, იმ ადგილების მოხსენიებით, სადაც მას ხვდებოდა (1-8 ბ.). მასაც მოსდევს აქლემის მოკლე აღწერა (9-14 ბ.). კასიდის ძირითადი ნაწილი (15-82 ბ.) წარმოადგენს იმ ბრალდებების უარყოფას, რასაც მის ტომს თალლიბის ტომელნი და მათი პოეტი 'ამრ იბნ ქულსუმი უყენებდნენ, საკუთარი ტომისა და გამარჯვებათა ჩამოთვლას, 'ამრ იბნ ჰინდის ხოტბას, სადაც ის 'ამრ იბნ ჰინდის ყურადღებას მიაქცევს იმ მტრობას, რაც თალლიბელთა და ჰირის მმართველთა შორის ყოფილა. ლაპარაკობს იმ სამსახურზე, რაც მისთვის ბაქრის ტომს გაუწევია. სხვა, ჩვენამდე მოღწეული მისი თხზულებებიდან ერთი წარმოადგენს ალ-ჰარის იბნ ალ-ა'რაჯისა და საკუთარი ტომის ხოტბებს და რამდენიმე გნომიკურ მედიტაციას.

1. გამოიღვიძე, ჰე მხევალო, მოიტა კათხა, შეგვასვი დილით,
ალ-ანდარუნის რჩეულ ღვინოს ნუ დაიშურებ,

თხელს და ელვარეს შერევია თითქო ზაფრანა,
რა გულუხვი ვართ, მას წყალთან რომ შეაზავებენ!

თავდავინწყებულს დაავინყებს თავის საწადელს
და განუქარვებს ფიქრს, გულში რომ დარდად ატარებს.

ხედავ, ქვანვიაც ნირნამხდარი, შეწუხებული
ფულს არ იზოგავს, როცა ღვინო ჩამოატარეს.

5. შენ აგვაცდინე თასი, უმე 'ამრ, დარიგებისას,
მარცხნით კი არა, თასი მარჯვნივ ჩამორიგდება.

ამ სამში, უმე 'ამრ, უარესი ნუთუ შენი მეგობარია,
რომ გამომტოვე, არ შემასვი დილის ფიალა.

რამდენი თასი დამიცვლია მე ბა'ალბექში
დამასკოსა და კასირინაში!

(შეგვასვი, თორემ) მოგვადგება კარზე განგება
და სიკედილის შვილთ ჩვენი ხვედრი თავს დაგვატყდება.

ჰოი, ასულო, ტახტრევნიანო, შეჩერდი, ვიდრე განმშორდებოდე,
მე გაგანდობდი ამბავს სარნმუნოს, შენც სიმართლეს გამიმჟღავნებდი.

10. შეჩერდი, გკითხო, რად განიზრახე, რომ გაგენყვიტა ჩვენი ევანი,
იმაღ, უეცრად რომ გაემგზავრე, თუ უღალატე ერთგულს შენდამი.

გეტყოდი (ომის) საძულველ დღეს, ხმლის დაკვრასა, შუბით ჩეხვაში,
ვით გაიხარეს გული შენმა ბიძაშვილებმა.

დღე ხვალინდელი, დღევანდელი, თუ ზეგინდელი
საწინდარია შეუცნობის, რაიც არ ვუწყით.

გამმართველს თუ ეახლები, შენი მიჯნური განახებს მკლავთა,
განრიდებული ღვარძლიანთა ბოროტ და ავ თვალს.

გამოზაფხულის მსუყე ველზე ნაილალარ,
ყელმოღერებულ და ფერნათელი ნორჩი კოზაკის ფეხების სადარს.

15. უნაზეს გულ-მკერდს ვით ზარდახშას სპილოს ძვალისა,
მკერდს, მოალერსის ხელები რომ არ შეხებიან.

გვერდებს მოქნილი, აშოლტილი, ნაზი ტანისას,
ამოზურცული, მძიმე გავის ზიდვა რომ უჭირს.

განახებს თეძოთ, კარები რომ ევინროვებათ
და ნელს წერნეტას, გონება რომ დამაკარგვინა.

სპილოსძვლისა თუ მარმარის წვივებს, –
ისმის წკრიალი მის წვივებზე სამკაულისა.

არ უდარდია ჩემი დარდით იმ დედააქლემს,
კენესით რომ უხმობს და დაეძებს დაკარგულ პირმშოს.

20. ასეთი დარდი არ უნახავს ჭალარა (დედას),
ცხრიდან ერთიცი რომ აღარ დარჩა დაუმარხავი.

მე გამახსენდა ტრფიალი სიყრმის და მოგონებამ ნატვრით ამავსო,
(მახსოვს) ვიხილე, ერეკებოდნენ შებინდებისას საპალნიან იმის აქლემებს.

აჰა, გამოჩნდა ალ-მამამა და ჩვენ წინაშე წამოიმართა,
როგორც მახვილი, რომ იშიშვლებენ და ქარქაშიდან აიწვევება.

ჰეი, აბუ ჰინდ, არ აჩქარდე, მშვიდად გვისმინე,
ამოგვასუნთქე, რომ გიამბოთ საქმე სარწმუნო –

ვით მოვიტანეთ დასარწყულებლად უსპეტაკესი თეთრი დროშები,
დაბრუნებისას როგორ წავიდეთ გაჟღენთილი და წითლად ნალესი.

ბევრი ყოფილა გრძელი (ბრძოლის) დიდებული დღე,
ოდეს მეფის წინ არ გვეწადა ქედის მოდრეკა.

ბევრი ყოფილა ბელადი ტომის, ხელისუფლების გვირგვინის მფლობე, სხვას რომ იცავდა თავშეფარებულს, თვით უძებნია თავშესაფარი.

ვტოვებდით ცხენებს ზეზეულად, შებორკილს თავის მოსართავებით,
დალლილობისგან სამ ფეხზე მდგარს, ცალფეხმოკეცილს.

ჩამოვიტანეთ ჩვენ კარვები ზუ ტულუჰში, აშ-შამათისკენ;
ვებრძოდით დუშმანთ ჩვენ იქიდან და გავფანტავდით.

და დავასხიპეთ ყველას ეკალი, ვინც გაბედა და მოგვიახლოვდა.
შემოგვყმოდა ტომის ძალები, აზჯარასხმულნი რომ ვერ შეგვიცნეს.

30. როდესაც დოლას მოვატრიალებთ და მივაყენებთ ტომს რომელიმეს, მათ ამ ბრძოლაში ფქვილივით ფქვავს ომის დოლაბი.

და არის ნაჯდის აღმოსავლეთი ამ დოლაბისთვის ფქვილის საფენი, პეშეი მარცვალი, შიგ რომ აყრიან, მთელი კუდა'ა.

თქვენ მოგვადექით სტუმართ სადგომში, გაგვიმასპინძლდით ჩვენც სასწრაფოდ, რომ არ გელანძღვით.

ჩვენ დავაჩქარეთ მაშინ თქვენი გამასპინძლება განთიადისას ისეთი ბრძოლით, ყველა რომ დაგფქვათ.

ჩვენ ნადავლს ჩვენსას ტომს ვუწილადებთ, ხელს არ ვახლებთ იმის ქონებას და რასაც ტომი დაგვაკისრებს, ყოველს ვიტვირთავთ.

35. თუ შორს არიან მეომრები, შუბს დავაძგერებთ, და მახვილს დავკრავთ, თუ დაგვფარეს, შემოგვეჯარნენ.

შუბებს ხატურსა, რუხს, მოქნილსა და წვერნამახულს, ანდა ვიშიშვლებთ (მახვილს) თეთრად მოელვარესა.

და ისე სცვივა ძირს ვაჟყაცთა თავის ქალები, თითქოს საპალნე დაასკდაო მიწას ღორღიანს.

ასე ვუპობდით თავებს დუშმანთა, ასე ვცელავდით, ვსხიპავდით კისრებს.

თქვენ დაინახეთ სიძულვილი სიძულვილის წილ, ის გამოიჟღავნდა ისე, როგორც სენი ფარული.

40. მა'ადის ტომელთ უწყიან კარგად – მემკვიდრეობით გვერგო სახელი და შუბით ვიცავთ ჩვენ ჩვენს დიდებას, ვიდრემდის ცხადი არ შეიქნება,

ოდეს ბოძები ტომის კარავთა დგამს დაეშობა სარაფარდათა, ვიცავთ მეზობელს, მათ, ვინც თავისი შემოგვაფარა.

თავს ვაყრევინებთ უმოწყალოდ ჩვენს მოსისხლეებს და აღარ უწყის მტერმა, როგორ მოგვიგერიოს.

მახვილი ჩვენი, მახვილი მტერთა ტრიალებს სწრაფად ვით ხის ხმლები ბავშვების ხელთა.

სამოსი ჩვენი, სამოსი მტერთა ილებებოდა თავდასხმისას მენამულ ფერად.

45. და მაშინ, ოდეს ტომს აღარ ძალუძს
ნინ რომ ნავიდეს, საფრთხე რომ ელის,

აღვიმართებით თავდასაცავად ისე,
ვითარცა ციცაბო რაჰვა, დავჯაბნით მტერსა.

ჭაბუკთ, დიდებად რომ მაიჩნიათ ომში სიკედელი
და ქალარა ხალხს, ბრძოლებში ნაცადს.

ბრძოლაში ვინვეთ მთელ ხალხს ერთიან,
რომ ძეთა ჩვენთა ძენი მათნი მოვუგერიოთ.

იმ დღეს, როდესაც შიში შეგვაკრთობს, ჩვენ შვილებს მტერმა არა ავნოს რა,
გუნდი და გუნდი ჩვენი მხედრობის ისწრაფვის დილით მათ გასაფანტად.

50. ხოლო იმ დღეს კი, როს აღარ გვაქვს შიში შვილების,
თავდასახმელად ვემზადებით იარაღით აღჭურვილები.

ვთელავთ სწორსა თუ ოღრ-ჩოღროს, მიწას ვუსწორობთ,
ჯუშამ იბნ ბაქრის ტომის გმირის წინამძღოლობით.

ჰეი, ჯერ ტომებს არ სმენიათ და არ იციან,
რომ შევმდრკალიყოთ, ან ოდესმე დავქანცულიყოთ.

ჰეი, არავინ შემოგვბედოს ჩვენ უმეცრებით,
თორემ ვუჩვენებთ უმეცრებას მასზე უმეტესს.

როგორ ინებე, ჰოი, ამრ იბნ ჰინდ,
თქვენი თავადის მსახურნი ვიყოთ?!

55. როგორ ინებე ჰოი, 'ამრ იბნ ჰინდ,
რომ ყური უგდო მამბეზლარებს და დავგაკნინო?!

შენ გვემუქრები და გვექადნები, მაგრამ იცოდე, თვითონ გვიფრთხილდი,
ჩვენ დედაშენის მოახლენი როდის ვყოფილვართ?!

ჩვენმა შუბებმა, მტერს შენამდე არ დაანება,
რომ შეემუსრა ძალი ჩვენი და გაეტეხა.

შუბს რომ მართავენ – ხდება ხოლმე – რკინის საყარი
გამოუსხლტებათ და ძალუძად მოიღუნება.

მოიღუნება, მობრუნდება, გაიჟღირილებს
და გამსწორებელს გაუხეთქავს თავსა და კეფას.

60. ნუთუ გსმენია ჯუშამ იბნ ბაქრის გვარის შესახებ,
რომ დაერღვიოს წინაპართა ძველი ალთქმანი?

ვართ მემკვიდრენი ჩვენ 'ალკამა იბნ საფიისა,
ვინც ჩვენ დიდების სიმაგრენი დაგვიმორჩილა.

მე მემკვიდრე ვარ მუჰალჰილისა და უმჯობესის, ზუჰადრისა, –
საუკეთესო მოსახვეჭელის – მათი სახელის და დიდებისა!

'ათაბისა და ქულსუმისა, შთამომავალი მათი ყველასი,
ჩვენ მიგვიღია მემკვიდრეობად მემკვიდრეობა კეთილშობილთა.

ჩვენ ვართ ზუ ლ-ბურრას მემკვიდრეები, ჩვენი მცველისა, შენ რომ გსმენია,
ზუ ლ-ბურრას, ვისი მეოხებითაც ჩვენ სხვებსაც ვიცავთ გაჭირვებისას.

65. ჩვენგანი იყო იმაზე ადრე ქულადი, ღვანლითმოსილი.
ო, არ არსებობს ამ ქვეყანაზე ქება-დიდება, რომ არ გვრგებიან.

თოკი განყდება, საბელით რომ დავაბამთ აქლემს,
ანდა კისერი მოტყდება დაბმულს.

ჩვენ ვიცავთ ალთქმას იმათზე უკეთ,
ვასრულებთ სიტყვას, თუ დავიფიცეთ.

იმ დილას, როცა ხაზნაში ბრძოლა გაჩაღდა,
ვებმარებოდით ნიზარელებს ყველაზე უკეთ.

ზუ ურატაში დავამწყვდიეთ ხვასტაგი ჩვენი,
მენველთ, ახოვანთ რომ ეცოხნათ ხმელი ულუფა.

70. ვართ გამგებელნი, როს გვმორჩილებენ,
დამსჯელები ვართ მაშინ, როცა გვეურჩებიან.

ჩვენ მივატოვებთ მას, რაც გვარისხებს,
მივიღებთ იმას, რაც გვანიჭებს სიამოვნებას.

მარჯვენა მხარე გვეჭირა მაშინ, იქ ერთმანეთს რომ შევეჯახეთ
და ძმანი ჩვენნი იდგნენ მაშინ მარცხენა მხარეს.

ეკვეთნენ იმათ, შეუტიეს, ვინც გვერდზე იყო
და ჩვენც მიეუხდით, ვინც მოგვეახლა.

და გამობრუნდნენ ბაქრელები ტყვეებითა და დიდი ნადავლით,
ჩვენ გამოვბრუნდით შებორკილი ხელმწიფეებით.

75. ო, ფრთხილად, ფრთხილად, ბაქრის ტომელნო,
ნუთუ ამბავი არ გსმენიათ ჩვენი სარწმუნო?!

განა არ უწყით, ჩვენი რაზმები
შუბს აძგერებენ ერთმანეთს და ისარს ესვრიან.

გვფარავს ჩაფხუტი და ჩაფხუტის ქვეშ იამანური ქუდი ტყავისა,
ჩვენ ხელთ გვიპყრია, რომ ილუნება და იმართება, ხმლები დარტყმისას.

გემოსავს (ბეგთარი) ფართო, ელვარე,
ნაოჭს რომ იყრის აშურმასთან, სარტყელის ზემოთ.

ჩვენი მხედრები რომ იხდიან ჯაჭვის პერანგებს,
ნახავ, რომ კანი გაშავებიათ, ტანზე დიდხანს რომ არ იშორებდნენ.

80. და ნაოჭები ჯაჭვის პერანგის ისე ღელავს და ისე ელვარებს,
ნაკადულს ქარი რომ დაუბერავს და მის ზედაპირს აამღელვარებს.

შიშის დღეს დილით მივაგელვებთ მოკლებალნიანთ,
ჩვენ რომ დუმშანმა წარგვტაცა და გამოვიხსენით.

მოდგნენ ტაიჭნი შეჯავშნულები, წაჰყარეს ჯაჭვი ბალანაშლილთა,
იყვნენ დალლილნი და გაცვეთილნი, როგორც ალვირის კვანძი კეფაზე.

მემკვიდრეობით გვერგო ისინი, ჩვენი მამაცი მამებისაგან
და ჩვენც, როდესაც დავიხოცებით, მათ დავუტოვებთ ჩვენს ვაჟიშვილებს.

კვალად მოგვდევენ (ბრძოლის ველზე) თეთრნი, ლამაზნი,
ფრთხილად ვართ, მტერმა არ დაიყოს, არ დაამდაბლონ.

85. იმათ პირობა ჩამოართვეს თავის მეუღლეთ,
თუ შეხედებიან ნიშანდებულ მტრების მეომრებს,

მათგან ნადავლად წარიტაცონ თეთრნი და ცხენნი
და წამოასხან ტყვენი, რკინით დაბორკილები.

ნახავ, აშკარად გამოვდივართ, ჩაუსაფრებლად,
ტომი ყოველი ჩვენი შიშით თავშესაფარს ეძებს მეზობლად.

მირონინებენ, მივლენ ნელა ჩვენი დიაცნი,
ზურგი უღელავთ, თითქო მთვრალნი ირწევიანო.

საჭმელს უყრიან ჩვენს რაზმებს და ასე ამბობენ:
„ნუმც ყოფილიყოთ ჩვენი ქმრები, თუ ვერ დაგვიცავთ“.

90. ჯუშამ იბნ ბაქრის გვარის ქალები! – შეხამებია მათში ერთმანეთს ჩამოშავლობა, თვინიერება, მშვენიერება და სილამაზე.

ყველაზე უკეთ ქალს დაიცავს მახვილის დაკვრა,
რიკტაფელასებრ რომ მოისვრის დასხეპილ ხელ-ფეხს.

მთელი მიღეთის სულდგმულები სულ ერთნაირად
თითქო ამოწვლილ მახვილებში გაგვიჩენია.

და მიგორავენ ძირს თავები, თითქო მინდორზე
ბურთს აგორებენ სალალბოდ მძლავრი ბიჭები.

მა'ადის ტომმა კარგად უწყის, თუ დაინახეს,
რომ აღიმართა ველზე ჩვენი სარაფარდები,

95. გაეუშლით სუფრას, როდესაც დაძძლევთ
და თუ განსაცდელს დაგვატეხენ, გავაცამტყერებთ.

ჩვენ აუჟურძალავთ, რასაც ვინებებთ,
დავბანაკდებით, სადაც ვინებებთ.

მივატოვებთ და ძღვენს არ მივიღებთ იმისგან, ვისაც განვურისხდებით
და ვიღებთ ყველას, ვინც გვანიჭებს სიამოვნებას.

ჩვენ ვესარჩლებით, ვინც ჩვენს ნებას ემორჩილება,
ვინც გვეურჩება, ჩვენ იმისი მტერი ვიქნებით.

ჩვენ რომ წყურგილეს მივადგებით, შეესვამთ წმინდა წყალს,
სხვები – ამღვრეულს, წყლის ამღვრევას ვინ გაგვიბედავს?!

100. აბა, გვიკითხეთ, ტიმაჰის და ღუმძას ტომში,
იტყვიან ვინ ვართ, ჯაბანნი თუ შემმართებლნი.

ოდეს მეფენი ქვეშევრდომებს დაამდაბლებენ,
ჩვენ უარს ვამბობთ დამდაბლებას დავემორჩილოთ.

ჩვენ აგვივსია მთელი ხმელეთი ისე, რომ ხმელზე ველარ ვეტევით
და ველარც ზღვაში ეტევიან ჩვენი გემები.

როდესაც ჩვენს ბაღს, ძუძუთაგან ახლად მოწყვეტილს,
შეხვდება გმირი სხვა ტომისა, ძირს დაემხოვა და თაყვანსა სცემს.

1. ალ-ანდარუნი ან ალ-ანდარინი – ლეონით განთქმული სოფელი სირიაში, ალექსოს სამხრეთით.
2. უმმ 'ამრი – ქალის, აქ მნდე ქალის სახელია.
- 6-5. ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად, ეს ორი ბეითი ეკუთვნის არა 'ამრ იბნ ქულსუმს, არამედ 'ამრ იბნ უხთ ჯაზნმა ალ-'აბრაშს.¹ (შდრ. ათ-თიბრიზი, 110).
7. ბაალბექი – ქალაქი სირიაში, კასირინა ან კასირუნა. სოფელი სირიაში ალექსოს მახლობლად, ათ-თიბრიზის ეს ბეითი არა აქვს.
- 8-1. ვარაუდობენ, რომ ეს პირველი რვა ბეითი დამატებული უნდა იყოს და ძალიან ადრე უნდა დამატებოდა პირვანდელ ტექსტს.²
- 14-13. ამ ბეითების გაგების გამო შდრ. წინასიტყვაობა.
22. ალ-ფამამა – მხარე ჰიჯაზსა და ბაჰრეინს შორის არაბეთის ნახევარკუნძულზე.
23. აბუ ჰინდი – აქ იგულისხმება 'ამრ იბნ ჰინდი, არაბული სამთავროს, ჰირის მმართველი (569-554).
28. ზუ ტულუჰი, აშ-შამათი – ადგილის სახელება.
31. კუდა'ა – სამხრეთ-არაბული ერთ-ერთი ტომი. ნაჯდი – არაბეთის ნახევარკუნძულის ცენტრალური მხარე, მაღალი ტაფობი.
36. შუბებს ხატურსა – ეს შუბები ასე იწოდებოდა ქალაქ ხატიტის მიხედვით იემენში, ან ნავსადგურის მიხედვით ბაჰრეინში, საიდანაც ისინი შემოჰქონდათ.
40. მა'ადის ტომი – მა'ად იბნ ადნანი ჩრდილო არაბული ტომების ლეგენდარული მამამთავარია. აქ ჩრდილო არაბული ტომები იგულისხმება, რომელსაც მიეკუთვნებოდა როგორც ბაქრის, ისე თალღიბის ტომი.³
46. რაჰვა – მთის სახელია.
51. ჯუშამ იბნ ბაქრი – ამრ იბნ ქულსუმის ერთ-ერთი წინაპარი, თალღიბელთა ცნობილი გმირი იყო.
54. 'ამრ იბნ ჰინდი – ჰირის სამთავროს მმართველი (იხ. განმ. 23-ე ბეითისა).
56. ჩვენ დედაშენის მოახლენი როდის ყოფილვართ – შდრ. ზემოხსენებული ინციდენტი 'ამრ იბნ ჰინდის დედისა და ლეილას, 'ამრ იბნ ქულსუმის დედას შორის.
61. 'ალკამა იბნ საიფი – გადმოცემით, თალღიბელთა ერთ-ერთი ბელადი იყო, რომელსაც ჩამოუყვანია თალღიბის ტომი მესოპოტამიაში.
62. მუჰალჰილი, ზუჰადრი – მუჰალჰილი, გამოჩენილი არაბი პოეტი და გმირი (გარდ. დაახლ. 530 წ.). პოეტის პაპა, დედამისის, ლეილას მამა იყო. მუჰალჰილი იყო ძმა თალღიბელთა ცნობილი ბელადის ქულაიბისა, რომლის მოკვლის გამოც ატეხილა ორმოცწლიანი ომი თალღიბისა და ბაქარის ტომელთა შორის. ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად, მუჰალჰილს მიენერება პირველი კასიდის შეთხზვა,⁴ რაც სხვა გადმოცემების თანახმად იმრუ ლ-კადის სახელს უკავშირდება. მუჰალჰილი ვაილის ტომის

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتركة، 110.

² Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 154.

³ შდრ. იქვე, 19.

⁴ შდრ. იქვე, 61 და 110. عمر فروخ، تاريخ الادب العربي.

- მხედართმთავარი ყოფილა ორმოცი წლის მანძილზე. ზუჰაირი – პოეტის პაპა მამის მხრიდან, თალღიბელთა ერთ-ერთი გამოჩენილი გმირი.
63. ათაბი – პოეტის ერთ-ერთი წინაპარი, ქულსუმი – პოეტის მამა.
64. ზუ ლ-ბურა – ათ-თიბრნიზის მიხედვით, ზუ ლ-ბურა უნდა იყოს ზედსახელი თალღიბელთა გამოჩენილი გმირის ქ'აბ იზნ ზუჰაირისა.¹
65. ქულაბი – თალღიბის ტომის სახელოვანი ბელადი, პოეტის პაპის მუჰალჰილის ძმა. მის სახელთან არის დაკავშირებული ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული ლეგენდა ისლამამდელი ხანისა, რასაც, როგორც ჩანს, ისტორიული საფუძველიც უნდა ჰქონოდა. ეს არის ე.წ. ორმოცწლიანი ომი ბაქრისა და თალღიბის ტომს შორის. ქულაბი ყოფილა მხედართმთავარი ვაილის ტომისა, რომელსაც ეკუთვნოდა როგორც ბაქრის, ისე თალღიბის ტომი. აღზევებული ქულაბი ჩაგრავდა, და ავინროვებდა მეზობელ ტომებს. მას ჰყავდა ცოლისძმა, სახელად ჯასასი. ქულაბს მოუკლავს ბასუსის, ჯასასთან სტუმრად მყოფი დეიდის, აქლემი. შურაცხყოფილმა ჯასასმა შუბით განგმირა ქულაბი. ამას მოჰყვა ხანგრძლივი სისხლისღვრა ბაქრისა და თალღიბის ტომს შორის, რომელიც თქმულების თანახმად, ორმოც წელს გაგრძელებულა (დაახლ. ჩვ. წ. 495-535 წ.). ეს ბრძოლები არაბულ წყაროებში ცნობილია „ბასუსის ომის“ სახელით.
68. ხაზაზა – ადგილის სახელია. პოეტი ამაყობს იმით, რომ მისი ტომი ნიზარელებს (ჩრდ. არაბებს) დაეხმარა სამხრეთ არაბებთან ბრძოლაში.²
69. ზუ ურატა – ადგილისა თუ წყლის სახელია. პოეტი აქ ამბობს, რომ ისინი თავის საქონელზეც კი არ ზრუნავდნენ, რათა ტომს მტერთან ბრძოლაში დახმარებოდნენ.
81. მივაგლევეთ მოკლებალნიანთ – მოკლებალნიანნი აქ ცხენებს აღნიშნავს.
84. თეთრნი, ლამაზნი – ქალები.
85. ნიშანდებული მტრების მეომრებს – მეომრები ბრძოლის ველზე გამოსაცნობ ნიშნებს ატარებდნენ, რათა ბრძოლაში მედგრად მდგარიყვნენ.³
86. თეთრნი – (აბაჟდ) ხმლები, შესაძლებელი სხვა წაკითხვაც – ბაჟდ. ამ შემთხვევაში ის ზუჰის, მუზარადს აღნიშნავს.
102. აქ ზღვა (არაბულად ბაჰრ, რაც ზღვასა და დიდ მდინარეს ნიშნავს) მდ. ეფრატს უნდა გულისხმობდეს.⁴

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتر، 811

² الزوزني، كتاب شرح المصنفات السبع، 501

³ იქვე, 117.

⁴ შდრ. Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 113

1. გვაუწყა ასმწმ, გამგზავრება რომ განიზრახა,
ნასვლის მოლოდინს სხვისას თავი შეუწყენია,

წავიდა, ერთად რაც ვიყავით ხრიოკ შამაში,
უახლოესი მის ვანთაგან იყო ალ-ხალჰა,

ალ-მუჰა და ას-სიფაჰი, სამყოფნი მისნი,
ბორცვნი ფათაკის, ალ-ვაფა და ვანი აზიბის.

რინდ ალ-კატა', აშ-შურაიბი,
ალ-'აილა' და აშ-შუ'ბათანი.
5. ან მას ველარ ვჭვრეტ, ვისი ნახვაც მე აქ მჭევოდა,
დღეს გონმიხდილი მე ამოა ცრემლად ვიღვრები.

სწორედ შენ თვალწინ გააჩალა შებინდებისას
ჰინდმა კოცონი, რომ მალლობი ენიშნებინა.

შორით შევნიშნე ხაზაზაში ცეცხლის კიაფი,
ველარ მოგვწვდება მისი სითბო, ვერ ეღირსები!

დადენტო საბრით ალ-'აკიკს და შახსაინს შორის,
ბრწყინავდა ცეცხლი, ისე როგორც შორი ნათელი.

რალას გააწყობ, გულზე დარდის განსაქარვებლად
მივმართავ მყოვარს, სწრაფი სრბოლა რომ აამჩატებს.
10. (აქლემს), მალემსროლ სირაქლემას რომ მოგვაგონებს,
ბარტყების დედას, უდაბნოს მკეიდრს, მალალ-მალალსა.

ყური მოუკრავს ჩქამისათვის შებინდებისას,
შეშინებია მონადირის – ბინდი დგებოდა.

თავაწყვეტილი გაექანა, ჩლიქთა ცემისგან
ფეხდაფეხ მტვერი ბურუსივით ასდევნებია.

და კვლავ აჩნდება ჩლიქების კვალს კვალი ახალი,
სწრაფად გააქრობს მას უდაბნო, წაშლის, წარხოცავს.

შუადღის ხვატში ფიქრთ გასართველად მე აი, ასეთს მიეყავარ გზაში,
როს დარდიანი ჰგავს ბრმას, სვედავსილს (სიკვდილისათვის განწირულ აქლემს).
15. ავი ამბები მოგვივიდა განსაცდელისა,

შეგვანუხა და დაგვალონა ჩვენ ამ ამბებმა.

ალ-არაკიმნი, ძმანი ჩვენნი, აგემხედრებია
და მათ სიტყვებში გამოსჭვივის შეუვალობა.

ალარ არჩევენ უბრალოსა და ბრალიანსა,
და უცოდველსაც ალარ არგებს უცოდველობა.

ამბობენ, თითქო ვყოფილიყო თანამზრახველნი,
მფარველნი მათი, ქულამბი ვისაც მოუკლავს.

და სალამოს რომ განიზრახეს (ჩვენზე თავდასხმა),
დილით ავარდა და გაისმა მათი ყიჟინა.

20. ვერ გაარჩევდით, ვინ უხმობდა, ხმას ვინ აძლევდა,
ცხენების ჭიხვინს, შეყვირებას აქლემებისას,

ჰეი, მოლაცხე, 'ამრთან ენად რომ გაიკრიფე,
ცილისწამებას განა დიდი დღე უნერია.

შენ არ გეგონოს, შეგვაშინო, 'ამრს რომ აქეზებ,
ო, ჩვენი მტრები უფრო ადრეც ავსიტყვაობდნენ.

მაგრამ სიძულვილს გადაეურჩით, ჩვენ აღგვამალა
შეუპოვრობამ, უქრობელმა ღირსებამ ჩვენმა.

ო, ბევრჯერ თვალი დაუყენა ამ დღეზე ადრეც
ადამიანებს სიძულვილმა, მედიდურობამ.

25. ჭირი მრავალი, თავს რომ გვატეხს ჟამთა სიავე,
ჩვენ ვერას გვაკლებს, ვით ღრუბლები ელვარე მწვერვალს,

მწვერვალს ჭირთამძღეს, ბედისწერა რომ ვერ შემუსრავს,
მწვერვალს კაცთაგან მიუვალსა და შეურყეველს.

გვარიშვილობით ირამიანი – ასეთს მხედარნი ერიდებიან,
უარს ამბობენ დიდებულნი მასთან შებმაზე.

ხელმწიფე დიდად სამართლიანი, კაცთა შორის აღმატებული,
არ არის ზოტბა საკადრისი მისი ამქვეყნად.

რაც უნდ ისურვოთ – საქმე სადავო, ჩვენ მოგვანდობენ
და ჯამათნი ტომისანი ისე განსჯიან.

30. თუ გამოიკვლევთ, რა ყოფილა მიღჰასა და აჰ-საკიბს შორის,
ნახავთ, იმათში ცოცხლებიც და მკედრებიც არიან.

თუ იკისრებენ, ის ბრძოლები გამოიძიონ,
ჩვენ რომ გადაგვხდა, ბრალიანსა და უბრალოსაც დაინახავენ.

თუ არას იტყვით თქვენ ჩვენ გამო, ჩვენც თვალს დავხუჭავთ,
ისე, თითქოსდა თვალში ბენვი ჩაგვივარდაო.

თუ უარყავით, რასაც მოვითხოვთ,
აბა, ვინ არის, თუ გვეტყვიან, ჩვენზე მაღალი.

ნუთუ არ გახსოვთ ის დღეები, ხალხს რომ ძარცვავდნენ,
თავს რომ ესხმოდნენ და გმინავდა ტომი ყოველი?!

35. როს ამოვკერეთ აქლემები
ალ-ბაჰრანის პალმებიდან, ვიარეთ ვიდრე ალ-ჰისამდე,

გადავუხვიეთ თამიმისკენ და აკრძალულ (თვეს)
მხეველებად გვყავდა უკვე მათი ქალიშვილები.

ძლევა მოსილი არ დადგება ვაკე ადგილას,
და დამდაბლებულს არას არგებს სწრაფი სირბილი.

ვერ გადაარჩენს ჩვენგან ლტოლვილს ვერც მთის მწვერვალი,
ვერცა (ტრამალი) ტიალი და ქვალორლიანი.

ის არის მეფე, მოკვდავები ვინაც დათრგუნა,
მოკვდავთა შორის მისი სწორი არ იპოვება.

40. თქვენ არ გინახავთ გაჭირვება ჩვენი ხალხივით. როცა მუნჯირმა გაილაშქრა,
ჩვენ არ ვყოფილვართ 'ამრ იბნ ჰინდის ქვეშევრდომები.

თაღლიბელთაგან ვინც კი მოკლეს, მისი სისხლი ისე წავიდა,
თითქო ქვიშაში ჩაიკარგა მისი კვალიო.

ეს მაშინ მოხდა, როს ჩამოხდა ალ-'აჰში, მაისუნას სწრაფადაში.
იყო ალ-'ავჰა სამყოფელი უახლოესი.

უპოვარნი და გლახაკები ყველა ტომიდან
შეკრბენ იმასთან, ორბებივით შემოეხვიენ.

წარუძღვა იმათ, საგზლად ჰქონდა წყალი და ლეღვი,
ბრძანება ღვთისა ჭირში აგდებს ავისჩამდენებს.

45. როს მზვაობრობით მოისურვეთ ბაქრზე თავდასხმა,
თვით გადმოდენა თქვენთან თქვენმა ზრახვამ დიდგულმა.

მოულოდნელი და უეცარი არ ყოფილა მათი თავდასხმა,

დილის მირაჟმა და დღის შუქმა წამოსწია და დაგანახათ.

ჰეი, მოლაყბევ, 'ამრ იბნ ჰინდთან ენა რომ მიგაქვს,
ცილისწამებას ნუთუ ბოლო არ მოელება.

მასთან, ვინც უწყის ჩვენი ღვანლის სამი საბუთი,
თითოეული გადამწყვეტი იყო იმათგან.

ერთი – შაკიკის აღმოსავლით, როცა მოვიდა
მა'ადის ტომი, ყველა გვარი თავისი აღმით.

50. აბჯარასხმულნი კადს ირგვლივ შემოხვეოდნენ
კარაზიელი წინამძღოლით, სალ კლდეს რომ ჰგავდა.

ბევრჯერ ჭაბუკნი კეთილშობილნი, რომელთაც ვერა დააკავეს რა
და ვერაფერი მოიგერიებს თეთრი, გრძელი (სატევრის) მეტი,

გაგვიდენია შუბის დარტყმით, სისხლად დაღვრილან,
თითქო გახვრეტილ თულუხიდან წყალი მოჩქეფსო.

რომ შევიმწყვდიეთ საჰლანის მთის უღრან კლდეებში,
სისხლით ფეთქავდა, შეელებათ თქმოს ვენები.

მტერს შუბებს შუბლში ვაძგერებდით და ისე თრთოდენ შუბის ტარები,
ვით ჭაში სათლი, ღრმად ჩაშვებულნი.

55. ო, უწყის ღმერთმა, რაც მათ ვუყავით,
სისხლის ამღებიც არაეინ დარჩა.

მერე შევებით ჰუჯრს, ვგულისხმობ, უმ კატამის ძეს,
რაზმი რომ ჰყავდათ ჟანგმოდებულ, სპარსულ ჯავშნებში.

წითური ღომი იყო იგი ბრძოლის ველზე, ჩქამით მავალი
და გაზაფხულის წვიმის თქეში მტვრიან გვალვაში.

ჩვენ დავიხსენით ბორკილიდან იმრუ ლ-კაამი,
დიდხანს რომ იყო ტყვეობაში, გაჭირვებაში.

და ახლდა ალ-ჯავნს, ბანუ ალ-ავსის ოჯახის ალ-ჯავნს
მისი რაზმი სალი კლდის დარი.

60. ჩვენ არ შევმკრთალვართ ბრძოლის მტვერში, როს უკუივლტნენ
და გიზგიზებდა ბობოქარი ცეცხლი ომისა.

ღასანთ ბატონი გადაეცით ალ-მუნჯირის წილ,
სხვა რა გზა გვექონდა, სისხლი იყო გაუზომელი.

და ცხრა მთავარი მიეუყვანეთ, კეთილშობილი,
ო, იყო ძვირადღირებული მათი ნადავლი.

ჩვენ ვშობეთ 'ამრი ნათესავი იბნ 'უმმ 'ამასი
როდესაც ძღვენი საქორწინო კარზე მოგვადგა.

ნათესაობას ასეთნაირს მოაქვს ხალხისთვის რჩევა კეთილი
უსამანო და თვალუნვდენელი – თითქო უდაბნოს მოსდევს უდაბნო.

65. გადაივინყეთ მედიდურობა და სიბრძავესაც ნულა იგონებთ,
თორემ სიბრძავე თუ დაიჩემეთ, მართლა სიბრძავეთ დასნეულდებით.

თქვენ გაიხსენეთ ზუ ლ-მაჯაზის დაპირებანი,
ის თავდებობა და აღთქმანი, იქ რომ დაიდო.

ძალმომრეობას მოერიდეთ, უსამართლობას,
ვნება ნუ წაშლის მას, ეტრატზე რაც დაწერილა.

იცოდეთ, იმ დღეს, როს ჩვენს შორის შუღლი სუფევდა,
აღთქმა რომ დავდეთ, თანასწორნი ვიყავით მაშინ.

სხვის ბრალს ჩვენ გვადებთ უსამართლოდ, ტყუილუბრალოდ –
ქურციკს რომ ჰკლავენ შესანირი ბატონის მაგიერ.

70. ჩვენ რად უნდა ეზლოთ, თუ გაგძარცვეს ქინდის მხედრებმა,
ნუთუ ჩვენა ვართ დამნაშავე, ბრალი ჩვენ გვადევს?

რად უნდ აგვეკიდონ იადის ბრალი,
დატვირთულ აქლემს საპალნეს რომ წამოჰკიდებენ?

ჩვენიანები არ ყოფილან ხმლის დამკვრელები,
არც კაასი და არც ჯანდალი, არცა ალ- ჰაზა'.

ჩვენ რა წილი გვაქვს 'ათიკელთა დანაშაულში,
უბრალონი ვართმამთ წინაშე, ეს თქვენ იმუხთლეთ.

თქვენ თავს დაგესხათ შუბებით ხელში ოთხმოცი კაცი თამიმის ტომის
და დაებუდა სიკვდილს მყისიერს იმ მეომართა შუბების წვერზე.

75. აკუნეს თქვენი მეომრები და გაირეკეს დიდი ნადავლი –
მარეკების ხმა გაგაყრუებდათ.

განა ჩვენ გვანევს ჰანიჭას ტომის ან იმ მებრძოლთა დანაშაული,
მტერიანმა (გვალვამ, წელმა მშიერმა), საძარცვ-საგლეჯად რომ გადმოდენა?

ნუთუ ჩვენ გვანევს კუდა'ას ბრალი?

არა, ცვარიც კი არ მოგეცხებია ჩვენ იმათი ავკაცობისა.

მერე მოვიდნენ ქედმოდრეკილნი, ის, რაც წაგვართვით, დაგვიბრუნეთო, მაგრამ არ მისცეს აღარაფერი არც ხალიანი და არც თეთრი.

ო, ჩვენ ხალხს როდი დაურღვევია შეუვალობა აკრძალულ თვეთა ნიზაპის ტომის ხრიოკ ნიტ'აზე იმათი წყევლა არ მოუშკია.

80. და გამობრუნდნენ მათგან ძლეულნი და ხერხემალგადამტვრეულნი.
(სისხლის ალების) მწვავე წყურვილს წყალი ვეროდეს ვერ დააოკებს.

მერე მხედარნი შემოესიათ ალ-ქალაკითურთ,
მათ არ ჰქონიათ სიბრალული და შეწყალება!

ის არს მეუფე, იგი იყო ჰაიარანის ბრძოლის დღის მოწმე,
იმ საზარელი ხიფათის და უბედურების.

* * * * *

1. ასმ – ქალის, პოეტის სატრფოს სახელია.
2. შამშ, ალ-ხალსა' – ადგილის სახელება.
- 3-4. ალ-მუჰია, ას-სიჰაჰი, 'წიბი, ალ-კატა, ვადი შ-შურაიბი, ალ-აილ', აშ-შუბათანი – ადგილის სახელება.
6. შინდი – ქალის სახელია. ამ სახელით პოეტი ისევ თავის სატრფოს იხსენებს.
7. ხაზაზა – ადგილის სახელია.
8. საბრი – ალოე.
14. ჰგავს ბრმას, სვედასილს (სიკვდილისთვის განწირულ აქლემს) – იხ. განმარტება ლაბინდი ბ. 76-სა.
16. ალ-არაკიმი ძმანი ჩვენნი... – ალ-არაკიმი თაღლიბის ტომის ერთ-ერთი შტოა. თაღლიბის და ბაქრის ტომი, რომელსაც პოეტი ეკუთვნის, ვაილის შთამომავლები და, მადენად, ერთმანეთის მონათესავენი, მოძმენი არიან.
18. მფარველნი მათი, ქულაიბი ვისაც მოუკლავს – ქულაიბი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თაღლიბელთა ლეგენდარული ბელადი იყო, რომელიც მოკლა ჯასასმა, რითაც დაუდო საფუძველი ბაქრისა და თაღლიბის შორის ატეხილ ე.წ. ორმოცწლიან ომს. აქ ალ-ჰარისი უარყოფს ბაქრელებისათვის წაყენებულ ბრალდებას – ქულაიბის მკვლელობაში მონაწილეობას.
21. შეი მოლაყბე – აქ ჰარის იბნ ჰილილიზა პოეტ 'ამრ იბნ ქულსუმს უნდა გულისხმობდეს.
'ამრი – 'ამრ იბნ შინდი ჰირის სამთავროს მმართველი (554-569).
27. გვარიშვილობით ირამიანი – ზოგიერთ არაბულ თქმულებაში ირამი ითვლება 'ადს (ტომის) წინაპრად.¹ სხვა თქმულებებში ირამი პიროვნებისა თუ ძველი ტომის სახელია. ქალაქ დამასკსაც უწოდებენ ირამს ან აიგივებენ ყურანში (სურა XXVII) მოხსენიებულ ზღაპრულ სვეტებიან ირამ-ქალაქთან,

¹ შდრ. 139, التبريزي، كتاب شرح القصص العشر، 128 الزوزلي، كتاب شرح المعاني، 139.

რომელთანაც მრავალი ლეგენდაა დაკავშირებული. აქ საუბარია 'ამრ იბნ ჰინდზე, მის უძველეს, კეთილშობილ წარმომავლობაზე.

30. თუ გამოიკლევთ, რა ყოფილა მილჰასა და ას-საკიბს შუა. მილჰა – ადგილის სახელია, ას-საკიბი – მთისა; საუბარია იმ ბრძოლებზე, რომელიც აქ მომხდარა ბაქრელებსა და თალლიბელებს შორის. ნახავთ იმათში ცოცხლებიც და მკვდრებიც არიან. ცოცხლებში იგულისხმება მოკლულები, რომელთა სისხლიც ალებულია, მკვდრებში კი ის თალლიბელნი, რომელთა სისხლიც აულებელი დარჩა.
- 35-36. ალ-ჰისნ – ადგილის სახელია. აკრძალული თვე – იხ. განმარტება ლაბიდის ბ. 3- ისა. თამიმი – ერთ-ერთი არაბული ტომი იყო.
40. მუნზირი – მუნზირი ჰირის სამთავროს მმართველი (505-554), მამა 'ამრ იბნ ჰინდისა, რომელსაც ასხამს ხოტბას ეს კასნდა. 'ამრ იბნ ჰინდი – იხ. განმარტება 21-ე ბეითისა.
41. თითქო ქეიშაში ჩაიკარგა მათი სისხლიო – ე.ი. მოკლულთა სისხლი არავის აუღია.
42. ალ-'აღრია, ალ-'ავსა – ადგილის სახელებია. მაისუნა – ქალის, ლასსანიანთა არაბული სამთავროს მმართველის (მალიქის) ქალიშვილის სახელია. კასიდა ეხმაურება შემდეგ გარემოებას: 'ამრ იბნ ჰინდს, მამამისის, მუნზირის მოკვლის შემდეგ თავისი ძმა ნუ'მანი გაუგზავნია მისი სამთავროს მოქიშპე, ბიზანტიის ვასალის, ლასსანიანთა დასალაშქრავად. ლასსანიანებს მაშინ თალლიბელები ეხმარებოდნენ, ხოლო ბაქრის ტომი 'ამრ იბნ ჰინდის მხარეს ყოფილა. სწორედ ამ გარემოებას შეახსენებს პოეტი მეფეს. ამ ბრძოლაში ლახმიანებმა მუნზირის შური იძიეს. გაათავისუფლეს მუნზირის ვაჟი იმრუ' ალ-კასი, ხოლო ლასსანიანთა ბელადის ქალიშვილი მაისუნა დაატყვევეს და მოათავსეს საგანგებო კარავში.¹
49. შაკიკა – ზოგიერთი კომენტატორის სიტყვით, აქ ლაპარაკია შაბზნის ტომის განაყოფ შაკიკის ტომზე, რომელიც აღმოსავლეთიდან მოვიდა. ისინი კას იბნ მა'დი ქარიბის წინამძღოლობით თავს დაესხნენ 'ამრ იბნ ჰინდის აქლემებს. ბანუ დაშქარის ტომმა ისინი მოიგერია და დახოცა.² სხვა ახსნით შაკიკა აქ კლდეს ნიშნავს,³ თუმცა ყველა შემთხვევაში აქ ეს ბრძოლა იგულისხმება.
50. ამ ბეითში მოხსენიებული კადის ათ-თიბრინის აზრით,⁴ გაურკვეველი პიროვნებაა, ხოლო აზ-ზაფზანის აზრით, იგი კადის იბნ მა'დიქარიბია, სამხრეთ არაბეთის ერთ-ერთი მეფე.⁵
56. ჭუჯრი – ჭუჯრი იბნ კატამის ძეს, კომენტატორის სიტყვით, გაულაშქრია 'ამრ იბნ ჰინდის ძმაზე – იმრუ' ლ-კასიზე. თან ახლდა ქინდელთა მრავალრიცხოვანი რაზმი. ბაქრელთა ტომმა, რომელიც იმრუ' ლ-კასის მხარეზე იყო, მუსრი გაავლო მის ლაშქარს.⁶

¹ შდრ. 131, كتاب شرح التصانيد العشر، التبريزي

² 931, كتاب شرح التصانيد العشر، التبريزي

³ الزوزنى، كتاب شرح المعلقات السبع، 131

⁴ 931, كتاب شرح التصانيد العشر، التبريزي

⁵ الزوزنى، كتاب شرح المعلقات السبع، 131

⁶ 401, كتاب شرح التصانيد العشر، التبريزي

57. წითური ლომი, ძლევა მოსილი და ძლიერი გმირი, გაზაფხულის წვიმის თქეში – ე.ი. ხელგაშლილი და გულუხვი მტვრიან გვალვაში ანუ შიმშილობის დროს. აქ დახასიათებულია პუჯრი.
58. იმრუ' ლ-კაისი – ლასანიანებმა დაატყვევეს მამამისის, მუნზირის მოკვლის დღეს. ბაქრის ტომმა 'ამრ იბნ ჰინდთან ერთად გაილაშქრა, მოკლა ლასანიანთა მეფე და იმრუ' ლ-კაისი გაათავისუფლა.
59. ალ-ჯაფნი – ქინდის ერთ-ერთი ბელადი (შვილი ზემოხსენებული კაის იბნ მა'დიქარიბისა), რომელმაც ძლიერი რაზმით გაილაშქრა ბაქრელებზე. ბაქრელებმა ისინი უკუაქციეს, შეიპყრეს და მიჰგვარეს მუნზირს.¹
66. ჰუ ლ-მაჯაზი – ადგილი მექის მახლობლად, სადაც ჰირის მმართველი 'ამრ იბნ ჰინდი ბაქრისა და თაღლიბის ტომს შეხვედრია, ისინი ერთმანეთთან დაუზავებია (ოაზისთან მომხდარ ინციდენტამდე) და მათთვის თავდაუსხმელობის აღთქმა და პირობა ჩამოუერთმევია.²
70. ქინდა – ერთ-ერთი არაბული ტომის სახელია.
71. აჰადი – ერთ-ერთი არაბული ტომის სახელია.
73. 'ათიკი – ერთ-ერთი არაბული ტომის სახელია.
76. მშიერმა წელმა გვალვიანმა ტექსტშია: ლაბრა'უ – მტვრიანი. ეს ზედსართავი ჰირის იბნ ჰილიზასთან გვხვდება ორჯერ. პირველად 57-ე ბეითში, სადაც კომენტატორები ერთსულოვნად აღნიშნავენ, რომ იქ მტვრიანი ნიშნავს „მტვრიან მიწას“, ან „მტვრიან წელს“,³ „მცირეწვიმიან წელს“,⁴ რაც გვალვიანი წლის, გვალვის, შიმშილის მეტაფორაა, ხოლო 76-ე ბეითის განმარტებისას იძლევიან „მტვრიანის“ სხვადასხვა გაგებას. აზ-ზაფჰანი აქ მას განმარტავს ისე როგორც „მტვრიან წელს“ ანუ გვალვას, მშიერ წელს, ხოლო ათ-თიბრნი – როგორც „მტვრიან ხალხს“ – ე.ი. „უპოვართა და გლაზაკთა“⁵ ასევე თარგმნიან მას არბერი და დოლინინა. ჩვენს თარგმანში უპირატესობა ენიჭება აზ-ზაფჰანის გაგებას.
77. კუდ'ა – ერთ-ერთი სამხრეთ არაბული ტომის სახელია.
78. არ მისცეს ... არც ხალიანი და არცა თეთრი – არ მისცეს არც ხალიანი და არც თეთრი ცხვარი⁶, სხვა ახსნით არც შავი და არც თეთრი,⁷ ე.ი. აღარაფერი დაუბრუნებიათ.
79. ნიტა' – ადგილის სახელია.
82. ის არს მეუფე – კომენტატორის აზრით,⁸ აქ იგულისხმება ჰირის მმართველი მეფე მუნზირ მა' ას-სამა'ი. აიარაღი – ადგილის სახელია.

¹ იქვე, 142-143.

² 133, كتاب شرح المصنف السبع, الزوزني،

³ იქვე, 34

⁴ 141, كتاب شرح التصانيد العشر، التبريزي،

⁵ იქვე, 134.

⁶ 134, كتاب شرح المصنف السبع، الزوزني،

⁷ 137, كتاب شرح التصانيد العشر، التبريزي،

⁸ იქვე, 138.

‘ანთარას, ისლამამდელი ხანის პოეტისა და ლეგენდარული გმირის სრული სახელია ‘ანთარა იბნ შადდად ალ-‘აბსი. ანთარას ბიოგრაფიის წყაროები, გარდა ზემოხსენებული ანთოლოგიებისა, არის ან-ნაჰჰასის და სხვა კომენტატორთა ცნობები. ცხოვრობდა დაახლ. 525-615 წწ. ‘ანთარა იყო ‘აბსის ტომის სახელოვანი მეომრის შადდადისა და მისი შვეკანიანი მონა ქალის ზაბნბას შვილი. ისლამამდელ არაბებში მონა ქალის შვილიც მონად ითვლებოდა. ამიტომ ‘ანთარა მონათა შავ სამუშაოს ასრულებდა და მწყემსავდა აქლემებს. უიმედოდ უყვარდა მამამისის, შადდადის ძმის ასული მშვენიერი ‘აბლა (არაბებში ძმათა შვილები პოტენციურ მეუღლეებად ითვლებოდნენ), რომელიც მას უარს ეუბნებოდა ქორწინებაზე, როგორც მონას. მტრული ტაის ტომის ერთ-ერთი თავდასხმის დროს მამამ მოუწოდა ‘ანთარას მტრის მოგერიებაში დახმარებოდა თანატომელებს. ‘ანთარას უთქვამს: „მე მონა ვარ და ჩემი საქმეა აქლემის წველა და არა მტერთან ბრძოლა“. მაშინ მამამისმა ის შვილად აღიარა და გაათავისუფლა. ‘ანთარას დიდი გმირობა გამოუჩენია და მისი დახმარებით მტერი დაუმარცხებიათ. მონაწილეობდა ‘აბსელებსა და ზუბანელებს შორის ატეხილი ე.წ. „ორმოცწლიან“ ომშიც, რომელსაც ხშირად „კვიც ლაბრას გამო ატეხილ ომსაც“ უწოდებენ. ეს იყო VI ს-ის მეორე ნახევარში, როდესაც ამ ორი ტომის მიერ გამართულ ცხენების დანჯირისა და ლაბრას შეჯიბრს მოყვა ცხარე კამათი, მკვლელობა და მერე მრავალწლიანი ომი. „ორმოცწლიანი“ ამ ომებს პირობითად ეწოდება. აქ „ორმოცი“ სავარაუდოდ „მრავალს, ხანგრძლივს“ ნიშნავს. ამ ომის გამოძახილს ვხვდებით მის შემოქმედებაში, კერძოდ, კასინდამი, რომელიც მუ‘ალლაკათა რიცხვს ეკუთვნის. გარდაცვლილა ‘ანთარა, გადმოცემით ოთხმოცდაათი წლისა ტაის მტრული ტომელის მიერ მონამღვლი ისრით განგმირული. სიკვდილის წინ მას თითქოს ლექსის წარმოთქმა მოუხსნია (შდრ. იმრუ ლ-კამსის ბიოგრაფია).

‘ანთარას შეუდრეკელი და ძლევაშოსილი მეომრის სახელი მოუხვეჭავს. პოეტის ცხოვრების შესახებ უამრავი თქმულება იქმნებოდა საუკუნეთა მანძილზე – მის სიყვარულზე ‘აბლასადმი, მის გასაოცარ გმირობაზე. ზეპირი გადმოცემებისა და ჰიჯრის პირველი საუკუნეების ფილოლოგ კომენტატორთა ცნობების საფუძველზე დაახლ. XII ს-ში შეიქმნა დიდი მოცულობის 32 ტომიანი ხალხური რომანი სირა ‘ანთარა – „ანთარას ცხოვრება“. ამ რომანში ანაქრონიზმებიც უხვადაა. ‘ანთარა წარმოჩენილია არა როგორც მხოლოდ ჯაჰილიის დროის უბადლო მეომარი, არამედ, როგორც ისლამის მედგარი დამცველიც, თუმცა ის ისლამს არ მოსწრებია. ასევე ამ ხალხურ რომანში ასახულია ჯვაროსანთა ლაშქრობის ამბებიც.

‘ანთარას ლექსები ომაიანთა დროს მუსლიმთა საბრძოლო სიმღერებად იქცა. არაბულ აღმოსავლეთში განსაკუთრებით კი სირიასა, ერაყსა და ეგვიპტეში საგანგებო მთქმელები (‘ანთარა მრ. ‘ანთირა) საჯაროდ ყვებოდნენ ყავახანებში თუ სხვაგან გადმოცემებს მის შესახებ. ახალ დროში, ნიკოლსონის სიტყვით, ‘ანთარა ხშირად მოიხსენიება როგორც „ბედუინთა აქილეესი“.¹ ‘ანთარა დღესაც

¹ Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 114.

პოპულარულია. თავისი შავი კანის გამო, რომელიც დედისაგან მიიღო, ის ეკუთვნოდა პოეტთა იმ ჯგუფს, რომელსაც არაბები „არაბთა ყვავებს“ (ალრიბათუ ლ-‘არაბი) უწოდებდნენ. მას როგორც ლეგენდარულ გმირს, არაბი ფილოლოგები მეორეს მხრივ მიაკუთვნებენ პოეტთა იმ ჯგუფსაც, რომელსაც ისინი *ქარისებს* ანუ მხედრებს, მეომრებს, ვაჟკაცებს უწოდებენ.

‘ანთარას კასიდა, რომელიც მუ‘ალლაკათა რიცხვშია შესული, შეთხზულია ‘აბსელესა და ზუბანელეს შორის ატეხილი ომის დროს და ცოცხლად ასახავს მის პერიპეტიებს. იწყება ის სატრფიალო ნაწილით *ნასიბით*, რომელიც ‘აბლას ეძღვნება (18-22), რასაც, *კასიდის* ტრადიციული სქემის თანახმად, მოსდევს აქლემის აღწერა (22-34). ძირითადი ნაწილია *ქახრი* (35-79) – საკუთარი თავის შექება, თავისი გმირობის, ხელგაშლილობის, ნადავლის გაყოფისას მოკრძალების აღწერა, სადაც დროდადრო იგი კვლავ სატრფოს მიმართავს და მასზე ლაპარაკობს (35, 36, 44, 47, 58-61). იგი წარმოადგენს ერთგვარ ლირიკულ აღსარებას სატრფოს წინაშე, და თუ ‘ამრ იბნ ქულსუმის *ქახრი* – ქადილი და საკუთარი ლირსების ფიცხი აღწერა – ერთგვარი საბრძოლო ყიჟინაა მტრის დასათრგუნავად, ‘ანთარას ქადილი – ეს არის სურვილი, რათა უკეთესი მხრით დაინახოს სატრფომ. საზოგადოდ, მისი თხზულებებისათვის დამახასიათებელია ფაქიზი ლირიზმის შერწყმა გმირულ მოტივთან.

ქვემოთ მოცემულია ‘ანთარას კასიდისა (მუ‘ალლაკის) და ერთ-ერთი კიტ‘ას თარგმანი კომენტარებით.

კასიდა

1. ნეტა თუ დარჩათ მგოსანთ რამე შეუქცეული,
ან თუ გეცნობა ეს სამყოფი, რომ ჩაფიქრდები?

‘აბლას სავანეც ალ-ჯივ’ში, თქვი-ლა რაიმე,
დილა კეთილი, ‘აბლას ვანო, მშვიდობა შენდა!

აქ შევაჩერე ძუ აქლემი, გოდოლის დარი,
შეყოვნებულის სანადელი რომ ამეხდინა.

მაშინ ‘აბლას ალ-ჯივ’ში დაედო ბინა,
ჩვენებს – ალ ჰაზნსა, აჰ-სამანსა, ალ-მუთასალლიმს.

5. სალამი ვუთხარ გარდასული დროის ნატამალს,
ყრუს, უკაცრიელს, რაც დატოვა უმმ ჰამამმა.

ან მბდღვინავ (ლომთა) სანახებში გაჩერებულა!
და, გამიძნელდა მოახლება, მახრამის ქალო.

მოულოდნელად შემიყვარდა, მისიანებს მუსრს რომ ვავლებდი,

ველარც გავამხელ, მამაშენის სიცოცხლეს ვფიცავ.

დაისაკუთრე შენ ჩემს გულში, სხვა არ გეგონოს,
სატრფოს ადგილი, მიჯნურისა სათაყვანებლის.

ვით ვინახულო, როს გაზაფხულის იალაღად მისი ოჯახი
'უნაფხატანს დაემკვიდრა, – აღ-ღამღამს ჩვენიანები!

10. შენ განშორება განგეზრახა, მყისვე ვიგრძენი –
თქვენი აქლემნი შეეკაზმათ უკუნ ღამეში.

შევშფოთდი მეტად, მეზარგულნი მისი ოჯახის
ხიმშიმის მარცვლებს რომ ცოხნიდნენ სადგომებს შორის.

მენველი იყო თუმც იმათში ორმოცდაორი,
შავი, ვითარცა კუპრისფერი ბუმბული ყორნის.

შენ დაგატყვევა მისმა ბაგემ თეთრად ელვარემ,
რომლის ამბორი ტკბილია და გემო საამო.

როგორც 'ატტარის კალათიდან მუშკის უპენი,
შეგაფრქვევს სურნელს ბაგეთაგან მისი კბილები.

15. ანდა მდელი შხაპუნამ რომ ააბიბინა,
შეუბღალავი დრემლისაგან და უთელავი.

და ანვიმს თეთრი, ქალწულივით ხელუხლებელი,
და ტოვებს მერე დირჰამივით მბრწყინავ გუბებს.

თქეში ესხმის და ედინება ყოველ საღამოს
შეუჩერებლად ჩუხჩუხებენ წყალნი მდელოზე.

ზუზუნებს ბუზი იმ მდელოზე განმარტოებით,
თითქო ლილინებს ნალვინევი, კაცი ნასვამი.

ფეხს ფეხზე უსვამს კრიმანჭულით, თითქო ცალხელა
დაიხარაო, ცეცხლს აკვესებს კვესაბედიდან.

20. აბლა ბალიშზე განისვენებს დილა-საღამოს,
მე ღამეს ვათევ ზურგზე შავის, შეკაზმულისა.

ჩემი ბალიში უნაგირია
მძლავრტორებიან, გვერდებსავესე, ახოვან (ცხენზე).

ეგებ მის სადგომს შადანურმა მიგაღწევინოს,
ურძეობისთვის განწირულმა, სიბერწისათვის;

მედიდურმა, კუდს რომ მხნედ იქნევს, თუმც ურბენია მთელი ღამე
და ქვიშის გროვებს ფშვნის მმუსვრელი სწრაფი ჩლიქებით.

თითქო ყურმოკლე (სირაქლემა) შებინდებისას
ფშვნის და შემუსრავს ქვიშის გროვებს თავის გარშემო.

25. თავს აფარებენ სირაქლემას მისი ბარტყები,
ვით იამანის აქლემთ რემა – (მარეკს) 'აჯამს, ენამოჩლექილს.

და მიჰყვებიან მის კინკრიხოს, ვით საჩრდილობელს
მოჩარდახული ტახტრევანისას.

თავმომცრო, კვერცხებს მიაკითხავს ზუ ლ- 'უშადრას
და ჰგავს შავ მონას, ყურებდაჭრილს, გრძელ-ქათიბიანს.

ად-დუჰრადანის წყალი შესვა, გადაუხვია,
ად-დაღლამის წყალსატევებს გვერდი უქცია.

თითქო უტია, გაერიდა კატას თავდიდას,
ღამეს რომ ჭრის, მისი ჩხავილი.

30. განრისხებული თუ მობრუნდა, ის დაბჩენილ პირს
და ბრჭყალებიან წინა ფეხებს შემოაგებებს.

აგურით ნაგებს დაუმსგავსა გრძელმა მგზავრობამ
მაღალი (კუზი), სარაფარდის სვეტთა სადარი.

არ-რიდა'ს პირას ჩაიმუხლებს ლინინ-ლინინით,
თითქო დაღენილ ლელიანში ჩაიმუხლაო.

როგორც ვაჟინი, ანდა კუპრი შესქელებული,
ცეცხლშენთებული ქვაბის გვერდებს რომ გადმოუვა,

ისე ეღვრება განრისხებულს (ოფლი) კისერზე
ფიცხელს, მედიდურს, მოჩხუბარი კოზაკის სადარს.

35. შენ ჩემ წინაშე საბურველიც რომ აიფარო,
მე აბჯრიანი მეომრების შეპყრობა ძალმიძს.

ხოტბა შემასხი იმისათვის, რაც უწყი ჩემზე,

კეთილი ზნის ვარ, უსამართლოდ თუ არ მომექცნენ.

თუ მანყენინეს, ჩემი წყენა არ ეამებათ,
მწარე იქნება საგემებლად, როგორც შერანგი.

შემისვამს ღვინო, როს ჩამცხრილა ხვატი შუადღის
ბრჭყვიალათი და ამოტვიფრულით

და მოხაზული ყვითელი მინით,
მარცხნივ თავდაცულ მბრწყინავ სურას რომ უერთდება.

40. ქონებას ვფლანგავ, არ ვიზოგავ, ღვინოს როცა ვსვამ,
სამაგიეროდ სახელს ვიხვეჭ, არა აკლდება.

და მე ფხიზელსაც არ მაკლია ხელგაშლილობა,
შენ უწყი ჩემი გულუხვობა და ხასიათი.

რამდენჯერ ქმარი ლამაზმანისა ძირს დამიგდია დამარცხებული
და ჩახოტირის ტუჩივით სტვენდა მისი გულმკერდი, სისხლი რომ სჩქეფდა.

მე დამისწრია შუბის ძგერება
და ტყის ყაყაჩოს ფერად ელავდა მისი ორჭოლი წყლულის შხეფები.

ნუთუ არ ჰკითხავ შენ მეომრებს, თუ არ უწყოდი,
ჰოი, ასულო მალიქისა, მას, რაც არ უწყი.

45. რომ არ ვშორდები (რამის) უნაგირს მალემსრბოლის, ახოვანისას,
ომში დაჭრილის, ბუმბერაზები სულმოუთქმელად თავს რომ ესხმიან.

ხანდახან შუბის საძგერებლად განვცალკევდები,
ხან ეუერთდები მშვილდდაჭიმულთ, მრავალრიცხოვანთ.

შენ ის მოგითხრობს, ბრძოლის ველზე ვინც კი ყოფილა,
ბრძოლაში მედგარს, მერიდება წილის აღება.

ბევრი ყოფილა აბჯარასხმული, ვისთან შებმას ყველა გაურბის,
ის ლომგულებიც, უკან დახევა და დანებება რომ არ სჩვევიათ,

დამიჯაბნია და (სათხედი) სწრაფად ჩამიცემს,
მტყიცედ შეერული, გამართული და საიმედო.

50. გამიგლეჯია მძლავრი ლახვარით ჯაჭვის პერანგი,
ვერ აღუკვეთავ კეთილშობილს შუბის ძგერებას!

ნადიროთ ზვარაკად დამიგდია, რომ გადაეღრღნათ
მაჯები მისი, მშვენიერი მისი თითები.

ბევრჯერ რგოლები სრული აბჯრის ხმლით მიკვეთია
ლირსების მცველის, გულოვანის, ნიშანდებულის

მკვირცხლის, კისკისის, დაზამთრებისას ხელში ძელის ისრებს რომ აიღებდა,
ძირს რომ აგდებდა სირაჯთა ალმებს და გაჰკიცხავდნენ (გულუზვობისთვის).

რა დაინახა, რომ ჩამოვხდი მისი გულისთვის,
კბილი დაკრიჭა, მაგრამ განა გასალიმებლად.

55. მე შევეყარე, დღე რომ ენთო და სისხლისაგან
თითქო ენდროთი შეიღება თხემით ფეხთამდე,

შუბი ვკარი და წამოვაგე
წმინდა ფოლადის, სწრაფად გამკვეთ, ინდურ (მახვილზე).

იყო ვეება, თითქო ცადაწვდილ ხეს ჩაეცვა მისი სამოსი.
ფეხთ ესხა ხამლი მოუთრიმლავი, ტყუპის ცალი ნუ გეგონებათ.

ო, ნიამორი, მისაწვდომი, ვისაც ნება აქვს,
ჩემთვის არამი, აღკვეთილი ნეტამც არ იყოს!

ჩემი მხევალი მივუგ ზავნე, ასე ვუთხარი,
– წადი, გამიგე, მომახსენე მისი ამბავი.

60. თქვა, – დავინახე, დაუდევრად იცავს მტერიო,
და ნიამორი მსროლელისთვის მისაწვდომია.

თითქო ნუკრის ყელს მოიღერებს, რომ მოიხედავს,
წამოჩიტულის, თეთრი ფერის ნიამორისას.

გადმომცეს, 'ამრი შენ სიკეთეს არ გიმადლისო,
სისაძაგლეა მადლისმქმნელის უმადურება.

მე ვუფრთხილდები დარიგებას ბიძაჩემისას
დილით, ბაგე რომ გათეთრდება დაკრეჭილ პირზე,

ბრძოლის ქარ-ცეცხლში, სად გასაჭირს ლომგულოვანნი
არ უჩივიან და ყიჟინით ეგებებიან.

65. რომ ამიფარეს შუბებისგან თავდასაცავად,

მე არ შევმდრკალვარ, გამიჭირდა ოლონდ წინ წასვლა.

როცა მტვრის ბულში შემომესმა, რომ აზეურდა
მურრას ძახილი და რაბი'ას ორი წულისა,

იმ დროს, როდესაც მუჰალიმელნი ილწოდნენ თავის დროშების ძირას,
ხოლო სიკვდილი ჩასაფრებოდა მუჰალიმიანთ დროშებთან,

დავრწმუნდი, მათი შერკინებისას შეიქნებოდა ისეთი დარტყმა,
რომ ფრინველიც კი დატოვებდა ბუდეში ბარტყებს.

რომ დავინახე ხალხმა ერთად შემოგვიტია
და აქეზებდნენ ჩვენზე ერთმანეთს, დაუწუნარი ბრძოლით შევები.

70. დაიძახებდნენ „ჰე, 'ანთარაო" და სათხედები ღუშმანთა ჩემთა
გულმკერდში ჩემი შავი (რაშისა) ბაგირებს ჰგავდა ჭაში ჩაშვებულს.

შეუჩერებლად ვაჯახებდი ბედაურის მკერდს,
ვიდრე სულ სისხლის სამოსელით არ შეიმოსა.

და გადაიქცა მკერდში შუბთა ძგერებისაგან
და შემოიჩვილა ცრემლითა და წყნარი ჭიხვინით.

რომ შეძლებოდა საუბარი, დაიჩივლებდა,
იტყოდა რასმე, საუბარი რომ შეძლებოდა.

მაგრამ განკურნა სული ჩემი, სენი განუვლტო
მხედართ ყუჟინამ, მიდი, 'ანთარ, შეუტიეო!

75. ფხვიერ მინაში ეფლობოდნენ
ჭაკებიცა და ულაყებიც, ბალანმოკლე, გრძელი რაშები.

მყავს თვინიერი აქლემები, წავალ, სადაც მსურს,
გონება ჩემი შემენწევა, მტკიცედ წარვმართავ.

ო, ჭეშმარიტად, მე მეშინია, არ მოვკვდე, ვიდრე არ დავინახავ,
რომ შეტრიალდა ომის ბორბალი დამღამის ორი ძის წინააღმდეგ.

ლაფში რომ სვრიან ჩემს ღირსებას, თუმც მე არ ვლანძლავ,
აღთქმას რომ დებენ, სისხლს დავღვრითო, თუმც არას ვერჩი.

დაე, თუნდ მლანძლონ, მათი მამა მე დამიგდია
ნადირთ ზვარაკად და ყოველი ვეება ძერის.

1. ნეტა თუ დარჩათ მგოსანთ რამე შეუქცეული – სიტყვა-სიტყვით ტექსტშია: „თუ დარჩათ მგოსანთ რაიმე დასაკერებელი (რომ საკერავი არ დაადოთ)“. შუა საუკუნეების არაბი კომენტატორების 'სიტყვით, „არ დარჩენიათ მგოსანთ რაიმე თემა, რაზეც კი ლექსის თქმა შეიძლება, რომ ლექსი არ შეეთხზათ“. ე.ი. 'ანთარას მრავალი წინამორბედი ჰყოლია. ზოგიერთ რედაქციაში მუთარადდამ („დასაკერებელი“) სიტყვის ნაცვლად არის მუთარანამ („დასამღერებელი“). მკვლევართა ერთი ნაწილი ამ ბეითს გვიანდელ ინტერპოლაციად თვლის,¹ რომელიც იმონებს აგრეთვე ცნობილი გერმანელი ორიენტალისტის კრემერის ზრს. კუდელინს მიაჩნია, რომ რაკი აღნიშნული ბეითი IX ს-ის ფილოლოგების ეჭვს არ იწვევს და ისინი მათ პოეტის ნამდვილ სიტყვებად მიაჩნიათ, ინტერპოლაცია, თუ მას საერთოდ ადგილი ჰქონდა, IX ს-ზე გაცილებით ადრე უნდა მომხდარიყო.²
2. 'აბლა – ქალის, აქ პოეტის სატრფოს სახელია. ალ-ჯივ – ადგილის სახელი.
4. ალ-ჰაზნი, ას-სამანი, ალ-მუთასალლიმი – ადგილის სახელებია.
5. უმმ ჰამსამი – უმმ ჰასამი (დედა ჰამსამისა) 'აბლას ქუნია – არაბული საკუთარი სახელის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია.
6. მახრამის ქალი – აქ ისევ 'აბლა იგულისხმება.
- 6-14-ე ბეითებში პოეტი სატრფოს ხან მეორე პირში მიმართავს (გამიძნელდა მოახლება – დაისაკუთრე შენ... და სხვ.), ხან მესამე პირში საუბრობს მასზე (მოულოდნელად შემიყვარდა ... ვით ვინახულო და სხვ.). ასევე, თავის თავზე ხან პირველ პირში საუბრობს (შემიყვარდა...), ხან მეორე პირში მიმართავს საკუთარ თავს (დაგატყვევა...) და სხვ.
9. 'უნაიზათანი, ალ-ლაჰლამი – ადგილის სახელებია.
10. შენ განშორება განგეზრახა, მყისვე ვიგრძენი – თქვენი აქლემნი შეეკაზმათ უკუნ ლამეში – შეკაზმული აქლემები ლამით იმის მაუნყებელია, რომ განთიადისას ტომი გზას დაადგება, ბედუინები განთიადისას იწყებდნენ მოგზაურობას, ვიდრე უდაბნოში ხვატი ჩამოწვებოდა და მირაჟი გზას აუბნევდა.
11. ხიმხიმის მარცვლები – ხიმხიმი შავთესლიანი მცენარეა, რომელსაც აქლემებს აჭმევენ.
შევშფოთდი მეტად – პოეტის შეშფოთების მიზეზია სურათი გასამგზავრებლად გამზადებული ტომისა, რომელიც იალალს ტოვებს და შინ ბრუნდება. ტომს უნდა გაჰყევს მისი სატრფოც, რომელსაც იგი გაზაფხულის იალალზე ხედებოდა.
12. მენველი იყო თუმც მათ შორის ორმოცდაორი – ხიმხიმის მარცვლები რძეს ამცირებს. მენველ აქლემს ხიმხიმს მაშინ აძლევენ, როდესაც იალალზე სხვა აღარა დარჩენილა რა და იალალის მიტოვების დრომ მოაწია.⁴
შავი, ვითარცა კუპრისფერი ბუმბული ყორნის – „შავი აქლემი ყველაზე ძვირფასი და უკეთესია. მგოსანი აღწერს სატრფოს საგვარეულოს სიმდიდრესა და შეძლებას.“⁵

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر، 09، الزوزني، كتاب شرح المعلقات السبع 701

² Крымский А.Е. *Арабская литература в очерках и сбросках*, 154.

³ Куделин А.Б. *Средневековая Арабская Поэтика*, 56.

⁴ შდრ. 92, التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر

⁵ الزوزني، كتاب شرح المعلقات السبع 211

14. 'ატტარი - ნელსაცხელების გამყიდველი. მუშკი - მძაფრი და სასიამოვნო სუნის მურაფერის მარცვლოვანი მასა, ნელსურნელება.
16. დირჰამი - ვერცხლის ფული. თეთრი, ქალწულოვით ხელუხლებელი - გაზაფხულის ღრუბელი, რომელიც ჯერ ნვიმად არ დაღვრილა და ამიტომ წყალუხვია.'
20. შავი, შეკაზმული - აქ ცხენს აღნიშნავს.
22. შადანური - შადანური აქლემი; ბერძნი, ურძეო აქლემი, სწრაფი და გამძლეა.
24. ფშენის და შემუსრავს ქეიშის გროვებს - ე.ი. სირაქლემი, რომელთანაც აქ აქლემია შედარებული, ღონიერად სცემს ფეხებს და სწრაფად გარბის, მიუხედავად ხანგრძლივი და მომქანცველი მოგზაურობისა.
25. 'აჯამი, ენამოჩლექილი - 'აჯამს არაბები უწოდებენ უცხოთ, არაარაბს. აქ ეთიოპელი მწყემსი იგულისხმება, რომელიც უცხოურად უქცევს არაბულს.
27. ზუ ლ-'უშადრა - ადგილის სახელია. თავმოძრო - აქ იგულისხმება სირაქლემი, რომელსაც ადარებს პოეტი აქლემს.
28. ად-დუჰრადანი - ადგილის სახელია. დაილაშელნი (დაჰლამი - კასპიის ზღვის სამხრეთ-დასავლეთით, ირანის თანამედროვე პროვინციის გილანის მთაგორიანი მხარეა) არაბებს მტრობდნენ, ამიტომ დაჰლამის წყალი მტრის წყალს, მტრის წყალსატევს ნიშნავდა არაბისათვის.
29. კატას დიდთავას - აქ ვეფხვი იგულისხმება.
31. ეს ბეითი თარგმნილია ათ-თიბრნიზის მიხედვით. აზ-ზაფჰანისთან ის არ არის.
32. არ-რიდნ - ადგილის სახელია.
- 35-ე ბეითიდან პოეტი ისევ თავის სატრფოს მიმართავს და მის წინაშე თავის გმირობას, ვაჟკაცობასა და ხელგამლილობას აღწერს.
37. შერანგი - იხ. განმარტება იმრუ ლ-კასის ბ. -2სა.
38. ბრჭყვიალა, ამოტვიფრული - ამ ბეითში ნიშნავს დინარს (ოქროს ფულს) ან კათხას.²
44. ასული მალიქისა - იგულისხმება ისევ 'აბლა - პოეტის სატრფო.
53. ძელის ისრები - ანუ მამსირის ისრები - (იხ. განმარტ. ტარაფა, 101).
53. ძირს აგდებდა სირაჯთა აღმებს - ე.ი. ის მთელ ღვინოს შეისყიდდა და მიკიტანი იძულებული იყო ალაში აეღო იმის ნიშნად, რომ ღვინო აღარ არის და ვაჭრობა შეწყდა (შდრ, ლაბიდი, განმ. ბ. 1-58ა). ანუ ალაშის აღება ღვინის მყიდველის გულუხვობის მაუწყებელი იყო. გულუხვობა კი ვაჟკაცის სანაქებო თვისებად ითვლებოდა მურუვეას მიხედვით.
57. ტყუპის ცალი ნუ გეგონებათ - ე.ი. მძლავრია და ღონიერი, ბავშვობაში კარგად ნაკვები, რადგან რძის მოზიარე არ ჰყოლია.³
- 69-67 ბეითები არ არის აზ-ზაფჰანის ტექსტში. თარგმნილია ათ-თიბრნიზის მიხედვით.
77. დამდამის ძენი - იგულისხმება ჰუსაინი და ჰარიმი, რომელთა მამა შემოაკვდა 'ანთარას.

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر، 491

² الزوزني، كتاب شرح المعاني السبع، 711

³ იქვე, 121

ნაწყვეტი ამოღებულია 'ანთარას დივანიდან

კიტ'ა

შენ გამახსენდი, როცა შუბები
ჩემს სხეულში წყურვილს იკლავდნენ
და ჩემი სისხლი დასდიოდა
ინდურს, ორლესულს.

ვისურვე ხელმა
სატევრის პირს დავნაფებოდი,
რადგან შენ ბაგეს მაგონებდა
მახვილთა ელვა.

* * * * *

ინდური, თეთრი – ნიშნავს ხმალს. ტექსტშია 'აბაღ, რაც ნიშნავს „თეთრს“ და
ამავე დროს აღნიშნავს ლითონის ფერს (ვერცხლი, ფოლადი).

პოეტის სრული სახელია ზამდ იბნ მუ'ავია აზ-ზუბანნი (ზუბიანელი). ან-ნაბილა მისი ზედმეტი სახელია, რაც „ნიჟიერს, გენიალურს“ ნიშნავს. ცხოვრობდა ის დაახლ. 535 — 604 (10) წწ. ეკუთვნოდა ზუბანის ბედუინურ ტომს. თუმცა ნაბილა არ არის ბედუინი პოეტი ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით. ნაბილა ერთ-ერთი პირველი კარის პოეტია არაბული ლიტერატურის ისტორიაში, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა კარის პანეგირიკულ პოეზიას. ნაბილამ ცხოვრების დიდი ნაწილი სხვადასხვა არაბულ სამთავროთა სამეფო კარზე გაატარა. ამიტომ მისი ბიოგრაფიის სხვადასხვა მომენტი უკეთ შემოინახა, ვიდრე სხვა პოეტებისა ბედუინურ ტომებში.

ნაბილა კარგა ხანს მოღვაწეობდა ჰირის სამეფო კარზე 'ამრ იბნ ჰინდსა და მის მემკვიდრეებთან. განსაკუთრებით ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ნუ'მან V აბუ კაბუსთან (580-602), რომელიც მფარველობდა მისი კარის იმ დროის გამოჩენილ პოეტებს. მას პოეტი კარგად მიუღია – დიდად მოსწონებია პოეტის სახოტბო კაჟი¹და, მიძღვნილი მისადმი, სადაც ნაბილა მას აღარებდა მზეს, რომლის ამოსვლისას სხვა მეფეები – ვარსკვლავები ქრებიან. მეფეს ის უხვად დაუსაჩუქრებია. ან-ნაბილას ეკუთვნის მრავალი პანეგირიკი, სახოტბო კასიდა მიძღვნილი როგორც ჰირის მმართველების, ისე ლასანანებისადმი. ცნობილია მეფის ფრაზა *ჰაჟაჰა ჭალაჟუდმაჰი ლ-მულუქუ* – „ამგვარად უნდა იქნენ შექცეული მეფეები“. ამას შემდეგ სხვა სახოტბო კასიდებიც მოყვა. მისი როგორც კარის მეხოტბე პოეტის დასახასიათებლად ნიშანდობლივია ის ფრაზა, რომელსაც მას არაბული წყაროები მიაწერენ:¹ „მე ისეთი კაცი ვარ, არასდროს მდებო რომ არ შემეჩიო“.

ნუ'მან V-ის კეთილგანწყობით შემფოთებულმა ნაბილას მტრებმა მათ შორის განხეთქილების ჩამოგდება მოახერხეს. ამას საფუძვლად დაედო როგორც პოლიტიკური მიზეზები – ან-ნაბილას სიმპათიები ჰირის მოწინააღმდეგე ლასანანთანა არაბული სამეფოს მმართველისადმი, ისე ერთი ვერსიით, მწვავე სატირა, რომელიც თითქოს მას შეუთხზავს მეფეზე, ხოლო სხვა ვერსიით, ასევე ეროტიკული ხასიათის სახოტბო კაჟი¹და, ნუ'მანის მეუღლის დედოფალ მუთაჯარრიდასადმი, სადაც ის აღწერდა, თუ მუთაჯარრიდას სამყოფში შემთხვევით შესულმა ნაბილამ როგორ მოჰკრა თვალი ნახევრად შიშველ დედოფალს და მას ხოტბა უძღვნა, სადაც ის წრეგადასული აღფრთოვანებით აღწერდა მის სილამაზეს და იმ გრძნობებს, რასაც ის ალბათ მეფეში იწვევდა. თუმცა ხოტბა მეფის თხოვნით შეუქმნია ნაბილას, მაგრამ მან მეფის ეჭვი და რისხვა გამოიწვია. ნუ'მანს განუზრახავს მისი მოკვლა. მაგრამ მეგობრისაგან გაფრთხილებული ნაბილა გაქცეულა და თავი ლასანანთანა კარისათვის შეუფარებია დამასკოში, სადაც ის ლასანანთანა მეფემ 'ამრ IV იბნ ჰარისმა დიდი პატივით მიიღო, როგორც სახელმოხვეჭილი პოეტი. თუმცა ნაბილა მაინც ჰირას ნატრობდა და გამოთქმა „ნაბილაური ღამე“ უძილო ღამის სინონიმად იქცა არაბებში.

¹ Крымский А.Е. *Арабская литература в очерках и образцах*; Alwardt W. *Bemerkungen über die Echtheit der alten Arabischen Gedichte*, 9

ბოლოს ნაბილა ტოვებს დამასკს და ჰირაში მიემგზავრება იმ იმედით, რომ კვლავ დაიბრუნებს ნუ'მან IV-ის კეთილგანწყობას. მით უმეტეს, რომ მან გაიგო მეფის ავადმყოფობის შესახებ. ეს მოხდა დაახლოებით 600 წ. ამასთან დაკავშირებით ნაბილას შეუთხზავს ნუმანისადმი მიძღვნილი ცნობილი პანეგირიკი „ო, მაასა სადგომი“, რომელიც შესულია მუ'ალლაკათა რიცხვში, კერძოდ, მის ერთ-ერთ რედაქციაში ათ-'თიბრიზის კრებულში.¹

მისი მუ'ალლაკა, რომელიც სახოტბო კასიდის კლასიკურ ნიმუშად ითვლება, იწყება მაიას ვანის მიტოვებული ნაბინავარის აღწერით (1-6 ბ.). ამას მოსდევს აღწერა აქლემისა, რომელსაც ის ნუ'მანთან მიაქროლებს, ადარებს მას ქურციკს და ხატავს თავის წარმოდგენაში ამ ქურციკზე ნადირობის სცენას (7-19 ბ.). ძირითადი ნაწილი კასიდისა (20-60) ნუ'მან IV-სადმი მიძღვნილი ხოტბაა, რომელიც აღწერს მის ძლიერებას, ხელგაშლილობას, სიბრძნეს, ადარებს რა მას ხან ბიბლიურ მეფეს სოლომონს თავისი სიბრძნით, ხან წყალუხვ მდინარე ეფერატს გულუხვობით. ეს პასაჟი ერთ-ერთ ბრწყინვალე შედარებად ითვლება ისლამამდელ არაბულ ლიტერატურაში.

ასევე მეტად პოპულარული იყო მისი *კასიდა*, რომელიც იწყებოდა სიტყვებით *ბანათ სუ'ადუ* – „ნავიდა სუ'ად“. სუ'ადი ქალის სახელია. ნაბილას სიკვდილის შემდეგაც მისი მიბაძვით უამრავი კასიდა იწყებოდა ამ სიტყვებით. პირველად ამ ლექსს მუჰამმად წინასწარმეტყველის მეხოტბე პოეტმა ქა'ბ იბნ ზუჰაჰრმა მიმართა, რომელიც ერთ-ერთი მუ'ალლაკის ავტორის, ზუჰადრ იბნ აბნ სულმას ვაჟი იყო.

ნაბილა ითვლებოდა არა მხოლოდ გამოჩენილ პოეტად, არამედ პოეტური ხელოვნების ავტორიტეტულ შემფასებლად, რაზეც მეტყველებს ის ფაქტი, რომ წყაროების ცნობით, 'უქქაზში ყოველწლიურად გამართულ ბაზრობაზე, სადაც პოეტთა პაექრობაც იმართებოდა, პოეტები ან მათი რავეები მის წინაშე კითხულობდნენ თავის თხზულებებს და ისმენდნენ მისგან შენიშვნებსა და რჩევადარიგებას.

602 წ. გარდაიცვალა ნუ'მან IV. ნაბილამ მის დალუპვაზე შეთხზა *რისა*¹. ნუ'მანის გარდაცვალების შემდეგ სპარსეთის მმართველმა გააუქმა ვასალური ჰირის სამეფო და სპარსეთის ერთ-ერთ პროვინციად აქცია. ჰირამ, როგორც არაბული კულტურის მეცენატურმა ცენტრმა შეწყვიტა არსებობა. კარის პოეტები დაიქსაქსნენ, ხოლო ნაბილა დაუბრუნდა თავის ტომს ზუბჰანს. მისი გარდაცვალების ზუსტი თარიღი უცნობია. *ქითაბ ალ-ალანის* ცნობით, ის გარდაიცვალა სადღაც სამხრეთ არაბეთში, სავარაუდოდ, ისლამის გამოჩენამდე.

ნაბილას დივანი მოიცავს თერთმეტ სახოტბო კასიდასა და ოც მონოთემატურ ლექსს (კიტ'ა).

¹ التبريزي، كتاب شرح التصانيد المشر، 1896

1. ო, მადას ვანი ალ-'ალიას და ას-სანადსა
გაუდაბურდა რა ხანია, გარდამოხდა მარად მედინი.

ვდგავარ მწუხრის უამს, რომ ვიკითხო აქაურებზე,
დუმს გაზაფხულის იალალი, – არავინ არი.

არცა რა მოსჩანს გარდა გალისა, ძლივსა რომ ვარჩევ.
და ჰაუზისდარ ხანდაკისა გათხრილ ყამირზე.

შემოდგომია მიწაყრილი,
მხევალს ნიჩბით რომ დაეტკეპნა ერთ დროს ნოტიო.

5. გზა გაენმინდა ნაკადისთვის, ხელს რომ უშლიდა,
კარვის კარამდე აენია, სანყობ თახჩამდე.

დაცარიელდა, ერთხელ დილით გზას გადუდგნენ აქაურები
და მოსრა იგი ლუბადივით ბედის ბორბალმა.

ზურგი აქციე მას, რასაც ჭვრეტ – დაბრუნება არ უნერია,
დაადგი რახტი კანჯარის დარს, მაგარზურგიანს.

ისრის სამიზნეს ხვავრიელი, მკვრივი ხორცისთვის.
ვით ჭოჭონაქი პალმის თოკზე, ღრჭიალებენ მისი კბილები.

თითქო ქურციკი შეუკაზმავთ მფრთხალი, ეული
ჩემი პალანით დღის მიწურულს სუმშამის ველზე.

10. ვაჯრის ქურციკი ჭრელკანჭება, თხელი, ბზინვარე,
ვით სატევარი სწორუპოვარ ხმლის ოსტატისა.

ლამე დააცხრა ორიონით მწუხრის (ღრუბელი)
და ქარბორიამ გადმოდენა სეტყვა ყინულის.

მონადირის ხმამ შეაშფოთა და გაათია ზეზეულად
გათოშილმა, შეძრწუნებულმა.

და მიუსია მონადირემ ქურციკს ძაღლები
და გააქროლეს ის წვრილკოჭა, მრთელმა (ფეხებმა).

ეცა დუმრანი, მონადირის ნაქეზებული,
როგორც მებრძოლი, შუბს რომ ჩასცემს მამაცს, აბჯრიანს.

15. რქა დააძგერა მას ქურციკმა და გაუყარა,
ნემსს რომ აძგერებს ბეითალი ბარძაყს მტკიცენეულს.

და ქურციკის რქა, გამოჩრილი ძაღლის ფერდიდან,
იმ შამფურს ჰგავდა მთვრალეები რომ მწვადში ტოვებენ.

და ღრღნიდა რქის წვერს, ტრიალებდა, იკლაკნებოდა
შავთუშავესსა, მაგარსა და მოუგრებელზე.

მისი სიკვდილი რა იხილა მალი ვაშიკმა,
და არ ძალუძდა შურისგება, სისხლის აღება.

გულმა უაზრა, ან იმედი არაა არისო,
ხომ ვერ გადარჩა შენი მოძმე, ვერ ინადირა.

20. ნუ'მანს ასეთი ძუაქლემი მიგაღწევენებს,
მას აღმატებულს ხალხსა ზედა ახლო თუ შორთა.

კეთილისმქმნელი მისი დარი არ მეგულება
კაცთა მოდგმაში ერთიანად, გამოუკლებლივ.

თვით სულამანიც, ვისაც არქვა უფალმა ღმერთმა,
დაადექ სულდგმულთ და მათ ცოდვათ ზღვარი დაუდე.

დათრგუნე ჯინნი, ვის თადმური ავაგებინე,
სვეტებიანი და ფილებით დამშვენებული.

ვინც შენ წინაშე ქედს მოიდრეკს, უყავ წყალობა
და სწორ გზაზე გამოიყვანე.

25. ვინც განგიდგება, ავისმქმნელი ისე დასაჯე,
რომ შეიზღუდოს, თუმც სიძულვილს გულს ნუ ჩაიდებ,

გარდა სწორისა, ან გასწრება ვისიც გწყურია,
როგორც ბედაურს, სამანისკენ რომ მიისწრაფვის.

განსაჯე სწორად, როგორც ტომში ერთმა ასულმა, რომ დაინახა
მტრედების გუნდი მიფრინავდა წვიმის გუბისკენ დასარწყულებლად.

თქვა: „ამ მტრედებს რომ ჩვენი მტრედი მიემატოსო,
რასაც მივიღებთ, ის შუაზე გაიყოფაო“.

და მთაგრეხილის ორ კიდეში როცა მოემწყვდნენ,

არ მოაშორა ბროლის დარი, სალი თვალები.

30. დათვალეს, ნახეს, ისე იყო, როგორც დათვალა,
ოთხმოცდაცხამეტს არც აკლდა და არცა სჭარბობდა.

მისი მტრედიც რომ მიემატა, ასე შეიქმნა.
აი, რა სწრაფად გადათვალა ქალმა ისინი.

გასცემს უნ'მანი უშურველად მრავალ საბოძვარს
და უწყალობებს ტურფა ასულს ძვირფასმზითვიანს.

გასცემს საჩუქრად ას ხორცხვავრიელს,
თუდიშის სადანს, სქელი ბალნით რომ შეუმკია.

მხევლებს – შველის დართ, სიგრილეში გასათუთებულთ,
სამოსის კალთა კეკლუცად რომ ელამუნებათ.

35. და ცხენებს, ფიცხად რომ მიჰქრიან თავის ალვირში,
როგორც ფრინველნი, სეტყვის ღრუბელს რომ გაურბიან.

– აქლემთ თეთრონებს, გახედნილებს, მუხლებგაშლილებს,
ჰირის ახალი უნაგირით რომ შეუკაზმავთ.

ო, ვფიცავ იმას, ვის ქა'ბასაც ხშირად ვეხები,
იმ სისხლს, რომელიც მის სამსხვერპლო ლოდზე იღვრება.

შეუვალობას ვინც უბოძებს უმწეო ფრინველთ, მექის მხედარნი
აღერსიანად რომ ეხებიან ას-სა'ადის, ალ-ღილის წიად,

თუ გულში მედოს, სასურველად რაც არ მიგაჩნდეს,
ხელიმც გამიხმეს და მათრახი ვერ დამეჭიროს.

40. უფალმან ჩემმან მომივლინოს მწარე სასჯელი
ცილისმწამებლის, მოშურნეთა გასახარებლად.

ხალხის ჭორია, მე ის ჭირი რომ შემამთხვია,
ცილისწამებით მე გულ-ლვიძლი დამწყულულებია.

ნუ აჩქარდები, მტლად დაგედოს შენ მთელი ხალხი,
ყველა, რასაც ვფლობ – ქონებაა თუ შეილებია.

ო, ნუ დამთრგუნავ შენი ძალით, უბადლოითა,
თუნდ ჩემი მტერი ყოველი მხრივ შემოგდგომოდეს.

თავად ევფრატი, ქარები რომ დაუბერავენ
და გააქვთ ქაფი ნაპირებზე ტალღებს აქოჩრილს,

45. და აღივსება ყველა ვადი მოდიდებული
და მიაქვს მასში მცენარენი, ბალახ-ნაფოტი,

შეშინებული ჩაფრენია საჭეს მენავე,
დავინყებია დაღლილობა და გასაჭირი,

არ არის ისე ხელგაშლილი, როგორც ნუ'მანი,
დღეს რომ გიბოძებს, ხვალაც მოგცემს, არ დაინანებს.

გექადნებაო, ასე მითხრეს, აბუ კაბუსი,
როდესაც ლომი იღრინება, ვერ დამშვიდდები.

ეს არის ხოტბა, თუ შეისმენ, კარგი იქნება,
კურთხეულ იყავ, ანგარებით არ მომიძღვნია.

50. ეს არის თხოვნა პატიების, თავის მართლება,
თუ არ შეისმენ, მისი მთქმელი დარდს გადაჰყვება.

* * * * *

1. მამა – ქალის სახელია. აღ-‘აღმა, ას-სანადი – ათ-თიბრიზი განმარტავს როგორც მალლობსა და ფერდობს,¹ ხოლო ას-სანადუბი – როგორც ადგილის სახელებს.² თარგმანში უპირატესობა ენიჭება ამ უკანასკნელს, რადგან, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, კახილის ერთ-ერთი მყარი მოტივია იმ ადგილების ჩამოთვლა, სადაც პოეტი სატრფოს ხვდებოდა.
6. ლუბადი – ძველი არაბული თქმულების მიხედვით, ლუკმან ბრძენს მითიური ‘ადის ტომიდან, რომელიც ღმერთმა გაანადგურა ურჩობისათვის, ნაბოძები ჰქონდა შვიდი ყვავის სიცოცხლე. ლუბადი მისი უკანასკნელი ყვავის სახელია. ლუბადი ხანგრძლივი სიცოცხლისა, მაგრამ სიკვდილის გარდუვალობის სიმბოლოდ იქცა (იხ. ზემოთ).
- 8-7. კანჯარისდარი, მაგარზურგიათი, ისრის სამიზნე – აქ აქლემს ნიშნავს.
10. ვაჯრის ქურციკი – ვაჯრა, ნადირით მდიდარი ადგილები მექის მახლობლად.
14. დუმრანი – ძაღლის სახელია.
18. ვაშიკი – ძაღლის სახელია.
20. ნუ'მანი – ჰირის არაბული სამთავროს მმართველი ნუმან V აბუ კაბუსი (დაახ. 602-580).

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر، 251

² المنذبي، شرح ديوان إمرئ القيس ومعه أخبار المراقبة وأشعارهم في الجاهلية، 793

აღმატებულს ხალხსა ზედა, ახლო თუ შორთა – ტექსტშია ადნა – ახლობელი და ბა'ად – შორეული, მრავლობითი რიცხვის ფორმა (ბა'იდ) შორეულისა. სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი იქნება „აღმატებული ხალხში ახლოსა და შორეულთა (შორის)“. აქ ეს გამოთქმა უნდა იყოს ბა'იდ (შორეული) და ბაკიას (დარჩენილი, არსებული) მნიშვნელობით ნახმარი. ასე აღნიშნავდნენ არაბები არაბეთის ნახევარკუნძულის გამქრალ (ე.ი. შორეულ) და არსებულ მცხოვრებთ. გამქრალ ხალხში, მათი თვალსაზრისით, იგულისხმება არაბეთის ნახევარკუნძულის ძირითადი მოსახლეობა იემენელნი – მათი წინაპრები. ბაკია თავის მხრივ იყოფა 'არიბა (ნამდვილ სამხრეთელ) და მუთ'არრიბა (გაარაბებულ, ჩრდილო) არაბებად.¹ ე.ი. შინაარსი ამ ბეითისა იქნება: „ნუ'მანი, რომელიც აღმატებულია როგორც წინაპრებსა, ისე მის თანამედროვეებზე“.

21. სულამმანი – ბიბლიური სოლომონი, რომელმაც არაბული თქმულებების თანახმად, დაიმორჩილა ჯინები; ურჩი ჯინები კუმკუმებში დაამწყვდია და ზღვაში გადაყარა. ჯინი – იხ. შენიშვნა ალ-ა'შა, ბ. 31.
23. თადმური – თადმორი, ძველი პალმირა, რომელიც ერთ-ერთი არაბული თქმულების თანახმად, ჯინებს აუგიათ.
33. ხორცხვავრიელი – აქ აქლემი. თუდიჰი – ადგილის სახელია. სადანი – ნოციერი ბალახია, რომელიც აქლემს ასუქებს და რძეს უმატებს.²
36. თეთრონები, გახედნილები, მუხლებგანიერნი – აქ: აქლემები.
37. ქააბა – ქა'ბა, მეტეოროული წარმოშობის შავი ქვა მექაში, რომელიც წარმართობის დროიდან წმინდა ადგილად იყო შერაცხული არაბთა მიერ.
38. ას-სა'ადი და ალ-ლილი – ტყეები მექასა და მინას შორის.
39. აბუ კაბუსი – იგივე ნუ'მან V (იხ. განმ. 20-სა).
44. ჭურაბი – მდ. ევფრატი.

¹ von Grunebaum G. *Kritik und Dichtkunst*, Studien zur arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden, 1955, 15.

² შდრ. 155 التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر

ალ-ა'შა ისლამამდელი ხანის ერთ-ერთი უსაჩინოესი პოეტია. მისი ნამდვილი სახელია აბუ ბაჰირ მაამუნ იბნ კაფი. ზოგჯერ მას ა'შა კაფის (კაფის ტომის ალ-ა'შა) სახელით მოიხსენიებენ. ალ-ა'შა, რაც „ბეცს, თვალნაკლულს“ ნიშნავს, მისი ლაქაბია. ალ-ა'შა ცხოვრობდა დაახლ. (570-625-29) წწ-ში მდიდარი პოეტური ტრადიციებით ცნობილ ჰირის არაბულ სამთავროში. ცუდი მხედველობის გამო ის იძულებული ყოფილა თავისი პოეტური ნიჭი სარჩოს მოსაპოვებლად გამოეყენებინა. ან-ნაბილასაგან განსხვავებით, სახოტბო კასიდებს ის უძღვნიდა ყველას – დიდებულსა თუ მდაბიოს. ამიტომ ადარებდნენ არაბი ფილოლოგები მას მიმინოს (ბა'ზ), რომელიც *ახრედუ მა ბაანა ლ-ანდალიბი 'ილა ლ-ქარაქმი* – „ნადირობს ყველაფერზე (ფრინველზე) ბუღბუღიდან წერომდე“.¹

ალ-ა'შა თავს ირჩენდა სახოტბო ლექსებში აღებული გასამსჯელოთი. მას შემოვლილი ჰქონდა სირია, მესოპოტამია, ირანი. თავის პანეგირიკებს ასრულებდა სიმღერით და ზოგჯერ საკრავის თანხლებით. ნიკოლსონი მას „პროფესიონალ ტრუბადურს“ ადარებდა.² მოხეტიალე ცხოვრება საშუალებას აძლევდა ახლო გაეცნო ყველა კულტურა, რაც კი იმ დროს არაბეთის ნახევარკუნძულზე არსებობდა. მის პოეზიაში ხედავენ ქრისტიანული კულტურის კვალს, ისლამის იდეებსა და გამოთქმებს, ირანული კულტურის გავლენას; ლექსიკაში არამეზმებსა და ირანიზმებს, რაც მის ლექსებს ეგზოტურ ჟღერადობას ანიჭებდა.

ზოგიერთი მკვლევარი ალ-ა'შას ქრისტიანად მიიჩნევს, სხვები აღიარებენ ქრისტიანული იდეების არსებობას მის პოეზიაში, მაგრამ კატეგორიულად უარყოფენ მის მიერ ქრისტიანობის აღიარებას.³ ქრისტიანულ კვალს მის პოეზიაში ხსნიან ჰირის ქრისტიანულ თემთან მისი ურთიერთობისა და ნაჯრანის ეპისკოპოსთან მეგობრობის რეზულტატად. ერთი გადმოცემის თანახმად, სიცოცხლის ბოლოს ისლამის აღიარება განუზრახავს. ამ მიზნით შეუთხზავს სახოტბო კასიდა მუჰამადისადმი და გამგზავრებულია მედინისაკენ, სადაც იმ დროს მუჰამად მოციქული იმყოფებოდა. მაგრამ მოციქულის მტერმა აბუ სუჰაინმა და მისმა მომხრეებმა მას გზა გადაუღობეს. რადგან ალ-ა'შას მიმხრობა გააძლიერებდა მუჰამადს და ისლამს. *ქითაბ ალ-ალანის ცნობით*⁴, ისინი შეეცადნენ მის დაყოლიებას, უარი ეთქვა ისლამის მიღებაზე. უთხრეს, რომ ისლამი კრძალავს ზოგიერთ რამეს, რაც მისთვის ძვირფასია. რას? – იკითხა მან. – მრუშობას. მრუშობამ უკვე თვითონ მიმატოვა. – მიუგებს ალ-ა'შა. – კიდევ რას? – ზარტულ თამაშებს. – ალბათ მუჰამადისაგან მივიღებ იმას, რაც მათ შეცვლის. – ამბობს პოეტი. – კრძალავს მევახშეობას. – „არც არასოდეს მისესხებია და არც გამისესხებია. კიდევ რას? – ღვინოს. – დავლევ წვიმის წყალს მოგროვებულს. – თქვა პოეტმა. მაშინ მას აბუ სუჰაინმა შესთავაზა ასი აქლემი, რომ დარჩენილიყო თავის სამშობლოში დამამაში და დალოდებოდა იქ

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٨، 78

² Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 123.

³ Крымский А.Е. *Арабская литература в очерках и образцах*, 314.

⁴ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٨، 85-6

მათი ბრძოლის დასასრულს. გადმოცემით, ალ-ა'შა დათანხმდა და გამობრუნდა, თუმცა, როდესაც ის უკვე ახლო იყო თავის სადგომთან, აქლემიდან გადმოვარდა და მოკვდა.

ნიშანდობლივია, რომ დიდმა არაბმა პოეტმა და მოაზროვნემ აბუ ლ-ა'ლმა ალ-მა'არრიმ, თავის *რისალათ ალ-ლუჰრან* - ში — „ეპისტოლეში პატივების შესახებ“, რაც ერთგვარ პაროდიას წარმოადგენს მუსლიმთა ესქატოლოგიურ წარმოდგენებზე, ის მოათავსა სამოთხეში, რომელიც მისი აღწერით, სავსეა ისლამამდელი პოეტებით, ამა თუ იმ საქმისათვის ალლაჰის პატიება რომ დაუმსახურებიათ. ალ-ა'შა, მისი სიტყვით, იყო ამის ღირსი მუჰამადისადმი მიძღვნილი სახოტბო კასიდისათვის (აბუ ლ-ა'ლმა, *რისალათ ალ-ლუჰრან*).

ალ-ა'შას დივანი მოიცავს ისლამამდელი პოეზიის თითქმის ყველა ჟანრს. განსაკუთრებული ადგილი უკავია სახოტბო კასიდებს. არაბულმა წყაროებმა შემოგვინახეს გადმოცემები მისი ხოტბების გასაოცარ ზემოქმედებაზე. ერთი გადმოცემის თანახმად, მას ხოტბა უძღვნია თავის მეგობრის მუჰამადაკისადმი, რომელსაც რვა გასათხოვარი ქალიშვილი ჰყოლია. ამ ხოტბას ისეთი შთაბეჭდილება მოუხდენია, რომ მალე ყველა ქალიშვილს ღირსეული სასიძო გამოსჩენია და მათი მამა გამდიდრებულა.

ალ-ა'შას შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სატრფიალო და ღვინის თემას. ამის გვერდით ვხვდებით პესიმისტური რეფლექსიით აღსავსე თემას - სიცოცხლისა და სიკვდილზე, წუთისოფლის მსწრაფლწარმავლობასა, ყოველივე არსებულის გარდაუვალ ხვედრზე - მოსპობასა და განადგურებაზე.

ალ-ა'შას პოეზია ატარებს როგორც ბედუინური, ისე ქალაქური კულტურის თავისებურებებს და ტრადიციებს.

ალ-ა'შას კასიდა „გამოეთხოვე ჭურაირას, ქარავანი წასვლას აპირებს“ მუ'ალლაკათა კრებულის ზოგიერთ ვერსიაში (ათ-თიბრნზის „ათი მუ'ალლაკა“) შესულია, როგორც ისლამამდელი ხანის ერთი საუკეთესო ნაწარმოები.

ალ-ა'შას დახვეწილი მუ'ალლაკა რამდენიმე თემას მოიცავს. იწყება სატრფოსთან განშორების - მისი გამგზავრების მოხსენიებით, რასაც მოსდევს სატრფოსა და მასთან ურთიერთობის აღწერა (ბ. 1-13). შემდეგ მოდის ღვინის თემა, ღვინის აღწერა თავისი მზარეულით, მერიქივით, მომღერალი მხევლით და მუსიკის ინსტრუმენტებით ('უღი, წინწილა. ბ. 25-30). შემდეგ მოდის *ქაბრის* ასეთი პასაჟი - რამდენი უკაცრიელი, საფრთხითა და გასაჭირით სავსე უდაბნო (34-35 ბ.) გადაულახავს მას ქანცგამოცლილი, თუმცა ფიცხელი აქლემით. ამას მოყვება ავდრის სურათი (ბ. 24-43), რომელიც ავდრის ერთ-ერთ საუკეთესო აღწერად ითვლება ისლამამდელ ხანაში; შემდეგ მუქარა ბიძაშვილის მაზიდ შაიბანელის მიმართ და აგრძელებს *ქაბრს* - საკუთარი თავისა და ტომის ხოტბას მისი ძლევაშიღლების, სიმაძაცის განდიდებას (ბ. 44-64).

ადი იზნ ზაიდთან ერთად ალ-ა'შა ითვლება ისლამამდელი ხანის ღვინის პოეზიის ერთ-ერთ უმთავრეს წარმომადგენლად, რომელმაც გარკვეული გავლენა მოახდინა ამ ჟანრის განვითარებაზე ომაიანთა და აბასიანთა ხანის პოეტებზე და მათ შორის ამ ჟანრის უზნრწყინვალეს წარმომადგენელზე აბუ ნუფასზე.

არაბები დიდად აფასებენ მისი ლექსების მუსიკალობას, მრავალფეროვან პოეტურ საზომებს. მას არაბები უწოდებდნენ *სანნაჯათუ ლ-არაბი* - არაბთა უდიდეს მომღერალს.

1. გამოეთხოვე ჭურამრას, ქარავანი წასვლას აპირებს,
გამოთხოვებას თუ გაუძლებ, ადამიანო.

ო, მოციმციმე, ხშირდალალა, ბაგეელვარე!
აბიჯებს ფრთხილად, ვით ჩაფლული, ჩლიქმოცვეთილი.

მეზობლის კარავს რომ დატოვებს, გამოცურდება
როგორც ღრუბელი – არ შედგება, არც აჩქარდება.

მოტრიალდება, სამკაულის ისმის წკრიალი,
თითქოს ნიავმა იქ იშრიკი ააჩხრიალა.

5. ის იმას არ ჰგავს, მეზობლებს რომ სძულთ მისი სახე,
საიდუმლოს რომ გამოსტყუებს თავის მეგობარს.

მიზნედილია და ძალ-ღონეს რომ არ იკრებდეს,
მეზობელს როცა ეგებება, ვერ ადგებოდა.

თანატოლთან რომ ერთობა თუნდაც ცოტა ხანს,
დაიქანცება, უთრთის ზურგი და ქვედანელი.

რა სალუქია! კვართი არ წვდება თეძოებზე, წელზე სრული აქვს.
რომ წამოდგება, გეგონება, გადატყდებაო.

ო, რა კარგია სარეცელზე მოქუფრულ დილით
კაცის საამოდ, არც უხეში, არც უამური.

10. კენარი, ნორჩი, მკლავგანართული,
ნაზად აბიჯებს, თითქო ეკლებს ერიდებაო.

როს წამოდგება, მუშკის სუნი შემოგეველება,
მოგაფრქვევს სურნელს სუმბულისას სახელოები.

არ არის ბორცვზე მწვანე მდელო ბალახოვანი,
უხვად რომ ესხმის მანვიმარი, გადაულები.

მზეს რომ უცინის იქ ვარსკვლავი ცვარ-ნამიანი,
ფურცლის გვირგვინად გადაშლილი და გაფურჩქნული.

დღისით იმაზე მშვენიერი, სურნელოვანი,
არც უკეთესი, სალამო რომ მოახლოვდება.

15. მოულოდნელად შემიყვარდა, მას კი სხვა უყვარს,
იმ სხვას კიდევ სხვა და იგი არა.

ის სხვა ქალი კი მის ბიძის ვაჟს შეჰყვარებია,
მისთვის მკედარსა და გახელებულს მისი გულისთვის.

მეც მეტრფის ერთი, მაგრამ გული მისკენ არ მიწევს,
ასე შეგვყარა განგმირულნი ჩვენ სიყვარულმა.

ჩვენგან ყოველი სატრფოს ელტვის, მახლობელია
თუ შორეული, ის დასდევს, თუ თვითონ დასდევს.

პირს იქცევს ახლა ჭურაღრა და ხმას აღარ გვცემს,
უგნურებაა, უმმ ხულაღ, ვის თოკს გაჰყვები?

20. ხედავ, ბეცი ვარ, იავარმქმნა ბედის ტრიალმა,
წუთისოფელი ვერაგია, გაუტანელი.

ჭურაღრას რომ მივეახლე, წამოიძახა:
„ვაი შენ, ვაჟო, და ვაი მე, რა დღე მადგასო“.

თუ მხედავ ხამლი რომ არ მმოსავს, ფეხშიშველა ვარ?
– მე ასე ვცხოვრობ, ხან მაცვია, ხან კი არრა მაქვს.

ბევრჯერ ყოფილა, კარვის პატრონის დაუდევრობით მისარგებლია,
და გავსხლტომივარ, თუმც თავის კარავს ჩემგან იცავდა თავგამოდებით.

ბევრჯერ ყოფილა – გამომყოლიან, წინ მივუძლოდი ყმანვილკაცობას,
ჩემთან ყოფილა და თან მხლებია დარდიმანდი და თვალმაქციერი.

25. დილით სახამრეს მივადგებოდი და მზარეული უკან მომდევდა,
კაცი მარჯვე და გერგილიანი, სხარტი და მარდი და გულმოდგინე.

იმ ჭაბუკებში, ახოვანებით ინდურ მახვილს რომ დამსგავსებია,
იმათ უწყიან, ერთი გზა ელის ყველას – მქონებელს და უპოვარსაც.

წამოწოლილნი ვსვამდით მხესა, ვმუსაიფობდით,
იყო ნოტიო სანრეტელი იმ სასმელისა.

და ფხიზლდებოდნენ, გაშლილ სუფრაზე, რომ შესძახებდნენ: „კვლავ მოიტაო“,
სვამდნენ ზედიზედ, სულმოუთქმელად, თუ ნელ-ნელა ცოტას წრუპავდნენ.

და მოიჩქარის ხელში სასმელით, კათხებიანი,

ფეხებზე შარვალნაკაპინებულს, გარჯილს, კალთაც რომ აუკეცია.

30. ბევრი ყოფილა ხმაშენწყობილი ('უდი), წონწილას ხმას რომ აძლევდა, მხევალი სადა შესამოსელში იმ ჰანგს გალობას ააყოლებდა.

ბევრი ყოფილა მონა-მხევალი, კალთა რომ დასთრევს, თეძოებზე რომ მოუგდია ტყავის (გუდები).

და ყოველივე ამაში იყო დღე, როდესაც
ვერთობოდი, (ქალებს) ვეტრფოდი.

ბევრი უდაბნო უკაცრიელი, მოშიშვლებული ფარის ზურგივით,
სად ღამლამობით განაპირზე ისმის ჯინების გნიას-ღმუილი.

ზაფხულის ხვატში, სადაც შესვლას ვერვინ გაბედავს
თუ არა დინჯი, წინდახედული,

35. გადამილახავს ქანცგამოცლილი, თუმცა ფიცხელი, სწრაფი (აქლემით),
მძლავრი მუხლები ფართოდ ეშლება – შენიშნავ, თუკი დააკვირდები.

თუ ხედავ ღრუბელს ცის კიდეზე, ღამით რომ ვუჭვრეტ.
თითქო ნაპირებს ცეცხლის ალი მოკიდებია.

მას სხვა ღრუბლები მოჰყვებიან ელვით აღვსილნი
და იღვრებიან გადაუღებ ნაკადულებად.

მას რომ ვუცქერი, ვერ მომაცდენს ვერც საუბარი,
ვერცა სიამე თასისაგან, მოუცლელობა.

ვუთხარი მსმელებს, დურნაში რომ გამომთვრალიყვნენ,
შეხედეთ-მეთქი, თუმც ნასვამი რას დაინახავს?!

40. მერე ამბობდნენ, ჩამოიქცაო ნუმარასა და ბატნ ალ-ხაღსაო,
ალ-'ასჯადიას, ალ-'აბლასა, არ-რიჯალსაო.

წაულეკია თურმე ას-საფჰი, და ხინზირიც მისი ბურკათი,
გადაულია ბოლოს არ-რაბვას, და ალ-ჯიბალიც გადარჩენილა.

გადასწვდომია რავდ ალ-კატას, დაუტბორია
ქვიშის ბორცვები ალ-ღინასი, ვაკე-ტრამალი.

და დაარწყულა ის ადგილები, საითკენაც მიისწრაფოდა,
უკაცრიელი, ცხენთა რემა და აქლემებიც გვერდს რომ უვლიან.

მაზიდს უთხარი, შეიბანელს ჩემი შეთვლილი,
„აბუ სუბაძო, შენ სიაცეს არ მოეშვები,

45. ხელს არ აიღებ ღირსებაზე ჩვენს წინაპართა?!
ვერას დააკლებ, ჭიხვინებენ ვიდრე აქლემნი.

ჩვენზე აქეზებ მას'უდის გვარს და მისთა მოძმეთ,
რათა დალუპო შეხვედრისას, შენ განზე გადგი.

მე გაგახსენებ, ჩვენი მტრობა თუმც სასტიკია
თქვენ შემწეობა გითხოვიათ, როცა გიჭირდათ.

შუბებს დამსხვრევს ჩვენი რისხვა ზუ ლ-ჯადადნის,
ასე დალუპავ შენ იმათ და მარტო იქნები

იმ ხარჯიხვივით, კლდეს რომ ურქენს ერთ მშვენიერ დღეს,
ვერას დააკლებს და თავის რქას თვითვე მოირყევს.

50. შენ ვერ დაჯდები მოსვენებული, რადგან (ომის) ცეცხლს შენ შეუკეთე
და მერე ერთ დღეს შევლას ითხოვ და ქედს მოიდრეკ.

ასადის ტომელთ შეეკითხე, იმათ იციან –
მოაღწევს შენთან ომთა ჩვენთა ხმა და ამბავი.

ჰკითხე კუშმარს, 'აბდ ალ-ლაჰსა, ყველას ერთიან,
ჰკითხე რაბი'ას ჩვენზე, აბა როგორ ვირჯებით;

ვიბრძვით მანამდე, სანამ არ გავუღუტო,
მოძალადენი არიან თუ უგუნურები.

ალ-ჯაშირიმას, ქაჰკის ოჯახში – რომც არ იბრძოლონ, მუდამ ყოფილა,
ვინც ზრუნავს მათთვის, თავს გამოიდებს. შენ კი მათ შორის არ ჩაითვლები.

55. მე ვფიცავ იმას, ვისი ჩლიქებიც ბულს აყენებენ, როს ისწრაფვიან,
და იმას, ვისაც მსუქან ნახირს მიურეკავენ –

თუ მოკლავთ ბელადს, გმირს გამოჩენილს,
მისსავე ბადალს განგიგმირავთ და შურს ვიძიებთ.

თუ თავს დაგვატყუებთ ომის განსაცდელს,
ხელს ვერ ავიღებთ თქვენი ხალხის სისხლის დაღვრაზე.

არ მოგვეშვებით? მოძალადეს ვერ მოგაშორებს,

თუ არა შუბის დაძგერება, ყოვლის მმუსვრელი.

დამარცხებული ვიდრე გდია ტომის ბელადი,
ხელით იცავენ ქალნი მისნი, რომ არ გათელონ.

60. (ხმალი) ინდური დაენია განსაგმირავად
თუ გამართული და მოქნილი შუბი ხატური.

თქვენ ირწმუნებით, თითქო ომზე ხელი აგველოს,
ჰე, ხალხო, სწორედ თქვენნაირებს გაეცამტვერებთ.

ჩვენ ალ-ჰინეის დღეს დაუფარავად ჭუტამას ორივე მხარეს
მივაჭენებდით, როგორც მხედარნი, არც უძლურნი და არც უმწეონი.

ამბობენ, შუბით გადაგდენითო, შუბის ძგერება ჩვენც კარგი ვიციო.
თუ ჩამოხდებით და ხმალს იშიშვლებთ, ჩვენც მაშინვე ხმალს შემოგაგებებთ.

გამოგვიშინავს, შეგვიღებავს სისხლით კანჯარი,
ჩვენ შუბებს გმირი, გოლიათი წამოგებია.

* * * * *

1. ჰურადრა – ქალის სახელია. ზოგიერთი ცნობით, იგი მომღერალი მხევალი ყოფილა.¹
2. ჩაფლული, ჩლიქმოცვეთილი – აქლემი, ჩაფლული – იგულისხმება ტალახში ჩაფლული. აქ ქალის ნაზი სიარული შედარებულია ჩლიქმოცვეთილი აქლემის ფრთხილ სვლასთან.
3. იშრიკი – მომცრო, ერთი წყრთის სიმაღლის ხეა. პატარა მარცვლები მის ნაყოფში ენეჭებივით ჩხრიალებენ ქარის დაბერვაზე.²
12. არ არის ბორცვზე მწვანე მდელო – კომენტატორის სიტყვით, ბორცვზე შეფენილი მდელო უკეთესი და უფრო სურნელოვანია, ვიდრე დაბლობისა.³ მანვიმარი, გადაუღებელი – საავდრო ღრუბელი, ან წვიმა.
13. მზეს რომ უცინის აქ ვარსკვლავი – ვარსკვლავი ყვავილის მეტაფორაა.
19. უმმ ხულადი – დედა ხულადისა – ქალის – ჰურადრას საკუთარი სახელის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია.
20. ხედავ, ბეცი ვარ – ბეცი არაბულად ალ-ა'შა პოეტის ზედსახელია (იხ. მისი ბიოგრაფია).
27. ვსამდით მხესა – მხე ანუ ტკბილ-მეყვე აქ ღვინოს აღნიშნავს.

¹ التبريزي، كتاب شرح القصائد المشتر، 143

² იქვე

³ იქვე, 144.

30. 'ჟედი - აღმოსავლური სიმბოლიანი საკრავი.
35. მძლავრი მუხლები ფართოდ იშლება - ფართოდ გაშლილი მუხლები აქლემის ერთ-ერთ სანაქებო თვისებად ითვლებოდა.
39. დურნა - ადგილის სახელია.
- 42-40. ნუმარა, ბატნ ალ-ხალსი, ალ-'ასჯადინა, არ-რიმალ, ას-საფჰი, ხინზირი, ბურკა, არ-რაბვა, ალ-მიბალი, რავდ ალ-კატა, ალ-ლინა - ადგილის სახელებია.
44. მაზნდ შადბანელი - პოეტის ბიძაშვილი იყო, რომელსაც პოეტზე სატირა შეუთხზავს და გაუკილავს.
45. ზუ ლ-ჯადანინი - მამაკაცის სახელი. ზოგიერთ ვერსიაში არის ზუ ლ-ჯადანინის ძენი.¹
51. ალ-ჯაშირინა - ქალის სახელია იმადის ტომიდან.² ქაჰჰის ოჯახი - სადის ტომელები ყოფილან.³
52. კუშადრი, 'აბდ ალ-ლჰი, რაბი'ა - აქ არაბული ტომები იგულისხმება.⁴
60. შუბი ხატტური - „ხატტური“ შუბის ერთ-ერთი მყარი ეპითეტია არაბულ კაზმულსიტყვაობაში.
62. ალ-ჰინვის დღე - „ალ-ჰინვა“ ადგილის სახელია. უნდა იგულისხმებოდეს ბრძოლა, რომელიც იქ მომხდარა.
 ჭუტამა - ქალის სახელია, სახელ ჭატრმას კნინობითი ფორმაა. ის ყოფილა ვინმე ჭატრმა ასული ჰაბბისა სა'ლაბის ტომიდან.⁵

¹ იქვე, 149.

² იქვე, 150.

³ იქვე.

⁴ الشنقي، شرح المعلقات العشر فأخبار قائلها، 133

⁵ იქვე, 135.

‘აბნდ იბნ ალ-აბრაჰი ერთ-ერთი ადრინდელი ბედუინი პოეტია. არაბული წყაროები მხოლოდ ძუნ ცნობებს შეიცავენ ‘აბნდ იბნ ალ-აბრაჰის შესახებ. ზოგიერთი ცნობის მიხედვით ის ცხოვრობდა V ს-ის შუა ხანებიდან VI ს-ის შუა ხანებამდე. გარდაიცვალა დაახლ. 554 წ.,¹ სხვა ცნობის მიხედვით დაიბადა 500 წ.²

‘აბნდ იბნ ალ-აბრაჰი იყო ასადის ტომელი, რომელსაც იმრუ³ ალ-კასის მამა ჰუჯრ იბნ ალ-ჰარისი მართავდა. ‘აბნდ იბნ ალ-აბრაჰი მისი დაახლოებული პირი ყოფილა და მას ლექსებს უძღვნიდა. შემდეგში ‘აბნდ იბნ ალ-აბრაჰი ჰირაში გადასულა. ჩვენამდე მოაღწია მისი ლექსების მცირე რაოდენობამ. განსაკუთრებით საინტერესოა მისი *ჟახრი* (საკუთარი თავის ქება), *აღწერა* – *ეასჰი*, ბრძნული სენტენციები, ნატირალის ჟანრი. ბა-ზე გარითმული მისი *კასიდა*, რომელიც ათ-თიბრიზიმ მუ‘ალლაკათა რიცხვში შეიტანა ნაბილასა და ალ-ა‘შნს *კასიდეთან* ერთად, მის საუკეთესო ნაწარმოებად ითვლება. *კასიდა* შეიცავს 48 ბეითს. იწყება ბედუინთა მიტოვებული, გაუდაბურებული ნაბინავარის აღწერით (ბ. 1-17). ამ ნაწილში გვხვდება ერთი სენტენცია, რომელიც შემდეგ მეორდება ლაბიდის ერთ-ერთ ლექსში (იხ. მისი *მარსიდა* ძმის, არბადის გარდაცვალების გამო. ბ. 16). როგორც ჩანს, ეს ერთია იმ მოარულ სენტენციებზე და საერთოდ გნომიკის შორის, რომელიც ხშირად გვხვდება სხვადასხვა არაბ ავტორთან (ეს ფრაზა „ყველა წასული ხომ ოდესმე უკან ბრუნდება, სიკვდილს წასული, განა ვინმე მობრუნებულა?!“), აღწერს თავის უიღბლო სიყვარულს სატრფოსადმი, რომელსაც აქაურობა მიუტოვებია. ერთდმერთიანობის მოხსენიებისა და დიდაქტიკური შეგონებების შემდეგ (ბ. 8-25) გადადის უშუალოდ აქლემის აღწერაზე, რომელიც მას უდაბნოში მიაქროლებს. ამას მოყვება ცხენის აღწერა, რომელსაც ის ადარებს არწივს, რაც ასოციაციით იწვევს მის სახელგანთქმულ აღწერას – არწივის მელაზე განადირების ცოცხალ, დინამიურ სურათს (34-48 ბ.).

კასიდა

1. გაუდაბურდა, დაიცალა სრულად მალჰუბი,
ვერვის იხილავთ აზ-ჰანუბსა, ალ-კუტაბიას.

არც რაქისსა და სუ‘ალიბათს,
ალ-კალიბის ჭას, ზნთუ ჭირკამნს.

ადამიანი აღარ ჭაჭანებს
ახლა არდას და კაფა ჰიბირში.

ხალხის მაგიერ აქ ნადირი დაბუდებულია

¹ 39 • 9291, *منتخب الأند العربي*, بيروت,

² Bauer Th. *Altarabische Dichtkunst*, 22

და მისთვის ნირი შეუცვლია მრავალ განსაცდელს.

5. ან მინა ესე სამემკვიდროდ სიკვდილს შთენია,
ყოველი, ვინც აქ გაჩერდება, დაიღუპება.

სულს განუტევენ, ან მოკლავენ, ამ ადგილებში
ხეც აუგია იმისათვის, ვინც გათეთრდება.

თვალეზი შენნი ცრემლს აფრქვევენ
და ხევენ ჰგვანან წარსავალნი გზანი ცრემლების.

ხევს მოდიდებულს ან ნაკადულს შეუჩერებელს,
ბეჭობიდან რომ დაეშვება უფსკრულისაკენ.

ანდა იმ ფშანსა,
ნაღვარეზე რომ მირაკრავებს.

10. ან წარსადინელს პალმის ჩრდილში,
მის ძირას რომ მიიკლანება.

გწავს სიყვარული, თუმც სად ძაღვის ყმანვილკაცობა,
სად შეიგიძლია როს ჭალარამ დაგცა თავზარი?!

თუმც დაუცლიათ აქაურებს ეს ადგილები,
ეს ხომ პირველი აღარ არის, ან საკვირველი.

ნუ გაგაოცებს, ეს მხარე რომ გაუკაცურდა,
მინას სიბერნე დაებედა, გვალვა, შიმშილი.

განიძარცვება აქ ყოველი სვებედნიერი,
გაუცრუვდება, თუ ჰქონია ვისმე იმედი.

15. აქლემის პატრონს აქლემები ოხრად დარჩება
და ვისაც რა აქვს დასაკარგი, დაიკარგება.

ყველა წასული ხომ ოდესმე უკან ბრუნდება,
სიკვდილს წასული არაოდეს მობრუნებულა.

განა ერთია სიბერნე და შვილიერება,
ან ილბლიანი უილბლოს თუ დაედარება?!

ხალხის მახვეწარს მოიკვეთენ, მოიშორებენ,
არ განბილდება მხოლოდ ღმერთის მავედრებელი.

ალაჰისაგან იპოვება ყველა სიკეთე,
ნათქვამი სიტყვა ზოგიერთი მეტისმეტია.

20. (ღმერთი ერთია) ალაჰს არ ჰყავს თანაზიარი,
უნყის ყოველი ხვაშიადი გულთა ფარული.

იყავ, როგორც გსურს, – სიძაბუნით მიუღწევიათ,
რაც მარჯვესა და გერგილიანს ვერ შესძლებია.

ვისაც ცხოვრებამ ვერ შეაგონა, ხალხი იმას ვერას შეასმენს
და არას არგებს, ჭკუისათვის ძალდატანება.

ო, არას არგებს, თუ არ მოსდგამს გონიერება,
ბევრჯერ ყოფილა, რომ მოყვარეც მტრად მოქცეულა.

იქ, სადაცა ხარ, იმ ქვეყანას ეყავ მეოხად
და ნურასოდეს ნუ იტყვი, რომ ყარიბი ვარო.

25. ზოგჯერ შორეულს, გადმოხვენილს ხელს გაუწვდიან,
ახლობელსა და თანაზიარს არ იკარებენ.

კაცს სანამდისაც სული უდგას, სიცრუეშია,
გრძელი სიცოცხლე მისთვის მწარე განსაცდელია.

ო, დამყაყებულს მივდგომივარ რამდენ წყურგილეს,
იყო ხრიოკი გზა სავალი, ხიფათიანი.

მტრედის ბუმბული მობნეული ირგვლივ ეყარა,
ძვერდა ძალუმად გული, შიშით შეძრწუნებული.

დილაადრიან მალიად რომ გადამიჭრია,
მე თან მხლებია ჩორთითმსვლელი, ზორბა, ვეება,

30. კანჯარისდარი, მძლავრზურგიანი,
მისი ჯიდაო ქვიშის ბორცვს რომ დამსგავსებია.

ერთი წელია, ეშვა კბილი რაც გამოჭრია,
ალარც ჩვილია უსუსური, არც ბებერია.

თითქო ის იყოს თეთრფერდება ხვადი კანჯარი,
ნაიარევად რომ აჩნია კვალი კბილების.

ანდა მოზვერი, რუხნაშე რომ იალალობს
და გარს ევლება ქარბორია აზვავებული.

წავიდა ის დრო, როცა (ცხენი) მიმაქროლებდა,
მკერდგანიერი, მალემსრბოლი,

35. მკვიდრად აღნაგი, გამჭრიახი, ცხენი ისეთი,
ფაფარი რომ თვალს არ უბნელებს.

(ისე პრიალებს თითქო) ზეთით გაუპოხიათ,
თვინიერია, ლბილია და მეტად მოქნილი.

ჩამოჰგავს (არწივს) მსწრაფლშემტევსა, სწრაფად მომძებნელს,
რომლის ბუდეშიც ხმება გულნი ფრინველებისა.

მთელი ღამე რომ მშიერ-მწყურვალს გაუთევია,
როგორც დედაბერს, შვილები რომ ამოსწყვეტია.

ცივ გარიჟრაჟზე შემცივებულს განთიადისას
ბუმბულიდან ყინული სცვივა.

40. რა დაინახა, ხრიოკ ტრამალზე
მიცუნცულებდა მელა მალიად,

მსწრაფლ შეიბერტყა ბუმბული და შემოტრიალდა –
ო, ახლო იყო, ღირდა გაფრენად!

კუდი აპრიხა მელამ, ჩქამით დაშინებულმა –
ასე იქცევა ელდანაკრავი.

წამოუფრინდა გავეშებული
და გაეშურა მელისაკენ მყისვე არწივი.

მელა გაცოცდა მის დანახვაზე
შიშით თვალეზგადმოკარკლული.

45. მაგრამ არწივი წამოენია და ზედ დააცხრა,
ქვეშ მოიქცია შეპყრობილი, შეძრწუნებული.

ძირს დაანარცხა, გადაადგო
და მელას დრუნჩი დაუფატრა ღორღმა, კენჭებმა.

მოუტრიალდა, აიტაცა,
მერე გაუშვა შიშისაგან ზარდაცემული.

ერთი დაჰყივლა და ბრჭყალი რომ ფერდებს ჩაასო,
ის უთუოდ გულს გაუგლეჯდა.

1. მალჭუბი – ასადის ტომის წყარო. სხვა ცნობით, 'აბდ ალ-ლჰის ტომის სოფელი ალ-დამამში.' აზ-ზანუბი – ადგილის სახელია. ალ-კუტაბშია – მთის სახელია.
2. რაქისი, სუ'ალიბათი, ზნთუ ქირკაფნი – ბორცვები ბასრასა და ქუფას შორის.²
3. არდა (ზოგიერთი გადმოცემით, ქარდა) – ბორცვია, რომელსაც წყალი ჩაუდის.³ კაქა ჰიბირი – მთის სახელია. ალ-კალიბის ქა – წყლის სახელია.
20. (ღმერთი ერთია) ალლჰს არ ჰყავს თანაზიარი – ეს ადგილი, ზოგიერთი არაბი ფილოლოგის აზრით, გვიანდელი ინტერპოლაცია უნდა იყოს. იგი მოთავსებულია მიტოვებული კარვის ნაშთებისა და აქლემის აღწერას შორის, რაც უჩვეულოა ისლამამდელი კასიდისათვის.
33. რუზმა – მცენარე, რომელიც ქვიშნარში ხარობს და საქონლის საკვებად იხმარება.

¹ الشنطى، شرح المصنفات العشر فأخبار قتلها، 541

² იქვე.

³ იქვე.

ისლამამდელი ხანის კულტურულ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ჰიბრელი ქრისტიანები. მათი მეოხებით არამეული კულტურა ბაბილონიდან არაბეთის ნახევარკუნძულზე ვრცელდებოდა. ისლამამდელ ხანაში სწორედ ისინი ფლობდნენ წერა-კითხვის ხელოვნებას¹ და ქმნიდნენ წერილობით პოეზიას, განსხვავებულს ბედუინთა პოეზიისაგან,² თუმცა მათი ნაწერების დიდ ნაწილს ჩვენამდე არ მოუღწევია. უკეთ შემოინახა იმავე ეპოქის ზეპირი პოეზია, რასაც როგორც ჩანს, რაგების ინსტიტუტი უწყობდა ხელს. ლიბანელმა არაბისტმა პროფესორმა ლ. შეიხომ XIX ს-ის დასასრულს შეადგინა კრებული *ქითაბ აშ-შუ‘არა’ ან-ნაჰრანია* - „წიგნი ქრისტიანი პოეტებისა“³, სადაც მან ქრისტიან პოეტთა რიცხვს მიაკუთვნა სამოცამდე ისლამამდელი პოეტი, მათ შორის იმრუ’ ალ-კაფი, ტარაჟა, ზუჰაირი, და სხვ., რაც არ იქნა გაზიარებული სხვა სპეციალისტების მიერ, როგორც დაუსაბუთებელი.⁴ ქრისტიანული თუ ბიბლიური მოტივები ამა თუ იმ პოეტის შემოქმედებაში ჯერ კიდევ არ ნიშნავდა, რომ ის უთუოდ ქრისტიანი იყო. ყურანშიც ბევრია ბიბლიური თუ ქრისტიანული თემა და მოტივი, მაგრამ მუჰამადი ქრისტიანი არ ყოფილა და არც ყურანია ქრისტიანული ძეგლი.

ჰიბრელ ქრისტიანებს არაბები ‘იბადებს უწოდებდნენ. არაბულად ‘აბდ მრ. რ. ‘იბად ნიშნავს „მონას“. აქ იგულისხმება ‘აბდ ალ-ლჰი - „მონა ღვთისა“, „ქრისტიანი“ ანუ ღმერთის, ან ქრისტეს თაყვანისმცემელი. ‘იბადი - „ქრისტიანი“ ‘აბდ-ის მრ. რ. ფუჰიდან ‘იბად არის ნაწარმოები.⁵

ისლამამდელ ქრისტიან პოეტთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ‘ადი იბნ ზადი, რომლის შემოქმედებამ ღრმა კვალი დააჩნია შემდეგი ეპოქების არაბულ პოეზიასაც.

‘ადი იბნ ზადი, არაბი პოეტი, დიპლომატი, გამოჩენილი ფიგურაა ისლამამდელი ხანის არაბთა ისტორიასა და პოეზიაში. შუა საუკუნეების (VII-IX სს.) ფილოლოგების ალ-ასმანისა და აბუ ‘უბადას სიტყვით, იგი პოეტთა შორის „იგივეა, რაც სუჰაფი ვარსკვლავთა შორის“.⁶ თუმცა არაბი ფილოლოგები მას *ჰაჰლად*⁷ არ მიიჩნევდნენ, რადგან ის იყო ქალაქელი პოეტი - *კარაბი* - და არა ბედუინი და მათი აზრით, ეს მის ენაზეც აისახებოდა.

¹ შდრ. ეპიზოდი ტარაჟას ცხოვრებიდან, როდესაც ტარაჟასთან ერთად ბაჰრეინში მიმავალმა მისმა ბიძამ, ცნობილმა პოეტმა მუთალამმისმა გზად შეხვედრილ ქრისტიან ბიჭს ნააქიხა მათთვის გატანებული საბედისწერო წერილი, რადგან თვითონ წერა-კითხვა არ იცოდნენ (იხ. ზემოთ ტარაჟას ბიოგრაფია).

² Nicholson R. A. *A Literary History of the Arabs*, 138.

³ 1926 *كتاب الشعراء النصرانية بعد الاسلام*, بيروت; *الاب لويس شيخو اليسوعي*.

⁴ Крачковский Ю. *Избранные Сочинения*, Т. II, 45.

⁵ ისევე როგორც ჰურეია „შავთვალა, სამოთხის მზეთუნახავი“ ნაწარმოებია მრ. რიც. ფორმიდან ჰურ (მხ.რ. აჰვარ, ჰავრა).

⁶ 97, 2 *ابوالفرج الصفياني*, *كتاب الاغانى*, الجزء 2.

⁷ *ჰაჰლ* (არაბ.) - გამოჩენილი, ბრწყინვალე

'ადის წინაპრები დამამაში ცხოვრობდნენ, მაგრამ მის პაპის პაპას სისხლი დასდებია და ჰირაში გაქცეულა.¹ 'ადი დაიბადა 579 წ. და გარდაიცვალა თუ მოკლეს 604 წ. მისი მშობლები, ისე როგორც 'ადი იბნ ზადი, ქრისტიანები იყვნენ. არაბები მას მოიხსენიებენ როგორც 'ადი იბნ ზად ალ-'იბნადის, ანუ ქრისტიანს. 'ადი იბნ ზადი ჰირის წარჩინებულ ოჯახს ეკუთვნოდა. მის მამას ერთ ხანს მაღალი თანამდებობა ეკავა ჰირის მეფის მუნჰირ მესამის კარზე. შემდეგში იყო სპარსეთის შაჰის რწმუნებული სპარსეთის ვასალის, ჰირის ადმინისტრაციული საქმეების მოსაგვარებლად. 'ადიმ ქტეზიფონში ბრწყინვალე განათლება მიიღო. მამა შემდეგში 'ადიმ შეცვალა. მას მიანდეს ჰირის და ლასანნიანთა არაბულ სამთავროებთან მოლაპარაკება. ხოსროს ის ელჩად გაუგზავნა კონსტანტინეპოლში ტიბერიუს მეორესთან. იქიდან 'ადი იბნ ზადს დამასკში გაუვლია, სადაც მას, გადმოცემით, თავისი პირველი ლექსი შეუთხზავს.² ჰირაში დაბრუნებულ 'ადის მამა ცოცხალი აღარ დახვედრია. მან აღარ ისურვა პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობა, არჩია მამის მამულში ეცხოვრა და ნადირობისათვის მიეყო ხელი. მაგრამ ჰირის მეფემ მუნჰირ IV-მ მას ჩააბარა თავისი შეილის, ნუ'მანის მეურვეობა, რომელმაც 580 წ. 'ადის დახმარებით (ადიმ სპარსეთის შაჰთან ჰორმიზდ IV-თან უშუამდგომლა) ჰირის სამეფო ტახტი დაიკავა. ჰირაში 'ადის ნუ'მანის თერთმეტი წლის ასული, ჰინდი შეჰყვარებია და შემდგომში მასზე დაქორწინებულა.³ სხვა მოსაზრებით, ეს გადმოცემა ეყრდნობა მის ლექსში მოხსენიებულ ვინმე ჰინდს, რომელიც ბედუინის ქალი უნდა ყოფილიყო.⁴ ნუ'მანის გამეფებამ შელახა ერთ-ერთი არაბული ტომის, ბანუ მარინას ინტერესები, რომელსაც სურდა ჰირის მმართველად მუნჰირის მეორე ვაჟი, ასვადი ეხილა. 'ადი იბნ ზადს, რომელიც იმხანად სპარსეთში იმყოფებოდა, ცილი დასწამეს, თითქოს ის ტრაბახობდა, რომ ნუ'მან V-მ მისი მეშვეობით დაიკავა სამეფო ტახტი. ნუ'მანმა 'ადი იბნ ზადი ჰირაში ჩაიტყუა, ერთ ხანს საპყრობილეში ყავდა, შემდეგ კი მუხანათურად მოკლა 600 თუ 604 წელს. სპარსეთის შაჰმა ხოსროვ ფარეზმა (ჰორმიზდის შვილმა) ველარ მოასწრო მისი გამოსხნა.

რ. ნიკოლსონი, ცნობილ არაბ ისტორიკოს ტაბარზე დაყრდნობით,⁵ გადმოგვცემს შემდეგ ისტორიას⁶: ნუ'მანის მიერ მოკლული 'ადის ვაჟი ზადი, რომელმაც მამის თანამდებობა დაიკავა ხოსროვ ფარეზის კარზე, გარეგნულად თითქოს შეურიგდა ნუ'მან V-ს მაგრამ გულში შურისძიება ჩაიმარხა. ამის საშუალება მას მიეცა ერთი ინციდენტის გამო. ხოსროვ ფარეზმა მოინადინა შეეცხო ჰარემი ლამაზი და სანაქებო თვისებებით შემკული ქალებით. ზადმა ურჩია მიემართა ნუ'მან V-თვის, რომლის ოჯახშიც, მისი სიტყვით, იყო რამდენიმე ქალი მისი შესაფერისი. ხოსრომ, ზადის სურვილის თანახმად, გაგზავნა ის ნუ'მანთან და გააყოლა სპარსელი მხლებელი, რომელმაც იცოდა არაბული,

¹ იქვე, 98.

² იქვე, 102.

³ იქვე, 105.

⁴ Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 46.

⁵ ib. 125, أبو النرج الاصمغاني، كتاب الأغاني، الجزء ٢.

⁶ Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 48-49.

მაგრამ, როგორც ჩანს, არც თუ ისე სრულყოფილად. როდესაც ნუ'მანმა მოისმინა ხოსროვ ქარვიზის შემონათვალი, წამოიძახა – ნუთუ სპარსეთში არ არიან საკმარისი დიდთვალეები და ჯეირნები?! ანუ არაბულად 'ნ' (მხ. 'ანა') და მაჰან. სპარსელმა ვერ გაიგო, რას ნიშნავდა ეს სიტყვები. უთხრეს, რომ 'ნ' ნიშნავს „დიდთვალეას“ ანუ ქურციკს, მაჰან კი – „ჯეირანს“. ქურციკი, შველი, ჯეირანი ლამაზი ქალის გავრცელებული მეტაფორებია არაბულში და ამ სიტყვების სინონიმია ბაკარა, რაც ნიშნავს „ჯეირანს“ და აგრეთვე „ძროხასაც“. სპარსელმა ხოსროვ ქარვიზს ასე უთარგმნა: ნუ'მანი გითვლის, ნუთუ სპარსეთში დაილია შენი შესაფერისი ძროხებიო. განრისხებულმა ხოსროვ ქარვიზმა შეიპყრო ნუ'მანი და ერთ-ერთი ვერსიით სპილოებს ფეხთ ქვეშ გაათელინა.¹ თითქოს ასე გახდა ენობრივი ლაფსუსი ნუ'მანისა და შემდეგ მუნზირიტების დამხოვის საბაბი.

'ადი იბნ ზადი ნაბილა ზუბანელსა და ალ-ა'შასთან ერთად არის კარისა და ქალაქელი პოეტის ტიპის წარმომადგენელი. ის იცნობდა უდაბნოს კულტურასაც და იმდროინდელი ცივილიზაციის უმაღლეს დონესაც. არაბთა ისტორიულ-ლიტერატურული ტრადიციის მიხედვით, ის ჯაჰილიის მთავარი მიმართულებიდან განზე დარჩა. თუმცა თემები, რომელსაც ის ეხება და ფორმა, რომელსაც ის მათ აძლევს, ღრმა და ხანგრძლივ გავლენას ახდენს არაბულ პოეზიაზე მუსლიმთა ეპოქაშიც.

'ადი იბნ ზადის შემოქმედებაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი კონტრასტული საწყისი – სიცოცხლის სიყვარულით აღსავსე სუფრული სიმღერები (ხამრეა), ოპტიმისტური, პედონისტური საწყისი და პესიმისტური რეფლექსია ნუთისოფლის ამოცხებასა და მსწრაფლწარმავლობის შესახებ. ზოგჯერ კი ერთ ნაწარმოებშიც ერთიანდება ეს ორი მოტივი.

„სიმღერათა წიგნის“ ცნობით,² 'ადი იბნ ზადის ღვინის ლექსები დიდად მოსწონდა ომაიანთა ხალიფას, ვალიდ II-ს, რომელიც თვითონაც ჩინებული პოეტი იყო. ვალიდ II-ის მეშვეობით კი 'ადის ლექსებმა გავლენა იქონიეს ამ ჟანრის ისეთ ბრწყინვალე წარმომადგენელზე, როგორიც აბუ ნუფსი იყო (VIII-IX სს). შავკინი დაძვინის სიტყვით, 'ადი იბნ ზადი ითვლება ღვინის თემის პატრიარქად არაბულ პოეზიაში ალ-ა'შასთან ერთად.³

ღვინის მოტივი, სუფრული სიმღერა „სკოლიონი“, რომლის უძველესი ნიმუშები ბერძნულ ლიტერატურაში ჯერ კიდევ ჩვ. წ. აღ-მდე VIII-VI სს-ს განეკუთვნება,⁴ განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა ე.წ. ანაკრეონტისეულ პოეზიაში, რომელიც ვითარდებოდა აგრეთვე აღმოსავლეთ პალესტინასა და ეგვიპტეში ჩვ. წ. IV-V სს-დან მოყოლებული და ვიდრე XIII ს-მდე. ნიკოლსონის სიტყვით,⁵ აღმოსავლური ქრისტიანობა ყოველთვის ასოცირდებოდა ღვინოსა და ღვინით ვაჭრობასთან. ღვინის ვაჭრებს ქრისტიანული იდეები არაბეთის გულში შეჰქონდათ. რაც შეეხება ღვინის მოტივს არაბულ პოეზიაში,

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٢، 721

² أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٦، 321

³ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، 293

⁴ ნერეთელი გრ. ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, 250, 279.

⁵ Nicholson R.A. A Literary History of the Arabs, 138.

ღვინის, ლხინის, ნადიმის მოტივები, როგორც ზემოთ ვნახეთ, გვხვდება სხვა ისლამამდელ პოეტებთანაც ტარაქას, ალ-ა'შას, 'ანთარასა და სხვებთან. მათ კასიდებში ღვინის მოტივი ჩართულია ცალკეული ბეითების სახით, უპირატესად ქაბრში. 'ადი იბნ ზადის *ხამრია* დამოუკიდებელი ნაწარმოებია და არა უთუოდ კასიდის ჩანართი. ერთ-ერთი მისი ხამრიაა:

განთიადისას რომ გაიღვიძეს ჩემთა მკიცხველთა,
მისაყვედურეს – განა შენც არ გაიღვიძებო?

ჩემმა ძმაკაცმა დაჟინებით როცა მომთხოვა,
ველარ გავიგე, მტერი მკიცხავს თუ მეგობარი.

მერე თქვეს, განა დილის სასმისს არ შეგვასმევო?
ადგა მხევალი მომღერალი, მარჯვენაში სურა ეჭირა,

დაუდგა ძველი, (გამჭირვალე), მამლის თვლის დარი,
საწრეტელებში დანმენდილი, (ყურძნის) ნაჟური.¹

როგორც არაბული *ხამრიებიდან* ჩანს, დილის სასმისი, განთიადზე ღვინის დალევა, სანამ სიცხე დააჭერდა, ჩვეულებრივი ამბავი იყო არაბებში. არაბები სვამდნენ დიდი ხნის შენახვისაგან გასქელებულ ღვინოს – *ჰირა*, რომელიც ძალიან მათრობელაა და ამიტომ წყლით განაზავებდნენ. წყლის ბუშტუკებს, რომელიც ამ შესქელებულ ღვინოს დაასხდებოდა, არაბი პოეტები ადარებდნენ მარგალიტებს, ვარსკვლავებს, მამლის თვალს.

ღვინის თემა, როგორც აღვნიშნეთ, 'ადისთან ზოგჯერ პესიმისტურ მოტივს უკავშირდება. „'ადი მზიარულობდა როგორც სხვები და თან გამუდმებით სდევდა ფიქრი – ხვალ ჩვენ მოვკვდებით.“² *ქითაბ ალ-ალანის* გადმოცემით,³ ნუ'მანმა ერთხელ 'ადისთან ერთად საფლავებს ჩაუარა. 'ადიმ უთხრა: – იცი, რას ამბობენ ეს საფლავები? – არა. – მიუგო ნუ'მანმა. ისინი ამბობენ – მიუგო 'ადიმ:

ჰეი მხედარნო, (ბედაურებს) რომ დააგელვებთ ამ ქვეყანაზე,
ჩვენც თქვენნაირი ვიყავით ერთ დროს და თქვენც გახდებით ჩვენნაირები.⁴

ასეთივე პრობლემას ეხება შემდეგი ლექსი, რომელიც ასევე თითქოს საფლავთა ენით წარმოუთქვამს 'ადი იბნ ზადის ნუ'მანისათვის:⁵

ვინც ჩვენ შეგვხვდავს, გაუმზილოს იმან თავის თავს,
უახლოვდება იგი თავის ალსასრულის უამს,

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٧، 6

² Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 138.

³ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء ٧، 431

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

უმტკიცეს მთასაც არ დაინდობს ბედის ტრიალი,
როდესაც თავზე დაატყდება დაანგრევს (მასაც).

ო, რამდენ რაინდს, ან ჩვენთან რომ დაუვანია,
შეუსვამს ღვინო შერეული ანკარა წყალთან.

(სვამდნენ) დანმენდილს თავდაცული სასმისებიდან,
თოქალთოიან ბედაურებს დააჭენებდნენ.

დიდხანს ცხოვრობდნენ ნება-ნება, დალხენილები,
შიში არ ჰქონდათ მთელი თავის დროის მანძილზე.

მერე დააცხრათ ბედის გრიგალი,
დროს (ბედისწერას) ასე მიჰყავს ადამიანი,

სიკვდილი ისარს ასე ესვრის დრო და დრო კაცთა,
სიცოცხლისაკენ რომ ილტვიან დაუოკებლად.

გადმოცემის თანახმად, ალ-ისფაჰანი, რომელიც ეყრდნობა ას-სულჰისა და ალ-ქალბის ცნობებს, აღნიშნავს, რომ ამის მოსმენის მერე ნუ'მანი ქრისტიანად მოიქცა.¹

თუ 'ადი იბნ ზადის ლექსები იქცა *ხამრმა*ს ჟანრის ერთ-ერთ ნინამორბედად და საფუძვლად, მისი ელეგიები ასევე ერთ-ერთ საფუძველს ქმნის ზუჰდრმა²ს ჩამოყალიბებისა შემდგომი საუკუნეების არაბულ პოეზიაში. ბეკერს მიაჩნია, რომ სწორედ 'ადის ლექსები, სადაც გარკვევით ჩანს ქრისტიანული რეფლექსია, ერთ-ერთი წყაროა პესიმისტური მოტივისა, პესიმისტური რეფლექსიისა შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში, ბეკერივე მიაწერს მას მრავალ ლიტერატურაში გავრცელებულ ე.წ. „*აჰა სქემის*“ შემოტანას არაბულ პოეზიაში, რომელიც ხშირად გვხვდება მომდევნო საუკუნეებში.³ თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სქემა სხვა ისლამამდელ პოეტებთანაც შეიძლება დავადასტუროთ, მაგ., ზუჰაირთან,⁴ ტარაქასთან (იხ. ზემოთ, ტარაქა) და სხვებთან. როგორც ჩანს, ეს იმ დროს უკვე გავრცელებული ტოპოსია. ის, სავარაუდოდ, ბერძნულის გზით შევიდა არაბულში⁵ ისევე, როგორც ღვინის თემა.

'ადი იბნ ზადის ლექსები აღსავსეა პესიმისტური რეფლექსიით სიცოცხლის ზრზე, გარდაუვალ აღსასრულზე, ადამიანის უძლურებაზე ბედისწერის წინაშე; რომ ამ ქვეყნად ყოველივე ხანმოკლეა, ყოველივეს და ყველას აღსასრული უწერია, ისპობა და ქრება დიდიც, მცირეც, „მდაბიოც, მეფეც, ხალხიც,

¹ იქვე, 135.

² Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*. 507-508.

³ ფურცელაძე ნ. პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი ფორმის შესახებ არაბულ პოეზიაში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1-4, 2001, 209-217

⁴ Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, 509.

საფლავებიც". არაფერია მარადიული – „ბედის ტრიალი არ დაინდობს უმტკიცეს მთებსაც.“¹ შეიძლება ადამიანი დაღუბნილი იყოს ამქვეყნად, მერე კი დრო მაინც „მოცელავს მას“² „და ხმელი ფოთლებივით ნახვეტავს დასაველეთისა და აღმოსავლეთის ქარები“.³ „ადამიანი გავს ცეცხლის აღს, რომელიც აკაშკაშდება და მერე ჩაიფერფლება.“⁴ ეს უკანასკნელი არის ლაბიდის მარსიაშიც (იხ. ზემოთ, ლაბიდი, *მარსია*). როგორც ჩანს, ესეც ერთ-ერთი გავრცელებული ტოპოსი იყო, რომელიც შესაძლოა სხვა იმდროინდელ პოეტებთანაც დადასტურდეს. ბიბლიური მოტივები, ეკლესიასტეს კვალი ჩანს 'ადის სხვადასხვა ნაწარმოებში. ერთი მისი ლექსი კი წარმოადგენს ბიბლიის შესაქმეს პოეტურ ვარიანტს. ამ ლექსის ნაწყვეტის გერმანული თარგმანი ეკუთვნის ე. ვაგნერს.⁵ ქართული თარგმანი ეკუთვნის ლ. მჭავიას.⁶

აქ მოცემულია 'აინა სქემაზე აგებული პესიმისტური მედიტაციის ერთ-ერთი ნიმუში, 'ადის ერთ-ერთი ცნობილი ლექსი. ეს მოტივი და ფორმულა „სადღა არიან“ უფრო ხშირად *მარსიაში* გვხვდება სხვა ისლამამდელ პოეტებთან.⁷ 'ადი მას იყენებს როგორც გაფრთხილებას, ადამიანებისათვის იმის გახსენებას, რომ სიცოცხლე დროებითია და ბოლოვადი, ყველას და ყოველივეს აღსასრული ელის.

1. ჰე ლვარძლიანო, შენ სხვისი ჭირი რომ გახარებს, გმობ წუთისოფელს, განა თვითონ კი დაცული ხარ ბედისაგან და უვნებელი?!

თუ გგონია, რომ დღენი შენნი არ შეიცვლება,
უმეცარი ხარ და ცთუნებული.

სად გინახავს, რომ მარადისი ყოფილიყოს ვინმე ამქვეყნად,
ანდა მფარველს დაეფაროს დალუპვისაგან.

სადღაა ქისრა ანუშირვან ხელმწიფეთანი,
ანდა სად გაქრა, მანამდე რომ საბჭური იყო?

5. სადღა არიან კეთილშობილი კეისარნი მეფენი რუმის?
არ დარჩენილა ქვეყნად მათი სახსენებელი.

და ახუ ჰადრი, ჰადრის სასახლე რომ ააგო
და ტიგროსი დააგუბა წყალუხვ ალ-ხაბურს.

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء 2، 431.

² იქვე, 134.

³ იქვე, 139.

⁴ იქვე, 151.

⁵ Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, I, 167.

⁶ მჭავია ლ. ადი იბნ ზაიდი – VI ს-ის არაბი პოეტი, ფილოლოგიის მაგისტრის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნაშრომი, თბილისი, 20.06.2006.

⁷ Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, I, 128.

მან ის მარმართო ააშენა, ალუბასტრით მოაპირკეთა
და ფრინველებს დაეზუდათ სასახლის წვერზე.

არ აშინებდა ბედის ტრიალი, მაგრამ დაემხო სამფლობელო
კარიბჭე მისი გაუდაბურდა.

შენ გაიხსენე ალ-ხავარნაკის ციხის პატრონი,
როგორ იაზრა იმან ერთ დღეს და ჭეშმარიტ გზას ხამს ჩაფიქრება.

როგორ ხარობდა თავის ქონებით, მრავალი რამით, რასაც კი ფლობდა.
ვრცელი მდინარით მის წინაშე და სადმირის (ციხე-სიმაგრით)

უეცრად გულმა რეჩხი უყო – რა გიხარია,
რალა ფასი აქვს კაცის სიცოცხლეს, თუ სიკვდილისკენ მიეშურება.

მათ ბედნიერთა, ნებიერთა, ძლევამოსილთა
ან საფლავები აუვსიათ.

თითქოსდა ხმელი ფოთლები იყვნენ,
ზენა ქარსა და ქვენა ქარს რომ წაუღეკია.¹

* * * * *

4. ქისრ – ხოსრო – საკუთარი სახელი სასანიანთა ორი მმართველის ხოსრო I
ანუშირვანისა (VI ს) და ხოსრო II ფარვეზისა (VI-VII სს.). აქ ხოსრო, ხოსროიანნი
გაგებულია როგორც სპარსეთის მეფეთა ტიტული.

საბური – სპარსეთის მმართველი ხოსრო ანუშირვანამდე.

5. რუმი – იგულისხმება ბიზანტია.

6. ალ-ხაბური – მდინარეა.

9. ვრცელი მდინარე – იგულისხმება მდ. ევფრატი.

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الجزء 2 ، 138-139

ძველი არაბი ფილოლოგები და მათ კვალად ევროპელი ორიენტალისტები ისლამამდელ პოეტებში გამოყოფდნენ პოეტთა ჯგუფს, რომელსაც *სუ'ლუქ მრ. ჰა'ლრჰ-ს* უწოდებენ. *სუ'ლუქ* ნიშნავს ღარიბს, უპოვარს, განკიცხულს, ტომიდან განდევნილს, ყაჩალს. ისინი იყვნენ პოეტები, რომლებმაც ან თვითონ განწყვიტეს კავშირი საკუთარ ტომთან, ან ტომმა განდევნა ისინი რაღაც დანაშაულის გამო. მათ შორის სამ ჯგუფს გამოყოფენ.¹ ერთი – ის ხალხია, ვინც ტომმა მოიკვეთა სხვადასხვა დანაშაულისათვის. ესენია ჰაჯიზ ალ-აზბი, კამს იბნ ალ-ჰადდამი, აბუ ტამაჰან ალ-კაინი. ერთი ჯგუფია შავკანიანი ეთიოპელები (აბაშები), რომელნიც უარყვეს მამებმა, რადგან მათ დედისაგან მიიღეს კანის ფერი. მათი გაჩენა მამისათვის სამარცხვინოდ ითვლებოდა, როგორც მაგ. აშ-შანჰარა, თა'აბბატა შარრანი, სულაჟი იბნ სულაჟა. იმათ და მათ შთამომავლებს უწოდებდნენ „არაბთა ყვაეებს“ (ალრიბათუ-ლ-‘არაბი). მესამე ჯგუფი არც დევნილები არიან და არც ეთიოპელ მონაქალთა შვილები, არამედ პროფესიონალი ყაჩაღები. როგორც მაგ. პოეტი ურვა იბნ ალ-ვარდ ალ-‘აბჰი. მას სხვა *სუ'ლუქ*თაგან განსხვავებით არ გაუწყვეტია კავშირი თავის ტომთან. *სუ'ლუქ* პოეტები, გადმოცემის თანახმად, გამოირჩეოდნენ სიმამაცით, ამტანობით, სწრაფი სირბილით, ისე, რომ ანდაზები და არაკებიც იქმნებოდა ამაზე: *ა'დამინ სულაჟინ* – „სულაჟიზე უფრო სწრაფი“, *ა'დამინა შ-შანჰარა* – „შანჰარაზე სწრაფი“. თა'აბბატა შარრანზე ამბობდნენ – „ყველაზე სწრაფი ორფეხას, ორხელასა და ორთვალას შორის.“² გადმოცემით, მას შეეძლო გაკიდებოდა და დაწეოდა ქურციკს, რომელსაც მერე დაკლავდა და შეწავდა. ისინი ჩაუსაფრდებოდნენ და თავს ესხმოდნენ ვაჭართა თუ მექაში მიმავალ ქარავენებს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აუთენტურობა და ავტორობა მათში ყველაზე ცნობილი პოეტების შანჰარასა და თა'აბბატა შარრანის ზოგიერთი ნაწარმოებისა დღემდე საკამათოა (შანჰარას „*ლამინა*“ და თა'აბბატა შარრანის „*მცირე ლამინა*“). მათ მიანერდნენ ადრინდელი აბასიანთა ხანის პოეტსა და რაჟის ხალაფ ალ-აჰმარს. თუმცა დამაჯერებლად ეს არავის დაუსაბუთებია და მხოლოდ ვარაუდების დონეზეა.

ამ პოეტთა ნაწარმოებების უმეტესობა განსხვავდება ბედუინური კასიდებისაგან, არ შეესაბამება მათ სტრუქტურას. მათ ლექსებში არ გვხვდება ნასიბი. თუმცა გამონაკლისებიც არსებობს. მაგ. თა'აბბატა შარრანი ერთ-ერთ ლექსს ნასიბით იწყებს. მაგრამ როგორც ვაგნერი აღნიშნავს,³ ეს უფრო იმისთვის სჭირდება, რომ თავის *ჰაბრში* უჩვენოს გაქცევის ხელოვნება. როცა „სიყვარულის თოკები შესუსტდება, ის სწრაფად გარბის შეყვარებულისაგან.“ *სუ'ლუქ*თა ლექსები უპირატესად მონოთემატურია, განსხვავებით კასიდებისაგან, რომელიც სხვადასხვა ხასიათის ეპიზოდებისაგან შედგება. *სუ'ლუქ*თა თემატიკა ერთნაირია.

¹ 573, شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الجزء ١

² იქვე.

³ Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, „Die arabische Dichtung in islamischer Zeit“, Band 1, Darmstadt, 1988, 142.

ეს არის განკიცხულთა ცხოვრება და ფიქრები უდაბნოში. მტრისაგან გაქცევა, რაც კასიდებში სატირის თემაა, მათთან ხშირად *ჭახრში* ჩნდება როგორც საბუთი მათი სიმარდისა და სისწრაფისა და არა სილაჩრისა. მათ ლექსებში ხშირად არის ერთგვარი თავმოწონება სილარიბითა და შიმშილით, გახაზულია მათი ამტანობა და ჭირთათმენა.

აუ'ლუქი პოეტები ბედუინები იყვნენ და მათთვისაც იგივე ეთიკური ღირებულებები არსებობდა, რაც ყველა ბედუინისათვის – სიმამაცე, გულუხვობა, მოთმინება, დამოუკიდებლობა. მაგრამ სხვაობაც არის. ტომთან დაშორების გამო ტომის ფახრის ნაცვლად უპირატესობა ენიჭება მის პიროვნულ ფახრს.

ველური ცხოველების თემას ბედუინურ პოეზიაში უმთავრესად შედარებისათვის მიმართავენ, „ყაჩალი“ პოეტები კი მათში ბედის თანამოზიარეებს ხედავენ. ასეთივე გრძნობა ქონდათ ჯინებისა თუ ლულის (ავსული) მიმართ. ხშირად შეხვედებით მათ ლექსებში მიმართვას ლულისადმი, დიალოგს მგელთან და სხვ.

ფორმალური ნიშნებიც განსხვავებულია; განსხვავებით კასიდებისაგან, სადაც პირველი ბეითის ნახევარხანები ჩვეულებრივ გარითმულია, მათთან შინაგანი რითმა არ გვხვდება. თუმცა აქაც არის გამონაკლისი თა'აბბატა შარრანთან მის ნასიბიან ლექსში.

აშ-შანძარა პოეტის ლაკაბია, ნიშნავს „სქელტუჩებს“. მისი სახელია სპობით იბნ ავს ალ-აზდ. ცნობები მისი ცხოვრების შესახებ მეტად მწირია. გარდაიცვალა დაახლ. 550 წ. მის სახელთან დაკავშირებულია გადმოცემა, რომლის თანახმად ის ბავშვობაში დაუტყვევებია ბანუ სალამანის ტომს. ის იმ ტომში გაიზარდა. არაფერი იცოდა თავისი წარმოშობის შესახებ, ვიდრე არ დაყმანვილდა. მაშინ იგი დაუბრუნდა თავის ტომს და გადანყვიტა, შური ეძიებინა იმათზე, ვინც ის თავის ტომს ჩამოაშორა. მას აღთქმა დაუდევს, რომ ბანუ სალამანიდან ას კაცს მოკლავდა. თითქოს მოუკლავს კიდეც ოთხმოცდათვრამეტი, როდესაც მტრები ჩაუსაფრდნენ და დაატყვევეს. ამ დროს გამართულ ხელჩართულ ბრძოლაში მას ხელი მოჭრეს. როდესაც ხმალი მეორე ხელში აიღო და მაინც შეძლო მოკლულ მტერთა რიცხვი ოთხმოცდაცხრამეტამდე აეყვანა, შანძარა მოკლეს. მიწაზე დაგდებულ მის თავის ქალას ერთმა მტერმა ფეხი წამოკრა. მას პოეტის პატარა ძვალი შეერჭო. ჭრილობა სასიკვდილო გამოდგა და ამრიგად, შანძარას მიერ მოკლულთა რიცხვმა მაინც ასს მიაღწია.¹

შანძარას სახელთანაა დაკავშირებული კასიდა, რომელსაც არაბები მუ'ალლაკებზე ნაკლებ როდი აფასებენ. ეს ლექსია *ლამშიათ-ალ-არაბი* – „არაბთა ლამია“ (ანუ თანხმობენ *ლამ*-ზე გარითმული კასიდა). ამ კასიდას ბევრი კომენტატორი ყავდა. მათ შორის ცნობილი არაბი ფილოლოგები სა'ლაბი (IX-X ს.) და აზ-ზამახშარი (XII ს.). იბნ დურაიდს (X ს.) „ლამშია“ მიაჩნდა ხალაქ ალ-აჰმადის (IX ს.), ცნობილი პოეტისა და რაჟის, ფილოლოგის ოსტატურ იმიტაციად უდაბნოს სურათისა და ბედუინთა ყოფისა. თუმცა საკითხი დღემდე სადავოა. თანამედროვე სპეციალისტებს ის ნამდვილ ბედუინურ ქმნილებად მიაჩნიათ. „ლამშიაში“ დიდი ოსტატობითაა გადმოცემული უდაბნოში მოხეტიალე მარტოხელა პოეტის განცდები, როცა ის მარტოდმარტო, ხშირად ქვეითად გადაკვეთდა უდაბნოებს; როგორ უფრთხობს ძილს ბედუინებს მისი გამოჩენა ტომის მახლობლად, როცა ის მიდის წყვდიადსა და წვიმაში და „ერთადერთი მისი თანამგზავრია სიცივე, შიმშილი, შიში და თავსხმა (ბ. 55). „მე დავაქვრივე ქალები, დავაობლე ბავშვები“, როცა „იდგა ლამე ულამესი“ (ბ. 56). აქ ვეღარ ვხვდებით ტომობრივ პატრიოტიზმს, არამედ იმ პიროვნების ძალას, რომელმაც განყვიტა კავშირი თავის ტომთან.

მისი ოჯახია: მხოლოდ „უღლელი მგელი, ჭრელი, პრიალა (ავაზა), აქოთებული, ფაფრიანი“ (აფთარი) (ბ. 5). მისი მეგობრები კი არიან „ფიცხელი გული, თეთრი, ამონვდილი (ხმალი) და ყვითელი, გრძელი“ (=მშვილდისარი) (ბ. 11). აქვეა სურათები უდაბნოსი, რომელიც განკიცხული პოეტის თავშესაფრად იქცა. ბრწყინვალე თარგმანი შანძარას *ლამშიას* ეკუთვნის გამოჩენილ რუს არაბისტს ე. კრაჩკოვსკის, რომელმაც ის დაასათაურა როგორც „Песнь пустыни“ – „უდაბნოს საგალობელი.“²

შანძარას „ლამშია“ XIX ს-ში სენკოვსკის ზუსტი თარგმანის მიხედვით

¹ Lyali Ch. *Translations of Ancient Arabic Literature*, 83.

² Крачковский Ю. *Избранные Сочинения*, Т.II, 238-245.

გადაამუშავა (1828 წ.) პოლონელმა პოეტმა მიცკევიჩმა სათაურით „ფარისი“. მიცკევიჩის „ფარისი“ ქართველი საზოგადოება გაეცნო ს. რაზმაძის თარგმანით (1929 წ.). ქართული ლიტერატურის ზოგიერთ კრიტიკოსს მიაჩნდა, რომ ბარათაშვილის „მერანი“ მიცკევიჩის „ფარისის“ „მიმსგავსებით“ იყო შექმნილი. ამრიგად, თითქოს შესაძლებელი იყო რაღაც კავშირის გაბმა შანჭარას „ლამიას“, მიცკევიჩის „ფარისსა“ და ბარათაშვილის „მერანს“ შორის. შესაძლოა „ფარისმა“ რაღაც იმპულსი მისცა ბარათაშვილის „მერანის“ შექმნას, მაგრამ *ლამია* და „მერანი“ ორი სრულიად განსხვავებული ნაწარმოებია ისევე, როგორც ჩვენი აზრით, საკუთრივ „ფარისი“ და „მერანიც“. „ლამიას“ გმირია ადამიანთა საზოგადოებისაგან გარიყული ადამიანი – მეომარი, ყაჩაღი, მარტოსული, თუმცა ამაყი, განწირული უდაბნოში მარტოდმარტო ხეტილისათვის. „ლამიაში“ ჩანს უდაბნოს რეალური სურათები და სცენები – სტატიკური ხატები, მშვიერი პოეტის ტანჯვა-წამება. „მერანის“ ლირიკული გმირის „განწირულის სულისკვეთება“, მერანის ზღვარდაუდებელი სრბოლა კი მიმდინარეობს თითქოს რაღაც ირეალურ სამყაროში. იქ არ არის კონკრეტული ხატები, უდაბნოს, ბუნების სურათები. ერთადერთი, რაც შეიძლება აერთიანებდეს მათ, ეს არის ტრაგიზმი, რასაც სხვაგანაც შეხვდებით მსოფლიო ლიტერატურაში და არა უთუოდ ამ ორ პოეტთან. თუმცა „მერანში“ ქარაგმაცაა ნათელ გამოსავალზე („და გზა უვალი, შენგან თელილი...“). ქვემოთ წარმოდგენილია შანჭარას „ლამიას“ ქართული თარგმანი და ქართველ მკითხველს თავადაც შეუძლია გამოიტანოს დასკვნა ამ ორი ნაწარმოების ურთიერთმიმართების შესახებ.

გადმოცემის თანახმად, სიკვდილის წინ შანჭარას წარმოუთქვამს თავისი ცნობილი ლექსი-ანდერძი, სადაც იბარებს, რომ არ დამარხოვ, „რადგან მისი დამარხვა არამია“. „როდესაც თავს წამაცლიან და წაიღებენ. ხოლო თავშია უმეტესი ჩემი წილი, რაც ჩემგან დარჩება, მიატოვებენ ბრძოლის ველზე, აღარ მექნება იმედი მხიარული ცხოვრებისა. იქ სამუდამოდ დამწყველიან ჩემს დანაშაულთა გამო.“¹

რა თქმა უნდა, თუ ეს ლექსი მართლაც აუთენტურია და არა გვიანდელ არაბ ფილოლოგთა ნამოღვაწარი, რომელნიც ხშირად პოეტს მიაწერდნენ ლექსის წარმოთქმას სიკვდილის წინ, ესეც იმ ტოპოსთა რიცხვს უნდა განეკუთვნებოდეს, რომლითაც ისინი ამთავრებდნენ პოეტის ცხოვრების აღწერას იმდროინდელი ლიტერატურული ეტიკეტის მიხედვით (შდრ. იმრუ ლ-კაფისის, 'ანთარას, თა'აბბატა შარანის ბიოგრაფიები).

¹ 242, 8991, أبو تمام، ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية.

1. დედაჩემის ვაჟიშვილებო, წამოაყენეთ აქლემები (გასამგზავრებლად).
მე კი სულ სხვა ოჯახისკენ მიმინევს გული.

მთვარიან ღამით ყოველივე უკვე მზადაა,
შეკაზმულია აქლემები, შეკრულია უნაგირები.

კეთილშობილი ადამიანი იპოვის ქვეყნად თავშესაფარს,
რომ განმარტოვდეს, სიძულვილი რომ აიშოროს.

შენმა სიცოცხლემ, გონიერ კაცს ამ ქვეყანაზე არაფერი გაუჭირდება,
როცა ღამით გზას დაადგება თავისი ნებით ანდა ხიფათს განრიდებული.

5. მე მყავს ოჯახი ახლობელი თქვენზე უმეტეს: ულლელი მგელი,
ჭრელი, პრიალა და აფთარი ხშირფაფრიანი.

აი, ეს არის ჩემი ოჯახი. მათ თუ გაანდობ საიდუმლოს, არ გამჟღავნდება.
არც დამნაშავეს მოიკვეთენ ცოდვა-ბრალისთვის.

ყველა უშიშო, შეუპოვარი. მაგრამ მე უფრო უშიშარი ვარ,
მენიანე რომ გამოჩნდება, გადასადენი.

ხოლო როდესაც ხელს იწვდიან სანოვაგისკენ,
მე არ დავასწრებ, რადგან ხარბი უფრო სწრაფია.

მხოლოდ ის მინდა, ვიყო იმათზე უკეთესი.
და ვინც ამისკენ მიისწრაფის, უკეთესია.

10. ვინც ჩემს სიკეთეს სიკეთითვე არ უპასუხებს,
ვის ახლობლობას ჩემთვის შეება არ მოუგვრია.

მათი სანაცვლო ჩემთვის სამი მეგობარია:
მხურვალე გული, *თეთრი*, *ბასრი* და მოქნილი (მშვილდი) ყვითელი.

მჟღერი და გლუვი, აშურმიანი,
მოკაზმული წნული ღვედებით.

და მშვილდს ისარი რომ მოსწყდება, ის კენესის, ღმუის
ძუაქლემივით, თავისი პირმშო რომ დაუკარგავს.

მე არა ვარ წყურვილისგან (პირგამომშრალი), აქლემებს რომ საღამოს მწყემსავს.
კოზაკები რომ დაუმშევია, თუმცა ცური არ აუკრავთ აქლემებისთვის.

15. და არც ლაჩარი, დაჯაბნილი, სულ ცოლთან რომ ზის
და ეკითხება როგორ მოიქცეს.

და არც დამფრთხალი სირაქლემა, მინას გართხმული,
გული რომ უხტის ბელურასავით.

არც მექალთანე, შინაყუდა, დილიდან და შეღამებამდე
რომ დადის ქუპლით შეღებილი, გაჟღენთილი ნელსურნელებით.

არც უმაქნისი, სიავე რომ სიკეთეს უსწრებს,
თუ შეაშინე, წამოხტება უიარალოდ.

და არც ის კაცი, უკუნეთის რომ ეშინია ისე, როგორც ფეთიან აქლემს,
გზაბნეულს, წინ რომ დახვდება უგზოუკელო, თვალუნედეგელი.

20. როდესაც ჩემი (აქლემის) ჩლიქს შეხვდება მინა ქვალორდიანი,
ნაპერწკლები და (ქვის) ნასხლეტები აქეთ-იქით იფანტებიან.

შიმშილს გადავდებ, სანამ არ მოვკლავ,
ზურგს შევაქცევ და აღარ ვიხსენებ.

მე შეეჭამ მინას ოლონდ არ ვნახო,
თავს რომ იწონებს ქველმოქმედი დახმარებისთვის.

და მე ამ სირცხვილს რომ არ ვუფრთხოდე
საჭმელ-სასმელი ჩემოდენი ვის ექნებოდა!

მაგრამ სული თავისუფალი შემაკავებს აუგისაგან
და შერცხვენას მეც მაშინვე განვერიდები.

25. ცარიელ კუჭზე მე ნაწლავებს ისე ჩავიგრეხ,
თითქო ძაფს ხლართავს განაფული ქსელისმბეჭველი.

წახემსებული ისე გავრბივარ, როგორც რუხი, ფერდებმიკრული
ერთმანეთს რომ გადასცემენ უდაბნოები.

კუჭგამომხმარი განთიადზე ქარს ეჯიბრება,
მშრალი ხეობის ხვეულებში შერბის, წრიალებს.

საკბილოს როცა დაიგულეებს,
ეხმიანება თავისნაირთ, გაძვალტყავებულთ.

ლეგადრუნჩიანთ. ნამგალა მთვარეს მიაგავენ გალეულები.
ანდა ისრებს მაისირის მოთამაშეთა.

30. ანდა დამფრთხალი ფუტკრების გუნდს, აზრიალებულს,
მეთაფლიეს, ზევით ასულს რომ გაუფანტავს თავის ლაფარით.

პირდაბრჩენილთ, უგავთ ყბები გაპოხილ შეშას,

მოლუშულები, კბილდაკრეჭილნი.

აყმევლდა (მგელი) და ტრამალზე სხვებმაც ხმა მისცეს.
ხოლო მალღობზე... იქ შვილმკვდარი დედებივით მწარედ მოთქვამდნენ.

ის დადუმდა და სხვებიც დადუმდნენ, დამშვიდდა და სხვებიც დამშვიდდნენ.
თითქო ერთერთი ანუგეშეს შეჭირვებულთა.

ჩიოდა და სხვებიც ჩიოდნენ, გაჩერდა და სხვებიც გაჩერდნენ.
მოთმინება სჯობს, არას გარგებს როცა ჩივილი.

35. ის გამობრუნდა და სასწრაფოდ სხვებიც გაბრუნდნენ.
კარგად მოიქცნენ, (ჭირს) რომ მალავდნენ.

სვამენ ჩემს ნარჩენს მუქი კაკბები, ღამით მოსულნი,
წყურვილისაგან შიგნეული უბუყბუყებდათ.

მე განვიზრახე, იმათაც რაღაც განიზრახეს და გავიჩქარეთ.
(ფრთები) დაუშვეს. მე შევეყონდი, თუმც დავასწარი.

მე გამოვბრუნდი, ისინი კი წყალს დაენაფნენ,
ყელის ბუმბულით და ჩიჩახვით წყალს ეხებოდნენ.

და ჟრიამული ატეხილი იმ წყალსატევთან
ჰგავდა ნაირგვარ ტომთა ხმაურს იქ შეჩერებულს.

40. სხვადასხვა მხრიდან რომ მოსულან და წყალსატევს შეუკრებია.
როგორც წყურგილეს აქლემთ ჯოგი სხვადასხვა ტომის.

სწრაფად დალიეს და გაბრუნდნენ ისევე სწრაფად.
როგორც უჰაზას ქარავანი განთიადისას.

ენები მინაზე და ჩემს მოხრილ ზურგს
ასწორებენ კანშემხმარი ზურგის მალეები.

გაღეულ (ფეხებს) რომ გაეჭიმავ, მისი სახსრები
გვანან კამათლებს, ყომარბაზს რომ სწორად დაუდგამს.

ახლა შანძარა დარდს გვრის უმე კასტალს
თუმც ანუხებდა უფრო დიდხანს მას უმე კასტალი.

45. დანაშაულთა გამო დევნილს, მას დარდები ისე იყოფენ,
ვით აქლემის ხორცს მაისირის მოთამაშენი.

მას სძინავს. როცა არ იძინებენ და ფხიზლობენ
(განსაცდელთა) ქუთუთოები. იჩქარიან თავზე დაატყდნენ.

ის დარდების მეგობარია, რომ ბრუნდებიან
ოთხდღიანი ცხელებასავით და დარდები უარესია.

დასარწყულებლად რომ მოდიან, უკან გავდენი.
თუმც მერე ისევ ყოველი მხრით შემესევინა.

შენ მხედავ ხვატში ფეხშიშველას, ხამლი არ მმოსავს.
ისე როგორც ქვიშნარის ასულს.

50. მე მოთმინების უფალი ვარ, ვაცმევ მის სამოსს
მას, მგლის და აფთრის ნაშიერის გული რომ უდევს და სიფრთხილეს ფეხზე ვიმოსავ.

ხან ლარიბი ვარ, ხან მდიდარი.
იხვეჭს სიმდიდრეს გამჭრიახი და ხელგაშლილი.

მე არ მანუხებს სილარიბე, დარდს არ ვამჟღავნებ.
არც მიხარია და სიმდიდრით თავს არ ვინონებ.

უგუნურება ჩემ სიმშვიდეს ვერ შეაშფოთებს.
ვერ მნახავთ ჭორებს ავყოლოდე და ვიძიებდე.

ბევრი ყოფილა ავბედითი ღამე, როდესაც
მშვილდის პატრონი გასათბობად (წვეადა) მშვილდისარს,

55. მე კი შუბივით ვკვეთდი (მაშინ) წვიმას და წკვარამს,
და იყო ჩემი თანამგზავრი შიში, შიმშილი, სიცივე, თავსხმა.

და იდგა ღამე უღამესი, რომ დავაქვრივე ქალები და
ბავშვები კი დავტოვე ობლად. და მერე ისევ ვინყე თავიდან.

ხოლო დილით კი ორი ჯგუფი ალ-ლუმამას
ბჭობდა ჩემ გამო – კითხულობდნენ და პასუხობდნენ.

– ჩვენი ძაღლები ყმუოდნენო წუხანდელ ღამეს,
ვამბობდით – მგელი ხომ არ დაძრწის ან აფთრის ლეკვი?!

– იყო მხოლოდ ერთი ჩქამიო. მერე ჩათვლიმეს.
– ჩიტი თუ დაფრთხა ან შევარდენი.

60. – ჯინი თუ იყო ღამით მოსული, უბედურება რომ დაანია,
ადამიანი ასეთ ამბავს ვერ ჩაიდენდა.

ბევრი ყოფილა დღე, როდესაც სირიუსის დროს
აბლაბუდაც ხვატში დნებოდა, ვარვარა ქვებზე ტრიალებდნენ იქედნეები.

მე კი (მზის გულს) სახეს ვუშვერდი.

რომელსაც მხოლოდ ზოლიანი ძონძი იფარავდა.

და აბურდული ჯაგარა თმა, ქარის ქროლვაზე,
ბლუჯა-ბლუჯა კისერზე რომ მიფრიალებდა.

უკვე წელია საცხებელი არ წაცხებია, არც გახილულა.
და თავზე ქერქი არ გადაცლია.

65. ბევრი უდაბნო უკაცრიელი მოშიშვლებული ფარის ზურგივით
მე ქვეითად გადამიჭრია.

მის დასაბამსა და დასასრულს თვალს მოვაველებდი.
ბორცვზე ასული, მივფოფხავდი, ხან ვსწორდებოდი.

მიდი-მოდინ ჩემ გარშემო აქ ჟღალნაცარა ნიაბორები.
გვანან მონაზვნებს გრძელკალთიან მოსასხამებში.

სალამოებით მშვიდდებიან. თითქო მეც ერთი მათგანი ვარ
რქებდაგრეხილი, ფეხმოხრილი, ფერდობზე რომ (ცქვიტად) ადიან.

* * * * *

5. ჭრელი, პრილა – ავაზა, ჯიქი, ზოგიერთი გაგებით – გველი.
11. თეთრი, ბასრი – ხმალი.
19. უგზოუკვლო, თვალუნდენელი – უდაბნო.
26. რუხი, ფერდებშიკრული – მგელი.
27. გამშრალი ხეობა – იგულისხმება ხევი (ვადი), მდინარის გამშრალი კალაპოტი,
რომელიც ზამთარში წყლით ივსება და ზაფხულში ისევ შრება.
29. მაღსირის მოთამაშენი – აზარტული თამაში ბედუინებში. იხ. განმარტება
ტარაქას კასიდის 101-ე ბეითისა.
მეთაფლიეს, ზევით ასულს – ველური ფუტკრები მაღლა კლდის ნაპრალებში
ბუღობდნენ.
41. უპაზა – ადგილის სახელია.
43. გალეულ (ფეხებს) რომ გაეჭიმავ – ა'დილუ მანჭუდან – სიტყვა-სიტყვით
ნიშნავს „ვასწორებ გამხდარს“. ტრედგოლდის თარგმანში *მანჭუდ* – გამხდარი
გაგებულია როგორც „ხელი“ – *hony arm*. კრაჩკოვსკისთან „ხელი“ ნახსენები არ
არის – «Я подкладываю исхудалую» – თუმცა ისიც, როგორც ეს კომენტარიდან
ჩანს, გულისხმობს „ხელს“.¹ ჩვენი თარგმანშია – გალეული (ფეხი), ვინაიდან
ზმნა 'აღლა ნიშნავს „გაასწორა, გაათანაბრა“, ჩვენი აზრით, აქ სწორედ
ფეხის გასწორება, გაჭიმვა იგულისხმება და არა ხელის თავქვეშ ამოღება.
44. უმშ კასტალი – ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ქალის სახელია, ხოლო
ზოგიერთ კომენტატორს კი ის ესმის როგორც „მტვრის დედა“ ანუ ომი.

¹ Крачковский Ю. Избранные Сочинения, Т. II, 242.

- გირგასის მიხედვით – „უბედურება, განსაცდელი“.¹
45. მამსირის მოთამაშენი – აზარტული თამაში ბედუინებში. იხ. განმარტება ტარაქას კასიდის -101ე ბეითისა.
49. ქვიშნარის ასული – სირაქლემა, გველი ან ქურციკი.
50. მგლისა და აფთრის ნაშიერი – არაბულ ტექსტშია – სიმ' ანუ მგლისა და აფთრის ნაჯვარი, რაც ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, არასწორია, როგორც ბიოლოგიურად შეუძლებელი. მიაჩნიათ, რომ აქ რაღაც სხვა ცხოველი უნდა იგულისხმებოდეს. თუმცა ასეთ გაგებას, ძველი არაბი ფილოლოგების სიტყვით, ლიტერატურული ტრადიცია უმაგრებს მხარს. უფრო დეტალურად საგანგებო გამოკვლევა უძღვნა ამ საკითხს მაკდონალდმა.² მან შეისწავლა როგორც არაბული წყაროები, ისე ევროპელ ორიენტალისტთა ნაშრომები, სადაც ეს ცხოველი, რეალური თუ მითიური გაგებულია როგორც მამალი მგლისა და დედალი აფთრის ჰიბრიდი, აფრიკული სანადირო ძაღლი, კატისებრთა ოჯახის ერთ-ერთი სახეობა (sand-cat), ძაღლისა და მგლის ჰიბრიდი ან მითიური ცხოველი (შდრ. იეტი). მაგრამ დარწმუნებით მაინც ვერ შეძლო მისი იდენტიფიცირება. იხრება უფრო იმისაკენ, რომ ის რაღაც მითიური ცხოველი, ან აფთრის, ან მგლის რაღაც სახეობა უნდა იყოს. როგორც ჩანს, ამ ბეითში უნდა იგულისხმებოდეს ის, ვინც ამ ორივე ცხოველის ნიშან-თვისებების მატარებელია და არა უთუოდ მათი ნაჯვარი.
57. ალ-ლუმამსა – ადგილის სახელია.
60. ჯინი – აქ დემონი, აესული.
61. სირიუსი – „მწველი“. მზესთან ყველაზე ახლო კაშკაშა ვარსკვლავია. სირიუსის ცაზე გამოჩენა დიდი სიციხის პერიოდის მაუწყებელია.

¹ Гиргас В.Ф. *Арабско-Русский Словарь к Корану и Хадисам*, М.-С-П., 2006, 636.

² იხ: Hamori A. *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, 1974, 267.

თა'აბბატა შარრან ლაკაბია ისლამამდელი პოეტის სპობით მბნ ჯაბირ იბნ სუფჰანისა ალ-ჟაჰმის ტომიდან. ის ცხოვრობდა დაახლ. VI ს-ის პირველ ნახევარში. ცნობებს, გადმოცემებს ამ პოეტის შესახებ უხვად მოიცავს „ქითაბ ალ-ალანი“ და „ქითაბ ალ-ჟამსა“, თუმცა ეს ცნობები ხშირად ურთიერგამომრიცხავია. ის ეკუთვნის ზემოხსენებულ სუ'ლ'უქ – „ყაჩად“ პოეტთა რიცხვს.

პოეტის ლაკაბი თა'აბბატა შარრან სიტყვა-სიტყვით ითარგმნება, როგორც „ილლიამი ამოიდო უბედურება“. ამ ლაკაბს სხვადასხვაგვარად ხსნიდნენ ძველი არაბი ფილოლოგები. აბუ თამამის ჟამსაში (IX ს.) ის ასეა ახსნილი: „საპბითმა ხმალი ამოიდო ილლიამი და წავიდა. დედამისს ჰკითხეს, სად არის შენი შვილიო. მიუგო – არ ვიცი, ილლიამი უბედურება ამოიდო და წავიდა“.¹ სხვა გადმოცემით, იმავე ჟამსაში საპბითმა ხმალი ილლიამი ამოიდო, თანატომელი მოკლა და ამიტომ შეერქვა ეს სახელი. სხვა ვერსიით „უბედურება“ იყო ლული (ავსული), რომელიც მან ამოიღლია და შინ მოიყვანა.²

როზენის აზრით, ეს გამოთქმა პოეტმა ერთ-ერთ ლექსში იხმარა მნიშვნელობით „იგი იყო ფიცხელი მებრძოლი“, ან მას ეს სახელი სხვებმა შეარქვეს.³ როზენი ამ გაგებას უფრო მართებულად მიიჩნევს, ვიდრე არაბ ფილოლოგთა კომენტარებს.

ზოგიერთი ცნობით, მას მიაკუთვნებენ ე.წ. „არაბთა ყვავებს“ – ალრიბათუ ლ-არაბი, როგორც უწოდებდნენ არაბები შავკანიანი დედის შვილებს. თუმცა სხვა ცნობის მიხედვით, დედამისი ალ-ჟაჰმის ტომიდან ყოფილა.

გადმოცემით, თა'აბბატა შარრანი ბავშვობიდანვე იშვიათი სიმამაცით გამოირჩეოდა; შემდეგში მას არაერთი დარტყმა მიუყენებია მტრული ჰუზაჰლის ტომისათვის. თუმცა ამ თვისებას მისთვის უსიამოვნებაც მოუტანია. ქალმა, რომელიც მან დანიშნა, უარი უთხრა ცოლობაზე, რადგან მას უთხრეს: „რად გინდა ქმარი, რომელიც შეიძლება პირველსავე ბრძოლაში მოგიკლანო“. სიმამაცის წყალობით იგი მითიურ პიროვნებად იქცა. იგი რომ მართლაც არსებობდა, ამაზე მიუთითებს ჩვენამდე მოსული მისი ლექსები (თუმცა ყველას არ მოუწონებია).

ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწარმოებად მის ლექსებში ითვლება მარსია ჰუზაჰლის ტომელთა მიერ მოკლულ მის ბიძაზე. მარსია შედგება 24 ან 26 ბეითისაგან (სხვადასხვა ვერსიით). ეს ლექსი არის ერთგვარი მოწოდება ჰუზაჰლის ტომზე შურისძიებისაკენ.

1. სალ'ის მთის ძირას იქ ბილიკზე წევს განგმირული (გმირი), რომლის სისხლი ჯერაც არ აუღიათ.
2. მან მე ტვირთი დამიტოვა, ისე წავიდა და მე ავიღე ტვირთი ჩემს თავზე.
3. მე შურს ვიძიებ, მისი დისწული მეომარი შეუდრეკელი.

¹ أبو تمام، ديوان الحماسة ١٤٢

² Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*, 81

³ Розен В.Р. *Древнеарабская поэзия и её критика*, С.-П., 1872, 8.

მას ზოგჯერ შურისძიების, რევანშის კასიდას უწოდებენ. ამ ნაწარმოების აუთენტურობაზე არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა როგორც არაბ ფილოლოგთა, ისე ევროპელ ორიენტალისტთა შორის. რიგი არაბი ფილოლოგებისა მას მიიჩნევს გვაინდელ მიმსგავსებად ბედუინური ლექსისა, რომელიც ეკუთვნის თითქოს ხალაფ ალ-აჰმარს, ან პოეტის ძმისშვილს.¹ თუმცა ჰამორი ეთანხმება ლაიელის შენიშვნას, რომ როგორიც არ უნდა იყოს ამ ნაწარმოების წარმოშობა, მასში ჩანს წარმართ არაბთა ნამდვილი სული.² ამ ნაწარმოებს ევროპა გაეცნო გოეთეს თარგმანით.³ ცნობილია აგრეთვე თა'აბბატა შარრანის *მარსია* მიძღვნილი მისი მეგობრის შანქარასადმი. თვითონ პოეტიც დაიღუპა იმავე ჰუზაჟის ტომელთაგან ისევე, როგორც მისი ბიძა. თა'აბბატა შარრანის სიკვდილზე დაწერილ *მარსიას* კი მიაკუთვნებენ ხან მის დას, ხან კი თავად თა'აბბატა შარრანს თანახმად იმდროინდელი ლიტერატურული ეტიკეტისა, რომლის მიხედვითაც ბევრი პოეტი სიკვდილის წინ ლექსს წარმოთქვამდა. ეს ლექსია:

„ნი'მა ლ-ჟათა ღადართუმ ბირახმან

ბისაბითი ბნი ჯაბირი ბნი სუჟან

მან აკთულუ ლ-კირნა ვამრეინ-ნადმან

ო, რა ჭაბუკი დატოვეთ რახმანში

საბით იბნ ჯაბირ იბნ სუჟანი,

ვინც განგმირავდა მტერს და ასმევდა მეგობარს.“

¹ Hamori A. *On the Art of Medieval Arabic Literature*, 265.

² დაწერილებით ამის შესახებ იხ. Hamori A. *On the Art of Medieval Arabic Literature*, 264-277.

³ Goethe W. *Sämtliche Gedichte*, Zweiter Teil. Gesamtausgabe Band 2. München. 1974, 130-133.

ერთი ჯგუფი ისლამამდელი პოეტებისა ცნობილია როგორც *ქარისები* (*ქარის მრ. ქურსან*), რაც ნიშნავს მეომარს, მხედარს, ვაჟკაცს, რაინდს. ვინაიდან ისლამამდელი ტომები ხშირად ებრძოდნენ ერთმანეთს იალალის მიტაცების, აქლემების გარეკვის, ქონების გაძარცვის, ქალების მოტაცებისათვის, ტომში ყოველთვის იყო რამდენიმე მეომარი, რომელიც აქლემების სამწყვსავად იარაღსმული მიდიოდა და საჭიროებისას იბრძოდა როგორც ქვეითად, ისე ცხენსა ან აქლემზე ამხედრებული. ამ მეომართა შორის პოეტებიც იყვნენ, რომელთა ნაწარმოებებში ცოცხლად არის ასახული ამ შეტაკებათა თუ ბრძოლების პერიპეტები, აღწერა იარაღის, ცხენისა თუ აქლემის, საკუთარი სიმაჟაცისა, მტრის დაკნინება და სხვ. მეომარ პოეტთა შორის არიან მუჰალჰილ ინბ რაბი'ა, 'ამირ იბნ ტუფაჰლი, 'ალკამა და სხვები. მათ შორისაა ყველაზე ცნობილი პოეტი-მეომარი, არაბთა ლეგენდარული გმირი 'ანთარაც (რომელსაც შევეხეთ ზემოთ).

მუჰალჰილი

პოეტის სახელია 'ადი იბნ რაბი'ა, ხოლო მისი ლაკაბი მუჰალჰილი ნიშნავს „დამხვენს“, ანუ იმას, „ვინც დახვენა ლექსი“. ზუსტი თარიღები მისი ცხოვრებისა უცნობია. როგორც ვარაუდობენ, ცხოვრობდა V ს.-ის ბოლოს.¹ ის ეკუთვნოდა თაღლიბის ტომს. იყო ბიძა იმრუ' ალ-კაჰისა და ძმა ბაქრელთა ტომის სახელოვანი ბელადის, ქულაბისა. მუჰალჰილი ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ისლამამდელი პოეტია. მუჰალჰილს მიაწერენ ბევრი სიახლის შეტანას იმდროინდელ არაბულ პოეზიაში. ალ-ისტაჰჰანის ცნობით, მას ეკუთვნის კასიდის ფორმის პირველი ნაწარმოები, პირველი, ვინც სატრფიალო ლექსი – ლაზალი შექმნა. პირველი, ვისი ლექსიც სრულდებოდა სიმღერით და პირველი, ვინც „ტყუილი“ ანუ გამოწვდილი თქვა ლექსში იმის ნაცვლად, რომ გადმოეცა საკუთარი თუ ტომის ცხოვრების „ნამდვილი“ ამბები.² მისი სახელი უკავშირდება ე.წ. „ორმოცწლიან ომს“ ბასჰისს აქლემის გამო ორ მონათესავე ტომს ბაქრსა და თაღლიბს შორის. ქულაბი იქცა მიზეზად ამ ორ ტომს შორის ხანგრძლივი სისხლისმღერელი შუღლისა (მან ისრით დაჭრა და მოკლა ბაქრელთა ტომთან სტუმრად მყოფი ქალის ბასჰისს აქლემი). ბოლოს ბაქრელთა ტომთან ბრძოლაში თვითონაც დაიღუპა.

სწორედ მუჰალჰილი ჩაუდგა სათავეში თაღლიბის ტომის მეგრძოლთ და შეურიგებელი ომი გაუმართა ბაქრელებს.

ჩვენამდე მოღწეული მუჰალჰილის ლექსების დიდი ნაწილი წარმოადგენს ქულაბის დატირებას – *მარსიდას*. მუჰალჰილის ლექსებში ქულაბის სიკვდილი სტიქიური თუ კოსმიური უბედურების ტოლფასია. „მამცნეს მაცნეთა ქულაბის

¹ Bauer Th. *Altarabische Dichtkunst*, 358.

² 291, البراءة الاصغاهي، كتاب الاغاني، الجزء ٨

გარდაცვალება და მე ვუთხარი, – მინა იძრა თუ მთები დაიქცა.“¹ „მოგვიცვა ლამემ, რომელსაც გათენება არ უწერია.“² მის *მარსიებში* ერთმანეთს ერწყმის გმირული მოტივი, მონოდება შურისძიებისაკენ, ბრძოლების აღწერა და გლოვა გარდაცვლილის გამო. *მარსიებში* რეფრენივით მეორდება რაიმე ფრაზა, რაც ამ უნარის ნიშანდობლივ თავისებურებად იქცა.

მუჰალჰილს გარდა *მარსიებისა* ეკუთვნის სატრფიალო ლექსებიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რასაც უკავშირდება მისი მეორე ლაკაბი *ზირ ან-ნისა* ანუ მექალთანე, ან კაცი, რომელსაც უყვარს ქალთა საზოგადოებაში ყოფნა და საუბარი.³ რაც შეეხება მის მიერ კასიდის კლასიკური სქემის შემოღებას, ჩვენამდე მოღწეულ ნაწარმოებთა შორის ის არ გვხვდება. ზოგიერთი მისი ლექსის აუთენტურობა საეჭვოდ ითვლება, თუმცა წარმოადგენს „კარგ ნიმუშს ძველი არაბული პეროიკული და ელეგიური სტილისა.“⁴ მის ნაწარმოებებში ჩანს კასიდის ფორმის ელემენტები. მუჰალჰილის ლექსები წარმოადგენს მონორიმს. გამოყენებულია არაბული მეტრიკული სისტემის ძირითადი საზომები და პოეტური ხერხები.

‘ამირ იბნ ტუჟაფლი

ცნობილი *ჟაჰრისი* იყო პოეტი ‘ამირ იბნ ტუჟაფლი. ეკუთვნოდა ბანუ ‘ამირ იბნ ზა‘აას ტომს. ის იყო მუჰამად მოციქულის თანამედროვე. ცხოვრობდა დაახლ. 570-632 წწ-ში. ეს ტომი ნაჯდის შუაგულში ჰიჯაზის აღმოსავლეთით ბინადრობდა, ხოლო სამხრეთით ‘აბსელებსა და ზუბანელთა ტომებს ემეზობლებოდა. თავისი მდებარეობის გამო ისინი ეომებოდნენ მუდარელებსაც (ჩრდილოელებსა) და დამანელებსაც. გადმოცემით, მან იშვიათი სიმამაცე და ვაჟკაცობა გამოიჩინა ამ ომში.

‘ამირ იბნ ტუჟაფლის ნაწარმოებთა უმეტესობა მცირე ფორმის მონოთემატური ლექსია, სადაც ის აღწერს ომს, იარაღს, ბრძოლას, ცხენებს, თავისი ტომის წარმატებას მტერთან ომში, საკუთარ სიმამაცესა და იღბლიან ბრძოლას, სადაც ის ტომის მფარველად და შემწედ მიიჩნევს თავს.

„კარგად უწყიან ‘ულაჰ ჰავაზანის ტომებმა, ვარ მეომარი, მფარველი, მცველი ჯა‘ჟარის (ტომის)“.⁵

¹ 301 المندبي، شرح ديوان إمرئ القيس ،

² 111 عمر لروخ، تاريخ الادب العربي.

³ 152 أيام العرب في الجاهلية دار إحياء التراث، بيروت .

⁴ Bauer Th. *Altarabische Dichtkunst*, 358

⁵ 368 شرقى ضنيف، المعصر الجاهلى.

სტატისტიკა

დიდი არაბი პოეტი და მოაზროვნე აბუ-ლ-'ალა ალ-მა'არინ ცხოვრობდა X ს-ის დასასრულსა და XI ს-ის პირველ ნახევარში. ის ეკუთვნის არაბული ლიტერატურის ე.წ. „ახალ სკოლას“ – ნეო-კლასიკოსებს, რომლის ყველაზე ტიპური წარმომადგენლები აბუ-ლ-'ალასთან ერთად არიან აბუ ნუვასი, აბუ-ლ-'ათაჰი და მუთანაბბინ. რა არის ის ახალი, რაც აერთიანებს ამ სხვადასხვა ხასიათის პოეტებს?

მიჯრის პირველ საუკუნეებში ისლამამდელი ხანის პოეზია პოეტთა, ლიტერატორთა და ლინგვისტთა თაყვანისცემისა და მიბაძვის საგნად იქცა. ის აღიარეს კლასიკურად. იმ დროიდან მტკიცედ დამკვიდრდა ისლამამდელი პოეზიის ძირითადი ფორმები *კასიდა* და *კიტ'*ათავისი კომპოზიციით, თემატიკით, პოეტური სახეებით, ტოპოსებითა და გაქვავებული ფორმულებით. მუთანაბბინს დიდმა ტალანტმა მათ ახალი სიცოცხლე შთაბერა (რასაც შესაბამისი რეაქცია მოჰყვა VIII ს-ის დასასრულს), ხოლო პოეტთაგან ერთ-ერთი პირველი, ვინც ხმა აღიმალა და ტრადიციული ფორმა დაარღვია, აბუ ნუვასი იყო:

مَقْبَلًا لغير العلياء فالسند وغير اطلال مَي بالجر د

„დალიე ალ-'ალიასა და ას-სანადის¹ და
ველზე მაიას კარვის ნაშთების მოუხსენებლად“

იბნ კუთამბა (IX ს), ცნობილი ანთოლოგიის *ქითაბუ შ-ში'რი ვა შ-შუ'არა'* ავტორი, ებრძვის იმ შეხედულებას, რომელიც მხოლოდ ძველ, კლასიკურ პოეზიას თელის ყურადღების ღირსად და არ ცნობს ახალს², ხოლო მუთანაბბინ ირონიულად შენიშნავს:

إذا كان المدح فالنسيب مُقْنَمٌ أكل فصيح قال شعراً مُنْتَمِ

„ყოველ ხოტბას, წინ ნასიბი უძღვის,
ნუთუ ყველა ენამჭევრი, ვისაც ლექსი უთქვამს, თავდავიწყებული
მიჯნურია?“³

აბუ-ლ-'ალა ახალგაზრდობის დროინდელ თხზულებებში ჯერ კიდევ კასიდის ფორმას იცავს, მაგრამ შემდეგ სრულიად უარს ამბობს მასზე. პედანტი ლიტერატორები ამის გამო მუთანაბბინსა და აბუ-ლ-'ალას პოეტებად არც კი თვლიდნენ. ის, რაც ზემოთ აღნიშნულ პოეტებს აერთიანებს, ტრადიციული

¹ ეს ქარაგმა ისლამამდელი ცნობილი პოეტის ან-აბილა ზუბიანელის მუალაკის ტრადიციულ და-საწყისზე „ო, მაიას სადგომო, ალ-'ალიას და ას-სანადსა“.

² R. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, 287.

³ Гиргас Р., *Арабская Христианство*, ч. 2, 543.

ფორმების რღვევა და ახლის ძიებაა.

აბასელთა ხანის პოეზიისათვის დამახასიათებელია, რომ ის სამეფო კარზე, მისი მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა. X ს-ში, როცა აბასელთა უზარმაზარი სახალიფო დაიშალა, ერაყი გადავიდა ბოვეიჰიდების, სირია – ჰამდანიდების, ხოლო ეგვიპტე — იქშიდების დინასტიის ხელში. ალექსოში, ჰამდანიდების სასახლის კარზე სეიფ-ად-დავლას მეფობაში პოეტთა და მეცნიერთა ბრწყინვალე წრე შეიქმნა. ამ წრეს ეკუთვნოდნენ ცნობილი არაბი პოეტები მუთანაბბი და აბუ ჭირასი, აბუ-ლ-ფარაჯ ალ-ვაჟა დამასკელი, ბაბბალა ან-ნამი და სხვ. აქ იყო მუსლიმური სამყაროს უდიდესი მოაზროვნე ალ-ფარაბი, აქ წერდა აბუ-ლ-ფარაჯ ისბაჰანი თავის ცნობილ „ქითაბუ-ლ-ალანის“, ძირითად წყაროს არაბული პოეზიისა და მუსიკის შესასწავლად. ფილოლოგები იბნ ხალლავეიში და ალ-ფარის სა'ალიბ ნიშაპურელი, ავტორი ცნობილი ანთოლოგიისა „თათიმათ ალ-ჟათიმა“. აბუ-ლ-ალა აქ ჩამოთვლილ პირთა უმცროსი თანამედროვეა. ის არ ეკუთვნოდა ამ წრეს და არც კარის პოეტი ყოფილა ოდესმე. თუ მას მომდევნო თაობები ტრიუმფირატში იხსენიებენ მუთანაბბისა და აბუ ფირასთან ერთად, ეს იმიტომ, რომ აბუ-ლ-ალამ განათლება ჰალაბში (ალექო) მიიღო და საიქ ად-დავლას ლიტერატურული წრის ტრადიციებმა მასზე დიდი გავლენა მოახდინა. „ჰამდანიდების ეპოქას არაბულ პოეზიაში ის უპირატესობა აქვს სხვებთან შედარებით, რომ მან მოგვცა არა მარტო მუთანაბბი, დღემდე ყველაზე პოპულარული პოეტი არაბისტანში, არამედ მას შეუძლია იმაყოს აბუ-ლ-ალა ალ-მა'არრით, რომელსაც უფლება აქვს ეწოდოს მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტი.“¹

მიუხედავად ამისა, არაბული წყაროები ღარიბია ცნობებით აბუ-ლ-ალაზე. ამას ხსნიან იმით, რომ შუა საუკუნეებში აბუ-ლ-ალა არ სარგებლობდა ისეთი პოპულარობით, როგორც მუთანაბბი. მისი ნაწარმოებები არ ესმოდათ მის თანამედროვეებს. არ ესმოდათ მისი ფილოსოფიური ლექსები, ვერ გრძნობდნენ იმ გესლიან ირონიას, რომლითაც გამსჭვალული იყო „ანგელოსთა ეპისტოლე“ თუ „პატიების ეპისტოლე“. ამას მისი ენის ხელოვნურობა და დიდი სირთულეც იწვევდა. აბუ-ლ-ალაში მისი თანამედროვეები უფრო ფილოლოგსა და ლინგვისტს ხედავდნენ. აბუ-ლ-ალასადმი ცხოველი ინტერესი აღიძრა XIX ს-ში, როცა ა. კრემერმა გამოაქვეყნა და თარგმნა მისი „ლუზუმინი“² და მიუძღვნა მონოგრაფია, სადაც ოდნავ გადაჭარბებულ ქებას ასხამდა მას. დღეს აბუ-ლ-ალაზე დიდძალი ლიტერატურა არსებობს როგორც ევროპაში, ისე აღმოსავლეთში. ის აღიარებულია მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტად. სანამ მის შემოქმედებას შევხვებოდეთ, განვიხილოთ მისი ბიოგრაფია.³

¹ Крачковский Ю., *Абу-л-Фарадж ал-Ва'из Дамасский*, Петроград, 1914, 26.

² ბიბლიოგრაფ. ცნობები იხ. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabische Literatur*, I Supl. 1937, 452-53.

აბუ-ლ-'ალა ალ-მა'არრი ათ-თანუხი დაიბადა 973 წელს ჩრდილოეთ სირიაში, ალექსოპს მახლობლად მდებარე პატარა ქალაქში მა'არრათუ ან-ნუ'მანში. მისი ოჯახი სამხრეთ არაბეთის ერთ-ერთი ტომის – თანუხისაგან მომდინარეობდა. აბუ-ლ-'ალას ბიოგრაფია არ არის მდიდარი მრავალფეროვანი ფაქტებით. მან თითქმის მთელი სიცოცხლე მშობლიურ ქალაქში განმარტოებულმა გაატარა. ოთხი წლისა იყო, როცა ყვავილისაგან დაბრმავდა ჯერ ცალი თვალით, მერე – ორივეთი.

ლიტერატურული მისწრაფებებისთვის დამლუპველი ეს უბედურება აბუ-ლ-'ალას განსაცვიფრებელმა მესხიერებამ აუნაზღაურა. ის მამის, განათლებული ადამიანის და გამოჩენილი პოეტის მეთვალყურეობის ქვეშ იზრდებოდა. სწავლის გასაგრძელებლად ალექსოპში წავიდა. იმ დროს იქ, როგორც აღვნიშნეთ, ჰამდანიანთა სასახლის კარზე პოეტთა და მეცნიერთა ბრწყინვალე წყება იყრიდა თავს. თუმცა აბუ-ლ-'ალას ლიტერატურული მოღვაწეობის დასაწყისი ჰამდანიანთა დინასტიის დაქვეითებას დაემთხვა. იქ გამეფებულმა ლიტერატურულმა ტრადიციებმა დიდი გავლენა მოახდინა აბუ-ლ-'ალაზე. სწავლის დასრულების შემდეგ ის ალ-მა'არრაში დაბრუნდა, სადაც მომდევნო თხუთმეტი წელიწადი გაატარა. ასწავლიდა არაბულ პოეზიასა და ფილოლოგიას. ოცდაათი წლის იყო, როცა ვეგეტარიანლი გახდა, როგორც ირკვევა მისი მიწერ-მოწერიდან აბუ-ლ-'იმრანთან. აბუ-ლ-'ალა 1008 წელს ბაღდადში მიდის. ბაღდადი ამ დროს სულიერი და პრაქტიკული მოღვაწეობის ფართო ასპარეზს წარმოადგენდა. აქ თავს იყრიდნენ ვაჭრები და მოგზაურები ყოველი მხრიდან. აქ აფარებდნენ თავს სხვადასხვა სარწმუნოებისა და სექტების მომდევრები – ქრისტიანები და ებრაელები, ბუდისტები და ზოროასტრელები, საბაელები და სუფიები, მატერიალისტები და რაციონალისტები. მარგოლიუსი აღნიშნავს, რომ „დიდ მუსლიმურ ქალაქში ისევე, როგორც ძველ რომში, საჯარო დეკლამაცია ჩვეულებას წარმოადგენდა, სადაც მწერლები თავიანთ ტალანტს აცნობდნენ თანამედროვეებს. ჯერ კიდევ ძველი დროიდან ამ მიზნისთვის მეჩეთებს იყენებდნენ. აბუ-ლ-'ალას დროს ლექსებს კითხულობდნენ ალ-მანსურის მეჩეთში ბაღდადში. მაგრამ ყვლაზე კარგ თავშესაფარს წარმოადგენდა მეცენატთა სახლი, სადაც მათი შეკრება სიამაყეს გვრიდა მეცენატებს.“¹ ეს მეცენატები ხშირად აკადემიებსაც კი აარსებდნენ ამ მიზნით. აბუ-ლ-'ალა ბაღდადში სწავლობდა ბიბლიოთეკის პატრონთან 'აბდ ას-სალამ ალ-ბასრისთან, რომელმაც ის ერთ თავისუფლად მოაზროვნეთა საზოგადოებაში შეიყვანა. ბაღდადში მან დაახლოებით წელიწადნახევარი დაჰყო. ამ პერიოდმა დიდი გავლენა მოახდინა აბუ-ლ-'ალას შემოქმედებისა და აზროვნების მთელ შემდეგ მიმართულებაზე. აქ მომნიფდა და ფესვები გაიდგა იმ ფილოსოფიურმა და რელიგიურმა იდეებმა, რომლითაც აბუ-ლ-'ალა აქ მოხვდა. მისი ბაღდადიდან დაბრუნება დედის ავადმყოფობას თუ ვილაც გავლენიანი პატრონის მიერ მის შეუარაცხყოფას უნდა დაეჭარბებინა.² როგორც ჩანს, ამას ხელი შეუწყო მისმა ხელმოკლეობამაც. გზაში დედის გარდაცვალება გაიგო. ამან ძალიან მძიმედ იმოქმედა პოეტზე. ის დაბრუნდა მა'არრაში მტკიცე გადაწყვეტილებით არასოდეს აღარ დაეტოვებინა იგი. წერილში თანამოქალაქეებისადმი წერდა, რომ მისი მა'არრაში განმარტოება

¹ Margoliuth, *Abul-I-'Alla's Correspondence on Vegetarianism*, JRAS, 1902, 294.

² Meissa, *Le Massage du Pardon*, 1939.

რაიმი წუთიერი კაპრიზის შედეგი კი არ იყო, არამედ მან ეს მრავალი წლის მოფიქრების შემდეგ გადაწყვიტა.¹ მართლაც ამის შემდეგ გარდაცვალებამდე – 1057 წ-მდე არ დაუტოვებია სამშობლო ქალაქი. სიცოცხლის ბოლომდე ასკეტურ ცხოვრებას ეწეოდა და იცავდა ვეგეტარიანულ დიეტას. ასე ცხოვრობდა მა'არრაში ეს „სამგზის ტყვე“ როგორც თვითონ უწოდებდა თავის თავს (გულისხმობდა მხედველობის დაკარგვას, სახლზე მიჯაჭვასა და „საძულველ“ სხეულს, რომელშიც იმყოფებოდა მისი სული).

اراني في ثلاثة من سجوني
لقد نظرى ولزومى بيتي
فلا تسأل عن الخير والنيب
وكرن النفس في الجسد الخبيث

„სამ საპყრობილეში მიმაჩნია ჩემი თავი, ნუ მეკითხები ამ ამბავზე,
რომელიც ისედაც ცხადია,
მხედველობის დაკარგვის, სახლზე მიჯაჭვისა გამო და იმის გამო,
რომ სული საძაგელ სხეულში იმყოფება.“

ათი წლით ადრე პოეტის გარდაცვალებამდე მა'არრაში გაიარა ეგვიპტისკენ მიმავალმა სპარსელმა პოეტმა და მოგზაურმა ნასირ ხუსრაუმ. მისი გადმოცემით, აბუ-ლ-'ალა ქალაქის თავი² და ერთ-ერთი ყველაზე პატივსაცემი და მდიდარი ადამიანი იყო მთელ ქალაქში.³ ის გარშემორტყმული იყო ორასზე მეტი მონაფით, რომელნიც ყოველი მხრიდან მოდიოდნენ მასთან მისი ლექციების მოსასმენად პოეზიასა და ლიტერატურაში.

აბუ-ლ-'ალას შემოქმედების ანალიზი

აბუ-ლ-'ალას შემოქმედებაში ორი პერიოდი უნდა გამოვყოთ. მისი ნაწარმოებები პირველ პერიოდში, რომელიც დაახლოებით მის ბალდაში ნასვლამდე გრძელდება, თავისი სიღრმითა და ორიგინალობით არ გამოირჩევა იმ არაბ პოეტთა და ფილოლოგთა შრომებისაგან, რომლის მსგავსი ბევრი იქმნებოდა ამ ეპოქაში. მის ადრინდელ თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნის ლექსების კრებული „سقط الزند“ (ცეცხლის ნაპერწკლები“, სადაც ის ჯერ კიდევ თავის წინამორბედთა გზაზე დგას. აბუ-ლ-'ალა აქ გვევლინება როგორც მეხოტბე პოეტი, თუმცა წიგნის შესავალში ამაყად აცხადებს, რომ მას არასოდეს არავისთვის ქება არ შეუსხამს ჯილდოს მიღების მიზნით და რომ ის მხოლოდ თავისი ოსტატობის სრულყოფისათვის ვარჯიშობდა. კომენტარებში მუთანაბბიზე معجز أحمد – „აჰმადის სასწაული“⁴ – აბუ-ლ-'ალა ჩანს როგორც ვინაო ფილოლოგი, რომელიც მხოლოდ

¹ იქვე, 10.

² აბუ-ლ-'ალასთვის ქალაქის თავობა უბოძებია ალემოს ერთ-ერთ მმართველს, რომელსაც აბუ-ლ-'ალას შუამდგომლობით შეუწყნარებია მის წინააღმდეგ აჯანყებული ქალაქის მოსახლეობა.

³ კრაჩოვსკი ამის შესახებ წერს: *Абу-л-Аля далеко не во все периоды был таким, каким он хотел показаться в своей переписке и каким его привыкли считать европейские учёные с постоянными жалобами на бедность. Прогнившиполножным кажется показание его современника персидского поэта-философа Насири Хосрау, на которое обратил внимание ещё Кремер, а в новое время Никольсон. (იხ. Крачковский Ю., Мутаннаби и Абу-л-Аля, ЗВО XIX, 51)*

⁴ Крачковский Ю., Мутаннаби и Абу-л-Аля, ЗВО XIX.

გარეგნულ განმარტებას აძლევს ნაწარმოებს და უყურადღებოდ ტოვებს მის ესთეტიკურ მხარეს. ამავე ხანას აკუთვნებს კრაჩკოსკი აბუ-ლ-‘ალას ერთ მეტად პოპულარულ ნაწარმოებს შუა საუკუნეების მუსლიმურ სამყაროში *ملي السيل* „გზაზე დაგდებული“, რომელიც შუა საუკუნეების საკმაოდ შაბლონურ, ასკეტური ხასიათის სენტენციებს წარმოადგენს. აქ არის რჩევები, რომ ადამიანი არ უნდა გაიტაცოს ამქვეყნიურმა ცხოვრებამ, რომ მას უნდა ახსოვდეს და ზრუნავდეს მომავალ ცხოვრებაზე და სხვ. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, შემოქმედების პირველ ეტაპზე აბუ-ლ-‘ალას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა განწყევტილი კავშირი არც ლიტერატურულ ტრადიციებთან და არც ტრადიციულ მორალთან.

აბუ-ლ-‘ალას შემოქმედების მეორე პერიოდს ეკუთვნის მისი დივანი, რომელიც ცნობილია აგრეთვე როგორც *أشواق* ან *أحزان*, ანუ „სავალდებულოდ გახდა იმისა, რაც სავალდებულო არ არის“. აგრეთვე *رسالة الملآن* „ეპისტოლე ანგელოსთა შესახებ“ და *رسالة الغفران* „ეპისტოლე პატიების შესახებ“. აბუ-ლ-‘ალას დივანის სათაური „სავალდებულოდ გახდა იმისა, რაც სავალდებულო არ არის“ უნდა გულისხმობდეს იმ ორმაგ რითმას, რომელსაც ხმარობს აბუ-ლ-‘ალა და რომელიც არაბული პროსოდიის თვალსაზრისით სავალდებულოდ არ ითვლება. აღსანიშნავია, რომ ამ რითმას ხმარობს აბუ-ლ-‘ალა ეპისტოლეებშიც, იქ, სადაც პროზა გარითმულია. ამავე რითმითაა შესრულებული აბუ-ლ-‘ალას წერილები აბუ 'იმრანის მიმართ (იხ. ქვემოთ).

სწორედ ამ ნაწარმოებებმა მოუხვეჭეს აბუ-ლ-‘ალას მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტის სახელი.

* * *

პატარა პროვინციულ ქალაქში ჩაკეტილი უსინათლო პოეტი, რომელიც წლების მანძილზე ასკეტურ ცხოვრებას ეწეოდა, ერთი შეხედვით, თითქმის მართლა მოწყვეტილი უნდა ყოფილიყო ამქვეყნიურ ცხოვრებას. მაგრამ, როგორც ეს მისი შემოქმედებიდან ჩანს, ის არ ივინყებს თავისი ეპოქის მტკივნეულ საკითხებს. მკითხველის თვალწინ იშლება ცოცხალი სურათი საზოგადოებისა, სადაც ტირან მეფეებს, მექრთამე მოსამართლეებს, პირფერ თეოლოგებს, უმეცარ მეცნიერებს, მატყუარა ასტროლოგებს, დერვიშებსა და „უკეთურ“, „სისხლიან“ კარმატებს თვალსაჩინო ადგილი ეჭირათ. აბუ-ლ-‘ალას ანუხებს სახალიფოს თანამედროვე მდგომარეობა. ერთ-ერთ თავის ცნობილ ლექსში¹ ამბობს:

ونحن بعدهم في الأرض قُطان
صفران ما بها للملك سلطان

يُفكِكُ حُزْنَا ذَهَابِ الصَّالِحِينَ مَعَا
أَنَّ الْعِرَاقَ وَإِنَّ الشَّامَ مَذْزَمِينَ

فِي كُلِّ مَصْرٍ مِنَ الْوَالِيْنَ شَيْطَانٌ
أَنْ بَاتَ يَشْرَبُ رَاحَا وَهُوَ مَبْطَانٌ

سَاسَ الْأَنَامِ شَيْاطِينٌ مُسْتَلْطَةٌ
مَنْ لَيْسَ يَخْفَلُ خَمْسَ النَّاسِ كُلَّهُمْ

„გეყოფა წუხილი იმის გამო, რომ ყველა ღვთისნიერი ერთად წავიდა და ჩვენ მათ შემდეგ ვცხოვრობთ ამ ქვეყანაზე. როგორც სირიაში, ისე ერაყში სახელმწიფომ ყოველგვარი ძალა დაკარგა.

ხალხი ეშმაკების ბატონობის ქვეშ მოექცა. ყოველ ქალაქს ეშმაკი (შაიტანი) მართავს,

¹ ZDMG, XXXVIII, 520.

რომელსაც არ ანუხებს, რომ ხალხი შიმშილობს,
თუ თვითონ ქეიფობს და ღამეს ათევს ლეინის სმაში.”

متي يقوم إمامٌ يستفيد لنا فتعرف العدل أجبالاً و غيظان
صلوا بحيث أردتم فالبلاد قذرى كأنما كلها الإبل أعطان

„როდის გამოჩნდება იმამი, რომელიც გაგვიძლევს,
რათა სამართლიანობა ამცნოს მთასა და ბარს?
ილოცეთ, რამდენიც გსურთ. ქვეყნები კი დაეცნენ.
თითქოს ისინი აქლემებისგან იყვნენ გათელილი.“

فى البدن خراب أذواد مسومة و فى الجوامع والاسواق خراب
فهؤلاء تسموا بالعدل أو التجار واسم الانك القوم الاراب

„უდაბნოში დადალულ აქლემთა /ქარავნის/ მძარცველები არიან;
მერქეებსა და ბაზრებშიც არიან მძარცველები,
მაგრამ მათ უწოდებენ მოსამართლეებსა და ვაჭრებს,
იმათ კი – ბედუინებს.“

ندعى إلى الأحلام رفق السفاهة وها كان فوق الأرض أهل حلوم

„სულელები თავის თავს გონიერად თვლიან,
მაგრამ განა დედამიწის ზურგზე არსებობენ გონიერები?“

وقد ملازما جهلا صحائف جمّة فقال غزاة ملئت بطوم
فلا يتعلم عارف الحق ببنهم فيريغ منهم داميا بكلوم

...
„წიგნები აავსეს აურაცხელი სისულელით. ჭეშმარიტებაში გზააბნეულნი
/უმეტერები/ კი ამბობენ, აავსესო სიბრძნით. ჭეშმარიტების მცოდნემ
არაფერი თქვას მათ შესახებ,
თორემ ჭრილობებისაგან დასისხლიანებული დაბრუნდება მათგან“.

ასეთია იმ საზოგადოების სურათი, სადაც ადამიანები დაუნდობელი
მგლებივით უყურებენ ერთმანეთს.

أكثر الإنس مثل الذئب اذا تبين منك الضعف أطمعه

„ადამიანთა უმეტესობა მგელს გავს, – დაუმეგობრდები მას,
მაგრამ თუ სისუსტე გამოამჟღავნე, შეგჭამს
/ზუსტად: სიხარბით დაგიწყებს ცქერას/.“¹

يغذوا على خله الإنسان يظلمه كالذئب يأكل عند الغرة الذئبا

„მიდის ადამიანი მეგობართან და ბოროტებას აყენებს,
როგორც მგელი, რომელიც ჭამს მეორე მგელს თუ მან

¹ იქვე, 501.

სიფრთხილე არ გამოიჩინა."

ამ საზოგადოებისთვის მართლისმთქმელი მხოლოდ ზედმეტი ტვირთია:

فانْفَرَدَ مَا اسْطَعَتْ فَالْقَانَالُ الصَّادِقُ يُضَيُّ بِقَلَا عَلَى الْجِلْسَاءِ

„განმარტოვდი რამდენადაც შეგიძლია,
რადგან მართლის მთქმელი ხალხისთვის ზედმეტი ტვირთია."

ის კარგად იცნობს ადამიანებს და სწორედ ამან აიძულა, მოშორებოდა მათ:

زَمَدْنِي فِي الْخَلْقِ مَعْرِفَتِي بِهِ وَعِلْمِي بِأَنَّ الْعَالَمِينَ هِبَاءٌ

„მე კარგად ვიცნობ ხალხს და ვიცი, რომ სამყარო მტვერია,
ამან მაიძულა განვდგომოდი მათ."¹

ის მიისწრაფის კიდევ უფრო შორს წავიდეს, უდაბნოში ან მთის
მწვერვალზე.

فَلَيْتَنِي عَشْتُ بِدَاوِيَّةٍ حَرَبَازَهَا فِي عَوْدِهِ يَتَسَبَّحُ
يُضْدى بِهَا الرُّكْبُ وَاعْلَامُهَا كَأَنَّهَا فِي آلِهَاتِ تَسْبُحُ

أَوْ بْتُ فِي صَهْوَةٍ مُسْتَوْتَنَا أَمْسَ مَعَ الْإِغْفَارِ وَأَصْبَحُ
فَالنَّفْسُ كَالْجَامِحِ فَلَيْتَنِيهَا لَبَّ أَوْابِي لَجْمَةٍ يَكْبُحُ

„ნეტა ვცხოვრობდე უდაბნოში, /სადაც/ ტოტზე ქამელეონები
იკლანკებიან,
სწყურიათ იქ მხედრებს და უდაბნოს სურათი თითქოს მირაჟში
დაცურავს.

ან მთის მწვერვალზე ქურციკებთან მითენდებოდეს და მილამდებოდეს.
სული გავს გიჟმაჟ ცხენს, დაე, გონებამ შეაჩეროს ის ისე, როგორც
ლაგამის ურჩ ცხენს აჩერებენ."²

ასეთი განწყობილების პარალელს ვპოულობთ „პატიების ეპისტოლის“
მეორე ნაწილშიც:

„მე რომ არ მძაგდეს ადამიანთა შორის ყოფნა და არ მერჩიოს ჯეირანივით
ბუნაგში მოვკვდე და რომ იმ მატყუარებს შეეხვდე, დამტკიცდებოდა, რომ ისინი
ცდებიან და ნათელი გახდებოდა მათთვის მანამდე ბუნდვანი ჭეშმარიტება."³

აბუ-ლ-‘ალაში საზოგადოებისა და ამქვეყნიური ამოებების მელანქოლიური
ჭვრეტა პესიმისტურ განწყობილებასა და ღრმა რეფლექსიას იწვევს. განვიხილოთ
აბუ-ლ-‘ალას შემოქმედების ეს ერთ-ერთი ძირითადი მოტივი.

¹ იქვე.

² R. Nicholson, , *The Risalat al-ghufran*, JRAS, 1902, 198

³ ZDMG, XXX, 1876, 41.

პესიმიზმი როგორც აბუ-ლ-‘ალაჲს შემოქმედების
ძირითადი მოტივი

მძიმე და სევდიანი განწყობილებით, პირქუში ტონითაა გამსჭვალული მთელი მისი „ლუზუმიანი“. აბუ-ლ-‘ალაჲ ხედავს, რომ ყველაფერი ისპობა და ქრება ამ წარმავალ წუთისოფელში.

كيف أقض ساعة بمنزلة واعلم أن الموت من غمائي

„ან ერთი საათი როგორ უნდა გავატარო მხიარულებაში,
როცა ვიცი, რომ სიკვდილის მოვალე ვარ“

სიკვდილი და განადგურება არ ინდობს არც ცოცხალ არსებას, არც უსულო საგანს.

ما هي إلا منزل غير طائِل فترحل عنه و آخر قادم

„ეს ქვეყანა /الدنيا/ მხოლოდ ხანმოკლე თავშესაფარია,
სადაც ერთი შედის და მეორე – გამოდის.“²

دارا ساكن و حياء قوم كجسر فرقه اتصل العبور
يمطل منزل و يزار قبر وتبقى الديار ولا القبور

„ადამიანთა ორი სადგომი /საქაო და საიქიო/ და ხალხის სიცოცხლე
გავს ხიდს, რომელზეც ერთდება ორი ნაპირი.
ცარიელდება სახლები და ივსება საფლავები,
მაგრამ არც სახლებსა და საფლავებს უწერიათ დიდხანს დარჩენა.“³

المراء مثل النار شئت وانتهت فخبثت وأفلح في الحياة الخبث

„ადამიანი გავს ცეცხლს, რომელიც /მხიარულად/ კაშკაშებს, მერე კი ქრება
და იფერფლება /ამიტომ/ ყველაზე ბედნიერია ამქვეყნად თავმდაბალი.“⁴

إن الذي على وجه الثرى وطوا يشابهون أناسا تحته دُفِنوا

„ხალხი, რომელიც მიწას თელავს, ხომ ისეთივეა,
როგორიც მის ქვეშ მარხია.“

لنا طرق في كل شرق ومغرب إلى الموت

„მთელ აღმოსავლეთში და დასავლეთში უთვალავ გზას
მიყავართ სიკვდილისაკენ.“⁵

¹ ZDMG, XXXVIII, 1884, 517.

² ZDMG, XXXVIII, 1884, 517.

³ Гиргас, Розен, *Арабская Христианатия*, ч. 2, 556.

⁴ ZDMG, XXXVIII, 1884, 52.

⁵ Гиргас, Розен, *Арабская Христианатия*, ч. 2, 551.

სიკვდილისათვის ყველა ერთია – ადამიანი თუ ცხოველი, მოხუცი თუ ახალგაზრდა, სულელი და ბრძენი. ბედისწერა ხანდახან სულელს ინდობს და ბრძენს დაატყდება მთელი თავისი საშინელებით.

وكم سَلِمَ الْجَهْلُ مِنَ الْمَنِيَا وَغَوَّلَ بِالْجَمَامِ الْفَيْلَسُوفُ

„რამდენი სულელი გადაურჩა ბედისწერას
და /რამდენი/ ფილოსოფოსს მოსწრაფებია სიკვდილი
მოუხედავად იმისა, რომ ბრძენი იყო.“¹

شَكَ حَزْرَ خَوَاتِمًا وَلَيْتَ فَمَا رُجِمَ الزُّنْبِيرُ وَلَا الضُّغْبُ

„ჩივის თავის უბედურებას კურდღელიც და ლომიც,
მაგრამ ამაოა /შენწყნარებული არ იქნა/
/არც/ კურდღელის წრიპინი და /არც/ ლომის ღრიალი.“²

أَرَا حَيَوَانَ الْأَرْضِ يَرْهَبُ خَفَهُ فَيَا طَائِرَ انْجِنِي وَيَا ظَلِي لَا تَخَفْ
وَيُفْزِعُهُ رَعْدٌ وَيَطْمَعُهُ بَرْقٌ شَذَايَ فَمَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمَا فَرْقٌ

„მე ვხედავ დედამიწის ცხოველებს, როგორ თრთიან სიკვდილის შიშისგან.
აშინებთ მათ ქუხილი და აიშელებთ ელვა.
დამშვიდდი ჩიტო და ნურც შენ გეშინია ქურციკო,
რადგან არ არსებობს განსხვავება მე და თქვენს შორის.“³

ამ საშინელ ბედს ვერავინ ვერაფრით ვერ აიცილებს:

مُصَابٌ لَا تَنْزُهُ عَنْهُ نَفْسٌ وَلَا يُقْضَىٰ بِنُضْفِهِ الدِّمَامُ

ეს არის „უბედურება, რომელსაც ვერც ერთი ადამიანი ვერ გაექცევა,
რომლის ასაცილებლად არ შეეღობა არავითარი თავდებობა.“⁴

يَحَاوِلُ طَيْفَانَا إِرْمَانِيَا لِحَالِهِ وَأَنْ لَمْ يَحْنِ لَمْ يُخْشِ مِنْ شَرْبِهِ الشُّمَّا
لَهُ أَجَلٌ إِنْ حَانَ لَمْ تَنْتَبِهْ الرُّقَى يَدَافِعُ عَنْ حَوْبَانِهِ قَدْرًا حُمَاً

„ადამიანი მკურნალობს არმენული მინით და გონია,
რომ ამით განგების მიერ მისთვის განკუთვნილ ბედს გადაურჩება,
მაგრამ როცა ვადა /ბედისწერა/ მოვა, მაშინ არ მოქმედობს არც ერთი
ჯადოსნური სასმელი
და თუ არ მოვიდა, მაშინ სანამლავიც ვერას დაგაკლებს.“⁵

لَا تَنْجِي دُرُوعٌ أَهْلَهَا سَبْعٌ وَلَا جِيَاءٌ عَلَىٰ أَبْوَابِهِمْ سَفْعٌ

¹ ZDMG, XXXVIII. 1884, 52.

² Гиргас, Розен, *Арабская Хрестоматия*, ч. 2, 551.

³ ZDMG, XXXVIII. 1884, 503.

⁴ ZDMG, XXXVIII. 1884, 519.

⁵ ZDMG, XXXVIII, 1884, 520.

„განიერი ჯაჭვის პერანგი ვერ გადაარჩენს თავის პატრონს
და ვერც ბედაური მის კარებთან უძრავად მდგარი.“

ადამიანი წყევლის თავის გაჩენას ამ მუხთალ წუთისოფელში:

ولو أننى وافيتها بتخيرٍ لأدعى البنانَ الغشْرَ بالآزمِ نادِم

„მე რომ იგი /წუთისოფელი/ თვითონ ამერჩია,
ათივე თითს კბენით დავისისხლიანებდი.“

აბუ-ლ-‘ალა ამბობს: „ეს არის დანაშაული, რომელიც ჩემმა მშობელმა ჩემს
მიმართ ჩაიდინა და რომელსაც მე არავის მიმართ არ ჩავიდენ.“¹

„შვილების გაჩენა მშობლებს მხოლოდ მწუხარებას უოკეცებს. რაა თუნდაც
ისინი დიდ ქალაქებს მართავდნენ. მათი მაღალი მდგომარეობა მათ კიდევ უფრო
მეტად აშორებს მშობელს – და უმატებთ სიძულვილს იმის მიმართ, ვინც მათი ამ
ქვეყნად გაჩენით ხელში ისეთი კვანძი მისცა, რომელსაც ბრძენიც კი ვერ გამოხსნის.“²

ამ ვერაგ და გაუტანელ წუთისოფელში არ ღირს შთამომავლობის დატოვება.
ეს აბუ-ლ-‘ალას შეუწყნარებელ ცოდვადაც კი მაჩნია:

إرا نسلنا ذنباً للفتى لا يُقاله فلا تتبخنْ الذهرَ غيرَ عقيمٍ

„ადამიანისთვის შთამომავლობის დატოვება შეუწყნარებელ ცოდვად მიმაჩნია.
და თუ ოდესმე დაქორწინდები, დაქორწინდი მხოლოდ უშვილოზე.“

إذا شئتَ وصلنا بقرينةٍ فخيرَ نساءِ العالمينَ عقيمها

თუ ოდესმე მოინადინებ, რომ შენი ბედი ქალს დაუკავშირო,
იცოდე, ყველაზე უკეთესია მათ შორის ის, ვისაც შვილი არ ეყოლება.“³

აბუ-ლ-‘ალას შეხედულება ამ საკითხზე ისე, როგორც მისი აზროვნების სხვა
მხარეები, ახლოს დგას მუთანაბბისთან: „ბედი არ ღირს იმად, რომ ადამიანს ამ
ცხოვრებაზე იმედი ჰქონდეს და ინატროს აქ შთამომავლობა“ – ამბობს მუთანაბბიც.⁴

აბუ-ლ-‘ალას არ ესმის სიცოცხლის მიზანი:

إذا الفتى كان الترابَ ماله فعلامَ تَهْجُرُ أمُّهُ وتُرِيْتُ

„თუ ადამიანის ბედი /მისწრაფება/ მტკრად ქცევია,
მაშ რისთვისღა უთია ღამეები დედამ და რისთვის გაზარდა?“⁵

რადგან სიცოცხლე უაზრობაა, რადგან მისი მიზანი არარაობად და მტკრად
ქცევია, ბრძენს არ ეშინია სიკვდილისა. პირიქით, სასურველ ხვედრადაც კი მიაჩნია

مصائب هذه الدنيا كثيرٌ وأيسرُها على الفطنِ الحمام

¹ R. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, 300.

² იქვე, 308.

³ Гиргас, Розен, *Арабская Хрестоматия*. ч. 2.

⁴ Крачковский Ю., *Мутаннаби и Абу-л-‘Аля*, ЗВО XIX.

⁵ ZDMG, XXXVIII, 1884, 519.

„ამქვეყნად უბედურება მრავალია,
მათ შორის სიკვდილი ყველაზე უმნიშვნელოა ბრძენათათვის.“¹

غيبتي المنى ومتى اغيب

„სიკვდილი ჩემი სასურველი ხვედრია და როდის მოვკვდები?“

فما اخاف طريق الردى وذلك خير طريق سلك

„რატომ უნდა მეშინოდეს სიკვდილის,
როცა ის არის საუკეთესო იმ გზათა შორის,
რომელზეც კი ოდესმე გავლა შეიძლება.“²

اعفى المنازل قبر يستراح به وأفضل اللبس فيما أعلم الكفن

„სახლი, სადაც ყველაზე კარგად დაისვენებ, საფლავია,
საუკეთესო ტანსაცმელი მათში რაც კი მე ვიცი, სუდარაა.“³

ასეთია აბუ-ლ-‘ალაზ რეფლექსია, მისი შემოქმედების და მსოფლმხედველობის პესიმიზტური ხასიათი.

ი. კრაჩკოვსკიმ თავისი შრომებით ცხადჰყო, რომ რეფლექსია არაბული პოეზიის სხვა წარმომადგენელთა შემოქმედებასაც ახასიათებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მუთანაბბი. მისი შემოქმედების დეტალურმა განხილვამ კრაჩკოვსკი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ აბუ-ლ-‘ალაზ მიერ გამოთქმული ბევრი იდეა მუთანაბბისთანაც გვხვდება, და რომ მუთანაბბის შემოქმედების ამ მხარეს აბუ-ლ-‘ალაზე გავლენა უნდა მოეხდინა. „აბუ-ლ-‘ათაჰიას ლექსების ზუჰდიათის წყალობით შესაძლებელია დადგენა ერთ-ერთი სტადიისა, რომელიც განიცადა არაბულმა პოეზიამ თავის განვითარებაში წინაისლამური ხანის წმინდა აღწერითიდან მა‘არრელი უსინათლო პოეტის რეფლექსიამდე.“⁴ კრაჩკოვსკი კიდევ უფრო ღრმად მიდის და წინაისლამური ხანის პოეტების იმრულ-კაისის, ალა-‘შას, ამრ იბნ ქულსუმის, ზუჰაჰრის, ტარაჰას და ლაბიდის შემოქმედებიდან მოტანილი მაგალითებით ცხადყოფს, რომ რეფლექსიური მიმართულების საწყისები ჯერ კიდევ ისლამამდელ პოეზიაში უნდა ვეძიოთ. ამ მხრივ განსაკუთრებით ლაბიდი გამოირჩევა. ის, კრაჩკოვსკის სიტყვით, ყველაზე ახლოს დგას აბუ-ლ-‘ათაჰიასთან. აღსანიშნავია, რომ ლაბიდის კასიდებიდან კრაჩკოვსკის მიერ მოყვანილ მაგალითებში არის ისეთი იდეები და აზრები, რომელსაც აბუ-ლ-‘ათაჰიასთანაც ვხვდებით, მაგ.: „ადამიანი ცეცხლის ალია, რომელიც აენთება და მერე ქრება. ოჯახიც და ქონებაც მხოლოდ ვალად მოცემული რამაა, და ყოველი ვალი ხომ უნდა დააბრუნო“ და სხვ.

ამრიგად, რეფლექსიური მიმართულება, რომელიც ჯერ კიდევ ისლამამდელი ხანის არაბულ პოეზიაში იჩენს თავს, და რომლის პირველი სერიოზული წარმომადგენელი ნეოკლასიკოსებში აბუ-ლ-‘ათაჰიაა, ღრმავდება და ძლიერდება მუანაბბისთან და თავისი განვითარების მწვერვალს აბუ-ლ-‘ალაზთან აღწევს.

¹ იქვე.

² Крачковский Ю., *Мутаннаби и Абу-л-‘Аля*. ЗВО XIX.

³ იქვე, 556.

⁴ იქვე.

აბუ-ლ-'ალას რელიგიასთან დამოკიდებულებაზე აზრთა სხვაობა არსებობს. მაშინ, როცა ერთი ნაწილი მას სექტეტიკოსად და სრულ ათეისტად თვლის (მაგ. კრემერი), სხვები (მაგ. შეიხო და ნაწილობრივ ზეიდანიც) პოულობენ საფუძველს ამტკიცონ, რომ იგი მორწმუნე იყო.¹ ნიკოლსონის აზრით, აბუ-ლ-'ალა ისევე შორს იყო ორთოდოქსური სარწმუნოებისგან, როგორც ურწმუნოებისგან (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით). მისი სიტყვით, აბუ-ლ-'ალა მტკიცე მონოთეისტია, მაგრამ მისი რწმენა არის მხოლოდ ოდნავ მეტი იმაზე, რომ ყველაფერს მართავს უმონყალო ზედი, რომლის იდუმალებას ვერ ჩანდები და რომლის ყოვლისშემძლე ძალას ვერსად გაეცევი.

უთანხმოება არსებობდა ამ საკითხზე აბუ-ლ-'ალას თანამედროვეთა შორისაც, როგორც ეს პოეტის წერილებში ჩანს. აბუ 'იმრანის მიერ აბუ-ლ-'ალასადმი მიწერილ ერთ-ერთ წერილში ვკითხულობთ შემდეგს:

ولما رمى بى مرمى الى الشام وسمعت ان الشيخ وقفه الله بفضل فى الأدب والعلم قد انفتت عليه الأفاريل
ووضع به الدرمان والذليل، ورايت الناس فى ما يتعلق بدينه مختلفون.

„როცა ჩემმა მიზანმა სირიაში მიმიყვანა, გავიგონე, რომ შეიხი, ალაჰიმც დაეხმარება მას, სრულყოფილია ლიტერატურასა და მეცნიერებაში. ამაში ერთმანეთს ეთანხმებოდნენ ხმები და მოყავდათ ამის დამამტკიცებელი საბუთები. და ვნახე ხალხი, რომელიც ერთმანეთს ეწინააღმდეგება იმაზე, რაც შეეხება მის სარწმუნოებას.“²

აბუ-ლ-'ალას შემოქმედების ადრინდელი თხზულებები არავითარ საფუძველს არ იძლევა, რომ პოეტს ურწმუნოება დასწამონ. პირიქით, იქიდან ჩანს, რომ ხშირად მისი თვალსაზრისი მორწმუნე მუსლიმის თვალსაზრისია. მაგრამ, როგორც ჩანს, აბუ-ლ-'ალას მსოფლმხედველობამ თანდათან ევოლუცია განიცადა და როგორც მისი გვიანდელი ნაწარმოებები ცხადყოფს, იგი არა თუ ისლამის, არამედ ყველა მისთვის ცნობილი რელიგიის უარყოფამდე მივიდა. გაუგებრობას იწვევს მისი „ლუზუმიათი“. აქ ისეთი რადიკალური აზრების გვერდით შეხვედებით ადგილებს, სადაც აბუ-ლ-'ალა ჩანს როგორც მართლმორწმუნე მუსლიმი. რით უნდა აიხსნას ეს წინააღმდეგობა? ნიკოლსონის აზრით, შესაძლოა აბუ-ლ-'ალა ხანდახან სექტეტიკურად უყურებდა საკუთარ სკეპსისს და ხარკს უხდოდა ისლამს. კრემერი ფიქრობს, რომ ის ადგილები, სადაც ის ლაპარაკობს როგორც მართლმორწმუნე, კარგი მუსლიმი, მისი მორწმუნე მონინააღმდეგეების გზის ასაბნევად უნდა ყოფილიყო. აქ უნდა აღინიშნოს: აბუ-ლ-'ალას დივანის სათაური (أبو لا يزل) გულისხმობს აქ გაერთიანებული ლექსების ტექნიკურ მხარეს. ეს კრებული აერთიანებს იმ ლექსებს, რომელიც აბუ-ლ-'ალას ორმაგი რითმით აქვს დანერგილი. ამ რითმას არ ვხვდებით მის ადრინდელ ნაწარმოებებშიც (მაგ. سقط الزند). ცხადია,

¹ იქვე.

² Nicholson R., *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, 316.

³ Margoliuth, *Abul-I- Alla's Correspondence on Vegetarianism*, JRAS, 1902, 308.

تعالى الله فهو بنا خير قد اضطرت إلى الكذب العقول
نقول على المجاز وقد علمنا بأن الأمر ليس كما نقول

„ღმერთი მაღალია და ჩვენ კარგად გვიცნობს,
გონიერი იძულებულია ტყუილი თქვას.
ვამბობთ ქარაგმულად და ვიცით, რომ
საქმე ისე არ არის, როგორც ვამბობთ.“¹

რომელი რელიგიაა ჭეშმარიტი – კითხულობს აბუ-ლ-‘ალა – და რომელი ცდება?

أمر تستخف بها حلوم وما يدري القتي لمن الثبور
كتاب محمد وكتاب موسى وانجيل بن مريم و الزبور

„მოვლენები აბნევენ გონებებს და
არ იცის კაცმა, რომელი ცდება:
წიგნი მუჰამადისა თუ წიგნი მოსესი,
სახარება მარიამის ძისა თუ დავითის ფსალმუნი?“²

პოეტის აზრით, ყველა რელიგია მცდარ გზას ადგას. ისლამი, ამ მხრივ, არც უკეთესია და არც უარესი.

هفت الحنيفية والنصاري ما هتدت ويهود حارت والمجوس مضللة

„ბორძიკობს ჰანიფი და ქრისტიანიც ვერ მიდის სწორი გზით,
გზააბნეულია ებრაელიც და ცეცხლთაყვანისმცემელიც.“³

ერთ ეპიგრამაში, რომელსაც აბუ-ლ-‘ალას მიაწერენ, ვკითხულობთ შემდეგს:

في القدس قامت ضجة ما بين احمد و المسيح
هذا بنقوس يرن وذا بأذان يصيح
كل يثيئ دينة يا ليت شعري ما الصحيح

„იერუსალიმში დგას ღრიანცელი აჰმადსა და ალ-მასიჰს შორის. ეს ღრიანცელი არის ერთის ნაკუსის (ძელი, რომელიც ძველად ზარის მაგიერ იხმარებოდა ქრისტიანთა ლოცვაზე მოსაწოდებლად) და მეორეს აზანის გამო. ყველა მაღლა აყენებს თავის რელიგიას. ნეტა, ვიცოდე, რომელია ჭეშმარიტი?“⁴

საერთოდ, აბუ-ლ-‘ალას აზრით,

إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

¹ ZDMG, XXXVIII, 1884, 512.

² ZDMG ფ. XXIX, 40.

³ ZDMG, XXXVIII, 1884, 551.

⁴ Гиртас, Розен, *Арабская Хрестоматия*, ч. 2, 551.

„ორგვარი ხალხია ამქვეყნად: ჭკვიანები, რომლებსაც რწმენა არ აქვთ და მორწმუნენი, რომელთაც ჭკუა არ აქვთ.“

აბუ-ლ-‘ალაჲს არ სწამდა, რომ ყურანი ღვთის სიტყვა იყო. ამაზე მოწმობს ის ფაქტიც, რომ სხვადასხვა არაბულმა წყაროებმა შემოინახა ცნობა იმის შესახებ, რომ პოეტი არ სცნობდა ყურანის მაღალ ლიტერატურულ ღირსებებს. ყურანის მიბაძვით მას შეუქმნია ნიგნი სათაურით *الفصل والبيت*, რომელიც, როგორც ყურანი, დაყოფილი ყოფილა სურებად და აიებად. ეს ნიგნი აბუ-ლ-‘ალაჲს დაუპირისპირებია ყურანისთვის. ამით ის თითქოს შეჯიბრში იწვევდა მუჰამედს. მისთვის უთქვამთ, შესანიშნავია ეს ნიგნი, მაგრამ ისეთ შთაბეჭდილებას ვერ ახდენს, როგორც ყურანი. აბუ-ლ-‘ალაჲს მიუგია: „აბა, იკითხონ ოთხასი წელი მეჩეთებში და მერე ნახეთ, როგორი იქნებაო.“ იბნ სინანი ამბობს, რომ თუ ჩაუფიქრდება გონიერი კაცი, მიხვდება, რომ ეს ნიგნი შორს არის იმისგან, რომ წაბაძოს და მეტოქეობა გაუწიოს ყურანს. ეს უწყინარი ტრაქტატია, რომელიც მხოლოდ ლინგვისტურ მიზნებს ისახავს.

ამ ცნობიდან ჩანს, რომ ეს ნიგნი უნდა ყოფილიყო პაროდია ყურანზე, რომელიც სინამდვილეში თითქოს ფილოლოგიურ და ლინგვისტურ მიზნებს ისახავდა. მაგრამ როგორც ჩანს, ეს ფილოლოგიური მიზნები მხოლოდ ნილაბი უნდა ყოფილიყო, რომელსაც ასე ოსტატურად იყენებს აბუ-ლ-‘ალაჲ თავის „პატიების ეპისტოლეში“. იგი საგონებელში აგდებდა მკითხველებს. მაშინ, როცა ერთ ნაწილს ის აღმაშფოთებელ პაროდიად მიაჩნდა წმინდა ნიგნზე, მეორე ნაწილი მას ფილოლოგიურ ტრაქტატად მიიჩნევდა.

თუ აბუ-ლ-‘ალაჲს *الفصل والبيت* წარმოადგენდა პაროდიას წმინდა ნიგნზე, მისი *رسالة الغفران* და *رسالة الغفران* წარმოადგენს პაროდიას მუსლიმთა ტრადიციულ შეხედულებებზე, საიქიო ცხოვრების კარიკატურას მუსლიმურ საიქიოზე, მაგრამ იმდენად ოსტატურად, რომ მის სიღრმეს, მის შხამიან და მახვილ ირონიას საშუალო მუსლიმი, როგორც ჩანს, ვერ ხვდებოდა.

„პატიების ეპისტოლის“ მეორე ნაწილში პოეტი აშკარად დასცინის ისლამის თითქმის ყველა სექტას, განსაკუთრებით კარმატებს, სუფიებს და საერთოდ ყველა იმას, ვისაც ინდოეთიდან მომდინარე სულთა გადასახლების თეორია სწამდა და სჯეროდა მკვდრეთით აღდგომა. ხალხის სისულელე იქამდე მიდის – ამბობს აბუ-ლ-‘ალაჲ – რომ ზოგიერთ სუფის სჯეროდა, იბნ ჰალაფი მკვდრეთით აღდგებოდა, იდგა ტიგროსის ნაპირას ბაღდადში იქ, სადაც ის ჯვარს აცვეს და მის გამოჩენას ელოდა.

ზოგიერთს, მისი სიტყვით, იმ ზომამდე სჯერა თავისი სარწმუნოებისა, რომ უთხრა სპილო დაფრინავს ან აქლემი კვერცხს დებსო, დაიჯერებს. აბუ-ლ-‘ალაჲ დასცინის ყოველგვარ რელიგიურ ცრუმორწმუნეობას და უარყოფს რელიგიური რიტუალების საჭიროებას.¹

განხილული მაგალითებიდან უნდა ჩანდეს, რომ აბუ-ლ-‘ალაჲ არა თუ ისლამს, არამედ ყველა რელიგიას სკეპტიკურად უყურებდა და უარყოფდა. მას არ სჯეროდა წინასწარმეტყველებისა: „როგორ უნდა გამოვიწვიო მე თქვენი რისხვა, როცა ქრისტე და მუჰამადი ჩემთვის ერთია.“²

¹ ZDMG 99, XXIX 45.

² R. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, 322.

აბუ-ლ-‘ალა არ სწამდა არც ღმერთი და არც მისი მოციქულები, მაგრამ დგება მეორე საკითხი – იყო თუ არა ის ათეისტი ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით. პოეტის აზრით, შემოქმედი – ღმერთი ორ რამეში არსებობს – დროსა და სივრცეში. სივრცე (ან ადგილი) არის მყარი, უძრავი, მტკიცე. დრო კი წარმავალია და არ აქვს მას სიმტკიცე. დროს არ აქვს გონი. მან არ იცის, თუ რას სჩადის ის. ამიტომ არ შეიძლება, რომ ის გაკიცხო იმისთვის, რაც მან არ იცის. ყველაფერზე მაღლა კი დგას რაღაც უღმრთო ბედისწერა, რომლის ისრებს ვერსად გაექცევი.

والله صير للبلاد وأهلها
ظافرين وقتا ذاهبا و مكانا
والدهر لا يدري بما هو كائن
فيه فكيف يلام فيما كانا

„ღმერთი ამ ქვეყნისა და მისი მცხოვრებთათვის ორ სახეს იღებს
/ორ ჭურჭელში არსებობს/.
წარმავალი დროისა და სივრცისა /ადგილისა/.
დრომ არ იცის, რისი ჩამდენია ის, და როგორ უნდა გაეკიცხო
იმის გამო, რაც არ იცის.“¹

نشكرو الزمان وما أتى بجناية ولو استطاء تكلفا لشكنا

„ჩვენ ვჩივით დროზე, მაგრამ მას რომ ლაპარაკი შეეძლოს,
თვითონ იჩივლებდა ჩვენზე.“

აბუ-ლ-‘ალა არ ეთანხმება მათ, ვისაც შემოქმედი ღმერთი დროისა და სივრცის გარეშე წარმოუდგენია. მისთვის ეს გაუგებარია და შეუძლებელი.

قلتم لنا خالق حكيم
زعمتموه بلا زمان
قلنا صدقتم كذا نقول
ولا مكان الا فقولوا
معناه ليست لنا عقول
هذا الكلام له خبي

„ამბობთ, ჩვენ გვყავს ბრძენი შემოქმედი, ვამბობთ, მართალი ხართ,
ამგვარად ვამბობთ.
ამბობთ, ის არის დროისა და სივრცის გარეშე, განა არა? მაშ,
თქვით, ამ სიტყვას აქვს რაღაც ფარული აზრი.
მისი მნიშვნელობა ჩვენ არ გვესმის.“²

„პატიების ეპისტოლეში“ ის ამბობს: ზოგიერთის მტკიცება, რომ დრო არის ცის /სფეროს/ მოძრაობა, ჭეშმარიტი არ არის. სიბავეიშის წიგნში არის მითითება იმაზე, რომ „დრო არის დღისა და ღამის თანმიმდევრობა“. აბუ-ლ-‘ალა აზრით, დრო ეს კი არ არის, არამედ დრო ისეთი რამაა, რის უმცირეს ნაწილსაც კი შეუძლია შეიცავდეს რაიმეს ისევე, როგორც ჭურჭელი. დროს არ აქვს გონი. ის შეუგნებელია, არ არის მიზეზი ჩვენი მწუხარებისა და სიხარულისა და ამიტომ

¹ ZDMG, XXXVIII, 1884, 538.

² ZDMG, XXXVIII, 1884, 524.

დაუშვებელია მისი კიცხვა: „ჩვენ ვტირით და ვიცინით, მაგრამ დრო კი არ გვაცინებს ან გვატირებს, მხოლოდ ბედისწერაა ძლევამოსილი.“¹ ბედისწერის ისრები არასოდეს მიზანს არ აცდებია.

ალსანიშნავია, რომ გონებას ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს აბუ-ლ-'ალა. მისი აზრით, სიმართლეს, ჭეშმარიტებას მხოლოდ გონებით შეიძლება ჩანედ. „*ლუზუმიათში*“ ერთ ადგილას აბუ-ლ-'ალა ამბობს:

ترجوا الناس أن يقرّوا الناس أمام مشيرٍ في كذب لا أمام سوى العقل مشراً من صحة والمساء

„ხალხს გონია, რომ გამოჩნდება იმამი მოლაპარაკე დამუწეხებული მხედრების შესახებ. სიცრუეა ეს! არ არსებობს არავითარი იმამი გარდა გონებისა მრჩეველად დილას და საღამოს.“²

„გონება აღიარე შენ წინამძღოლად და მოიქეცი ისე, როგორც მას მიაჩნია უკეთესად, სიმართლის საუკეთესო მრჩეველს.“³

მაგრამ გონებას არ შეუძლია ბედისწერის იდუმალების შეცნობა. ის უძლურია მის წინაშე: „გონებაზე მაღლა ბედისწერა დგას.“⁴

აბუ-ლ-'ალას რელიგია არის საყოველთაო სიკეთე: „სიკეთე საუკეთესო რელიგიაა და იმის შემდეგ, რაც მას აღიარებ, ცოტა მნიშვნელობა აქვს იმას, ლოცულობ ალმოსაველეთის მხარეს თუ წარმოსთქვამ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ლოცვას.“⁵

وافعل بغيرك ما تمواه بفعله وأسمع الناس ما تختاره مسمعه

„მოიქეცი ისე, როგორც შენ გინდა, რომ მოგექცენ, ხალხს გააგონე ის, რისი გაგონებაც შენ გესიამოვნება.“⁶

სიკეთე უნდა გამოიჩინოს ადამიანმა არა მარტო სხვა ადამიანების, არამედ ყველა ცოცხალი არსების მიმართ, იქნება ის დიდი თუ მცირე. ამიტომ იცავს აბუ-ლ-'ალა ვეგეტარიანზმს. ძალმომრეობა ყველაზე საშინელი ბოროტმოქმედებაა.

აბუ-ლ-'ალას ეს მოსაზრება ყველაზე კარგადაა ჩამოყალიბებული მის ცნობილ ლექსში *عذوب مريض العقل*. ლექსი რუსულად თარგმნა რუსმა არაბისტმა ვ. როზენმა და გამოაქვეყნა ი. კრაჩკივსკიმ.⁷

1. Ты стал больным в вере и разуме, дабы услышать вести об истине.
2. Не ешь греховно того, что выбрасывает вода, и не ищи себе пищи в свежем мясе заколотых животных.

¹ ZDMG, XXXVIII, 1884, 522.

² ZDMG ფ. XXIX 43.

³ Nicholson R., *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930. 322.

⁴ იქვე, 26.

⁵ იქვე, 26.

⁶ ZDMG, XXXVIII, 1884, 501.

⁷ იხ. Крачковский Ю., *Мутаннаби и Абу-л-'Аля*, ЗВО XIX., 991-301.

3. Не в белом (молоке) маток, чистую влагу, которую они назначили для своих детёнышей, а не для белолицых красавиц.
4. И не нападай врасплох на птиц, беспечно сидящих над тем, что они снесли; ибо насилие худшее из зол.
5. И оставь мёд пчёл, который они старательно добывают с раннего утра в цветках пахучих растений.
6. И не для чужих берут они его и не собирают его для щедрой раздачи и подарков.
7. Я умыл руки от всего этого; о, если бы я понял своё дело раньше чем поседели кудри.

კრემერი აბუ-ლ-'ალას ეთიკურ პრინციპებში ინდური მსოფლმხედველობის, კერძოდ, ჯაინიზმის გავლენას ხედავდა. ამ მიმდინარეობას პოეტი ბალდადში უნდა გასცნობოდა. თუმცა როგორც მისი პირადი წერილებიდან ჩანს, ბალდადში წასვლამდე, ოცდაათი წლის ასაკში, ის უკვე ვეგეტარიანელი იყო. აბუ-ლ-'ალას პოეზიის ასეთი ადგილები სუსტ შთაბეჭდილებას ახდენს. მას ახშობს განუწყვეტელი ხმები უიმედობისა და ეჭვისა. ი. კრაჩკოვსკი შენიშნავს:

«Он отвергал ходячие нормы не только окружающего его мира, но и все известные ему системы. Чего-нибудь положительного он не смог создать – его епископские принципы, выработанные для самого себя не имели прочной.»¹

თუ აბუ-ლ-'ალას სიტყვებს ეთიკურ მოთხოვნებს ჩამოვაცილებთ, რჩება მხოლოდ მცოდნე სიცარიელე.

¹ Абу-л-Ала' ал-Ма'ари, *Рисалату ал-Мала'ика*. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского, Ленинград, 1939, 28.

„ეპისტოლე ანგელოსების შესახებ“ და „ეპისტოლე პატივების შესახებ“

აბუ-ლ-‘ალას ეპისტოლეები მის „ლუზუმიათთან“ ერთად ის ნაწარმოებებია, რომლითაც ის სცილდება მხოლოდ არაბული ლიტერატურის ფარგლებს და მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტა რიგში დგება.

„ანგელოსთა ეპისტოლე“ - رسالة السلافة აღმოაჩინა ი. კრაჩკოვსკიმ.¹ 1932 წელს ტექსტი რუსული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარით გამოსცა.² „პატივების ეპისტოლე“ - رسالة الغفران აღმოაჩინა რ. ნიკოლსონმა და არაბული ტექსტის ნაწყვეტები ინგლისური თარგმანით 1900 - 1902 წლებში გამოაქვეყნა. „პატივების ეპისტოლე“ 1033 წელსაა დაწერილი, როცა აბუ-ლ-‘ალა სამოცი წლისა იყო, ხოლო „ანგელოსთა ეპისტოლის“ დაწერის ზუსტი თარიღი უცნობია. ი. კრაჩკოვსკი ფიქრობს, რომ ის პირველზე ადრე უნდა დაწერილიყო. ამავე აზრისაა ქამილ ქილანიც.³

ორივე ეს ნაწარმოები დაწერილია წერილის სახით, როგორც ამაზე სათაურიც („ეპისტოლე“) მიუთითებს. رسالة الغفران წარმოადგენს პასუხს ალი იბნ მანსურ იბნ ალ-კარიხის წერილზე, სადაც ის კითხულობდა, თუ რატომ იღებს პატივებს საიქიოში ცოდეილთა ერთი ნაწილი. رسالة السلافة — ის ადრესატის ვინაობა უცნობია. ის შენიღბულია „მავანის“ (ابو الغان) სახელით. არ არის აღმოჩენილი არც მისი წერილი, სადაც, როგორც ნაწარმოებიდან ჩანს, ანგელოსთა მუსლიმური სახელებისა და საიქიოსთან დაკავშირებული ზოგიერთი სახელწოდების ეტიმოლოგიის შესახებ ეკითხებოდა აბუ-ლ-‘ალას. კრაჩკოვსკის სიტყვით, პასუხს ამ უბრალო ამოცანებზე როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში აბუ-ლ-‘ალას შემოქმედებითი ფანტაზია გადააქცევს პაროდიად მუსლიმთა ტრადიციულ შეხედულებებზე საიქიოს შესახებ, რომელსაც პარალელი არ მოეპოვება მთელს მუსლიმურ ლიტერატურაში. აბუ-ლ-‘ალას ირონიის საგანს رسالة الغفران - ში წარმოადგენს ესქატოლოგიური აიები ყურანიდან, ხოლო رسالة السلافة — ში - შესაბამისი სახელები და სახელწოდებები ყურანიდან და მუსლიმური ესქატოლოგიური ლიტერატურიდან - ჰადისებიდან. ერთი შეხედვით, ორივე ნაწარმოები მეტად სერიოზული ტონითაა გამსჭვალული. „ანგელოსთა ეპისტოლეში“ ამ სერიოზულ ტონს ინვეეს სხვადასხვა გრამატიკული თეორია, ლინგვისტული მსჯელობა ამა თუ იმ საკითხზე, ციტატები ცნობილი პოეტების თხზულებებიდან, ყურანიდან. „პატივების ეპისტოლეში“, სადაც სამოთხე ჯაჰილიის პერიოდის პოეტთა ერთგვარ სალონადაა გადაქცეული, მსჯელობს, თუ როგორ მიიღო ამა თუ იმ პოეტმა პატიება - მოაქვს ციტატები მათი თხზულებებიდან. მსჯელობს ამა თუ იმ ადგილის უტყუარობაზე და ყოველ ნაბიჯზე მოყავს მაგალითები აქ ყურანიდან და ჰადისებიდან, მაგრამ ისე, რომ მკითხველზე კომიკურ შთაბეჭდილებას ახდენს და სიცილს ინვეეს:

¹ იქვე.

² ნაწარმოების ხელნაწერი კრაჩკოვსკიმ 1910 წ. აღმოაჩინა, თუმცა სხვადასხვა მიზეზების გამო 1932 წ-მდე ის ვერ გამოიცა. მანამდე გამოსული გამოცემები ვერ აკმაყოფილებენ მეცნიერულ მოთხოვნებს.

³ 1925 წელს გამოიცა სრული ტექსტი ქამილ ქილანის კომენტარებით, მანამდე 1857 წელს - ალიო-ზოვის კომენტარებით.

لا يذكر الرجل من الحياة الجنة الا استدّل عليه بأية من القرآن واثّر من الحديث، ولكن ما رأيك في أنك لا تستطيع أن تمنع نفسك من الضحك والغراق في الضحك منذ ما تقرأ هذه الآية الحرة التي يوردها هذا الحديث الذي استجل به.

„არაფერს არ მოიხსენიებს ის სამოთხისა და ცეცხლის /ჯოჯოხეთის/ ცხოვრების შესახებ ისე, რომ არ დაიმოწმოს აია ყურანიდან ან გადმოცემა ჰადისიდან. მაგრამ ნუ გგონიათ, რომ შესძლებ თავის შეეკავებას სიცილისაგან და სიცილით დახრწობისაგან, როცა ნაიკითხავ თვით ამ მითითებას. როცა ნაიკითხავ ამ პატივსაცემ აიას, რომელიც მას მოყავს ან ცნობილ ჰადისს, რომელზეც ის მიუთითებს“ — წერს ტაჰა ჰუსეინი.¹

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ეს ლინგვისტური და ფილოლოგიური მსჯელობა, ეს ციტატები ყურანიდან და ჰადისებიდან მხოლოდ საბურველს წარმოადგენს, საიდანაც გამოსჭვივის შხამიანი და მახვილი ირონია. საბურველს წარმოადგენს აგრეთვე ის თავბრუდამხვევი ქათინაურები, რომლითაც აბუ-ლ-‘ალა მიმართავს თავის კორესპონდენტებს, ადარებს მათ სიბრძნის და ცოდნის ზღვას და სხვ. პარალელურად აბუ-ლ-‘ალა როგორც ერთ, ისე მეორე ეპისტოლეში თავს იკნინებს თავის კორესპონდენტების წინაშე. მისი სიტყვით, მას ცილს სწამებენ, როცა რაიმე ცოდნას მიაწერენ და მისგან რაიმე ჭკვიანურ პასუხს ელიან. ეს გავს იმას – ამბობს აბუ-ლ-‘ალა – მჩხავანა ყვავს რომ სატრფიალო ოდის წარმოთქმა მოთხოვონ, ან აბისინიის ველების სახედრის ჭიხვინი რიტმულ ლექსად ჩათვალონ.

ორივე ეპისტოლეში აბუ-ლ-‘ალა იყენებს ორმაგ რითმას, განსაკუთრებით ხშირად მიმართავს მას „პატივების ეპისტოლეში“. ნაწილობრივ ესეც იწვევს ორივე „ეპისტოლის“ ენის ხელოვნურობას და მათ მეტად ძნელად გასაგებს ხდის. ამ მხრივ, მათ არაბულ ლიტერატურაში ვერაფერი შეედრება. ტაჰა ჰუსეინი ამის გამო წერს:

لست أعرف في الأدب العربية كلّها (لا استسنى من ذلك شيئاً) اثراً يعدّ لها ثروة وخصباً وفلسفة كما أنى
لست أعرف في الادب العربية اثراً يعدّ لها صعوبة وعصرًا وعملاً.

„მთელ არაბულ ლიტერატურაში /არ გამოვრიცხავ აქედან არაფერს/ არ ვიცი ძეგლი, რომელიც მას შეედრებოდეს სიმდიდრით, სიუხვითა და სიბრძნით /ფილოსოფიით/. ისევე როგორც არ ვიცნობ მთელ არაბულ ლიტერატურაში ძეგლს, რომელიც შეედრებოდეს მას სიძნელით, სირთულითა და ენის ბუნდოვანებით“.²

ორივე ეპისტოლეში აღწერილია საიქიო, სამოთხე და ჯოჯოხეთი – „ანგელოსთა ეპისტოლეში“ ანგელოსებთან საუბრის სახით, „პატივების

¹ Абу-л-‘Ала’ ал-Ма’ари, *Рисалату ал-Мала’ика*, Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского, Ленинград, 1939. с.23.

² Абу-л-‘Ала’ ал-Ма’ари, *Рисалату ал-Мала’ика*, Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского, Ленинград, 1939. с.23.

ეპისტოლეში" – ადამიანებთან. მეორე ეპისტოლეში საიქიო უფრო სრულად არის დახატული. აქ აღწერილი საიქიო ზუსტად ისეთია, როგორც ამას მუსლიმური ესქატოლოგია ხატავს ყურანსა და ჰადისებში. თვალწინ გადაიშლება საიქიოს სურათი სხვადასხვა მოვალეობის აღმსრულებელი ანგელოსებით: ჯოჯოხეთის ცეცხლის მცველი *მალიქი*, სამოთხის კარის მცველი *რაღფანი*, *მუნქარი* და *ნაქირი* – ანგელოსები, რომელნიც განკითხვის დღეს სულს დაკითხავენ სააქაოს ჩადენილი ცოდვების შესახებ. აქვეა სასწორი, რომელზეც ყოველი სულის კეთილი და უკეთური საქმეები იწონება; წიგნი, სადაც ეს საქმეები წერია; საიქიოს ხიდი – *სირატი* – თმასავით წერილი და მახვილის პირივით ვიწრო, რომლითაც მორწმუნეები ელვის უსწრაფესად მისრიალებენ სამოთხეში, ცოდვილები კი ბორძიკით მიდიან და ჯოჯოხეთის ცეცხლში ცვივიან. ჯოჯოხეთი, სადაც ურწმუნოები და ცოდვილები ცეცხლში იხრაკებიან და გახურებული შანთებით იდალებიან. განსაკუთრებით სრულად არის აღწერილი „პატიების ეპისტოლეში" სამოთხე თავისი ატრიბუტებით: ტუბა – სამოთხის ხე, რომლის ნაყოფს მიირთმევენ ჩრდილში, აბრეშუმის ხალიჩებით მორთულ სარეცელზე წამოწოლილი, ნეტარებაში მყოფი სამოთხის მცხოვრებნი. ყოველი მათი სურვილი დაუყოვნებლივ სრულდება. აქ არის ღვინის, ცივი წყლის, რძისა და თაფლის მდინარეები, რომელსაც სამოთხის მცხოვრებნი ძვირფასი თვლებით მოოჭვილი სასმისებით სვამენ; მზეთუნახავი ჭურჭლები და მარადიული ჭაბუკები. ნაჩვენებია აგრეთვე *მაკიფი* – განსაზღვრული, სადაც ცოდვილები, რომელთაც ალაჰის პატიება მიიღეს, ცოდვებს ინანიებენ და სამოთხეში შესასვლელად ემზადებიან. ასეთია საიქიოს სურათი.

„ანგელოსთა ეპისტოლე" იწყება კომპლიმენტებით ადრესატის მიმართ. ამას როცა ამთავრებს აბუ-ლ-‘ალა, ამბობს, რომ ის უკვე მოხუცია, მან დიდი ხანია თავი დაანება გრამატიკას, სადაც ყოველთვის სცემენ ხან ამრს, ხან ზაიდს,¹ რაშიც მას მონაწილეობის მიღება აღარ სურს ამ სიბერის ჟამს და „მისი ქარავანი ახლოსაა უკანასკნელ საცხოვრებელთან" – „განა არ მხედავ როგორ ვიგერიებ სიკვდილის ანგელოსს?" აქ ის იძლევა სიტყვა ანგელოსის (كَلْب) ეტიმოლოგიას. შემდეგ ამას მოსდევს საუბარი მუნქართან და ნაქირთან. აბუ-ლ-‘ალა კითხულობს, თუ როგორ მოხდა, რომ ამ ორი ანგელოსის სახელი არაბული წარმოშობისაა და სრული ფლექსია აქვს მაშინ, როცა სხვა ანგელოსთა სახელები უცხო წარმოშობისაა. ამოთან საუბარში განმარტავს მუსას ფორმას. თან ეკამათება ანგელოსებს, რომლებიც ამჟღავნებენ გრამატიკული საკითხების ცოდნას და ამით გაკვირვებულ აბუ-ლ-‘ალას ამაყად პასუხობენ: „რომ შეკრიბონ ერთად, რაც იცოდნენ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ენებზე მოლაპარაკე დედამინის მცხოვრებლებმა, ეს ცოდნა ვერ მიწვდება ერთი ანგელოსის ცოდნასაც კი, რომელიც ჩვენში არც კი ითვლება სწავლულად". მიუხედავად ამისა, ის თამამად ეკამათება და არ ეთანხმება მათ, როცა თავისი შეხედულების დასამტკიცებლად სიბავეიჰის აზრი მოყავთ და ამბობენ – სიბავეიჰი ასე ამბობსო – აბუ-ლ-‘ალა მიუგებს: ის, რასაც სიბავეიჰი ამბობს, მცირე გამონაკლისის გარდა არასოდეს გამიგონია არაბებშიო. ასეთივე ხასიათისაა საუბარი მალიქთან, შაჰიდთან, სადაც მსჯელობა ეხება ჯოჯოხეთსა და მის მცველებს. ამას მოსდევს შემდეგი

¹ დარაბა 'ამრუ ზაიდან, ამრმა სცემა ზაიდი და დარაბა ზაიდუნ 'ამრან – ზაიდმა სცემა ამრი, ხშირი მაგალითებია, რასაც არაბი გრამატიკოსები მიმართავენ.

სცენა: ლიტერატორთა ჯგუფი, რომელთაც ალაჰმა შეუწდო და ჯოჯოხეთისაგან „განშორებულ იქნენ“, მაგრამ მათი საქმეები არ აღმოჩნდა საკმარისი სამოთხეში შესასვლელად, დგას სამოთხის კართან და მის მცველს, რიდეანს ევედრება, რომ შეუშვას სამოთხეში. „ო, რიდეან“ – მიმართავს მას ნაწილი, ნაწილი კი იტყვის: „ო, რიდე“ (ეს იგივეა გაბრიელ მთავარანგელოსს რომ მიმართონ „ჰეი, გაბო“). ასეთი გაუგონარი თავხედობა ალაშფოთებს რიდეანს, მაგრამ მას უხსნიან, რომ არაბული ენის კანონების თანახმად, ასეთი მიმართვა დასაშვებია. ისინი თხოვენ ანგელოსს, რომ შეუშვას სამოთხეში, რათა სამოთხის მცხოვრებთ გრამატიკა ასწავლონ. სერიოზულად მსჯელობენ იმაზე, რომ სირცხვილია და სამოთხის მცხოვრებთ არ ეკადრებათ, რომ ისინი ტუბას (სამოთხის ყველაზე დიდი ხე) ჩრდილში მიირთმევდნენ ალ-ქუმასრას (მსხალს) და საფარჯალს (კომშს) და არ იცოდნენ ამ სიტყვების ეტიმოლოგია. ან როგორ აძლევს თავს უფლებას ის, ვისაც საგებად ისთიბრაკი (აბრეშუმი) აქვს, ეყრდნობა „აბკარის (ხალიჩა) და არ იცის როგორ იწარმოება იმ სიტყვებისგან მსხვრეული მრავლობითი და კინიობითი. მარადის ჰურიებთან იყოს და არ იცოდეს რას ნიშნავს ჰავარ? მაგრამ რიდეანი პასუხობს, რომ სამოთხის მცხოვრებთ ასეთი უმნიშვნელო რამეებისთვის არ სცალიათ. ისინი თავიანთ მეუღლეებთან ერთად ჩრდილში განისვენებენ. მაშინ ისინი მას თხოვენ, ალ-ხალილს დაუძახოს. ხალხი გამოვა და მასთან საუბარში გამოირკვევა, რომ სამოთხის მცხოვრებლებმა ყოველივე ეს კარგად იციან და ყოველ მათგანს ალაჰმა ჩააგონა სუფთა არაბულის შესანიშნავი ცოდნა. და მხოლოდ წარმავალი ქვეყნის მცხოვრებთ ჭირდებათ ამის ახსნა-განმარტება. იმედგაცრუებული ლიტერატორები რიდეანს ეუბნებიან, რომ მაშინ იმ „მარადული ჭაბუკებთან“ მაინც დაუშვან. მათ ხომ არ შეეხებოდა ეს ამქვეყნიური მეცნიერება. მაგრამ სამოთხის მცველი ულმობელია და იმედდაკარგული ლიტერატორები უკან გამობრუნდებიან. მარად ჭაბუკებს პოეტი „პატიების ეპისტოლეში“ გესლავს განსაკუთრებით, როგორც ქვემოთ ვნახავთ.

ამის შემდეგ აბუ-ლ-‘ალა ისევ გადადის ქათინაურებზე ადრესატის მიმართ, საკუთარი თავის დაკნინებაზე და „ეპისტოლე“ ასე სრულდება.

თუ „ანგელოსთა ეპისტოლეში“ აბუ-ლ-‘ალამ სამოთხის კარამდე მიიყვანა ლიტერატორები, „პატიების ეპისტოლეში“ მან მთელი სამოთხე მათ დაუთმო.

„პატიების ეპისტოლე“ ორ ნაწილად იყოფა. პირველ ნაწილში აბუ-ლ-‘ალა გვიჩვენებს საიქიოს, სადაც სამოთხეში იმყოფებიან ჯაჰილიის პერიოდის და ზოგიერთი სხვა პოეტები, მეცნიერები და ლიტერატორები, რომელთაც ალაჰისაგან პატიება და სამოთხეში განცხრომით ყოფნის უფლება მიიღეს. ჯოჯოხეთში კი იტანჯებიან ცოდვილი და ზინდიკებად ცნობილი პოეტები. ისინი სამოთხეში დროს ატარებენ ლიტერატურულ დისკუსიებში, რომელიც ხანდახან სამოთხეში მცხოვრებთათვის შეუფერებელ საქციელში, ხელჩართულ ჩხუბში გადადის, ორგიებში, ნადირობაში და სხვ. ყოველივე ეს აღწერილია „ეპისტოლეს“ ადრესატის – შეიხ ალი იბნ მანსურის ფანტასტიური მოგზაურობის სახით საიქიოს – სამოთხესა და ჯოჯოხეთში.

ეპისტოლე იწყება კომპლიმენტებით ალი იბნ მანსურის მიმართ, რომლის შესანიშნავი წერილი, აბუ-ლ-‘ალას სიტყვით, მის ავტორს უფლებას აძლევს, მოხედეს მუჰამადის მიერ მართლმორწმუნეთათვის აღთქმულ სამოთხეში. ეს წერილი აღსავსეა ღვთისმოშიში აზრებით. ის მოითხოვს სარწმუნოების კანონების მტკიცედ დაცვას. კიცხავს ყველას, ვინც მეორეხარისხოვანი რამისთვის ზურგს

აქცევს არსებითს. ღმერთი უეჭველად მიიღებს მის შემოქმედებას და შესაძლოა ანგელოსებმა ის კიდევ აიტანეს მიწიდან ცაზე, რადგან წმიდა წიგნი ამბობს: „ღმერთთან ადის კეთილი სიტყვა და კეთილი საქმე მას უბრუნდება.“

ამის შემდეგ აბუ-ლ-‘ალა გადადის თავისი კორესპონდენტის შეიხ ალი იბნ მანსურის მოგზაურობის აღწერაზე სამოთხეში, სადაც ის ამ წერილის გამო უეჭველად მოხვდება.

ხეები შესანიშნავი ნაყოფით ავრცელებენ ჩრდილს აღმოსავლეთიდან დასავლეთით. ხეების ძირას არიან მარადი ჭაბუკები, რომელიც ამ ხეებთან ერთად დიდმა ალაჰმა ალი იბნ მანსურს უწყალობა. ხეებს ჩამოუდის ცივი წყლის, რძის, თაფლის და ღვინის უხვი მდინარეები. შეიხი იმყოფება რჩეულ საზოგადოებაში ცნობილ მეცნიერთა და ლიტერატორთა შორის. აქ არიან სიბავეიჰი, აბუ უბაიდა, ალ-ასმა'ი და სხვები. ისინი საუბრობენ, მაგრამ მათ არ ეუფლებათ მოქანცულობა. მათი გულიდან განდევნილია ბოროტება და სიძულვილი, რაც წარმავალ ქვეყანაში ოდესმე ჰქონიათ. შეიხი მოისურვებს სამოთხეში გასეირნებას, იმარაგებს სამოთხის საგზაღს, ჯდება პატიოსანი თვლებით მორთულ ცხენზე და სეირნობს სურნელოვან დიუნებს შორის. ამ დროს ის შენიშნავს ტანად, შავთვალა ჭაბუკს, რომელიც გამოჩენილი ისლამადელი პოეტი ალ-ა'შნ აღმოჩნდება. ის სულ არ გავს ალ-ა'შნს, რომელიც წარმავალ წუთისოფელში წლებისაგან ნელში მოხრილი და ბეცი იყო. შეიხი ეკითხება მას, თუ როგორ მიიღო პატიება. როგორც ცნობილია ალ-ა'შნ წარმართული ხანის პოეტია, მაგრამ ის მოეცნო მუჰამადს. ალ-ა'შნ გაემართა მედინისაკენ ისლამის მისაღებად, მაგრამ როცა მას უთხრეს, მუჰამადი ღვინის სმას კრძალავსო, დაბრუნდა და უარი თქვა ისლამის მიღებაზე. აღმოჩნდა, რომ მან პატიება მიიღო ლექსის გამო, სადაც მუჰამედს გულისხმობდა შემდეგ სტრიქონებში: „ო, შენ, რომელსაც გსურს იცოდე, საით მიმავლობს ჩემი აქლემი. იცოდე, რომ ის მიდის მედინაში მუჰამადთან“. ამ ლექსის გამო მუჰამადის შუამდგომლობით ალ-ა'შნ შენდობილ იქნა. ის შეუშვეს სამოთხეში, მაგრამ აუკრძალეს ღვინის სმა.

შეიხი შენიშნავს ორ მაღალ სასახლეს. აღმოჩნდება, რომ ერთი ეკუთვნის ზუჰაირს, მეორე – ალ-ასადის. შეიხს უკვირს, რომ მათ სამოთხეში ხედავს, რადგან ისინი ორივე წარმართებად დაიბოცნენ. ისინიც უხსნიან შეიხს თავისი პატიების მიზეზს.

აღსანიშნავია, რომ ზუჰაირი, ლაბიდი და სხვები, რომელთაც წარმავალი ქვეყანა ღრმად მოხუცებულებმა დატოვეს, სამოთხეში ღამაზე ჭაბუკებად ქცეულან.

იმის შემდეგ შეიხი ესაუბრება ლაბიდს, რომელსაც აგრეთვე პატიება მიუღია რამდენიმე სტრიქონის გამო. შეიხი იმედს გამოთქვამს, რომ თუ ზუჰაირი და ლაბიდი იქნა შენდობილი, იქნებ 'ადი იბნ ზაიდიც სამოთხეში იყოს. ის მართლაც დაინახავს 'ადი იბნ ზაიდს, რომელიც წარმავალ წუთისოფელში ქრისტიანი იყო, მაგრამ მისი სიტყვით, მუჰამადი არ სჯის იმათ, ვინც მის მოსვლამდე მის წინამორბედ მოციქულს სცნობდა. ის მხოლოდ კერპთაყვანისმცემელთა მტერია.

'ადი იბნ ზაიდი და 'ალი იბნ მანსური მიდიან სანადიროდ. ნადირობისას აღმოჩნდება, რომ იმ ცხოველთა შორის, რომელიც ღმერთმა სამოთხის მცხოვრებთათვის შექმნა, არიან ისეთებიც, რომლებიც უწინ წარმავალ წუთისოფელში ცხოვრობდნენ და რომელთაც ალაჰმა განსაკუთრებული დამსახურების გამო სამოთხეში ყოფნა უწყალობა. 'ალი იბნ მანსური სამოთხეში

ხვდება იქედნებსაც. ერთ-ერთი მათგანის დამსახურებას წარმოადგენს ის, რომ მან ზეპირად ისწავლა ყურანი, რომელსაც ყოველ საღამოს კითხულობდა იმ სახლის პატრონი, სადაც ის ცხოვრობდა.

'ალი იბნ მანსური და 'ალი იბნ ზაიდი დანახავენ ორ ახალგაზრდას. ისინი დგანან ძვირფასი სასახლეების კართან და ერთმანეთს ესაუბრებიან. ესენი აღმოჩნდებიან ნაბილა ზუბიანელი და ნაბილა ჯა'და. „როგორ უნდა დაედოთ ჩემთვის ბრალი იმაში, რომ მე მოციქულის მოძღვრებას არ მივყვებოდი, როცა მე მას არ ვიცნობდი და, გარდა ამისა, ალაჰი პატიობს ცოდვებს როგორც დიდს, ისე მცირეს.“ – ამბობს ნაბილა ზუბიანელი, როცა შეიხი მას ჰკითხავს პატიების მიზეზს.

ისინი სარგებლობენ შემთხვევით, თავს იყრიან ერთად და იმართება ისევ ლიტერატურული კამათი. კამათის ერთ-ერთ საგანს წარმოადგენს ნაბილა ზუბიანელის ერთ-ერთი კასიდა, სადაც ლაპარაკია ჰირის მეფის ნუ'მანის ცოლზე – მუთაჯარიდაზე.

ამ დროს ამ კრებულთან მოფრინდებიან ბატები. ისინი დაეშვებიან მიწაზე და ლამაზ ქალწულებად იქცევიან. ისინი მღერიან, რასაც კი ლიტერატორები მოისურვებენ და ართობენ მათ. შეიხს აკვირებს სასწაულომოქმედება დიდი ალაჰისა. გამოივლის ლაბიდი, რომელსაც სუფრასთან მიიწვევენ. როცა მას დაუწყებენ საუბარს მისი მუღალკის შესახებ, ის წამოიძახებს: შორს ჩემგან პოეზია. მე ის იმქვეყნად დავტოვე და ახლა აღარ დავუბრუნდები მას. პურიები განაგრძობენ სიმღერას, რომელიც აქ შეკრებილთ ყოველ წუთში ისეთ ნეტარებას ანიჭებს, რომელიც აღემატება წარსული ქვეყნის ყველა სიამოვნებას ერთად. ამ დროს ნაბილა ჯა'დასა და ა'შა კაისს შორის დანყებული კამათი გადადის ჩხუბში. ნაბილა მიიჭრება ალ-ა'შასთან და ჩაარტყამს სასმისს. შეიხი აშეულებს მათ და ამბობს: სამოთხეში ჩხუბი არ შეიძლება. ყურანი რომ არ გვასწავლიდეს, რომ სამოთხეში „ღვინო არ იწვევს თავის ტკივილს და არც ზიანს აყენებს გონებას“, მე ვიფიქრებდი, რომ რომ შენ გონება დაკარგე. საჭიროა სიფრთხილე. ახლა რომ აქ ანგელოსს გაეველო და დაენახა, რაც ჩაიდინეთ, გადასცემდა ამას უზუნაეს მეუფეს და უსიამოვნება შეგემთხვეოდათ. რასაკირველია, ალაჰი ყოვლისმცოდნეა და მას არ ჭირდება ამბის გადაცემა, მაგრამ ეს ანგელოსების მოვალეობას შეადგენს. ადამი უმნიშვნელო რამისთვის განდევნა მან სამოთხიდან.

თანამოსაუბრეები შენიშნავენ ჰასან იბნ სანბით და მიიწვევენ მასაც. მასთან საუბრის შემდეგ შეიხი განაგრძობს სეირნობას სამოთხეში. შეხვდება კასიელ ელამებს, რომელთაც ახლა ყველაზე ლამაზი თვალები აქვთ სამოთხეში. შემდეგ შეიხი პოეტ აშ-შამახს დანახავს; როცა კითხავს მას მისი ერთ-ერთი ლექსის შესახებ, აღმოჩნდება, რომ მასაც ლაბიდივით მარადიულმა ნეტარებამ დაავინცა პოეზია და ახლა აღარ ახსოვს არც ერთი სტრიქონი, რომელიც კი მას ოდესმე შეუთხზავს. შეიხი თხოვს ამრ იბნ აჰმადს, აუხსნას ერთი ადგილი თავისი ლექსიდან. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ღვთის წინაშე წარდგომის შიშს მისთვის პოეზია დაუვინცებია. ყველაფერი დაუვინცებია ტაბიბ იბნ მუკბიდისთვისაც განკითხვის დღის საშინელებებს. მათ უკვირთ, თუ როგორ შეინარჩუნა შეიხმა თავისი ლიტერატურული ცოდნა. ის პასუხობს, რომ ყოველ ღოცვაში ღმერთს ევედრებოდა ამის შესახებ და ღმერთმა შეინყნარა მისი ლოცვა. 'ალი იბნ მანსური უყვება მათ თავის სამოთხეში შეხვედრის ამბავს.

როცა შეიხი ადგა საფლავიდან, დაიბერტყა მტვერი და ზეცაში ავიდა. ის

გამოცადეს სიციხით და წყურვილით. ანგელოსებმა მას მისცეს წიგნი, სადაც ჩანერილი იყო მისი საქმეები. შეიხმა ნახა, რომ წიგნში კეთილი საქმეები ისეთი იშვიათი იყო, როგორც მინდორი გვალვიან წელიწადს. მაგრამ ბოლოს კი ბრწყინავდა მონშობა მის მონანიებაზე. ის დიდხანს იტანჯებოდა *მავკიფში*. ბოლოს ველარ გაუძლო ტანჯვას და გადაწყვიტა, როგორმე დაეთანხმებინა რიდვანი, რომ სამოთხეში შეეშვა. მან რიდვანის ყურადღების მისაპყრობად უამრავი ლექსი შეთხზა, რომელიც რიდვანზე ირითმებოდა. კითხულობდა მას, მაგრამ ყველაფერი ამაო იყო. რიდვანმა ჯერ ყურადღება არ მიაქცია და როცა მიაქცია, განრისხდა და შეშლილი უწოდა, რადგან ის ბედავდა, რომ მისთვის ეთხოვა უზუნაესის ბრძანების გარეშე შეეშვა სამოთხეში. მაშინ შეიხი ბედის საცდელად წავიდა მეორე ანგელოსთან მაფართან. მასაც უამრავი ლექსი უძღვნა, მაგრამ აქაც ამაოდ დაშვრა. ბოლოს შეიხმა მიიპყრო მუჰამადის სიძის 'ალის ყურადღება. მან უშუამდგომლა მუჰამადის ქალიშვილთან ფატიმასთან, ფატიმამ მუჰამადთან, მუჰამადმა – ღმერთთან და შეიხი მოხვდა სამოთხეში. მავკიფში იგი შეხვდა 'აბუ ალი ალ-ფარისის, რომელიც დიდ გასაჭირში იყო. მას ყოველი მხრიდან გარს შემორტყმოდნენ პოეტები და მეცნიერები და ეჩხუბებოდნენ, რომ მან დამახინჯა მათი ქმნილებები. მათ გაშველებში დაკარგა წიგნი, სადაც მისი საქმეები იყო ჩანერილი და მხოლოდ დიდი წვალების შემდეგ მოხვდა სამოთხეში. ასეთია შეიხის თავგადასავალი.

შემდეგ შეიხი მართავს ნადიმს, რომელსაც ესწრებიან არა მარტო ლიტერატორები და მეცნიერები, არამედ ყველა, ვისაც ლიტერატურა უყვარს და აფასებს მას. ამ ნადიმზე მოქეიფეებს სიმღერით ართობთ ორი ჯარაღა – ცნობილი მომღერალი ქალები, რომელნიც მუჰამადის მოსვლამდე ცხოვრობდნენ. ისინი სამოთხეში მოხვდნენ თავისი შესანიშნავი ხმის გამო. მოქეიფეები ალაჰის ერთ-ერთი სასწაულმოქმედების მონმეები გახდებიან. ლამაზი ფარშავანგი, რომელიც მოქეიფეებს ჩაუვლის, ერთ-ერთი მათგანის სურვილის თანახმად ერთ წუთში მიერთმევა მომზადებული. კმაყოფილი თანამეინახეები იშლებიან. 'ალი იზნ მანსური მიდის ორ ჰურიასთან ერთად. მათთან საუბარში გამოირკვევა, რომ ისინი ალაჰის მიერ მართლმორწმუნეთათვის შექმნილი ჰურიები კი არ არიან, არამედ წარმავალ ქვეყანას ეკუთვნოდნენ და ალაჰის წყალობით ახლა სამოთხეში არიან. შეიხს აინტერესებს ალაჰის მიერ შექმნილი ჰურიების ნახვა. ანგელოსი მას მიიყვანს ხილის ბაღში. შეიხი მოწყვეტს მსხალს, საიდანაც გამოვა მზეთუხავი ჰურია, რომლის გარეგნობა შეიხის სურვილის თანახმად იცვლება.

იმის შემდეგ, რაც შეიხმა დიდხანს ისეირნა სამოთხეში, მას სურს ჯოჯოხეთის მცხოვრებთა ამბის გაგება. ის მიდის ჯოჯოხეთისაკენ. გზაში დაინახავს სახლებს ჭუჭყიან ქოხთა შორის. ანგელოსი ეუბნება, რომ ეს არის იმ ჯინების სამოთხე, რომელთაც მუჰამადი სწამდათ. არამუსლიმი ანუ ურწმუნო ჯინები კი ჯოჯოხეთში იტანჯებიან. შეიხი აქ შეხვდება მოხუც ჯინებს, რომელთაც წარმავალ ქვეყანაში გარეგნობის ყოველნაირად შეცვლა შეეძლოთ. ალაჰმა ამის ნაცვლად წაართვა მათი უფლება ახალგაზრდად გადაქცევისა სამოთხეში. მოხუცთან საუბარში გამოირკვა, რომ პოეზიას ჯინები ფლობენ და ის რასაც ადამიანები თხზავენ, წარმოადგენს საცოდავ ნამსხვრევებს, რომელიც რომელიმე მათგანს გაუვარდება ხოლმე ხანდახან ხელიდან. ჯინი უყვება მას თავის თავგადასვლებს საიქიოში.

შეიხი განაგრძობს გზას. სამოთხისა და ჯოჯოხეთის საზღვართან დაინახავს ქოხს, სადაც დგას ერთი პატარა ხე და არის რამდენიმე ფრინველი. ყოველივე ეს

ეკუთენის სატირიკოს პოეტ ალ-ჰუთაი'ას, რომელმაც მთელი თავისი სიცოცხლე ადამიანებისათვის უსიამოვნების მიყენებაში გაატარა და არ ინდობდა თავის სატირებში არავის, საკუთარ მამასაც კი.

სამოთხის უკიდურეს საზღვართან, იქ, სადაც ნაპრალიდან ჯოჯოხეთი მოსჩანს, შეიხი შენიშნავს ქალს. ეს არის პოეტი ქალი ალ-ხანსა. ის დგას ჯოჯოხეთთან და მას გულს უკლავს თავისი ძმის სახრის ცქერა, რომელიც ჯოჯოხეთის ცეცხლში იტანჯება.

ამის შემდეგ შეიხი გადადის ჯოჯოხეთში.

შეიხი დაინახავს იბლისს, რომელიც ჯაჭვებში ტრიალებს სიძნისაგან და დამსჯელი ანგელოსები მას გახურებული შანთებით დალავენ. შეიხი გამოელაპარაკება იბლისს. – ვინ ხარ შენ? – კითხავს მას იბლისი. მე ვარ ესა და ეს – შვილი ამისა და ამისა – პასუხობს შეიხი, ხელობით პოეტი, რათა მეფეებს მიეახლოვებოდი. საძაგელი ხელობა – ეუბნება იბლისი – იძლევა მცირე შემოსავალს, ოჯახისათვის არავითარი კეთილდღეობა არ მოაქვს და თანაც ეს ხიფათით აღსავსე გზაა. მომილოცავს, რომ ასე კარგად გადარჩენილხარ. ერთ რამეს გთხოვთ – ეუბნება ის შეიხს. – არაფერი არ შეიძლება – წამოიძახებს ეს უკანასკნელი – ვერავითარ სარგებლობას ვერ მოგიტან. ყურანში უკვე ნათქვამია თქვენ შესახებ: „ხალხი ცეცხლისა – ამბობს ღვთაებრივი სიტყვა – დაუძახებს მცხოვრებთ სამოთხეში – მოგვასხურეთ ცოტა წყალი და მოგვეცით ცოტა წყალი და მოგვეცით ცოტა რამ იქიდან, რაც ალაჰმა გიწყალობათო. ეს უკანასკნელნი კი უპასუხებენ – ღმერთმა აუკრძალა სამოთხე ურწმუნოებს.“ არაფერს ამის მსგავსს არ გთხოვთ – ეუბნება იბლისი – მე მხოლოდ ორი რამის გაგება მაინტერესებს. როგორ მოხდა, რომ ალაჰმა, რომელმაც წარმავალ წუთისოფელში სასტიკად აკრძალა ღვინო, სამოთხეში ნება დართო ამდენი ღვინის სმისა? და მინდა ვიცოდე კიდევ ერთი რამ, სამოთხის მცხოვრებნი ისეთსავე ჩვეულებებს მისდევენ მარადი ქაბუკების მიმართ, როგორსაც ორ ქალაქში /სოდომსა და გომორში/? – ალაჰიმც დაგწყევლის შენ. განა შენი საკუთარი ბედი უფრო მეტად არ გაინტერესებს? და განა არ იცი ზენაარის სიტყვა, სადაც ის მორწმუნეების შესახებ ამბობს: „მათ აქ ეყოლებათ მეუღლეები განწმენდილნი და იქნებიან იქ მარადის.“ აქ იბლისი გამოთქვამს წუხილს, რომ ადამიანი, რომელსაც ის პატივს ცემს, ჯოჯოხეთში მოხვდა. ეს არის ბაშმარ იბნ ბურდი, რომელმაც თქვა: „ემშაკი თქვენ მამაზე ადამზე მაღლა დგას. გაიგეთ ეს, ქვეყნის ბოროტო ხალხებო. ცეცხლია მისი ბუნება და ადამი კი თიხაა. თიხას კი არ შეუძლია ისე მაღლა ასვლა, როგორც ცეცხლს.“ – მან თქვა ჭეშმარიტება – ამბობს იბლისი – მაგრამ ის, ვინც ჭეშმარიტებას ამბობს, ყოველთვის დაჩაგრულია.

ბაშმარ იბნ ბურდი ზინდიკობაში იყო ბრალდებული და ამის გამო სიკვდილით იქნა დასჯილი. ის თავისუფლად მოაზროვნე პოეტი იყო. ამ მხრივ, მსგავსებას პოულობენ მასა და აბუ-ლ-'ალას შორის. ფიქრობენ, რომ ამიტომ არ მოათავსა იგი აბუ-ლ-'ალამ სამოთხეში.

შეიხი დაინახავს ბაშმარ იბნ ბურდს, რომელიც სიცოცხლეში ბრმა იყო, ახლა კი ალაჰს თვალები აუხელია მისთვის, რათა დაინახოს და უკეთ იგრძნოს თავისი ტანჯვა. შეიხი დაუწყებს მას ჭკუის დარიგებას. – მომამორე ეგ შენი ამაო სიტყვები – წამოძახებს ბაშმარი – მე არ შემიძლია მისი მოსმენა.

შეიხი ხვდება იმრუ-ლ-კაისს. მასთან საუბარში გამოარკვევს, რომ ის არ არის ავტორი იმ ლექსისა, რომელსაც მას მიაწერენ. შეიხი ჯოჯოხეთში ესაუბრება

აგრეთვე 'ანთარას, 'ალკამას, ტარაქას, აბუ ქაბირ იბნ ჰუზაფლს. აღმოჩნდება, რომ ზოგიერთ მათგანს ისე, როგორც სამოთხეში მცხოვრებ პოეტთა დიდ ნაწილს, მესხიერება სრულიად დაუკარგავს. შეიხი ესაუბრება ალ-ახტალს, რომელიც გამოთქვამს ისლამის თვალსაზრისით მეტად თავისუფალ აზრებს. ფიქრობენ, რომ აბუ-ლ-'ალა ამ მოქმედ პირებს გამოათქმევინებს იმ აზრებს, რის თქმასაც თვითონ ვერ ბედავდა. „წყეულიმც იყავ – ეუბნება ალი იბნ მანსური ალ-ახტალს – სამოთხისა და ჯოჯოხეთის მცხოვრებლებმა დაივინყეს პოეზია. შენთვის კი, ვხედავ, ამ ტანჯვას მაინც ვერ დაუვინყებია ურწმუნოება და სიძულვილი.“ ამ დროს მოთმინებიდან გამოსული იბლისი მიმართავს ჯოჯოხეთის ანგელოსებს: განა ვერ ხედავთ ამ სამოთხის მცხოვრებს, რომელიც აკეთებს და ლაპარაკობს იმას, რაც მისი საქმე არ არის. ნუთუ არ შეგიძლიათ გააგდოთ აქედან? – მაგრამ ანგელოსები უპასუხებენ, რომ მათ არავითარი უფლება არ აქვთ სამოთხის მცხოვრებლებზე. შეიხი მიუბრუნდება იბლისს და დაუწყებს ლანძღვას და დაცინვას. იბლისი ეუბნება: განა თქვენ აკრძალული არ გაქვთ მახლობლის აბურად აგდება? მაგრამ ადამიანის ბუნება ასეთია, რომ ის არ გაუშვებს შემთხვევას, გააკეთოს ის, რასაც ღვთის სიტყვა კრძალავს. შეიხი ამის შესახებ ესაუბრება პოეტ მუჰამადპოლს, შანქარას. შეიხი დაიღლება ჯოჯოხეთის მცხოვრებლებთან საუბრით და ნახავს, რომ ვერავითარ სარგებლობას მათთან საუბარში ვერ მიიღებს. ის დატოვებს მათ და წამოვა. გზაში ხვდება ადამს. ადამს ის წაუკითხავს ერთ ლექსს, რომელსაც მას მიაწერენ. ადამი ამბობს, რომ მას პირველად ესმის ეს ლექსი. მაგრამ შეიხი ეუბნება – იქნებ ეს ლექსი მართლა შენ გეკუთვნის და აღარ გახსოვს, შენ ხომ საშინელი გულმავინყი იყავი, რაზეც მოწმობს ადგილი მუჰამადის წიგნიდან: „ჩვენ წინათ ადამიანთან დავდეთ ხელშეკრულება, მაგრამ მან დაივინყა და ვერ ვნახეთ ჩვენ მასში მტკიცე გადანყვეტილება!“

შეიხი ამის შემდეგ ბრუნდება სამოთხეში. სამოთხეში შესვლისას ხვდება ზემოთ აღწერილ იქედნეებს, რომელთაც თურმე ლამაზ ჰურიებად ქცევის უნარიც აქვთ. მათთან საუბრის შემდეგ შეიხი განაგრძობს გზას და ხვდება ქალწულს, რომელიც ჰურიების ხეზე მოწყვეტილი ნაყოფიდან გამოვიდა. ამასთან, საუბარში გამოირკვა, რომ თუმცა მას მიწაზე არ უცხოვრია, მაგრამ შესანიშნავად იცის პოეზია. შეიხი განაგრძობს გზას და დაინახავს სახლებს, რომელიც ისე მაღალი არ არის, როგორიც სამოთხის სხვა მცხოვრებთა სახლები. აღმოჩნდება, რომ ისინი ეკუთვნის ცნობილ პოეტებს, რომლებიც რაჯაზის საზომით წერდნენ. მათ დაბალი სახლები აქვთ სამოთხეში და ისეთი უფლებებით არ სარგებლობენ, როგორც სხვა პოეტები.

მათთან საუბრის შემდეგ შეიხი უბრუნდება თავის ადგილსამყოფელს სამოთხეში. მას ესალმებიან პოეტები. ის ადის აბრეშუმის ხალიჩებით მორთულ თავის სარეცელზე და ადიდებს ალაჰს, სამყაროთა უფალს.

ასე სრულდება ალი იბნ მანსურის საიქიოს მოგზაურობის ამბავი და „პატიების ეპისტოლის“ პირველი ნაწილი.

მეორე ნაწილში აბუ-ლ-'ალა ეხება იმ საკითხებს, რომელსაც 'ალი იბნ მანსური აღძრავს თავის წერილში. ის ლაპარაკობს სხვადასხვა ზინდიკებისა და თავისუფალ მოაზროვნეების შესახებ. მოყავს ციტატები მათი ნაწარმოებებიდან, ირჩევს მათ, ყვება სხვადასხვა ანეგდოტებს მათი ცხოვრების შესახებ. ასევე ეხება ისლამის სხვადასხვა სექტასა და მათ წარმომადგენლებს. განიხილავს ერესის

წარმოშობას და ამბობს, რომ ყოველ სარწმუნოებას დღიდან მისი შექმნისა ყავს თავისი მოწინააღმდეგეები, ერეტიკოსები. ის ამბობს, რომ როცა ისლამი განმტკიცდა და მისი სახელმწიფო დაეფუძნა, არაბები შეერივნ სხვა ხალხებს და მოისმინეს სიტყვა ბრძენთა, ასტრონომთა და დიალექტიკის ოსტატთა. ამის გამო ზოგიერთმა ზურგი შეაქცია – გადაიხარა ისლამისაგან. საინტერესოა, რომ „პატიების ეპისტოლეში“ მოცემულია ცნობები, რომელიც შუქს ფენს არაბული ლიტერატურის ისტორიას და მისი ცალკეული წარმომადგენლების ზოგიერთ ბუნდოვან საკითხს. აქ მოცემულია, მაგალითად, ერთი მეტად საგულისხმო ცნობა იბნ არ-რავენდიზე. საერთოდ, კრაჯოვსკის სიტყვით, ეს ნაწარმოები თავისებური ენციკლოპედიაა. აბუ-ლ-‘ალა აქ აგრეთვე აშუქებს ერთ საკითხს არაბული პროსოდიიდან, კერძოდ, *თაღბიჰათის* შესახებ. გამოყოფს *თაღბიჰათის* სამ სახეს და მათ ნაირსახეობებს. მოყავს მაგალითები.

„პატიების ეპისტოლის“ მეორე ნაწილი საგულისხმოა სხვა მხრივაც. აქ კარგად ჩანს აბუ-ლ-‘ალას შეხედულება რელიგიებზე და სხვადასხვა რელიგიურ სექტებზე. მისი აზრით, ყველა ეს სექტა ანგარების მიზნითაა დაარსებული და რელიგიას ხალხი აღიარებს მხოლოდ ჩვეულების გამო. პოეტი დასცინის ყოველგვარ ცრუმორწმუნოებას. ცრუმორწმუნე ადამიანი ყოველგვარ მოვლენაში რაღაც ცუდის ან კარგის მომასწავებელ ნიშანს ხედავს. ეშინია, რომ სიტყვაში *ჰამშ* (მტრედი) შეცდომით ქესრა არ წარმოთქვას. მაშინ ეს იქნება *ჰიმშ* (სიკვდილი); ნაცრისფრად მოწინკლული ქურციკის დანახვა სისხლის დაღვრას ნიშნავს, ცხვირმოჭრილი ქალისა – უბედურებას და სხვ. დასცინის იმ ხალხს, რომელსაც სწამს მატყუარა იმამების და მოციქულების „სასწაულები“.

რაც შეეხება „ზინდიკებს“ ბაშშარ იბნ ბურდს, აბუ ნუვასს და სხვ. ნიკოლსონი ამბობს, რომ თუ მისი დამოკიდებულება ზინდიკებისა და თავისუფლად მოაზროვნეების მიმართ არ არის უმნიშვნელო ორთოდოქსი მუსლიმების თვალში, ყოველ შემთხვევაში არ იძლევა საფუძველს, რომ სიმპათია დასწამონ მათ მიმართ.¹

ეს მართლაც ასეა და აბუ-ლ-‘ალა მეტად დიდი მხატვარი იყო იმისთვის, რომ თავისი დამოკიდებულება მათ მიმართ ასე უშუალოდ გამოემჟღავნებინა. ამ მხრივ პირველი ნაწილი უფრო საინტერესოა.

ნიკოლსონი ამბობს, რომ ინტერესი და ფასი ამ ორი ნაწილისა გემოვნების საქმე უნდა იყოს. თითონ, როგორც ჩანს, პირველ ნაწილს აძლევს უპირატესობას: „მიუხედავად მისა, რომ მეორე ნაწილი მრავალ საინტერესო და ორიგინალურ აზრს, საყურადღებო ცნობას შეიცავს და სხვა, პირველი ნაწილი მეორეზე გაცილებით მაღლა დგას თავისი მხატვრული ღირსებებით. ამ ნაწარმოების ფასი და მნიშვნელობა სწორედ პირველ ნაწილშია.“² როგორც იბნ ალ-კარიპის წერილის აღმოჩენით გამოირკვა, მეორე ნაწილის კომპოზიცია ორიგინალური არ არის. აქ აბუ-ლ-‘ალა იცავს იმ თანმიმდევრობას, როგორიც ეს მისი კორესპონდენტის შეკითხვებშია. ამ წერილის აღმოჩენამდე კი გაუგებარი იყო ზოგიერთი ადგილის კავშირი აზრთა საერთო მსვლელობასთან.

როგორც აღნიშნული იყო, „პატიების ეპისტოლეს“ პარალელი არ აქვს

¹ Nicholson, R. *The Risalat al-ghufran*, JRAS, 1902, 72.

² იქვე

მთელს მუსლიმურ ლიტერატურაში. ნაწარმოების აღმოჩენმა და პირველმა მკვლევარმა ნიკოლსონმა აღნიშნა, რომ მის პირველ ნაწილს პარალელი შეიძლება ვუპოვოთ მსოფლიო ლიტერატურის ისეთ ძეგლებში, როგორიცაა ენეიდას XI წიგნი, „ღვთაებრივი კომედია“ დანტე ალიგიერისა, იმ განსხვავებით, რომ ისინი გამოირჩევიან ამაღლებული, გულწრფელი და სერიოზული ტონით, რომელიც აბუ-ლ-‘ალას უეცრად დაყავს კადნიერი და თავისებური პაროდის დონემდე.¹ ესპანელმა არაბისტმა ასინ პალასიომ, რომელიც მრავალი წლის მანძილზე იკვლევდა ისლამური და ქრისტიანული კულტურის ურთიერთობას და ურთიერთგავლენას შუა საუკუნეებში, დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ დანტე თავის „ღვთაებრივ კომედიაში“ სარგებლობდა ისლამური წყაროებით. და თვით მისი კონცეფცია ისე, როგორც ზოგიერთი დეტალი, არ არის ორიგინალური. იმ ნაწარმოებთა რიცხვს, რომელსაც დანტეზე გავლენა უნდა მოეხდინა, მისი აზრით, ეკუთვნის აბუ-ლ-‘ალას თხზულებაც, რომელიც „ღვთაებრივ კომედიაზე“ სამი საუკუნით ადრე შეიქმნა.

იცნობდა თუ არა დანტე აბუ-ლ-‘ალას, როგორც ამას ასინ პალასიო ამტკიცებს, ბევრს სადისკუსიო თემად მიაჩნია². თუმცა ფაქტია, რომ „ანგელოსთა ეპისტოლე“ და „პატიების ეპისტოლე“ ამ ხასიათის პირველი მაღალმხატვრული და მეტად ორიგინალური ფორმის ნაწარმოებია მთელ მსოფლიო ლიტერატურაში საიქიოს მოგზაურობის მოტივი ახალი არ არის. მას ვხვდებით ჯერ კიდევ ელინურ მითებში, სახელდობრ, ორფეოსის მოგზაურობაში ჰადესში, საიდანაც მას გარდაცვლილი მეუღლის დაბრუნება სურდა. ეს მოტივი არც მუსლიმური ლიტერატურისთვისაა უცხო. ჯერ ერთი, ექსატოლოგიურ ლიტერატურაში უამრავი თხზულება გვხვდება, რომელიც დეტალურად აღწერს საიქიოს, სამოთხეს და ჯოჯოხეთს; და მეორე, ცნობილი ლეგენდა მუჰამადის მოგზაურობის შესახებ საიქიოში – „მუჰამადის ზეაღსვლა“, რომელიც უამრავ ვერსიამაა გავრცელებული მთელ მუსლიმურ სამყაროში. მაგრამ ეს უმეტესად ხალხური თქმულებები ან ექსატოლოგიური ხასიათის სქოლასტიკური ტრაქტატები რელიგიური რწმენების, ფანატიზმის ასახვა და გამოვლენა იყო. აბუ-ლ-‘ალას ნაწარმოებები კი გარდა თავისი ორიგინალური ფორმისა იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ წარმოადგენს ოსტატურ პაროდისა და კარიკატურას მუსლიმთა ექსტოლოგიურ წარმოდგენებზე და რწმენებზე ისე, როგორც ეს ასახულია ყურანში და სხვა თქმულებებში. ამ მხრივ, ის შეიძლება „ღვთაებრივ კომედიაზე“ მაღლა დაეყენოთ. საერთოდ, ყოველგვარი რელიგიებისა და რელიგიური რწმენების უარყოფა, ისეთი, როგორც აბუ-ლ-‘ალას შემოქმედებაშია, ძნელად იპოვის პარალელს შუასაუკუნეების მსოფლიო ლიტერატურაში. მუსლიმურ ლიტერატურაში მას ამ მხრივ ომარ ხაიამი თუ შეედრება.

სწორედ ამაშია აბუ-ლ-‘ალას მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა.

სადიპლომო ნაშრომი, 1953

¹ იქვე, 76.

² Meissa, *Le Message du Pardon*, 1939.

ეგვიპტელი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე მაჰმუდ თეიმური ახალი არაბული ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. მისი თხზულებები დიდი პოპულარობით სარგებლობს არაბულ ქვეყნებში. იგი ახალი არაბული ლიტერატურის კლასიკოსადაა აღიარებული. მისი შემოქმედება ინტერესს იწვევს არაბული სამყაროს გარეთაც.

მაჰმუდ თეიმურის მთავარ დამსახურებად ითვლება ნოველის ჟანრის დამკვიდრება არაბულ ლიტერატურაში¹. მას „არაბული ნოველის პიონერს“ უწოდებენ.²

მაჰმუდ თეიმურის პოპულარობის ერთ-ერთ მიზეზთაგანია მისი მსუბუქი, უბრალო და მოქნილი ენა. მის ადრინდელ ნაწარმოებში დიდი ადგილი ეკავა ხალხურ სასაუბრო ენას – ეგვიპტურ დიალექტს. ის ცდილობდა, მოეცა ხალხური და სალიტერატურო ენის ერთგვარი სინთეზი. შემდეგში კი იგი თანდათანობით უარს ამბობს დიალექტზე და წმინდა სალიტერატურო ენაზე გადადის, თუმცა განაგრძობს დრამატიული ნაწარმოებების წერას დიალექტზე. 1947 წელს არაბული ენის აკადემიამ პრემია მიანიჭა სალიტერატურო ენაზე დაწერილ ყველა მის ნაწარმოებს.³

მაჰმუდ თეიმურმა გავლენა მოახდინა თანამედროვე არაბული ლიტერატურის განვითარებაზე. მას არაბულ ქვეყნებში მრავალი მიმდევარი გაუჩნდა, რომელთაც განვითარების ახალ საფეხურზე აიყვანეს არაბული ნოველა. თეიმური გავლენას ახდენს არა მარტო არაბული ლიტერატურის განვითარებაზე, არამედ გარკვეულ კვალს ტოვებს აგრეთვე არაბულ სალიტერატურო ენაში. მაჰმუდ თეიმურის ენის შესწავლა იძლევა მნიშვნელოვან მასალას თანამედროვე სალიტერატურო არაბულის რიგი საკითხების გასათვალისწინებლად.

ეგვიპტური დიალექტის როლი მაჰმუდ თეიმურის ენაში

მაჰმუდ თეიმური, როგორც აღვნიშნეთ, თავის ლიტერატურულ მოღვაწეობას იწყებს ეგვიპტური დიალექტის გამოყენებით. შემდეგში კი თანდათან უარს ამბობს მასზე. რამ გამოიწვია ეს ცვლილება?

როგორც ცნობილია, არაბულ სალიტერატურო ენას არაბულ ქვეყნებში მხოლოდ წერილობითი მიზნებისათვის იყენებენ. სასაუბროდ მას ხმარობენ მხოლოდ ოფიციალურ შემთხვევაში. არაბული სალიტერატურო ენა მხატვრული ლიტერატურის, პრესის, რადიოს, სხვადასხვა საფეხურის სასწავლებელთა სახელმძღვანელოების ენა – მოსახლეობისათვის გაუგებარია სპეციალური სასკოლო მომზადების გარეშე. ეს ვითარება გამომწვეულია იმ დიდი განსხვავებით,

¹ იხ. ტაჰა ჰუსეინის სიტყვა, წარმოთქმული მაჰმუდ თეიმურის არჩევასთან დაკავშირებით არაბული ენის აკადემიის წევრად. დაბეჭდილია თეიმურის წიგნში: 6, 1950, محمود تيمور، ملامح وغصون.

² رائد القصة العربية – نزيه الحكيم 1944

³ النداء المجهر، 4, 1951, م. თეიმურის წიგნში – محمد فريد ابو حديد بك.

რომელიც არსებობს სალიტერატურო ენასა და არაბული დიალექტების ფონეტიკასა, ლექსიკასა და გრამატიკულ წყობაში. სალიტერატურო ენის შესწავლას ართულებს არაბული დამწერლობის თავისებურება – როდესაც სიტყვაში ხმოვნები არ აღინიშნება მაშინ, როცა არაბულ აფიქსთა უმეტესობას სწორედ ხმოვნები წარმოადგენს. სალიტერატურო ენის შეთვისებას აძნელებს აგრეთვე ენის სწავლების შუასაუკუნეობრივი მეთოდები, რომლითაც ასწავლიან დღეს არაბულ სკოლებში.¹ ასეთივე დიდი განსხვავებაა სხვადასხვა არაბული ქვეყნის დიალექტებს შორის – სირიულსა, ერაყულსა, ეგვიპტურსა, მალრიბულსა და სხვ. ასეთმა ვითარებამ წარმოშვა თანამედროვე სალიტერატურო არაბული ენის პრობლემა არაბულ ქვეყნებში. ამ პრობლემის გადაჭრას ცდილობდნენ ჯერ კიდევ XIX ს-ის მეორე ნახევარში, მაგრამ იგი დღემდე გაცხარებული პროლემიკის საგანს წარმოადგენს. ამ საკითხის ირგვლივ არსებობს ძირითადად სამი შეხედულება: 1. ადგილობრივი დიალექტების აღიარება სალიტერატურო ენად, რის შედეგადაც ერთი საერთო სალიტერატურო არაბული ენის ნაცვლად იქნება რამდენიმე სალიტერატურო ენა. დილექტის მომხრეთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ ეროვნული მთლიანობისა და ენობრივი ერთიანობის შენარჩუნების მიზნით არაბულ სალიტერატურო ენად აღიარებული უნდა იქნას რომელიმე ერთი დიალექტი და გავრცელდეს ის ყველა არაბულ ქვეყანაში.² 2. არაბული სალიტერატურო ენის შენარჩუნება, მხოლოდ იმ პირობით, თუ მოვახდენთ მის ერთგვარ რეფორმას (სალიტერატურო არაბულის სრულ უცვლელობას იცავენ მხოლოდ რელიგიურ-ორთოდოქსალური წრეები და არაბული ინტელიგენციის ყველაზე კონსერვატიული ნაწილი). 3. სალიტერატურო და სასაუბრო ენებს შორის განსხვავების წაშლა მათი ურთიერთგავლენისა და დაახლოების გზით.

ჩვენი თემის საგანს აქ არ წარმოადგენს ამ შეხედულებათა განხილვა და მათი საბუთების ანალიზი. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ არაბ მწერალთა ნაწილი პრაქტიკულად ჭრის ამ საკითხს. ეგვიპტურ დიალექტზე წერის ცდებს ვხედავთ ჯერ კიდევ XIX ს-ის 80-იან წლებში.³

სალიტერატურო ენაში დიალექტის ყველაზე გაბედულად შემოტანის პირველი ცდა ეკუთვნის რეალისტური მიმართულების ერთ-ერთ ფუძემდებელს არაბულ ლიტერატურაში, მაჰმუდ თეიმურის უფროს ძმას მუჰამმადს (1921-1892). დიალექტის შემოტანის ერთ-ერთი პირველი ცდა ეკუთვნის აგრეთვე თავჭირ ალ-ჰაქიმსაც, რომლის ნაწარმოებებში, „სულის დაბრუნება“ და „პროვინციელი გამომძიებლის დღიური“, დიალოგები თითქმის მთლიანად ეგვიპტურ დიალექტზეა დანერგილი. შემდეგში იგი ისევ, როგორც მაჰმუდ თეიმური, უარს ამბობს დიალექტზე, მაგრამ მათ ცდას უშედეგოდ არ ჩაუვლია. არაბულ ქვეყნებში დღეს მწერალთა ერთი ნაწილი სხვადასხვა სახით იყენებს დიალექტს. ზოგი დიალექტებზე წერს დიალოგს, ზოგი კი სხვადასხვა ხერხის გამოყენებით ხალხური

¹ ცნობილი არაბი ენათმეცნიერი ანის ქრაფაკ აღნიშნავს, რომ დღეს არაბულ სკოლებში არაბულ ენას ასწავლიან იმ მეთოდებით, რომელსაც მიმართავდა „ქუფისა და ბასრის სკოლა და შემდეგ იბნ ალ-ანბარი ბაღდადში.“ იხ. მისი 14, 1952 قواعده العربية.

² محاضرات في اللهجات واسلوب دراستها, 1955, 1. -ის შესავალი ანის ქრაფაკს წიგნისა. مجلة المجمع, 1957, №1, 195. اللغة العربية بين الفصحى والعامية السطحية -ის ავტორი ალ-აფარი.

³ Крачковский Ю. Избранные Сочинения. Т. I, М.-Л., 1955, 386.

– სასაუბრო ენის იერს ანიჭებს მას. უნდა ითქვას, რომ დიალექტზე წერის ცდები ხშირად დიდ წინააღმდეგობას აწყდება არაბულ ქვეყნებში. თუ კი პირველად დიალექტის მხატვრულ ნაწარმოებში გამოყენების წინააღმდეგ ილაშქრებდნენ იმ საბაბით, რომ ის მდაბიური, დაუხვეწავი ენაა და მას არ შესწევს უნარი, ავიდეს არაბული სალიტერატურო ენის სიმაღლეზე, დღეს ამას ემატება შიში იმისა, რომ მხატვრულ ნაწარმოებში დიალექტების გამოყენება, რა ზომითა და რა სახითაც არ უნდა იყოს ის, ზიანს მოუტანს არაბთა ერთიანობას, ზიანს მოუტანს არაბულ სალიტერატურო ენას – არაბთა ეროვნული ერთიანობის ამ ყველაზე დიდ ნიშანსა და საფუძველს. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მაინც, დიალექტმა ერთგვარი მოქალაქეობრივი უფლება და ოფიციალური აღიარება პოვა. არაბ მწერალთა I ყრილობაზე 1954 წ. ყრილობის დადგენილებაში ნათქვამია¹, რომ ყრილობა დასაშვებად თვლის დიალოგების წერას დიალექტზე (მხოლოდ დიალოგებისა და არა მთელი ნაწარმოების – ნ.ფ.).

მამუდ თეიმური თავისი პირველი ნაწარმოებების, ნოველების კრებულებით – (1925) *قصص أخرى*, (1925) *عم متولى وقصص أخرى*, – ცდილობს რეალისტური მიმართულების გაგრძელებას, რომელიც შემოიტანა მუჰამად თეიმურმა. ის ცდილობს, გააგრძელოს უფროსი ძმის მიერ დაწყებული საქმე – ახალი ეგვიპტური ლიტერატურის შექმნა.² ამ პერიოდში მისი შემოქმედების თემას – მასალას ეგვიპტელის ცხოვრება და ეგვიპტელის ფსიქოლოგია შეადგენდა. მის მიერ შექმნილი ხასიათები ნაციონალურ ეგვიპტურ იერს ატარებენ. სწორედ ამ პერიოდში ხმარობს ის ეგვიპტურ დიალექტს, ცდილობს რა სიმართლითა და სიზუსტით გადმოსცეს მისი გმირების მეტყველების თავისებურება. შემდეგში მამუდ თეიმური, განსაკუთრებით კი ევროპაში მოგზაურობის შემდეგ,³ უარს ამბობს ამ „ადგილობრივ იერზე“ და მის მიერ შექმნილ ხასიათთა უმეტესობა კარგავს ნაციონალურ ეგვიპტურ ელფერს, ხოლო მისი პირველი კრებულების შემდგომ გამოცემაში (1938) *الرواية الأولى*, და აგრეთვე კრებულში (1941) *مكتوب الحبيب* (ეგვიპტური დიალექტი შეცვლილა არაბული სალიტერატურო ენით, თუმცა ერთხანს ის მაინც ხმარობს დიალექტის ელემენტებს სხვადასხვა სახით.

დაახლოებით ამ პერიოდში ის გამოდის მოწოდებით,⁴ რომ ყოველი ღონე იხმარონ იმისთვის, რათა მიაღწიონ დიალექტებსა და სალიტერატურო ენას შორის განსხვავების ნაშლასა და მათ ურთიერთშერწყმას. ის კატეგორიულად წინააღმდეგია დიალექტით სალიტერატურო ენის შეცვლისა, რასაც მოითხოვდა არაბი ინტელიგენციის ნაწილი, მაგრამ აღიარებს, რომ სალიტერატურო ენასა და არაბულ დამწერლობას ესაჭიროება რეფორმა და გაუმჯობესება, რათა მან უკეთ უპასუხოს თანამედროვეობის მოთხოვნილებას და არ იქცეს მკვდარ ენად. მამუდ თეიმური აღნიშნავს, რომ არაბულ ქვეყნებში შეინიშნება ერთგვარი ურთიერთგავლენა სალიტერატურო ენასა და დიალექტებს შორის. სხვადასხვა ღონისძიების განხორციელებით შესაძლებელია ამ პროცესის დაჩქარება.

¹ იხ. *الثقافة الوطنية* — 1954, №64, 14.

² *محمود تيمور - شفاء الروح* — 1951, 19

³ იქვე, 20.

⁴ მისივე, *قضية اللغة العربية* — *الهلل*, 1944, №3-4

მისი აზრით¹, საჭიროა საყოველთაო განათლების შემოღება, წერა-კითხვის უცოდინარობის ლიკვიდაცია და მოსახლეობის კულტურული დონის ამაღლება, რაც დიალექტებს დაუახლოვებს სალიტერატურო ენას, ხოლო მეორე მხრივ, საჭიროა სალიტერატურო ენის რეფორმა, რომ ის უფრო მჭიდროდ მივიდეს სასაუბრო ენასთან.

მაჰმუდ თეიმურის შეხედულებას ენის რეფორმის შესახებ ჩვენ ცალკე შევხებით, აქ კი აღვნიშნავთ შემდეგს: მაჰმუდ თეიმურის აზრით, სასაუბრო და სალიტერატურო ენის დაახლოებაში მნიშვნელოვან როლს ითამაშებს დიალექტიდან ლექსიკის სესხება. იგი ბოლომდე ერთგული რჩება სალიტერატურო ენის ლექსიკის გამდიდრებისა დიალექტის ხარჯზე, თუმცა დიალექტი სულ უფრო ნაკლებად გიგანტურ სიტყვებს უცხო ენებიდან, ვთარგმნით სპეციალურ გამოთქმებს (იდიომებს) თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად... ჩვენ გვმართებს ფართოდ გავუღოთ კარი ხალხური ენის იმ სიტყვებს, რომლებიც მწიგნობრობის ასპარეზზე შეჭრას ღამობენ. ისინი არიან ჩვენთვის ჩვეული და ნაცნობი „სამამულო წარმოების“ სიტყვები, არაბული სისხლისა და ხორცისა და არაბული სალიტერატურო ენის მიერ გაშალაშინებული. ეს სიტყვები სალიტერატურო ენაში შესვლისას მას უფრო მეტად ზუსტსა ნათელს ხდიან, ანიჭებენ ელასტიურობას – პასუხობენ რა თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნილებებს“.²

დიალექტიდან სესხება, მაჰმუდ თეიმურის აზრით, სალიტერატურო ენისათვის სიცოცხლისუნარიანობის შენარჩუნების ერთ-ერთი პირობაა. მისი სიტყვით, დიალექტებში ათასობით სიტყვაა, რომლის ხმარებასაც გაურბიან მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ხალხურია და სალიტერატურო ენაში არავის უხმარია. „ჩვენ რომ მოვინდომოთ და დავუბრუნოთ ისინი სალიტერატურო ენას, ამით მივაღწევთ მიზანს (სალიტერატურო და სასაუბრო ენის დაახლოვებას. – ნ.ფ.). ასეთი სიტყვების მაგალითებია شاف „შეხედა“ სალიტ. نظر „პერა“ „ნიავი“ სალიტ. رخواة النسيم, სალიტ. بقية القوة „საჭმლის ნარჩენი“ და სხვ.“³ მაჰმუდ თეიმური თავის ტერმინოლოგიურ ნაშრომში كلمات الحياة العامة - „საზოგადოებრივი ცხოვრების სიტყვები“ (1957) ასახელებს იმ დიალექტიზმების მაგალითებს, რომელნიც ხშირად სალიტერატურო ენაშიც იხმარებიან. ესენია, უმთავრესად, სოფლურ ყოფასთან დაკავშირებული ტერმინები. მოუწოდებს, ამ ტერმინების სალიტერატურო ენაში დამკვიდრებისა და გავრცელებისაკენ. თუმცა უნდა აღვნიშნოს, რომ დიალექტიზმების რიცხვი ამ „ტერმინოლოგიაში“ მეტად მცირეა, ესენია: الارار – „ეზო“, المسطبة – „მასტაბა“, الجرن – „კალო“, القفة – „კალათა“, النبت – „კეტი“, „ჯოხი“ და ზოგი სხვ.⁴

მაჰმუდ თეიმურმა თანდათანობით უარი თქვა დიალექტზე. უკანასკნელ ხანებში მან ეს ნაბიჯი იმ მოტივით დაასაბუთა, რომ ყოველი არაბული ქვეყნის

¹ იქვე.

² مشكلة اللغة العربية، 1957, 335

³ იხ. მისი اللغة العربية سلطان კრებულიდან 1957, 168 - مشكلة اللغة العربية، 1957, 168

⁴ იქვე, 194.

მწერალი მთელ არაბ ხალხს ეკუთვნის. ხოლო ამა თუ იმ ქვეყნის ადგილობრივ დიალექტზე წერა გაუგებარს გახდის ერთი ქვეყნის მწერლობას მეორისათვის. მით უმეტეს, როცა თვით ამ არაბულ ქვეყნებში მეტად შორსაა წასული ენობრივი დიფერენციაცია.¹

მაჰმუდ თეიმურის ასეთი შეხედულება გამოწვეული უნდა იყოს ეროვნული თვითშეგნების გაღვიძებისა და არაბული ქვეყნების გაერთიანების იმ მისწრაფებით, რომელიც განსაკუთრებით გაძლიერდა არაბულ ქვეყნებში ამ უკანასკნელ ხანებში. ამ ერთიანობის ძირითად და ყველაზე მნიშვნელოვან საფუძველს კი დღესდღეობით ერთიანი არაბული სალიტერატურო ენა წარმოადგენს. თუ პირველ პერიოდში მაჰმუდ თეიმური ეგვიპტური ეროვნული ლიტერატურის ჩამოყალიბებას ლამობს და ეგვიპტური ცხოვრების მხატვრულ ასახვას იხდის მიზნად, შემდეგში ადამიანის იმ ზოგადი თვისებებისა და ფსიქოლოგიის დახატვას ცდილობს, რომელიც საერთოა ყველა ადამიანისათვის განურჩევლად მისი ეროვნებისა. ამიტომ ამ პერიოდის მისი გმირები კარგავენ კერძო ეროვნულ ნიშნებს და ისინი თამამად შეგვიძლია მივაკუთვნოთ როგორც ეგვიპტელს, ისე ფრანგსა თუ ინგლისელს. მაჰმუდ თეიმურის შემოქმედებაში შემდეგ ეტაპად გვევლინება მისი დაბრუნება ეროვნული ხალხისათვის ლიტერატურისადმი, მაგრამ არა ეგვიპტური, არამედ საერთო არაბულისა. მაჰმუდ თეიმურის შეხედულებათა ამ ევოლუციასთანაა დაკავშირებული მისი პოზიცია დიალექტის მიმართ.

უნდა აღინიშნოს, რომ თუმცა მაჰმუდ თეიმურმა თავი დაანება თავის ნოველებსა და რომანებში დიალოგების დიალექტზე წერას, მაგრამ არსებობს ლიტერატურის ერთი ჟანრი, სადაც მაჰმუდ თეიმური დღემდე იყენებს ეგვიპტურ დიალექტს. ეს არის დრამატურგია. ობიექტური ვითარება მას აიძულებს, რომ დრამატიული ნაწარმოებები სცენისათვის ეგვიპტურ დიალექტზე წეროს, ხოლო საკითხავად კი არაბულ სალიტერატურო ენაზე. მისი სიტყვით, დიალექტზე უნდა იწერებოდეს თანამედროვე ცხოვრების ამსახველი პიესები, ხოლო თარგმნილი და ისტორიული ჟანრის პიესები კი სალიტერატურო ენით.² ის აბორციელებს კიდევც ამ პრინციპს. მისი პიესები *الخبز الحافي* „თავშესაფარი“ №13, *الخبز الحافي* „წუმბარები“, *الخبز الحافي* „ტყუილი“ დაწერილია ორ ვარიანტად – ეგვიპტურ დიალექტზე და არაბულ სალიტერატურო ენაზე. ისტორიული ხასიათის პიესები კი *سفر قريش* „კურაიშელი შევარდენი“, *حوا الخالد* „მარადი ევა“ და სხვ. მხოლოდ სალიტერატურო ენაზე. მისი აზრით, პიესა დიალექტზე იმიტომ უნდა იდგმებოდეს, რომ სალიტერატურო ენა ხალხის ფართო მასებისთვის გაუგებარია – „სალიტერატურო ენა ჩვენდა უნებურად უცხოა ყურისათვის“ – წერს ის, გარდა ამისა, „პიესა დაფუძნებულია დიალოგებზე, დიალოგი კი სასაუბრო ენაზე. დიალოგის ბუნება, მისი არსი ხალხურია.“ საკითხავად სალიტერატურო ენაზე უნდა იწერებოდეს, რადგან „თვალი შეჩვეულია კითხვას, ხოლო კალამი წერას სალიტერატურო ენაზე.“³

განვიხილოთ მაჰმუდ თეიმურის მიერ სალიტერატურო ენაში დიალექტის გამოყენების შემთხვევები.

¹ იხ. მაჰმუდ თეიმურის ინტერვიუ ალ-აზჰარის კორესპონდენტთან, 1956, 2-7.

² მისივე *لغة المسرح*, К.Б. Олеш-Васильева, *Образцы новоарабской литературы*, 1949, 185

³ იქვე, 185.

დიალექტის მასალა მაჰმუდ თეიმურთან გვხვდება ორი სახით:

1. დიალოგი ან ან ცალკეული ფრაზა დაწერილია მთლიანად ეგვიპტურ დიალექტზე.
2. სასაუბრო ენის - დიალექტის ზოგი ელემენტი შერწყმულია სალიტერატურო ენასთან.

1) განვიხილოთ პირველი შემთხვევა. დიალოგი ეგვიპტურ დიალექტზეა დაწერილი ისეთ მოთხრობებში როგორიცაა მაგალითად, *الأسطى شحاته يطلب بأجرة*, *الشيخ سيد العبيط*, *ابن*, *سينا*,³ სანიმუშოდ მოვიყვანთ რამდენიმე ნაწყვეტს:

„რა უნდა, რომ გავუკეთო? არ მაქვს ფული.“
- *وعايرز أنى اعمل له ايه. ما عندش فلو*⁴
„რა მოხდა, 'უმმ ლაბიზა?'"
- *جرى ايه يا ام لبيبة*⁵

„ცოლს გავეყარე, ბატონო,
და მინდა, დავიბრუნო, მიშველე, ბატონო.“

ხშირად ერთი და იმავე მოთხრობის სხვადასხვა პერსონაჟი სხვადასხვა ენაზე მეტყველებს იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ფენის წარმომადგენელია. დაბალი ფენის წარმომადგენელთა საუბარი ჩვეულებრივ დიალექტზეა გადმოცემული, ხოლო მაღალი ფენის ან ინტელიგენციისა, სალიტერატურო ენაზე. ასე, მაგ., მოთხრობაში *جلى ربيب*⁷ მდაბიო ხალხის წარმომადგენლის მეტყველება გადმოცემულია დიალექტზე მაშინ, როცა ამ მოთხრობის სხვა პერსონაჟები სალიტერატურო ენაზე მეტყველებენ. მაგ.:

„როგორა ხარ, შეიხ ჭუმადა?“ (სალიტ. ენა)
- *كيف حالك يا شيخ حميدة*⁸

„კარგად, ბატონო ბეი“ (დიალექტი)
- *معدن يا سيدنا ابيه*⁹

ხშირად ერთსა და მათვე მოთხრობაში ინტელიგენციის წარმომადგენელთა საუბარი გადმოცემულია სალიტერატურო ენაზე, ხოლო ამავე პერსონაჟისა დაბალი ფენის წარმომადგენელთან - დიალექტზე მაგ., — მოთხრობაში *أمرأة جحيم*¹⁰

და *الشيخ جمعة، عم متولى، الشيخ سيد العبيط* (1938) *الوشة الأولى* — შემდგომ გამოცემაში სათაურით (1938) *الوشة الأولى* — *رجب افتدى* — დიალოგებში სალიტერატურო ენითაა შეცვლილი. ის თანდათანობით თავს ანებებს დიალექტზე წერას და გადადის სუფთა სალიტერატურო ენაზე. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა სალიტერატურო ენაზე დაწერილ მის ნაწარმოებებში ზოგჯერ მაინც ვხვდებით დიალექტს. დიალექტზე გადმოსცემს ის ხალხურ სიმღერებსა და შაირებს, მაგ.,

1925 - القاهرة - الشيخ جمعة وقصص أخرى

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე, 13, 10.

⁵ იქვე, 14, 3.

⁶ იქვე, 25, 4.

⁷ იქვე.

⁸ იქვე.

⁹ იქვე.

¹⁰ იქვე, 59, 5.

მოთხრობებში ¹ قبله და ² عونه. გვიანდელ (1957-1941) ნაწარმოებებშიც ხანდახან, თუმცა მეტად იშვიათად, ვხვდებით ეგვიპტურ დიალექტზე აგებულ ფრაზას. მაგ., რომანში *النساء المجعول*, რომელიც მთლიანად სალიტერატურო ენაზეა დაწერილი, მდაბიო ხალხის წარმომადგენლის – გამყოლის ფრაზა ეგვიპტურ დიალექტზეა.

الله يخرّب القصر ويحرق اللي بناء³
ვინც ის ააშენა.“

დიალექტზე აგებულ ფრაზას ვხვდებით ხანდახან ავტორის მეტყველებაშიც. მაგალითად, თავის წერილს *المصادر الهمتى* ამთავრებს შემდეგი ფრაზით:

لسم لك عمرك⁴

„ჯერ კიდევ ცოცხალი ხარ.“

2) იმ შემთხვევაში, როდესაც მაჰმუდ თეიმური უარს ამბობს დიალექტის გამოყენებაზე წმინდა სახით, მისი ენა და განსაკუთრებით დიალოგები ხშირად მაინც ატარებს სასაუბრო ენის – დიალექტის ელემენტს, რაც მას მეტად გამომსახველს, ბუნებრივსა და მოქნილს ხდის. ამას ავტორი აღწევს შემდეგი ხერხებით:

ა) სალიტერატურო ენაზე დაწერილ დიალოგში გამოყენებულია დიალექტის ლექსიკა. მაგ.:

اليوم - „დღეს“ (შდრ. სალიტ. - النهار)

مالك النهار؟⁵ - „რა დაგემართა დღეს?“

سيد - „ბატონი“ (შდრ. სალიტ. - سى)

اريد منك شيئاً يا سى محبوب⁶ - „შენგან რაღაც მსურს, ბატონო მაჰჯუბ.“

سيد - „ქალბატონო“ (შდრ. სალიტ. - بنت)

أطلق الله عمرك يا ست⁷ - „ლმერთიმც სიცოცხლეს გაგიჩქელებს, ქალბატონო.“

بى - ბეგი“ (შდრ. სალიტ. - بك, რომელსაც ხმარობს იქვე ავტორის ტექსტში)

مالك يا شاكراً بيه?⁸ - „რა დაგემართა შაქირ-ბეგი?“

فناء - „ეზო“ (შდრ. სალიტ. - الدوار)

لعلها فى الدوار⁹ - „იქნებ ის ეზოშია?“

قعب - „ქოთანი“ (შდრ. სალიტ. - المترد)

¹ 1937, القاهرة - قلب غانية وقصص أخرى

² იქვე.

³ იქვე, 16, 9.

⁴ იქვე, 21.

⁵ 1925, 123, 9, القاهرة, قلب, غانية وقصص أخرى

⁶ 1938, 150, 5, القاهرة - لوشة الأولى

⁷ 167, 8, y, سلوى فى مهب الريح

⁸ 146, 7, فرعون الصغير

⁹ 60, 9, قنابل

'უთხარი, რომ მოვიდეს ჩემთან და თან ერთი ქოთანი რძე მოიტანოს.'"

შაბასტ მრ. شباست - "ფლოსტი".

მარაბ მრ. مراكب - "სოფლური ფეხსაცმელი".

2 ساعطيك بضعة الشباست والمراكب - "მოგცემ რამდენიმე ფლოსტსა და ფეხსაცმელს".

ზოგჯერ იგი იყენებს დიალექტში ხმარებულ კითხვით ნაწილაკებს "რა?" (შრდ. სალიტ. ما) და "ვინ" (შდრ. სალიტ. من), რითაც იგი დიალექტს სასუბრო ენის კოლორიტს უნარჩუნებს. მაგ.:

3 خير ايه؟ - "რა ამბავია?"

4 اخذت السماعة وصحت الو... مين؟ - "ავიღე ელსმენი და დავიძახე: ალო... ვინ არის?"

ლექსიკური დიალექტიზმები გვხვდება არა მარტო პერსონაჟთა მეტყველებაში, არამედ აგრეთვე თვით ავტორის რემარკებშიც. მაგ.:

منظرة - "სასტუმრო ოთახი" (შდრ. სალიტ. منظره)

5 كان في مندره المنزل - "სასტუმრო ოთახში იყო"

خبز - "პური" (შდრ. სალიტ. عيش)

6 عيش المقدد... ث ياكل... "შემდეგ ჭამს... გამხმარ პურს."

აქვე შეიძლება აღინიშნოს ერთი ფაქტი. მაჰმუდ თეიმური საკუთარ სახელებს, ჩვეულებრივ, სალიტერატურო ენის ნორმების თანამად, ე.ი. სრული ფლექსიით ხმარობს, მაგრამ ხანდახან, განსაკუთრებით კი პირველი პერიოდის ნაწარმოებებში უფლექსიოდ ხმარებული სახელებიც გვხვდება როგორც ეს დიალექტისთვისაა დამახასიათებელი. მაგ.:

7 أقدم لك ايها القارئ العزيز ست تزداد

"წარმოგიდგენ შენ, ძვირფასო მკითხველო, ქალბატონ თავადდუდს."

უნდა იყოს - نأنا - აკუზატივის ფორმით.

8 وكان دوره ينحصر في أن يتأثر نزاكا

"მისი როლი შემოფარგლულიყო იმით, რომ თვალყური ედევნებინა ნიზაქასათვის", უნდა იყოს نزاكا.

ბ) სალიტერატურო ენაზე დაწერილ დიალოგში ერთგვარი ციტატის სახით ჩართულია ფრაზა დიალექტზე, მაგ.:

9 اتركني يا سيدي «بلا خوة نماغ»

"დამანებე თავი, ბატონო, ნუ მანუხებთ." (სიტყვასიტყვით - ტვინის

¹ იქვე, 50, 10.

² عم متولى, 24, 5.

³ قلب غانية, 125, 2.

⁴ الشيخ عفاء الله, 20, 10.

⁵ الشيخ جمعه, y114, 1.

⁶ عم متولى, 4, 7.

⁷ الشيخ جمعه, 46, 1.

⁸ شفاء غليظة, 113, 3.

⁹ ابو على عامل ارتقت, 55, 7.

აუმღერეულად)

اعمل معروف يا سيدى محجوب¹

„ინებეთ, ბატონო მაჰჯუბ.“

ამ გამოთქმას ხანდახან სრული ფლექსიითაც ხმარობს. მაგ.:

اتركنى اعمل معروف²

გ) შეინიშნება ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც სალიტერატურო ენის ფრაზას საფუძვლად უდევს დიალექტის იდიომატური გამოთქმა ან ფრაზეოლოგიური ერთეული. საქმე გვაქვს დიალექტის ფრაზის სალიტერატურო ენაზე თარგმნასთან, თუ შეილება ასე ითქვას. განსაკუთრებით ხშირია მოდალური გამოთქმები. მაგ.:

هو الآن فحل... عيني عليه باردة...³

„ის ახლა მსუქანია... ჩემი თვალიმც ნუ ეცემა.“ (სიტყვასიტყვით – ჩემი თვალიმც მსუბუქი ყოფილიყოს მისთვის.)

يا معلم بلغتك فوق راسى⁴

„ბატონო, ნიხლი დაგერტყას ჩემთვის“ (სიტყვასიტყვით – „შენი ფეხსაცმელი ჩემს თავზე ყოფილიყოს“)

قطع لسانى⁵

„ენა მომეყრას“

نهارك اسود ان نهارك انت اسود⁶

„დღემც გაგშავებია.“

تكلّم عم مبارك العجوز قائلاً بصوت واهن حافت حسن سلام تعيش أنت⁷

„მოხუცმა ძია მუბარაკმა სუსტი წყნარი ხმით თქვა: ჰასან, სალამი მოკედა.“ (სიტყვასიტყვით – ჰასან სალამი – შენ იცოცხლე.)

فابتسم وقال: تعيش أنت!

„გაილიმა და თქვა: მოკედა“ (ზუსტად: „შენ იცოცხლე.“) ؟قلوه - „მოკლეს?“ ხშირად, განსაკუთრებით დრამატულ ნაწარმოებებში ავტორი ხმარობს

..ხალხური სიტყვების თამაშს. მაგ

أخرج خرج عينيك⁸

„გადი, თვალებიმც გადმოგსვლია.“

يريد لقاء سعادتك حتماً حتماً... حتم الله انقلع عينك وعينه¹⁰

„თქვენი უდიდებულესობის ნახვა სურს გადაწყვეტით... ღმერთიმც გადანყევტს შენი და მისი თვალების მოთხრას.“

¹ الوشة الاولى, 150,1.

² 13, 31,3, المخبار رقم 31,3.24,4.

³ იქვე, 22,29.

⁴ იქვე, 22,4.

⁵ ابو شوشة و موكب, 18,8.

⁶ 2,3, ريطي لويل و بيا.

⁷ الشيخ سيد العبيط, 91,11.

⁸ 91,4, شفاء غليظة.

⁹ 33,5, قنابل, 33,5.

¹⁰ იქვე, 24,8.

„მოვდივარ“, - حضرتك المصائب - حاضر¹

უბედურებებშიც მოგსვლია.“

დ) ავტორი დიალოგს სასაუბრო ენის იერს აძლევს აგრეთვე დიალექტის ზოგი სინტაქსური წესის დაცვით, მაგ.: წინადადების წევრების იმ თანმიმდევრობით დალაგებით, როგორც ეს დამახასიათებელია დიალექტისთვის. სალიტერატურო ენაზე ვერბალ წინადადებაში, ჩვეულებრივ, შემასმენელი წინ უძღვის ქვემდებარეს. დიალექტში, მისი ანალიტიკური ხასიათის გამო, დაკანონდა შემდეგი წყობა: ქვემდებარე – შემასმენელი – დამატება.² მაჰმუდ თეიმური ამ ხერხს იყენებს პერსონაჟთა მეტყველების დასახასიათებლად და მისი სახის შესაქმნელად. მაგ.: ასეთი შემთხვევები ჩვენ გვაქვს პიესაში „ყუმბარები“ ქეთქუთის – ხელზე მომსახურე ბიჭის მეტყველებაში, რომელიც ამ ნაწარმოებში ყველაზე უფრო ახლოს დგას დიალექტთან. მაგ.:

³المعلم عريس الخياط قدم -

„ბატონი მკერავი 'ავისი მოვიდა.“

⁴- سيدى ناصح بك شأنا على... -

„ჩემმა ბატონმა ნასიჰ ბეგმა მკაცრად მიბრძანა.“

⁵- سيدى ناصح بك ابتكر لديك غداء -

„ჩემმა ბატონმა ნასიჰ ბეგმა ახალი საჭმელი მოიგონა ინდაურებისთვის.“

ბშირად მიმართავს მაჰმუდ თეიმური კითხვითი წინადადების წარმოებას ინტონაციით, რომელიც ჩვეულებრივ დიალექტისთვისაა დამახასიათებელი. საერთოდ, კითხვითი წინადადების სპეციალური კითხვითი ნაწილაკების¹ და ² წარმოება ისევე იშვიათია დიალექტში, როგორც საწინააღმდეგო შემთხვევა სალიტერატურო ენაში. თუმცა უნდა ითქვას, რომ კითხვითი წინადადების წარმოება მხოლოდ ინტონაციით დღევანდელ სალიტერატურო ენაში შედარებით გახშირდა, რაც უნდა მიენეროს დიალექტის გავლენას სალიტერატურო ენაზე. მაგ.:

⁶؟...محم - انت مدوكاტი ხარ?“

⁷- نصف قرش واحد نظير مسحة ورباط جديد؟ -

„ნახევარი კურუშია განმენდისა და ახალი თასმების საფასური?“

⁸؟انت هنا يا خالتي بسبوسة? - „შენ აქა ხარ, მეგობარი ბასბუსა?“

⁹؟قلوه - „იგი იგი მოკლეს?“

¹⁰؟حفا - „მართლა?“ და სხვ.

¹ იქვე, 17,3.

² Spitta Bey W., *Gramatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten*, Leipzig, 1880, 400, 401-405.

³ قابل, 37,2

⁴ იქვე, 37,2.

⁵ იქვე, 19,8.

⁶ شفاء غليظة, 5,10.

⁷ იქვე, 86,2.

⁸ المنخب رقم, 25,2.

⁹ شفاء غليظة, 191,5.

¹⁰ იქვე, 16,7.

XIX საუკუნის დასაწყისიდან არაბულში როგორც სასაუბრო, ისე სალიტერატურო ენაში უამრავი უცხო სიტყვა იჭრება ინგლისურიდან, ფრანგულიდან, იტალიურიდან, ესპანურიდან და სხვ. შეიძლება გამოიყოს ამ ნასესხები სიტყვების შემდეგი ჯგუფები: პროფესიის აღმნიშვნელი სიტყვები: مَكْتَر - „ექიმი“, - اِبْرَكْتَر „ადოკატი“, حَرْسَو - ოფიციალტი (ბიჭი); საზოგადოებრივ დანესებულებათა სახელები: بَنَك - „ბანკი“, بَرَلِس - „პოლიცია“; საზოგადოებრივ გასართობთა აღმნიშვნელი სახელები: سِنِمَتَوغَراف - „კინო“, تِلَاطَر - „თეატრი“, كَزِينُو - „კაზინო“; ტრანსპორტის სხვადასხვა სახის აღმნიშვნელი სიტყვები: اَوْتَمَبِل - „ავტომობილი“, بَلَو - „მატარებელი“, التَرَامَوای - „ტრამვაი“; ტანსაცმლის აღმნიშვნელი სიტყვები: جَکِيَت - „უაქეტი“, بِيجامه - „პიუჟამო“; ტუალეტის საგნები: بَوَدَر - „პუდრა“, كَرلُونِيه - „ოდეკოლონი“; კავშირგაბმულობის სხვადასხვა სახის აღმნიშვნელი სიტყვები: تَلِغَراف - „ტელეგრაფი“, تَلِغَفون - „ტელეფონი“, رَادیو - „რადიო“; სხვადასხვა მიმართულების აღმნიშვნელი ტერმინები მეცნიერებასა და ხელოვნებაში: رَومَنِيه - „რომანტიზმი“, سِيورِيَالِيه - „სიურეალიზმი“, رِيَالِيزْمِي - „რეალიზმი“; საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ინსტიტუტის სახელწოდება: الدِكتَاتورِيه - „დიქტატურა“, السَمَقْرَاطِيه - „დემოკრატია“ და სხვ.

უკვე XIX საუკუნეში უცხო ენებიდან სიტყვების სესხების პროცესს უპირისპირდება ამ სიტყვების განდევნისა და არაბული სალიტერატურო ენის ლექსიკის ე.წ. „ეეროპეიზმებისგან“ განმედიის პროცესი. უმთავრესად ამ მიზნით არსდება ეგვიპტესა, სირიასა და ერაყში მრავალი სამეცნიერო ჟურნალი და საზოგადოება, რომელიც ცდილობს უცხო სიტყვების არაბული შესატყვისებით შეცვლას.

აღსანიშნავია, რომ ახალ ტერმინებს ჰქმნიან არა მხოლოდ ოფიციალური სამეცნიერო საზოგადოებები, როგორიცაა კაიროს, დამასკოს და ბაღდადის არაბული ენის აკადემია, არამედ სხვადასხვა ავტორები და სხვადასხვა დარგის სპეციალისტებიც, რომლებიც თავისი შეხედულებისამებრ ქმნიან და ხმარობენ ამა თუ იმ ტერმინს; ამის გამო არაბული სალიტერატურო ენის ტერმინოლოგიაში დიდ სიჭრელესთან გვაქვს საქმე; ხშირად ერთი და იმავე საგნისა და ცნების აღსანიშნავად რამდენიმე სხვადასხვა სიტყვა იხმრება, რაც, რა თქმა უნდა, უფრო დიდ უხერხულობასა და გაუგებრობას იწვევს, ვიდრე ამ საგნის აღნიშვნა უცხო სიტყვით. ასე მაგალითად, ტელეფონის აღსანიშნავად ნასესხები تَلِغَفون - ის გვერდით იხმარება اَرزِيز، مَسْرَة، هَاتِف، مَقْل، نَدِي، ხშირად ნასესხები სიტყვის გვერდით მისი არაბული შესატყვისიც გვხვდება. ასე, მაგ.: فِلْم - „ფილმი“, بَرَق - „აღათა“ - سِجَارَة - „ველოსიპედი“, اَرَاة - „ბეჭეტი“, تَلِغَراف - „სიგარა“ და ა.შ.

ახალი ტერმინების შექმნა ძირითადად შემდეგი გზით ხდება - მაჰმუდ თეიმური ასახელებს ოთხ საშუალებას,¹ რომელსაც მიმართავენ დღეს სალიტერატურო არაბული ენის ლექსიკის გამდიდრების მიზნით: 1) تَرْبِيَة, ნასესხების სიტყვების გაარაბულება ასე მაგ., اَوْتَمَبِل -ს აძლევენ მეორე თემის მასდარის ფორმას, تَمَبِل

¹ nb. მისი اللغة العربية , 11.

არამ - ფორმას - انمات - „მანევრები“ გააზრებულია როგორც მეორე თემის მიმღეობის ფორმა. მაჰმუდ თეიმური აღნიშნავს, რომ ზოგიერთი ავტორი გაარაბულეულ სიტყვებთან შედარებით უპირატესობას აძლევს არაბული ექვივალენტების შექმნას; ამას აღწევენ შემდეგი გზით: 2) الاشتاق არაბული ენის მასალიდან - არაბული ძირებიდან არაბული ენის სიტყვათწარმოების კანონების მიხედვით ახალი სიტყვების წარმოქმნა. ამგვარადაა შექმნილი სიტყვა اراج - „ველოსიპედი“, مغنى - „ვილა“ და სხვ. 3) احياء اللفظ القديم - არქაული სიტყვების გაცოცხლება. ეს საშუალება გულისხმობს იმ სიტყვების სემანტიკურ ცვლილებას, რომელთა პირვანდელი მნიშვნელობა შესაბამისი უცხო სიტყვის მნიშვნელობის მონათესავეა. ამ ხერხს არაბები უწოდებენ აგრეთვე مجاز - ამ შემთხვევაში არ არის საჭირო ახალი ფორმების შექმნა. არაბული ენის ლექსიკის ფონდში არსებულ სიტყვას ხმარობენ ახალი მნიშვნელობით. ასეა შექმნილი მაგალითად, السيار - „ავტომობილი“, محرك - „მოტორი“ და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ ხშირად არაბული სიტყვა უცხო სიტყვის ზუსტ თარგმანს წარმოადგენს. ჰანს ვერი ასეთ სიტყვებს Lehnübersetzung-ს, მიბაძვით თარგმანს უწოდებს.¹ ასეთი სიტყვების რაოდენობა თანამედროვე არაბულში ძალიან დიდია. ისინი წარმოადგენენ ევროპული სიტყვების არაბულ ასლებს.

4) ენის გამდიდრების მეოთხე საშუალებად თეიმურს მიაჩნია დიალექტიდან სესხება. ამის შესახებ ზემოთ ვილაპარაკეთ.

5) არაბები მიმართავენ ახალი ტერმინების შექმნის კიდევ ერთ ხერხს, რომელსაც მაჰმუდ თეიმური არ ასახელებს. ეს არის ე.წ. تحت - ტერმინის შექმნა რამდენიმე სიტყვის შერწყმის გზით. ამის მაგალითად შეიძლება დასახელებულ იქნეს მუსტაფა ჰიშაბის მიერ შექმნილი სიტყვა لبار - „ლიბანის კედრი“.² ლათინური Libocedrus-ის მიხედვით, რომელიც მიღებულია ორი სიტყვის Liban და Cedrus-ის შერწყმით, შესაბამისად, لبار -ისთვის გამოყენებულია არაბული لبنان - „ლიბანი“ და ارز - „კედრი“. მაგრამ ეს უკანასკნელი, როგორც ყველაზე ხელოვნური გზა, სხვა საშუალებებთან შედარებით ნაკლებად პროდუქტიული ჩანს.

აღსანიშნავია, რომ ამ ხელოვნურად შექმნილ ტერმინების ნაწილმა გზა გაიკვლია და სალიტერატურო ენიდან განდევნა უცხო სიტყვები. ასე მაგ., سيارة - ნაცვლად اتصلي - ისა, قطار - ისა, باور - ისა ნაცვლად, صحيفة ان جريدة - غازيته - ისა ნაცვლად, تباطروا - ملهى - ისა ნაცვლად, مطعم - ستران - ისა ნაცვლად მტკიცედ დამკვიდრდა სალიტერატურო ენაში. უფრო მეტიც, ნაწილი ამ ტერმინებისა აღწევს სასაუბრო ენაშიც. ამაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვან როლს ასრულებს რადიო და პრესა. „ის აძლევს სასაუბრო ენას პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ლექსიკას, წმენდს რა მას ბარბარიზმებისაგან“.³ ამ ფაქტზე მიუთითებს მაჰმუდ თეიმურიც, როდესაც აღნიშნავს ამ ხელოვნურად შექმნილი ზოგი ტერმინის მიერ სასაუბრო ენაში ხმარებული უცხო სიტყვის განდევნის შემთხვევებს.⁴ თუმცა უნდა ითქვას, რომ ასეთი შემთხვევები ჯერჯერობით იშვიათია. ხშირად ეს ხელოვნური ტერმინები

¹ Wehr H., *Die Besonderheiten des heutigen Hocharabischen*, Berlin, 1934, 28.

² مجلة المجمع العلمي العربي, 1955, ტ. XXX, 335.

³ Byelawski T., *Deux périodes dans la formation terminologie scientifique arabe*, 1956, 292.

⁴ محمود تيمور، مشكلة اللغة العربية 1954

კიდევ უფრო აღრმავებენ იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს სასაუბრო და სალიტერატურო ენას შორის, ვინაიდან სასაუბრო ენაში მათ ნაცვლად იხმარება ან უცხო სიტყვა, ან დიალექტიზმი, რომლის სალიტერატურო ენაში დაშვება ხანდახან კიდევ უფრო მეტ წინააღმდეგობას აწყდება, ვიდრე ნასესხები სიტყვის ხმარება. უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი გარემოება. ხშირად ეს ახალი არაბული ტერმინები უფრო გაუგებარია, ვიდრე უცხო სიტყვები. ამიტომ მათი ხმარებისას ბუნდოვნების თავიდან ასაცილებლად მათ გვერდზე ფრჩხილებში მოთავსებულია უცხო სიტყვა. მაგ., შდრ. მაჰმუდ თეიმურთან (أهاتف تليفون – „ტელეფონი“, المنوكل, النظارة – „ვილა“ – مغنى (فيل) – „მონოკლი“, – الفرية) النظر

სალიტერატურო ენაში უცხო სიტყვების ხმარების შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს არაბ ფილოლოგთა და ლიტერატორთა შორის. ერთ ნაწილს შეუძლებლად მიაჩნია ბრძოლა ყველა იმ უცხო სიტყვასთან, რომელიც არაბულში იჭრება; ზოგიერთი სიტყვის განდევნა მათ არც კი მიაჩნიათ საჭიროდ, განსაკუთრებით კი საყოველთაოდ გავრცელებული სიტყვების – მეცნიერებისა და ხელოვნების ე.წ. „ინტერნაციონალური“ სიტყვებისა – მით უმეტეს არაბიზებული ფორმით. არაბი ინტელიგენციის დიდ ნაწილს შეუძლებლად მიაჩნია უცხო სიტყვების სალიტერატურო ენაში დაშვება, რა სახითაც არ უნდა იყოს ეს უკანასკნელი. როგორც ჩანს, არაბული სალიტერატურო ენის უცხო სიტყვებისგან განმეხდა ეროვნული პრესტიჟის საქმედ იქცა. შდრ. მაგ., მურშიდ ხატირის გამონათქვამი დამასკოს არაბული ენის აკადემიის მოამბის ფურცლებზე. „არა მგონია, რომ ხალხმა, რომელიც დამოუკიდებლობისა და თავისუფლებისაკენ მიისწრაფის, შეძლოს ამ სანუქვარი მიზნის განხორციელება, თუ თავის ენას უცხოური ენების ყულფისაგან არ გაათავისუფლებს. გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვი, რომ ყოველი დამოუკიდებელი ერი, რომლის ენას არ შესწევს უნარი სამეცნიერო ასპრეზზე მსვლელობისა, ითვლება დამონებული ერად.“⁴ ასეთი შეხედულების გამო არაბული ინტელიგენციის დიდ ნაწილში გაჩნდა ძლიერი ტენდენცია არაბულად თარგმნონ ყოველგვარი უცხო სიტყვა, ის ინტერნაციონალური ტერმინებიც კი, რომლებიც მრავალი კულტურული ერის ლექსიკაშია შესული, როგორც მაგ., اشتراك – „სოციალიზმი“, شيعية – „კომუნიზმი“, واقعية – „რეალიზმი“, مستقبلية – „ფუტურიზმი“, تكسية – „კუბიზმი“, رمزية – „სიმბოლიზმი“ და მრავალი სხვა. მაგრამ, მიუხედავად პურისტების ცდისა დღევანდელ არაბულ სალიტერატურო ენაში ევროპეიზმები ჯერ მაინც განაგრძობენ არსებობას. თუმცა მათი რიცხვი მინიმუმამდეა დაყვანილი. რა იქნება მომავალში, ამის თქმა ძნელია. ჯერჯერობით, უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვები ემორჩილებიან არაბული ენის სიტყვათნარმოების კანონებს. მაგ., ნასესხები სახელები تلفون، تلف، تلفون، تلفون და სხვ. ქმნიან ნასახელარ ზმნებს: تلفن – „ტელეფონით დაურეკა“, تلف – „მოატყუა“, موسق – „დაუკრა“ და სხვ.

¹ الشيخ جمعة، 11, 66.

² مكتوب على الجبين، 195, 13

³ იქვე.

⁴ مرشد خطير، المصطلحات العالمية في القديم والحديث، مجلة المجتمع، ١٩٩١، ٦، 213.

მაჰმუდ თეიმურის აზრით¹, უცხო სიტყვების ხმარების მიმართ არ შეიძლება რაიმე ერთი პრინციპის აღიარება და რომელიმე უკიდურესობაში გადავარდნა. არ შეიძლება სრულიად უარი ითქვას უცხო სიტყვების ხმარებაზე, მაგრამ არც მათი გადაჭარბებული გამოყენება დასაშვებია. ის ფიქრობს, რომ ყოველი ცალკეული სიტყვის ხმარება ცალკე უნდა განიხილოს. ზოგიერთ შემთხვევაში ნახმარი იქნას უცხო სიტყვა, მისი არაბიზებული ფორმა, არაბული ექვივალენტი ან დიალექტიდან ნასესხები სიტყვა, იმისდა მიხედვით, თუ რა უფრო მოსახერხებელია მოცემულ შემთხვევაში.

მაჰმუდ თეიმურთან უცხო სიტყვების ხმარების მხრივ შემდეგი ვითარება შეინიშნება:

1. როგორც აღვნიშნეთ, მაჰმუდ თეიმური ცდილობს, რომ ყოველ პერსონაჟს მისცეს მისთვის შესაფერი მეტყველება, რომელშიაც აისახება მისი სოციალური მდგომარეობა და ფსიქოლოგია. „პერსონაჟები ბუქს კი არ უნდა წარმოადგენდნენ ავტორთა ფსიქოლოგიის გადმოსაცემად, – წერს ის, – არამედ თვით ავტორი უნდა ლაპარაკობდეს ამ პერსონაჟთა ენაზე. ამ პერსონაჟებმა უნდა ილაპარაკონ იმ ბუნებრივი სტილით, რომელიც მათ ფსიქოლოგიას შეეფერება.“² ამიტომ მის ნაწარმოებებში მეტყველება მაღალი წრის წარმომადგენლების, რომელთაც უმთავრესად ევროპული განათლება აქვთ მიღებული და რომელთაც შემოაქვთ ძირითადად უცხო სიტყვები არაბულში, აჭრელებულია უცხო სიტყვებით და გამოთქმებით უცხო ენაზე.

შეიძლება დავასახელოთ ის უცხო სიტყვები, რომელსაც გვხვდებით მაჰმუდ თეიმურის პერსონაჟთა მეტყველებაში; შევეცდებით, გავავლოთ პარალელი ამ სიტყვების ხმარებასთან სალიტერატურო ენაში, მაგ.:

تليفون – „ტელეფონი“

“امس فى منتصف الليل كلمنى ابو العافية بالتليفون” – „გუშინ შუალამისას აბულ-ეაფიამ ტელეფონით მელაპარაკა“.

المكالمات التليفونية – „ტელეფონით საუბრები.“

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ სიტყვის აღსანიშნავად არაბულ სალიტერატურო ენაში تليفون -ის გვერდით იბრძვის ارسيز، هاتف، مسرة، ندى، مقول. ვერის აზრით³, გამარჯვება წილად ხვდა مسرة-ს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ეგვიპტეში უპირატესობას მაინც تليفون -ს აძლევენ. მისი არაბული შესატყვისები აქ ვერ დამკვიდრდა. ეს სიტყვა იხმარება აგრეთვე ტელეფონის აღსანიშნავად სირიასა და ლიბანში.⁴ თვით მაჰმუდ თეიმურმა თავისი მოთხრობების პირველ კრებულში (الشيخ جمعة وقصص أخرى 1925) სცადა, ტელეფონის მაგიერ ეხმარა هاتف, მაგრამ ვინაიდან ამ სიტყვამ ეგვიპტეში მარცხი განიცადა და მეტისმეტად

¹ nb. قضية اللغة العربية.

² مكتوب على الجبين, 12.

³ 39,8, قنابل.

⁴ أبو شوارب, 183,7.

⁵ Wehr H., Die Besonderheiten, 38.

⁶ أحمد حسن الزيات, مجمع اللغة العربية بين النصحي العالمية مجلة المتمتع, 176, ٧٥٩١.

ხელოვნური აღმოჩნდა, მაჰმუდ თეიმურს ამის შემდეგ ის აღარ უხმარია, არც მოქმედი პირის მეტყველებაში და არც ტექსტში.

تليغراف – „ტელეგრაფი“

1 أرسلتها لك بالتليغراف - „გამოგზავნე ტელეგრაფით.“ სალიტერატურო ენაში
تليغراف თან ერთად იხმარება برق.

راديو – „რადიო“

2 سمعنا أخبارها في الراديو - „მისი ამბავი რადიოში მოვისმინეთ“. სალიტერატურო
ენაში იხმარება عنيا.

الكتبة – „დივანი“

3 فاجده ملقى على الكتبة - „ენახე ის დივანზე მიგდებული.“ სალიტერატურო ენაში
პარალელურად იხმარება المتكأ.

الشيزلونغ - „შეზლონგი“

4 كنت متمددا الشيزلونغ - „შეზლონგზე ვიყავი გაჭიმული“, სალიტ. ენაში – ارك.

بيجامة – „პიჟამო“,

5 كنت مرتديا بيجامتي - „ჩემი პიჟამო მეცვა“, სალიტ. ენაში – منامة .

بوليس – „პოლიცია“

6 هذا هو الزى الجديد للبوليس الخاص - „ეს საგანგებო პოლიციის ახალი ფორმაა“. სალიტერატურო ენაში პარალელურად იხმარება شرطه.

بنك

7 ساذهب غدا إلى البنك - „ხვალ ბანკში წავალ.“ სალიტერატუროში პარალელურად
იხმარება مصرف.

سينما - „კინო“

8 حفلات السينما في كازينو سان ستيفانو - „კინოსეანსები სან სტეფანოს კაზინოში.“

სალიტერატურო ენაში კინოს აღსანიშნავად სინმა-სა და სინემოგრაფ-ის გვერ-
დით იხმარება الصور المتحركة და خيال. მაჰმუდ თეიმურმა ერთხელ სცადა خيال-
ის მარება კრებულში قال الراوى, მაგრამ ამ ცდამაც მარცხი განიცადა ისევე,
როგორც هاتف-ის ხმარებამ და შემდეგში მას ეს სიტყვა აღარსად უხმარია.

9 فلم - „ფილმი“.

10 ألم شاهدى الفلم؟ - „არ გინახავს ფილმი?“⁹ სალიტერატურო ენაში فلم-თან ერ-
თად იხმარება شريط.

صالة - „ზალა, დარბაზი“

¹ 101, أبو على عامل أرسلت,

² 47, 14, قنابل.

³ 91, 4, أبو على عامل أرسلت.

⁴ 99, 4, أبو على عامل أرسلت.

⁵ იქვე, 99, 5.

⁶ 31, 3, قنابل.

⁷ 66, 11, عم متولى.

⁸ იქვე, 8, 4.

⁹ 72, 113, ملوى فى مهب الرياح.

1 بهو. دخلت صلاة العشاء - „შევედი სასადილო დარბაზში.“ სალიტ. ენაში, - بهو
 فيلا - „ვილა, აგარაკი“
 2 نتكلم حتى وصلنا الفيلا - „ესაუბრობდით, სანამ ვილას არ მივალნიეთ“. სალიტ.
 ენაში პარალელურად იხმარება المعنى.
 بكتريا - „ბაქტერია“
 3 فكتت اسمع يتكلم عن البكتريا - „მესმოდა, ბაქტერიაზე ლაპარაკობდა“. სალიტ.
 ენაში იხმარება جرثومة.
 البيداوجيا
 4 إن علماء البيداوجيا... ينكرون... „პედაგოგიკის მეცნიერნი უარყოფენ“...
 სალიტ. ენაში იხმარება تربية
 بسكولوجيا - „ფსიქოლოგია“
 5 إن علماء البسكولوجيا ينكرون... „ფსიქოლოგიის მეცნიერნი უარყოფენ.“
 სალიტ. ენაში იხმარება علم النفس და სხვ.

როგორც ამ მაგალითებიდან ჩანს, თითქმის ყველა ამ სიტყვას მოეპოვება არაბულში ერთი ან ხანდახან რამდენიმე არაბული შესატყვისი. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაჰმუდ თეიმური ამ შემთხვევაში უპირატესობას უცხო სიტყვებს ანიჭებს. ვინაიდან მათი არაბული შესატყვისები – ხელოვნურად შექმნილი ტერმინები – იხმარება მხოლოდ წერილობით ენაში და არა საუბარში. მაჰმუდ თეიმური, ცდილობს რა დიალოგს ბუნებრივი იერი მისცეს, გაურბის მათ ხმარებას. გარდა ამ საყოველთაოდ გავრცელებული ევროპეიზმებისა მაჰმუდ თეიმური პერსონაჟთა ენაში ხმარობს იმ უცხო სიტყვებს, რომლებიც მოსახლეობის მხოლოდ გარკვეული ფენის, კერძოდ, მაღალი წრის, ჟარგონის კუთვნილებას წარმოადგენს. ეს სიტყვები გვხვდება ამ წრის წარმომადგენელთა დიალოგში. ამასთან იხმარება არა მარტო ესა თუ ის ცალკეული სიტყვა, არამედ ხშირად მთელი გამოთქმაც უცხო ენაზე. მაგ.:

اونكل - „ბიძა“. ფრანგ. oncle, შდრ. არაბ. عم.

6 سلمى على اونكل - „მიესალმე ბიძას.“

مود - „მოდა“, შდრ. ფრანგ. mode და a la mode, შდრ. არაბ. ნეოლოგიზმები جديلة და طراز.

7 فريدة صارت الا مود - „ფარიდა მოდური გახდა.“

ابا - „მამა“. შდრ. ფრანგ. papa და არაბ. بابا.

1 57,11, الشيخ غناء الله.

2 137,10, فرعون الصغير.

3 70,5, سلوى فى مهب الريح.

4 15,8, عطر ودخان.

5 იქვე.

6 32,11, قهبل.

7 196,10, عم متولى.

8 32,12, قهبل.

¹ბონჯორა – შდრ. ფრანგ. bon jour

„გმადლობთ“, შდრ. ფრანგ. merci, არაბ. شكر

²ბონსოარ მდმოავლი – تبارك الله... ლმერთმა აკურთხოს... საღამო მშვიდობისა, ქალბატონო“, შდრ. ფრანგ. bon soir, mademoiselle.

³იერფონ მშრობათ აჰაილაიფ – „შესანიშნავი სასმელები იცოდა“, შდრ. ინგლ. high life.

⁴აჰ ბრდონა – „ბოდიშს ვიხდი, მამა“, შდრ. ფრანგ. pardon და სხვ.

გვხედებით აგრეთვე კურიოზულ არაბულ-ფრანგულ – بونجور عليك და არაბულ-იტალიურ გამოთქმას – براف عليك.

უცხო სიტყვები გვხვდება არა მარტო პერსონაჟთა ენაში, არამედ თვით ავტორის ტექსტშიც, თუმცა შედარებით ნაკლებ. ის გაურბის უცხო სიტყვების ხმარებას იქ, სადაც შესაძლებელია არაბულის გამოყენება. მაჰმუდ თეიმური რომ ამ უცხო სიტყვებს მოქმედ პირთა დასახასიათებლად ხმარობს, ამაზე მიუთითებს ერთი გარემოებაც. ერთსა და იმავე ნაწარმოებში ხშირად მოქმედი პირი ხმარობს უცხო სიტყვას, ხოლო ავტორი მის არაბულ შესატყვისს. მაგ., მოთხრობაში بسمة لبنانية – „ლიბანელი ბასმა“:

მოქმედი პირი: لقد جهزنا لجنابك أفرح الحجرة في الاوتيل⁷

„თქვენ უდიდებულესობას საუკეთესო ოთახი მოვუზადეთ სასტუმროში“

ავტორი: ظهرت السيارة أمام الفندق.⁸ – „სასტუმროს წინ ავტომობილი გამოჩნდა“ და სხვ.

როგორც აღვნიშნეთ, უცხო სიტყვები ავტორის ტექსტშიც გვხვდება, განსაკუთრებით კი, მის ადრინდელ ნაწარმოებებში, მაგ.:

دكتور – „შდრ. არაბ.“ – طيب

⁹هذه الدكتور شاب يبلغ من العمر الخامسة والعشرون – „ეს ექიმი ოცდახუთი წლის ახალგაზრდაა“.

محام – „ადვოკატი, ვეკილი“, შდრ. არაბული ნეოლოგიზმი

¹⁰الاستاذ طه بيك الافوكاتو – „უსთაზი ტაჰა ბეგ ადვოკატი“.

¹ იქვე, 32, 12.

² بلوى فى مهب الريح, 61, 7.

³ مع متولى, 161, 5.

⁴ قنابل, 34, 8.

⁵ იქვე, 32, 9.

⁶ أبو علي عامل أرسلت, 56, 3.

⁷ مكتوب على الجبين, 112, 2.

⁸ იქვე, 110, 7. لفندق – არაარაბული წარმოშობის სიტყვაა, იხ. გ. წერეთელი, არაბულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1951, 187. მაგრამ დღეს არაბებისთვის აღარ იგრძნობა მისი უცხოობა, ვინაიდან იგი დიდი ხნის დამკვიდრებულია არაბულში.

⁹ مع متولى, 62, 2.

¹⁰ იქვე, 58, 6.

جاكيتة – „უაკეტი“. თავის ტერმინოლოგიაში¹ თეიმური წინადადებას იძლევა იხმარონ السترة.

بنطلون – „შარვალი“ – ტერმინოლოგიაში იძლევა სიტყვას, რომელიც კაიროს აკადემიის მიერ იქნა რეკომენდებული², მაგრამ სასაუბრო ენაში ვერ დამკვიდრდა.

ارتدى الجاكيتة والبنطلون³ – „უაკეტი და შარვალი ჩაიცვა“.

بوردة – „პუდრა“, შემდეგში მას ცვლის حذو الزور⁴ ხოლო ტერმინოლოგიაში იძლევა სიტყვებს المحسوق⁵ nad الزور⁵.

تمسح وجحها بالبوردة⁶ – „სახეზე პუდრი იცხო“

მაჰმუდ თეიმური ხმარობს აგრეთვე არაბიზებულ უცხო სიტყვებს, მაგ.:

الترام – „ტრამვაი“ არაბიზირებული უცხო სიტყვაა. დიალექტში იხმარება الجماز. სალიტერატურო ენაში სცადეს დაემკვიდრებინათ⁷.

وتحركت الترام رقم متجه إلى «القلعة»⁸ – „ტრამვაი ნომერი ორი კალ'ასკენ გაემართა“.

მწერალი ასევე იყენებს უცხო სიტყვებიდან არაბული აფიქსით წარმოქმნილ სიტყვებს, მაგ., ნისბით ნაწარმოებ ზედსართავ სახელებს.

ميكانيكى – „მექანიკური“.

أخذ الجريدة بالحركة الميكانيكية⁹ – „გაზეთი მექანიკურად აიღო“.

موسيقى – „მუსიკალური“.

اللغة العربية فى ذاتها لغة موسيقية¹⁰ – „არაბული ენა თავისი არსით მუსიკალური ენაა“.

افتراعى – „ფოტოგრაფიული“.

لست اعنى بالحق والواقع نقل الحياة نقلا فتغرافيا¹¹ – „სიმართლედ და სინამდვილედ არ მიმაჩნია ცხოვრების ფოტოგრაფიული გადაღება“ და სხვ.

როგორც აღვნიშნეთ, მაჰმუდ თეიმური თავის ადრინდელ ნაწარმოებებში უფრო სშირად ხმარობს უცხო სიტყვებს, ვიდრე გვიანდელში. ის მათ თანდათანობით არაბული შესატყვისებით ცვლის – ეს შეპირობებული უნდა იყოს

¹ مشكلة اللغة العربية. ج 1. 116. كلمات الحياة العامة

² 187. أحمد حسن الزيات

³ 115.1. الشيخ جمعه

⁴ 25.9. ملوى فى مهب الريح

⁵ مشكلة اللغة العربية. ج 1. 122. كلمات الحياة العامة

⁶ 161.11. الشيخ جمعه

⁷ محمود تيمور، قضية اللغة العربية 122. 11. 1961

⁸ 57, 7. بنت الشيطان

⁹ 129,8. برج افدى

¹⁰ 14,2. مكتوب على الجبين

¹¹ 6,10. بنت الشيطان

იმ ფაქტით, რომ მასთან თანდათან ძლიერდება პურისტული ტენდენციები და ის უარს ამბობს როგორც სააუბრო ენაზე, ისე უცხო სიტყვების ნაწილზე, რომელიც სწორედ სასაუბრო ენაში – დიალექტშია დამკვიდრებული. მაჰმუდ თეიმურის ამ ტენდენციის ნათელსაყოფად შეიძლება დასახელებული იქნას შემდეგი მაგალითები (ამასთანავე, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპეიზმებს არაბული შესატყვისებით ცვლის არა მხოლოდ ავტორის, არამედ მოქმედ პირთა ენაშიც):

سجارة لفافة სცელის „სიგარა“.

¹فاشعلت سجارة – „სიგარა გავაბოლე“.

منامة – بيجامة „პიჟამო“.

²كنت مرتديا ببيجامتي – „ჩემი პიჟამო მეცვა“.

³منامة حريرية – „აბრეშუმის პიჟამო“.

برنامج – بروجرامة – „პროგრამა“.

⁴البروجرامات – „პროგრამები“.

⁵فارسلت النظر فى البرنامج – „პროგრამაში ჩავიხედე“.

الافوكاتو – „ადვოკატი“.

⁶الافوكاتو

⁷انت محام? – „შენ ადვოკატი ხარ?“ და სხვ.

გამონაკლისის სახით გვხვდება საწინააღმდეგო შემთხვევებიც, როდესაც არაბული სიტყვა უცხო სიტყვითაა შეცვლილი. ეს ხდება იმ შემთხვევაში, როდესაც ახლად შეთხზული არაბული შესატყვისი უცხო სიტყვისა ფეხს ვერ იკიდებს სალიტერატურო ენაში, მეტად ხელოვნურ იერს ატარებს და მარცხს განიცდის. ასე მაგ.: როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მაჰმუდ თეიმური შეეცადა ესმარა النظارة – „კინოსი“, خيالة – „ტელეგრაფის“, حاتف – „ტელეფონის“ აღსანიშნავად, ცბ – „ტელეგრაფის“, ⁸الفردية – „მონოკლის“, მაგრამ შემოდგომში უარი თქვა ამ სიტყვების ხმარებაზე.

ამრიგად, მაჰმუდ თეიმურის მიერ უცხო სიტყვების განდევნა თავისი გვიანდელი თხზულებებიდან ნაწილობრივ მის მიერ სასაუბრო ენასთან კავშირის განწყვეტითაა შეპირობებული. ამას ადასტურებს კიდევ ერთი გარემოება. მის დრამატულ ნაწარმოებებში, რომელსაც ის ორ ვარიანტად წერს – დიალექტზე – სცენისთვის და სალიტერატუროზე – საკითხავად, უცხო სიტყვების ხმარების მხრივ შემდეგი სურათი შეინიშნება. იქ, სადაც დიალექტზე დაწერილ ვარიანტში ნახმარია უცხო სიტყვა, სალიტერატურო ვარიანტში ის არაბული შესატყვისითაა შეცვლილი. ამაში აისახება დღევანდელი არაბული ენის ვითარებაც მაშინ,

¹ 1938, الوثية الاولى, 183,3.

² ابو على عامل ارسلت . 9,5 .

³ 20,5. مكتوب على الجبين

⁴ 20,5. الشيخ جمعه

⁵ 146,2. احسان الله

⁶ 56,6. مع متولى

⁷ 5,10. شفاء عطيلة

⁸ 52,2. الشيخ جمعه

როცა სალიტერატურო ენაში უცხო სიტყვების განდევნასა და მათი არაბული შესატყვისების დამკვიდრებას ცდილობენ, სასაუბრო ენაში – დიალექტში მათ პარალელურად ეს უცხო სიტყვები იხმარება, რომელთაც უკვე მძლავრად აქვთ აქ ფესვები გადგმული (მაგ. პიესაში كتاب „ყუმბარები“, 1952):

طيب مرسى – „გმადლობთ“

متشكر لك (63)

اليونيفورم الجديد – „ახალი ფორმა“ (132,3)

الزى الجديد (32,17)

المخبأ رقم – „თავშესაფარი №13 (1959)

انا لسه فت الرستران – „რესტორნიდან ჯერ კიდევ არ ვიყავი გამოსული“ (100,6)
ما كنت اترك المطعم (4,16)

ما فيش فى الاخرة اتومبيلات – „საიქიოში ავტომობილები არ არის“ (145,3)
ليس فى الدار الاخرة السيارات (58,3)

هو احنا فى القهوة ولا فى تباطرو – „ჩვენ არც თეატრში ვართ და არც კაფეში“ (141,10)
لسنا فى القهوة او فى الملهى (54,7)

...الاوتمبيل نمرة... – „ავტომობილი ნომერი...“ (102,3)
...السيارة رقم... (17,2)

უცხო სიტყვა ორივე ვარიანტში მხოლოდ იმ შემთხვევაში გვხვდება, როდესაც ავტორს განსაკუთრებით სურს ხაზი გაუსვას მოქმედი პირის მეტყველების თავისებურებას.

აქვე შეიძლება აღინიშნოს ერთი გარემოება. მაჰმუდ თეიმურის ენაში უცხო სიტყვების გარდა ვხვდებით აგრეთვე ფრაზეოლოგიურ კალკებს უცხო, კერძოდ, ფრანგული ენიდან. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე არაბული სალიტერატურო ენის ფრაზეოლოგია უცხო ენების, უმთავრესად ფრანგულისა და ინგლისურის ფრაზეოლოგიის საკმაოდ ძლიერ გავლენას განიცდის.¹ ფრაზეოლოგიური კალკების რიცხვი განსაკუთრებით დიდია პრესისა და რადიოს ენაში. მისგან ყველაზე უფრო პურისტი ნათამედროვე მწერლებიც კი არ არიან დაზღვეული. ჯერ კიდევ ჯურჯი ზეიდანი აღნიშნავდა ასეთი კალკების მაგალითებს თავის წიგნში „არაბული ენის ისტორია“ (1904, القاهرة, العربية). დავასახელებთ ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც დღეს მეტად გავრცელებულ გამოთქმას წარმოადგენს; لعب دورا – „როლს ასრულებს“; هذه – „მეაწი დიდ როლს ასრულებს ამ საკითხში“.

لعب دورا ფრანგული jouer un rôle-ის თარგმანს უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც ასეთივე მნიშვნელობით იხმარება ამ ენაში. ეს გამოთქმა ფრანგულიდან გადასულია სხვა ენებშიც: ინგლისურში, რუსულში, რუსულიდან ქართულში.

¹ Wehr H., Die Besonderheiten.

ბროკელმანი¹ ასახელებს ასეთ მაგალითს: شرب على صحته – „მისი სადღეგრძელო შესვა“ (ზუსტად მისი ჯანმრთელობისა დალია). შდრ. ფრანგ. boire a la santé de quelqu'un. ინგ. drink to one's health. რუს. Выпить за здоровье кого-лино. ვერი² ასახელებს ასეთ მაგალითს انسة تعطى اروسا فرانسيا – „ახალგაზრდა ქალი ასნავლის ფრანგულს“ (აძლევს ფრანგულის გაკვეთილებს). ვერის აზრით³, ეს გამოთქმა უნდა მომდინარეობდეს ფრანგული donner de leçon-დან.

إتخذ تدابير – „ზომები მიიღო“. შდრ. ფრანგ. prendre des mesures და ინგლ. to take measures.

إتخذ قرارات – „გადანყვეტილება მიიღო“. შდრ. ფრანგ. prendre des resolutions და მრავალი სხვა.

როგორც ცნობილია, იდიომატური გამოთქმის თარგმნა ერთი ენიდან მეორეზე შედარებით იშვიათია, თუმცა ასეთი მაგალითების პოვნაც შესაძლებელია სხვადასხვა ენაში. ასე მაგ., ლათინური sub rosa – „საიდუმლოდ“ (სიტყვასიტყვით „ვარდის ქვეშ“) კალკირებულია ფრანგულ, ინგლისურ, გერმანულ ენებზე.⁴ არაბულშიც ვხვდებით იდიომატური გამოთქმის თარგმნის შემთხვევებს. დავასახელებთ ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც დაკავშირებული უნდა იყოს შუა საუკუნეების ევროპის რაინდულ ყოფასთან. ეს არის „ხელთათმანის გადადგება“, ე.ი. ორთაბრძოლაში გამონევა – და აქედან, საერთოდ, ბრძოლაში გამონევა.

يقول الدكتور أنيس أن لحظة اختار أن يلقى القفاز إليه⁵ – „დოქტორი ანისი ამბობს, რომ ჯაჰაზა არჩევს, მას ხელთათმანი გადაუდგოს“ (ე.ი. ბრძოლა დაუწყოს).

თანამედროვე არაბ მწერალთაგან ევროპული ენების ფრაზეოლოგიის ერთგვარი გავლენა თავს იჩენს თაუფიკ ალ-ჰაქიმის, იბრაჰიმ ალ-მაზინისა (თუმცა შედარებით ნაკლებად), ტაჰა ჰუსეინისა და სხვა მწერალთა ენაში. ფრაზეოლოგიურ კლასებს ვხვდებით მაჰმუდ თეიმურის ენაშიც, თუმცა მათი რიცხვი არც ისე დიდია. აღსანიშნავია, რომ ამ ფრაზეოლოგიური კლასების ნაწილი თანამედროვე არაბულ სალიტერატურო ენაში საკმაოდ გავრცელებულ გამოთქმებს წარმოადგენს და უნდა ვივარაუდოთ, რომ მაჰმუდ თეიმურის ენაში ისინი შევიდნენ არა უშუალოდ უცხო ენიდან, არამედ არაბული სალიტერატურო ენის გზით. მაჰმუდ თეიმური კარგად ფლობს ფრანგულს და კარგად იცნობს ფრანგულ ლიტერატურას. შესაძლოა, ნაწილობრივ ამითაც აიხსნებოდეს ზოგი უცხოური გამოთქმა მის ენაში. მაგ.:

امتلك نفسه – „თავი შეიკავა, დანყნარდა“ (ზუსტად – თავს დაეუფლა). შდრ.

¹ Brockelmann C., G.A.L. III supl, 26.

² Wehr H., Die Besonderheiten, 22.

³ იქვე, 21.

⁴ Кунин, О фразеологических сращениях, журн. Иностранные языки в школе, 1953, №3, 28.

⁵ 18, 29, 1955, №8, الثقافة الوطنية.

ფრანგ. prendre possession de soi même

تملكت نفسى... აგრეთვე „როდესაც დაწყნარდა“ – فإذا امتلكت نفسها¹

„ნერვიული სიცილი“, შდრ. ფრანგ. rire nerveux – ضحكة عصبية

– أرسل الزوج ضحكة عصبية² „ქმარმა ნერვიულად გაიცინა“.

„სახელის გატეხვა“, შდრ. ფრანგ. souiller l'honneur – تلويث شرف

– تلويث شرف الفتيات³ „ქალიშვილისთვის სახელის გატეხვა სურდა“. ან კიდევ
لوثت بها شرفك وشرف عائلتك – „გაგიტყდება ამით სახელი შენც და შენს ოჯახსაც“
(იქვე).

„სათაურის ქვეშ“ და არა بالعنوان – „სათაურით“, როგორც ეს
ჩვეულებრივია არაბულისთვის. შდრ. ფრანგ. sous le titre, ინგლ. under the
title, გერმ. unter dem Titel.

يغمرها بالقبولات – „დაკოცნა“. შდრ, ფრანგ. couvrir de baisers და რუს. покрывать
поцелуями, რომელიც აგრეთვე ფრანგულიდან უნდა მომდინარეობდეს.

رمته بنظرة – „მზერა ესროლა“ (იქვე) رمى بنظرة უნდა წარმოადგენდეს ფრანგ.
jeter un regard-ის კალკს, შდრ. რუსული бросить взгляд.

وقع عينه – „დაინახა“ (ზუსტად – მზერა დაეცა) უნდა მომდინარეობდეს
ფრანგული le regard tombe.

وقعت عينها على خيالها فى المرأة – „მან დაინახა თავისი გამოსახულება სარკეში“
(ან „მისი მზერა დაეცა თავის გამოსახულებას სარკეში“).

رحلة لطيفة – „კეთილი მგზავრობა“, შდრ. ფრანგ. bon voyage.

როგორც აღვნიშნეთ, მაჰმუდ თეიმურის ენაში გვხვდება სალიტერატურო
ენაში საკმაოდ გავრცელებული ფრაზეოლოგიური კალკებიც ევროპული ენებიდან.
მაგ.: ... شأت الظروف أن... უნდა მომდინარეობდეს ინგლ. circumstances wanted me to –
შდრ. რუს. обстоятельства захотели, хотело. ეს მეტად გავრცელებული გამოთქმაა
თანამედროვე არაბულ ლიტერატურაში. ის გვხვდება როგორც მხატვრულ
ლიტერატურაში, მაგ., ტაჰა ჰუსეინთან⁸, ისე პრესის ენაში⁹, მეცნიერულ
ლიტერატურაში¹⁰, მაჰმუდ თეიმურთან: – لقد شأت الظروف¹¹.

شهر العسل – „თაფლის თვე“, შდრ. ინგლ. honeymoon, რომელიც მრავალ
ენაშია გადასული. ვერი აღნიშნავს ამ გამოთქმის ხმარების შემთხვევებს არაბ

¹ مكتوب على الجبين 23,9.

² فرعون الصغير , 148,3.

³ احسان الله , 179,9.

⁴ عم متولى . 120,1.

⁵ مكتوب على الجبين 232,2.

⁶ იქვე, 229,4.

⁷ ابر الهول بطير 36,6.

⁸ Wehr H., *Entwicklung und traditionelle Pflege der arabischen Schriftsprache in der Gegenwart*, ZDMG, B.97, Heft 7, 22.

⁹ مجلة «الطريق» 7, 1955, №6

¹⁰ 7,4, 1955, محمود أمين، العالم وعبد العظيم أنيس، فى الثقافة المصرية، القاهرة،

¹¹ الشيخ جمعه 174,1.

მწერლებთან.¹ მაჰმუდ თეიმურთან გვაქვს:

لقد حسبت شهر العسل مفيد الامد² – „თაფლობის თვე გაუთავებელი მეგონა“.
نجمة سينمائية³ اد كركب سينمائي – „კინოვარკსელავი“ თარგმანის ინგლისური —
ისა. ლომელიც მრავალ ენაშია შესული და არაბულშიც გავრცელებულია. მაჰმუდ
თეიმურთან ვხვდებით;

يحد عليه اجل كواكب السينيما⁴ – „შურდათ მისი კინოს ულამაზეს ვარსკვლავებს“
და სხვ.

ხშირად არაბული სალიტერატურო ენის ფონდში არსებული სიტყვა
თანამედროვე სალიტერატურო არაბულში იხმარება ისეთი მნიშვნელობით,
რომელიც უცხო კლასიკური ენის სემანტიკისა და იდეომატიკისათვის და უცხო
ენის გავლენით აიხსნება.

ამ სემანტიკურ ცვლილებებს ნაწილობრივ ფრაზეოლოგიური კალკები
იწვევენ, როდესაც სიტყვა გადმოდის იმ გადატანითი მნიშვნელობით, რომელიც
მას აქვს შესაბამისი უცხო ენის ფრაზეოლოგიაში. ეს სემანტიკური ცვლილებები
გამოიხატება სიტყვის მნიშვნელობის გაფართოებასა, დავიწროებასა და
სპეციალიზაციაში ან მისთვის დამატებითი – გადატანითი მნიშვნელობის
განვითარებაში, შესაბამისი უცხო სიტყვის მნიშვნელობის გავლენით. მაგ.,

حياة არაბულში ნიშნავდა ცხოვრებას, სიცოცხლეს. დღეს ამ სიტყვამ
განიცადა მნიშვნელობის გაფართოება ისე, როგორც მრავალ ევროპულ ენაშია:
الحياة العمة – „საზოგადოებრივი ცხოვრება“, الحياة العملية – „პრაქტიკული ცხოვრება“,
الحياة العائلية – „ოჯახური ცხოვრება“, მაჰმუდ თეიმურთან ვხვდებით الحياة العائلية –
„ცოლმრული ცხოვრება“.

تأمين – ნიშნავდა გარანტიის მიცემას. დღეს მან მიიღო უფრო კონკრეტული
მნიშვნელობა⁴ და ნიშნავს დაზღვევას.

მაგ.: تأمين ضد الخريق – „ხანძრისგან დაზღვევა“ – ვერის აზრით, ეს უნდა
მომდინარეობდეს ფრანგ. assurance contre l'incendie-დან. მაჰმუდ თეიმურთან
ვხვდებით تأمين على الحياة – „სიცოცხლის დაზღვევა“, შდრ. ფრანგ. assurance sur la vie.

غاي – ნიშნავდა ვინმეს მკურნალობას, ექიმობას. علاج المريض – „ავადმყოფს
მკურნალობდა“. დღეს მან შეიძინა შემდეგი მნიშვნელობა „შეეხო“ (თემას),
„გადაწყვიტა“ (საკითხი) – علاج الموضوع – „განიხილა საკითხი“. ეს მნიშვნელობა
განვითარებული უნდა იყოს ფრანგული trahir-ის გავლენით, რომელსაც ორივე
ეს მნიშვნელობა აქვს.

მაჰმუდ თეიმურის ენაშიც აისახა თანამედროვე სალიტერატურო არაბულის
ასეთი ვითარება. თეიმურთან ვხვდებით შემდეგ მაგალითებს:

¹ Wehr H., Die Besonderheiten. 31.

² 175,6, إحسان الله, 175,6.

³ 3,023, مكتوب على الجبين, 230,3.

⁴ იქვე, 29.

⁵ خلف الثام, 30.

«ليغة» – «ლიტერატურის სამყაროში». სიტყვა არაბულში ნიშნავდა სამყაროს, მსოფლიოს, ქვეყანას. თანამედროვე არაბულში მან მიიღო მნიშვნელობის ახალი ნიუანსი. ის აღნიშნავს ადამიანების ან სხვა საგნების ჯგუფს, კლასს, რომელიც გაერთიანებულია რაიმე ერთი ნიშნით, მაგ., عالم النبات – «ლიტერატურული სამყარო», عالم المتدين – «ცივილიზებული სამყარო», عالم الحيوانات – «ცხოველთა სამყარო» და სხვ. ეს მნიშვნელობა განვითარებული უნდა იყოს ფრანგ. le monde-ის გავლენით, რომელსაც ასეთი მნიშვნელობა აქვს ფრანგულში და გვაძლევს ასეთ ფრაზოლოგიურ ერთეულებს, შდრ. მაგ. le monde litteraire, le monde artistique. ამ სიტყვას ასეთი მნიშვნელობა სხვა ენებშიც აქვს განვითარებული, კერძოდ, რუსულში და ქართულში. რუსულში ფრანგული გზით უნდა მომდინარეობდეს.

قطعة – კლასიკურ არაბულ ენაში ნიშნავდა ნაწილს, ნაჭერს, ნაწყვეტს. აქედან გამომდინარეობდა მისი მნიშვნელობა კასიდის ნაწყვეტისა – მცირე ფორმის პოეტური ნაწარმოებისა. ვერი² მიუთითებს იმ ახალ მნიშვნელობაზე, რომელიც შეიძინა ამ სიტყვამ თანამედროვე არაბულში, კერძოდ, იმ ფაქტზე, რომ მაჰმუდ თეიმური მას ხმარობს პიესის, დრამატული ნაწარმოების მნიშვნელობით: قطعة مسرحية და قطعة تمثيلية. რაც, მისი აზრით, უნდა მომდინარეობდეს ფრანგული pièce-დან, რომელსაც აქვს ორივე ეს მნიშვნელობა (ნაწყვეტი და დრამატული ნაწარმოები).³ მაგრამ ამ სიტყვამ არაბულში შეიძინა არა მხოლოდ ეს მნიშვნელობა, არამედ მნიშვნელობის თითქმის ყველა ის ნიუანსი, რომელიც აქვს „ნაწილისა“ და „ნაწყვეტის“ აღმნიშვნელ სიტყვებს ევეროპულ ენებში, კერძოდ, ფრანგ. pièce და morceau-სა და გერმ. Stück-ს. ასე მაგ., قطعة مسرحية – „პიესა“, შდრ. ფრანგ. pièce de théâtre და გერმ. Theaterstück, კონცერტის ნომერი – غنائية قطعة გერმ. Gesangstück; მუსიკალური ნაწარმოები – قطعة موسيقية შდრ. ფრანგ. morceau de musique გერმ. Musikstück; მონეტა – قطعة مالية შდრ. ფრანგ. pièce de monnaie და გერმ. Geldstück. იგი აღნიშნავს აგრეთვე ჭადრაკის ფიგურას⁴ ისევე, როგორც ფრანგ. pièce და სხვ. მაჰმუდ თეიმურთან ვხვდებით ამ სიტყვას შემდეგი მნიშვნელობებით: „მონეტა“ – النقاد، شمولاً. قطعة مسرحية და قطعة تمثيلية – „პიესა“, „დრამატული ნაწარმოები“ და თითქმის ერთგვარად აჯამებს – قطعة-ს მნიშვნელობას როგორც საერთოდ ხელოვნების რაიმე ნაწარმოებისა, ხმარობს რა გამოთქმას⁵ قطعة فنية, რომელიც სალიტერატურო არაბულში მანამდე არავის არ უნდა ესმაროს.

نوف – არაბულში ნიშნავდა გემოს – ფიზიოლოგიურ შეგრძნებას, ფიზიოლოგიურ თვისებას. დღეს ეს სიტყვა იხმარება უფრო ფართო მნიშვნელობით, კერძოდ, გემოვნების, ესთეტიკური გემოვნების მნიშვნელობით. ჰანს ვერი თავის ლექსიკონში⁶ აღნიშნავს ამ სიტყვას შემდეგ მნიშვნელობებს: Geschmacksinn; Geschmack (في an; auch z.B. literar. Geschmack), Empfindungsfähigkeit (في für); Feinheit des

¹ الشيخ جمعه، 1.3.

² Wehr H., Die Besonderheiten, 22.

³ იქვე, 35.

⁴ Баранов К.Х., Арабско-русский словарь. М., 1957, 831.

⁵ إحصان الله، 170, 18.

⁶ Wehr H., Arabisches Wörterbuch. Leipzig, 1956, 284.

Empfindens; Lebensart, Takt; Gefallen; Neigung, Geschmack (den e-e Speise und usw. hat); ბარანოვი – 1. вкус; 2. склонность; 3. такт.¹ საფიქრებელია, რომ სიტყვა قاضي-ის ამ მნიშვნელობის განვითარებაზე გავლენა მოახდინა ფრანგ. *crimé*-მა, რომელიც „გემოს“ მნიშვნელობის გარდა ფრანგული ენის ფრაზეოლოგიაში ამჟღავნებს ყველა ამ მნიშვნელობას. ამ სიტყვამ სხვა ენების შესაბამის სიტყვებზეც მოახდინა გავლენა და გამოიწვია მისი მნიშვნელობის გაფართოება. მაგ., რუს. *вкус*-ზე² მაჰმუდ თეიმურთან ხშირად ვხვდებით ამ სიტყვის ასეთი მნიშვნელობით ხმარების შემთხვევებს, მაგ.:

³ و سمع النوق في التعبير بينهم واضح جلي – „გემოვნების ამაღლება მათ საუბარში ნათელი და აშკარაა“.

⁴ انه عامل من عوامل ترقية الذوق الفني – „ის ესთეტიკური გემოვნების ამაღლების ერთ-ერთი ფაქტორია“.

⁵ كل شيء في الحانة مبتذل لا ينم عن ذوق – „ყველაფერი ამ დუქანში ბანალური იყო და გემოვნებაზე არ მიუთითებდა“ და სხვ.

ხშირად მაჰმუდ თეიმური გადატანით ხმარობს სიტყვას جو – „ჰაერი, ატმოსფერო“. ვერის აზრით⁶, ამ შემთხვევაში გავლენა უნდა მოეხდინა ფრანგულ *atmosphère*-ს. თეიმური მას ხმარობს „გარემოს“, „პირობების“ მნიშვნელობით. მაგ.:

⁷ كان يؤثر حولى جوا من اجواء الاساطير – ყოველივე ეს ჩემს ირგვლივ ლეგენდარულ ატმოსფეროს (გარემოს) ქმნიდა“.

⁸ فى جو حر بعيد عن التقيدات – „თავისუფალ, შეუზღუდავ ატმოსფეროში, გარემოში, პირობებში“.

⁹ مدرسة – არაბულში ნიშნავდა სკოლას, სასწავლებელს, იმ ადგილს, იმ დაწესებულებას, სადაც ბავშვები ცოდნას იძენენ. მაჰმუდ თეიმური ამ სიტყვას ხმარობს ლიტერატურული მიმართულების აღსანიშნავად. მაგ.:

أصحاب المدرسة القديمة ينظرون إلى القصة والاقصوصة بعين انتقار – „ძველი სკოლის მიმდევრები ნოველასა და მოკლე მოთხრობას ათვალისწინებით უყურებენ“.

აქ გავლენა უნდა მოეხდონა ფრანგულ *école*-ს, რომელიც ასეთივე მნიშვნელობით იხმარება ამ ენაში, ხოლო რაიმე მიმართულების აღსანიშნავად

¹ Баранов К.Х., *Арабско-русский словарь*, 352.

² Виноградов В.В., *Язык Пушкина*, 1935, 254.

³ مواليد جديدة, 163,3.

⁴ 52,1, فن القصص, 52,1.

⁵ فرعون الصغير, 84,8.

⁶ Wehr H., *Die Besonderheiten*. 23.

⁷ مكتوب على الجبين, 179,9.

⁸ იქვე, 94,9.

⁹ الشيخ جمعه, 4,3.

აზროვნების სფეროში არაბულში ხმარობდნენ مذهب¹.

თანამედროვე სალიტერატურო ენაში გავრცელდა ერთი გამოთქმა, რომელიც ინგლისური, ფრანგული, გერმანული ენების უპირო კონსტრუქციის – there is, il y a, es gibt – ანალოგიას წარმოადგენს. არაბულში ის გამოიხატება ნაწილაკებით هه და هه, რომელიც კლასიკურ არაბულში მიუთითებდა მხოლოდ ადგილზე. ამ ნაწილაკების ასეთი ხმარების შემთხვევები აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, კერძოდ, ვერის მიერ.² მას ის მიაჩნია ინგლ. there is-ის გადმოცემად. ასეთი გამოთქმები განსაკუთრებით ხშირია პუბლიცისტურ სტილში. მაშინდელ თეიმურთანაც მას საკმაოდ ხშირად ვხვდებით სწორედ პუბლიცისტური ხასიათის თხზულებებში. მხატვრულ ნაწარმოებთა ენაში ის არ შეინიშნება. მაგ.:

المثقف وغير المثقف كلاهما قد استقر في وليجة نفسه ان هناك لغتين³ – „განათლებულიც და გაუანათლებელიც გულის სიღრმეში დარწმუნებულია, რომ არსებობს ორი ენა: ენა წერილობითი, მნიგნობრული და ენა სასაუბრო“.

ასეთივე მნიშვნელობით ხმარობს აგრეთვე هه-ს. მაგ.,:

وهه حاجة عامة يشعر بها الكاتب العربي⁴ – „არსებობს საზოგადოებრივი მოთხოვნილება, რომელსაც გრძნობს არაბი მწერალი“.

უცხო ენების სემანტიკური გავლენა მეტყველება აგრეთვე სხვა სახითაც. სემანტიკური გავლენა მოდის არა მხოლოდ ფრაზეოლოგიის კალკირების გზით, არამედ ახალი სიტყვების შექმნისას არაბები სრულიად შეგნებულად თარგმნიან უცხო სიტყვებს. ისინი ხშირად უცხო სიტყვის ზუსტ არაბულ ასლებს წარმოადგენენ და ამრიგად, სემანტიკური დამოკიდებულება უცხო სიტყვებისადმი იმთავითვე იგულისხმება. ერთ შემთხვევაში იყენებენ მზამზარეულ ფორმებს სიტყვებისა, რომელთა მნიშვნელობა ნათესაობას ამჟღავნებს სათარგმნი სიტყვის მნიშვნელობასთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში იღებენ არაბულ ძირს და ქმნიან მისგან ახალ სიტყვას. ამაზე ცალკე შევჩერდებით.

გამოქვეყნებულია: საქ. სსრ. მეცნ. აკად. ენათმეცნიერების ინსტ. შრომები (აღმოსავლურ ენათა სერია), ტ. III, 1960, 149-177.

¹ Wehr H., *Entwicklung*. 25.

² იქვე.

³ سلطان اللغة العربية, 100, 1.

⁴ იქვე, 168, 10.

В поэтическом мышлении арабов привлекает к себе внимание одна из его особенностей, образовавшаяся в доисламскую эпоху, а именно – постоянное стремление поэтов живописать предметы посредством указания на его качества, не называя самих предметов.

Как замечает И.Ю. Крачковский¹, при такой системе иногда бывает чрезвычайно трудно определить о ком (или о чем) говорит поэт. Так, например, ابيض اصليت, „белый, обнаженный“ в значении „меч“, صفراء عيطل, „желтый, длинный“ – „лук“ у Шанфары в стихе:

ثلاثة اصحاب فؤاد مشيع ابيض اصليت و صفراء عيطل²

„Трое друзей: сердце пылающее, белый обнаженный и желтый длинный“ (стих II)³

Или же – عاملتان „две работницы“ в значении „ноги“ в стихе:

وخرق كظهر الترس قفر قطعته بعاملتين ظهره ليس يعمل

„Не одну пустыню, голую как поверхность щита, я пересекал двумя работницами – такую, поверхности который еще не касались“ (стих 65).

Или же صهباء „бурая“ в значении „тучи“ у Лайбда в стихе:

فلها هباب في الزمام كأنها صهباء خف مع الجنوب جهامها

„она стремительна в узде словно бурая, клочки которой несутся вместе с южным ветром“ (стих 24).

Эти средства выражения можно было бы квалифицировать как определенного рода систему символов, указывающих на поэтическое содержание и являющихся способом художественного моделирования мира поэтом.

Для установления значимости этих единиц поэтического языка нередко следует учесть всю систему символов, некоторый поэтический код, для расшифровки которого аудитория древних поэтов, видимо, обладала ключом, определенным опытом, знанием принципов кодирования. Здесь имеется налицо факт имплицитной конвенции и именно в силу этой имплицитности она передавалась из поколения в поколение, менялись лишь ее элементы, принцип же оставался тот же.

Абū Нувāс, один их выдающихся представителей арабской поэзии (813-762), поэт аббасидской эпохи, известен в истории арабской литературы как один из первых ее обновителей.

Протест против устаревших поэтических традиций древнеарабской поэзии наиболее ярко проявляется в его „Хамрййāt“ – винных стихотворениях, где как известно, тема вина и пира противопоставляется традиционным сюжетам арабской поэзии: описанию следов покинутого жилища, воспоминанию возлюбленной, описанию пустыни и идеализации быта арабских кочевников. Иногда его винные стихотворения представляют пародию на насыб популярной касыды какого-нибудь известного доисламского поэта (ан-Nāбиги аз-Зубйāни, Имру-л-Кайса и др.). Нередко

¹ Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*, т.II, 253.

² Гиргас В.О., Розен В.Р. *Арабская хрестоматия*, М.-Петербург: 1876, 456-460.

³ Стихи Шанфары приводятся в переводе И.Ю. Крачковского „Шанфара“ и „Песнь пустыни“ (Изб. соч., т.II, стр. 238).

⁴ أحمد بن الحسين الزوزني، كتاب النثر، المجلد 80، ص.

мотив вина служит фоном для высказывания еретических, с точки зрения ислама, взглядов, шуубитских идей. Таким образом, в „Хамрййāt“ Абӯ Нувāса, проявляется его протест как против устаревших поэтических традиций арабов, так и против чрезмерной идеализации всего арабского.

Несмотря на это, можно сказать, что отмеченная особенность арабской поэтики наиболее ярко проявляется именно в его винных стихотворениях.

Следовательно, целью настоящего сообщения является рассмотрение „Хамрййāt“¹ в этом аспекте, а именно, анализ символики вина и связанных с ним реалий.

Символами вина у Абӯ Нувāса выступают обычно прилагательные, обозначающие цвет, вкус, аромат, состояние, старость, происхождение вина; реже – существительные, с которыми ассоциируются цвет, прозрачность, сверкание вина, как например, яхонт, метеор и др.

Не называя предмет и выдвигая на передний план разные его свойства, которые при простом упоминании предмета возможно и остались бы в тени, поэт создает различные поэтические модели одного и того же предмета. Угадать предмет по его модели предоставляется самому читателю.

حمراء – красное

يسقيهم حمراء يقوّة تسرج في الكأس وفي الكفّ

„Дает им пить красное, яхонт, (что) светится в чаше и руке“ (ал-Газāлий, 8-691).

صفراء – желтое

وأشربها معتقة صفراء تعنق بين الماء والزبد

„И пей то, старое, желтое, (что) спешит между водой и пеной“. (ал-Газāлий, 46.5).

كميت – темножелтое

وأشربها من كميت تدع الليل نهارا

„И пей то, темножелтое, (которое) превращает ночь в день“ (ал-Газāлий, 65.2).

صهباء – золотистое

نازحه صهباء كرخية قد حلبت من كرم حراث

„Я поспорил с ним ради золотистого, кархийского, выжатого на виноградной лозы земледельца“ (ал-Газāлий, 25.3).

ذهبية – золотое

فجاء بها زيتية ذهبية فلم تستطع دون سجود لها صبرا

„И принес он то, маслянистое, золотое, и мы не могли не пасть ниц пред ним“ (ал-Газāлий, 21.11).

مَشْعُشَعَة (разбавленное водой)

فعلام تذهل من مشعشة تهيم في ظل وفي رسم

„Почему ты забываешь о разбавленном, полюбив остатки жилища и следы“ (ал-Газāлий, 58.14).

ممزوجة (разбавленное)

يسقيهم ممزوجة تارة وتارة يسقى من الصرف

¹ Анализ ведется по тексту „Дивана“ Абӯ Нувāса, изданному (Абд ал-Меджидом ал-Газāлий, в дальнейшем – ал-Газāлий), который опирается на редакции двух главных собирателей и комментаторов „Дивана“ – Абӯ Бакина ас-Сулай и Хамзы Исфаханского.

„Поит их то разбавленным, а то и чистым“ (ал-Газāлий, 691.9).

разбавленное, чистое صرف

وتعزيت بصرف عقر نشأت في حجرام الزمان

„И я утешился чистым, старым, выросшим под опекой матери времени, (т.е. очень старым)“ (ал-Газāлий, 18.8).

прозрачное صافية

فارسلت من قم ابريق صافية

„И вылила она из кувшина прозрачное“ (ал-Газāлий, 1.5).

старое – عقر

واسقينا يا ساقينا عقرا بنت عشر تخال فيها السبكا

Дайте нам пить о, наши кравчие, старое, десятилетнее, (что) кажется тебе золотым слитком“ (ал-Газāлий, 23.3).

عقر – дочь десяти – десятилетнее (см. выше بنت عشر).

معقاة – старое, выдержанное (см. выше صفراء).

شمطاء – седое

تدور أخرى من يديه عقر شمطاء

„Идет в круговую из его рук, другая (чаша) старого, седого“ (ал-Газāлий, 688.8-9).

ذهبية маслинное (см. выше – زيتية)

مسكية العرف – благоухающее мускусом

الافسقى مسكية العرف مزة

„Разве не дашь мне пить, благоухающее мускусомкислое“ (ал-Газāлий, 140.1).

مزة – кислое (см. выше مسكية العرف)

شمول – прохладное

أشرب من كفه شمولا ومن فيه رضابا يجري على البرد

„Я пью из его руки прохладное, а изо рта слюну, (что) бежит по граду (зубам)“ (ал-Газāлий, 52.10).“

كرخية – керхийское (см. выше صهباء)

بابلية – вавилонское

أدراها علينا مزة بابلية

„Неси нам вкруговую то, вавилонское“ (ал-Газāлий, 101.1).

حرام – запретное

اسقيني الحرام قبل الحلال ودعاني من دارس الاطلال

„Дайте мне пить запретное прежде дозволенного и отстаньте от меня стертыми следами жилья“ (ал-Газāлий, 691.1).“

حمرء – яхонт (см. выше ياقوتة)

شهاب – метеор

ابنة العنب – дочь винограда

اصدع نجى الهموم بالطرب وانعم على الدهر بابنة العنب

„Рассей душевную заботу весельем и наслаждайся вечно дочерью винограда“ (ал-Газāлий, 161.1).

ابنة الكرм – дочь лозы

صقة الطلول بلاغة القدم فاجعل صفاتك لابنة الكرм

„Описание следов жилья – красноречие глупца; посвети свое описание дочери виноградной лозы“ (ал-Газāлий, 57.1).

Здесь не приходится уже говорить о синонимах جمر – вина, встречающихся у Абū Нувāса – таких, как راح مدام، قهوة، خندريس، др. Часть из них по данным арабских

толковых словарей по происхождению являются эпитетами вина¹, потерявшими свое основное значение, как например، قهوة، راح، مدام.

Символами чаши являются:

كبير – большая

تداوى من الصغيرة بالكبير وخذا من يدى ساق غريب

„Лечись от малой (чаши) большою и бери ее из рук неопытного виночерпия“ (ал-Газāлий, 768.1).

كبير – малая (см. выше صغير)

عسجدية – золотая

تدور علينا الراح في عسجدية

„Ходит у нас в круговую вино в золотой“ (см. ал-Газāлий, 37.6).

لجين – серебро

فاستوسق الشرب للندامى واجراها علينا اللجين والغرب

„И принесли напиток пирующим, и налил его нам, золото и серебро“ (см. ал-Газāлий, 5.20).

لجين – золото (см. выше غرب)

Символами виночерпия стали:

نوغة – гнусавый

يسعى بها نوغة غنج متكحل اللحظات

„Спешит с ним (вином) гнусавый, кокетливый, насурьмленный“ (см. ал-Газāлий, 99.3).

نوفرة – густоволосый

يسقيهم نووفرة احمر

„Дает им пить густоволосый, черноокий“ (см. ал-Газāлий, 691.5).

غزال – газель

مزج الكاس لى غزال اديب

„И разбавили мне чашу газель, воспитанная“ (см. ал-Газāлий, 193.4).

شادن – молодая газель

وطاف لنا بالكاس شادن

„И обходит нас с чашею газель“ (см. ал-Газāлий, 33.2).

Символами питья вина являются:

داوى – лечить

داونى بالتى كانت هى الداء

„Лечи меня тем, что само является болезнью“ (см. ал-Газāлий, 6.1).

تداوى – лечиться

تداو من الصغيرة بالكبير

„Лечись от малой большою“ (см. ал-Газāлий, 768.1).

Таков, разумеется, неполный перечень символов вина в других связанных с ним предметов, образующих у Абū Нувāса своеобразную модель мира (вернее его отрезка).

Теперь следует обратить внимание на структуре этих символов. Как явствует из перечисленных выше примеров, можно выделить в основном два типа символов:

I. Замена предмета его качеством – качество ассоциируется с предметом.

¹ Ср. – Крачковский И.Ю., *вино в поэзии* см. Ахтала. Избр. т. II, 425. Как известно, обним из источников богатства арабской синонимии считается данное явление. Но с другой стороны, синонимами считались так же „чисто индивидуальные поэтические эпитеты“ (Крымский. А. *Семитские народы и языки*, 350-351).

В подобных случаях арабские комментаторы джахилийской поэзии, толкуя содержание стихов и значение отдельных эпитетов, замечают, что „существительное опущено“.

- II. Замена предмета другим предметом. Предмет ассоциируется с другим. Это последнее в арабской поэтике называется *تشبيه بغير أداة تشبيه* „сравнение без частицы сравнения“. Например, употребление *نرجس* „нарцис“ в значении „глаза“, *برد* „град“–„зубы“ и т.п., что хорошо известно также из персидской поэзии.
- III. Примерами первого у Абū Нувāса можно назвать: *حمراء* „красное“ (=вино), *كبير* „большая“ (=чаша), *ذو غنج* „кокетливый“, (=виночерпий) и др. Примерами второго являются: *شهاب* „метеор“ (= вино), *لجين* „серебро“ (=чаша), *شادن* „газель“ (=виночерпий).
- IV. Сюда же можно отнести замену одного другим. как например, *تداوى* „лечиться“, т.е. „пить вино“. Первый тип можно обозначить следующим образом:

К ————— II

второй тип —II'—————II, где К– качество, II– предмет, II'– другой предмет.

В ряде символов, где мотивация выступает более ярко, степень конвенциональности меньше. Например, *ابنة العنب* – „дочь винограда“, *ابنة الكرّم* – „дочь лозы“, *ابنة الدن* – „дочь глиняного сосуда“ (для хранения вина). В других случаях, когда символом выступает слово, обозначающее качество более широкого порядка, как например, *حمراء* „красное“, *كبير* „большая“ и др., степень конвенциональности выше, а мотивация меньше. В этом последнем случае, чтобы наложить ограничение на слишком большое число возможных интерпретаций, возможных в силу многозначности символа, автор указывает на предмет, называя обычно два разных его качества. Например,

حمراء يقوّة – красное, яхонт
يسقيهم حمراء يقوّة تخرج في الكأس وفي الكفّ

„Поит их красным. (поит) яхонтом (что) светится в чаше и в руке“
(см. ал-Газāли, 691.8).

معقّة صفراء – старое, желтое
أشربها معقّة صفراء تعنق بين الماء والزبد

„И пей то, старое, желтое, (что) спешит между водой и пеной“ (см. ал-Газāли, 46.5).

صافية شمول – прозрачное, прохладное
فاطيب منه صافية شمول يطوف بكأسها ساق اديب

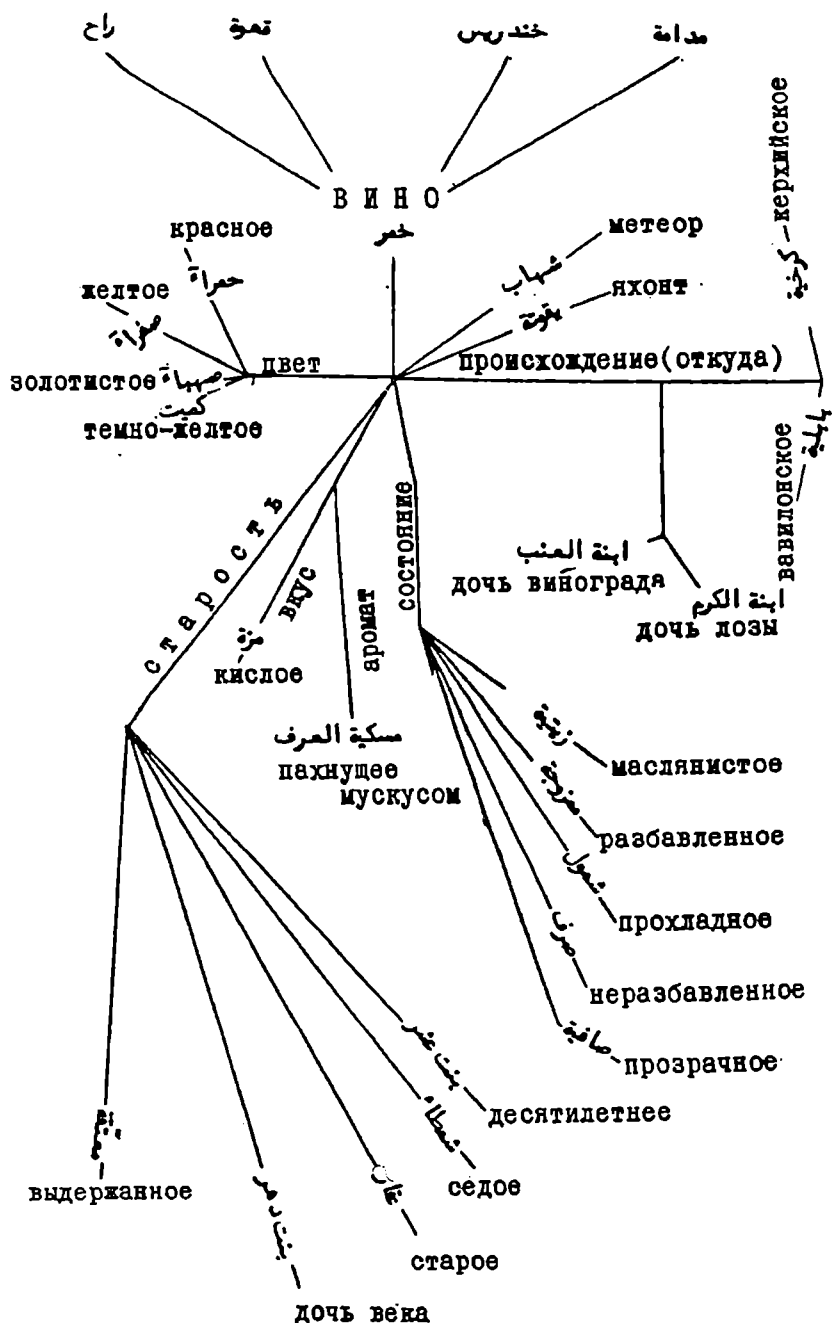
„И приятнее него (кислого молока) прозрачное, прохладное(что) носит в круговую виночерпий, воспитанный“ (см. ал-Газāли, II.7).

опоясанный поясом для иноверцев, стройный – مختصر الزنار معتدل
أشربها معقّة... من كف مختصر الزنار معتدل

„Пей то, старое ... из руки опоясанного, стройного“ (см. ал-Газāли, 46.6) и т.п.

Надо отметить, что данное явление находит полное соответствие в джахилийкой поэзии у того же Шанфары, Лабйда и др.

Соотношение между символами одного и того же предмета, например, вина можно выразить такой схемой:



Как явствует из схемы, эти знаки, репрезентирующие поэтическое содержание, воспроизводя какое-нибудь естественное свойство предмета, символически замещают данный предмет. Для этой цели часто, как было сказано выше, объединяются два символа.

Для осуществления правильной интерпретации поэтического символа в арабской поэзии и в „Хамрййāt“ Абū Нувāса, в частности, нередко приходится рассмотреть его в контексте семиотической системы данной культуры и социальной среды вообще. Так, например, как интерпретировать حرام – запретное (недозволенное) в стихе:

استقياني الحرام قبل الهلال ودعاني من دارس الاطلال

„Дайте мне пить запретное (недозволенное) прежде дозволенного и отстаньте от меня со стертыми следами жилища.“

„Недозволенным“–„запретным“ может быть многое. Первым долгом обращает на себя внимание استقياني „дайте мне пить“; значит حرام является напитком. Приняв во внимание, что автор живет в мусульманском обществе, где запретным напитком является вино, можно заключить, что حرام в данной ситуации означает – вино. Это подкрепляется также и тем, что Абū Нувāс часто в своих произведениях жалуется, что вино является запретным напитком и нередко нарушает этот запрет ср., например,

ولكنني ابكي على الراح انها حرام علينا في الكتاب المنزل

„Но я оплакиваю (только лишь) вино, оно запрещено для нас в книге ниспосланной (Коране). Я буду пить его неразбавленным, хотя и запрещено оно“ (ал-Газāлий, 679.4).

Следовательно, حرام „вино“. Отсюда раскрывается так же значение حلال „дозволенного“, „незапретного“, „вода“ как антонима حرام. Эта интерпретация, разумеется происходит интуитивно ит автоматически. И если нам пришлось разложить ее на части, то это лишь для того, чтобы лучше разобраться в ее механизме.

Итак, на примере вина и связанных с ним атрибутов мы попытались показать природу поэтического символа у Абū Нувāса; для полного же его раскрытия необходимо учесть как отдельные подсистемы, так и всю систему символов поэта.

გამოქვეყნებულია – Семитские Языки, Выпуск 2, Материалы первой конференции по семитским языкам, 26-28 октября, 1964, М., 1965, 645-656.

К отражению социально-культурных превращений в поэтическом приёме создания образа в арабской поэзии

В арабской поэзии существует один характерный прием построения поэтического образа, возникший в доисламской эпохе, но встречающийся на протяжении почти всей истории средневековой арабской поэзии. Поэт называет один, два или несколько признаков предмета или явления (цвет, форму¹, свойство), умалчивая при этом о самом имени предмета, оставляя разгадать его воображению читателя (слушателя в доисламской эпохе). Имя существительное заменяется одним или несколькими прилагательными, определение употребляется без соответствующего определяемого, как напр. «асыл» - «гладкий» означает «хадд» - «щеку». «Тасудду ва-тубдй 'ан асылин» - Она отворачивается, показывая гладкую (= щеку).²

В доисламской поэзии этот прием построения образа распространен широко, его можно засвидетельствовать как у всех авторов муаллак, так и у других поэтов данного периода. Встречается этот прием также и у поэтов последующих эпох: у ал-Ахтала (УП - УШ), Абӯ Нувāса (УШ - IX), ал-Мутанаббй (X), ал-Ахраса (XIX) и др. Примерами таких образов-загадок среди поэтов различных эпох можно назвать «адхаму мулджамин» - «черный», «взнузданный», что означает «конь» в бейте поэта VI в. 'Антары - «фа-абйту фаука сарāти адхама мулджамин» - «Провожу ночь на спине черного, взнузданного» (= коня) ('Антар, 20). «Хамрā сāфийа» - «красное, прозрачное» означает «вино» в стихе Абӯ Нувāса (УШ), «йā ман йалūму 'алā хамрā'а сāфийатин / сир фй л-джинāни ва-да'нй аскуну н-нāра.» - «О, ты, порицающий меня за красное, прозрачное (= вино), ступай в рай, оставь меня жить в раю» (III, 17)³ «Тāвин» - «поджарый» означает «конь» и в другом случае «витязь» у Мутанаббй (стр. 253) «'алā кулли тāвин тахта тāвин ка'аннаху / мина д-дами йускā ау мина л-лахми йут'аму» - «На каждом поджаром (= коне), под каждым поджарым (витязем - конь) словно вооруженный кровно, вскормленный мясом (враге)».⁴

Таким образом, не называя предмет, выдвигая на передний план разные его свойства, поэт создает поэтическую модель предмета, угадать предмет по его модели предоставляется читателю. Данный прием создания образа изучен нами в памятнике доисламской поэзии «семь муаллак» (далее Му'аллакāt); результаты сравниваются с употреблением этого приема в диване Абӯ Нувāса. В Му аллакате с точки зрения строения этих образов выделяется три типа:

¹ Об обозначении цвета и формы в древнеарабской поэзии см. Fischer W. *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, Wiesbaden, 1965.

² Примеры из Му'аллакаты цитируются по тексту аз-Заузанй: *Китаб шарх ал-му'аллакат лиз-Заузанй*, Миср, 1315 г.; цифра после имени автора указывает на порядок стиха. Имру'у л-Кайс, 31.

³ Стихи Абӯ Нувāса цитируются по изданию ал-Газалй: *Диван Абӯ Нувāс, хакканаху ва-дабатаху ва-шарахаху Ахмад 'Абд ал-Хамйд ал-Газалй*, ал-Кахира, 1953; цифры в скобках обозначают страницу, а после запятой, порядок стиха.

⁴ Цитируется по ал-'Укбарй: *ал-джуз' ас-санй мин шарх ат-тибйан лил-'аллама ал-Укбарй 'ала диван Абӯ т-Таййиб Ахмад ибн ал-Хусайн ал-Мутанаббй, Матба'ат ал-'амира аш-шаркййа санат, 1308 г.*

1. Простой - образ построен путем замещения существительного одним прилагательным, напр. «аджраду» - «короткошерстый» выступает в значении «конь» ('Амр ибн Кульсум, 81), «сафийа» - «прозрачный» в значении «вино» (Лабид, 60), «муваттар» - «натянутый» в значении «лютя» (Лабид, 60) и т.п.
2. Составной - существительное замещается 2,3 или 4- прилагательными, напр. «мунйфа джардā» - «высокая, короткошерстая» выступает в значении «пальма» (Лабид, 66), «гудфун, давādжи-ну кāфилун» - «с опущенными ушами, прирученные, поджарые» в значении «собаки» (Лабид, 49), 'айталун адмā'у бикрун хиджāну л-лауни» - «длинношея, светлая, ещё не телившаяся, чистого оттенка» в значении «верблюдицы» ('Амр ибн Кульсум, 15). В Му'аллакате встречается один составленный из 12-ти прилагательных (Имру'у л-Кайс, 50 - 58) и один образ из 16-ти прилагательных (Тарафа, II - 36).
3. Сложный - замещаемое существительное со своей стороны является метафорой и подразумевает другое существительное. «Зā'ир» - «рычащий» означает «лев» - «асад», - что со своей стороны подразумевает - «врага» в бейте 'Антары (6) «халлат би-арди з-зā'ирйна» - «Она поселилась на земле рычащих» = на «земле львов» или «врагов». Также «ахва» - «темного цвета» (имеющая темные веки и губы) указывает на «газель», чтос своей стороны означает «красавицу» в бейте Тарафы «ва-фйл-хāйи ахвā»(6).

Эти образы-символы являются прилагательными различных типов и только один раз в ряду прилагательных, создающих образ коня, появляется метафора¹ не подразумеваемая, а имеющаяся в тексте налицо. «Кайду л-авāбиди» - «окова диких зверей» (Имру'у л-Кайс, 52).²

В Му'аллакате насчитывается около 60 образов, построенных по такому принципу - замещением существительных прилагательными. В Му'аллакате засвидетельствованы образы - символы: 1) человека (женщина, ребенок, старуха, пастух, торговец, искатель жемчуга) и частей человеческого тела (рот, губы, щека, пальцы, волосы, стан женщины); 2) животных (верблюд - верблюдица, конь, дикий осел и ослица, газель, волк, собака, кот, страус, горный козел) и частей его тела (грива, глаза, уши, верблюжий горб, хвост); 3) природы и различных явлений природы (гора, утёс, камень, облако, родник, пыль, дождь, земля, огонь, ночь, вода); 4) растений (дерево, пальма, тростник, ромашка); 5) оружия и сражения (меч, пика, кольчуга, сражение, рана, герой, боевой отряд); 6) различных предметов, продуктов человеческой деятельности (кнул, лютя, игральные стрелы, паланкин, замок); 7) вина и сосудов вина (вино, бурдюк, чан, кувшин).

В содержании этих образов можно проследить не только отражение природы, окружающей поэта, но можно уловить признаки социальной структуры и культурной среды того общества, где жил поэт. Следует отметить, что в Му'аллакате один и тот же

¹ Ср. также Jacobi R. *Studien zui Poetik der altarabischen Qaside*, Wiesbaden, 1971.

² Пурцеладзе Н.Н. *К пониманию одной особенности семантики доисламской поэзии арабов*; *Problemy Literatur Orientalnich*, Warszawa, 1974.

цвет, одно и то же свойство может символизировать различные вещи, как напр. «кумайт» - «краснокоричневый» - в зависимости от поэтического контекста может означать «вино» (Тарафа, 58) и «конь» (Имру'у л-Кайс, 52), «джурдун (аджраду)» - «короткошерстый» - «кони» ('Амр ибн Кульс'ум, 81) и «джардā'» - «пальма» (Лабид, 66), «джаун» - «темный» (интенсивного цвета) - «сосуд для вина» (Лабид, 59) и «арсан» - «вершина горы» (ал-Хāрис ибн Хиллиза, 25). С другой стороны, один и тот же предмет может быть изображен различными образами-символами, различными прилагательными. В Му'аллакāте встречается 21 различных образов верблюда, коня - 9, меча - 8, для обозначения женщины - 4 и т.д. В доисламской поэзии и в частности, Му'аллакāте большая часть образов, построенных подобным путем приходится на изображение верблюда, коня, диких животных пустыни, боевого оружия и лишь сравнительно маленькая часть представляет собой образы вина. В диване же поэта раннеаббасидского времени Абū Нувāса¹ этот прием употребляется в основном для создания образов вина и связанных с ним реалий (вино, питье, вина, виночерпии - юноша и девушка, кубок, сосуд для вина).

Что касается структуры этих образов, то в отличие от Му'аллакāта, где метафора в ряду прилагательных встречается лишь один раз, как об этом было указано выше, то для поэтики Абū Нувāса наряду с употреблением одних лишь прилагательных характерно сочетание прилагательных с существительными, являющимися метафорами или же употребление этих последних, как напр.: а) только прилагательные, напр. «сāфийа» - «прозрачное» означает «вино» (1,5), «му'ат-така сафрā'»¹ - «старое, желтое» - «вино» (46,5); б) прилагательное в сочетании с существительными - метафорами, напр. «хамрā' йакūта» - «красное, яхонт» означает «вино» (691,8), «газāлун адйбун хашиимй'ун» - «газель, воспитанный, хашимит» - «виночерпий» (7, 163); в) только существительные метафоры, напр. «шихāб» - «падающая звезда» - «вино» (35,5 88,6), «шāдин» ~ «молодая газель» - «виночерпий» (83,8), «луджайн» - «серебро» (77,20), «гараб» - «золото» (77,20) - «кубок».

Из трех типов, простых, составных, сложных, названных выше в диване Абу Нуваса встречается лишь первые два. Если в доисламской поэзии источником поэтического наименования является, в основном, эстетический, визуальный аспект, в эпоху Ислама прослеживается такой способ наименования, который продиктован не только мотивами чисто эстетического порядка (свойство предмета, форма, цвет и т.д.), но наряду с этим прослеживается способ наименования, детерминированный оценочными мотивами, исходящими из религии ислама и связанными с ним социальными институтами. Если в доисламской поэзии представление о социальной среде создает так сказать, номенклатура бытовых реалий (верблюд, как транспорт, паланкин, меч, кольчуга, игральные стрелы, лютня, вино, бурдюк и т.д.), то здесь наряду с этим появляются образы, в которых сквозит отношение к этим объектам, отношение продиктованное уже исламом.

С этой точки зрения представляет интерес некоторые образы вина и виночерпия у Абу Нуваса, напр. «хāрām» - «запрещенное» в значении «вино»,

¹ О6 Абу Нуваса: Wagner E. *Abu Nuwas, Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abbasidenzeit*, Wiesbaden, 1965.

«мухтасару з-зуннāри» и «музаннар» - «опоясанный» в значении «виночерпия». В бейте «искийāнй л-харāма кабла л-ха-лāли» - «Дайте мне пить запретное прежде дозволенного» (691,1). Как нами отмечалось ещё раньше,¹ «харāм» - «запретное» интерпретируется, как «вино», а «халял» - «дозволенное» можно понять, как «вода»² в чём проявляется отношение к вину обусловленное исламом.

Далее в бейте Абӯ Нувāса «ишрабхā ... мин каффи мухтасари з-зун-нāри муṭадилин» - «Пей то /-вино/ ... из рук опоясанного, соразмерного» (46,6), «опоясанный, соразмерный» - означает «юношу виночерпия», также и в другом месте «би-каффи музаннарин» - «в руке опоясанного» (135,6). «Музаннар» означает то же самое. Как известно, в арабском халифате иноверцы-христиане и иудеи были обязаны носить на бедрах пояс - «зуннар», чтобы отличаться от мусульманов.³ Следовательно, «музаннар» - «опоясанный», создавая образ виночерпия, в тоже время дает информацию о том, что тот является иноверцем в мусульманском обществе, отражая также один из сторон социального статуса иноверцев, в частности, христиан, являющимися производителями и продавцами вина, обслуживающими пирующих.

Однако, как явствует из другого образа виночерпия, им мог быть не только иноверец-христианин, но и хашимит: «Мазаджа л-ка'са лй газāлун адйбун хāшимййун» - «Смешал кубок для меня газель, хорошо воспитанный, хашимит» (163,7), где «газель, хорошо воспитанный хашимит» означает виночерпия.

Таким образом, поэтический прием показывает, что принцип построения образа претерпевает лишь незначительные изменения, однако в содержании данных образов можно проследить отражение социальных и культурных превращений различных эпох.

გამოქვეყნებულია – *Arabische Sprache und Literatur im Wandel*, Herausgegeben von Manfred Fleischhammer, Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg Wissenschaftliche Beiträge, 1979 / 42 (19), Halle (Saale), 1979, 195-199.

¹ См. Пурцеладзе Н.Н. *К пониманию поэтического символа у Абу Нуваса*, Семитские языки, выпуск 2 / 4. 2/, Москва, 1965.

² Ср. также другой бейт Абу Нуваса, где наряду с «харам» названо и «рах» - «вино»: «лакиннани абки 'ала р-рахи / аннахф харамун 'алайна фй л-китаби л-мунзали.» - «Но я оплакиваю вино, оно запрещено для нас в священной книге» (679,4).

³ Ср. Мец А. *Мусульманский ренессанс*, гл. христиане и иудеи.

არაბული პოეზიის უძველეს ნიმუშებს ისლამამდელ ან, როგორც ხშირად უწოდებენ, ე.წ. ჯაჰილიის დროინდელ ლიტერატურას ჩვ. წ. V ს-ის დასასრულსა და VII ს-ის დასასრულს მიაკუთვნებენ. დისკუსია, გამართული იმ შეხედულების გამო, რომელიც აღნიშნულ ძეგლებს გვიანდელ ნაყალბევად თვლიდა და თითქმის ორმოცდაათ წელიწადს მიმდინარეობდა მათი აუთენტურობის გასარკვევად, საბოლოოდ ზემოხსენებული ეპოქის სასარგელოდ გადაწყდა.¹

V-VI სს-ის არაბული პოეზია – კასიდა და მცირე პოეტური ფორმები (მარსია, ჰიჯა და სხვ.) როგორც ფორმის (კომპოზიცია, რიტმი, რითმა), ისე შინაარსის (თემების გარკვეული რეპერტუარი) თვალსაზრისით ატარებს ჩამოყალიბებულ, დასრულებულ სახეს, რასაც თითქმის უცვლელად ინარჩუნებს XX ს-მდე. ამავე პერიოდს განეკუთვნება არაბული პოეზიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კრებული *მუჰალლაკათი*, შედგენილი ზეპირი გზით შექმნილი კასიიდებით. ძირითადად ჩვ. წ. აღ-ით VI ს-ის ეს ძეგლი წერილობით ფიქსირებული უნდა იყოს VII ს-ის დასასრულს.² აღნიშნულ კრებულს მ. ბეითსონი, ერთ-ერთი თანამედროვე მკვლევარი ამ ძეგლისა, ძველი არაბული პოეზიის განვითარების მწვერვალად მიიჩნევს,³ ხოლო არბერი აქ უკვე დეკადანსის ერთგვარ ნიმუშსაც კი პოულობს.⁴ ნიშანდობლივი ის გარემოება, რომ არაბული პოეზიის ცნობილი მკვლევარი გრიუნებაუმი VI ს-ის არაბულ პოეზიასა და მათ შორის *მუჰალლაკათში* სხვადასხვა პოეტურ სკოლას გამოყოფს.⁵ რ. იაკობის აზრით, ისლამამდელი პოეზიის ჩამოყალიბებას წინ უძღოდა ხანგრძლივი პროცესი, როდესაც თავდაპირველად ცალკე არსებული პოეტური ფორმები ერთმანეთს დაუკავშირდა და ახალ ლიტერატურულ ფორმად გადადნა.⁶

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ამ პოეზიის შექმნას წინ უძღოდა განვითარების გარკვეული პერიოდი და რომ V-VII სს-ის არაბული ძეგლები ჩვენამდე მოღწეული პირველი ძეგლებია და არა პირველი ნიმუშები არაბული პოეზიისა საზოგადოდ.⁷ ვარაუდი ადრინდელი პოეტური ტრადიციების შესახებ სხვადასხვა ხანისათვის საბუთებს ემყარება. ეს საბუთები სამ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: ლოგოკური, ტექსტობრივი და სხვადასხვა უშუალო და არაუშუალო წყაროს მონაცემები.

¹ იხ: Крачковский И. Ю. *Тиха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики*, Изб. Соч., Т. III, М.Л., 1956; Arberry A.J. *The Seven Odes*, The first Chapter in Arabic Literature, London, 1957; Монроу Дж. Т. *Устный Характер арабской доисламской поэзии*, в: *Арабская средневековая культура и литература*, М., 1978.

² Jister I. *The Seven Odes*, Some Notes on the compilation of the Mu'allaqat, Rivista degli studi orientali, 1963.

³ Bateson M.C. *Structural Continuity in Poetry*, "A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes, Paris, 1970.

⁴ Arberry A.J. *The Seven Odes*, 251.

⁵ von Grunebaum G. *Kritik und Dichtkunst, Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden, 1955.

⁶ Jakobi R. *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*, Wiesbaden, 1971, 2.

⁷ Petrařek K. *Die Vorbereitungsperiode der Arabischen Literature*, Acta Universitatis, Carolina-Philologica 3 (1964), 35-51, Orientalia Pragensia II, 42-45.

ლოგიკური საბუთების თანახმად, ძველი არაბული პოეზიის ძეგლები, რომლებსაც აქვთ რთული კომპოზიცია და ამავე დროს მკაცრად განსაზღვრული და დაკანონებული სქემა, თემათა გარკვეული და განსაზღვრული ინვენტარი, დახვეწილი და დამუშავებული ფორმა, დადგენილი პოეტური კანონი, არ შეიძლება წარმოადგენდნენ პირველ ნიმუშებს. ყველა ეს თავისებურება უნდა მიუთითებდეს იმ ლიტერატურულ ტრადიციებზე, რაც წინ უძღოდა ამ ნიმუშების შექმნას.¹

რაც შეეხება სხვადასხვა წყაროს მონაცემებს, ჯერ კიდევ ვ. ლიტმანმა და ჰოფენერმა მიაქციეს ყურადღება საბას, სამუდისა და ლიჰიანურ წარწერებს (ძვ. წ. V — ახ. წ. IV), სადაც დადასტურებული ზოგი მოტივე (სიყვარულის, ბუნების მოვლენების აღწერისა, მეგობრობის, სევდისა და სხვ.) და სიტუაცია ანალოგიურია ძველი არაბული პოეზიის თემატიკისა.² პეტრაჩეკი ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე იმ გარემოებაზე, რომ ამ ძეგლებში, გარდა შინაარსობრივი ანალოგიებისა, დადასტურებულია ფორმალური ანალოგიაც არაბულ პოეზიასთან, კერძოდ, საჯ'ი (გარიტმული პროზა) და parallelismus membrorum, რაც დამახასიათებელია არაბული და კერძოდ, სემიტური ლექსისათვის და გვხვდება ლიჰიანურ წარწერებში. ყოველივე ეს, მისი აზრით, უნდა მიუთითებდეს რაღაც უწყვეტ ლიტერატურულ ტრადიციებზე.³ ამასვე უნდა ადასტურებდეს დასაწყისი ანთარას კასიდისა, სადაც პოეტი კითხულობს: „ნუთუ დარჩენილთ პოეტებს რაიმე ძველი, დაუკერებელი (აღუწერელი)?“, რაც უნდა მიუთითებდეს იმ ნაწარმოებებს, სადაც აღწერილია ეს „ძველი ნაშთები“ არაბთა სადგომებისა, რისი აღწერაც შემდეგში არაბული კასიდის ერთ-ერთ მუდმივ თემად იქცა.

მესამე ჯგუფში საბუთებისა ეს არის საკუთრივ ამ ტექსტების ანალიზით მიღებული მონაცემები. ასეთად შეიძლება ჩაითვალოს მონროუს ნაშრომი.⁴ გამოავლინა რა ფორმულებრივი ხასიათი აღნიშნული ძეგლებისა, მონროუმ დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ ისინი შექმნილი არაინ ზეპირი გზით. თავის, მხრივ, ამ ძეგლების ფორმულებრივი ხასიათი უნდა მიუთითებდეს იმ ხანგრძლივ ტრადიციაზე, რაც უძღოდა ამ ფორმულატი შექმნა-ჩამოყალიბებასა და გავრცელებას.

ჩვენი მიზანია, ტექსტის ანალიზზე დაყრდნობით წარმოვადგინოთ ერთი თავისებურება არაბული პოეზიისა, რაც, ჩვენი აზრით, უნდა მეტყველებდეს ზემოაღნიშნული თვალსაზრისის სასარგებლოდ, თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც, აღნიშნული ძეგლები წარმოადგენენ რაღაც უწყვეტი ზეპირი ლიტერატურული ტრადიციის გაგრძელებას.

კერძოდ, აქ ლაჰარაკია ხატის შექმნის იმ თავისებურ მეთოდზე, რასაც არაბი მგოსნები მიმართავენ ისლამამდელ პოეზიაში და რაც შემდეგ ძველი არაბული პოეზიის მთელ რიგ თავისებურებებთან ერთად ისლამის დროინდელ მრავალ პოეტთან. ეს არის არსებითი სახელის ნაცვლად ზედსართავების ხმარება. როდესაც ტექსტში საგნის რეპრეზენტატად გვევლინება საგნის რაიმე თვისებისა და არა

¹ იქვე, 49.

² იქვე, 42-45.

³ იქვე, 51.

⁴ Монроу Дж. Т. Устный Характер арабской доисламской поэзии, 1978.

თვით ამ საგნის სახელი. ამასთან, ამ ზედსართავებს არა აქვთ ყოველთვის ერთი და იგივე, მყარი დაფიქსირებული მნიშვნელობა. ეს მნიშვნელობა სპორადულია და ჩნდება და ქრება გარკვეულ პოეტურ კონტექსტთან ერთად.¹ სანიშნოდ დავასახელებთ რამდენიმე მაგალითს:

وصبح صافية وجذب كرينه بموتر

„ბევრჯერ შემისვამს დილით კამკამა და მხევალს მოუზიდავს
სხივებდაჭიმული“.

„კამკამა“ ღვინოს აღნიშნავს, „სიმებდაჭიმული“ – უდს (ლაბიდი, 60)² ან:

ابيت على سراة ادهم ملجم

„მე ამ ღამეს ვათევ ზურგზე შავის, შეკაზმულისა (‘ანთარა, 20)

სადაც „შავი, შეკაზმული“ ნიშნავს „ცხენს“ და ა.შ.

ამჯერად გვაინტერესებს სხვა ასპექტი ამ მეთოდისა, კერძოდ, მისი მიმართება ე.წ. მუდმივ ეპითეტთან (epithet-constantia), რაც, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს ფოლკლორულ-ეპიკური სტილის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ელემენტს და მზამზარეული ფორმულების სახით დადასტურებულია ჰომეროსთან, ისლანდიურ „ედდასა“ და სხვადასხვა ხალხთა ზეპირ პოეზიაში, როგორც მაგ., ფეხმარდი აქილევის, მუზარადმბრწყინავი ჰექტორი, ტერფხმაურა ცხენები ჰომეროსთან.³ ზედსართავი „თეთრი“ ხშირად თან ახლავს ქალის, სატრფოს აღმნიშვნელ არსებობის ისლანდიურ „ედდაში“.⁴ შდრ. აგრეთვე რუსულში – красивая девица, добрый молодец და სხვ., რაც წარმოადგენს მუდმივ ეპიტეტს, ზედსართავს, რომელიც ხშირად იხმარება ერთსა და იმავე არსებით სახელთან ერთად. ისლანდიურ „ედდაში“ დადასტურებულია აგრეთვე ზოგიერთი შემთხვევა, როდესაც ასეთი ეპითეტი იხმარება არსებობის გარეშე დამატებით წინადადებაში და ზგჯერ ისედაც, ქმნის რა ერთვარ სახე-გამოცანას.⁵

არაბულ პოეზიაში განსაკუთრებით ხშირია ზედსართავის ხმარება მოკვეცილი არსებითი სახელით. მუ‘ალლაქათში დადასტურებულ ზედსართავთა 52%, ე.ი. თითქმის ყოველი მეორე, იხმარება ამგვარად. შეიძლება ვივარაუდოთ,

¹ ფურცელაძე ნ. *სიმბოლო მუალლაქათში*. თსუ შრომები, 1986, აღმოსავლეთმცოდნეობა, თბილისი, 1978, 103-104.

² იმრუ‘ულ-კასის, ტარაფას, ზუჰაირის, ლაბიდის, ‘ამრ იბნ ქულსბმის, ‘ანთარასა და ჭარის იბნ ჰილლიზას კასიდათა ნაწყევლები მოყვანილია აზ-ზაეზანის „შვიდი მუ‘ალლაქის განმარტებიდან“ (الزوزاني, *كذب شرع المصنفات الفيل، مصر، ١٣٢١*), ხოლო ნაბილა ზუბიანელის, ალ-ა‘შნასა და ‘აბდ იბნ ალ-აბრა‘ისა ათ-თიბრიზის მიხედვით (Lyali Ch. (ed) al-Tibrizi. *A commentary on ten ancient Arabian Poems*, Calcutta, 1984). ციფრი ავტორის სახელის შემდეგ მიუთითებს ბეითის რგზე.

³ ნერეთელი გრ. *ბერძნული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I, ტფილისი, 1927, 27.

⁴ Мелетинский Е.М. *Эпос и ранние формы эпоса*, М., 1968, 123.

⁵ იქვე, 123.

რომ არაბულ პოეზიაში გავრცელებული ეს ხერხი ხატის შექმნისა ე.წ. არაბული სიმბოლო¹ წარმოშობით ნაწილობრივ მუდმივ ეპითეტს უკავშირდება და წარმოადგენს მისი განვითარების შემდგომ საფეხურს.

მუ'ალლაკათში დადასტურებული სამი ტიპიდან (მარტივი – სახეს ქმნის ერთი ზედსართავი, მაგ. ارجى – „მოკლევადიანი“ – ცხენი ('ამრ იბნ ქულსუმი, 81), შედგენილი – არსებითს ენაცვლება ორი, სამი ან მეტი ზედსართავი – جارية سحر „დაღლილი, ძლიერი მსუბუქადმავალი“ – აქლემი (ალ-ა'შა, 35), რთული – ნაგულისხმევი არსებითი თვითონ წარმოადგენს მეტფორას, რომელიც, თავის მხრივ, ამოსაცნობია, გასაფიქრი და ორმაგ გამოცანას ქმნის. მაგ., ارجى „მბდღენავი“ > „ლომი“ = „მტერი“. ² შეეჩერდებით პირველ ორ ტიპზე. აქ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ამ სახე-გამოცანათა ერთი ნაწილის ამოხსნა შესაძლებელია იმ სემანტიკურ სტრუქტურაზე დაყრდნობით, რომლის ნევრებსაც წარმოადგენენ ეს ზედსართავები. მაგ., რაკი راقى – „მუქნითელი“ სემანტიკურად ჩვეულებრივ, ერთადერთ არსებითს, „ბაგეს“ უკავშირდება არაბულში, გასაგები უნდა იყოს, რომ სათანადო ადგილას საუბარია „წითელ ბაგეზე“ და არა სხვა რამეზე (მაგ., ტარაფა, 8). ამ პოეტური ხერხის გამოყენება არაბულ პოეზიაში გულისხმობს ნაწილობრივ სწორედ ასეთი სტაბილური სემანტიკური კავშირების ინტუიტიურ ცოდნას, რომელსაც ფლობენ ჩვეულებრივ სათანადო ეპოქის ენის ცოცხალი მატარებლები; ხოლო იქ, სადაც არ არის ასეთი ცალსახა სემანტიკური კავშირი სიტყვებს შორის, გამოტოვებული სიტყვის მნიშვნელობის ამოცნობა, ამით სახის გახსნა და ესთეტიკური აღქმა, როგორც ჩანს, ემყარება გარკვეულ პოეტურ უზუსტს, როდესაც მსმენელისა თუ მკითხველისთვის ნაცნობია, რომ ამა თუ იმ პოეტურ ენაზე ესა და ეს თვისება ამა და ამ საგანს უკავშირდება. ამდენად, საგნის სახელის გამოტოვება მას სიძნელეს არ უქმნის ამ გამოცანის ამოსახსნელად (რაც დიდ სირთულეს აწყდება უკვე მომდევო საუკუნეებში და რასაც კომენტატორთა მთელი მოღვაწეობა ადასტურებს). შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ პოეტურ უზუსტს ქმნიდა მუდმივი ეპითეტების ხმარება, რაც წინ უსწრებდა არაბულ პოეზიაში ზემოაღნიშნული პოეტური ხერხის ჩამოყალიბებას. მიუხედავად იმისა, რომ მუ'ალლაკათში, ჩვეულებრივ, არ მეორდება ერთი და იგივე სიმბოლო ერთი და იმავე საგნის ხატის შესაქმნელად, კვალი ასეთი მუდმივი ეპითეტებისა მაინც შემორჩენილი გვაქვს 50-მდე სიმბოლოში, სადაც 26-მდე ზედსართავი (10 კასიდაში დადასტურებულ 268 ზედსართავიდან) მეორდება. აქედან მხოლოდ ერთი შემთხვევაა, როდესაც მთლიანად ემთხვევა ერთმანეთს სიმბოლოები. ესაა ჭარის იბნ ჭილღიზასთან:

أغبر – მტვრიანი > მტვრიანი წელი ან მიწა = „გვალვა“
أما علينا جرى حنيفة أم ما جمعت من محارب غبراً

„განა ჩვენ გვანევს ბრალი ჭანიჭას (ტომისა),
ან იმ მებრძოლთა, მტვრიანმა რომ შეკრიბა საძარცვად?“

(ჭარის იბნ ჭილღიზა, 76)

¹ შტრ. Пурцеладзе Н.Н. К пониманию одной особенности семантики доисламской поэзии арабов, Problemy Literatur Orientalnich, Warszawa, 1974.

² შტრ. ფურცელაძე ნ. სიმბოლო მუ'ალლაკათში...; Пурцеладзе Н.Н. К пониманию одной особенности семантики доисламской поэзии арабов.

„ლომი – ბრძოლაში, წითური, ჩქამიანი და გაზახულის (წვიმა),
როდესაც მტვრიანი დააპირებს მოსვლას.“

(ჰარის იბნ ჰილლიზა, 57)

სხვა შემთხვევებში თუმცა სიმბოლოები მთლიანად არ ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ ერთი და იგივე ზედსართავი მეორდება ერთსა და იმავე მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოში.

დავასახელებთ რამდენიმე შემთხვევას ზედსართავის გამეორებისა ერთი და იმავე ავტორის ერთსა და იმავე კასიდაში:

عضب – „მჭრელი“, ხმლის აღმნიშვნელი სიმბოლოში, ტარაფასთან:

فأبئت لا ينفك كشحي بطانة لعضب رقيق الشفرتين مهند

„დავიფიცე, არ შევიხსნა ნელზე მჭრელი ორლესური, ინდური“ (83).

امشى بعضب مجرد

„მივხდომივარ მჭელით, ამონვდილით“ (87).

زيافة – „ამაყი“ – აქლემის ხატის შესაქმნელად 'ანთარასთან:

هل تبلىنى شنية... خطارة... زيافة

„იქნებ შანადურმა მიმალწვევინოს... კუდაპრეხილმა... ამაყმა“ (23-22).

ينباع من نفرى غضب جصرة زيافة

„გადმოდის (ოფლი) ყურების უკან მძვინვარეს, ფიცხს, ამაყს“ (34).

ادم – „შავი“ – ცხენის მნიშვნელობით იმავე 'ანთარასთან:

يدعون عنتر والرماح كأنها * اشطان بنر فى لبنان ادم

„იძახდნენ „ანთარო“ და შუბები თითქო ბანრები იყო ჭაში ჩაშვებული
მკერდში (ჩემი) შავისა“ (67).

შდრ. აგრეთვე (85) და სხვ.

თუკი ეს მაგალითები პოეტის ინდივიდუალური სტილის თავისებურებადაც შეიძლება მიგვეჩნია, კიდევ უფრო მეტია ისეთი ზედსართავები, რომელნიც სხვადასხვა ავტორთან მეორდებიან. მაგ.:

ادم – „მოთეთრო, ნათელი ფერისა“ – აქლემის მნიშვნელობით 'ამრ იბნ ქულსუმსა და ნაბილა ზუბიანელთან: يعطى ادماء هجان للون بكر – „გრძელკისერა, მოთეთრო, ფერით უმნიკლო, უშობელი“ ('ამრ იბნ ქულსუმი, 15), და مشودة ادم – „მოთეთრონი, უნაგირიანნი“ (ნაბილა, 29).

بليه – „უბედური“ – „სამსხვერპლო აქლემის“ მნიშვნელობით ლაბიდსა (64) და ჰარის იბნ ჰილლიზასთან بليه عياء – „უბედური, ბრმა“ (14).

اجرد، منجرد – „მოკლებალნიანი“ ცხენის აღმნიშვნელ სიმბოლოში 'ამრ იბნ ქულსუმთან (81) და იმრუ-ლ-კაისთან (58-51).

مجنر قيد الاواب هيك - მოკლებადნიანი, მხეცთმემბორკავი, ვეება" და სხვ.

جسرة - „მძღავრი“ - აქლემის აღმნიშვნელი სიმბოლო „ანთარასა და ალ-ა'შასთან: غصوب جسرة سرح - „განრისხებული, მძღავრი, ამაყი“ ('ანთარა, 34) და جياش سابح مسح (ალ-ა'შა, 31).

سابح - „სწრაფი“ (სიტყვასიტყვით - მოცურავესავით ფეხებგაჭიმული) ცხენის აღსანიშნავად იმრუ-ლ-კაისსა და 'ანთარასთან: جياش سابح مسح - „ფიცხი, სწრაფი, მკეირცხლი“ (იმრუ-ლ-კაისი, 58-51) და سابح نهد مكل - „სწრაფი, ახოვანი, დაჭრილი“ ('ანთარა, 45).

ساحبات - „კაბის კალთის მათრეველნი“ - ქალიშვილები, მხეველები - ნაბილა ზუბიანელსა და ალ-ა'შასთან: ساحبات رافلات - „კაბის ბოლოს მათრეველნი, გრძელ კაბებში ჩაცმულნი“ (ალ-ა'შა, 31).

نهد - „ახოვანი“ - ცხენის მნიშვნელობით 'ანთარასა და აბიდ იბნ ალ-აბრასთან: سابح نهد مكل - „სწრაფი, ახოვანი, დაჭრილი“ ('ანთარა, 45) და سرحوب نهد - „ახოვანი, ჩქარი“ (აბიდ იბნ ალ-აბრასი, 24).

سارية - „ლამი მოსული“ - ღრუბლის მნიშვნელობით ლაბიდსა (5) და ნაბილასთან (13).

طليح - „დაქანცული“ - აქლემის მნიშვნელობით ლაბიდსა (22) და ალ-ა'შასთან (35-). طليح جسرة سرح („დაქანცული, ძლიერი, მსუბუქდამავალი“).

عيرانة اجد - „მამალი კანჯარის დარი“ - „აქლემის“ სიმბოლოში ნაბილა ზუბიანელსა და აბიდ იბნ ალ-აბრასთან: عيرانة اجد - „მამალი კანჯარის დარი, მაგარზურგიანი“ (ზუბიანელი, 8-7). بان خبوب عيرانة - „სქელი, ჩორთითმავალი, მამალი კანჯარის დარი“ (აბიდ იბნ ალ-აბრასი, 30-29).

عين - „ფართოთვალისანი“ - ქურციკის ნიამორის სიმბოლოდ ზუჰაირთსა (3) და ლაბიდთან (17).

مجم - „ლაგამამოდებული“ - ცხენის სიმბოლოში ზუჰაირსა (35) და 'ანთარასთან: „შავი, ლაგამამოდებული“ (20).

مهند - „ინდური“ - ხმლის სიმბოლოში ტარაფასა مهند رقيق الشفرتين - „მჭრელი, ორლესური, ინდური“ (83) და 'ანთარასთან مهند صافي الحديد مخد - „ინდური, ხალასი რკინისა, სწრაფგამკვეთი“ (56).

აქვე შეიძლება დასახელებულ იქნეს აგრეთვე محرم და حرام „აკრძალული, წმინდა“ - „თვის“ მნიშვნელობით ლაბიდსა (3) და ზუჰაირთან (9): محل (9) და حلال - „ნებადართული აუკრძალავი“ ასევე „თვის“ მნიშვნელობით ამავე პოეტებთან (ლაბიდი, 3 და ზუჰაირი, 8).

დადასტურებულია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ერთი და იგივე ზედსართავი იხმარება მოკვეცილი არსებითით, როგორც ერთ-ერთი ელემენტი შედგენილი სიმბოლოსი და არსებით სახელთან ერთადაც, როგორც ჩვეულებრივი განსაზღვრება. მაგ.: سابعة - „ფართო“. 'ანთარასთან: مشك سابعة - „ფართო ჯაჭვის პერანგი“ (52) და 'ამრ იბნ ქულსუმთან: سابعة لاص - „ფართო, ელვარე“ (იგულისხმება „ფართო, ელვარე ჯაჭვის პერანგი“ ('ამრ იბნ ქულსუმი, 78).

მუ'ალლაკათი (ორივე ცნობილი რედაქციით) ათ კასიდას შეიცავს. თუ ისლამამდელი პოეზიის სხვა ძეგლებსაც განვიხილავთ, ამგვარი მაგალითების რიცხვი, რა თქმა უნდა, გაიზრდება.

ამრიგად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რაღაც გარკვეული რაოდენობა

ზედსართავებისა ელიპტირებული არსებითით მუ'ალლაკათში (ჩვენი გამოთვლით, ეს არის დაახლოებით 10%) წარმოშობით მუდმივი ეპითეტი უნდა იყოს. სავარაუდებელია ისიც, რომ ასეთი წესით შექმნილი სახეების ანალოგიით იქმნება და ყალიბდება შემდეგში ეს ხერხი.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, ადრინდელ ლიტერატურულ ტრადიციებთან მიმართებით ყურადღებას იქცევს ჩვენ მიერ ე.წ. რთულ სიმბოლოდ კვალიფიცირებული შემთხვევები მუ'ალლაკათში: „მბდღვინავი“ > (ლომი) = მტერი ('ანთარა, 10), احرى – „მუქტუთუთობა“ > (ქურციკი) = ლამაზი ქალი (ტარაფა, 6) და სხვა.

რატომ შეიძლება انرا „მბდღვინავი“ ნიშნავდეს „ლომს“, გასაგებია, ვინაიდან انرا არის ხმაბიბაძეითი სიტყვა, რომელიც არაბულში მხოლოდ და მხოლოდ ლომის ხმას აღნიშნავს და, ამდენად, სემანტიკურად მხოლოდ ამ ერთ არსებითს უკავშირდება, მხოლოდ მის თვისებას შეიძლება აღნიშნავდეს. მაგრამ ის, რომ ლომი როგორც მეტაფორა ნიშნავს მტერს, ამაზე ტექსტში მოცემულ შემთხვევაში არაფერი არ მიუთითებს – არც სემანტიკური, – არც სინტაქსური მაჩვენებელი, არც სიტუაციური კონტექსტი, საიდანაც მსმენელი ან მკითხველი შეძლებდა გაეშიფრა ეს სახე. იმას, რომ აქ „მტერი“ ლომს უნდა ნიშნავდეს, შეიძლება მსმენელი მიხვდეს მხოლოდ პოეტური კონვენციის ძალით. ასევე احرى ფერის აღმნიშვნელი ზედსართავი, რაც მწვანე, ყავისფერი, იისფერი... საგნების სიმუქეს აღნიშნავს არაბულში¹, იხმარება აგრეთვე იმ ქურციკის ფერის აღსანიშნავად, რომელსაც „ქუთუთოები და დრუნჩი მუქი იისფერი აქვს.“² მაგრამ ის, რომ „ქურციკი“ () ლამაზი ქალის მეტაფორაა ამ პოეტურ ენაზე, ან „გვირილა“ اقرا – მცინარი ბაგისა, „მტვრიანი მიწა“ – غبار – გვალვიანი წლისა, „მჭლე აქლემი“ – فراء – ღარიბი დედაკაცისა, შესაძლებელია მხოლოდ პოეტური კონვენციის ძალით. აქ ამ სახეთა გასახსნელად უნდა ჩაერთოს მკითხველის ცოდნა, რომელმაც უნდა იცოდეს, რომ „ქურციკი“ ამ პოეტურ ენაზე „ლამაზი ქალის“ მეტაფორაა, „გვირილა“ – მოლიმარი ბაგისა და სხვ. ე.ი. უნდა ესმოდეს კოდი ამ პოეზიისა. სხვა შემთხვევაში ეს ორმაგი გამოცანა გამოუცნობი დარჩება. ასეთი ცოდნა მკითხველისა, ცხადია, რაღაც პოეტურ ტრადიციას უნდა ემყარებოდეს.

ამდენად, თუ მართებულია ჩვენი ვარაუდი, რომ აღნიშნული პოეტური ხერხი წარმოადგენს მუდმივი ეპითეტების განვითარების შემდგომ საფეხურს არაბულ პოეზიაში, ხოლო ამ ხერხის მესამე ტიპი გულისხმობს აუდიტორიის მიერ ნაგულისხმევი მეტაფორების წინასწარ ცოდნას (სხვა შემთხვევაში კონტაქტი მსმენელისა პოეტთან გამორიცხულია), მაშინ ისლამამდელი პოეზიის ეს თავისებურება მხარს უნდა უჭერდეს ვარაუდს, რომლის თანახმად, აღნიშნული ძეგლების შექმნას წინ უძღოდა განვითარების გარკვეული პერიოდი.

გამოქვეყნებულია – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1, 1985, 52-58.

¹ შდრ. 314-316

² იქვე, 315; 37, الزورنى، كتاب شرح المصنفات النعنع،

К соотношению поэтической и языковой семантики в арабской поэзии (о языковом субстрате поэтического образа)

Работа представляет собой попытку рассмотреть некоторые аспекты взаимосвязи и взаимообусловленности семантической организации языка с поэтической организацией художественного образа. Материалом для данной цели служит один из древнейших памятников арабской поэзии ал-Муаллакат.¹

Одной из особенностей арабской поэзии является создание художественного образа путем замещения существительных прилагательными, при этом образ какого-либо предмета или явления представлен в поэтическом контексте свойствами самого предмета (цветом, формой и т.п.). Например, прилагательное *المر* „темно-красный“ в определенном поэтическом контексте может иметь значение „уста, рот“, *صبيار* – „бурая“ – туча, *ابيض اصليت* – „белый, обнаженный“ – меч, *ادم ملجم* „черный, взнузданный“ – конь и т.д.² Это вторичные значения прилагательных, имеющие хождение обычно лишь в поэтическом тексте, а не в языке вообще (в прозаических текстах, за исключением рифмованной прозы, по нашему наблюдению они не засвидетельствованы).

Встает вопрос, каким должен быть семантический механизм данного явления, который дает возможность строить образ таким путем, а потом разгадывать его? Можно предположить, что данный поэтический прием опирается на наличие в языке т.н. „сущностных смысловых связей“ между словами, на существование которых указывал В. Порциг в отношении немецкого языка.³ Эти стабильные связи, называемые иногда „элементарными семантическими полями“, устанавливаются обычно между двумя, иногда и более словами. Так, семантическим субъектом глагола „лаять“ в русском языке может быть лишь собака (следовательно, прилагательное „лающий“ может означать лишь собаку), „идти“ в русском языке по смыслу может быть связан лишь с „ногами“, как с инструментом действия, и т.п. Семантические поля различаются в разных языках. Если семантическим субъектом глагола „лаять“ в русском языке может выступать лишь собака, то (по Чейфу) в различных языках круг возможных субъектов данного глагола может быть шире: им могут быть и койот, котик, олень-мунтжак.⁴ Так же с глаголом „идти“ в других языках, например в грузинском, английском (*togo*), частично в немецком (*gehen*), по смыслу могут связываться не только „ноги“, как орудие передвижения, но и транспорт, связанный по смыслу в русском языке уже с другим глаголом – глаголом „ездить“. Семантическое поле, стабильное на определенном синхронном отрезке заданного языка, может измениться с течением времени. Например, если субъектом глагола „лаять“ в грузинском языке XVIII-XIX ст., наряду с „собакой“, мог являться и „соловей“,

¹ الزوزني، كتاب شرح المخططات السبع، مصر، ١٣٢١ هـ

² более подробно см. Пурцеладзе Н.Н., *К пониманию одной особенности семантики доисламской поэзии арабов. Problemy literatury orientalnich.* Warszawa, 1974.

³ Porzig W. *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen.* Beiträge zur geschichte der Deutschen Sprache, B 58, 1934.

⁴ Чейф У.А. *Значение и структура языка.* М., 1975, 63.

то в современном грузинском такая семантическая комбинация невозможна. Следовательно, постулирование возможных семантических комбинаций исследуемого языка по семантическим моделям других знакомых исследователю языков или же другого синхронного среза исследуемого языка может привести к ошибочным выводам.

Существование вышеуказанного приема в арабской поэзии и его понимание аудиторией древних поэтов указывает на наличие в языке подобных семантических моделей, интуитивным знанием которых обычно обладают живые носители языка данной эпохи. Надо полагать, что этот прием опирается на интуитивное использование арабскими поэтами стабильных семантических структур. Наличие в тексте одного из компонентов подобной структурной модели дает информацию о другом – пропущенном компоненте. Эти семантические модели в грамматиках обычно не описываются, сведения о них иногда проскальзывают в национальных толковых словарях арабов и в трудах средневековых комментаторов и требуют кропотливой работы от современных исследователей при установлении каждой из них. Так, например, средневековый арабский комментатор аз-Завзани, толкуя прилагательное *المر* – „темно-красный“, замечает, что им обозначаются обычно губы.¹ По данным немецкого востоковеда В.Фишера², *المر* может обозначать не только цвет, но и красивую форму губ и десен. Так или иначе семантическим объектом *المر* с которым он связан по смыслу, выступают *الفم* – „рот, уста“ или же *اللسان* – „десна“. Употребление *المر* с другим существительным в арабском языке заданной эпохи могло быть такой же недопустимой семантической комбинацией, как в русском, например, семантический субъект „соловей“ или „котик“ для глагола „лаять“. Следовательно, возможность употребления и понимания *المر* и других подобных прилагательных, засвидетельствованных в тексте без соответствующего существительного, обусловленного его принадлежностью к ограниченному кругу семантических комбинаций.

Но не все слова в языке могут быть связаны по смыслу только с определенными словами, чаще диапазон возможных семантических связей может быть очень широк, как например в русском для прилагательных „красный“, „черный“, „белый“, глаголов „отдавать“, „принимать“ и т.д. В подобном случае для создания образа поэтами используется не одно, а два-три и более прилагательных вместе (типа *الدمى* – „черный, взнузданный“), что составляет примерно 4/3 подобных образов. Это должно указывать, по нашему мнению, на то, что в языке гораздо меньше и труднее подыскать слова, составляющие элементарные семантические поля, чем слова с широким спектром семантических связей. В образе, составленном из двух-трех и более прилагательных каждое из них уточняет и объясняет другое.

Впоследствии вся трудность понимания этих образов заключается в том, что знание допустимых семантических комбинаций языка той эпохи с течением времени

¹ الزوزني، كتاب شرح المعاني السبع، 38

² Fischer W. *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. Wiesbaden, 1965, 354.

постепенно было утеряно и одна только интуиция не давала всегда желаемых результатов. Средневековые арабские комментаторы, часто ломавшие голову над раскрытием смысла подобных слов, не всегда имели возможность дать им однозначное толкование (например, *متزل* – „нисходящий“ у поэта Имру’у л-Кайса толкуется комментаторами как „дождь“ или „человек“, *غيس كراسب* у Лабида – как „волк“ или „собака“ и т.п.¹

Исследование и знание подобных семантических связей в арабском языке, помимо теоретического интереса, имеет и чисто практическое значение – без этого часто невозможно не только воспринять эстетическую сторону созданного таким путем образа, но и понять элементарный смысл высказывания и при переводе правильно его передать. К примеру, прилагательное *ادم* – „светлый“ в языке древнеарабской поэзии употребляется для обозначения верблюда или антилопы светлой масти², *فتاة ادما* – „женщина светлая“ – „адма“ – такая же недопустимая комбинация в арабском, как в русском, например, „пегое платье“. Упущение из вида данного языкового феномена, послужившего в арабской поэтике основанием для создания своеобразного приема построения образа, может привести к ошибочному пониманию текста и тем самым к ошибочной интерпретации образа, как это случилось, например, в одном из переводов отрывка муаллаки Амра ибн Кульсума, где ноги верблудицы „длинношеей, светлой масти“ – *نراعى عيطل انمى* превратились в стройные белые руки девственницы³, ввиду того, что вышеупомянутые свойства приписаны не верблудице, а девушке.

Связь семантики языка с построением образа в арабской поэзии может проявляться и в другой форме. В этом отношении вызывает интерес как вышеуказанный отрывок муаллаки Амра ибн Кульсума, так и следующее место из муаллаки Тарафы:

لها مرفقان افتلان كانها تمر بىلى دالح متش

„У нее (верблудицы) локти (колени передних ног) жилистые,
будто она несет меха водоноса сильного.“⁴

В этих двух отрывках компонентами сравнения выступают, с одной стороны руки человека, с другой – передние ноги животного (верблюда). В одном случае сильные колени передних ног верблудицы сравниваются с локтями водоноса, а в другом – руки красавицы уподобляются передним ногам верблудицы. В данном случае привлекает к себе внимание непривичный и странный, на наш взгляд, и как будто неприемлемый в эстетическом отношении образ. Но стоит обратиться к языковой основе этих образов, помимо культурного контекста и социальной оценки верблюда в данном обществе, и станут очевидными оправданность и тем самым эстетическая ценность данных образов, как и путь, пройденный ассоциацией поэта. Можно предположить, что своеобразие этого поэтического образа обуславливается

¹ الزوزني، كتاب شرح المعلقات السبع، 84

² Fischer W. *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 40.

³ *Арабская поэзия средних веков*. М., 1975, 54.

⁴ الزوزني، كتاب شرح المعلقات السبع، 27

своеобразным семантическим членением отрезка действительности, в данном случае частей человеческого тела и тела животных. В арабском, как известно (как и в некоторых других языках, например в английском), значение слова **يد** объединяет руки человека и передние конечности животного. Соответственно **نراع** имеет значение „рука, локтевая часть руки“ и „берцо у четвероногих, нога“, слово **مرفق** – „локоть человека и колено животного“. Эти слова, **مرفق**, **يد**, **نراع**, – „рука-ноги“, „локти-колени“ в арабском создают один семантический класс. Надо полагать, в вышеуказанных случаях языковая точка зрения направила и определила поэтическую точку зрения, послужила основанием для поэтической ассоциации. Данные примеры свидетельствуют о том, что язык творца-поэта накладывает определенный отпечаток на поэтическую организацию художественного образа, накладывает, но конечно, не ограничивает.

Таким образом, кроме ассоциаций, имеющих сугубо индивидуальный характер у поэта, можно проследить (хотя и крайне редко и с большим трудом) круг тех ассоциаций, которые сводимы в некотором смысле к объективному фактору, т.е. к семантике родного языка поэта. Это дает основание предполагать, что некоторые поэтические ассоциации могут быть детерминированы семантической организацией языка.

გამოქვეყნებულია – К соотношению поэтической и языковой семантики в арабской поэзии (о языковом субстрате поэтического образа). Сообщения АН ГССР, 126, №3, 1986.

Стихотворный размер как один из факторов образования СФ

В памятниках древнеарабской поэзии, как и в поэзии последующих эпох, одновременно существует | полная синтагма – определяемое + определение и эллиптированная форма –| недостаточная, неполная синтагма – определение – определяемое, т.е. как предшествующая, так и последующие ступени, как например:

Полная синтагма

Неполная синтагма

اسيل – гладкая
اسيل الخد – „гладкая щека“
(Башшама ибн ‘Амри, Муф.,
с. 281)

اسيل – „гладкая щека“
(Имру’у л-Кайс, М., 31)
(Лабид. Д., с. 144)

اسمر – темный

سمر من فنا الخطي
„темные из пик хатийских“
(‘Антара, Д., с. 66)

سمرمارن
„темная, гибкая“ (=пика)
(Мухалхил ибн Раби’а, Санд., с.298)

سمهري – самхарийская

الرماح السمهري
„самхарийские пики“
(‘Антара, Д., с. 99)
(398. Муф., с

السمهري المقوم
„самхарийская, выпрямленная“
(= пика) (ал-Хусаин ибн ал Хамам.

السمهري المعطب
„самхарийская, отмеченная знаком“
(Имру’у л-Кайс, Санд., с.55)

مباغة – широкая

مشاك مباغة
„кольчуга широкая“
(‘Антара, Д., с. 52)

المباغات
„широкие“ (=кольчуги)
(‘Антара, Д., Зухайр, Д., с. 53)

مصلم – корноухий

النعام المصلم
„корноухий страус“
(Ухт ибн Ма’ади Кариб,
Шавки Дайф, с.73)

المصلم – „корноухий“
(= страус) (ал-А’ша, Д., с.191)

دلاس – блестящая

درع، دلاس
„блестящаякольчуга“
(Муф., с. 1284)

دلاس – „блестящая“ (=кольчуга)
(Мутаммим ибн Нувайра, Айам, с.97, а
также ‘Амр, М., с. 78)

هطل، هطل – проливающие,
беспрерывно льющее

السحاب الهطل
„беспрерывно льющие тучи“
(‘Антара, Д., с. 130)

هطل
„черные, проливающие“ (=тучи)
(Имру’у л-Кайс, Санд., с.156)

и т.д.

Как объяснить факт одновременного бытования этих двух форм в поэтических текстах древнеарабской поэзии? Можно предположить, что образование неполной синтагмы, или другими словами СФ, наряду с языковым и поэтическим узусом обусловлено и стихотворным размером, ритмом. На эту мысль наводит также полное отсутствие СФ, недостаточной синтагмы в прозаических текстах, относящихся как к древнеарабской („Дни арабов“), так и средневековой арабской литературе („Калила и Димна“, прозаические части „Тысячи и одной ночи“) и ее наличие в поэтических текстах и садже, ритмизованной, рифмованной прозе.

Полная синтагма, являясь динамичной и гибкой конструкцией, в случае надобности опускает один из своих компонентов (определяемое) и превращается в СФ.

Прилагательные (причастия...) с эллиптированным именем существительным являются как бы готовыми блоками, строительным материалом разной длины и структуры для конструирования различных стихотворных размеров, или различных деталей размера. Варьирование полной синтагмы неполной, образующей СФ (различные его виды), создает метрически разнообразные детали, которые могут быть использованы в различных стихотворных размерах.

Возьмем для примера один их СФ коня, состоящий из трех элементов: сбихун нахдун мукалламун – „бегущий плавно, рослый, раненный“.

Полная синтагма дает следующие варианты:

1. ф^оа^орас^оун са^оби^охун
о о – – о –
 2. ф^оа^орас^оун нах^одун
о о – – –
 3. ф^оа^орас^оун мукалла^омун
о о – о – о –
 4. ф^оа^орас^оун са^оби^охун нах^одун
о о – – о – – –
 5. ф^оа^орас^оун нах^одун са^оби^охун
о о – – – – о –
 6. ф^оа^орас^оун са^оби^охун мукалла^омун
о о – – о – о – о –
 7. ф^оа^орас^оун мукалла^омун са^оби^охун
о о – о – о – – о –
 8. ф^оа^орас^оун нах^одун мукалла^омун
о о – – – о – о –
 9. ф^оа^орас^оун мукалла^омун нах^одун
о о – о – о – – –
 10. ф^оа^орас^оун са^оби^охун нах^одун мукалла^омун
о о – – о – – – о – о –
 11. ф^оа^орас^оун нах^одун мукалла^омун
о о – – – о – о –
 12. ф^оа^орас^оун мукалла^омун са^оби^охун нах^одун
о о – о – о – – о – – –
 13. ф^оа^орас^оун мукалла^омун нах^одун са^оби^охун
о о – о – о – – – – о –
- и т.д.

Неполная синтагма дает следующие варианты:

1. с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣ н̣а̣х̣д̣у̣н̣
- ̣ - - -
2. н̣а̣х̣д̣у̣н̣ с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣
- - - ̣ -
3. с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣ м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣
- ̣ - - ̣ - ̣ -
4. м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣ с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣
̣ - ̣ - - - ̣ -
5. с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣ н̣а̣х̣д̣у̣н̣ м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣
- ̣ - - - ̣ - ̣ - ̣ -
6. с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣ м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣ н̣а̣х̣д̣у̣н̣
- ̣ - - ̣ - ̣ - - -
7. н̣а̣х̣д̣у̣н̣ с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣ м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣
- - - ̣ - ̣ - ̣ -
8. н̣а̣х̣д̣у̣н̣ м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣ с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣
- - - ̣ - - ̣ -
9. м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣ с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣ н̣а̣х̣д̣у̣н̣
̣ - ̣ - - ̣ - - -
10. м̣у̣к̣а̣л̣л̣а̣м̣у̣н̣ н̣а̣х̣д̣у̣н̣ с̣а̣б̣и̣х̣у̣н̣
̣ - ̣ - - - - ̣ -

и.т.д.

Как видно из вышеприведенных примеров, ни один из этих вариантов части размера или целого размера (шатра), являясь готовыми деталями различных стихотворных размеров.

Посмотрим, как это происходит на примере касыд Муаллакат.

Из шестнадцати стихотворных размеров аруда в Муаллакат употребляются пять: тавил, басит, камил, вафир, хафир. Из них первые четыре наиболее частотные размеры древнеарабской поэзии (Бейтсон, 1970, с. 30).

Три касыды в Муаллакат Имру'у л-Кайса, Тарафы и Зухайра выдержаны в размере тавил:

̣ - ̣ - ̣ - ̣ - | ̣ - ̣ - ̣ - ̣ - ||

Три касыды – ан-Набиги аз-Зубйани, ал-Аша, Абида ибн ал-Абраса – в размере басит

̣ - ̣ - ̣ - ̣ - | - - ̣ - | ? ̣ - ||

В размере камил

? - ̣ - | ̣ - ̣ - ̣ - | ̣ - ̣ - ̣ - ||

выдержаны две касыды: Лабида и 'Антары.

Одна касыда выдержана в размере вафир –

̣ - ̣ - ̣ - | ̣ - ̣ - ̣ - | ̣ - ̣ - ̣ - ||

Это касыда Амра ибн Кулсума.

Касыда ал-Хариса ибн Хиллизы выдержана в размере хафиф

u u - - | u - u - | = u = - - ||

Имру'у л-Кайс

Из 34 прилагательных, образующих СФ в касыде Имру'у л-Кайса, с основными стопами тавила (****) совпадают 13, 8 – с первой стопой, 5 – со второй.

С первой стопой совпадают: عنيف، صليح كحيد، ستي مسح كميث مكر، اسيل.

со второй: محمل منزل مكرل رجل متقل.

та-суд-лу|ва - туб - дяан| 'а-с-я. лян |ва тат - та - хв || 6. 31

ку-май - тин | йу-зл-лул-либ | да 'ан хā|-лн мат-нн-хи || 6. 52

мн - сах - хин | в - за мас - сā| бн -хā- ту | 'а - лал - ва - нā|| 6. 53

'а - сар - на | ъу - бā- ран бнл | ка - дв-дил | му - рак - ка - ли || 6. 51

да - лн-'ув | 'н - зас - тад - бар | - та - ху сад | да фар - джа - ху || 6. 58

вайул - вā| бн ас - ва - бнл | 'а - нā- фил | му - сак - ка - лн || 6. 56

'у - сā- ра | ту хнн - вā- ин | бн - шā- бнн | му - радж - джа - лн || 6. 61

ва сā- кнн | ка - ан - б'у-бис | са - кннл | му - зал - ла - ли || 6. 35

ну - з'у- лал | йа - ма - мя злн | 'н - ā- бил | му - хам - ма - лн || 6. 78

Все прилагательные, совпадающие со второй основной стопой тавила, являются конечными, рифмующимися стопами этого размера.

Тарафа

В касыде Тарафы засвидетельствовано 59 прилагательных, образующих СФ. Из них с основными стопами тавила совпадает 15:6 – с первой стопой (u – ū –) и 8 – со второй стопой (u – ū) (رفيق الشفرتين) *status constructus*, который по функции определения (или по синтаксической функции) приравняется к прилагательному, покрывает две смежные стопы.

ку-май-тин | ма-тā mā ту| ла бил-мā|и туз-би-ду|| 6. 58

'а-м'у-нун | ка 'ал-вā-хил | 'а-рā-ни | на-са-ту-ха || 6. 11

джа-н'у-хун | ди-фā-кун'ан | да-лун сум | ма 'уф-ри-'а || 6. 26

<u>ва-зй-фан</u> <u>ва-зй-фан-фав-</u> <u>ка-мав-рин</u> <u>му-’аб-ба-ди</u> 6. 14
<u>ва-ар-фа-</u> <u>’у-наб-бā-дун</u> <u>’а-хаз-зу</u> <u>му-лам-ла-мун</u> 6. 35
<u>ва-кар-рй</u> <u>’и-зā-нā-дал</u> <u>му-дā-фу</u> <u>му-джан-на-бун</u> 6. 59
<u>ла-хā-кā</u> <u>ти-фā-хā-фй</u> <u>му-’а-лан</u> <u>му-са-’-а-ди</u> 6. 25
<u>ба-вā-дй</u> <u>’иа-ху-’ам-шй</u> <u>би-’ад-бин</u> <u>му-джар-ра-ди</u> 6. 87
<u>ва-таб-си</u> <u>му-’ан-ал-мā</u> <u>ка-’ан-на</u> <u>му-нав-ва-ран</u> 6. 9
<u>ли-’ад-бин</u> <u>ра-кй-киш-шаф</u> <u>ра-тай-ни</u> <u>му-хам-па-ди</u> 6. 83
<u>ка-ан-на</u> <u>ху-мā-бā-ба</u> <u>му-нй-фин</u> <u>му-мар-ра-ди</u> 6. 19

Из восьми прилагательных совпадающих со второй основной стопой (у – ы), шесть являются конечными, рифмующимися стопами.

Зухайр

В касыде Зухайра засвидетельствовано 8 прилагательных, образующих СФ. Со стопами тавила совпадает из них – 3. С первой (у – ӯ) – 2: محل وقريب; и со второй – один – у – ӯ –:

<u>ва-кам-бил</u> <u>ка-нā-ни-мин</u> <u>му-хил-лин</u> <u>ва-мух-ри-мин</u> 6.11
<u>’а-лā-кул</u> <u>ли-кай-ний-йин</u> <u>ка-шй-бин</u> <u>му-фа-’-а-ми</u> 6. 10

Басит

Касыдыан-Набиги аз-Зубйани, ал-Аша и Абиди ибн ал-Абраса.

ан-Набига аз-Зубйани

В касыде ан-Набига аз-Зубйани засвидетельствовано 10 прилагательных, создающих СФ. Из них со стопами басита совпадают 6, с первой стопой (у – ӯ –) – 2, со второй стопой (ӯ – ӯ –) – 4 прилагательных. Эти прилагательные: محد، اجد، مشودة.

<u>ван-мил-ку-тй</u> <u>да-’а-лā-’ай-рā-на-тин</u> <u>’у-джу-ди</u> 6. 7
--

йав-мал-джа-лй ли 'а-лā мус-та' -на син ва-ха-ди	б. 9
мак-зӯ -фа-тин би-да-хй син-нах-ди бā - зи-лу-ха	б. 8
маш-дӯ -да-тан би-ри-хā лил-хй-ра-тин джу-ду-ди	б. 36

ал-А'ша

В касыде ал-А'ша зафиксировано 15 прилагательных, образующих СФ. Среди них со стопой (ۛ - ۛ -) совпадают 2, со стопой (ۛ ۛ -) – 4: هطل وحل سرح غزل و مقلص نو الشرة.

ва-кад йн -сā|хи-бу-нй | зуш-шир-ра-тил |га-зи-лу || б. 24

му-кал-ла-сун | ас-фа-лас |сир-бā-ли му'|та-ма-ли || б. 29

джā-ваз-ту-ху | би-та-лй|хин джас-ра-тин су-ру-хин || б. 35

там-шил-ху-вай | -на ка-мā|йам-шил-ва-джй |ва-хи-лу || б. 2

хад-рā-'у-джā| да 'а-лфй |хāмус-би-лун ха-ти-лу || б. 12

'Абид ибн ал-Абрас

В касыде 'Абида ибн ал-Абраса, выдержанного в редком варианте басита, в качестве СФ выступают 12 прилагательных, из них со стопами басита совпадают все 12. Эти прилагательные: عيرانة بادن نانم عروقتها رطيب سر هوب نهدة زيتية طلبو لقوة خيوب مضبر خلقها مجرد فقارها

Эти последние, являясь номинальными предложениями, выступающими в роли прилагательного, покрывают две стопы.

ва-сā-хи-бй |бā-ди-нун | ха-бӯ-бу| б.29

'ай-рā-на-тун |мӯ-джа-дун | фа-кā-ру-хā|| б.30

тах-ми-лу-нй| нах-да-тун | сур-хӯ-бу|| б.34

му-даб-ба-рун|хал-ку-хā|тад-би-ран || б.35

вай-тй-йа-тун|нā-'и-муд |'у-рӯ-ку-ха || б.36

ва-лай-йи-нун| ас-ру-ха | ра-тй-бу || б.36

Камил

Лабид

U U--

555

— —

Эти прилагательные: متنبذ، محفوفة، مسجورة، مشمولة، متواتر، متجاوز اقلامها، متجاوب ارزامها، نوهية

Эти 2 последних, являясь номинальными предложениями, покрывают две стопы.

6.5

$$u = u - \frac{u}{u} = \frac{u}{u} = 1$$

6.32

6.34

6.35

641

6.64

6.42

'Антар

В касыде Антары в качестве СФ засвидетельствовано 42 прилагательных, из них со стопой камила совпадают 4:

عبر الشودي، زيافة، خطارة، شذنية

ва-ха-шй-йа-тй | су-ру-джун 'а-лā | 'аб-лиш-ша-вā || 6.21

хаи-туб-ли-ган | нй дā-ра-хā | ша-да-нй йа-тун || 6.22

хат-тā-ра-тун | гиб-бас-су-рā | зай-иā-фа-тун || 6.28

Наименьшее совпадение прилагательного со стопой наблюдается в данном размере, а также в размере вафир.

Вафир

Амр ибн Кулсум

Касыда Амра ибн Кулсума выдержана в размере вафир, из 18 прилагательных со стопой вафира совпадает одно:

му-ша'-ша-'а-тун | ка-ан-нал-хис | оа фй-хā || 6.2

Хафиф

ал-Харис ибн Хиллиза

Из 16 прилагательных, создающих СФ, в касыде ал-Хариса ибн Хиллизы в размере хафиф со стопами совпадают 10, со стопой - - - - - 1, с вариантом этой стопы - - - - - совпадают 7, со стопой - - - - - 2 прилагательных.

Эти прилагательные: عملاء، مكفر، بلية، خضراء، رملاء، عمياء، زهراء، دفواء، غبراء، مبيضة.

ка-ра-зй-йун | ка-ан-на-ху | 'аб-лā-'у || 6.50

ва-ра-бй- 'ун | ин-шам-ма-рат | габ-рā-'у || 6.57

си-'а-нй-дун | ка-ан-на-ха | даф-ва-'у || 6.59

джа' ла-хум шā | ма-тан ва-лā | зах-рā-'у || 6.73

кул | дуб-ни хам-мин | ба-лй-йа-тун | 'ам-йā-'у || 6.14

мук-фа-хар-ан | 'а-лал-ха-вā | ди-си лā-тар | туху 6.26

тан | хā-ху 'ил-лā | муб-йад-да-тун | ра'-лā - у||

6.51

ва-ла-ху фā | -ри-ой-йа-тун | хад-рā - у||

6.56

Если подвести итог, протупает такая картина:

Табл. №1.

№	Автор	Размер	Совпадение с основными стопами	Совпадение с двумя и более стопами	Общее число прилаг. совпадение со стопой	
1	2	3	4	5	6	
1.	Имру л-Кайм	тавил	5	—	13	
2.	Тарафа	„----„	6	8	1	15
3.	Зухайр	„----„	1		2	3
4.	ан-Набига аз-Зубйани	басит	2	4	—	6
5.	ал-А'ша	„----„	2	4	2	6
6.	'Абид ибн ан Абрас	„----„	3	7	2	12
7.	Лабид	камил	6		—	8
8.	'Антара	„----„	4		1	4
9.	'Амр ибн Кулсум	вафир	1		—	1
10.	ал-Харис ибн Хиллиза	хафиф	8	2	—	10

Анализ показывает, что из 78 прилагательных, совпадающих со стопой, 36 совпадают с 3-сложной стопой (основной или вариантом), 33 – с 4-сложной (основной или вариантом 5-сложной) и лишь 4 – с 5-сложной стопой камила или вафира. Кроме того, некоторые словосочетания, как, например, *status constructus*, номинальные инверсивные релятивные предложения, которые мы приравнивали к прилагательным по функции обозначения признака и синтаксической функции, занимает иногда две или более смежные стопы.

В Муаллакат с целой стопой чаще совпадают 3-сложные прилагательные, там, где в размере имеется 2 трехсложные стопы ('Абид ибн ал-Абрас) совпадение 100%-ное.

В размерах кадил и вафир, где основная стопа, являясь 5-сложной, длинее стоп других размеров, наблюдается наименьшее совпадение прилагательных со стопой.

В этих размерах совпадают чаще их четырехсложные варианты – 9 против 4.

Четырехсложные прилагательные в размере тавил являются в основном

сонечными, рифмующимися стопами 11 из 16 (Имру'ул-Кайс – 5 из 5-ти, Тарафа – 6 из 8, Зухайр – 0 из 3). В размере басит трехсложные – 8 из 14 (ан-Набига – 2 из 2, ал-Аша – 2 из 4, 'Абид ибн ал-Абрас – 4 из 8).

Прилагательные в Муаллакат (совпадающие со стопой или нет) дают такую картину (см. табл. №2).

Как явствует из таблицы, большинство прилагательных являются 3-сложными (113), затем по кличеству идут 4-сложные (86), 2-сложные (30), 5-сложные (19) и более чем 5-сложные (18), которые являются синтагмамы, приравниваемыми к прилагательным. Таким образом, из 270 прилагательных 78 или около 30% совпадают со стопой.

Табл. №2.

Автор	Размер	Прилагательные				
		2-сложные	3-сложные	4-сложные	5-сложные	более чем 5-сложные
Имру'ул-Кайс	тавил	5	15	0	2	2
Тарафа	„	6	24	16	7	6
Зухайр	„	1	6	1	–	–
Ан-Набига аз Зубйани	басит	1	1	6	1	1
ал А'ша	„	–	8	7	–	–
'Абид ибн ал-Абрас	„	–	8	2	–	2
Лабид	камил	7	1	19	3	3
'Антара	„	3	13	19	3	4
'Амр ибн Кулсум	вафир	6	8	2	2	–
Ал-Харис ибн Хиллиза	хафиф	1	11	4	1	–
		30	113	86	19	18

Как видно из схемы, это в основном 3- и 4-сложные прилагательные. Около половины из них (18 из 36 3-сложных и 12 из 30 4-сложных) образуют определенные части размера. Общчно эти две последние стопы второго полустушия бейта (здесь 13 из 15).

4 + 3, размер тавил

ка-дй -дил | му-рак-ка-ли
 ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘

Имру'ул-Кайс, б. 51

са-кй -йял | му-зал-ла-ли
 ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘

Имру'ул-Кайс, б. 35

‘а-нй -фил | му- сак-ка-ли

у _ _ _ у _ _ _

Имру’ул-Кайс, б. 55

‘а-хаз-зу | му-лам-ла-мун

у _ _ _ у _ _ _

Тарафа, б. 35

му-нй-фун| му-мар-ра-ду

у _ _ _ у _ _ _

Тарафа, б. 19

му-‘ā-ланн | му-са’-‘в-ди

у _ _ _ у _ _ _

Тарафа, б. 25

ка-шй-бун | му-фа’-‘а-му

у _ _ _ у _ _ _

Зухайр, б. 10

3 + 4, размер басит

‘ай-рā-на-тун ‘у-джу-ду

_ _ _ у _ _ _ у _ _ _

ан-Набига, б. 7

мүс-та’-на-син ва-ха-ди

_ _ _ у _ _ _ у _ _ _

ан-Набига, б. 9

зуш-шир-ра-тин га-зи-лу

_ _ _ у _ _ _ у _ _ _

ал А’ша, б. 24

3 + 4, размер хафиф

ба-лй-йа-тун ‘ам-йā-у

у _ _ у _ _ _ _ _

Ал-Харис ибн Хиллиза, б. 7

мүб-йад-да-тун ра’-хā-у

у _ _ у _ _ _ _ _

Ал-Харис ибн Хиллиза, б. 51

3 + 3, каталектический басит

бā-ди-нун | ха бӯ-бу

_ _ у _ _ у _ _ _

Абид ибн ал-Абрас, б. 29

нах-да-тун | су-ру-хун

_ _ у _ _ у _ _ _

Абид ибн ал-Абрас, б. 34

Иногда символ-формула образует весь размер. В Муаллакат Это:

Каталектический басит

‘ай-рāна-тун | мў-джа-дун | фа-кā-ру-хā||

Абид ибн ал-Абрас, б.30

зай-тī-йа-тун | нā-‘и-мун | ‘у-рў-ку-хā||

Абид ибн ал-Абрас, б.36

Камил

мас-джў-ра-тан | му-та-джав-ви-ран | кул-лā-му-хā||

Лабид, б.34

Остальные прилагательные, примерно 70%, образуют размер, вступая в обычные комбинации с другими словами.

Как показывает анализ, часть из прилагательных Муаллакат, элементов СФ, образуя уже не отдельные стопы, а определенные части размера, вставляются в конец бейта, образуя рифмующуюся часть бейта.

Таким образом, являясь готовыми элементами структуры стиха, они участвуют в конструировании размера.

Выбор прилагательного часто диктуется не только размером, но и рифмой. Например, в муаллаке Имру’у л-Кайса употребляется СФ в значении „хвост коня“.

да-лй-‘ин | ‘и-зас-тад-бар | та-ху сад | да-фар-джа-ху ||

би-дā фан | фу-вай-кал-ар | ди-лас-са | би-а’-за-ла ||

„Если постмотришь на него сзади, то густым, доходящим (почти) до земли, нейскивленным“ (=хвостом).

Вдругой своей касыде в том же размере (тавил) им употребляется эта же формула, но в конце в „лайса би а’зала“, вместо „а’зала“ подставляется прилагательное „асхаб“. – „лайса би асхаба“, поскольку касыда рифмуется на ба:

ва ‘ан-та | и-зас-тад-бар | та-ху сад | да фар-джа-ху ||

би-да-фин | фу-вай-кал-ар | ди лай са | би ‘ас-ха-ба ||

(Саид, с. 58)

Так же в формульной системе (в смысле Монроу) „ва кад агтади“ „я выступаю утром“, где затем следует символ-формула коня, – в соответствии с рифмой вставляется одно из прилагательных, обозначающих какой-либо признак коня. В муаллаке, рифмующейся на лям, в конце бейта стоит „хайкали“ – „огромный“, в другой его касыде, рифмующейся на ба, стоит „муджаннаби“ – „породистый“.

ва-кад-аг- | та-дй ват-тай | ру фй ву | ку-нā- ти-ха ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 би-мун-джа | ра-дин кай-дил | 'а-вā-би | ди хай-ка-ли||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 ва-кад ар | та-дй каб-лāш | шу-рў-'и | би-сā-би-ин ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 а-каб-ба | ка-йа' -фу-рил- | фа-лā-ти | му-джан-на-би ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _

В муаллаке, рифмующейся на лям, и в касыде с рифмой саупотребляются варианты СФ волос: „шибун мураджджалун“ – „седые, нерасчесанные“ и „шибун мухаддабун“ – „седые, окрашенные“, второй элемент которого меняется в соответствии с рифмой – „мураджджали“ и „мухаддаби“.

ка ан-на | ди-мā-'а-хā | ди-йā ти | би-нах-ри-хи ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 'у-сā - ра | ту хин-нā - ин | би-шй-бин | му-раджджа-ли||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 ка-ан-на | ди-мā -'а-хā | ди-йā -ти | би-нах-ри-хи ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 'у-сā- ра | ту хин-нā- ин | би-шй-бин | му-хад-да-би ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _

В муаллаке 'Антары в размере камил – рифма ами употребляется СФ, обозначающим „рот, уста“.

из тас-та-бй | ка би-зй- гу-рў | бин- вā-ди-хин||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _
 'аз-бин-му-каб | ба-лу-ху ла-зй | зил-мат - 'а-ми||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _

Та же формула в одной из касыд Имрул' -Кайса принимает такой вид – приведем второе полустишие бейта:

из тас-та-бй | ка би-вā-ди-хин | бас-сā-ми ||
 _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _

(Санд., с.200).

Касыда выполнена в том же размере, в той же рифме, но с та'сисом (ā) āмисоответственно перестраивается и формула, а в последней, рифмующейся стопе подставляется „бассāми“.

Стихотворный размер и рифма являются одним из факторов образования СФ, но конечно, не единственным.

В би 'ад-бин муджарради (с рассекающим, обнаженным)'адбун метрически (— —) идентично с сайфун (— —) — би сайфун муджарради (с мечом обнаженным) (Тарафа, с.87), но поэт предпочел прилагательное, образующее загадку, символ; так же и в б.83.

Существительное „верблюдица“ метрически (— ∪ —) совпадает с (— ∪ —) „сильная“, но ал-А'ша (б.35) предпочитает это последнее. Таким образом, у поэта имеется свободный выбор и он в каждом отдельном случае может поступить по своему усмотрению, согласно своим творческим принципам.

Последний факт свидетельствует о том, что совмещая две функции — конструирующую и семантическую, СФ является не только техническим приемом для создания конструктивных деталей стихотворного размера, но имеет и определенную эстетическую значимость.

გამოქვეყნებულია – Очерк по исторической поэтике (символ-формула в арабской поэзии), Издательство Тбилисского университета, Тбилиси, 1990, 127-146.

პესიმისტური რეფლექსია, რომელიც თავისი განვითარების მწვერვალს X-XI სს-ის დიდი არაბი პოეტის აბუ ლ-‘ალა ალ-მა‘არრის შემოქმედებაში აღწევს, იმთავითვე ახასიათებდა არაბულ პოეზიას. თუ არაბული პოეზიის დასაწყისად მივიჩნევთ ჩვენამდე მოღწეულ პირველ ძეგლებს ე.წ. ჯაჰილიის – ისლამამდელ პოეზიას. თუმცა ამ პოეზიას, ხშირად არამართებულად, „წმინდა აღწერით“ პოეზიასაც უწოდებენ (მაგ., კრაჩკოვსკი).¹

ისლამამდელი ხანიდან მოყოლებული მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე არაბულ პოეზიაში გვხვდება ჟანრი, რომელსაც საფუძვლად უდევს „აჰა სქემა“, როგორც მას კ. ბროკელმანი უწოდებს² (აჰა ნიშნავს – სად არის). „სადღა არიან ისინი, ვინც ჩვენამდე იყვნენ ამქვეყნად?“ – ეს ფორმულა გვხვდება აგრეთვე პროზაში – ისლამურ ქადაგებაში, კერძოდ, „სწავლანი სინანულისანი“³, „ათას ერთი ლამის“ გართიმულ პროზაში (სპილენძის ქალაქი)⁴ და სხვ. ამ ფორმულაზე იგება მედიტაცია დროის უწყვეტი დინების გამო, პესიმისტური რეფლექსია თემაზე – სიკვდილისა და გაქრობის წინაშე უძლურია ყველა და, როგორც მისი ვარიანტი, უძლურია ყოველივე (ნაგებობა, მთა, სიხარული, სიმდიდრე, სიბრძნე, ძალა). ჩამოთვლილია ძლევაშოსილი, ბრძენი, მდიდარი ან რაიმე სხვა თვისებებით გამორჩეული ცნობილი პირები, რომელნიც უძლურნი აღმოჩნდნენ გაუგებარი და უაზრო ძალის, ბედისწერის – სიკვდილის წინაშე და ვერც ძალაუფლებამ, ვერც სიმდიდრემ და სიბრძნემ სიკვდილს ვერ გადაარჩინა, რადგან ყოველივე „დროებითია“ და „წარმავალი“ ამქვეყნად. რიტორიკულ შეკითხვას – სადღა არიან ესა თუ ის გამორჩენილი ადამიანები, რომელთაც ესა თუ ის სახელოვანი საქმეები ჩაუდენიათ ამქვეყნად (ხშირად ჩამოთვლილია ეს საქმენი) მოსდევს პასუხი – აღარ არიან, წავიდნენ, გაქრნენ, მტვრად და ნაცრად, მიწად და თიხად გადაიქცნენ და ვერ დაიხსნა ისინი ამ ხვედრისაგან ვერც ქონებამ, ვერც გამჭრიახობამ, ვერც სისწრაფემ, ჯარმა და ჯავშანმა. ან გვხვდება შეკითხვა – სად არის ფუფუნება, სიმდიდრე, ბედნიერება? და სხვ.

პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ეს ფორმა, აგებული ზემოხსენებულ ფორმულაზე, უცვლელად გადადის ლექსიდან ლექსში, პოეტიდან პოეტთან, ერთი ეპოქიდან მეორეში, ერთი ლიტერატურიდან მეორეში, ერთი რელიგიური სამყაროდან მეორეში. არაბულ ლიტერატურაში განსაკუთრებით ხშირია ჯუ ლ-კარნაჰინის (ალექსანდრე მაკედონელის), ხოსროიანთა (ირანის მეფეები), კეისართა, ბიბლიური პერსონაჟების (ადამი, ნოე) და არაბთა ლეგენდარული გმირების (შადადი და სხვ.) დასახელება.

ამ თემას ისე, როგორც ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა შუა საუკუნეების

¹ Крачковский И.Ю. *Поэтическое творчество Абу л-Атахи, избранные сочинения*, т. II, М. – Л., 1937, 37.

² Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Erster Supplementband Leiden, 1937, 119.

³ 509, 8031, كذب الله ليله، وليلة الاميرة الاشمانية، الجزء الثالث، لمطبعة العامرة العشمانية.

⁴ ათას ერთი ლამე, ტ. I. არაბულიდან თარგმნა ნ. ფურცელაძემ. გ.წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ., 1969, 43.

არაბულ პოეზიაში, ახასიათებს მყარი კომპოზიცია, მყარი პოეტური ხერხები და ქვეთემთა თუ მოტივთა მყარი რეპერტუარი. „სადლა არიან ისინი, ვინც ჩვენამდე იყვნენ ამქვეყნად?“ – ამ შეკითხვას, რომლის რამდენიმე ვარიანტიც არსებობს, უკავშირდება შემდეგი თემები: – სიკვდილი ყველას ასწორებს, ათანაბრებს ბრიყვსა და ბრძენს, მდიდარსა თუ ღარიბს, ძლიერსა და სუსტს, მშვენიერსა თუ უშნოს – „სიკვდილი მდაბალს დიდებულთან გაათანაბრებს და კაცთა შორის დიდებასაც არვის შეარჩენს“, – ნათქვამია ერთ ასეთ ლექსში.¹ შდრ. აბუ ლ-‘ალა ალ-მა‘არრი – „მინის მტვერი ვერ გრძნობს რა მარხია მასში (მისთვის სულ ერთია) ეს ცხვრის ძვლებია თუ ძვლები ლომისა“.² სიკვდილმა ცხვარი და ლომი გაასწორა: გაათანაბრა, ამასვე უკავშირდება მეორე თემა – საფლავში ჩახედვა. საფლავში თუ ჩაიხედავთ, ველარ გაარჩევთ ერთმანეთისაგან – ვინ იყო მეფე, ვინ მდიდარი, ვინ ღარიბი, რადგან ყველა მტვრად გადაქცეულა – სიკვდილმა ყველა გაათანაბრა. ხშირია დაპირისპირება ამქვეყნად დიდებითა და მორჩმით ცხოვრებისა და საფლავში დამდაბლებისა, მასვე უკავშირდება ჭიების მოტივი. „რაოდენ ფუფუნებაში იყვნენ და რაოდენს ჭამდნენ. (მერე კი) მინაში აღმოჩნდნენ და თვით მათ ჭამს (ჭია)“.³ ერთ-ერთი მყარი მოტივია სააქაოს ილუზორულობის გახაზვა, რომ, ეს ქვეყანა არის ცრუ, მატყუარა, მაცთური. იგი ავინყებს ადამიანს თავის მწარე ხედვას, მწარე აღსასრულს. და რომ ეს სოფელი არის სიზმარი, ხანმოკლე, როგორც ჩრდილი (მაგ., ღრუბლის ჩრდილი), ანდა მირაჟი, „მწყურვალს, რომ წყალი ჰგონია“. არის ნაწარმოებები, სადაც ყველა ეს მოტივი ერთად არის თავმოყრილი, მაგრამ სავალდებულო არ არის ამ სქემის ყველა ელემენტი ერთსა და იმავე ნაწარმოებში იყოს რეალიზებული.

როგორც ერთ-ერთ ტიპურ ნიმუშს „აჟნა სქემისა“, დავასახელებთ ლექსის ნაწყვეტს „ათას ერთი ლამიდან“:

„სადლა არიან ხოსროიანნი და მიუვალი მათი ციხენი?
ან გარდასულან, დათმეს ქვეყანა, თითქო ამქვეყნად არც კი
ყოფილან.“⁴

სხვა ადგილას:

„სადლა არიან ლაშქარნი, სპანი... ვერრას იცავენ უსარგებლონი,
ან სადლა არის, რაიც ამ ლაშქარს მოუხვეჭია და შეუნახავს?!
ენია ყველას გამოუკლებლივ ტახტის მეუფის ბრძანება მალი
და ვერ დაიხსნა ვერც ქონებამ და ვერც მიუვალმა თავშესაფარმა.“⁵

¹ იქვე, 296.

² Smoor P. *The delirious sword of Ma'arri*, Festschrift Ewald Wagner zum 65 Geburtstag, B 2. Studien zur arabischen Dichtung, Beirut, 1994, 389.

³ Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, Islamstudien, Leipzig, 1924, 38.

⁴ ათას ერთი ლამე, ტ. V, არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ. გ.წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ., 1985, 92; 43, • 8031, المكتبة الف ليلة وليلة، الجزء الثالث، لمطبعة القاهرة الشامية.

⁵ ათას ერთი ლამე, ტ. V, 1985, 91; 43, • 8031, • 8031, المكتبة الف ليلة وليلة.

შეადარეთ ასევე გართმული პროზა (საჯ) „ათას ერთი ლამიდან“, რომელიც აგრეთვე კითხვა-პასუხზეა აგებული, როგორც ეს ჩვეულებრივია ამ ჟანრში: „სადლა არის ადამი, მამა ძე ხორციელთა, სადლა ნუჰი თავისი შთამომავლობით, სადლა არიან მეფეები ხოსროიანნი და კეისარნი, სადლა არიან ხელმწიფენი ერაცის და ინდოეთისა, სადლა არიან მეუფენი ქვეყნის მპყრობელნი, ამლაკიანნი სად არიან ან გოლიათნი? დაცარიელდნენ სადგომნი მათნი, განშორებიათ ოჯახს, სამშობლოს. სადლა არიან ხელმწიფენი არაბები და არაარაბნი? სულ ერთიანად დაიხოცნენ, მტვრად იქცა ყველა. სად არს კარუნი, სად არს ჰამანი, ან სადლა არის შადად იბნ 'ადი, ქანაანი და პალოთმფლობელნი: მოუცელია, ვფიცავ ალაჰს, სიცოცხლის მცელავს და სადგომები დაუცლია.“¹ ანდა სხვა ადგილას: „არ შეგაცდინოს წუთისოფელმა, მისმა სამკაულმა, მისმა სიყალბემ, სიცრუემ, ცთუნებამ და ამოებამ. ჰგავს იგი სიზმარს, მძინარეს რომ მოელანდება და ოცნებას მეოცნებისას, ანდა ზმანებას უდაბნოში, პირგამშრალს რომ წყალი ჰგონია.“² (შდრ. აგრეთვე აბუ ლ-ათაჰია – შენ სიზმარი ხარ, ღრუბლის ჩრდილი ან მირაჟის გაელვარება).

„წუთისოფელი სიზმარია“ თავის პარალელს პოულობს ქრისტიანულ რეფლექსიაში (ისევე, როგორც სხვა მოტივებიც ან თემისა). შეადარეთ იოანე მინჩხთაძე:

„გულისცხმა ვყოთ
ამოებამ ჩუენი,
რამეთუ ყოველი მოკუდავ და მიწა ვართ
და ჟამნი ჩუენნი – ვითარცა სიზმარნი
და არამ ვერჩდეთ ჩუენ
წუთსა ამას ცხოვრებასა,
რამეთუ, ვითარცა აჩრდილი წარვალს
და ვითარცა მტუერი ქუეყანისაჲ განიბნევის.“³

„ჟამნი ჩუენნი
ვითარცა-რამ სიზმარნი
ლამისანი განქარდებიან.“⁴

„წუთისოფელი სიზმარია“ – ქრისტიანობაზე უფრო ძველი და, საერთოდ, უძველესი სახე უნდა იყოს. იგი ჯერ კიდევ ძველგვიგუტურ პოეზიაში გვხვდება.⁵

შეიძლება გამოიყოს ერთი ნაწილი ასეთი ლექსებისა, რომლებიც, მართალია, არ იწყება შეკითხვით „სადლა არიან“, მაგრამ შეიცავენ ამ სქემის სხვა ელემენტებს. მაგ., ეპიტაფიების ტიპის ლექსები, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდება ძლევამოსილება, სიმდიდრე და არარად ქცევა სიკვდილის შემდეგ, სადაც

¹ ათას ერთი ლამე, ტ. V, 1985, 101-2; 47, • 8031, كتبت الف ليلة وليلة.

² ათას ერთი ლამე, ტ. V, 1985, 81; 39, • 8031, كتبت الف ليلة وليلة.

³ მიწაჲნი ი. პოეზია. ტექსტი გადმოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლ.ხაჩიძემ. თბ., 1987, 183.

⁴ იქვე, 224.

⁵ Матве М.Э. Древнеегипетские мифы, М. – Л., 1956, 78.

ლირიკული გმირი ხშირად პირველ პირში საუბრობს.

„უამთა ცვალების, ბედის ტრიალის დიდი ხნის შემდეგ თუ მომიგონებთ, ვარ იბნ შადადი, ვფლობდი ერთიან კაცობრიობას და მთელ ქვეყანას, მე მმორჩილებდნენ ბრბოები ურჩთა, შამი, მისრეთი, მხარე ადნანის. ჩემს ხელთ ვხედავდი ტომთა და ლაშქართ, ქვეყნებს, მის მცხოვრებთ ვხედავდი შემდრკალთ.

.....
მეგონა მთელი ჩემი ქონებით გამოვისყიდდი სულს სხვა ვადამდე,
.....

დამატყდა წერა გამყრელი კაცთა, დიდების მერე დავმდაბლდი მიწად.“¹

როგორც აღვნიშნეთ, „საღლა არიან“ სქემით შექმნილი ლექსები გვხვდება ისლამამდელ ხანაში. ბეკერი მიიჩნევს, რომ ეს თემა არაბულ ლიტერატურაში შეიტანა ისლამამდელმა ქრისტიანმა არაბმა პოეტმა 'ადი იბნ ზაიდმა [508-4.507]. ეს ლექსია (მოგვყავს ნაწყვეტი):

„ვინ გინახავს, სიკვდილს რომ ცოცხალი დაეტოვებინოს,
ან ვინ გინახავს, მცველს დაეფაროს (სიკვდილისაგან)?
საღლაა ქისრა ანუშირვან ხელმწიფეთანა (≠სასანიანები),
ანდა სად გაქრა (ადრე) საბური?
(საღლა არიან) ბანუ ასჰარ, ხელგაშლილნი, მეფენი რუმის?
არ დარჩენილა ქვეყნად მათი სახსენებელი.

.....
შვება-ლხენისა, განცხომისა, სიძლიერის მერე
მათ საფლავები აუვსიათ.
თითქო გამხმარი ფოთლები ყოფილიყვნენ,
აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქარებს რომ წახვეტია.“²

აღსანიშნავია, რომ ეს მოტივი და გამოსახვის ეს ფორმა ისლამამდელ ხანაში გვხვდება არა მხოლოდ ადი იბნ ზაიდთან, არამედ სხვა პოეტებთანაც. მაგ., ზუჰაირთან (რა თქმა უნდა, თუ ზუჰაირის ლექსს ისევე როგორც ისლამამდელ პოეზიას საერთოდ, აუთენტურად მივიჩნევთ). ეს ლექსია:

„განა ვერ ხედავ, რომ ღმერთმა დაღუპა თუბა, დაღუპა
ლუკმან ადის ძე და (თავად) ადიც,
დაღუპა ზუ-ლ-კარნაანი ამაზე ადრე და ფარაონი მზვაობარი,
ქედფიცხელი, (დაღუპა) ნაკაშიელიც (≠აბაშეთის მეფე).
ო, არ მინახავს კეთილდღეობაში მყოფი ისევე დაეტოვებინოს
ბედისწერას (≠სიკვდილს), როგორც იყო.

.....

¹ ათას ერთი ლამე, ტ. V, 1985, 83; 39, 8031, كتاب الف ليلة وليلة.

² 138-139, 1356, أبو الفرج الأصفهاني, كتاب الأغاني, الجزء 8.

სადღა არიან ისინი ახლა, ვისაც ფლობდა სოფლებს,
თავისი ღალით, ასეულობით აქლემებით;
სადღა არიან ახლა ისინი, ვისაც ჯამები მიერთმეოდა
და როდესაც წინ დაუდგამდნენ, ფეხს არ იცვლიდნენ?”¹

გვხვდება ცალკეული მოტივები ამ სქემისა იმრუ ლ-კამსთან, ლაბბდთან²
და სხვა ისლამამდელ პოეტებთან. ხშირია ეს თემა ისლამის შემდეგდროინდელ
პოეტებთან, აბუ ლ-თანჰიასთან (IX ს.). მის დივანში არაერთი ლექსი მოვიძიეთ
„ამნა სქემით“ შესრულებული (ზოგიერთი მისი ლექსის თარგმანი მოგვყავს
ქვემოთ), დადასტურებულია იგი აბუ ლ-ალა ალ-მაარრისა და (IX-X სს.)³ და
მრავალ სხვა პოეტთან.

ეს ფორმულა გვხვდება არა მხოლოდ მხატვრულ ძეგლებში, არამედ, როგორც
აღნიშნეთ, ისლამურ სინანულის ქადაგებაში – სწავლანი სინანულისანი, რასაც
ყურადღება მიაქცია კ. ბეკერმა და დაასაბუთა, რომ იგი უნდა მომდინარეობდეს
ქრისტიანული სინანულის ქადაგებიდან (სწავლანიდან)⁴ მანვე შეისწავლა ეს
ფორმულა ბერძნულსა და ლათინურ პოეზიაში (*Ubi sunt* *qui ante nos in mundo fuere*),
სადაც იგი ფართოდ არის გავრცელებული. ამ ფორმულის გენეზისის ძიებას
ბეკერი მიჰყავს ბერძნული რიტორიკის სკოლამდე და განსაკუთრებით ბერძნული
პოპულარული ფილოსოფიის კინიკურ დიატრიბამდე.⁵ ეს მოტივი, როგორც ამას
ბეკერი აღნიშნავს, კიდევ უფრო ძველია და გვხვდება ასურბანიპალის საფლავის
ცნობილ ეპიგრამაში (V ს.) – „მეც მტვრად ვიქეცი – მბრძანებელი დიდებული
ნინევიისა.“⁶ საბოლოო ჯამში, მისი აზრით, იგი უნდა მომდინარეობდეს ძველ-
ეგვიპტური პოეზიიდან, მეორე ათასწლეულის იეროგლიფური ტექსტებიდან,
კერძოდ, ცნობილი „არფისტის სიმღერიდან“ (ყოველ შემთხვევაში, ეს არის
დღესდღეობით ცნობილი უძველესი ძეგლი, სადაც ეს მოტივი გვხვდება). თუ
რეტროსპექტრულად ძველეგვიპტურ პოეზიამდე მიიყვანა ბეკერი ამ თემის
გენეზისის ძიებამ, მეორე მხრივ, იგივე მოტივი და იგივე ფორმულა მას
დაფიქსირებული აქვს შექსპირთან („ჰამლეტი“)⁷, ბაირონთან⁸ და სხვ. ასეთია
ქრონოლოგიური დიაპაზონი ამ ფორმულისა.

ამ თემის და ამ ფორმულისათვის გვერდი არ აუვლია ქართულ
ლიტერატურასაც. ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს ქართული ლიტერატურის
კვლევა ამ თვალსაზრისით. მაგრამ აღნიშნავთ რამდენიმე შემთხვევას. პირველ
ყოვლისა, ეს თემა, როგორც ჩანს, შემოდის თარგმნილი ლიტერატურის გზით. ამ
მხრივ, აღსანიშნავია იოანე დამასკელის (VII-VIII სს.) „დასდებელნი მიცვალებულსა

¹ 107. زهير ابن أبي سلمى، حوان بيروت دت.

² Крачковский И.Ю. *Поэтическое творчество Абу л-Атахи, избранные сочинения*, 46-49

³ أبو العلاء المعري، الزرعم ما لا يلزم، مجلد الثاني، بيروت، لبنان.

⁴ Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, 509.

⁵ იქვე, 514.

⁶ იქვე, 515.

⁷ იქვე, 502.

⁸ იქვე, 503.

ზედა“¹, რომლის თარგმანი ბერძნულიდან მიენერება ეფრემ მცირეს (XI ს.). ამ ნაწარმოებში გვხვდება როგორც ეს ფორმულა, ასევე მასთან დაკავშირებული სხვადასხვა მოტივი. მოგვეყავს ნაწყვეტი:

ხმა გ.

„ყოველივე ამაო არს კაცობრივი,
რაოდენაც რაი ჰგიეს შემდგომად სოფლისა,
არა დაადგრების სიმდიდრე,
არა თანანარყვების დიდება,
რამეთუ მოანია სიკუდილი
და ესე ყოველი მყის იავარყო.

ხმა დ.

სადა არს სოფლისა ამის სიხარული,
და სანუთროისა სასოებაჲ?
სადა არს ოქრო გინა ვერცხლი,
სადა არს მონათა სიმრავლე და ამბოხი?
აჰა ესერა ყოველივე იქმნა ავლ,
ყოველივე ესე იქმნა მტუერ,
ყოველივე ესე იქმნა სიზმარ და აჩრდილ!

ხმა ე.

მოვიხსენე წინასწარმეტყუელი, რომელი იტყვის:
მე ვარ მიწა და ნაცარი;
და კუალად: შთაგებდე საფლავსა
და ვიხილენ ძუალნი განშიშულეულნი
და ვთქუ: ვინმე არს მეფე ანუ მხედარი,
მდიდარი ანუ გლახაკი,
მართალი ანუ ცოდვილი?“³

რაც შეეხება ახალ ქართულ ლიტერატურას, ეს თემა შემოდის XV ს-ის ფრანგი პოეტის – ფრანსუა ვიიონის დათო წერედიანისეული თარგმანით.⁴ (ნიმუშები „ათას ერთი ლამის“ ქართული თარგმანიდან, სადაც ეს ფორმულა გვხვდება ლექსისა და საჯ'ის სახით, ზემოთ მოვიხსენიეთ). ფრანსუა ვიიონს ეს ფორმულა გამოყენებული აქვს რამდენიმე ბალადაში: ბალადები „ძველი დროის ბანოვანები“, „ძველი დროის მთავრები“ და ბალადა „ძველფრანგულად შეთხზული“. ერთ-ერთი ნიმუშია:

¹ დასდებულნი მიცვალებულსა ზედა, დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში, A 162, 92-101.

² კეკელიძე კ. „გოდების და გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ., 1956.

³ იოანე დამასკელის ხელნაწერზე მიგვიითია დოც. გვანცა კოპლატაძემ, რისთვისაც მას მადლობას მოვასხენებთ.

⁴ ვიიონი ფ. ლექსები. ფრანგულიდან თარგმნა დათო წერედიანმა. თბ., 1986.

„თქუ სადა ჰგიეს იმპერატორი
 ბიზანტიისა მჯილქოქოვანი?
 გინა ყოველი ფრანგთა პატრონი,
 მეფეი ვინ იგი ჟამთა მყოფარი
 დგმიდა ტაძართა, მიწყიე მლოცველი
 და ერი თვისი სიბრძნითა მართა?
 აჰა ესერა ჟამი მოწვენილ!
 ნაშთნი ყოველნი წარიხვენს ქართა.
 თქუ ვიენელი და გრებობლელი
 ყრმა უფლისწული სადა არს ნეტარ?

 სიკვდილმა მოსრნა დიდნი და მრწემნი,
 სიკვდილსა ზედა სიკვდილი სართა...“¹ და სხვ.

ფრანსუა ვიიონის „ბალადა ძველი დროის ბანოვანები“ უთარგმნია გალაკტიონ ტაბიძესაც. ეს თარგმანი მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა. გამოქვეყნდა იგი 1988 წელს ვახტანგ ჯავახიძის წიგნში „უცნობი“.² საინტერესოა, რომ თარგმანთან ერთად გალაკტიონს ამავე სქემაზე აუგია ერთ-ერთი დაუმთავრებელი საკუთარი ლექსიც, რაც მთავარი მინიშნებაა იმისა, თუ როგორ შეიძლებოდა მომხდარიყო ამ თემის ადაპტაცია სხვადასხვა ხალხთა ლიტერატურაში – თარგმანიდან ორიგინალურ ნაწარმოებამდე. გალაკტიონს ამ სქემაში ჩაუსვამს სახელები პუშკინის სამყაროდან. შდრ.:

ფრანსუა ვიიონის გალაკტიონისეული
 თარგმანი

მარქვით, სადაა რომის ასული
 ფლორა ძვირფასი, მზის დასადარი,
 სადაა ნაზი აქქილას სული,
 ანუ ტაიდა მარქვით სად არის...¹

გალაკტიონის ლექსი

მარქვით, სადაა ნევის ასული,
 ის ტატიანა მზის დასადარი,
 სადაა ნორჩი პუშკინის სული,
 ანუ დელვიგი მარქვით სადარი?
 ან ამწვანებულ ტყის ბინადარი,
 ნისლით მარადის დაუბინდარი
 ძველი ლოცვის ექო სად არის...²

რაც შეეხება ორიგინალურ თხზულებებს, დავასახელებთ რამდენიმე შემთხვევას. პირველ ყოვლისა, ოპიზარი მგოსნის (ანონიმის) „გალობანი სულისანი“ (IX-XI სს.), სადაც არის ამ სქემის ერთ-ერთი მოტივი – „საფლავში შთახედვა“.

„მოვედით ძმანო, შთავიხედნეთ საფლავთა,
 სადა არს შური, საოცრებად და უდღამა,

¹ იქვე, 52-53.

² ჯავახიძე ვ. უცნობი. აპოლოგია გალაკტიონ ტაბიძისა, თბ., 1988, 192.

სადა არს ძკრის უსენებად და ზუაობად
და უორცთა გულის-თქუმანი, აჰა ესერა
მინა, ნაცარ და თიჯა ქმნილ არს ყოველი".¹

მოტივი – სიკვდილი ყველას ათანაბრებს, ასწორებს – გვხვდება
რუსთაველთან:

„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა...

მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალგულოვანი".

ეპიტაფიების ტიპად – დაპირისპირება – ხელმწიფის დიდებული, საგმირო
საქმეთა ჩამოთვლა და დამდაბლება სიკვდილის შედეგად – შეიძლება ჩაითვალოს
არსენ იყალთოელის დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია:

„ვის ნაჭარმაგევს მეფენი შვიდნივე პურად დამესხნეს,
თურქნი, სპარსნი და არაბნი საზღუართა გარე გამესხნეს,
თევზნი ამერთა წყალთაგან იმერთა წყალთა შთამესხნეს,
ანე ამათსა მოქმედსა უელნი გულზედან დამესხნეს.“²

ჩვენ სულ რამდენიმე ნიმუში მოვიხსენიეთ. ამ თემის კვლევა კი ქართულ
ლიტერატურაში სათანადო სპეციალისტის საქმეა.

ამდენად, გეოგრაფიული და ქრონოლოგიური დიაპაზონი ამ თემისა საკმაოდ
დიდი ჩანს (დაახლ. ძვ. წ. XX-XIX სს; – ახ. წ. XIX-XX სს.). საბოლოო ჯამში
ეს თემა ძველადმოსავლური და საზოგადოდ საკაცობრიოა და, რაც არ უნდა
უცნაურად ჟღერდეს აქ ლიტერატურული კავშირების ძიება, ბეკერის სიტყვით,
იგი არსებობს და მას მიეყავართ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დიდ
ისტორიულ კავშირებთან.³ კულტურული კონტაქტები, როგორც ლიტერატურის
ეს ჟანრიც აჩვენებს, წარსულ საუკუნეებში უფრო მჭიდრო და ინტენსიური უნდა
ყოფილიყო, ვიდრე ეს დღეს ჩვენ წარმოგვიდგენია.

აქ აღსანიშნავია ერთი საკითხი. კ. კეკელიძე ე.წ. „გოდების ჟანრში“
აერთიანებს როგორც იოანე დამასკელის ზემოთ აღნიშნულ თხზულებას და
სხვა ანალოგიურ ნაწარმოებებს, რომელიც წუთისოფლის ამაოების, საზოგადოდ
სიკვდილის, ყოველივე ამქვეყნიურის აღსასრულისა და მსწრაფლმავლობის
რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემას ეხება, ასევე ნაწარმოებებს, რომელნიც
რომელიმე კონკრეტული პირის გარდაცვალებასა და მის დატირებას ეძღვნება,
მაგ., არჩილ მეფის „თეიმურაზიანში“ მოთავსებული მეფე თეიმურაზის მიერ
გარდაცვლილი დედოფლის გლოვასა და სხვა ამგვარ თხზულებებს.⁴ ამავე ჟანრს
იგი მიაკუთვნებს გოდებას სამშობლოს დაკარგვისა და მისი დაკნინების გამო,
ეპიტაფია-ხოტბას, ბიბლიურ – „გოდებას ბაბილონისა“ და „გოდებანი იერემია

¹ ქართული პოეზია, I. თბილისი, 1979, 136.

² იქვე, 179.

³ Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, 502.

⁴ კეკელიძე კ. „გოდების და გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში, 212.

წინასწარმეტყველისანი" და სხვ.¹

რაც შეეხება არაბულ ლიტერატურას, აქ მკვეთრად არის გამოიჯნული ერთმანეთისაგან ორი ჟანრი: „გლოვის ლექსი“ (*მარსია, რისა*), რომელიც სიკვდილის კონკრეტულ ფაქტს, კონკრეტული პირის დატირებისა და გარდაცვლილის ხოტბას ეძღვნება, და ლექსები, რომლებიც სიცოცხლისა და სიკვდილის არსს ეხება და წარმოადგენს მედიტაციას ამქვეყნიური ცხოვრების მსწრაფლმავლობასა და ამოებაზე; თუმცა პოეტურ ენაში მათ ბევრი აქვთ საერთო – განმეორება, ე.წ. ბრძნული გამონათქვამები და სხვ.,² ასევე ზოგიერთი ტოპოსი. ამ ტიპის ლექსები, რომელთაც ბლოხი ე.წ. ელეგიებს მიაკუთვნებს.³ აბასიანთა ხანაში ცნობილია ზუჰდიას სახელწოდებით⁴ – არაბული პოეზიის ჟანრი, სადაც ასკეტური მოტივი უკავშირდება პესიმისტურ მედიატაციას ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობისა და ამოების, ზოგჯერ ზნეობისა და სოციალური უსამართლობის გამო. ჩვენთვის საინტერესო ფორმულა – „სადლა არიან (სად არიან)“ – აქ ზუჰდიას სახელით გვევლინება, ქვემოთ მოვიყვან რამდენიმე ნაწყვეტს აბუ ლ-‘ათაჰიიას „ზუჰდინათიდან“⁵:

ზუჰდინა

1. აინა მან ქანა კაბლან ანა მინ ეუნსინ ქანუ ჯამალან ვაზამიან.
2. 'ინნა დაჰრან 'ათა 'ალაჰში ჭა'აჰან მინჰუმუ ლ-ჯუმ'ა საჰა'ა' მა'თი 'ალაჰინ.⁶

თარგმანი

1. სად არის ის, ვინც ჩვენამდე იყო (წინაპრები), სად არის, სად არის ის ხალხი მშვენიერი და შემეკლნე?!⁷
2. ჭეშმარიტად, ბედისწერა (=სიკვდილი) ენია და მოსრა მათგან ყველა და ჩვენც გვეწევა იგი.

ზუჰდინა

1. 'აინა ლ-კურუნუ ლ-მანდინაჰ თარაჰუ ლ-მანაზილა ხალინაჰ.
2. ჭასთაბდალათ ბიჰიმ დინარუჰუმუ რ-რიჰაჰ ალ-ჰანიჰაჰ.⁷

თარგმანი

¹ იქვე, 199.

² Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, B.H., Darmstadt, 1988, 24.

³ Bloch A. *Qasida*, Asiatische Studien, 2 (1948), 122.

⁴ შტრ. Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, 120.

⁵ ე. ვაგნერი თვლის, რომ ზუჰდინა ფორმულა „სადლა არიან.“ გადმოიღო მარსიადან, გლოვის ლექსიდან. მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ეს ფორმულა ისლამამდელ ხანაში გვხვდება ადი იბნ ზეიდთან, ზუჰაირთან (იხ. ზემოთ) და სხვა ისლამამდელ პოეტებთან არა უთუოდ გლოვის ლექსში, არამედ სხვა ჟანრებში, მაგ., ე.წ. ელეგიებში, რომელიც ზუჰდიას ერთ-ერთ წინამორბედად შეიძლება ჩაითვალოს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მათ ან ერთ დროს მიიღეს ეს ფორმულა ან მარსიაზე უფრო ადრე სხვა ჟანრებში გაჩნდა. ასეთი დასკვნა უნდა გამოდინარეობდეს კ. ბეკერის ნაშრომში მოყვანილი მასალიდანაც.

⁶ 366, ١٦٩١, اشعر، والخبير، ممشق،

⁷ იქვე, 437.

1. სადღა არიან წარსული თაობები? მიუტოვებიათ სახლები (ცარიელი
2. და მათ სახლებს მათ სანაცვლოდ მქროლავი ქარები (დაპატრონებინ).

ზუჭდნა [179 .19]

7. 'ანა ლ-მულუქუ ვა 'ანა 'იზათუჰუმ სარუ მაწრან 'ანთა ს 'ირუჰუ.
8. კასაბილუნ ჩილ-მავთი მუშთარაქენ მათლუ ასწირაჰუ 'აქაბირუჰუ.'
თარგმანი
7. სადღა არიან ხელმწიფენი და სადღაა მათი ძლევამოსილება,
გაემართენ (იქით, საითაც) შენც გაემართები (ოდესმე).
8. გზა ჩვენი სიკვდილისაკენ (მიმავალი) საზიაროა,
მისდევენ (ამ გზაზე ერთმანეთს) დიდნი მცირეთ.

ზუჭდნა [249 .19]

- 'ალა 'ანა ლ-'ულა სალაჰუ და'ავ ლილ-მავთი ვახთუტიჰუ
თარგმანი
- ო, სადღა არიან წინაპარნი? გაემართენ. უხმეს სიკვდილისათვის და
მოიტაცეს.

ზუჭდნა ²

1. 'ანა ლ-კურუნუ ბანუ ლ-კურუნი ვაჰავუ ლ-მად'ინი ვალ-ჰუსუნი.
2. ვაჰავუ თ-თაჯაბბური ჩილ-მაჯალისი ვათ-თაქაბბური ჩილ-'უდუნი.
3. ქანუ ლ-მულუქა ჯა'აიფუჰუმ ლამ 'ფუჰინჰი რადუ ზ-ზამანი.
4. ჯა'აიფუჰუმ ლამ ფუჰინ ჩი-დარი ლ-ბილ ლალიკა რ-რაჰუნა.
თარგმანი
1. სადღა არიან თაობანი და ძენი (იმ) თაობათა და ქალაქთა და
ციხესიმაგრეთა პატრონები.
2. და მზვობარნი მეჯლისებში, მედიდურნი რჩეულებში?
3. იყვნენ მეფენი და რომელი მათგანი არ მოსპო დროის უხანობამ.
4. რომელი მათგანი არ გააქრო მიხრწნის სადგომში, ჩაკეტა მძევლად?

გამოქვეყნებულია – საქ. მეცნ. აკადემიის „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1-4, 2001, 209-217.

¹ იქვე, 179.

² იქვე, 364.

**ზოგიერთი მყარი მოტივის შესახებ დასავლურ-აღმოსავლურ პოეზიაში
(გოეთე და არაბული პოეზია)**

დასავლური და აღმოსავლური (მაგ. არაბული) ლიტერატურული კონტაქტების ხშირად მოულოდნელი შედეგები არაერთხელ დაფიქსირებულა სამეცნიერო ლიტერატურაში.¹ როდესაც ესა თუ ის მოტივი თუ სიუჟეტი გადადის („ხეტილობს“) ერთი კულტურიდან მეორეში, აღმოსავლურიდან დასავლურში, ისევ აღმოსავლურში და ა.შ. ცნობილია ძველეგვიპტური, ბაბილონური, იუდაური, ბერძნული მემკვიდრეობის კვალი არაბულ ლიტერატურაში, კერძოდ, „ათას ერთ ღამეში“² და სხვაგან, „ათას ერთი ღამის“ სავარაუდო რეფლექსები გოეთეს შემოქმედებაში,³ ელინური მითების გამოძახილს შეიძლება შევხვდეთ ლეგენდებში, რომელიც იქმნებოდა ისლამამდელი პოეტების შესახებ⁴ და სხვ. მეორე მხრივ, ცნობილია არაბული პოეზიის, ფილოსოფიის, ესქატოლოგიის ანაბეჭდის შესახებ ევროპულ ლიტერატურაზე (ტრუბადურები)⁵, დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“⁶, რასაც ესპანეთის არაბული სამყაროს მეშვეობით იღებდა ევროპის კულტურა და რასაც ნაბიჯ-ნაბიჯ იკვლევენ და ადგენენ როგორც არაბისტები, ისე რომანისტები და საერთოდ ევროპული კულტურის მკვლევარები.

დასავლური და აღმოსავლური კულტურული თუ ლიტერატურული ურთიერთობა უზარმაზარი და ამოუწურავი თემაა. ჩვენ შევხვებით მხოლოდ ერთ პატარა საკითხს – ზოგიერთ მყარ მოტივს, რომელიც შეიძლება დადასტურდეს როგორც არაბულ და სხვა ლიტერატურებში, ისე დასავლურ, ამ შემთხვევაში გოეთეს პოეზიაში. გოეთეს ლექსთა ერთ-ერთი კრებული *Der West-östliche Divan* მიჩნეულია დასავლური და აღმოსავლური პოეზიის ერთგვარ სინთეზად, სადაც დასავლური და აღმოსავლური პოეზიის ერთგვარი შეხვედრა გოეთემ გადმოსცა გერმანული კრებულის არაბულ-სპარსული სახელწოდებით „დივანი“.⁷

სპარსული პოეზიის, განსაკუთრებით ჰაფეზის კვალი „დასავლურ-აღმოსავლურ დივანში“ შედარებით შესწავლილია და ცნობილი.⁸

გოეთეს შემოქმედების ერთ-ერთი მკვლევარის, მოზზენის ნაშრომი „გოეთე

¹ Becker C., *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*. Islamstudien, Leipzig, 1924.

² იხ.: Østrup I., *Studien über 1001 Nacht*, Stuttgart, 1977; Littmann E., *1001 Nacht in der arabischen Literatur*, Tübingen, 1923; фон Грюнебаум Г.Э., *Элементы греческой формы в сказках 1001 ночи*. „Арабская средневековая культура и литература“. М., 1978.

³ Moirnsen K., *Goethe und 1001 Nacht*. Berlin, 1960.

⁴ ისლამამდელი პოეტის იმრუ ლ-კაისის დაღუპვის ერთი ვერსია უკავშირდება მონამულ სამოსს, რომელიც მისთვის თითქოს ბიზანტიის იმპერატორს იუსტინიანეს გაუგზავნია შურისძიების მიზნით. შდრ. ელინური მითი პერაკლეს შესახებ, რომელიც აგრეთვე გამოგზავნილი მონამულ სამოსისაგან იღუპება.

⁵ Nykl A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

⁶ იხ.: Asin Polacios M., *La escatologia musulmana en la „Divina Comedia“*. Madrid, 1919; Cerulli E., „*Libra della Scnla*“ e la questione della fonti arabo spagnole della „Divina Commedia“. Citta del Vaticano, 1949.

⁷ შდრ. Eilert H. *Goethe. West-östlichen Divan*. Kindlers neues Literatur Lexikon, München, 1988, 524.

⁸ იხ.: Korff H.A. *Der Geist des „West-östlichen Divans“*, Hannover, 1922; ასევე: Wertheim U. *Von Tasso zu Hafis. Probleme von Lyrik und Prosa des „West-östlichen Divans“*, Berlin, 1983.

და მუ'ალაკათი"¹ ეხება არაბული პოეზიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ძეგლის „მუალაკების“² – ისლამამდელი არაბული კასიდების ასახვას გოეთეს „დივანში“. ნაშრომში შესწავლილი და სკრუპულოზურად გაანალიზებულია გოეთეს ზოგიერთი ლექსის მიმართება მუალაკათთან. მომზენის გამოკვლევა ემყარება უამრავ საბუთს (გოეთეს დღიურებს, მიწერ-მონერას, ვაიმარის ბიბლიოთეკის რეესტრსა და სხვ.), საიდანაც ჩანს, რომ გოეთე კარგად იცნობდა „მუალაკათს“ ჰარტმანის გერმანული თარგმანითა და მისივე კომენტარებით. იცნობდა სხვა თარგმანებსაც, მაგ. ცნობილი ინგლისელი არაბისტიკის ჯოუნზის ინგლისურ თარგმანს, საიდანაც მას, სავარაუდოდ, ჰერდერთან ერთად, თუ მისი დახმარებით, უთარგმნია იმრუ ლ-კაისის მუალაკის პირველი, სატრფიალო ნაწილი, ე.წ. ნასიბი.³

მომზენს დამაჯერებლად აქვს დასაბუთებული, რომ ზოგიერთი მოტივი, სიტუაცია თუ გამოთქმა გოეთეს „დასავლურ-აღმოსავლურ დივანში“ ინსპირირებულია ან აღებულია მუალაკათიდან⁴. მომზენის მიერ განხილული ლექსებიდან *Laßt mich weinen, Hegire, Wo hast du das genommen* და *Zahme xenien* ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს პირველი. „დასავლურ-აღმოსავლური დივანის“ შენიშვნებში ნაკვეთში *Araber* – არაბები, გოეთე ჩამოთვლის მუალაკათის მოტივთა თუ თემათა მთელ რიგს. ერთ-ერთი მოტივი, რომელიც ჩვენ გვანტერესებს, არის ის, რასაც გოეთე უწოდებს *Liebestrauer* – სევდა, გლოვა გამგზავრებული და განშორებული სატრფოს გამო. როგორც ცნობილია, ეს მოტივი წარმოადგენს ისლამამდელი კასიდების ერთ მთავარ ლერძს. ეს არის გარდასული სიყვარულის სევდიანი გახსენება. გახსენება და აღწერა სატრფოს გამგზავრების, მასთან განშორებისა და გამოთხოვების წუთებისა. ბედუინები, რომელთაც შექმნეს ძირითადად ისლამამდელი არაბული პოეზია, იალალიდან იალალზე გადადიოდნენ თავისი აქლემებით. ნასულ ტომს თან მიჰყვებოდა პოეტის სატრფო და ისლამამდელი პოეზიის პოეტური კანონის თანახმად, რომელიც შემდეგ საუკუნეთა მანძილზე ბატონობდა არაბულ პოეზიაში, ყოველი ნასიბი – ანუ კასიდის სატრფიალო ნაწილი იწყება ცრემლთა ფრქვევით სატრფოს გამგზავრების გამო და მთავრდება ასევე. „შეჩერდით, ვიტყვიო სატრფოს გახსენებაზე“.

¹ Mommsen K. *Goethe und die Moallacat*, Berlin, 1960.

² მუალაკები, ისლამამდელი არაბული პოეზია. არაბულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ნ. ფურცელაძემ. თბილისი, 1985.

³ Mommsen K. *Goethe und die Moallacat* 7.

⁴ მომზენი გოეთეს ლექსების ტექსტს ადარებს ჰარტმანისეულ გერმანულ თარგმანსა და კომენტარებს და არა უშუალოდ არაბულ წყაროს. ამ შემთხვევაში ეს მეთოდი გამართლებულად მიგვაჩნია, რამდენადაც გოეთეს ხელთ ჰქონდა სწორედ თარგმანი. ამიტომაც ის ზოგიერთი დამთხვევა მუალაკათის ლექსიკასა და გოეთეს ამა თუ იმ სიტყვასა და გამოთქმასთან, რაც აღნიშნული აქვს მომზენს, ხშირად თარგმანიდან მომდინარეობს და არა ორიგინალიდან. მაგ., *Krümmung* – „მოსახვევი“, დადასტურებული გოეთეს ქვემოთ განხილულ ლექსში *Laßt mich weinen*. ჰარტმანისეულ თარგმანში გვხვდება სამჯერ ტარაფასთან, ლაბიდთან, ჰარის იბნ ჰოლილხასთან (Mommsen K., *Goethe und 1001 Nacht*, 18-19), თუმცა „მოსახვევი“ არც ორიგინალში და არც შემდეგდროინდელ გერმანულსა თუ ინგლისურ თარგმანებში არ არის (შდრ. *Fiinf Mo'allaqat*, übersetzt und erklärt von Th. Nöldeke, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, II, 1999, 59, Becker C., *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, 19).

„ქიბა ნაბეი მინ ჰიქრა ჰაბიბინ“ – ასე იწყება იმრუ ლ-კაისის მუალაკის ნასიბი¹, რომელიც როგორც აღვნიშნეთ, ინგლისურიდან გერმანულად უთარგმნია გოეთეს (მდრ. Haltet lasst uns..... weinen).² „ვა 'ინნა შიქა'ი 'აბრათუნ მუჰრაკათუნ“ – „ან ცრემლის ღვრაა ჭეშმარიტად ჩემი სალბუნი“³, „'აბქილ-მაჰმა დალჰან ვაჰმ ფუჰრუ ლ-ბუქა'უ“⁴ – „დღეს გონიხდილი მე ეტირი თუმც (ტირილი) არ დამიბრუნებს მას“ (ჰასან-იბნ საბითთან) და სხვ.

არაბულ კასიდაში სატრფოსთან გამოთხოვების სევდიან გახსენებას მოსდევს ჩვეულებრივ, ლირიკული გმირის – იგივე პოეტის – უდაბნოში მოგზაურობის სურათი თავისი აქლემით ან ცხენით. მოგზაურობისა, რომელიც მას ნამოუწყია სატრფოს განშორებით გამოწვეული მწუხარების განსაქარვებლად.

გოეთეს *Lasst mich weinen* (დამანებეთ ვიტირო; დაე, ვიტირო...) ეძღვნება ზულეიკას, როგორც მისი „დივანის“ ბევრი ლექსი, სადაც ეს სახელი, როგორც ცნობილია, მარიანნე ფონ ვილემერს განასახიერებს.⁵

მომზენის მიერ დოკუმენტურად დასტურდება, რომ გოეთე თავის სატრფოსთან მარიანნე ფონ ვილემერთან გამოთხოვების დღეებში ჰაიდელბერგში ხშირი სტუმარი იყო ორიენტალისტ პაულისა, რომელთან ერთადაც მუშაობდა არაბულ ლიტერატურასა, ენასა და დამწერლობაზე. მომზენი ლექსს ათარიღებს 1815 წლით.⁶ ეს ლექსი გოეთეს თავის სიცოცხლეში არ გამოუქვეყნებია. მომზენის ვარაუდით, იმიტომ, რომ აქ „მოტივი სიყვარულის სევდისა (Liebestrauer) მეტისმეტად ძლიერად და უშუალოდ არის გამოხატული“. მისივე სიტყვით, „თავის ცხოვრებაში ყველაზე ტრაგიკული გამოთხოვებისა გოეთეს უნდა გახსენებოდა, რომ მუალაკები ის თხზულებებია, სადაც ყველა სხვა პოეზიაზე უფრო მძაფრად მსოფლიო ლიტერატურაში გამოხატულია სწორედ მოტივი სატრფოსთან გამოთხოვებით გამოწვეული ტკივილისა“⁷ და თავისი განცდის გადმოსაცემად გოეთე მოიხმობს არაბული კასიდის ამ მყარ, არაბულ პოეზიაში მრავალჯერ ვარირებულ მოტივებს (ცრემლთა ფრქვევა სატრფოსთან გამოთხოვების გამო, დარდიანი მოგზაურობა უდაბნოში). ვიდრე ამ ლექსის ჩვენებულ პნქარედულ თარგმანს.⁸

„დამანებეთ ვიტირო ღამით გარემოცულმა

უკიდევანო უდაბნოში.

აქლემები ისვენებენ, ასევე მარევანიც,

ჩუმად ანგარიშობს და ფხიზლობს მხოლოდ არმენიელი

მე კი მის გვერდით ვითვლი მიღებს,

¹ მუალაკები, 2.

² Mommsen K., *Goethe und 1001 Nacht*, 8.

³ მუალაკები, 4.

⁴ 124, • 5131, الزورني، كتاب شرح المحلفات السبع، مصر،

⁵ Eilert H. *Goethe. West-östlichen Divan*. Kindlers neues Literatur Lexikon, 525.

⁶ Mommsen K., *Goethe und 1001 Nacht*, 7.

⁷ იქვე, 23.

⁸ გერმანული დედანი იხ.: Goethe, *Gedichte. Eine Auswahl*. Herausgegeben und eingeleitet von Stefan-
weig, Leipzig, 1900, 192.

ზულეიკასთან რომ მაშორებენ, ვიმეორებ (წარმოდგენაში)
გამალიზიანებელ მოსახვევებს, გზას რომ აგრძელებენ.
დამანებეთ ვიტყვით! ეს არ არის სირცხვილი.
მტირალი მამაკაცები კარგი არიან.
აქილევსიც ტიროდა თავის ბრისეიდასთვის,
ტიროდა ქსერქსე დაუძლეველი არმიის გამო.
ალექსანდრე ტიროდა თავის მეგობარს, რომელიც მოკლა
(შემოაკვდა).

დამანებეთ ვიტყვით, ცრემლები აცოცხლებენ ფერფლს (მტვერს)
უთუოდ ამწვანდება (ე.ი. სიცოცხლე იწყება თავიდან).¹

შეიძლება ითქვას, რომ ზემოხსენებულ ლექსში ალებულია ორი ელემენტი არაბული კასიდისა და ერთი პოეტური სისტემიდან სხვა პოეტურ სისტემაშია გადატანილი და სწორედ ეს სხვა სისტემა განაპირობებს იმას, რომ კასიდებსა და ამ ლექსს შორის ერთი შეხედვით თითქოს კავშირი არც ჩანს. ამ შთაბეჭდილებას განსაკუთრებით აძლიერებს გოეთეს ლექსის ფინალი. მაგრამ მომზენის აზრით, რაც შეიძლება გაზიარებული იქნეს, ფინალიც „მუალაკებიტაა“ ინსპირირებული. როგორც ცნობილია, კასიდის, კერძოდ მისი ნასიბის, ერთ-ერთი მყარი მოტივია აგრეთვე – ცრემლიან პოეტს თანმხლებნი ურჩევენ გამაგრდეს. გამხნევდეს, რადგან (არაბთა რაინდული კოლექსის, მურუვეას მიხედვით) ვაჟკაცს არ შეფერის სისუსტე. ასეა იმრუ ლ-კაისთან, ტარაფასთან და სხვ.² და გოეთე თითქოს ამის პასუხად ჩამოთვლის ძლევაშოსილ გმირებს, რომელნიც ტიროდნენ სატრფოს დაკარგვის თუ სხვა გარემოების გამო და ეს არ არის „სირცხვილი“, ეს კარგია! თუმცა აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გოეთეს მიერ ცრემლიანი მამაკაცების დადებითად შეფასება სხვაგანაც არის. მაგ. Zahme Xenien-ის III ნიგნში³ (შდრ. Goethe W. *Sämtliche Gedichte*, zweiter Teil. Gesamtausgabe Band 2. München. 642, 1974):

„მამაკაცს, რომელიც ცრემლებს გადაჭრით გადაჩვეულია, თავი შეიძლება გმირად მიაჩნდეს;

მაგრამ, როდესაც გულში სევდა აქვს და გული უსკდება, ღმერთმა მისცეს, რომ იტიროს.“

ასევე ერთ-ერთი მისი კომენტატორის წერხევსკიის სიტყვით გოეთეს ერთ-ერთ ნაწარმოებში გვხვდება ბერძნული ანდაზა „კარგია ცრემმრავალი მამაკაცები“ – *Tränenreicher männer sind gut*.

ეს მოტივი – ტირილი სატრფოს გამგზავრების, მასთან გამოთხოვების გამო ხშირად მეორდება „ზულეიკას“ ნიგნში, ხოლო ძირითადი სიტუაცია – პოეტი ფიქრობს სატრფოზე უდაბნოში, საქარავნე გზაზე – მისსავე ლექსში *Hegire* (იგივე

¹ ფურცელაძე ნ. პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი თავისებური ფორმის გამო არაბულ პოეზიაში. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე. 1999, 3.

² იმრუ ლ-კაისი – ლა თაჰლიქ ასან ვათაჯამალი, „არ მოკვდეს დარდისგან, გამხნევდი“ (الزور والى), *كتاب شرح المعاني السبع*, ტარაფა – ლა თაჰლიქ ასან ვათაჯალლადი; „არ მოკვდეს დარდისგან, გამაგრდი“ (იქვე, 36).

³ Østrup I., *Studien über 1001 Nacht*. 253.

არაბული „პიჯრა“, რაც წასვლას, გამგზავრებას, გადასახლებას ნიშნავს).¹

ამრიგად, არაბული პოეზიის ამ ორი მყარი მოტივის შეერთება გოეთეს ლექსში ქმნის მოულოდნელ ეფექტს, განსხვავებულს არაბული კასიდებისაგან. საერთოა განწყობილება – სევდა და, შეიძლება ითქვას, გამოსავალი ამ სევდისა. არაბი პოეტი აქლემის თავანყვეტილი სრბოლით უდაბნოში ცდილობს სევდის განქარვებას, ან სასონარკვეთილს სურს გადაჭრას „სიყვარულის ბანდი“, რათა შეიყვაროს ის, ვისი სიყვარულიც გზას არ გადაუხვევს“ (ლაბიდი).² გოეთეს ლექსის ფინალში ჩანს მისწრაფება ახალი ცხოვრების დაწყებისა. „დამანებეთ ვიტირო, ცრემლები აცოცხლებენ ფერფლს (მტვერს). ამწვანდება“. *Schon grunelt's* ეს გამოთქმა გოეთეს კომენტატორთა მიერ გაიგება, როგორც ახალი სიცოცხლის დასაწყისი.³

რომ არ ყოფილიყო მომზენის მიერ დოკუმენტურად და დეტალურად დასაბუთებული ფაქტი გოეთეს „დივანში“ არაბული პოეზიის, კერძოდ კი კასიდების (*resp.* მუალაკების) ცალკეული მოტივების გამოყენებისა, ზოგი მკვლევარი ალბათ აქ ტიპოლოგიურ ერთიანობას ივარაუდებდა. მომზენს ზემოაღნიშნულის გარდა დადასტურებული აქვს მუალაკების ზოგი სხვა მოტივიც გოეთეს დივანში.⁴ მაგრამ ჩვენი ინტერესი გამოიწვია სწორედ ზემოხსენებულმა მოტივებმა, რომელნიც ქმნიან კასიდის ერთ მთავარ კონსტრუქციას, რომელთა სვლას პოეტიდან პოეტთან და ერთი ლიტერატურიდან მეორეში შეიძლება თვალი გავადევნოთ და დავადასტუროთ.

გოეთეს ეკუთვნის სხვა ნაწარმოებიც, სადაც გარკვეული მოტივი თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა არაბულსა და მსოფლიოს სხვადასხვა ლიტერატურაში გავრცელებულ მოტივს. მაგრამ აქაც ძნელი იქნება ტიპოლოგიური ერთიანობა ივარაუდო. ეს მოტივი, მსგავსად ე.წ. მთარული სიუჟეტებისა, შეიძლება განსხვავებული იქნეს ალბათ, როგორც „მთარული მოტივი“ ან ფორმულა.

ამ ერთი წლის წინ გერმანიისტმა მ. ანდრონიკაშვილმა დაიცვა საინტერესო დისერტაცია თემაზე – გოეთეს ლექსის „შილერის რელიკვიების“ სამი ასპექტი. როგორც საკუთრივ ამ ლექსის ერთი პასაჟი, ისე მკვლევარის ერთ-ერთი დებულება საოცრად ნაცნობი და ყურადსაღები მეჩვენა.

„შილერის რელიკვიები“ გოეთეს ლირიკის ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუშადაა მიჩნეული. მისი იდეურ-მხატვრული შეფასების უფლებას ჩვენ თავს ვერ მივცემთ. ეს არაერთხელ არის გაკეთებული თავად გერმანისტების, გოეთოლოგებისა და თვით მ. ანდრონიკაშვილის მიერ ზემოხსენებულ ნაშრომში. ამ ლექსში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „საფლავეში შთახედვის“ მოტივმა, რომელზედაც აგებულია ამ ლექსის ფილოსოფიური რეფლექსია.

„ეს იყო პირქუშ ძვალთშესალაგში, სადაც ვჭვრეტდი“

¹ მუალაკები, 14.

² الزورنى، كتاب شرح المحلفات السبع، 79.

³ Mommsen K. *Goethe und die Moallacat*, 21.

⁴ იქვე, 29-32, 36...

⁵ ორიგინალი იხ.: Goethe, *Gedichte. Eine Auswahl*. Herausgegeben und eingeleitet von Stefan Zweig. Leipzig, 1900, 210.

თავის ქალები როგორ მწყობრად ჩარიგებულიყო, გარდასული დრო გავიხსენე, ჭალარა წარსული. ჩამწკრივებულან მჭიდროდ მიჯრილი, თუმც სძულდათ ერთმანეთი, მძლავრი ძელები (იმათი), ვინც სასიკვდილოდ ებრძოდა ერთურთს გადაჭდობილი ან თვინიერად განისვენებენ. დაშლილი ბეჭები. აღარავინ კითხულობს რას ატარებდნენ. რას ატარებდნენ მოხდენილად მოძრავი სხეულის ნაწილები ხელი, ფეხი (ცალ-ცალკე ყრია) განშორებულნი სიცოცხლის კავშირით“.

ციცხა და შეხუთულ ატმოსფეროში პოეტი უეცრად თავისუფლად და თბილად იგრძნობს თავს. მას შემდეგ, რაც შენიშნავს ფორმას (ქალას), რომელსაც ლეთაებრივი ანაბეჭდი შერჩენია და რომელზეც მისთვის ადეპტისთვის იდუმალი წარწერა წაუწერიათ, რომლის აზრი „ყველასთვის არ გაცხადებულა“. თავის ქალა, რომელიც იდუმალ გამონათქვამს გამოასხივებდა... „მყარი, რომელსაც სულის გამჟღავნება ძალუცდა და სულისმიერი, რომელსაც სიმყარე შეენარჩუნებინა“.

მ. ანდრონიკაშვილს ამ ლექსის სხვადასხვა ასპექტზე მსჯელობისას განხილული აქვს სიკვდილისადმი დამოკიდებულება და სიკვდილის მოტივი სხვადასხვა ეპოქასა და ლიტერატურულ მიმდინარეობაში: გრიფიუსის, ლონგშტაინის, ლაფატერის და ბროკესის ამავე თემაზე შექმნილი ლექსები და მორიცის ნატურფილოსოფიური ნარკვევი. მისი დასკვნა ასეთია: „ყოველ მათგანში ერთნაირად შემზარავადაა აღწერილი სიკვდილის რელიქტები, რაც ძალაუფლებურად ცხოვრების ამოებასა და წარმავლობაზე დაგვაფიქრებს. ყოველ მათგანზე სულისშემძვრელ შთაბეჭდილებას ახდენს სიკვდილის სავანე... სადაც არ არსებობს შური და სიყვარული, ბოროტება და სიკეთე. სიკვდილისათვის ყველა თანაბარია! (ხაზი ჩვენია. ნ.ფ.). აი, ამ თემას გავადევნეთ თვალი, რომელიც აგრეთვე ფართოდ არის გავრცელებული არაბულსა და არა მხოლოდ არაბულ ლიტერატურაში და შევეცადეთ წარმოგვედგინა მისი პარალელები. წინასწარვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საფლავის აღწერა და ჩვენ მიერ გახაზული სიტყვები არაერთხელ შეგვხვდება მოხმობილ ნიმუშებსა თუ სხვადასხვა სპეციალისტის მიერ მათ შეფასებაში.

ისლამამდელი ხანიდან მოყოლებული მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე არაბულ ლიტერატურაში გვხვდება პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი თავისებური ფორმა, აგებული ფორმულაზე – „სადღა არიან ისინი, ვინც ჩვენამდე იყვნენ ამქვეყნად“.² რიტორიკულ შეკითხვას, სად არიან ეს თუ ის გამოჩენილი ადამიანები, რომელთაც ესა თუ ის სახელოვანი საქმეები ჩაუდენიათ – მოსდევს პასუხი – ვერც ძალაუფლებამ, ვერც სიბრძნემ, სიმდიდრემ, ჯარმა და ჯავშანმა ვერ იხსნა ისინი სიკვდილისაგან, რადგან ყოველივე დროებითია და წარმავალი ამქვეყნად – ადამიანიც, ნაგებობაც. ულმობელი ბედი (სიკვდილი) თვით

¹ მ. ანდრონიკაშვილი. *გოეთეს ლექსის „შილერის რელიკვიების“ სამი ასპექტი*. საკანდ. დისერტაცია და ავტორეფერატი. თბ., 1999, 25.

² უფრო დანერგვით ამის შესახებ იხ.: ფურცელაძე ნ. *პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი თავისებური ფორმის გამო არაბულ პოეზიაში*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე. 1999, 1-4.

კლდესაც არ დაინდობს. „განა შეიძლება იმედი მქონდეს ბედის უკუღმართობისა (სიკვდილისა), როდესაც ის საღ კლდეებსაც გვერდს არ აუვლის“ ამბობს VI ს-ის პოეტი იმრუ ლ-კაისი.¹ პესიმისტური რეფლექსიის ეს ფორმა, აგებული ზემოხსენებულ ფორმულაზე უცვლელად გადადის ლექსიდან ლექსში, პოეტიდან პოეტთან, ერთი ლიტერატურიდან მეორეში, ერთი რელიგიური სამყაროდან მეორეში. ამ თემას, როგორც ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა შუა საუკუნეების ლიტერატურაში, ახასიათებს მყარი კომპოზიცია, მყარი პოეტური სახეები და მოტივთა მყარი რეპერტუარი. ამ ფორმულას უკავშირდება შემდეგი მოტივები – სიკვდილი ყველას „ასწორებს“ – ათანაბრებს მეფესა თუ მონას, მტერსა და მოყვარეს, მდიდარსა და გლახაკს, ძლიერსა და სუსტს. „სიკვდილი მდაბალს დიდებულთან გაათანაბრებს და კაცთა შორის დიდებასაც არვის შეარჩენს“. ნათქვამია ერთ ასეთ არაბულ ლექსში.² ამასვე უკავშირდება მეორე მოტივი – საფლავთან შეჩერება, „საფლავში შთახედვა“, ან საფლავთან გასაუბრება, სადაც აღწერილია სიკვდილის რელიქტები იმ ადამიანთა, ვისაც ამ საფლავში დაუდევს ბინა. ამ ფორმულასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი მყარი მოტივია აგრეთვე სამყაროს ილუზორულობის გახაზვა – რომ, ეს ქვეყანა, ხანმოკლე, როგორც ჩრდილი, არის სიზმარი ან მირაჟი, რომელიც „მწყურვალს წყალი ჰგონია“. სავალდებულო არ არის ამ სქემის ყველა ელემენტი ერთ ნაწარმოებში იყოს რეალიზებული. სხვადასხვა ავტორთან, სხვადასხვა ლექსში შეიძლება შეგვხვდეს ცალკეული ეს მოტივი ან მათი სხვადასხვა კომბინაცია. საერთოა ერთი რამ – ყველა ეს მოტივი და მთლიანად სქემა ჩვეულებრივ, შესავალია ფილოსოფიური მედიტაციისა ამქვეყნიური ცხოვრების ამაოებაზე, პესიმისტური რეფლექსიისა თემაზე – ყოველივე წარმავალია, ხრნნადია, არამდგრადია. მარადიულია მხოლოდ ღმერთი!

ეს სქემა და ეს ფორმულა, ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბულ პოეზიაში გვხვდება იმრუ ლ-კაისთან, ზუჰაირთან, ადი იბნ ზეიდთან... გვხვდება ისლამის შემდეგაც შუა საუკუნეებში (აბუ ლ-‘ათაჰია, ალ-მუთანაბბი, აბუ ლ-‘ალა ალ-მა‘არარი...), პროზაშიც („ათას ერთი ღამე“) და არა მხოლოდ მხატვრულ ძეგლებში, არამედ ისლამურ ქადაგებაში – სწავლანი სინანულისანი, რასაც ყურადღება მიაქცია კ. ბეკერმა³ და დაასაბუთა, რომ ის უნდა მომდინარეობდეს ქრისტიანული სწავლანიდან. მანვე შეისწავლა ეს ფორმულა ბიზანტიურ ლიტერატურაში, სადაც ის ფართოდ არის გავრცელებული. რაც შეეხება მუსლიმურ ქადაგებას, ამ მხრივ საინტერესოა 'უმარ II 'აბდ ალ-'აზიზის ქადაგება, რაც იწყება საფლავთან გასაუბრების ფორმით.⁴ საფლავის ენით აღწერილია მის ნიაღში მყოფი ომარის ახლობლების დამლილ ნეშტთა შემზარავი სურათი, რასაც მოსდევს ომარის ქადაგება ამქვეყნიური ცხოვრების მსწრაფლწარმავლობასა და ამაოებაზე. ადამიანის გარდუეალ ხვედრზე, რომლისთვისაც სულერთია სიმდიდრე და სიღარიბე, მშვენიერება და სიმახინჯე. ასევეა აგებული აბუ ლ-‘ათაჰიას ლექსი,

¹ 72, 1983, *يوان امرئ القيس، بيروت*

² *أبر التماهية، أشعر، وأخير، دمشق، 491.*

³ Becker C., *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere.*

⁴ იქვე, 511.

სადაც ასევე აღწერილია საფლავის ნიალი, სადაც „ალარაფერი დარჩენილა სიცოცხლით სავსე ნაპატივები სხეულებისაგან გარდა თეთრად მოელვარე თავის ქალებისა და ჭიებისაგან დახრული ძვლებისა“.¹

ამ ფორმულისა და მასთან დაკავშირებული სხვადასხვა მოტივის ძიებამ კ. ბეკერი მოიყვანა ბერძნული რიტორიკის სკოლამდე, პოპულარულ კინიკურ ფილოსოფიამდე. საბოლოო ჯამში კი, მისი აზრით, ის უნდა მომდინარეობდეს ძველევგვიპტური პოეზიიდან.² თუ რეტროსპექტულად ძველევგვიპტურ პოეზიამდე მიიყვანა ბეკერი ამ ფორმულის გენეზისის ძიებამ, მეორე მხრივ, იგივე მოტივი და ფორმულა მას დაფიქსირებული აქვს ახალ ლიტერატურაში ბაირონთან (დონ ჟუანი), შექსპირთან, სადაც „ჰამლეტის“ ცნობილ „სასაფლაოს სცენაში“ ის უკავშირდება აგრეთვე თავის ქალის პოვნას, რაც აქ პესიმისტური რეფლექსიის საგანი ხდება. „აღექსანდრე მოკვდა, აღექსანდრე დამარხეს, აღექსანდრე მტვრად იქცა. მტვერი და მიწა ერთი და იგივეა. მიწისგან თიხას აკეთებენ და რა არის დაუჯერებელი, რომ აღექსანდრეს მტვრისაგან შექმნილ თიხით ჭურჭელს პირი დაუცონ.“³

„თიხად გარდიცა კეისარი ყოვლად ძლიერი
და სახლთ სალესად ხმარობენ მას, მას ქვეყნის მზარავს
ის, ვის წინაშეც შიშით ძრწოდა ურიცხვი ერი
ზამთრის სუსხისგან უბრალო ქოხს ახლა იფარავს.“

გვერდი არ აუვლია ამ თემისათვის აგრეთვე ქართულ ლიტერატურასაც. ის დასტურდება როგორც თარგმნილ, ასევე ორიგინალურ ნაწარმოებებში. საინტერესოა არაბული წარმოშობის ბიზანტიელი ფილოსოფოსისა და მწერლის, იოანე დამასკელის (VIII ს.) „დასდებელნი მიცვალებულსა ზედა“, რომელიც ქართულად ეფრემ მცირეს (XI ს.) უთარგმნია. ეს ნაწარმოებიც შეიცავს ჩვენთვის საინტერესო „საფლავში შთახედვის“ მოტივს.

„და კუალად შთავხედე საფლავსა
და ვიხილე ძუალნი განშიშვლებულნი და ვთქუ:
ვინმე არს მეფე ანუ მხედარი,
მდიდარი ანუ გლახაკი
მართალი ანუ ცოდვილი.“⁴

საინტერესოა, რომ კ. კეკელიძის კომენტარი ამ ლექსზე თითქმის ანალოგიურია მ. ანდრონიკაშვილის კომენტარისა, რაც თემისა და მოტივის ერთგვაროვნებით არის განპირობებული („იშვიათად თუ მოიპოვება მსოფლიო

¹ أبو التماهية، أشعل وأخجل، دمشق، ١٩١١.

² Becker C., *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, 512.

³ შექსპირი უ. ტრაგედიები II. ინგლისურიდან თარგმნილი ივანე მაჩაბლის მიერ. გვი გაჩეჩილაძის რედაქციით. წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით. თბილისი. 1954, 212-222.

⁴ კეკელიძე კ. „გოდების ჟანრი“ და „გლოვის წესი“ ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1946, 202.

ლიტერატურაში ისეთი შემზარავი სურათი სიკვდილისა და მისი საშინელების, როგორც ამ ნაწარმოებში გვაქვს.¹ (ხაზი ჩვენია. ნ.ფ.). რაც შეეხება ორიგინალურ თხზულებას, შეიძლება დავასახელოთ ოპიზარი მგოსნის, პ. ინგოროყვას მიხედვით. რატი ორბელის „გალობანი სულისანი“.

„მოვედით ძმანო, შთავიხედნეთ საფლავთა,
სადა არს შური, საოცრებაჲ და ხდომაჲ
და კორცთა გულისთქმანი, აჰა ესერა
მინა, ნაცარ და თიჯა ქმნილ არს ყოველი“.²

სუსტისა და ძლიერის გათანაბრების მოტივი სიკვდილის მიერ ქართულ ლიტერატურაში არის იმავე რუსთაველთან – „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა... მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალგულოვანი“. გრ. ორბელიანთან ლექსში „ჩემი ეპიტაფია“ გვხვდება მეფისა და გლახაკის გათანაბრება – „შესწორება“.

„მერგო რიგი და აქ ჩემს საფლავს დაჰმზერ შენ

მეფეს გლახაკთან შეასწორებს ეს რიგი;
მინა მინადვე გარდიქცევის ცვლილებით“.³

ზემოხსენებულ იოანე დამასკელის ნაწარმოებში სიკვდილის სურათით შეძრწუნებული პოეტის გრძნობები გამოსავალს პოულობს „სიტყბოსა შინა და ნათელსა კაცთმოყვარე ქრისტესა შინა“⁴, გოეთე – ღვთაებრივი კვალით აღბეჭდილი უძვირფასესი ნემტის (თავის ქალის) ხილვაში, რომელიც „სიცოცხლის წყაროსავით გამოხეთქავს“ პირქუშ სავანეში. პოეტი უსაზღვროდ მადლიერია ამ ძვირფასი განძის ხელით შეხებისა, რათა ის გამოიტაცოს ზრწნისა და შმორის საუფლოდან სუფთა ჰაერზე, თავისუფალ აზრთან თუ გონებასთან). გოეთეს ლექსის ფინალია:

„რა უნდა მოიპოვოს, ადამიანმა ცხოვრებაში იმაზე მეტი,
რაც მას ღმერთმა – ბუნებამ გაუმჟღავნა?
როგორ გამოასხივებს მყარში სულს
და სულისმიერს როგორ მყარად შეინახავს.“⁵

რა აქვს საერთო ზემოხსენებულ ავტორებს და გოეთეს – საერთოა ფორმულა – საფლავის მოტივი და ამ მოტივთან დაკავშირებული რეფლექსია. თუ შუა საუკუნეების ავტორებისათვის საფლავი პესიმისტური რეფლექსიის

¹ იქვე, 202.

² ორბელი რ., გალობანი სულისანი. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე. თბილისი, 1954, 99.

³ ორბელიანი გრ. ლექსები, თბ., 1928, 108

⁴ კეკელიძე კ. „გოდების ჟანრი“ და „გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში, 202.

⁵ Goethe, *Gedichte. Eine Auswahl*, 210.

საფუძველია, ბანალური მსჯელობით სიკვდილის გარდუვალობასა და საფლავში ყველას გათანაბრებასა, არარაობად, მტვრად და თიხად გარდაქცევაზე (და ასეა შექსპირთანაც), გოეთესთან იგივე საფლავის მოტივი დაკავშირებულია ღვთაებრივ ბუნებასთან ზიარებასა და მის სასწაულთმოქმედი ძალის გაცხადებასთან. გოეთემ შილერის თავის ქალა არა თუ გაათანაბრა სხვა თავის ქალებთან, არამედ გამოარჩია მათ შორის როგორც ღვთაებრივი ანაბეჭდის მქონე. ზემოხსენებული ავტორების ფონზე ფინალი აქ ისევე როგორც პირველ შემთხვევაში (*Last mich weinen*) უჩვეულოა და აღბეჭდილია არა პესიმიზმით, არამედ ამაღლებული საზეიმო ჟღერადობით. ამდენად, ეს ტრადიციული ფორმულა, რომელიც საუკუნეებს ითვლის, გოეთეს ლექსში შეცვლილია და თვისობრივად გარდაქმნილი. თუმცა, ზოგადი სქემა, სემანტიკური კონსტრუქცია – საფლავის მოტივი + ამ მოტივთან დაკავშირებული რეფლექსია – უცვლელია.

ამრიგად, გოეთეს ამ ლექსში, ჩვენი აზრით, შეიძლება დადასტურება მყარი მოტივისა, რომელსაც საოცრად ფართო დიაპაზონი აქვს დროისა თუ გავრცელების თვალსაზრისით. თუმცა, ვარაუდი ამ მოტივის წარმომავლობის შესახებ გოეთესთან ძნელია, განსხვავებით პირველი შემთხვევისაგან, როდესაც ის იყენებს სპეციფიურ არაბულ მოტივებს და საამისო დოკუმენტებიც არსებობს.

გამოქვეყნებულია – ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 341, 2002, 237-245.

О вторичных значениях прилагательных цвета в арабской поэзии (к языковому субстрату поэтического образа)

Выявление роли языкового субстрата в организации поэтического образа связано с немалыми трудностями. Эти трудности обусловлены прежде всего тем обстоятельством, что в отличие от других сторон языка, семантика естественного языка (общая теория и эмпирические исследования) была разработана сравнительно мало. Начиная с 30-х годов XX столетия, когда в центре внимания лингвистической науки постепенно оказалось изучение содержительной стороны языка, исследование семантической структуры языка, были сделаны первые шаги для изучения роли естественного (родного) языка в поэтической семантике. Одной из интересных работ в этом направлении можно считать работу Г. Гиппера,¹ который путем сравнительного анализа немецких поэтических произведений и их французских переводов пытается выявить языковой, в частности, семантический фактор, влияющий на поэтический стиль.

Некоторых аспектов взаимосвязи и возможной обусловленности ряда поэтических образов в арабской поэзии семантической структурой языка мы касались и раньше,² пытаясь показать, как своеобразное семантическое членение языка (в данном случае, арабского) может стать основанием для поэтической ассоциации и организации художественного образа поэтом. Там же рассматривались два отрывка из произведений доисламских поэтов Амра ибн Кулсума и Тарафы, где компонентами сравнения выступают с одной стороны руки человека, а с другой передние ноги животного (верблюда). Так, например, о красавице говорится, что

تربك... نراعي... عيطل ادمي...

„Она покажет тебе руки (передние ноги)... длиннеей
(=верблюдицы)“.³

В Муаллаке Тарафы говорится:

لها مرفقان افتلان كأنها تمر بسلي دالج متشد

„У него(верблюдицы) локти (= колени передних ног) жилистые,
будто она несет меха водоноса сильного“.⁴

В первом случае руки красавицы уподобляются передним ногам верблюдицы, а в другом – сильные колени передних ног верблюдицы сравниваются с локтями водоноса.

Мы предполагали, что своеобразие этих образов обуславливается своеобразным семантическим членением арабского языка, в данном случае частей человеческого тела и тела животных. Как известно, в арабском (как и в некоторых других языках, например, английском) значение слова ٢ объединяет руки человека и передние

¹ Gipper H. *Sprachliche und geistige Metamorphosen bei Gedichtübersetzungen*. Düsseldorf, 1966.

² Н. Пурцеладзе. *К соотношению поэтической и языковой семантики в арабской поэзии (о языковом субстрате поэтического образа)*. Сообщения АН ГССР, 126, №3, 1986, 3.

³ 98, ٥١٣١، الزونى، كتاب شرح المملكت السبع، مصر

⁴ ٥١٣٥، 42.

конечности (ноги) животного.¹ Соответственно ذراع в арабском означает „рука, локтевая часть руки“ и „бедро у четвероногих, нога“², а слово مرفق „локоть человека, переднее коленоживотного“. Каждое из этих слов в арабском представляет собой единый языковой концепт – „латентную семантическую структуру“, многозначность и специфичность которой обычно проявляется в сопоставлении с другим(и) языком³. Надо полагать, что в данных поэтических отрывках языковая точка зрения направила и определила поэтическую точку зрения, послужила языковым субстратом для поэтической ассоциации.

В настоящей работе мы попытаемся рассмотреть некоторые случаи влияния семантической организации поля цвета родного (арабского) языка на художественное восприятие поэтом (отрезка) действительности.

Арабский поэт X века Абу л-Фарадж ал-Ва'ва ад-Димаши, описывая ночное звездное небо, сравнивает его со сводом из хризолита زبرجد (темнозеленый драгоценный камень):

كان اخضرًا الجو صرح زبرجد فيه الدر

„Зеленое (дословно, „зеленость“) небо будто свод из хризолита, по которому рассыпался жемчуг (-звезды)“.

В переводе И.Ю. Крачковского⁴ زبرجد передается как „изумруд“⁵.

Суть не меняется от того перевести زبرجد как „изумруд“ или его разновидность „хризолит“, поскольку „ночное небо“, „ночь“ здесь уподобляется „темнозеленому камню“ или „зеленому цвету“.

Для того, чтобы лучше разобраться в своеобразии этого образа и некоторых подобных им в средневековой арабской поэзии, посторонных на основе названия цвета, нам кажется целесообразным рассмотреть природу обозначения цвета в арабском, а также секундарные значения прилагательных цвета в поэтических текстах, в данном случае прилагательного اخضر, а также определить построен этот образ на основе художественного воображения поэта, являясь его индивидуальным видением мира, индивидуальной особенностью его стиля, или же возможность создания подобного образа имеет какие-либо объективные предпосылки в самом языке.

Что мы считаем секундарным значением? Как известно, одной из характерных особенностей арабской поэзии является создание образа путем замещения названия предмета названием его качества (цвета, формы и т.п.).⁶ Секундарным значением прилагательных цвета мы считаем лишь то спорадическое значение, которое возникает в определенном поэтическом контексте и исчезает вместе с ним

¹ Ср.: Баранов Х.К. *Арабско-русский словарь*. М., 1997; Wehr H. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Leipzig, 1956; Гиргас В. *Словарь к Арабской хрестоматии Корану*. Казань.

² Ср.: Баранов Х.К. *Арабско-русский словарь*.

³ О латентных семантических структурах см.: Ramischwili G. *Über die semantische Strukturen in der Konfrontationslinguistik*, in: *Spezialprobleme der wissenschaftliche und technischen Übersetzung*, Halle (Saale), 1971.

⁴ Крачковский. И.Ю. *Абу-л-Фарадж ал-Ва'ва Дамасский. Материалы для характеристики поэтического творчества*. Петроград, 1914,3.

⁵ О زبرجد см.: Недоспасова М. *Драгоценные камни в арабской Библии*. Тбилиси, 1991,30.

⁶ Пурцеладзе Н. *Очерк по исторической поэтике (символ-формула в арабской поэзии)*, Тбилиси, 1990.

– на основе употребления этого приема; когда, к примеру, الأبيض – „белый“ означает „меч“, „газель“, „колючугу“... вторичными значениями احرى – (темно)зеленный, фиолетовый, красный, иссиня-черный – зафиксированы „газель“, „девушка“ и т.д.¹ В отличие от Фишера, который вторичными значениями считает также и те постоянные, устойчивые значения, возникшие на основе развития или переноса значения и бытуют в естественном языке, а не только в поэтических текстах, в поэтическом языке.²

Что касается содержания اخضر, то в арабском, где фиксация цвета основывается не на значимости цвета, а на степени яркости от абсолютно светлого, яркого до абсолютно темного, Фишер среди множества слов, обозначающих цвет в арабском, выделяет три основных цвета اخضر, который означает темнозеленный, синий, черный, احمر – ярко-красный до темно-коричневого и اصفر – от желтого до бежевого.³ Отдельные оттенки, организованные в каждом из этих сегментов, отличаются от основного цвета именно степенью яркости.⁴ На основе изучения как доисламских, так и некоторых поэтов VIII-IX вв., а также материала, представленного в специальной литературе, выявляются вторичные значения اخضر – „трава“, „листья“, „вода“, „небо“, „ночь“, „конь“, „колючуга“, „боевой отряд“...⁵

Какой цвет обозначается اخضر в средневековых текстах, и в частности, у вышеназванного поэта? По данным словарей современного арабского языка, где поле цвета стало ближе к среднеевропейскому стандарту⁶ اخضر толкуется как зеленый, т.е. цвет травы, зелени, листьев, но с артиклем الخضراء означает „небо“ (ср. с другим прилагательным الزرقاء „голубой“, который с артиклем также означает „небо“).⁷ По данным словарей средневековых текстов⁸ также и темно-серый, бурый, рыжевато-коричневый.⁹ Согласно Фишеру, в текстах V-VIII вв. покрывает те сегменты поля цвета, которые в других языках означают темно-зеленый, темно-синий, черный. По нашим данным, у доисламских поэтов Хариса ибн Хиллизы и ан-Набиги ав-Зубиани, ал-А'ша اخضر обозначает также и цвет ржавчины.¹⁰

Можно заключить, что широкий диапазон вторичных значений обусловлен многозначностью данного прилагательного, что со всей стороны основывается на своеобразной организации поля цвета в арабском. В значении цвета ночи, ночного

¹ Ср.: Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. Wiesbaden, 1965: 316; Пурцеладзе Н. *Очерк по исторической поэтике*, 236.

² ср.: Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 30.

³ Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 237.

⁴ Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, 380.

⁵ Lane. E.W. *Arabic-English Lexikon*. Book I, p. II, New York, 1865, 256.

⁶ Что нельзя сказать о некоторых арабских, в частности, бедуинских диалектах, где сохраняется традиционное „мировидение“ [Borg A. *Color and the Bedouin*. Proceedings of the Third International Conference of AIDA, Malta 29 March-2 April 1998. Malta 2000., 33].

⁷ Баранов Х.К. *Арабско-русский словарь*, 6.

⁸ Гиргас В. *Словарь к Арабской хрестоматии Корану*. Казань, 11.

⁹ Lane. E.W. *Arabic-English Lexikon*. 756; Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. 306-118; Пурцеладзе Н. *Очерк по исторической поэтике*, 194.

¹⁰ Пурцеладзе Н. *Очерк по исторической поэтике*, 195.

неба اخضر встречается уже у доисламских поэтов, например, у Шаммаха, Зу р-Румы [10,39]. Фишер по этому поводу замечает, что, когда اخضر обозначает цвет неба, цвет ночи, „то наясно, подразумевается зеленый или синий“.¹

Вышеприведенный стих, на наш взгляд, не оставляет сомнения в том, что цвет ночи в арабском, арабским поэтом воспринимался как темнозеленый. Сравнение ночи, ночного неба с хризолитом (изумрудом) это, конечно, субъективное восприятие, оценка поэта, но восприятие цвета ночи как темнозеленого, это уже не субъективная оценка или порок зрения (напр. „дальтонизм“), а коллективная оценка, „языковое мировидение“ языкового социума, иными словами, своеобразная семантическая сегментация языком (в данном случае, арабским) действительности (в данном случае цвета), на основе которой цвет неба, цвет зелени, цвет ночи является одним языковым концептом, который и послужил в данном случае языковым субстратом поэтического образа.

Немалый интерес вызывает также название цвета جون обозначающий в арабском – черный, белый, коричневый, темно-коричневый, темно-зеленый.² По мнению Фишера, общим признаком этих обозначений является „интенсивно окрашенный“. Вторичными значениями جون, в текстах фиксируются – солнце (заходящее или восходящее), день, гора, конь, обмазанный смолой чан, туча, облако пыли, гора, конь, дикий осел...³ Надо отметить, что иногда бывает очень трудно идентифицировать цвет جون – означает ли он белый или черный, как например, в бейте ибн Имру’у л-Кайса „И был со мной черный (или белый) (=конь) с попоной...“ или в бейте Хариса ибн Хиллизы:

كان المنون تردى بنا ارعن جونا

„Будто превратности судьбы разбивают нас об имеющую вершину черную (или белую) (=гору)“.

Средневековый филолог аз-Завзани جون в данном случае понимает как черный اسود,⁴ а Фишер – как белый,⁵ хотя его секундарное значение понимается обеими неоднозначно как – „гора“.

Как известно, подобные слова и некоторые другие группы лексики в арабском и в других семитских языках считаются словами с противоположным значением — aḏḏāḏ. Этой проблемы касались как средневековые арабские филологи, так и европейские семитологи. Между разными учеными нет единогласия в вопросе о том – какие группы слов считать aḏḏāḏ и существует ли подобное явление и в других языках.⁶ Th. Nöldeke جون и часть лексики в семитских языках относит именно к aḏḏāḏ.⁷ На наш взгляд جون и некоторую часть подобной лексики можно

¹ Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. 308,309.

² Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. 27-35.

³ Пурцеладзе Н. *Очерк по исторической поэтике*, 83,155.

⁴ الزونى، كتاب شرح المعلقات السبع، 127

⁵ Fischer W., *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. 36.

⁶ Weil. G. *Aḏḏāḏ*. *Enzyklopaedia of Islam*.

⁷ Nöldeke Th. *Wörter mit Gegensinn (Aḏḏāḏ)*, in *Neue Beiträge zu semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910.

было бы квалифицировать как т.н. „латентные семантические структуры“, когда слово воспринимающееся носителем языка моносемичным (единым языковым концептом) с точки зрения носителей другого или других языков может считаться полисемичным и по разным признакам, невозможным с точки зрения другого языка, группировать, интегрировать или дифференцировать совершенно разные вещи и явления действительности, как в вышеприведенных примерах ა = рука, (передняя) нога, مرفق = локоть (переднее) колено, أخضر = зеленый, синий, черный, جرن = черный, белый¹. Латентные семантические структуры наряду с семантическим полем (как парадигматическим Трира-Вайсгербера, так и синтагматическим Порцига) являясь одной из возможных манифестацией т.н. „языкового мировидения“², или различной семантической сегментации действительности языками, на наш взгляд, создают языковой фундамент, языковой субстрат – возможность создания художественных образов подобных вышеприведенным.

Таким образом, кроме ассоциаций, имеющих сугубо индивидуальный характер, можно проследить у поэта круг тех ассоциаций, которые сводимы в некотором смысле к объективному фактору, т.е. семантике родного языка поэта.

გამოქვეყნებულია – კონსტანტინე წერეთელი 80, თბილისი, 2003, 157-163.

¹ Этому явлению, которое не чуждо и другим языкам, мы собираемся посвятить отдельную работу.

² Рамишвили. Г. *Деда еნის თეორია*. Тбилиси, 2000, 136.

სიტყვის მნიშვნელობა და ადეკვატური თარგმანის ზოგი პრობლემა

მნიშვნელობა მეცნიერების არაერთი დარგის პრობლემაა. ამჯერად გვინტერესებს მნიშვნელობა, როგორც თარგმანის თეორიის პრობლემა, რაც მჭიდრო კავშირშია ენათმეცნიერების ძირეულ, კერძოდ, სემანტიკის საკითხებთან. მნიშვნელობას განვიხილავთ სიტყვის დონეზე, ვეყრდნობით რა ენობრივი ნიშნის სოსიურისეულ ცნობილ დეფინიციას, რომელიც ენობრივ ნიშანს განიხილავს, როგორც აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის, შინაარსისა და გამოხატულების პლანის ერთობლიობას; ამასთან, აღსანიშნის ისეთ გაგებას, რაც სოსიურის შემდეგდროინდელ ერთ-ერთ მიმართულებას დაედო საფუძვლად, კერძოდ, შინაარსზე ორიენტირებულ ენათმეცნიერებას – *Inhaltbezogene Sprachforschung*, რომლის მიხედვით ენაში არსებობს არა საგანი თავისთავად, არამედ „ვერბალური საგანი“ ანუ ამა თუ იმ ენის მიერ კონსტრუირებული საგანი.¹ თუ ამ შეხედულებას გავიზიარებთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ წინააღმდეგ გავრცელებული შეხედულებისა, ენიდან ენაზე გადატანისას იცვლება არა მხოლოდ აღმნიშვნელი – ბგერითი ფორმა, არამედ აღსანიშნიც ანუ შინაარსი – ვერბალური საგანი, რასაც პირდაპირ თუ ირიბად ადასტურებს თარგმანის თეორია – იაკობსონის², კეტფორდის³, ნაიდას⁴, გიპერის⁵, ლაოზის ნაშრომები და საკუთრივ, მთარგმნელობითი პრაქტიკა. თარგმნის პროცესში, ინტუიტიურად თუ შეგნებულად, ხდება ორი ენის ერთეულთა შეპირისპირება და მათი ეკვივალენტობის ხარისხისა თუ „კომუნიკაციური ტოლობის“ განსაზღვრა. მთავარ სირთულეს ქმნის მნიშვნელობათა შეუთანაზომადობა მთარგმნელი და სათარგმნელი ენის აღსანიშნებს შორის. ენიდან ენაზე, როგორც ცნობილია, უცვლელად გადადის ტერმინი და სახელწოდება – სამკუთხედი, პეტრე, პარიზი, რამდენადაც მიმართება აღსანიშნსა და აღმნიშვნელს შორის ცალსახაა. არ შეიძლება „სამკუთხედი“ სხვა ენაზე ნიშნავდეს ცოტა წრესაც ან „პეტრე“ – პეტრესა და პავლესაც ერთად, რაც ჩვეულებრივია სიტყვის დონეზე. ადამიანი თავის დედაენას გაუცნობიერებლად გარემომცველი სამყაროს ადეკვატად მიიჩნევს. და როდესაც აღმოაჩენს, რომ ენიდან ენაზე თარგმნისას იცვლება არა მხოლოდ აღმნიშვნელი – ბგერითი ფორმა, არამედ აღსანიშნიც – სიტყვის შინაარსი, რომელიც მთარგმნელ ენაზე გადატანისას იძლევა მეტ-ნაკლებად განსხვავებულ ინფორმაციას, პირველი და გაუცნობიერებელი რეაქციაა გაკვირვება – ეს როგორ შეძლება? შემდეგ ჩნდება იმაზე ფიქრი, როგორ გადაიტანოს ის მთარგმნელ ენაზე. მაგ., არაბულად ٢ [დად] – ხელი ნიშნავს ხელსაც და ფეხსაც (ცხოველის წინა ფეხს), ასევეა ინგლისური

¹ რამიშვილი გ. ენათა შინაარსობრივი განხილვა ენათმეცნიერებისა და კულტურის თეორიის თვალსაზრისით, თბილისი, 1996.

² Jakobson R. *On Linguistic Aspects of Translation* in “On Translation” (ed. Brower A.), New York, Oxford University Press, 1966.

³ Catford J. *A Linguistic Theory of Translation*, London, 1967.

⁴ Nida E. *Toward a science of Translation. With Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Leiden, 1964.

⁵ Gipper H. *Sprachliche und geistige Metamorphosen bei Gedichtübersetzungen*, Düsseldorf, 1996.

hand. მკლავი არაბულაءا [ჰირა] ნიშნავს მკლავსა და ცხოველის წინაფეხს ისევე, როგორც ინგლისური arm, كرم [მირჰაქ] იდაყვსა და მუხლს. სხეულის განსხვავებულმა სემანტიკურმა სეგმენტაციამ შექმნა სირთულე მაგალითად, VI საუკუნის პოეტის 'ამრ იბნ ქულსუმის კასიდის ერთი პასაჟის თარგმნისას: „თურქა... ჰირა'აჰ... 'ფტალა 'ადმ ბიქრინ" – „ის [სატრფო] დაგანახებს მკლავებს (წინა ფეხებს)... გაზაფხულის მდელოზე (ანუ ნოყიერ ბალახზე ნ.ფ.) გამოკეპილი გრძელკისერა თეთრი ნორჩი აქლემისა (ანუ მკლავებს თეთრი ნორჩი აქლემის ფეხების სადარს)" ან „ის (ქალი) დაგანახებს მკლავებს გრძელკისერა, მოთეთრო უშობელი აქლემისა." ან „ის (ქალი) დაგანახებს წინაფეხებს... აქლემისა." არბერის ინგლისურ თარგმანში ეს პასაჟი უპრობლემოდ გადადის: "she shows arms of a she-camel"¹ სირთულე ახლავს ამ პასაჟის გერმანულ თარგმანს, რამდენადაც Arm გერმანულში ისევე, როგორც ქართულში ნიშნავს მხოლოდ „მკლავს": "Sie (die Geliebte) zeigt dir... Arme (wie die Schenkel) einer... jungen Kameelin"², რაც უფრო განმარტებაა ან კომენტარი, ვიდრე თარგმანი ისევე, როგორც ქართულში „შენი მიჯნური განახებს მკლავთა... გაზაფხულის მსუყე ველზე ნაიალალარ ყელმოღერებულ და ფერნათელი ნორჩი კოზაკის (წინა) ფეხების სადარს",³ რადგან მთარგმნელი ენა სხვა საშუალებას არ იძლევა. რუსულში, სადაც рука, нога ასევე დიფერენცირებულია, აქლემი და მისი ფეხები საერთოდ არც მოიხსენიება. ამდენად, თარგმანი არაადეკვატურია. ამ პასაჟმა, როგორც ჩანს, საერთოდ დააბნია რუსი მთარგმნელები. შდრ. ბ. შიდფარის თარგმანი – „Она покажет тебе белые руки девиственницы, которые взростили зелень в пустыне";⁴ რევიჩის თარგმანი – „Ты руки свои бы открыла мне белые, свежие как вешняя эта долина".⁵ დოლინინას თარგმანშიც ასევე არ არის ნახსენები აქლემის ფეხები. ამის ნაცვლად რატომღაც არის „პალმის შტოები" – „Она покажет тебе руки – ветви пальмы".⁶ რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ იმ ენაში, სადაც სხვაგვარია ხელისა და ფეხის სემანტიკური სეგმენტაცია, ეს პოეტური ხატი ალბათ არც გაჩნდებოდა.⁷

განსხვავებულია აგრეთვე ადამიანის სხეულისა და მისი ნაწილების სეგმენტაცია არაბულსა და ქართულში. ⁸ غدا (სადღ) არაბულში ნიშნავს საფეთქელისა და ყბის ნაწილს, მაგრამ მხოლოდ ყურის ძირამდე. وجنة [ეაჯნათ] და خا [ხადდ] ქართულად ნიშნავს ლოყას, ღანვს. თუ ქართულში ლოყა და ღანვი

¹ الزوزني، كتاب شرح المعاني السبع، مصر، ١٩٨٠، ٥١٣١.

² Arberry A.J. *The Seven Odes*. London, 1957, 204.

³ Nöldeke Th. *Fünf Mu'allaqat*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1899, 25.

⁴ მუალაკები, ისლამამდელი არაბული პოეზია. არაბულიდან თარგმნა და კომენტარი დაურთო ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 1985, 64.

⁵ Шидфар Б. *Образная система арабской классической литературы*. М., 1974, 16.

⁶ იქვე, 54.

⁷ Долинина А. *Аравийская старина*, Москва, 1983, 52.

⁸ ამის შესახებ იხ.: Н. Пурцеладзе *К соотношению поэтической и языковой селантики в арабской поэзии (О языковым субстрате поэтического образа)*, Сообщения АН ГССР, №3, 1987.

სინონიმები არიან და ერთმანეთს ფარავენ მიუხედავად სტილისტური მარკერის სხვადასხვაობისა, არაბულში ისინი ერთმანეთს ვერ ჩაენაცვლებიან, რამდენადაც აღნიშნავენ ლოყის სხვადასხვა სეგმენტს. თუმცა თარგმნით ლექსიკონებში ეს ხშირად გათვალისწინებული არ არის. არაბული ენის განმარტებით ლექსიკონში კი **الوجه** განმარტებულია როგორც **ما فوق الخنثى** [მა ჭაყკა-ლ-ხადდამი].¹

თანამედროვე ეგვიპტელი მწერლის იუსუფ იდრისის ერთ-ერთ ნოველაში წერია, რომ გოგონას თავზე შემოდგმული ჰქონდა ღვეზელებით სავსე **حوض** [ჰაუჰ]. ეს არაბული სიტყვა ქართულშიც არის შემოსული, როგორც ჰაუზი, აუზი, ავზი. არაბულად მისი მნიშვნელობებია აუზი, ავზი და ყოველგვარი წყალსატევი – ტბა, გუბე, აგრეთვე ჭურჭელი, რომელშიაც წყლისა თუ სხვა რამის შეგროვება შეიძლება. ამ ნოველის ქართულ თარგმანში, რომელიც თ. მოსიაშვილს ეკუთვნის, მართებულად არის თარგმნილი ეს სიტყვა, როგორც „ხონჩა“.² ქართული ენის თვალსაზრისით, ამ ორი ენობრივი მნიშვნელობის ერთ სიტყვაში გაერთიანება თითქოს შეუძლებელი და, ყოველ შემთხვევაში, მოულოდნელია.

ასეთივე განსხვავებული სისტემაა არაბულში ფერის ველი. არაბული **حج** [ჯაჰე] ნიშნავს როგორც „თეთრს“, ისე „შავს“. ხშირად ძნელია მისი იდენტიფიკაცია ტექსტში, როდესაც ეს ზედსართავი აღნიშნავს ისეთ საგანს, რომელშიც შეიძლება თეთრიც იყოს და შავიც. მაგალითად, ჰჰარის იბნ ჰილლიხას მუალლაკის ერთ-ერთ ბეითში: – „და თან მყავდა ცხენი ჯაჰენ“³ თეთრი თუ შავი გაურკვეველია. ასევეა ზმნა **طرب** [ტარიბა] – „ლელავდა, უხაროდა, სწუხდა“ და მრავალი სხვა.

რაც შეეხება ფერის სხვა ზედსართავებს, ვ. ფიშერის კაპიტალურ გამოკვლევაში „ფერისა და ფორმის აღნიშვნა ძველ არაბულ პოეზიაში“ ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ფერების სეგმენტაცია არაბულში ხდება ფერის სიკაშკაშის მიხედვით და რომ ძველი არაბული პოეზიის ძეგლებში დაფიქსირებული მნიშვნელობა არსებითად განსხვავდება საშუალო ევროპული სტანდარტისაგან.⁴ **أخضر** [ახღარ] არაბულში აღნიშნავს იმას, რაც სხვა ენებში ნიშნავს „მწვანეს“, „ლურჯს“, „შავს“, „ღამის ცისფერს“. არაბულში **الخضراء** [ალ-ხაღრა] ნიშნავს პირდაპირ ზოგადად ცას. აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ვაფას დივანში გვხვდება ასეთი სახე-ხატი ცისა **زبرجد** [ზაბრაჯად]: „ვა ახღარ სამა' ზაბრაჯად“ – „და სიმწვანე ცისა იყო ქრიზოლიტი, რომელზეც ციმციმებდნენ მარგალიტები.“

„ზაბრაჯადი“ არის ფერადი ქვა, ზურმუხტის ნაირსახეობა – ქრიზოლიტი ანუ მწვანე ფერისა. **أخضر** ანუ **خضر** სიმწვანე მიეწერება ღამის ცას. და ეს არ არის ამ შემთხვევაში პოეტური წარმოსახვა. ამას კარნახობს თვით ენა. „მწვანე“ არაბულში არა მხოლოდ ღამის შავი ცაა, არამედ ზოგადად ცაა არტიკლით: **الخضراء**.

أبيض [აბჰაჰ] „თეთრი“ არაბულში არის ქალი, ლითონი (ვერცხლი ან ფოლადი), „ნითელი ოქრო“ და „თეთრი ვერცხლი“. **أبيض** ხმლის, სატევრის მყარი ეპითეტიცაა.

¹ المعجم الوسيط، قام باخراجه محمد على النجار، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات، إبراهيم مصطفى، القاهرة، 2010

² იდრისი ი. მწერა, თარგმნა თ. მოსიაშვილმა, უ. „აღმოსავლეთი“, №7, 2004, 47.

³ الزوازي، كتاب شرح المعطيات السبع، مصر، 127.

⁴ Fischer W. *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965, 223-224.

სიტყვა „თეთრი“ ქართულშიც არის ვერცხლისფერის სინონიმი. როგორც ჩანს, ის არაბულიდან არის შემოსული და ვერცხლის ფულს აღნიშნავდა.

ხშირად აღსანიშნავია გაერთიანებულია მეორე ენისთვის მოულოდნელი და თითქოს დაუკავშირებელი მნიშვნელობები, რაც მეყსეულად გაცეხებასა და ერთგვარ დაბნეულობას იწვევს მთარგმნელი ენის მატარებელში. მაგალითად, ბავშვობაში ალბათ ბევრს წაუკითხავს ზღაპარი „ლურჯწვერაზე“. უფროსმა თაობამ ის უფრო რუსული თარგმანის მიხედვით იცოდა – Синяя бирюда. რაოდენ საოცარი იყო რუსული ენის მატარებლისათვის ამ ზღაპრის გერმანული გამოცემა Blaubart, სადაც წიგნის ყდაზე გამოსახული იყო თავად „ლურჯწვერა“, მაგრამ... წვერის გარეშე, უღვაშებით. მერე ხდება იმის გაცნობიერება, რომ Bart გერმანულად აღნიშნავს წვერსაც და უღვაშსაც. ქართულად და რუსულად კი ეს სხვადასხვა აღსანიშნავი, სხვადასხვა „ვერბალური საგანია“.

შუა საუკუნეების არაბ ფილოლოგებსა და ევროპელ ორიენტალისტებს¹ ამგვარი ლექსიკა მიაჩნდათ საპირისპირო, პოლარული მნიშვნელობის სიტყვებად, რომელიც ახასიათებს არაბულ და საერთოდ სემიტურ ენებს. თუმცა, ნებისმიერი ორი ენის შეპირისპირებისას შეიძლება აღმოჩნდეს ასეთი სიტყვები, რომელიც შეიძლება მივაკუთვნოთ ე.წ. „ლატენტურ სემანტიკურ სტრუქტურებს“, ანუ სემანტიკურ სტრუქტურებს, რომელთა განსხვავება მხოლოდ შედარების საფუძველზე იკვეთება. ეს უკვე სხვა თემაა.

ასევე განსხვავებულია ქართულსა და არაბულში, ისევე როგორც სხვა ენებში, ნათესაობის ლექსიკა. მაგ. ~~خ~~ [სიჰრ] არაბულში ნიშნავს როგორც სიძეს – ქალიშვილის ან დის ქმარს, ისე სიმამრს, ცოლისძმას და საერთოდ ქორწინებით შეძენილ ნათესავს ქალის მხრიდან. არაბი ისტორიკოსის ალ-მას'უდის ნაშრომში არის ასეთი ცნობა: „ვაკად თამალლაქა მუჰამმადუ ბნუ დაზიდაჲ პაზა... ბა'და მავთი ზიჰრინ დაჲუ.“ – „და გამეფდა ეს მუჰამმად იბნ ააზიდი... მისი ზიჰრის სიკვდილის შემდეგ.“ ქართული ენის მატარებლისათვის გაუგებარია და ეერ დავაზუსტებთ, ვინ არის ეს პიროვნება გარდაცვლილისთვის ვისმა სიკვდილმაც მას გამეფების უფლება მისცა – მისი სიძე, ცოლისძმა, სიმამრი თუ სხვა ნათესავი ცოლის მხრიდან (არაბულად ყველა ეს მნიშვნელობა აქვს). ამ შემთხვევაში ქართული სიტყვა გაცილებით მეტ და კონკრეტულ ინფორმაციას იძლევა, ვიდრე მისი არაბული შესატყვისი.

არაბულში „ბიძა“ ქართულთან და ზოგ სხვა ენებთან შედარებით სხვადასხვა აღსანიშნავი აქვს. მაგ., მამის ძმა არის ~~خ~~ [‘აშ], დედის ძმა – ~~خ~~ [ბალ]. შესაბამისად, ~~خ~~ ბიძა მამის ძმის ასული ანუ ქართულად „ბიძაშვილი“. ძველი არაბული ადათით, რომლის მიხედვითაც ძმათაშვილები პოტენიურ ან შემდგარ მეუღლეებად ითვლებოდნენ. ~~خ~~ ბიძა – „მამის ძმის ასული“ ნიშნავს აგრეთვე ცოლსაც. „ათას ერთ ლამეში“ არის სეთი პასაჟი „ის ხომ ჩემი ბიძის ასული იყო, ჩემი შვილების დედა“. სალიეს რუსულ თარგმანშია „Она была дочерью его дяди и матерью его детей“. სალიეს კომენტარში ახსნილია, რომ ამ გამოთქმაში ასახულია არაბული ადათი, რომლის მიხედვითა ქალიშვილს ათხოვებდნენ მამის ძმის (~~خ~~) შვილზე „за двоюродного брата“. „ათას ერთი ლამის“ ვაი მთარგმნელების კომენტარში

¹ მაგ. Noldeke Th., *Fünf Mu'allaqat*.

აღნიშნულია, რომ „ძველი ადათის მიხედვით ქალიშვილებს ათხოვებდნენ ბიძაშვილებზე, დეიდაშვილებზე და მამიდაშვილებზე“.¹ მიუხედავად იმისა, რომ თარგმანი რუსულიდან (двоюродный брат) სწორია, დაშვებულია მძიმე შეცდომა. გათვალისწინებული არ არის, რომ არაბული ჯ ნიშნავს მხოლოდ „მამის ძმას“ (შდრ. ქა – „დედის ძმა“) და ადათის მიხედვით, მამის ძმისშვილი ითვლებოდა პოტენციურ თუ შემდგარ მეუღლედ. შეცდომის საფუძველს წარმოადგენს ნათესაური სემანტიკური ველის სხვადასხვა სტრუქტურა არაბულსა, რუსულსა და სხვადასხვა ენებშიც,² რაც ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული არ არის.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ ნათესაური კავშირები და მიმართებები ყველა ხალხში ერთი და იგივეა, სხვადასხვა ენაში სხვადასხვაგვარად არის დანახული და აღნიშნული ამ კავშირთა სემანტიკური სეგმენტაცია.

რამდენადაც არ არსებობს სრული ეკვივალენტობა სათარგმნი და მთარგმნელი ენის სიტყვების აღსანიშნებს შორის, რომელნიც იძლევიან მეტნაკლებ ან განსხვავებულ ინფორმაციას ამა თუ იმ საგნისა და პროცესის შესახებ, ადეკვატური თარგმანის მინიმალურ ერთეულად გვევლინება ფრაზა და არა სიტყვა, თუმცა ინფორმაციის სრულად და უდანაკარგოდ გადმოტანა ენიდან ენაზე ყოველთვის არ არის შესაძლებელი. აქ არ იგულისხმება სპეციალური ტექსტები, სადაც მიმართება აღსანიშნსა და აღმნიშვნელს შორის ცალსახაა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ.

გამოქვეყნებულია – ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, № 361, 2004, 225-230.

¹ ათას ერთი ლაშქ ათ ტომად, ტ. I, ჟ. „თბილისელების“ ბიბლიოთეკა, 2012, 14.

² იხ.: ოთარაშვილი ე. სისხლით ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკისთვის არაბულში, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 341, 2002.

ერთი ფაქტი საქართველოსა და არაბული სამყაროს კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობებიდან

XIX ს-ის დასაწყისში, როგორც ცნობილია, არაბულ ქვეყნებსა და მათ შორის ერაყშიც იწყება ლიტერატურული აღმავლობის, ე.წ. „ნაჰდას“ პერიოდი. აღორძინებას განიცდის არაბული პროზისა და პოეზიის ტრადიციული ჟანრები და საფუძველი ეყრება ახალი ფორმებისა და ჟანრების წარმოშობას არაბულ ლიტერატურაში. ამ ეპოქამ ერაყის პოეზიაში მოგვცა ისეთი სახელები როგორიცაა 'აბდ ალ-ლაჰქარ ალ-ახრასი, სალიჰ ათ-თამამი, 'აბდ ალ-ბაკი ალ-ნამირი და სხვ. ამ ეპოქის პოეზია თავის საზრდოს ძირითადად ისევ ძველი არაბული ლიტერატურიდან იღებდა. ერაყში ეს ეპოქა აღინიშნა კლასიკური ტრადიციების აღორძინებით, რომელიც დაცემის ხანაში (XIII-XVIII სს.) შეფერხდა და დაკნინდა.

ამ ეპოქის ერთ-ერთ ყველაზე კოლორიტულ ფიგურას ერაყის პოეზიაში წარმოადგენს ალ-ახრასი. მისი სრული სახელია 'აბდ ალ-ლაჰქარ იბნ 'აბდ ალ-ვაჰიდ იბნ ვაჰაბი. ალ-ახრასი [მუწევი] მისი ლაჰაბია, რომელიც მან მიიღო თავისი მეტყველების დეფექტის გამო.

მიუხედავად იმისა, რომ 'აბდ ალ-ლაჰქარ ალ-ახრასი თავისი ეპოქის ყველაზე გამოჩენილი და პოპულარული პოეტი, მისი ცხოვრების შესახებ მეტად მცირე ცნობები მოგვეპოვება. ერთდერთ წყაროს მისი ბიოგრაფიისა წარმოადგენს ის წინასიტყვაობა, რომელიც წაუძღვარა მისმა დისწულმა 'აბდ ალ-ბაკი აჰმად ფაშამ მის მიერ შეკრებილ ალ-ახრასის დივანს.¹

აქედან ჩანს, რომ 'აბდ ალ-ლაჰქარ ალ-ახრასი იყო შიიტი. დაიბადა ქალაქ მოსულში დაახლოებით ჰიჯრის 221/1805 წელს. მას წილად ხვდა ყოველივე გამოცადა ცხოვრებაში: კარგიცა და ავიც, ტყბილიცა და მწარეც. აღიზარდა ბაღდადში. ბაღდადში დამკვიდრების შემდეგ იგი დაუკავშირდა ბაღდადის ვალის დაუდ ფაშას, რომელიც მართავდა ბაღდადს 1817-1832 წწ-ში. დაუდ ფაშას მისივე თხოვნით ის ინდოეთს გაუგზავნია მეტყველების დეფექტის გამოსასწორებლად. ექიმს გაუფრთხილებია, რომ მის სრულ გამოჯანმრთელებას შეიძლება მოჰყვეს მისი სიკვდილი. ამაზე ალ-ახრასს უპასუხია: „ჩემს მთელს ნაწილზე ვერ გავყიდიო“. უარი უთქვამს ოპერაციაზე და უკანვე დაბრუნებულა. გარდაიცვალა იგი ალ-ბასრაში ჰიჯრის 1290/1874წ.

თითქმის სულ ეს არის ის ცნობები, რასაც იძლევა პოეტის ცხოვრების შესახებ მისი პირველი ბიოგრაფი და დივანის შემკრები 'აბდ ალ-ბაკი აჰმად 'იზზათ ქაშა.

მუჰამმად ალ-ბაჰირი ამას უმატებს ამ ცნობებს პოეტის პიროვნების დასახასიათებლად, რაც მან, მისივე სიტყვით, ამოკრიბა ალ-ახრასის პოეზიიდან.² მისი სიტყვით, იგი იყო გამჭრიახი, მოსაზრებელი, მეგობრებთან პირიანი და ერთგული, ენამახვილი, ენამოსწრებული, მაგრამ ცინიკოსი და თავაშეებული, წრეგადასული თავის სურვილებისა და სიამოვნების დაკმაყოფილებაში ენამწარე და გესლიანი სატორიკოსი.

¹ Longrig S.H., *Dāwūd Pasha*, Encyclopaedia of Islam, Leiden, London, 1965.

² 114-129, 1365 محمد البشير، النهضة الأدبية في القرن التاسع عشر في بغداد.

ალ-აბრასის დივანი შეიცავს კლასიკური არაბული პოეზიის ყველა ჟანრს: ღაზალს, ხოტბას, ელეგიას, მარსიას და სხვ. ასევე ხამრიას, რომელმაც მას „XIX საუკუნის აბუ ნუვასის“ სახელი მოუხვეჭა. იგი თხზავდა აგრეთვე მუჰაშაჰებსაც.

ალ-აბრასის ღაზალები ატარებენ როგორც ისლამიმდელი პოეზიის ნასიბის, ასევე გვიანდელი აბასიანთა ხანის სატრფიალო ლირიკის გავლენის კვალს. აქ არის, როგორც კასიდის ტრადიციული თემა, შეჩერება და გოდება კარვის წარმოცოდ ნაშთებთან, წუხილი გამგზავრებული სატრფოს კვალზე. მის ხამრიებში სხვადასხვა ვარიაციებით მეორდება ის პოეტური სახეები და ღვინოსა და ნადიმთან დაკავშირებული სიმბოლიკა, რაც აბუ ნუვასმა დაამკვიდრა არაბულ პოეზიაში. მხიარული მეჯლისი, სადაც „იღუშება ღვინო“, „ილიმება ყვავილი“, „მღერიან ქნარნი“ და საუბრობენ მეინახენი. სადაც „ძე ცისა“ წვიმის წყალი შეუღლებულია „ვაზის ასულთან“ და სხვ. ხოლო ღაზალებში ბრძოლა სიყვარულის ასპარეზზე, სადაც მიჯნურის გულს ხან „მზრის ხანჯალი“ ასისხლიანებს, ხან კიდევ „შუბის წერწეტი წელისა“.

რაც შეეხება მის ხოტბებს, ალ-ბაჰირი აღნიშნავს, რომ მისი თემებია – ხელგაშლილობა, იშვიათი სიმამაცე, სიბრალული სანწყალთა და უპოვართა მიმართ, გონიერება და სხვ. – ის, რაზეც ათასობით პოეტს უწერია კეთილშობილთა თუ მდაბიოთადმი მიძღვნილ ხოტბებში ალ-აბრასზე ადრე. მაგრამ ალ-აბრასის ხოტბებში ხშირად საკმაოდ კარგად არის ასახული მისი ეპოქის პოლიტიკური ვითარება. ამის გამო იგი ღირსია შესწავლისა, როგორც ამას აღნიშნავდნენ 'იზზ ად-დინ მუსუფი და სხვები.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ალ-აბრასის ურთიერთობა ბაღდადის მმართველთან დაუდ ფაშასთან, როგორც საქართველოსა და არაბული სამყაროს ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობის ისტორიის ამსახველი ერთერთი საინტერესო ფაქტი.

დაუდ ფაშა (1766-1851), უკანასკნელი მამლუქი მმართველი ოსმალური ერაყისა, როგორც ცნობილია, წარმოშობით ქართველი იყო. იგი როგორც ტყვე ბიჭი შეიძინა სულაიმან ფაშამ ბაღდადში. სულაიმან ფაშას ქალიშვილზე დაქორწინებამ დაუდის სილამაზესა, მიმზიდველობასა, სწავლულობასა და მოწვევებით ღვთისმოსაობასთან ერთად დაუდს ხელი შეუწყო გაეკეთებინა ბრწყინვალე კარიერა. ორმოცდაათი წლის ასაკში დაუდ ფაშა ერაყის მმართველი ხდება და მართავს ერაყს თხუთმეტი წლის განმავლობაში. არაბული ლიტერატურის ისტორიის თანამედროვე ერაყელი მკვლევარები (მუსუფ 'იზზ ად-დინი, მუჰამედ ალ-ბასირი) დაუდ ფაშას ეპოქას მიიჩნევენ ერაყში ლიტერატურის აღორძინებისა და აღმავლობის ბრწყინვალე ხანად.¹ „წარსული საუკუნე არაბიზმის (ტიგროსისა და ეფრატის) პირას მნიშვნელოვანი ლიტერატურული აღორძინების მოწმე შეიქნა, – წერს მუჰამედ ალ-ბასირი. – ისეთისა, როგორც საიფ ად-დავლას სასახლე პალატაში, ჰიჯრის მეოთხე საუკუნეში, ან როგორც ალ-მულუქ ატ-ტაჰა'იძის ეპოქა ანდალუსიაში, მიუხედავად ერთგვარი განსხვავებისა დეტალებში.“² მისი აზრით, ამ აღორძინებას ხელს უწყობდა და მასზე ზრუნავდა

¹ يوسف عز الدين، الشعر العراقي أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، بغداد، 1958.

² იქვე.

ოსმალეთის რამდენიმე განათლებული ვალი. ამით შორის, უპირველეს ყოვლისა, დაუდ ფაშა, რომელიც ერას მართავდა ჰიჯრის 1232-1247 წწ-ში, აგრეთვე ერასის რამდენიმე წარჩინებული, განათლებული ოჯახი. დაუდ ფაშა პირადად მფარველობდა მეცნიერთ, სწავლულებსა და პოეტებს. მასზე ნათლად მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მან აბდ ალ-ლაფჰარ ალ-ახრისი ინდოეთს გაგზავნა სამკურნალოდ. მუსუფ 'იზზ ად-დინის ცნობით, დაუდ ფაშას ეკუთვნის პოეტთა სახობო კასიდების დიდი ნილი. ერასელი პოეტები უმღერდნენ მის ღირსებებს, ხოტბას ასხამდნენ მის თვისებებს, წერდნენ მის გმირობაზე, ბრძოლებზე, დაპყრობებზე. მისი სიტყვით, „მარტო დაუდის ეპოქა (ცალკე აღებული) ღირსია იმისა, რომ აღნიშნული და შესწავლილი იქნას იმ ცხოველმყოფელობისა და პოეტთა პროდუქტიულობის გამო, რომლითაც გამოირჩეოდა მისი ხანა. მის ეპოქაში ამაღლდა სტილი პოეზიისა და ახალი განვითარება დაიწყო...“...ამ ეპოქის ერთერთი გამოჩენილი მგოსნის სალიჰ ათ-თამიმის სიტყვით, დაუდ ფაშას ბაღდადიდან გაძევების შემდეგ, „ლიტერატურის ძეთ აღარ დარჩათ იმედი.“

წყაროებმა შემოგვინახეს ასეთი ფაქტი დაუდ ფაშასა და ალ-ახრასის ურთიერთობის შესახებ: ერთ დღეს ალ-ახრასი ვაზირ დაუდ ფაშასთან იყო. ვაზირს მოუვიდა მისი თხოვნა. ვაზირმა ეს თხოვნა გადასცა მას და უთხრა, ეცნობებინა მისთვის, რაც იყო ამ თხოვნაში სიტყვიერად და არა წერილობით. ცხადია დაუდ ფაშას სურდა გახუმრებოდა მას მისი ენაწლუნგობის გამო. მაგრამ ალ-ახრასს ექსპრომტად ორი ბეითი შეუთხზავს, სადაც იგი ბოდიშს იხდოდა იმაზე, რომ ფაშას სურვილს ვერ შეასრულებდა და ამ ექსპრომტით მოხერხებული გამოსავალი უპოვებია ამ მდგომარეობიდან. ეს ბეითებია:

„გენაცვალე, იმედი ნუ გაქვს ვილაპარაკო,
ჩემი კალამი ჩემი ენის (სათქმელს) თარგმნის.
მე ჩავიძირე შენს წყალობათა ზღვაში
და ჩაძირულსა და მცურავს როგორღა ძალუქს ლაპარაკი.“

როგორც ცნობილია, არაბული ლიტერატურის ისტორია იცნობს მრავალ პანეგირიკოს პოეტს, რომელიც თავის მფარველსა და პატრონს აღფრთოვანებულ ხოტბას ასხამდა და ეს არ იყო მისი გრძნობების უშუალო გამოხატვა. ამას ისინი სჩადიოდნენ მხოლოდ და მხოლოდ გასამრჯელოს მიღების მიზნით, საარსებო წყაროს შესანარჩუნებლად. საეპარისი იყო პოეტს თავისი მფარველებისაგან დაპირებული ვერ მიეღო, რომ აღფრთოვანებული ხოტბა მწარე და გამკილავი, გესლიანი სატირით შეეცვალა (მდრ. მუთანაბზის ცნობილი ხოტბა და სატორა ეგვიპტის მმართველზე გაფურზე).

ერასელი ლიტერატურათმცოდნის მუსუფ 'იზზ ად-დინისა და მუჰამად ალ-ბასირის სიტყვით, პოეტებს უყვარდათ და გულწრფელად პატივს სცემდნენ დაუდ ფაშას და მრავალმა მათგანმა შეინარჩუნა კეთილი გრძნობები მის მიმართ, თვით ერასიდან განდევნის შემდეგაც. ამ გრძნობების გამოხატულებად მათ მიაჩნიათ ალ-ახრასის საუკეთესო ხოტბა, რომელიც უძღვნა მან ერასიდან განდევნილ დაუდ ფაშას.

აღნიშნული კასიდა დაწერილია ტრადიციული კლასიკური მანერით, რაც ჯერ კიდევ ისლამამდელ ეპოქაში ჩამოყალიბდა არაბულ პოეზიაში. ხოტბა შეიცავს 33 ბეიტს, გარიტმული 'აინზე, ზომა — ტავილი. იგი, ისევე როგორც ათასობით სახოტბო კასიდა, იწყება ნასიბით — სატრფოს კარვის ნაშთებთან შეჩერება, მისი აღწერა, სატრფოს გახსენება, გოდება წარსულ დროზე. შემდეგ პოეტი გადადის იმ მწუხარე გრძნობების აღწერაზე, რასაც მასში იწვევს დაუდ ფაშას არ ყოფნა ერაყში, სიამოვნებით იგონებს იმის დროს, ნატრობს იმ დღეთა დაბრუნებას და ხოტბას ასხამს დაუდ ფაშას ღირსებებს. დაუდ ფაშასადმი მიძღვნილი სახოტბო კასიდა შედგება ნასიბისა და მადიჰისაგან. ქვემოთ გადმოვცემთ ამ კასიდის ნაწილის, კერძოდ, მადიჰის თარგმანს, სადაც ალ-აბრასი აღწერს თავის მწუხარებას დაუდ ფაშას ერაყიდან წასვლისა და მასთან განშორების გამო და აღწერს მის სანაქებო თვისებებს — ხელგამლილობას, სიმტკიცეს, ცოდნას და სხვ.

„ერთმანეთს მისდევდა ჩვენთის დღენი ერთად ყოფნისა და /ახლა/
შენყდნენ და სიამოვნება, ო, სა'დ, სანუკვარი აღარ არის.
ერაყის ტომში ჭრელი ყვაი იქცა მომასწავებლად
განშორების შეცვლისა (ისევე) განშორებით.
გაემართა საღამოჟამს მოგზაურობისაგან ქანცგამოცლილებით,
ჩორთით რომ მიდიან და მიიჩქარიან.
ვხედვე ჩემს თავს ერაყში ვდგავარ მწყურვალე
და აღარ არის წყალი მწყურვალთათვის და იალალი.
როგორ შეიძლება წყარომ, მაშინ როცა წყალი
დამყაყებულა, ეს სურვილი დააოკოს და მოკლას.
დაბრუნდეს დროება, რომლის ტკბილი გემოც წავიდა
და შეკრიბოს მოყვასნი, როგორც /უწინ/ კრება.
მე ბედის უკუღმართობას ჩემს აღვირს არ ვუთმობდი
და ჭეშმარიტად დროის უკუღმართობისას ტკივილს არ ვუჩიოდი.
თითქოს მე ვიყავი კლდე, რომელსაც ბედმა სიმტკიცე უხვად მიანიჭა
მასიურთაგანი, რომელიც არ იშლება და არ სკდება.
/ახლა კი/ შევეგუე უბედურებათა შემოტევას. შეუჩერებლად
მიუძღვებიან ისინი ჩემს აღვირს საითაც სურთ და მეც მივყვები.
როდესაც მე მისი მკაცრი ისრები ამცდებოდა
ხოლმე, დაღუპვისაგან მიცავდა დაუდის საქმე, ჯავშნად ვიცვამდი.
მე აღვიზარდე მის გულუხვობაში, /იგია/ ვაზირი, რომელიც
მთელ სიკეთესა და გულუხვობას თვითონ მოიცავს.
დააბრუნა მადლის მზეები შემდგომ მისი ჩასვენებისა, ისევე
როგორც დააბრუნა ამაზე ადრე მოკაზმულნი.
ყოველ მინბარზე დგას მჭევრმეტყველი მეხოტბე
მისად მაქებრად მადლის კალამთაგან.
მისი მკერდი მოციქულთა ცოდნის საცავია
და ღმერთსა აქვს მიბარებული საიდუმლო მის მაღალ ღირსებათა.
თითქოს მზის ნათელია მის შუბლზე და მის სახეზე კი
ღვთაებრივი სხივი ელავს.

ვაზირი, რომელსაც უბედურებათა გადავლამ /მხოლოდ/
 სიმტკიცე და სიდარბაისლე შემატა და მაშინ იგი კიდე
 უფრო გასაოცარი შეიქმნა.
 როცა უბედურება მთებსაც კი აქცევს, მაშინ იგია
 მაღალი მთა, რომელიც არ ინგრევა.
 მისი ცხვირის კეხი აღმართულია სიმაღლეში.
 ქედებზე უფრო მაღლი დიდებით და უფრო ზვიადი.
 მე დროის ნაყოფიერებისა თუ უნაყოფობისას შენსკენ ვისწრაფვი,
 თუმც შორსაა მოსანახულებელი ადგილი.
 მე რომ სიკეთეს შევესაბამებოდე, ჩემი
 აქლემები არდ არ-რუმში გაემართებოდნენ, გაიჩქარებდნენ.
 მმართველთან, რომელსაც არ აკლია ღირსებები
 და მის ხელთა სიუხვის გარდა სხვას არას მოველი.
 ვემთხვევი ვაზირის ფერხთა, რომელსაც მიზანთა
 მიზნისკენა აქვს გასასვლელი.
 ვაქებ მას ისე, როგორც ის ამის ღირსია,
 ვუმღერი /იმას/, რაც უკვე მითქვამს მის შესახებ და მსმენია.”¹

გამოქვეყნებულია – ჟ. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, XV, თსუ
 კულტურის ისტორიისა და თეორიის კათედრა, თბილისი, 2005.

¹ 122, 1354 عبد الباقي أحمد عزّة باشا، الطراز الانغلي في شعر الارخص، بغداد،

აბუ ნუვასის ხამრინათი ტრადიცია და ნოვაცია

აბასიანთა ხანის არაბული პოეზიის გამოჩენილი წარმომადგენელი აბუ ნუვასი (ალ-ჰასან იბნ ჰანი' ალ-ჰაქამი) (755-813 წწ) ერთ-ერთი თანამედროვე არაბი მკვლევარის თქმით, არის პირველი, „ვინც გააღო განახლების კარი“ არაბული პოეზიისა და შეცვალა გზა, რომელსაც მიყვებოდა ის იმრუ' ალ-კაჰისის შემდეგ (VI ს). ძველ არაბ ფილოლოგებსაც აბუ ნუვასი ადრეულ განმახლებელთა (მუჰადდისუნა) ყველაზე გამოჩენილ წარმომადგენლად მიაჩნდათ.¹

აბუ ნუვასის ღივანი თხუთმეტ კარს შეიცავს (ჰამზა ისჰაჰანის რედაქციით), მათ შორის პანეგირიკებს (მადჰ), ნატირალებს (მარსიას), ნადირობის ლექსებს (ტარდიმა), სატრფიალო ლექსებს (ლაზალ), ასკეტურს (ზუჰდმა), ღვინის ლექსებს (ხამრინა) და სხვა.

ნაშრომში გამოყენებულია ძირითადად ალ-ლაზალის გამოცემა, რომელშიც გათვალისწინებულია აბუ ნუვასის ორი მთავარი შემკრების ჰამზა ისჰაჰანელისა და აბუ ბაქრინ ას-სუჰლის რედაქციები. ის შეიცავს ხამრინას სამასზე მეტ ნიმუშს.

შეიძლება ითქვას, რომ აბუ ნუვასი ყველა ამ ჟანრში იჩენს სიახლესა და ორიგინალობას მის წინამორბედ და თანამედროვე პოეტთა შორის, მაგრამ ის განსაკუთრებული ადგილი, რომელიც მას უკავია არაბული პოეზიის ისტორიაში, განსაზღვრა მისმა „ხამრინათმა“ ღვინის, სალხინო, სანადიმო სიმღერებმა.

ღვინის მოტივი, სუფრული სიმღერა „სკოლიონი“, რომლის უძველესი ნიმუშები ბერძნულ ლიტერატურაში ჯერ კიდევ ჩვ. წ. აღ-მდე VIII-VI სს-ს განეკუთვნება, განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა ანაკრეონტისეულ პოეზიაში, რომელიც ყვაოდა აღმოსავლეთ პალესტინაში, ეგვიპტეში, ჩვ. წ. IV-V სს-დან მოყოლებული და ვიდრე XIII ს-მდე.² ღვინის, ლხინის, სანადიმო მოტივები არაბულ პოეზიაში აბუ ნუვასამდე ორი-სამი საუკუნით ადრე გვხვდება ჯერ კიდევ ისლამამდელ ე.წ. ჯაჰილიის პერიოდში. ეს მოტივი ჩანს 'ანთარას, ტარაქას, ალ-ა'შას კასიდებში. ღვინის მოტივი ცალკე ბეითების სახით, ჩვეულებრივ, კასიდაშია ჩართული და გვხვდება ძირითადად კასიდის ფაზრში (საკუთარი თავის ხოტბა). განსაკუთრებით თავი გამოიჩინა ამ ჟანრში 'ადი იბნ ზაიდმა, ქრისტიანმა არაბმა პოეტმა (ბიზანტიის მომიჯნავე) შირის არაბული სამთავროდან (გარდ. დაახლოებით 600 წ.), რომლის ღვინის ლექსი ხამრინა უკვე დამოუკიდებელი ნაწარმოებია და არა ცალკეული ჩანართი კასიდის ნაწილი. ომაიანთა ხანაში ამ ჟანრს ავითარებენ ალ-ახტალი, აბუ მიჰჯან ას-საკაბი, ხალიფა ვალიდ იბნ მაზინი. აბუ ნუვასს ამ ჟანრში მეტოქეები ჰყავდა თავის თანამედროვეთა შორისაც. მათ შორის აბუ ლ-ჰინდი და სხვ.³

ყველა ეს პოეტი აღწერს ღვინის ფერს, შესახედაობას, ღვინის ჭურჭელს, ფიალებს, თასებს, ღვინის გემოს, ღვინის სახეობას, მომზადებას, ყიდვას, ლხინის დროსა და გარემოს, სმის წეს-ჩვეულებას, შედეგებს. როგორც აღვნიშნეთ,

¹ აბუ ნუვასის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ იხ.: Крачковский И.Ю. *Вино в поэзии ал-Ахтала*, Изб. соч., т.II., М. 1956; ასევე: Wagner E. *Abū Nuwās*, Wiesbaden. 1965.

² ნერეთელი გრ. *ბერძნული ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი, 1927, 250, 279.

³ იხ.: عزیز اباطة، مخدمة دیوان ابی نواس، القاهرة، 1911; Крачковский И.Ю. *Вино в поэзии ал-Ахтала*, Изб. соч., т.II., М. 1956, 41.

ღვინის აღწერა ისლამამდელ პოეზიაში ჩვეულებრივ ჩართულია კასიდაში. აბუ ნუვასის ღვინის სიმღერები წარმოადგენს ამ თემაზე შექმნილ დამოუკიდებელ ნაწარმოებებს, რომლის ერთ-ერთ ან მთავარ თემას ღვინის მოტივი წარმოადგენს. ამ მხრივ ის 'ადი იბნ ზაიდთან უფრო ახლოა.

აბუ ნუვასის *ხამრიჰათში* პირობითად შეიძლება გამოიყოს ნაწარმოებთა ორი ჯგუფი: ლექსები, რომელიც წარმოადგენს ვარიაციებს ღვინის, მისი ატრიბუტების და მასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა გარემოებაზე და ლექსები, რომლებშიც ღვინის მოტივი, ღვინის თემა უპირისპირდება არაბული პოეზიის ტრადიციულ მოტივებსა და თემებს.

აბუ ნუვასის *ხამრიჰათის* დიდი ნაწილი წარმოადგენს კიტ'ას ანუ მცირე ფორმის ლექსს. ეს არის ღვინის აღწერა, ნადიმის სურათი, ან ღვინის საშოვნელად გამოსული პოეტის თავგადასავალი, რომელიც ხშირად იუმორისტულ ტონშია გადანწყვეტილი.

პოეტი აღწერს ღვინის ფერს, სურნელს, სიკამკამეს, თასებს, ფიალებს, ახსენებს ღვინის შესანახ ჭურჭელს – თიხის მოკუპრულ ამფორებს. აღწერს ნადიმსა და ლხინს, ლხინის გარემოს და დროს, ლხინის წესს, მერიქიფეს – ქალს ან ჭაბუკს. ღვინის აღწერისას ის იყენებს უხვსა და ინტენსიურ ფერებს. ის სვამს „ოქროსფერს“ صحباء მსგავსს „აყიყისა“ – هجر كالعقيق¹, „ვარდივით წითელს“ – حمراء كالورد², „ლამისფერია მისი მამა (ყურძენი (ნ.ფ.) და მწვანეა მისი დედა (ვაზი)“ – خضراء كاللؤلؤ³, „კუპრივით შავი ღამით“⁴, „ღვინო – მოწყვეტილი ვარსკვლავი, რომელმაც გაუნათა ღამის უკუნი ეფერატიდან ვიდრე ომანამდე“ – شهاب أضواء له الفرات إلى عمان⁵, „ღვინო „ნაკვერცხალი“ (القيس), ღვინო მსგავსი მუშკისა, წმინდა როგორც ცრემლი უსურმო თვალიდან ლოყაზე ჩამომდინარე.“⁶ „ღვინო იაგუნდია და თასი მარგალიტი“⁷ الخمر يقوّة والكأس لؤلؤة⁸, ოქროსა და ვერცხლის სასანურ თასებს ამშვენებს ჭედური მხატვრობა. პოეტი სვამს ღვინოს, როგორც „სუფთას“, ისე „წყლით გაზავებულს“. წყლის შერევისას მას „ბუშტები დაასხდება როგორც გაცეღებული ქალწულის ხელით დაბნეული მარგალიტები“,⁹ წყლისა და ღვინის შეერთება „სხივსა და შუქს შობს“,¹⁰ ღვინის ელვარება თვალს ჭრის მსმელს,¹¹ სასიამოვნოა ღვინის სმა ქარხის (ბაღდადის გარეუბანი. ნ.ფ.) ბაღნარებში განთიადისას და ღვინის სმას თან უნდა ახლდეს ქეიფი და ლხინი და მოძრაობა ბარბითის სიმთა, რადგან „ცხენიც კი სტვენის ხმაზე სვამს“,¹¹ [768,2], საჭირო არ არის მალვა და სმა უნდა იყოს აშკარად. ლხინის მშვენებაა ჭაბუკი მერიქიფე

¹ ديوان أبي نواس، حقه وضبطه وشرحه أحمد عبد الله الغزالي، القاهرة، 1959, 59.

² იქვე, 27.

³ იქვე, 200.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, 88.

⁶ იქვე, 700.

⁷ იქვე.

⁸ იქვე, 37.

⁹ იქვე, 6.

¹⁰ იქვე.

¹¹ იქვე, 768.

„ნუკრის“ (نشاد) მსგავსი „შავთვალა“. უმეტესად ქრისტიანი, „რომლის შუბლი მთვარეა და სახე დინარი“ – كان جبينه قمر وسائر وجهه دينار¹ ან ქალწული „ლაბაზი“, „თეთრი“, „ტანნერნეტა“ (ممشوفة القد)² რომელიც ღვინოს გასმევს თვალებით და ხელებით და ორმაგად თვრები.³ ღვინო არის საუკეთესო საშუალება დარდის გასაქარვებლად – ما وجد الناس ولا جربوا لله شيئا منفعاً – „ხალხს არ უნახავს და არ განუცდია დარდის გასაქარვებლად არაფერი მისი მსგავსი“⁴, ან ღვინო არის წამალი,

ليس لله دواء
فلعمرى ما يداوى
كاغتباق واصطباح
لله بالماء القراح

„არ არის წამალი დარდისათვის საღამოს და დილით ღვინის სმაზე უკეთესი და სიცოცხლეს ვფიცავ, დარდს სუფთა წყალი ვერ მოარჩენს, ღვინო ეს ისეთი სენია, რომელსაც მხოლოდ ეს სენივე (ანუ ღვინო) – მოარჩენს.“⁵

ან:

داوينى من خماره بابنة الدن وقاره

„განმკურნე მე, იაჰია, ნასმურევისაგან ქვევრისა და კუპრის ასულებით“
(=ღვინით. ნ.ფ.).⁶

შდრ. აბუ ნუვასის ცნობილი სიტყვები:

داونى باللى كانت هى الداء

„მიმკურნალე იმით, რაც თავად სენია“.⁷

ეს ლექსია:

دع عنك لومى وإن اللوم إغراء	وداونى بالتى هى الداء
صفراء لا تنزل الا حزان ساحتها	لو مشتها خضر مشته سراء
من كف ذات حر فى رى ذى ذكر	لها محتبان لوطى وزناء
قامت بلبريقها، واللبل معتقر	فلاح من وجهها فى بيت لاء
فارسلت من فم الإبريق صافية	كانما أخذها بالعين إغفاء
رقت عن الماء حتى ما يلائمها	لطافة، وجفا عن شكلها الماء
قلو مزجت بها نورا لمازجها	حتى تولد أنوار واضواء
دارت على فتية دان الزمان لهم	فما يصيبهم إلا بما شاوزوا
لتلك أبكى، ولا أبكى لمنزلة	كانت تحل بها هند وأسماء.

¹ იქვე, 688.

² იქვე, 27.

³ იქვე, 510.

⁴ იქვე, 34.

⁵ იქვე, 130.

⁶ იქვე, 39.

⁷ იქვე, 18.

„მაკმარე ლანძღვა, გაკილეა ხომ ნაქეზებაა
და მიმკურნალე მე იმითვე, რითაც ავად ვარ,
ოქროსფერ ღვინით, მასთან დარდი არ გაჩერდება,
ქვას რომ შეეხოს, იმასაც კი ღვინით ააგებს
ვაჟის სამოსში გადაცმული მხეველის ხელიდან.
მას მონებს ლოტის მიმდევარიც და მექალთანეც,
ხელში ფიალით რომ წამოდგა უკუნ ღამეში,
გადაანათა მისმა სახემ ღამის წყვიდადი.
სურის ტუჩიდან ჩამოასხა ღვინო კამკამა,
თვალს მოგჭრის მისი ათინათი და ელვარება.
ჩამოუარა მნდემ ჭაბუკებს ქუდ-ბედიანებს,
ბედ-ილბალი რომ იმას აძლევს, რაც მათ ინებეს.
ამას მივტირი და არა კარავს,
სადაც ერთ დროს უცხოვრიათ ჰინდსა თუ ასმას.“

ღვინის თემა ნაწარმოებთა ერთ ჯგუფში დაკავშირებულია ბალნარების
გარემომცველი ბუნების აღწერასთან:

طاب الزمان وأورق الأشجار ومضى الشتاء وأتى آذار
وكسى الربيع الارض من أنواره وشيا تحار لحسنه الإبصار
فأنف الوقار عن المجون بقهوة حمراء خالط لونها أقمار

„დატკბა დრო და გაიფოთლა ხეები,
წავიდა ზამთარი და მოვიდა მარტი.
და გაზაფხულმა ჭრელად შემოსა მიწა თავისი ყვავილებით,
მზერას აოცებს მისი სილამაზე
და შენც სიდარბაისლე გართობით განდევნე წითელი სასმელით,
თეთრი (=წყალი) რომ ურევია.“¹

ან მეორე ნიმუში:

أما ترى الشمس حلت الحمل وقام وزن الزمان فاعتدلا
وغنت الطير بعد عجمتها واستوفت الخمر حولها كمالا

„ვერ ხედავ, მზემ ვერძი გაუშვა,
გაჩერდა დროის საწონი და გასწორდა
(დღე-ღამის ბუნიობა გაზაფხულზე. ნ.ფ.)
აჭიკჭიკდნენ მდუმარე ჩიტები
და მიიღო ღვინომ სრულად მისი ძალა.
შეიმოსა დედამიწა თავისი მორთულობით, ნაირფერი მცენარეებით.
მაშ, შესვი დროის განახლების (სადღეგრძელო)“ და სხვ.²
ცალკე გამოიყოფა მცირე ზომის ლექსები, სურათები, სადაც აღწერილია

¹ دوان أبي نوح، بيروت، د.ت. 278.

² იქვე, 787.

პოეტის შეხვედრა ღამით სირაჯთან და დიალოგი მათ შორის. ამის ერთ-ერთი ტიპური ნიმუშია *ხამრია*,¹ სადაც ის აღწერს ღამით პოეტის მისვლით დამფრთხალ სირაჯს, რომელიც დამშვიდდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც პოეტს ლეინის ტიკი დაუნახა და გადმოუსხა ძველი, ელვარე ლეინო, დიდი ხნის შენახვისაგან შესქელებული და შემცირებული და მეორე,² სადაც „კუპრივით შავ ღამეს“ სირაჯთან მისული პოეტი სანოლიდან ბარბაცით წამომდგარ მთვრალ სირაჯს ეუბნება, რომ ის მოვიდა საპატარძლოს (=ლეინის) დასანიშნად, რაზეც სირაჯი ურვადს (ე.ი. საპატარძლოს გამოსასყიდს, ფულს) სთხოვს და როდესაც დარწმუნდება პოეტის გულუხვობაში, გამჭვირვალე, სურნელოვან ლეინოს ჩამოუსხამს.

აბუ ნუვასის ნაწარმოებების ერთი ნაწილი წარმოადგენს ერთგვარ პიმნებს ლეინოზე, მზურვალე ექსტაზს, ჰაეროვან ეგზალტაციას. 'აბდ ალ-მაჯრიდ ალ-ლაზალის აზრით, აბუ ნუვასის *اش على الخمر* „შეაქე ლეინო“ შესაფერის ადგილს დაიკავებდა რომელიმე მისტიკოსი პოეტის დივანში.³ მასინიონი ვარაუდობს, რომ აბუ ნუვასის პოეზიამ გარკვეული გავლენა იქონია მისტიკოსი პოეტის ალ-ჰალაჯის შემოქმედებაზე.⁴ ლეინო აბუ ნუვასის შემოქმედებაში იქცევა თითქმის რაღაც აბსტრაქტულ იდეად. ის არის „ხალასი სული, რომელსაც დაუტოვებია „ხორცი და სისხლი“.

سبقت خلق آدم	استقياني سلافة
ما خلا الأرض والسماء	فهي كانت ولم يكن
وكبيراً مهراً	رأت الدهر ناشئاً
فارق اللحم والدما	فهي روح مخلص

„დამალეინეთ რჩეული ლეინო, რომელიც უსწრებდა ადამის შექმნას. ის იყო, როცა არა იყო რა თვინიერ ცისა და ხმელეთისა. მან (ლეინომ) ნახა დროის დასაბამი, დაეჟუკაცება და დაბერება ის არის ხალასი სული, რომელსაც დაუტოვებია ხორცი და სისხლი.“⁵

ეს *ხამრია* (თუკი ეს ნამდვილად აუთენტურია, რაც ზოგჯერ სადავოა) შეიძლება დიდი სუფი პოეტის 'უმარ იბნ ალ-ფარიდის სუფიური *ხამრია*ის წინამორბედად ჩაითვალოს.⁶ თაყვანისცემა ლეინისა მიდის იქამდე, რომ ერთ მოკლე და ხაზრტ ორბეითიან ლექსში ის ნატრობს „სისხლი მის გულისა ლეინომ შეცვალოს“.

ليت دمي دونك مسفوك	قلت لدن شج اوداجه
في مهتجى يحيا بك الروح	وكنت منه بدلا صالحا

¹ ديوان أبي نواس، 88

² იქვე, 700.

³ ديوان أبي نواس، حقه وضبطه وشرحه أحمد عبد الله النزال، 3

⁴ Massignon L. *La passion d'al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, II, Paris, 1922, 917-918.

⁵ ديوان أبي نواس، حقه وضبطه وشرحه أحمد عبد الله النزال، 535

⁶ ალ-ფარიდის *ხამრია*ის შესახებ იხ.: მკერვალიშვილი ვ. 'უმარ იბნ ალ-ფარიდის *ხამრია*, ფ. „აღმოსავლეთი და კავკასია“, №2. თსუ აღმოსავლეთის და კავკასიის კვლევითი ცენტრი, თბილისი, 2004.

„ვუთხარი ღვინის კოკას, რომელსაც გადაუჭრეს ყელის ვენები
ნეტა ჩემი სისხლი დაღვრილიყო და არა შენი.
შენ იქნებოდი მისი კარგი სანაცვლო ჩემს გულში,
იცოცხლებდა ჩემი სული შენით“.

და ბოლოს, მგოსანს სიკვდილის შემდეგაც არ სურს განშორდეს მისი
სულის ღვიძლ მეგობარს (خليفة الروح) და სურს დაასაფლავონ სამიკიტნოებითა და
ვენახებით განთქმულ კუტრაბულში სანახელთა შორის ვენახებში.

خليفة بالله لاتحزروا لي القبر إلا بقطريل
خلال المعاصر بين الكروم ولا تنيناني من السنبل
لعلی اسمع فی حفرتی إذا عصرت ضجة الأرجل

„ჩემო მეგობრებო, ღვთის გულისათვის,
ნუ გამითხრით საფლავს (სხვაგან) კუტრაბულის გარდა.
სანახელებთან ვაზებს შორის
და ნუ დამიახლოვებთ სუმბულს
იქნებ სამარეში გავიგონო ფეხთა ხმაური,
როდესაც დანუარვენ ყურძენს.“¹

ამრიგად, ღვინო და მისი გარემო: ღვინო, სიმღერა, მუსიკა, ბალები, ღამაზი
ქალ-ვაჟი, ღვინო, რომელიც გაზაფხულს – დედამიწის განახლებას უკავშირდება
პოეტისათვის არის სულიერი და ზორციელი სიხარულის უმაღლესი წყარო და
პოეზიის უპირველესი საგანი.

აბუ ნუვასის ღვინის ლექსებში იშვიათია ფიქრები ამ წუთისოფლის
წარმავლობასა და ამაოებაზე, საიქიოზე, როგორც ეს ომარ ხაიამთან არის. ღვინის
თემას აბუ ნუვასის ხამრიათში ეკისრება სხვა და ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია.
მის შემოქმედებაში იშვიათად, მაგრამ გვხვდება სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული
თემატ, პესიმისტური რეფლექსია, რაც ამ ეპოქის პოეტებთან ზოგჯერ წამყვანი
თემაა (მაგ. აბუ ლ-’ათაჰი მასთან). ერთ-ერთი ასეთია ოთხბეითიანი ლექსი,
სადაც ის ეხება სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულ თემას. აქ წარმოდგენილი
ლექსის უკანასკნელი სტრიქონი ანდაზად იქცა:

„ჰე, რამდენი დიდებული წევს ღირსეული მიწის წიაღში
და რამდენი დახვეწილი სილამაზეა მიწის წიაღში.
ჰე, რამდენი გონიერება და სიმამაცე
და რამდენი მტკიცე აზრია მიწის წიაღში.
ცოცხალი რაა? მომაკედავი, შვილი მკედრისა,
შთამომავალი გარდაცვლილთა,
ჭკუათმყოფელი წუთისოფელს როცა გამოცდის, მაშინ მიხვდება –
ეს ქვეყანა ყოფილა მტერი, გადაცმული მოყვრის სამოსში.“²

¹ ديوان أبي نواس، 17

² არაბი პოეტები V-XX სს., 51.

დარღვევა ტრადიციული ლიტერატურული ტრაფარეტებისა, იმ თემებისა თუ გაქვევებულ პოეტურ სახეთა დამსხვრევა, რომელიც არაბთა ნომადური ცხოვრების, ბედუინური იდეალების ასახვას წარმოადგენდა და მის ადგილას შექმნა პოეზიისა, რომელიც თანადროული ცხოვრების, იდეალების, ესთეტიკური ნორმების შესაფერი იქნებოდა – ამ თვალსაზრისით უნდა გამოიყოს ლეინის კასიდები მიმართული ე.წ. „ატლალური“ პოეზიის წინააღმდეგ. ისლამამდელი ე.წ. „ჯაჰილიის“ პოეზია, როგორც ცნობილია, მომდევნო ომაიანთა ხანაში კლასიკურად იქნა აღიარებული და პოეტთა მიბაძვის საგნად იქცა. კომპოზიცია, ფორმა ლექსისა, პოეტური სახეები, რომელიც ისლამამდელ ხანაში უშუალოდ ნანახისა და განცდილის მხატვრულ ასახვას წარმოადგენდა, უშინაარსო ტრაფარეტებად იქცა. შეიქმნა დამტკამულ პოეტურ სახეთა, პოეტური ხერხების, კლიშეთა მთელი წყება და პოეტის მოვალეობად ისლა დარჩა, რომ მოეხდინა მათი კომბინაცია გარკვეული სისტემის, კასიდის კომპოზიციის დაცვით, რომლის პირველ და აუცილებელ ნაწილს წარმოადგენდა ნასიბი – ძველი სიყვარულის, სატრფოსა და მასთან გატარებული დროის გახსენება. მისი გამგზავრება ქარავანთან ერთად უდაბნოში ტომის მიერ იალალის გამოცვლის გამო და მასთან განშორება. გახსენება (ىكر) ხდებოდა სატრფოს მიტოვებული ნაბინავარის, კარვის ნაშთების (ატლალ) ფონზე. ამ პოეზიის მთავარი თემა იყო ბედუინური ყოფის იდილიური სურათის და უდაბნოს აღწერა, ბედუინური იდეალების განდიდება.

აბუ ნუვასი ერთი პირველთაგანია, ვინც უპირისპირდება ძველ პოეტურ ტრადიციებს და ამას აკეთებს, უპირველეს ყოვლისა, თავისი ხამრინათით.

ერთ-ერთ ხამრინათში აბუ ნუვასი ამბობს:

صفة الطلول بلاغة القدم فاجعل صفتك لا يبت الكرم

„კარვის ნაშთების აღწერა ძველთა მჭევრმეტყველებაა
და მიუძღვენ შენი აღწერა ვაზის ასულს (ლეინოს).“¹

ერთ-ერთ ვერსიაშია ٢٠٠٠ „ენაბლუ“ ნაცვლად ٢٠٠٠ - სა,² რაც არ ცვლის ლექსის საერთო აზრს.

ლექსი მთავრდება ლეინის აღწერით და აბუ ნუვასის მიმართვით ტრადიციონალისტებისადმი:

فعلام تذهل عن مشعشة فتهيم في طلل وفي رسم
وتصف الطلول على السماء بها افذو العيانة كانت في العلم
واذا وصفت الشيء متبعا لم تخل من زلل ومن وهم

„რატომ ივიწყებ წყალშერეულს (ლეინოს)
და შეგყვარებია კარვის ნაშთები და ნაკვალევი.
აღწერ კარვის ნაშთებს განაგონით.
განა შენისთანა მნახველმა იცის რამე?
როცა აღწერ რაიმეს მიბაძვით,

¹ იქვე, 57.

² ديوان أبي نواس، بيروت، د. 539.

შეიძლება შეცდე და შეგეშალოს.”¹

ეს არის აბუ ნუვასის ერთგვარი კრედო, რომელიც გასდევს მის ხაზრინას. ერთ-ერთ ხერხს წარმოადგენს ისლამამდელი ხანის რომელიმე ცნობილი პოეტის პოპულარული კასიდის პაროდირება, ჩვეულებრივ ნასიბისა, მით უმეტეს, თუ ამ კასიდას მრავალი მიმბაძველი ყავს. მაგ.

سقى لغير العلياء فالسند و غير اطلال مَي بالجر

„ალ-ალიას ესვი (ღვინო) ალ-‘ალინა-ს,
ას-სანადისა და ალ-ჯარადში მაიას კარვის ნაშთების მოუხსენიებლად.“²

ასე იწყება აბუ ნუვასის ერთ-ერთი ხაზრინა, რომელიც წარმოადგენს ნაბილა ზუბიანელის ცნობილი კასიდის – მუ‘ალლაკის დასაწყისის რემინსცენციასა და პაროდias. იმრუ ლ-კაისის მუ‘ალლაკისა და მის მიმბაძველთა პაროდირებაა აბუ ნუვასის:

قل لمن يبكي على رسم درس واقفا ما ضر لو كان جلس

„უთხარი მას, ვინც (კარვის) ნარხოცილ ნაკვალევს დასტირის
მდგომარე, არ აწყენდა, რომ დაჯდეს.“³

აქ ჩაქსოვილი ირონია ცხადი გახდება თუ გავიხსენებთ ისლამამდელი პოეტის იმრუ‘ ალ-კაისის ცნობილი კასიდის – მუ‘ალლაკის დასაწყისის قفا نكب (შეჩერდით, ვიტიროთ), მისსავე მეორე კასიდას – ნუნიას და აგრეთვე მის მიმბაძველთა უამრავ კასიდას, რომელთაც ანალოგიური დასაწყისი აქვთ.

აბუ ნუვასის ერთ-ერთ ხაზრინაში ასეთივე ირონია გამოსჭვივის პოეტთა მიმართ, რომელნიც თავის ნაწარმოებებს იწყებენ იმის აღწერით, თუ როგორ გადაუხვია მან უდაბნოში მიტოვებულ ნაბინავართან და ჰკითხა ძველი ამბავი დამუნჯებულ სადგომს.

عاج شقى على دار يسائل وعجت أسئل من خفارة البلد

„გადაუხვია უბედურმა (მიტოვებული) სადგომისაკენ, რათა ეკითხა
მისთვის ამბავი (წარსულისა).
მე კი გადაუხვით, რათა მეკითხა ამ მხარის სამიკიტნოს შესახებ.“⁴

ამგვარ ნაწარმოებთა ერთ ჯგუფში ეს ირონია და პაროდირება უკუგდებულია და არის მწვავე დაცინვა და დაკნინება არაბ ბელუნითა ყოფისა, რომლის აღწერასა და განდიდებას პოეტის ერთ მთავარ დანიშნულებად თვლიდნენ იმდროინდელი პოეტები და ფილოლოგები:

¹ იქვე, 539-540.

² იქვე, 351.

³ იქვე, 18.

⁴ იქვე, 417.

لا تأخذ عن الأعراب لهما ولا عيشا فعيشهم جديب
دع الألبان يشربها رجال رقيق العيش بينهم غريب

„ნუ გადაიღებ ბედუინთაგან გართობასა
და ნურც ცხოვრების წესს, რამეთუ მწირია ცხოვრება მათი.
დაე მიირთვან რძე (ან დამჟავებული რძე) კაცებმა,
რომელთათვისაც უცხოა ფუფუნებაში ცხოვრება“.

დასკვნითი აკორდით ისმის მის შემოქმედებაში:

لقد جنّ من يبيكى على رسم منزل وينب اطلالا عفون بجرول

„...გაგიჟებულა, ვინც სადგომის კვალს დასტირის
და გოდებს წარბოცილ ნანგრევებზე ქვიან მიწაზე“.¹

თუკი აბუ ნუვასი რაიმე ნანგრევებსა და ნაშთებს აღწერს, ეს არის ნანგრევები დუქნისა „ხოსროიანთა (ირანის მეფეთა)“ მიწა-წყალზე და არა ბედუინთა სადგომების წარბოცილი კვალი. ასეთია მისი *ხამრამა* ალ-ლაზალის მიერ *اطلالا* „დუქნის ნაშთებად“ დასათაურებული.² აქ ის აღწერს მიტოვებულ და გაუდაბურებულ სამიკიტნოს, სადაც დარჩენილა ტიკების ნესტიან მიწაზე თრევის კვალი, ბაზილიკის გამხმარი კონები და სხვა, რასაც სატრფოსა და მასთან გატარებული დროის გახსენების ნაცვლად მოსდევს მოგონება იმ სამიკიტნოში გატარებული რამდენიმე დღისა და ცნობილი აღწერა სასაზურის თასისა.³

მის *ხამრამა*-ში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უდაბნოს სურათს ცვლის პოეტის გარემომცველი ბუნების, გაზაფხულის, ბალნარის, დროის განახლების, კვირტების აფეთქების სურათი.

სხვისგან განაგონითა და სხვისი მიბაძვით წერა აბუ ნუვასს პოეტისათვის შეუფერებელ საქმედ მიაჩნია. აქ დასმულია იმ ეპოქისათვის მნიშვნელოვანი საკითხი – უარყოფა ტრადიციული თემების, ტრადიციული კლიშეებისა და თანადროულობის, რეალობის მხატვრული ასახვა. რაკი აბუ ნუვასისათვის თანადროულობის, სინამდვილის, იმდროინდელი ბოჰემისა და სამეფო კარის, სადაც ის ტრიალებდა, ერთ-ერთი თვისება ნადიმი, ლხინი და მხიარული დროსტარება იყო, მისი აზრით სწორედ ღვინისა და ლხინის აღწერას უნდა მიეცეს უპირატესობა და არა მოგონილ თემებს: ბედუინთა ნაბინავარს, აქლემსა და უდაბნოს.

სქემა ასეთია – ღვინო და არა უდაბნო, ცრემლის ღვრა მიტოვებული კარვის ნაკვალევზე და აქლემის აღწერა:

استقانى الحرام قبل الحلال ودعانى من دارس اطلال

„დამალეინეთ აკრძალული (ჰარამ – ღვინო) ნებადართულზე
(ჰალალ – წყალი)

¹ იქვე, 679.

² იქვე, 57.

³ Крачковский И.Ю. Сасанидская чаша с изображениями в стихах Абу Нуасы. 319.

და შემეშვით კარვის ნაშთების ნაშლილი კვალით.¹

تطرب إلى هند لا تك ليلى ولا
واشرب على الورد بحمراء كالور

„ნუ ტირი ლეილას გამო და ნუ გაღონებს პინდი
(ქალის სახელები ტრადიციულ კასიდაში),
დალიე ვარდის (სადლეგრძელო) ვარდივით წითელით (ღვინით)“.

აბუ ნუფასის ხამრიმათში უკეთ, ვიდრე მის ნაწარმოებთა სხვა რომელიმე ციკლში, ჩანს მისი შუაუბიური იდეები. ამ მხრივ ის აგრძელებს იმ ეპოქის მეორე დიდი პოეტის, ირანული წარმოშობის ბაშშარ იბნ ბურდის ხაზს. აბუ ნუფასის ხამრიმათში არაბთა განქიქება, დაკნინება მათი წარსულისა, რომელსაც ისინი გმირობისა და ვაჟკაცობის იდეალად და პოეტური შთაგონების წყაროდ თვლიდნენ, კიდევ უფრო შორს მიდის, ვიდრე ეს ბაშშარ იბნ ბურდთან არის. აბუ ნუფასს, როგორც ეს მისი ნაწარმოებებიდან ჩანს, ხშირად მოუწოდებდნენ დაბრუნებოდა აღწერას არაბთა სახელოვანი წარსულისა და გმირი წინაპრებისა: ბანუ ასადის, თამიმის, კაისისა და სხვა ტომთა მოხსენიებას. ეს მოწოდება პოეტში პროტესტს იწვევს. ის, როგორც შუაუბიას მიმდევარი თვლის, რომ მავლები, და კერძოდ, ირანელები, არა თუ მბრძანებელ არაბებზე დაბლა დგანან, არამედ უპირატესობაც აქვთ ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში, რომ ირანელთა წარსული, ირანული ცხოვრების წესი არანაკლებ საამაყოა, ვიდრე არაბთა. ერთ-ერთ თავის ხამრიმაში ის აგდებით მოიხსენიებს არაბთა გმირ წინაპრებს, ნაქებ ასადელებს, თამიმელებს და სხვათა.

قالوا نكرت ديار الحى من اسد لا در دك قل لي من بنوا اسد
ومن تميم و من قيس واخوتهم ليس الا عريب عند الله احد دع ذا...

„თქვეს, გაიხსენო ასადის ტომის სადგომები,
ხელიმც მოგეცაროს, მითხარით, ვინ არიან ასადიანნი,
ვინ არიან თამიმიანნი, კაისიანნი და ძმანი მათნი;
ბედუინები არარანი არიან ალაჰის წინაშე, მოეშვი ამას...“²

ერთ-ერთ ხამრიმაში აბუ ნუფასი ღვინისა და მშვენიერი ჭაბუკის აღწერის შემდეგ ამბობს:

فهذا العيش لا خيم البوادی وهذا العيش لا لبن الحليب
فأين البدر من ايوان كسرى وأين من الميدين الزروب

„ეს ცხოვრება არ არის ბედუინთა კარავი,
ეს ცხოვრება არ არის ახალმოწველილი რძე.
სად უდაბნო და სად ხოსროს სასახლე,
სად ასპარეზები და სად საქონლის ბაეები

¹ ديوان أبى نواس، 32.

² იქვე, 402.

აბუ ნუვასი ხშირად ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ღვინო, რომელსაც ის სვამს და აღწერს, არის „ხოსროიანთა“ ღვინო, „ვაზის ასული“ – ყურძნის ღვინო, ე.ი. ირანული წარმოშობისა, რომელსაც არ უნახავს „ცეცხლი“ განსხვავებით იმ ღვინისაგან, რომელსაც არაბები სვამენ.

وختار طرقة بلا دليل سوى ربح العتيق الخسرواني

„რამდენ სირაჯს მივდგომივარ ღამით მეგზურის გარეშე
და ჩემი მეგზური ყოფილა მხოლოდ ძველის, ხოსროულის (ღვინის)
სურნელი.“¹

ამრიგად, ყოველივე არაბულის, ბედუინურის ხოტბას არაბულ პოეზიაში უპირისპირდება ყოველივე ირანული – გმირები, მეფეები, თუ ირანული ღვინო აბუ ნუვასთან.

ღვინის თემა, ღვინის ხოტბა აბუ ნუვასის ხამრინაშში უკავშირდება აგრეთვე სჯულის – ისლამის გმობას. თავისთავად ფაქტი ღვინის სმისა, როგორც ცნობილია, დიდ ცოდვად ითვლება ისლამის თვალსაზრისით. კიდევ უფრო დიდი ცოდვა იყო ის გარემოება, რომ აბუ ნუვასი ხოტბას ასხამს ღვინოს და უფრო შორსაც მიდის. მის ხამრინაშში იგრძნობა გამოძნევე ტონი, სასაცილოდ აგდება ისლამის წესთა, ჰაჯისა, მარხვისა, თვით ალაჰის სახელის კადნიერად მოხსენიება. ყოველივე ამას ის ღვინის ხოტბას უპირისპირებს.

საგულისხმოა მისი ერთი ხამრინა, მგზნებარე ჰიმნი მიძღვნილი ღვინისადმი:

اثن على الخمر بالآها وسمها احسن اسمائها

„ხოტბა შეასხი ღვინოს მისი სიკეთისათვის
და უწოდე მას საუკეთესო სახელები.“²

ნართაულად იგულისხმება ალაჰის ე.წ. მუდმივი, მყარი ეპითეტები.

ტაჰა ჰუსაინს, გასული საუკუნის გამოჩენილ ეგვიპტელ მწერალსა და ლიტერატორს, ეს სიტყვები ცინიზმისა და მკრეხელობის უკიდურეს ზღვარად მიაჩნდა. „განა ეს სჯულის გამასხრება და სასაცილოდ აგდება არ არის? განა არ გაგახსენდებათ ყურანი და მაღალი ალაჰის ნათქვამი: دعوها الله أسماء الحسنى وادعوه بها“ (ალაჰს ეკუთვნის საუკეთესო სახელები და უწოდე მას ისინი“, აღნიშნავს ტაჰა ჰუსაინი [6.13]. ერთ-ერთ ლექსში აბუ ნუვასი გაკვირვებითა და ყალბი მწუხარებით აცხადებს: როგორ უნდა შეასრულოს ჰაჯი, როცა ამისათვის ვერ მოიცალა, რადგან სულ მაჭანკლის სახლსა და სამიკიტნოში ატარებს დროს.

وقائل هل تريد الحج قلت له نعم اذا فنيت لذات بغداد
كفكف بالحج لى ما دمت منغمسا فى بيت قوادة او نباد
وهبك من قصف بغداد تخلصنى كيف تخلص لى من طيز نباد

¹ იქვე, 205.

² იქვე, 13.

„ბევრი მეუბნება – გსურს ჰაჯი? – დიახ, ვეუბნები, როცა ამოიწურება
 ბალდადის სიაგენი.
 როგორ შეავსრულო ჰაჯი, ვიდრე ჩაფლული ვარ მაჭანკლისა
 და მიკიტნის სახლში.
 ვთქვათ და გადამარჩინე ბალდადის ღრეობას, როგორ გადავურჩე
 ტიზანაბაზს?“¹

აბუ ნუვასს არად მიაჩნია, რომ ღვინის სმა ცოდვებს აპკიდებს და ჯოჯოხეთში
 ყოფნას განუმზადებს, თუკი მას ღვინო შევებას ანიჭებს, ის „მარხვის ბოლოს ვერ
 ელოდება“.

لو كان سكن في الراح يسعدني لما انتظرت بشرب الراح افطرا
 الراح شيء عجيب انت شارب واشرب ان حملتك اوزار
 يا من يلومني على صافية حمراء سر في الجنة ودعني اسكن النارا

„თუკი მე შევებას მომანიჭებს ღვინის სმა (ლხინში),
 ღვინის სასმელად მარხვის ბოლოს ვერ ელოდები.
 საოცარი რამაა ღვინო, შენ მსმელი ხარ და
 დალიე თუნდაც მან ცოდვები აგკიდოს მძიმე.
 ო, შენ ვინც მკიცხავ ნითელისა, კამკამას სმისთვის,
 ნადი სამოთხეს, დე, მე ვიყო გვენას მკვიდრი.“²

აბუ ნუვასი მიმართავს ალაჰის ერთ-ერთ მუდმივ ეპითეტს – *الغفور*
 „ყოვლადმოწყალე“ და ცინიკურად აცხადებს, ალაჰი იმდენად მოწყალეა, რომ
 ადამიანი უნდა ეცადოს, რაც შეიძლება მეტი ცოდვა დააგროვოს ამქვეყნად,
 ალაჰი ხომ მაინც ყველაფერს შეუნდობს.

تكثر ما استطعت من الخطايا فأنيك بالغ ريا غفورا
 متبصر ان وردت عليه عرفا تلقى سيدا ملكا كبيرا
 تعض ندامة كفيك مآ تركت مخافة النار السوررا

„რამდენადაც შეგიძლია ამრავლე ცოდვები,
 რადგან მიაღწეე უფალს ყოვლადმოწყალეს
 ნახავ, თუ მიხვალ მასთან პატიებისთვის,
 შეხვდები ბატონს, მეუფეს დიადს
 და სინანულით ხელებს დაიკებენ, რომ (ჯოჯოხეთის) ცეცხლის შიშით
 შენ ამდენი სიამე დათმე.“³

ამრიგად, ღვინის თემა აბუ ნუვასის *ხამრეათა* ერთ ნაწილში უკავშირდება
 გარკვეულ სოციალურ მოტივებს და დღის ნესრიგში აყენებს ახალ მხატვრულ
 პრინციპებს, რაც ხდება გარკვეული კომპოზიციური ჩარჩოს ფარგლებში: ღვინო

¹ იქვე, 34.

² ديوان أبي نواس، بيروت، د.ت. 293

³ ديوان أبي نواس، حققه وضمبطه وشرحه أحمد عبد الله الفزالي، القاهرة، 13, 3591

და არა ატლწლი, ბაღნარისა და არა უდაბნოს აღწერა, ირანელთა ცხოვრების წესი და არა ბედუინები და მათი ცხოვრების იდეალიზაცია. ღვინო და ლხინი და არა ისლამი და მისი წესები.

თუმცა აბუ ნუფასი პროტესტს უცხადებს ტრადიციულ თემებსა და მოტივებს, პოეტურ ხერხებს, მის პოეტურ ენაში თავს იჩენს ერთი ძირითადი ტენდენცია არაბთა პოეტური აზროვნებისა და გამოსახვის ფორმისა, პოეტური ტექნიკა, რომელიც სწორედ ჯაჰილიის პერიოდში ჩამოყალიბდა. ეს არის ე.წ. სიმბოლო-ფორმულა – ხატის შექმნა საგნის სახელის ნაცვლად მისი თვისების დასახელებით (ფერი, ფორმა და სხვა). შეკვეცილი სინტაგმა – არსებითი + ზედსართავის ნაცვლად მხოლოდ ზედსართავი. როგორც მაგ. „რატომ ივინყებ გაზავებულს?“ „გაზავებული“ – ღვინოა, „ხშირთმიანი, შავთვალა“ = მნდე, „რუხი, გაშავებული“ = ამფორა და სხვა. ეს არის ერთგვარი პოეტური კოდი, რომელსაც ფლობდნენ პოეტები და გასაგები იყო იმდროინდელი აუდიტორიისათვის. ამის მაგალითია:

وعج بنا نصطيح ومعتة من كفت ظبتي فطن

„გადავუხვიოთ, შევსვათ დილით დაძველებული
ხელიდან ქურციკისა გონიერისა“,¹

სადაც დაძველებული ნიშნავს ღვინოს, ქურციკი – ახალგაზრდა მნდეს.

فعلام تذهل عن مشعطة تميم في طلال وفي رسم

„რატომ ივინყებ გაზავებულს
და შეგყვარებია კარვის ნაშთები და ნაკვალევი.“²

يسقيهم حمراء ياقوت تسرخ في الكاس والكف

„და ასმევს მათ წითელს, იაგუნდს,
რომელიც ელვარებს თასში და ხელში.“³

ამ პოეტურ ხერხს აქვს ორმაგი დატვირთვა სემანტიკური და მეტრიკული – ხატის შექმნა და სალექსო სტრიქონის კონსტრუირება.⁴

გამოქვეყნებულია – ჟ. „აღმოსავლეთი და კავკასია“, №6, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთისა და კავკასიის კვლევითი ცენტრი, თბილისი, 2008.
ნაშრომი იბეჭდება გარკვეული კორექტივებითა და დამატებით.

¹ იქვე, 691.

² იქვე, 258.

³ იქვე, 691.

⁴ დეტალურად ამის შესახებ იხ.: Пурцеладзе Н.Н., *К пониманию поэтического символа у Абу Нувасы, Семитские языки*. Вып. II. М. 1965; Пурцеладзе Н.Н., *Очерк по исторической поэтике (Символ-формула в арабской поэзии)*, Тбилиси. 1990.

პოეტური ხატის შექმნის ერთი თავისებურება კლასიკურ არაბულ პოეზიაში – საგნის სახელის ნაცვლად მისი თვისებების, ანუ არსებითი სახელის ნაცვლად ზედსართავისა ან ზედსართავთა ჯგუფის დასახელება – ჩვენ მიერ კვალიფიცირებული როგორც სიმბოლო-ფორმულა, შემოკლებით სფ, შეიძლება ჩაითვალოს ერთ-ერთ ფუნდამენტურ პრინციპად ძველ არაბულ პოეზიაში. ამ პოეტური ხერხის ფართო გავრცელება და მაღალი სიხშირე ისეთსავე განუმეორებლობას ანიჭებს ძველ არაბულ პოეზიას, როგორც ე.წ. პომერული ეპითეტები ძველბერძნულ ეპოსს, ან კენინგები სკალდების პოეზიას (რომლებთანაც ეს ხერხი ამჟღავნებს გარკვეულ მსგავსებას).

ძველი არაბულ პოეზიის ანალიზის საფუძველზე დადგენილია სფ-ს სამი ტიპი: 1) მარტივი *اضى* - „თეთრი“ = ხმაალს, ჩაფხუტს, ბრძოლას (ხმლებით), ქალს ან კეთილშობილ კაცს კონტექსტის მიხედვით. მაგალითად, „გავკვეთეთ თეთრებით“ = ხმლებით. შედგენილი არსებითი სახელი ჩანაცვლებულია ზედსართავით ან ზედსართავთა ჯგუფით – *أحبا* – „შავი, შეკაზმული“ = ცხენს. 2) რთული – *كأن* – „მბდღვინავი“ = ლომს = მტერს, ან *كأن* – „გაშლილი, გაფურჩქნული“ = გვირილას = გვირილასავით თეთრ კბილებს. რთული სფ-ს შუა ელემენტი, ამ შემთხვევაში „ლომი“, „გვირილა“, ჩვეულებრივ მყარი ე.წ. „გაქვავებული“ მეტაფორაა, ან მყარი, მუდმივი შედარების ობიექტი. ეს გაქვავებული მეტაფორები, ეპითეტები, სფ-ები ქმნიან ერთგვარ პოეტურ კოდს, რომელიც, როგორც ჩანს, იქმნებოდა დიდი ხნის მანძილზე იმპლიციტური სოციალური თუ პოეტური კონვენციის, უზუსტის საფუძველზე და კარგად იყო ცნობილი ამ პოეზიის ადრესატისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამორიცხულია კონტაქტის შესაძლებლობა პოეტსა და მის აუდიტორიას შორის – თვისების საგანთან იდენტიფიკაცია, ამგვარი ხერხით შექმნილი საგნის გაშიფვრა და მისი ესთეტიკური აღქმა, ანუ „გაშლილის“, „გაფურჩქნულის“ გაგება როგორც „გვირილასი“, ხოლო „გვირილისა“ – როგორც „ქალის თეთრად მოელვარე კბილებისა“.

პოეზიის, პროზისა და საჯ'ის შედარებითი შესწავლა ცხადყოფს, რომ აღნიშნული ხერხი გვხვდება მხოლოდ რიტმიზებულ ტექსტებში (პოეზია, საჯ'ი) და არ დასტურდება თავისუფალ პროზასა და ბუნებრივ ენაში. განსაკუთრებულ ინტერესს ამ თვალსაზრისით წარმოადგენს ყურანის ტექსტი, როგორც დროის მიხედვით ერთ-ერთი ყველაზე ახლო მდგომი ამ ზემოთი პოეტური ტრადიციის შექმნასა (V-VII სს) და წერილობით დაფიქსირებასთან.

ჯერ კიდევ ე. კრაჩკოვსკი აღნიშნავდა ყურანის ტექსტში ე.წ. „ეპითეტებს არსებითი სახელების გარეშე“.¹

ყურანის ტექსტის შესწავლა ცხადყოფს, რომ იქ დასტურდება, და არაერთხელ, ზედსართავები მოკვეცილი არსებითი სახელით, ანუ „მყარი“ „მყარი მთების“ ნაცვლად, „შავთვალა“, „ქურციკის“, „ლამაზი ქალის“ ნაცვლად, ანუ სფ-ები, რომელთა სტრუქტურა იდენტურია ძველი არაბული პოეზიის სფ-თა სტრუქტურისა.

¹ დეტალურად იხ.: Н.Н. Пурселадзе, *Очерк по исторической поэтике – стихов-формы в арабской поэзии* (Тбилиси 1990).

² Коран, перевод Крачковского, 372.

ყურანში გვხვდება ხატები, შექმნილი როგორც ერთი ზედსართავით, ისე ზედსართავთა ჯგუფით, ისევე როგორც ეს კლასიკურ არაბულ პოეზიაშია. მაგალითად:

والارض مدناها والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج
„და დედამინა ჩვენ გადავშალეთ და მოვათავსეთ მასზე მყარნი
და აღმოვაცენეთ მასზე ყოველი ლამაზი წყვილი.“¹

სხვა შემთხვევაში „მთების“ მნიშვნელობა არის رواسى شمخات „მყარნი, მაღალნი“ (სურა 77.22). ასევე جوار منشآت რაც გემებს ნიშნავს:

له الجوارى المنشآت كالاعلام
„მას ეკუთვნის სწრაფნი, ზეალმართულნი ზღვაში როგორც მთები
(=გემები).“²

زوجناهم بحور العين
„და შევაუღლებთ მათ შავთვალეზა, ფართოთვალეზა
(=ჭურჭეზა)“³

ასევეა აგრეთვე 56-ე სურაში:

وحور عين كأمثال الؤلؤ المكنون
„და შავთვალანი, ფართოთვალანი არიან
მსგავსი დაცული მარგალიტისა.“⁴

ერთ-ერთ სურაში არსებითი სახელი ჩანაცვლებულია ოთხი ზედსართავით:

فيهن خيرات حسان... حور مقصورات فى الخيام
„იქ (სამოთხის ნალკოტში) არიან საუკეთესონი, მშვენიერნი...
შავთვალანი დაფარულნი კარვებში (ჭურჭეზა)“⁵

ასეთი ფორმულები ყურანში ყოველთვის არ არის ცალსახად იდენტი-
ფიცირებული, როგორც მაგ., დასაწყისი 51-ე სურისა:

واذريات ذروا فالحاملات وقرأ ما لجاريات يسرا والمقصمات امرا
„ვფიცავ გამფანტველს ფანტვით, მტვირთველთ ტვირთის,
მიმდინარეთ ლიეღვით, გამანაწილებელს ბრძანების“⁶,

¹ სურა 50.7.

² სურა 55. 24.

³ სურა 52.20.

⁴ სურა 56.22-23.

⁵ სურა 55.70-72.

⁶ სურა 51.1-4.

სადაც „გამფანტველი“ განმარტებულია როგორც „ქარები“,¹ ან „ქარები ან ანგელოსები“², „მტვრითველნი ტვირთის“, „ღრუბლები“ (მუსლიმური კომენტარი)³. الجاريت – ის, რაც მიედინება, მიცურავს — „გემები“⁴, ან „ქარები ან ანგელოზები“⁵, მუსლიმ კომენტატორებთან „მდინარეები ან ხომალდები ზღვაზე.“⁶

ასევე აზრთა სხვაობა არსებობს მე100- სურის 5-1 აიის განმარტებისას.⁷ იმისათვის, რათა დადგინდეს იმ ზედსართავთა ზუსტი მნიშვნელობა, რომელნიც არსებით სახელს ენაცვლებიან, მიზანშეწონილი ჩანს ყურანის ტექსტის შედარება ისლამამდელი არაბული პოეზიის კორპუსთან. ამის საფუძველს იძლევა რიგ სფ-თა დამთხვევა ისლამამდელ პოეზიაში დადასტურებულ სფ-ებთან, როგორც მაგ. سارة „მყარნი“, რომელიც მთის, კლდის ხატია ისლამამდელ არაბ პოეტებთან. შდრ. მაგ., ანთარა:

ولى قلب أشد من الراسى

„მე მაქვს გული უფრო მტკიცე, ვიდრე არიან მყარნი = მთები, კლდე“⁸

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ سارة ისლამამდელ პოეზიაში გვხვდება არა მხოლოდ „მთის“, „კლდის“ მნიშვნელობით, არამედ „ზეცისაც“. ძველი შეხედულების თანახმად, ზეცა წარმოედგინათ როგორც კლდე, რომელზეც მიმაგრებულია მნათობები.⁹

ინტერესს იწვევს აგრეთვე ზედსართავები حرا „შავთვალისანი“ და عنق „ფართოთვალისანი“.

ბერტელსი ყურანში არსებულ იდეას ჰურიებზე ზოროასტრიზმის გავლენას მიაწერს.¹⁰ არსებობს სხვა თვალსაზრისიც. ჰოროვიცის აზრით, ჰურიების იდეა ისლამამდელი პოეზიიდან უნდა მომდინარეობდეს. იმ ლექსებში, სადაც აღწერილია ლხინი და ღვინო, ხშირად ფიგურირებენ ამ ლხინში მონაწილე حرا – ლამაზმანები.¹¹ ის ამ ზედსართავს თარგმნის როგორც „ფართოთვალეზას“ (grünäugige) მაშინ, როდესაც არაბი კომენტატორების მიხედვით, ის ნიშნავს „შავთვალეზას“, „შველისთვალეზას“ (იხ. ქვემოთ).

ყურანში حرا მხ. რ. حراء / حرا — ისა ნახსენებია რამდენიმეჯერ¹², ასევე

¹ Коран, 600.

² Der Koran, Übersetzung von Max Fischer. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von Kurt Rudolf. (Leipzig, 1970), 472.

³ ყურანი, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებანი დაურთო გ. ლობჯანიძემ, თბ., 2006, 641.

⁴ Der Koran, 567.

⁵ Der Koran, 471.

⁶ ყურანი, 641.

⁷ Пурцеладзе Н.Н. Очерк по исторической поэтике – символ-формула в арабской поэзии, 6.

⁸ 55, 1980, عنترة بن شداد، حيوان، بيروت.

⁹ Н.Н. Пурцеладзе, Очерк по исторической поэтике. 53.

¹⁰ Бертельс Е. Э. Райские девы в Исламе – Изб. Труды Суфизм и суфийская литература, Москва, 1965.

¹¹ Бертельс Е. Э. Райские девы в Исламе, ст. 12, 13.

¹² 55.72; 56.22; 44.54; 52.30.

„ფართოთვალისანი“.¹ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეთა არაბულ პოეზიაში *ḥorā* / *ḥorā* წარმოადგენს ლამაზი ქალის ფართოდ გავრცელებულ მყარ ეპითეტს ისევე, როგორც ლამაზი ჭაბუკისა. მრ. რიცხვის ფორმიდან მიღებულია მხ. რიცხვის ფორმა *ḥorā* — ჰური², რაც უკვე ნიშნავს ჰურიას ანუ მუსლიმური სამოთხის ქალწულს.

რა მიმართებაშია ეს ფორმულა ისლამადელი პოეზიის პოეტურ ენასთან?

„დიდთვალისანი, ფართოთვალისანი“ (მრ. რ. *ʿaynā*) წარმოადგენს ერთ-ერთ გავრცელებულ ეპითეტს, რომელიც საზღვრულს ჩაენაცვლება შველის, ქურციკის, ნიამორის აღსანიშნავად. მუალაკებში ის დადასტურებულია ორჯერ ლაბიდთან და ზუჰაირთან. ის გვხვდება როგორც პოეზიაში, ისე პროზაში როგორც მყარი ეპითეტი სიტყვისა „ქალიშვილი“:

وَجْهٌ جَارِيَةٌ... حوراء عينا

„გავგზავნე ქალიშვილი... შავთვალეზა, ფართოთვალეზა.“³

რაც შეეხება *ḥorā* მხ. რ. *ḥorā* / *ḥorā* -ს, ის აღნიშნავს იმ სპეციფიურ შავ ფერს, რომელიც ახასიათებს შველის, ქურციკის თვალებს. ამას აღნიშნავენ როგორც შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგები, ისე თანამედროვე ორიენტალისტები, რომელნიც ეყრდნობიან ტექსტების ანალიზს. მაგალითად, ადამ ალ-‘არაბის კომენტატორების სიტყვით, რამდენადაც *ḥorā* აღნიშნავს ქურციკის თვალების თავისებურებას (მთლიანად შავი, რაც ადამიანს არ ახასიათებს), ის იხმარება ადამიანის თვალების აღსანიშნავად მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით.⁴ შუა საუკუნეების ცნობილი ფილოლოგები აბუ ამრი (+720) და ალ-ანბარი (+916) და მათ კვალად დიდი არაბი პოეტი, მოაზროვნე, ფილოლოგი აბუ ლ-‘ალა ალ-მა‘არრი (XI-XII სს) აღნიშნავენ, რომ *ḥorā* არის „შავი ფერი, რომელიც მთლიანად ავსებს თვალს და თითქმის არ უტოვებს ადგილს თეთრს, რომელიც გარს არტყია ადამიანის თვალს.“⁵ ამ განმარტებას ამყარებს აგრეთვე ადგილი ასსან იბნ ალ-ანსარის კასიდიდან, სადაც *ḥorā* წარმოადგენს შველის სფ-ს:

وإذا هي حواء المدامع ترتعى بمننغ الرادى

„და აი, ის შავუპეება, ვადის ფერდობზე რომ იალალობს.“⁶

ფიშერის მიხედვით, *ḥorā* როდესაც ის იხმარება ქალის მიმართ, ნიშნავს „შველისთვალეზას“ (*gaselleneüsig*).⁷ შდრ. აგრეთვე:

نظرت إليك بعين جارية حوراء

¹ 37.47; 52.20; 56.22.

² Е. Э. Бертельс, Райские девы в Исламе – Изб. Труды Суфизм и суфийская литература (Москва, 1965).

³ ... 20. أيام العرب في الجاهلية.

⁴ იქვე. 26

⁵ أبو ل-‘Ала ал-Ма‘арри, *Рисалат ал-Мала’ика* - Издание текста, перенос с комментариями И. Ю. Крачковского (Москва, 1932).

⁶ حسان بن الأنصاري، حيوان، بيروت، 2791, 24.

⁷ Der Koran, 57.

„შენ მან შემოგხედა შეთვალა შევლის თვალთ.“¹

თუ დაუზბრუნდებით ყურანს, عىءر შეიძლება ჩაითვალოს რთულ სფ-დ: „შავთვალა ფართოთვალა“ = „შველი“ = „ლამაზი ასული“.

ისლამამდელ პოეზიაში პარალელი აქვს აგრეთვე სხვა ხატსაც ყურანში. მაგ.: كراء اءراء - „მკერდსავსენი, ტოლნი“ (ერთ დროს შობილნი): „ლეთის მოშიშებს აქვთ გადარჩენის ფართო ადგილი, ბალები და ვენახები და მკერდსავსენი, ტოლნი.“² كراء - „მკერდსავსენი, მკერდმაღალნი“ დადასტურებულია აგრეთვე იმრუ-ლ-კაისის დივანში ზედსართავ بىب — თან ერთად: بىب كراء - „თეთრნი, მკერდმაღალნი“ ლამაზი ქალების მნიშვნელობით. აءمء ال-‘არაბის პროზაში ის გვხვდება როგორც განსაზღვრება: ءراء كراء الله „ქალიშვილი მაღალი მკერდით“. ისე რომ, გვიანდელ პოეზიაში ომარ იბნ აბუ რაბი‘ასთან დაფიქსირებული „შავთვალისანი, მკერდმაღალნი, ტოლნი“ - كراء اءراء ءراء - უნდა ჩაითვალოს უფრო ისლამამდელი პოეზიის ტრადიციის გაგრძელებად, ვიდრე ყურანის სტილის გავლენად.

უფრო მეტი თვალსაჩინოებისთვის ზემომოყვანილი პარალელები ყურანის ხატებთან შეიძლება გამოისახოს პარალელური სვეტების სახით:

راسية رواس - მყარი (=მთა)

ყურანი

ისლამამდელი პოეზია

والأرض مددناها والفتينا فيها رواسى
„და დედამინა ჩვენ გადავშალეთ და
მოვათავსეთ მასზე მყარნი (მთები).“⁶

ولي قلب أشد من الرواسى
„მე მაქვს გული უფრო ძლიერი, ვიდრე
მყარნია (= მთები)“⁷

وجعلنا فيها رواسى شامخات
„და ჩვენ შევექმენით მასზე მყარნი
მაღალნი (=მთები)“¹

نعا نعاة كليا فقلت لهم
مادت بنا الأرض أم زالت رواسيها
„მამცნეს ქულაბის სიკვდილი სიკვდი-
ლის მაცნებმა და ვუთხარი: იءراء მინა
(ჩვენს ფეხთქვეშ) თუ დაიქცნენ მისი
მყარნი (=მთები)“²

¹ عنتره بن الشداد، ديوان، 168.

² სურა 78, 31-33.

³ სურა 50.7.

⁴ عنتره بن الشداد، ديوان، 55.

قد يترك الدهر من خلفاء راسية وهيا
„განგება (ღმერთი, ბედისწერა) ტოვებს
ნაპრალს მყარში (კლდეში, მთაში)“³

تواضع العينا = შველი ქურციკი=ასული
შავთვალისანი, ფართოთვალისანი (=ასულები, ჰურიები)

ყურანი

ისლამადელი პოეზია

وزوجناه بحور عين كأنهن بيض مكنون
„და შევუღლებთ მათ შავთვალე-
ბებთან, ფართოთვალეებთან.“⁴

بها الغين والأرام يمشين خلفه
„თვალფართონი (=შველი, ქურციკი) და
თეთრი ანტილოპები მიდიან ერთმანე-
თის მიყოლებით.“⁵

لها قاصرات الطرف عين
كأنهن بيض مكنون
„იქ არიან თვალდახრილნი, ფარ-
თოთვალანი, მსგავსი დაცული
კვერცხებისა“⁶

والعين ساكنة على أطلانها
„თვალფართონი მშვიდად წვანან თავ-
ის ნუკრებთან.“⁷

وأتى قد وجدت إلى الملك...
جارية حوراء عيئة
„მეფეს გაეუგზავნე ქალიშვილი შავთ-
ვალეა, ფართოთვალეა“⁸

حوراء = შავთვალეა=ქურციკი=ასული (სამოთხის)

ყურანი

ისლამადელი პოეზია

وزوجناهم بحور عين
„და შევუღლებთ მათ შავთ-
ვალეებს, ფართოთვალე-
ბებს.“¹

واذ فى حوراء المدام ترتعى
بمنافع الوادي
„და აი, ის შავუბეება, ვადის ფერდობზე რომ
იალალობს.“²

¹ სურა 77.22.

² عترة بن الشداد، ديوان، 301.

³ الأشع، ديوان، بيروت، 1966, 137.

⁴ სურა 52.20.

⁵ أيام العرب في الجاهلية 59 ...

⁶ სურა 37. 47-48.

⁷ أيام العرب في الجاهلية 75 ... ლაბიდი.

⁸ أيام العرب في الجاهلية 20.

هيج المداء في فؤادك حور ناعمات
 „და შავთვალანი, ფართოთ- „შენს გულს სენი შეჰყარეს შავთვალებმა,
 ვალანი, მსგავსი დაცული ნაზებმა.“⁴
 მარგალიტისა“.³

اشاقك من عليا دمشق
 قصورها وولدان روض النيريين وحورها
 „და იმ ორ(ნალკოტ)შია
 ნარმტაცნი, მშვენიერნი,...
 შავთვალბანი და კარვებში
 შეყუჟულნი.“⁵
 „ააგზნო შენი სიყვერული იმან, ვისი სა-
 სახლებიც ყველაზე მაღალია დამასკში, ბი-
 ჭებმა ან-ნაირიბაინისადა მისმა შავთვალებებ-
 მა (=შველები, ქალიშვილები).“⁶

نظرت إليك بعين جارنة حوراء
 „შემოგხედა შავთვალება შველის თვალით“.⁷

توابع اتراب
 მკერდსავსენი, ტოლნი =ასულები

ყურანი

ისლამადელი პოეზია

ان للمتقين مفارا حدائق
 واعنابا وكواعب اتراب
 „ჭეშმარიტად მორწმუნეთ აქვთ
 თავშესაფარი – ბაღები და ვენახე-
 ბი და მკერდავსენი და ტოლნი.“⁸

عقيلة اتراب لا دميعة
 „კეთილშობილი ტოლთა შორის,
 არამახინჯი.“⁹

المتقين لحسن مات...
 وعندهم قاصرات الطرف اتراب
 „მორწმუნეებს აქვთ მშვენიერი
 თავშესაფარი. მათთან არიან
 თვალდახრილნი, ტოლნი“.
 (38. 49-52)

يا رب كم يوم اروح... الى بيض الكواعب
 „რამდენი დღე ყოფილა, როცა და-
 ვდიოდი თეთრებთან მკერდსავ-
 სებთან.“¹

¹ სურა 52.20.

² حسان بن الأنصاري، ديوان، ... 34

³ სურა 56.22-23.

⁴ Horowitz T. *Das Koranische Paradise, Scripta Universitatis. Atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Orientalia et Judaica. I.* (Hierosolymis, 1923), 12.

⁵ სურა 55. 70, 72.

⁶ 15 'ابن عنين، ديوان، بيروت

⁷ 20 أيام العرب في الجاهلية

⁸ სურა 78.31-33.

⁹ იმრუ-ლ-კაისი, 1972, 48, شرح اختيارات المغنل، دمشق.

اني قد وجهت الى المملك خاربة... كواعب الثدي
„გაგზავნე მეფესთან ქალიშვილი
მრგვალი მკერდით.“²

واصطاد المخبأة الكعاب

„დავლევდი კარავში დაცულთ,
მკერდსაესეებს.“³

ამრიგად, ყურანის ტექსტისა და ისლამამდელი ლიტერატურის ტექსტების შედარებითი ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ემთხვევა ერთმანეთს არა მხოლოდ სფის აგების პრინციპი – სრული სინტაგმის — არსებითი + ზედსართავის ნაცვლად მხოლოდ ზედსართავი (მოკვეცილია არსებითი სახელი), არამედ ტიპებიც: მარტივი — მყარნი (=მთები), შედგენილი „მყარნი, მაღალნი“ (= მთები), რთული – „შავთვალნი, ფართოთვალნი“ (=შველი, ქურციკი) = ლამაზი ასული, სამოთხის პურია, ასევე ზოგიერთი სხვა ელემენტები (ზედსართავები), რომლებიც ქმნიან სფს. ყოველივე ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ისლამამდელი ხანის პოეტურმა ტრადიციებმა გარკვეული ასახვა პოვა ყურანის სტილში. ყოველ შემთხვევაში, მათ საერთო ფესვები უნდა ჰქონდეთ. ამასთან, საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ეს ხერხი ძირითადად მექის ანუ ე.წ. „პოეტური სურების“ ტექსტში გვხვდება. ჩვენ მიერ მოხმობილ 11 მაგალითიდანაც მხოლოდ ერთია მედინური სურა.

გამოქვეყნებულია – „აღმოსავლეთმცოდნეობა“, №1, ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი, 2012, 120-128.

¹ იქვე, 116.

² أيام العرب في الجاهلية, 20.

³ მუავია იბნ მალიქი, 1478, شرح اختراعات المغفل.

შუა საუკუნეების სპარსული ლიტერატურის მკვლევარებს არაერთხელ დაუფიქსირებიათ რუსთაველის ზოგიერთი გამონათქვამის პარალელები სპარსულ ლიტერატურასა¹ თუ სპარსულ პარემიოლოგიაში.² შუა საუკუნეების არაბულ ტექსტებზე მუშაობისას წავწყდით რიგ სენტენციას, ბრძნულ გამონათქვამს (ე.წ. ჰიქმას არაბულად), რომელიც გარკვეულ სემანტიკურ სიახლოვეს ამჟღავნებს რუსთაველის ზოგიერთ აფორიზმთან. შევეცდებით, გავაანალიზოთ ეს აფორიზმები და გავხაზოთ მსგავსება თუ განსხვავება მათ შორის. შევეცდებით, ავხსნათ ეს ყოველივე.

შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიას, როგორც ცნობილია, ახასიათებს გამომსახველ ხერხთა ერთგვარად მუდმივი, მყარი რეპერტუარი ისევე, როგორც ამ ეპოქის სხვა ლიტერატურებსაც. ეს ეხება არა მხოლოდ ნაწარმოებთა სიუჟეტებსა და მათ კომპოზიციას, არამედ პოეტურ ხატებს, პოეტურ ლექსიკას, კლიშეებს, რომელსაც ფლობს ავტორი და გასაგებია და ნაცნობი მისი აუდიტორიისთვის – ტოპოსები, ანდაზები, არაქები, აფორიზმები, ბრძნული გამონათქვამები (ე.წ. ჰიქმა არაბულად).

ამჯერად ჩვენი ყურადღება მიიპყრო რუსთაველის რამდენიმე აფორიზმმა – მათ შორის აფორიზმმა: „სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი.“ ეს აფორიზმი რუსთაველთან გვხვდება სხვა სტროფშიც სხვა ვარიანტით – „თავს უთხრა: გიჯობს მოკვდეთ სიცოცხლეს აუგინასა.“ ე.ი. შინაარსი ამ აფორიზმებისა არის ერთი, ხოლო შინაარსის გამოხატულება, ფორმა – სხვადასხვა. ეს გარემოება, როგორც ჩანს, განპირობებულია ამ სტროფების სხვადასხვა რითმით. პირველ შემთხვევაში რითმაა „ოვანი“:

„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი;
მისგან ყოველი გასწორდეს სუსტი და ძალგულოვანი;
ბოლოს შეყარნეს მიწამან ერთგან მოყმე და მსცოვანი,
სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი.“³

მეორე შემთხვევაში რითმაა „იანსა“:

„თავს უთხრა: მოჰყვდე გიჯობსო სიცოცხლეს აუგინასა,
მიხვალ, დაგხედების თინათინ, – ანათებს დღესა მზიანსა.“⁴
და სხვ.

ეს აფორიზმი სპარსულ ფოლკლორშიც არის დაფიქსირებული: „კეთილი

¹ აბულაძე ი. რუსთაველოლოგიური ნაშრომები, თბ., 1967.

² შურღაია თ., სპარსული პარემიოგრაფია და სპარსული ანდაზის აზრობრივი სტრუქტურა, სადი-სერტაციო ნაშრომი, თბ., 2003.

³ რუსთაველი შ. ეფეხისტყაოსანი, თბილისი, 1966, 184.

⁴ იქვე, 49.

სახელით სიკვდილი სჯობს სირცხვილიან სიცოცხლეს".¹

არსებობს არაბული გადმოცემები ისლამადელი არაბების, ძირითადად ბედუინების ომებისა, ცალკეული ბრძოლებისა თუ შეტაკებების შესახებ. ეს გადმოცემები ჩანერილია ისლამის შემდეგ ჩვ.წ.აღ.-ით VIII-IX სს-ში სხვადასხვა არაბ ფილოლოგთა ანთოლოგიებში. შემდეგ ეს გადმოცემები შეკრიბეს და გააერთიანეს სახელით *ამაშუ ლ-არაბი*, სიტყვა-სიტყვით „არაბთა დღეები“. „არაბთა დღეები“ ამ გადმოცემებს ეწოდა ამა თუ იმ დღისა და ხშირად ადგილის მიხედვით, სადაც მომხდარა ესა თუ ის ბრძოლა. ეს არის პროზაული ტექსტი, რომელშიც ჩართულია სხვადასხვა ლექსი თუ ლექსის ნაწყვეტი. საბოლოო რედაქცია ამ კრებულისა ეკუთვნის სავარაუდოდ X ს-ს. ამ კრებულის ერთ-ერთ *მაჟმუი* ანუ „ბრძოლის დღეები“ ...ჩართული ლექსის ერთ-ერთ ბეითში ვკითხულობთ შემდეგს:

أجل من حياة النذل موت وبعض العاري لا يمحو مح

„ნაზრახ (სამარცხინო) სიცოცხლეს სჯობს სიკვდილი და ზოგიერთ სირცხვილს ვერაფერს წაშლის.“

ამ გამონათქვამის ძირითადი აზრი ემთხვევა რუსთაველის ზემოაღნიშნულ აფორიზმს. ანუ შინაარსი ერთია და გამოხატულება – განსხვავებული.

შემდეგი აფორიზმი ამავე სტროფში: „მისგან (=სიკვდილისგან) ყოველი გასწორდეს, სუსტი და ძალგულოვანი“ ნიზარ ხალილის თანამედროვე არაბულ თარგმანში (ფრანგულიდან) თარგმნილია, როგორც *سيئو الأئسان موتاً قوياً كان أو ضعيفاً*

აქ უნდა იყოს აღმოსავლურ ლიტერატურაში გავრცელებული ტოპოსი — „სიკვდილი ყველას ათანაბრებს და საფლავში აღარ ჩანს, ვინ იყო მეფე, ვინ მონა, გმირი თუ მხდალი, ღარიბი თუ მდიდარი. იქ ყველა მტკვრად და ნაცრად, თიხად გადაქცეულა და ყველა თანასწორია“. ეს მოტივი გვხვდება ჯერ კიდევ ძველ შუმერულ მწერლობაში. მოგვაქვს ზურაბ კიკნაძის თარგმანი:

„არ ქმნა ბატონო ჩემო სიკეთე. შედექ ძველ ბორცვზე, გაიარე. იხილე ბორცვები ჩინებულთა და უჩინოთა.“

და კითხულობს:

„ვინ უკეთურია, ვინ ქველმოქმედი?“⁴

ანუ სიკვდილმა ისინი გაათანასწორა, გაათანაბრა და საფლავში ველარ გაარჩევ ერთს მეორისაგან.

¹ შურლაია თ., სპარსული პარემიოგრაფია და სპარსული ანდაზის აზრობრივი სტრუქტურა, 124.

² 148 *أجل العرب في الجاهلية دار إحياء القرائ، بيروت*

³ شوتا روستაყილი، الغرض من إهلل النمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016

⁴ ძველი შუამდინარული პოეზია, ზურაბ კიკნაძის თარგმანი შუმერულიდან და აქადურიდან, თბილისი, 2009, 73.

ერთ-ერთ არაბულ ლექსში (აბუ-ლ-ათაჰია, IX ს.) ნათქვამია: „სიკვდილი მდებარს დიდებულთან გააერთიანებს და კაცთა შორის დიდებასაც არვის შეარჩენს.“¹ იგივე მოტივია იოანე დამასკელის ლექსში (ქართული თარგმანი მიენერება ეფრემ მცირეს) „დასდებულნი მიცვალებულსა ზედა“:

„ვიხილე ძვალნი განშიშვლებულნი და ვთქუ:
ვინმე არს მეფე ანუ მხედარი, მდიდარი ანუ გლახაკი,
მართალი ანუ ცოდვილი.“²

ანუ სიკვდილმა ყველა გაათანაბრა. ასეთია ამ მოტივის გავრცელების დიაპაზონი – სხვადასხვა ფორმით, სხვადასხვა ვარიაციითა და უცვლელი შინაარსით.

რუსთაველის ასევე ერთ-ერთი აფორიზმა „შიში ვერ იხნის სიკვდილსა.“³ VI ს-ის არაბი პოეტის ზუჰაირის მუალაკაში ის ნარმოდგენილია როგორც:

ومن هب أسباب المنايا يئنه وان يرقى السماء بالملم

„შიში ვერ იხნის მას, სიკვდილი ვისაც აშინებს
და მიენევა თუნდ ზეცაში კიბით ავიდეს.“⁴

ამ შემთხვევაში დაფიქსირებულია არა მხოლოდ არაბული ანდაზა „შიში ვერ იხნის სიკვდილსა“, არამედ ტრანსფორმირებული სპარსული ანდაზაც: „ცაში კიბით ვერ ახვალ“⁵ ანუ კიდევ რომ ახვიდე, სიკვდილს მაინც ვერ გადაურჩები.

შემდეგი აფორიზმა: „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“⁶. ამ აფორიზმის პარალელს ეპოულობთ VI ს-ის არაბი პოეტის ამრ იბნ ქულსუმის მუალაკაში:

ورثت مهله والخير منه زهيرا انعم ذخرا الاخيرين

„მე მემკვიდრე ვარ მუჰალჰალისა და უმჯობესის
ზუჰაირისა,
მომხვეჭელთა საუკეთესო მოსახვეჭელისა.“⁷

ამ ბეითს ახლავს არაბი კომენტატორის აზ-ზავზანის განმარტება, სადაც

¹ 33 აبر المناهية، اشعل واخلج، دمشق، د.ت.

² იოანე დამასკელი, დასდებულნი მიცვალებულსა ზედა, დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში, 162, 92-101.

³ რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, 323.

⁴ მუალაკები, არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 1985, 52.

⁵ შურლაია თ., სპარსული პარემიოგრაფია და სპარსული ანდაზის აზრობრივი სტრუქტურა, 105.

⁶ რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, 185.

⁷ მუალაკები, არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, 68.

„საუკეთესო მოსახვეჭელი“ განმარტებულია, როგორც ჯა ანუ სახელი, დიდება და *شرف* – ღირსება. საბოლოოდ მისი შინაარსია: „მათი საუკეთესო მოსახვეჭელის ანუ სახელისა და დიდებისა.“ იგივე აფორიზმი დადასტურებულია VII ს.-ის არაბი პოეტი ქალის ალ-ხანსა მარსიაში¹, რომელიც მიძღვნილია მისი გარდაცვლილი ძმის სახრისადმი:

تري الحمد يحوى إلى بيته يرى أفضل الكسب ان يحمدا²

„ხედავ სახელი (დიდება, ქება) დაეშვა მის კარავს
საუკეთესო მოსახვეჭელად მას მიაჩნდა სახელი (დიდება, ქება).“

რუსთაველის ტექსტში გვხვდება ერთ-ერთი ცნობილი აფორიზმიც. კერძოდ – „გველსა ზერელით აღმოიყვანს ენა ტებილად მოუბარი.“³ ის დაფიქსირებული გვაქვს „ათას ერთი ლამის“ პროზაში: დალილა „ისეთი მზაკვარი იყო, რომ გველსაც კი ზერელიდან ამოიყვანდა თავისი მოხერხებით.“⁴ ეს გამონათქვამი გვხვდება სპარსულ ანდაზებში⁵ და ქართულ „ვისრამიანშიც“.

რას ნიშნავს და როგორ უნდა აიხსნას ეს ფაქტები? აქ მოტივი ნიმუშებში საერთოა შინაარსი (არაბულად *მა'ნა*) და განსხვავებულია ამ შინაარსის სხვადასხვა მანიფესტაცია (არაბულად *ლაჰჷ*) – ანუ სიტყვა, გამოხატულება. შუა საკუნეების არაბულ პოეზიაში ხშირია ერთი და იმავე *მა'ნა*-ს ანუ შინაარსის სხვადასხვა გამოხატულება, როგორც სხვადასხვა ავტორთან, ისე ერთსა და იმავე ავტორის სხვადასხვა ნაწარმოებში ისევე, როგორც ეს არის, და ზემოთაც აღვნიშნეთ, რუსთაველის ერთ-ერთ აფორიზმთან დაკავშირებით. არაბულში ეს ჩვეულებრივი პრაქტიკა იყო. ძველი არაბი ფილოლოგები ამ საერთო შინაარსების ერთგვარ კატალოგებსაც ადგენდნენ – ე.წ. „*ქითაბ ალ-მა'ანი*“. ეს თავისებურება დაწვრილებით შესწავლილი აქვს ა. კუდელინს.⁶

როგორ უნდა აიხსნას ეს ზოგიერთი დამთხვევა თუ პარალელი რუსთაველის ტექსტთან? რა თქმა უნდა, აქედან არ ჩანს უთუოდ, რომ რუსთაველი ფლობდა არაბულს, სპარსულს, არაბულ სენტენციებს თუ აფორიზმებს იყენებდა თავის პოემაში. თვითონ ეს სენტენციები, აფორიზმები და ა.შ. უნდა მიეკუთვნებოდეს იმ ე.წ. მოხეტიალე გამონათქვამების რიცხვს – ანდაზებს, აფორიზმებს, რომელიც ხშირად იყო ძველსა და შუა საუკუნეების კულტურაში, რასაც თანამედროვე მკვლევარები იკვლევენ და აფიქსირებენ, ხოლო ახალ ეპოქაში, მას მერე, რაც ახალ ლიტერატურაში უპირატესობა მიეცა ე.წ. ინდივიდუალურ საავტორო სტილს, ასეთი შემთხვევები თითქოს გაქრა. რა გვაძლევს ასეთი ვარაუდის უფლებას? ამ საერთო აფორიზმებს, სენტენციებს, მოტივებს იკვლევენ ახალი

¹ ნატირალი

² ლეკიაშვილი ა., საკითხავი წიგნი არაბულში, თბილისი, 1979, 270.

³ რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, 207.

⁴ ათას ერთი ლამე, არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, ტ. 6, თბილისი, 1984, 4.

⁵ შურაია თ., სპარსული პარემიოგრაფია და სპარსული ანდაზის აზრობრივი სტრუქტურა, 126.

⁶ Куделин А. Средневековая арабская поэтика, Москва, 1983.

ეპოქის მკვლევარები, რომელთაც დაადგინეს ამ თვალსაზრისის უტყუარობა. ერთ-ერთი ასეთი ნაშრომია გერმანელი მეცნიერის, ბეკერის *Ubi sunt que ante nos in mundo fuere* („სადაა არიან ისინი ვინც ჩვენამდე იყვნენ ამქვეყნად“)¹. ამ შეკითხვას ჩვეულებრივ მოსდევს პასუხი: ალარ არიან ამქვეყნად. ისინი იმქვეყნად მტვრად და ნაცრად, თიხად გარდაიქცნენ. სიკვდილმა ისინი „გაათანასწორა“ ანუ გაათანაბრა და მიწაში ალარ ჩანს, ვინ იყო ძლევაშობილი ხელმწიფე, ვინ მონა და ვინ უპოვარი. ამ ფორმულის გენეზისის ძიებამ ბეკერი მიიყვანა ასურბანიპალის თიხის ფირფიტის წარწერამდე: ძვ. წელთაღრიცხვის VII ს-ში – „მეც მტვრად ვიქეცი მბრძანებელი დიდებული ნინევიისა.“ მისი აზრით, ამ ტიპის უძველესი ნიმუში არის ძველ ეგვიპტურ პოეზიაშიც, სახელდობრ, უძველესი პირამიდის ნეფერხოტეპის აკლდამის კედელზე. მეორე მხრივ, ის დაფიქსირებული აქვს მას ახალ ლიტერატურში შექსპირთან, ბაირონთან. ჩვენის მხრივ დავუმატებდით, რომ ეს ფორმულა გვხვდება XV ს-ის ფრანგი პოეტის ფრანსუა ვიიონის შემოქმედებაში, რომელიც ქართულად თარგმნა დ. წერედიანმა.² და, რაოდენ საოცარიც არ უნდა იყოს – გალაკტიონთან, რომელსაც სახელები ფრანსუა ვიიონის ლექსის თარგმანში ჩაუნაცვლებია სახელებით პუშკინის სამყაროდან. ანუ ისე ჩანს, რომ ამ ფორმულის გავრცელების დიაპაზონია მეორე ათასწლეულიდან XX ს-მდე.

უნდა ითქვას, რომ არსებობენ სხვა სენტენციები თუ მოტივები, რომელსაც შეიძლება თვალი გადავაგლოთ საუკუნეთა მანძილზე. ერთ-ერთი ასეთი უნდა იყოს „წუთისოფელი, სიცოცხელე სიზმარია“, რომელიც წარწერილია ასევე ეგვიპტური პირამიდის კედელზე. ეს არის ე.წ. არფისტის სიმღერა. მოვიტანთ მათიეს თარგმანის მიხედვით: *Время которое проводится на земле это сон*³, ანუ წუთისოფელი სიზმარია. ეს სენტენცია დაფიქსირებული გვაქვს IX ს.-ის არაბ პოეტთან აბუ-ლ-ათაჰისთან:

أراك وإن طلبت بكل وجه كحل النرم وظل السحاب
أو الأمس الذي ولي ذهابا فليس يعود ولمع السراب

„თუმცა გელტვიან ყოველი მხრით, ვხედავ (სოფელო),
შენ სიზმარი ხარ, ღრუბლის ჩრდილი ან მირაჟის გაელვარება,
გუშინდელი დღე რომ გავა და არ დაბრუნდება.“

„წუთისოფელი სიზმარია“ გვხვდება აგრეთვე ქართულ ლიტერატურაში იოანე მინჩხთან: „უამნი ჩვენნი ვითარცა რაე სიზმარნი ლამისანი განქარდებიან.“⁴ ახალ ლიტერატურაში ამ სენტენციას ვხვდებით გალაკტიონთან: „ჩვენი ცხოვრების გზა სიზმარია და შორეული ცის სილაჟვარდე.“⁵ ანუ შეიძლება ითქვას, რომ

¹ Becker C.H. *Ubi sunt que ante nos in mundo fuere*, Islamstudien, Leipzig, 1924.

² ვიიონი დ., *ლექსები, ფრანგულიდან თარგმნაჭდავით წერედიანმა*, თბილისი, 1986.

³ Матье М. *Древнеегипетские мифы*, Ленинград, 1956, 78.

⁴ იოანე მინჩხი, *პოეზია*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ, თბილისი, 1987, 23.

⁵ გალაკტიონი, *ლექსები*, თბილისი, 1973, 140.

„ადამიანის ცხოვრება წუთისოფელი – სიზმარია“ სხვადასხვა ხალხსა, სხვადასხვა ეპოქასა თუ კულტურაში გავრცელებული სენტენციაა. ასეთი მაგალითი სხვაც ბევრია.

დავასახელებთ კიდევ ერთს – საიქიო სახლია, ქვეყანაა, საიდანაც აღარავენ ბრუნდება. ძველი შუამდინარული პოეზიიდან: „უკანმოუქცეველ ქვეყნად რად მიდიხარ“¹, „სახლად სად შემსვლელი უკან ვერ გამოდის, გზად, რომლის ბილიკნი უკან არ ბრუნდება“²; ძველ ეგვიპტური პოეზიიდან: „И плач не вернет никого из могилы. И никто из тех кто ушел труда еще не вернулся оттуда.“³ (შდრ. აგრეთვე იგივე ე.წ. არფისტის სიმღერა „არავენ დაბრუნებულა გარდაცვლილთა ქვეყნიდან“⁴), არაბული პოეზიიდან კი აბიდ იბნ ალ-აბრასის (VI-VII სს.) მუალაკა:

كل ذو غيبة يزوب و غائب الموت لا يزوب

„ყველა წასული ხომ ოდესმე უკან ბრუნდება –
და სიკვდილს წასული (არასოდეს) მობრუნებულა.“⁵

იგივე გამონათქვამია სიტყვა-სიტყვით ლაბიდის მარსიაში (VI-VII სს. ნატირალი მიძღვნილი მისი ძმის არბადისადმი): „ჩემო მკიცხველო, შენ რა იცი, თუ არ გუმანით, იმ ვაჟკაცთაგან, ვინც წავიდა, ვინმე მობრუნდა?“⁶ (შდრ. აგრეთვე ქართული „მოუსაველეთ“).

რისთვის დაგვჭირდა ეს წიაღსვლა? რუსთაველის ზოგიერთი აფორიზმის პარალელები არაბულ ლიტერატურაში არ უნდა ნიშნავდეს უთუოდ იმას, რომ ის ფლობდა სპარსულს, არაბულს, ძვ. ეგვიპტურს, აქადურსა და ა.შ. და რომ ის აფორიზმები არაბულიდან ან სპარსულიდან აქვს წამოღებული. ისინი მრავალ ლიტერატურასა თუ კულტურაში გავრცელებული ე.წ. მოხეტიალე მოტივები და სენტენციები უნდა იყოს, რომელსაც ხშირად უძველეს ცივილიზაციებსა და სხვადასხვა ქვეყნებამდე მივყავართ. ზოგიერთი მათგანი საკაცობრიო კულტურის საერთო საკუთრებაა. ჩანს, ამ საერთო ფონდიდან იღებდნენ სხვადასხვა დროისა თუ სხვადასხვა ქვეყნის შემოქმედები მოარულ მოტივებს და თავიანთი ნაწარმოებების შინაარსისა და ფორმის, რიტმისა და რითმის მიხედვით გარდაქმნიდნენ მათ. რუსთაველთანაც, ჩვენი აზრით, საქმე უნდა გვქონდეს ამ მოვლენასთან.

გამოქვეყნებულია – „აღმოსავლეთმცოდნეობა“, №5, ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი, 2016, 152-159.

¹ ძველი შუამდინარული პოეზია, შემერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, 75.

² იქვე, 245.

³ Матье, Древнеегипетские мифы, 78.

⁴ ხვედელიძე მ. ძველი ეგვიპტის ენციკლოპედია, თბილისი, 2013, 118.

⁵ მუალაკები, არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, 102.

⁶ არაბი პოეტები V-XX სს., არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 2013, 46.

აღ-ა'შ

الأعشي، ديوان، بيروت، 1966

აბაჟა

عزیز أباطة، مقدمة ديوان أبي نواس، القاهرة، 1953

აბულაძე

აბულაძე ი. რუსთაველოლოგიური ნაშრომები, თბილისი, 1967.

აბუ-ლ-ათაჰი

أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، دمشق، 1961

აბუ თამაზი

أبو تمام، ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية، 1998

აბუ ნუვასი

ديوان أبي نواس، حققه وضبطه وشرحه / أحمد عبد الله الغزالي، القاهرة، 1953
ديوان أبي نواس، بيروت، د.ت.

აზზ ად-დინ

يوسف عز الدين، الشعر العراقي أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، بغداد، 1958

აზზა ბაშა

عبد الباقي أحمد عزة باشا، الطراز الانفاس في شعر الارخس، بغداد، 1934

ათას ერთი ღამე

• كتاب الف ليلة وليلة، الاميرة الاثمانية، الجزء الثالث، لمطبعة العامرة العثمانية، 1308

ათას ერთი ღამე, ტ. I, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნანა ფურცელაძემ. გიორგი წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბილისი, 1969.

ათას ერთი ღამე. ტ. II, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 1969.

ათას ერთი ღამე, ტ. V, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 1985.

ათას ერთი ღამე, ტ. VI, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 1984.

ათას ერთი ღამე ათ ტომად, ტომი I, ქ. „თბილისელების“ ბიბლიოთეკა, 2012.

ალვანი

Alwan M.B. *Is Hammad the collector of the Mu'allaqāt*, IC 45 (1971).

ალვარდტი

Alwardt W. *Bemerkungen über die Echtheit der alten Arabischen Gedichte*, Greifswald, 1872.

Alwardt W. *Über Poesie und Poetik der Araber*, Gotha, 1956.

აილერტი

Eilert H. *Goethe. West-östlichen Divan*. Kindlers neues Literatur Lexikon, München, 1988.

ალ-ანბარī

الأنباري، شرح المعلقة طرفة، قسطنطينية، 1329هـ

ანდრონიკაშვილი

ანდრონიკაშვილი მ. გოეთეს ლექსის „შილერის რელიკვიების“ სამი ასპექტი. საკანდ. დისერტაცია და ავტორეფერატი. თბ., 1999.

ანთარა

عنتر بن الشداد، ديوان، بيروت، 1980

ალ-ანსარი

حسان بن الأنصاري، ديوان، بيروت، 1972

არაბთა დღეები

أيام العرب في الجاهلية، دار إحياء التراث، بيروت

არაბული პერიოდული

مجلة "الثقافة الوطنية"، #46، 1954

مجلة "الثقافة الوطنية"، #8، 1955

مجلة "المتنوع"، #6، 1955

مجلة "المجمع"، #1، 1957

არაბული პოეზია

Арабская поэзия средних веков. М., 1975.

არაბული რჩეული პოეზიის კომენტარები

شرح اختيارات المفضل، دمشق، 1972

არბერი

Arberry A.J. *The Seven Odes*, The first Chapter in Arabic Literature, London, 1957.

ბაუერი

Bauer Th. *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*. Teil I: Studie. Teil II: Texte. 2 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz 1992.

აღ-ბასირი

محمد البصير، النهضة الادبية في القرن التاسع عشر في بغداد، 1365

ბეთსონი

Bateson M.C. *Structural Continuity in Poetry*, A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes, Paris, 1970.

ბეკერი

Becker C.H. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, Islamstudien, Leipzig, 1924.

ბელავსკი

Byelawski T., *Deux périodes dans la formation terminologie scientifique arabe*, 1956.

ბერკი

Berque J. *Lex des grandes odes arabes de l'Anté-Islam*, Paris, 1979.

ბერტელსი

Бертельс Е. Э. *Райские девы в Исламе* – Изб. Труды Суфизм и суфийская литература, Москва, 1965.

ბლოხი

Bloch A. *Qasida*, Arabische Studien II, 1948.

ბორგი

Borg A. *Color and the Bedouin*. Proceedings of the Third International Conference of AIDA, Malta 29 March-2 April, 1998. Malta 2000.

ბრონლიჰი

Bräunlich E. *Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise Altarabischen Poesien*, Der Islam 24 (1937).

ბროკელმანი

Brockelmann C. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Band I, Weimar, 1898.

Brockelmann C. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Band III, Weimar, 1898.

Brockelmann C. *Geschichte der Arabischen Literatur*. Erster Supplementband Leiden, 1937.

დე ბრუანი

de Bruyne E. *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges, 1965.

გერმანიის აღმოსავლეთმცოდნეთა საზოგადოების სამეცნიერო
ჟურნალი

Deutsche Morgenländische Gesellschaft: Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG. Wiesbaden: Harrassowitz;
Stuttgart, XXXVIII, XXIX...

გიპერი

Gipper H. *Sprachliche und geistige Metamorphosen bei Gedichtübersetzungen*,
Düsseldorf, 1966.

გირგასი

Гиргас В.О., Розен В.Р. *Арабская хрестоматия*, М.-Петербург, 1876.

Гиргас В.Ф. *Арабско-Русский Словарь к Корану и Хадисам*, М.-С-П., 2006.

გალაკტიონი

გალაკტიონი, *ლექსები*, თბილისი, 1973.

გოეთე

Гёте. *Сборник сочинений в тринадцати томах*. Вступительная статья и
примечания А.Г. Габричевского. М. 1932.

Goethe W. *Sämtliche Gedichte*, Zweiter Teil. Gesamtausgabe Band 2.
München, 1974.

Goethe W. *Gedichte. Eine Auswahl*. Herausgegeben und eingeleitet von
Stefanzweig, Leipzig, 1900.

ფონ გრუნეზაუმი

von Grunebaum G. *Kritik und Dichtkunst, Studien zur arabischen
Literaturgeschichte*, Wiesbaden, 1955.

фон Грюнебаум Г.Э., *Элементы греческой формы в сказках 1001 ночи*.
Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.

დაიფი

شوقي ضيف، *العصر الجاهلي*، القاهرة، 1961

დოლინინა

Долинина А.А. *Муаллаки*, Пер. с арабского А.А. Долининой, М., 1983.

Долинина А. *Аравийская старина*, Москва, 1983.

ერისთავი

ერისთავი თ. თაყაყეცხლას მიღმა მთელი სამყარო, „ლიტერატურული საქართველო“, 10 თებერვალი, 1978.

ვაგნერი

Wagner E. *Abū Nuwās Eine Studie zur Arabischen Literatur der friihen Abbasidenzeit*, Wiesbaden, 1965.

Wagner E. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, „Die arabische Dichtung in Islamischer Zeit“, Band II, Darmstadt, 1988.

ვაილი

Weil. G. *Addāḍ*. Enzyklopaedia of Islam, Leiden-NY-Köln; E.J. Brill, 1989.

ვერი

Wehr H., *Entwicklung und traditionelle Pflege der arabischen Schriftsprache in der Gegenwart*, ZDMG, B.97, Heft 7.

Wehr H., *Die Besonderheiten des heutigen Hocharabischen*, Berlin, 1934.

ვერტაიმი

Wertheim U. *Von Tasso zu Hafis. Probleme von Lyrik und Prosa des „West-östlichen Divans“*, Berlin, 1983.

ვიიონი

ვიიონი ფ. *ლექსები*. ფრანგულიდან თარგმნა დაეით წერედლიანმა. თბილისი, 1986.

ვინოგრადოვი

Виноградов В.В., *Язык Пушкина*, 1935.

აზ-ზაეზანინ

الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، كتاب شرح المعلقات السبع، مصر، 1315

ზუჰადრი

زهير ابن أبي سلمى، نوان بيروت، د.ت.

ათ-თაბრინი

أبو زكرياء حسن بن علي ابن محمد بن سبطام التبريزي، كتاب شرح القصائد العشر، كلكتة، 1896

თეიმური

محمود تيمور، مكتوب على الجبين، 1925

محمود تيمور، الشيخ جمعه، القاهرة، 1925

محمود تيمور، عم متولى، القاهرة، 1925

محمود تيمور، الشيخ جمعة وقصص أخرى، القاهرة، 1925

1937 محمود تيمور، قلب غانية وقصص أخرى، القاهرة،
 1938 محمود تيمور، الرثية الأولى،
 1941 محمود تيمور، قال الراوى، القاهرة،
 1944 محمود تيمور، قضية اللغة العربية، الهلال، 4-3،
 1949 محمود تيمور، أحسان الله، القاهرة،
 1950 محمود تيمور، ملامح وغصون،
 1951 محمود تيمور، شفاء الروح، القاهرة،
 1951 محمود تيمور، النداء المجهول،
 1957 محمود تيمور، مشكلة اللغة العربية، القاهرة،

იბნ 'ანანინი

ابن عنين، *بيران*، بيروت

იაკობი

Jakobi R. *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*, Wiesbaden, 1971.

იაკობსონი

Jakobson R., *On Linguistic Aspects of Translation* in "On Translation" (ed. Brower A.), New York, Oxford University Press, 1966.

იბნ კუთამბა

إبن قتيبة، *عيون الأخبار*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986

იდრისი

იდრისი ი., *მზერა*, თარგმნა თ. მოსიაშვილმა, ჟ. „აღმოსავლეთი“, №7, 2004.

იმრუ ლ-კადსი

ديوان إمري القيس، بيروت، 1983

იოანე დამასკელი

იოანე დამასკელი, *დასდებულნი მიცვალებულსა ზედა*, დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში, A 162, 92-101.

აღ-ისფჰანნი

أبو الفرج الإصفيهاني، كتاب الأغاني، بيروت، لبنان، 1356

კეკელიძე

კეკელიძე კ. „გოდების და გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1956.

კეტფორდი

Catford J. *A Linguistic Theory of Translation*, London, 1967.

კიკნაძე

ძველი შუამდინარეული პოეზია, ზურაბ კიკნაძის თარგმანი
შემერულებიდან და აქადურიდან, თბილისი, 2009.

კისტერი

Kister I. *The Seven Odes*, Some Notes on the compilation of the Mu'allaqāt,
Rivista degli studi orientali, 1963.

კორფი

Korff H.A. *Der Geist des „West-östlichen Divans“*, Hannover, 1922.

კრაჩკოვსკი

Крачковский. И.Ю. *Абу-л-Фараджь ал-Ба'ва Дамасский. Материалы для
характеристики поэтического творчества*. Петроград, 1914.

Крачковский Ю. *Мутаннаби и Абу-л-'Аля*, ЗВО XIX.

Крачковский И. Ю. *Избранные Сочинения*, Т. I, М.-Л., 1937.

Крачковский И. Ю. *Избранные Сочинения*, Т. II, М.-Л., 1955.

Крачковский И. Ю. *Избранные Сочинения*, Т. III, М.-Л., 1956.

კრიმსკი

Крымский. А. *Семитские народы и языки*, М., 1903.

Крымский А.Е. *Арабская литература в очерках и обзорах*, Т. I, 1911.

კუდელინი

Куделин А.Б. *Средневековая Арабская Поэтика*, М., 1983.

Куделин А.Б. *Арабская Литература*. Москва, 2003.

კუნინი

Кунин, *О фразеологических сращениях*, журн. Иностранные языки в школе,
№3, 1953.

ლაიალი

Lyali Ch. *Translations of Ancient Arabic Literature*, London, 1930;

Lyali Ch. (ed) *al-Tibrīzī, A commentary on ten ancient Arabian Poems*,
Calcuta, 1984.

ლეინი

Lane. E.W. *Arabic-English Lexikon*. Book I, p. II, New York, 1865.

ლექსიკონი

ლექსიკონი ა. საკითხავი წიგნი არაბულში, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1979.

ლექსიკონები

Гиргас В. *Словарь к Арабской хрестоматии Корану*. Казань, 1881.

წერეთელი გ. *არაბულ-ქართული ლექსიკონი*, თბილისი, 1951.

Wehr H., *Arabisches Wörterbuch*, Leipzig, 1956.

Баранов Х.К. *Арабско-русский словарь*. М., 1997.

المعجم الوسيط، قام باخراجه محمد على النجار، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات، القاهرة، 2010

ლიტმანი

Littmann E. *1001 Nacht in der arabischen Literatur*, Tübingen, 1923.

ლიხტენშტედტერი

Lichtenstädter I. *Das Nasib der altarabischen Qaside*, *Islamica* 5(1932), 17-96.

Lichtenstädter I. *A Modern Analysis of Arabic Poetry*, *IC* 15 (1941).

ლონგრიგი

Longrig S.H. *Dāwūd Pasha*, *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, London, 1965.

ლოსევი

Лосев А.Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*, М., 1976

ალ-მა'არინ

أبو العلاء المعري، *اللزوم ما لا يلزم*، مجلد الثاني، بيروت، لبنان.

Абу л-Ала ал-Ма'арри, *Рисалат ал-Мала'ика*, Издание текста, период с комментариями И. Ю. Крачковского, Москва, 1932.

მარგოლიუსი

Margoliuth D.S. *Abul-l-'Alla's Correspondence on Vegetarianism*, *JRAS*, 1902.

Margoliuth D.S. *The Origins of the Arabic Poetry*, *JRAS*, 1925.

მასინონი

Massignon L. *La passion d'al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, II, Paris, 1922.

მატიე

Матье М. Э. *Древнеегипетские мифы*, М.-Л., 1956.

მაყაშვილი

მაყაშვილი ა. *მცენარეთა სახელწოდებანი*, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1961.

მახაური

მახაური ლ. *არაბული მარსია და მისი პარალელები კავკასიურ ფოლკლორში*, ფილ. მეცნ. კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორეფერატი, თბილისი, 2005.

მეისა

Meissa, *Le Massage du Pardon*. 1939.

მელეტინსკი

Мелетинский Е.М. *Эпоса и ранние формы эпоса*, М., 1968.

მეცი

Мец А. *Мусульманский ренесанс*, М., 1966.

მინჩხი

მინჩხი ი. *პოეზია*. ტექსტი გადმოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ. თბილისი, 1987.

მკერვალიშვილი

მკერვალიშვილი ელ. *უმარ იბნ ალ-ფარიდის სუფიური ლაზალი*, პერსპექტივა XXI, V, თბილისი, 1985.

მკერვალიშვილი ელ., *უმარ იბნ ალ-ფარიდის ხამრია*, აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბილისი, 2004.

მომზენი

Mommsen K. *Goethe und die Moallakat*, Berlin, 1960.

Mommsen K. *Goethe und 1001 Nacht*, Berlin, 1960.

მონროუ

Монроу Дж. Т. *Устный Характер арабской доисламской поэзии*, в: *Арабская средневековая культура и литература*, М., 1978, 93-142.

მუავია

მუავია ლ. *ადი იბნ ზაიდი – VI ს-ის არაბი პოეტი*, ფილოლოგიის მაგისტრის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი ნაშრომი, თბ., 20.06.2006.

ნაიდა

Nida E., *Toward a science of Translation. With Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Leiden, 1964.

ნედოსპასოვა

Недоспасова М. *Драгоценные камни в арабской Библии*. Тбилиси, 1991.

ნიკლი

Nykl A.R. *Hispomo-Arabic Poetry*. Baltimore, 1946.

ნიკოლსონი

Nicholson R.A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Nicholson R. *The Risalat al-ghufran*, JRAS (1902).

ნოლდეკე

Nöldeke Th. *Beiträge zum Kenntniss der Poesie der alten Araber*, Hannover, 1864;

Nöldeke Th. *Fünf Mu'allaqat*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1899.

Nöldeke Th. *Wörter mit Gegensinn (Addād)*, in Neue Beiträge zu semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg, 1910.

ოდე-ვასილევა

Оде-Васильева К.Б. *Образцы новоарабской литературы*, 1949.

ოთარაშვილი

ოთარაშვილი ე., *სისხლით ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკონის არაბულში*, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 341, 2002.

ოსტრუპი

Östrup I. *Studien über 1001 Nacht*, Stuttgart, 1977.

ორბელი

ორბელი რ. *გალობანი სულისანი. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე*. თბ., 1954.

ორბელიანი

ორბელიანი გრ. *ლექსები*, თბ., 1928.

პალაციოსი

Polacios M.A. *La escatologia musulmana en la „Divina Comedia“*. Madrid, 1919.

პეტრაჩეკი

Petraček K. *Die Vorbereitungsperiode der Arabischen Literature*, Acta Univeritatis, Carolinea-Philologica 3 (1964), 35-51, Orientalia Pragensia II, 42-45.

პორციგი

Porzig W. *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen. Beiträge zur geschichte der Deutschen Sprache*, B 58, 1934.

რამიშვილი

Ramischwili G. *Über die semantische Strukturen in der Konfrontationslinguistik*, in: *Spezialprobleme der wissenschaftliche und technischen Übersetzung*, Halle (Saale), 1971.

Рамишвили Г.В. *Языкознание в кругу наук о человеке*, Вопросы Философии 6, М., 1981.

რამიშვილი გ. *ენათა შინაარსობრივი განხილვა ენათმეცნიერებისა და კულტურის თეორიის თვალსაზრისით*, თბილისი, 1996.

რამიშვილი გ. *დედა ენის ისტორია*, თბილისი, 2002

როზენი

Розен В.Р. *Древнеарабская поэзия и её критика*, С-П., 1872.

რუსთაველი

რუსთაველი შ. *ეფესისტყაოსანი*, თბილისი, 1966.

شوتا روستافيلي، *الفارس في إهاب النمر*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016

ას-სანდუბი

حسن السندوبي، *شرح ديوان امرئ القيس ومعه اخبار المراقبة وأشعارهم في الجاهلية*، بيروت، 1986

სენკოვსკი

Сенковский О. *Русский перевод лабидовой моаллаки*, в: Крымский А.

Арабская литература в очерках и образцах, М., 1911.

სმოორი

Smoor P. *The delirious sword of Ma 'arri*, Festschrift Ewald Wagner zum 65 Geburtstag, B 2. *Studien zur arabischen Dichtung*, Beirut, 1994.

სტებლინ-კამენსკი

Стеблин-Каменский М.И. *Историческая поэтика*, Изд. Ленинградского Университета, Л., 1978.

ფარნა

أنيس فريحا، *تبسيط قراء العربية*، 1952

أنيس فريحا، *محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها*، 1955

ფარუხი

عمر فروخ، *تاريخ الادب العربي*، بيروت، 1965

ალ-ფახური

الفخوري، منتخبات الاسب العربي، بيروت، 1929

ფიშერი

Fischer W. *Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965.

ფილშტინსკი

Фильштинский И.М. *Арабская Литература*, сб. Литература востока в средние века, ч. II, М., 1970.

ფოლერსი

Vollers K. *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg, 1906.

ფურცელაძე

Пурцеладзе Н.Н., *К пониманию поэтического символа у Абу Нуваса*, Семитские языки. Вып. II. /ч. 2, М. 1965.

Пурцеладзе Н.Н. *К пониманию одной особенности семантики доисламской поэзии арабов*, Problemy Literatur Orientalnich, Warszawa, 1974.

ფურცელაძე ნ. *სიმბოლო მუ'ალლაქათში*. თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 186, თბ., 1978.

მუალლაქები, ისლამამდელი არაბული პოეზია. არაბულიდან თარგმნა და კომენტარი დაურთო ნანა ფურცელაძემ, თბილისი, 1985.

Пурцеладзе Н. *К соотношению поэтической и языковой семантики в арабской поэзии (О языковом субстрате поэтического образа)*, Сообщения АН ГССР, №3, 1987.

Пурцеладзе Н.Н. *Очерк по исторической поэтике (Символ-формула в арабской поэзии)*, Тбилиси. 1990.

არაბი პოეტები V-XX სს., არაბულიდან თარგმნა ნ. ფურცელაძემ, ქართული აკადემიური წიგნი, თბილისი, 2013.

ქართული პოეზია

ქართული პოეზია, I. თბილისი, 1979.

ქებათა ქება

ქება მეორე, „ქებათა-ქება“, თარგმანი ზურაბ კიკნაძისა, „არმაღანი“, თბ., 1965.

ყურანი

ყურანი, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებანი დაურთო გ. ლოპუნიძემ თბ., 2006.

Коран, *Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского*, Москва, 1932.

Der Koran, *Übersetzung von Max Fischer. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von Kurt Rudolf.* Leipzig, 1970.

შაფი

Шафр Б.Я. *Введение в Семантику*, М., 1963.

აშ-შანკიტ

• 1338 أحمد الامين الشنقطي، شرح المعلقة العشر فأخبار قائلها، القاهرة،

შეიხო

الاب لويس شيخو اليسوعي، كتاب الشعراء النصرانية بعد الاسلام، بيروت، 1926

შექსპირი

შექსპირი უ. *ტრაგედიები II*. ინგლისურიდან თარგმნილი იე. მაჩაბლის მიერ. გივი გაჩეჩილაძის რედაქციით. წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით. თბილისი, 1954.

შიდფარი

Шидфар Б. Я. *Образная сиситема арабской классической литературы*, М., 1974.0

შიპიტა ბეი

Spitta Bey W., *Gramatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten*, Leipyig, 1880.

შურღაია

შურღაია თ. *სპარსული პარემიოგრაფია და სპარსული ანდაზის აზრობრივი სტრუქტურა*, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 2003.

შუა საუკუნეების არაბული პოეზია

Арабская поэзия средних веков, М., 1975.

ხვედელიძე

ხვედელიძე მ. *ძველი ეგვიპტის ენციკლოპედია*, თბილისი, 2013.

ჩეიფი

Чейф У.А. *Значение и структура языка*. М., 1975.

ცერული

Cerulli E. „*Libra della Scala*“ e la questione della fonti arabo spagnole della „*Divina Commedia*“. Citta del Vaticano, 1949.

ცვეტლერი

Zwettler M.N. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. Columbus, 1978

წერეთელი

წერეთელი გრ. *ბერძნული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I, ტფილისი, 1927.

ჯავახაძე

ჯავახაძე ვ. *უცნობი. აპოლოგია გალაკტიონ ტაბიძისა, თბილისი, 1988.*

ჯაველიძე

ჯაველიძე ე. *შუა საუკუნეების აღმოსავლური პოეზიის ტიპოლოგიის და შესწავლის მეთოდისთვის*, შტუდიები, თბილისი, 1985.

ჰამორი

Hamori A. *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, 1974.

ჰარტმანი

Die hellstrahlenden Plejaden am arabischen poetischen Himmel oder die 7 am Tempel zu Mekka aufgehängenen arabischen Gedichte. Übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen von Theodor Hartmann, Münster, 1802.

ჰოროვიცი

Horowitz T. *Das Koranische Paradise, Scripta Universitatis. Atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Orientalia et Judaica*, I., Hierosolymis, 1923.

ჰუსეინი

طه حسين، حديث الأربعاء، القاهرة، د.ت.
طه حسين، في الألب الجاهلي، القاهرة، 1926.