

მ. მამაცაშვილი

**თეიმურაზ პიკვედის
„დეიდ-მაჯნუნიანის“
სპაისუდი წყაროები**

გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი

1967

ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგადი საკითხები კარგა ხანია იზიდავს ორიენტალისტთა ყურადღებას. ამ ურთიერთობათა კვლევას დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართული ლიტერატურის განვითარების ისტორიისათვის, არამედ საკუთრივ სპარსული ლიტერატურის განვითარების ისტორიისთვისაც. ნაშრომში ამ თვალსაზრისით არის შესწავლილი თემურლანგ პირველის პოემა „ლეილმაჩნუნია“.

„ლეილი და მაჩნუნის“ 15 აღმოსავლური ვერსიისა და ქართული „ლეილმაჩნუნია“ შედარებითი შესწავლის საფუძველზე შრომაში გამოკვეთილია ქართული ვერსიის სპარსული ლიტერატურული წყაროს აღნაგობა და მისი ძირითადი თავისებურებანი.

შრომის მნიშვნელოვანი ნაწილი ეძღვნება „ლეილი და მაჩნუნის“ სასიყვარულო ისტორიის სიუჟეტური განვითარების შესწავლას სპარსულ კლასიკურ ლიტერატურაში; დადგენილია პოემის 3 ძირითადი რედაქცია. შრომაში ნაჩვენებია აგრეთვე, რომ აღმოსავლურ ლიტერატურაში „ლეილი და მაჩნუნის“ სიუჟეტის განვითარებისა და გავრცელების შესწავლაში ქართულ „ლეილმაჩნუნია“ ენიჭება გარკვეული მნიშვნელობა.

შ ე ს ა მ ა ლ ი

მთელს აღმოსავლურ პოეზიაში არც ერთ რომანტიული ხასიათის სიუჟეტს არ მოუხვეჭია ისეთი პოპულარობა, როგორც „ლეილისა და მაჯნუნის“ სასიყვარულო ისტორიას. მე-12 საუკუნიდან მოკიდებული შეუწელებელი ინტერესით მიმდინარეობს ამ თემის დამუშავება სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა პოეტების მიერ. ეს ინტერესი შემდეგშიც დიდხანს გაჰყვა აღმოსავლურ ლიტერატურას. მართო ის ფაქტი, რომ სპარსული პოეზია დღეს-დღეობით ამ სიუჟეტზე შექმნილ 60-მდე ვერსიას იცნობს, თავისთავად მეტყველებს ამ თემის საოცარ პოპულარობაზე.

„ლეილისა და მაჯნუნის“ სასიყვარულო ამბის ასეთმა დიდმა გავრცელებამ გამოძახილი აღორძინების ხანის ქართულ პოეზიაშიც პოვა. ქართულ ლიტერატურაში ეს სიუჟეტი ცნობილია ერთადერთი ვერსიით, რომელიც თეიმურაზ პირველს გაუღეჭსავს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგა ხანს იყო გავრცელებული აზრი, რომ თეიმურაზის პოემა ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნის“ თარგმანია. ამ აზრს იზიარებდნენ ქართველი მკვლევარები ა. ხახანაშვილი¹ და კ. კეკელიძე².

1928 წელს გამოცემულ ანთოლოგიის მეორე ტომში აღ. ბარამიძე ამ საკითხის თაობაზე წერდა, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული აზრი ჩვენი პოემის ნიზამისეულობის შესახებ მცდარი უნდა იყოს, რადგან „შინაარსით სრულიად არ უდგება მასო“³.

1 ა. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტფილისი, 1904, გვ. 449.

2 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, თბილისი, ტ. II, 1924, გვ. 228.

3 ანთოლოგია, ტ. II, გვ. 229.

ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ლიტერატურული წყაროს ძიების საქმეში დიდი შრომა აქვს გაწეული განსვენებულ მკვლევარს გ. ჯაკობიას. მას, რა თქმა უნდა, საშუალება არა ჰქონდა ჩვენი ვერსია შეეჩერებინა ყველა ცნობილ სპარსულ რედაქციასთან, ამიტომ შემოიფარგლა მხოლოდ ნიჰამისა და ჯამის ვერსიებით. ამ შედარების შედეგად გ. ჯაკობიამ გამოყო თეიმურაზ პირველის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სიუჟეტის ისეთი ეპიზოდები, რომლებიც ნიჰამისთან და ჯამისთან არ დასტურდება და ისინი თეიმურაზისეული რედაქციის თავისებურებებად მიიჩნია. ჩატარებული კვლევის საფუძველზე გ. ჯაკობიამ დაასკვნა, რომ „თეიმურაზისეული „ლეილ-მაჯნუნიანი“ არამც თუ არ არის ნიჰამისა და ჯამის პოემების თარგმანი, არამედ მათგან გადმოკეთებადაც ვერ ჩაითვლება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთ დამთხვევითი ხასიათის ეპიზოდს ან დეტალს“⁴.

გ. ჯაკობიამ ზედმიწევნით შეისწავლა თეიმურაზ პირველის ლიტერატურული თარგმანები და დაასკვნა, რომ თეიმურაზი აღორძინების ხანის ლიტერატურაში ტიპიურ ქართველ „მთარგმნელს“ ასახიერებს. თარგმნის დროს პოეტი ყოველთვის თავისებური რჩება: „სიტყვა-სიტყვით მას არც ერთი ნაწარმოები არ უთარგმნია, მეტიც: ზოგი რამ ისე გაუთავისებურებია, რომ დედნის ძიებაში მკვლევარი იკარგება“⁵.

რაც შეეხება თეიმურაზის წყაროს, გ. ჯაკობია ფიქრობდა, რომ „თეიმურაზის ვარიანტი ან სხვა დედნიდან მომდინარეობს (და ამ შემთხვევაში საკუთარი მაინც მეტი იქნება, ვიდრე დედნიდან მომდინარე), ან დამოუკიდებელი დამუშავებაა ცნობილი არაბულ-სპარსული ლეგენდისა (ჩვენ გვგონია, რომ ეს უკანასკნელი მოსაზრება უფრო ახლოა სინამდვილესთან)“⁶.

უფრო გვიან კ. კეკელიძე თავის გამოკვლევაში „Руставели и Низами Гянджеви“, უარყოფს პოემის ნიჰამისეულობას⁷.

პროფ. დ. კობიძეც იმ აზრისაა, რომ თეიმურაზის პოემა არაა

⁴ თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით, ტფილისი, 1933, გვ. 258.

⁵ იქვე, გვ. 222.

⁶ იქვე, გვ. 264.

⁷ სახ. უნივერსიტეტის შრომები, V, 1936, გვ. 161, კ. კეკელიძე წერს:

„Какая редакция послужила оригиналом для Теймураза, это остается пока еще невыясненным; во всяком случае это не редакция Низами Гянджеви“.

არც ნიზამის და არც ჯამის პოემების თარგმანი: „კიდევე მეტი: თეიმურაზის ვერსია არც მექთები შირაზელის ვერსიიდან არ მომდინარეობს“⁸. აქვე დასძენს თეიმურაზის მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებაც. მკვლევარის აზრით თეიმურაზი არ თარგმნის ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით, არამედ „ამ თემებისა და ამ თემებზე ირანელი პოეტების მიერ შექმნილ ნაწარმოებთა ნიადაგზე, თავისებურად ამუშავებს მათ“⁹.

კ. კეკელიძესთან ერთად შედგენილ ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში აკად. ალ. ბარამიძე წერდა: „თეიმურაზის მიერ ნასესხებ სიუჟეტებს ხშირად ამუშავებდნენ აღმოსავლეთის ხალხთა მწერლობაში. ძნელია იმის თქმა, თუ სახელდობრ რა ძეგლები გახდა თეიმურაზის უშუალო წყარო (შესაძლებელია, ქართველი პოეტი დამოუკიდებლადაც ამუშავებდა მისთვის საზოგადოდ ნაცნობ სიუჟეტებს). ოღონდ, როგორც ჩანს, თეიმურაზი სარგებლობდა უცხოური სიუჟეტების გვიანდელი რედაქციებით. ყოველ შემთხვევაში ერთგან „ლეილ-მაჯნუნიანში“ დასახელებულია სულთან ჰუსეინი, რომლის კარზე თავს იყრიდნენ მოლექსე-მოშაირეები“¹⁰.

უკანასკნელ ხანებში გამოცემულ ქართული ლიტერატურის ისტორიის მეორე ტომში „ლეილ-მაჯნუნიანთან“ დაკავშირებით აკად. კ. კეკელიძე შენიშნავდა: „თეიმურაზს ხელთა ჰქონდა პოემის ერთ-ერთი, შეიძლება არა ერთი, არამედ რამდენიმე სპარსული რედაქცია და მან ის თავისებურად გადაამუშავა, როგორც „იოსებ-ზილხანიანი“¹¹.

1954 წელს ტაჯიკეთის მეცნიერებათა აკადემიის შრომებში დაიბეჭდა ქემალ აინის სტატია „ბადრედინ ჰილოლი და მისი პოემა „ლეილი და მაჯნუნი“ (1957 წელს გამოვიდა მისივე ვრცელი მონოგრაფია „ბადრედინ ჰილოლი“). აინი ახასიათებს ჰილალის ვერსიას და გადმოგვცემს მის მოკლე შინაარსს. ამ მასალაზე დაყრდნობით თ. გორელიშვილმა შეუჯერა ერთმანეთს ეს ორი ვერსია (ჰილალისა და თეიმურაზისა) და დაასკვნა, რომ თეიმურაზს თავისი პოემა დამოუკიდებლად არ დაუმუშავებია; რომ თეიმურაზს ხელთა ჰქონდა

⁸ დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. III, თბილისი, 1947, გვ. 219.

⁹ იქვე, გვ. 215.

¹⁰ კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1954, გვ. 351.

¹¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1958, გვ. 388.

პოემის რომელიღაც სპარსული რედაქცია და მით ხელმძღვანელობდა. ჰილალისა და თეიმურაზს შორის თ. გორელიშვილი კიდევ ერთ ვერსიას გულისხმობს, რომელზეც დიდი გავლენა უნდა მოეხდინა. თითქოს, ჰილალის პოემას: „უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ ჰილალის შემდეგდროინდელი რედაქციის გავლენითაა დაწერილი თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანი“¹².

უფრო მოგვიანებით კი აკად. ალ. ბარამიძე იმ დასკვნამდე მიდის, რომ თეიმურაზი მწიგნობრულ ნიადაგზე უთუოდ კარგად იცნობდა „ლეილმაჯნუნიანის“ (ისე როგორც მის მიერ „ნათარგმნი“ სხვა პოემების) სიუჟეტებს. ქართულ ენაზე მას ეს ამბავი დაუმეშავებია ისე, რომ სიუჟეტური მოტივები არ მოუგონია და არ შეუთხზავს. ამ მხრით თეიმურაზი სისწორით უნდა იმეორებდეს თავის წყაროს თუ წყაროებს. თეიმურაზის თავისებურება ისაა, რომ მან ქრისტიანული ტენდენციით განმსჭვალა პოემა და იგი აშკარა მუსლიმანურ-სარწმუნოებრივ მოტივებს გაემიჯნა“¹³.

ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ტექსტობრივი მიმართება სპარსულ ვერსიებთან აქამდე მხოლოდ ნიზამის, ჯამის და ნაწილობრივ ჰილალის პოემების შესწავლით ამოიწურა.

სამართლიანად შენიშნავს აკად. კ. კეკელიძე, რომ გ. ჯაკობიას შედარება და ანალიზი ნიზამის ხაზით ხშირ შემთხვევაში სწორი და სანდო არაა. ზოგი ეპიზოდი, რომელსაც გ. ჯაკობია თეიმურაზის „თავისებურებად“ თვლიდა, აკად. კ. კეკელიძემ ნიზამის პოემაშივე აღმოაჩინა¹⁴. ასე მაგალითად: ბავშვების ერთად სწავლა სკოლაში, იქ მათი გამიჯნულება და სკოლიდან დათხოვნა. ოღონდ ამ უკანასკნელ ეპიზოდთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ გ. ჯაკობია უფრო მართალი ჩანს. მოლას ჩარევა, მართლაც, არაა ნიზამისთან. ბავშვების გამიჯნულების ამბავი ვრცელდება ჭორით, რომელიც მიაღწევს ლეილის დედამდეც. ლეილის დედას ბავშვი მიჰყავს სკოლიდან. ნიზამის ვერსიაში ყაისის სკოლაში მირბენა და ლეილის ფეხის დანაბიჯების კოცნაა დამოწმებული. ქართულში ეს სულ სხვა ეპიზოდია. ნიზამით — ყაისი სკოლაში განაგრძობს სიარულს და ლე-

12 თ. გორელიშვილი, თეიმურაზ პირველის ლიტერატურული წყაროს საკითხისათვის, „ლიტერატურული გაზეთი“, № 19, 1956.

13 ალ. ბარამიძე, თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XII, თბილისი, 1959, გვ. 173.

14 კ. კეკელიძე, Руставели и Низами Гянджеви, გვ. 161.

ილის რომ ვერ ნახულობს იქ, უზომოდ იტანჯება. ყაისი ღამდამობით ესტუმრება ლეილის სახლს და კარის ზღურბლს ჰკოცნის ლეილის სიყვარულით გახელებული. თეიმურაზის ეპიზოდი ნიზამის შესაბამ ადგილს არ უკავშირდება.

ზოგი შეუსაბამობა ჩვენც შევნიშნეთ ჯამის ვერსიის შესწავლის დროს. ჯამით ყაისის მამა მიდის შვილისათვის ლეილის სათხოვნელად. გაუგებარია, საიდან აიღო გ. ჯაკობიამ, რომ „ჯამით თვით ყაისი მიჰმართავს ლეილის გვარეულობას, მაგრამ ხალხთა სიმრავლით ენა ებმევა და ვერას ამბობს“¹⁵. გ. ჯაკობიას გამორჩენია აგრეთვე ჯამისთან დადასტურებული გოშის კოცნის ფაქტი და გლახად გადაცმული ყაისის წასვლა ლეილის სანახავად.

როგორც არ უნდა იყოს, გ. ჯაკობიას ძირითადი დასკვნა იმის შესახებ, რომ ჩვენი ვერსია არაა ჯამისა და ნიზამის პოემების თარგმანი, მართებულია. ამგვარად, უკვე ამომწურავადაა შესწავლილი ნიზამისა და ჯამის სპარსული ვერსიები და საბოლოოდაც გარკვეული მათი მიმართება ქართულ „ლეილ-მაჯნუნიანთან“.

თეიმურაზის პოემის ნიზამისა და ჯამის ამავე სახელწოდების პოემებთან შედარებამ ვერ გადაწყვიტა თეიმურაზის წყაროს საკითხი. გაირკვა მხოლოდ ის, რომ თეიმურაზის ლიტერატურული წყარო არ შეიძლება იყოს დასახელებული პოემები.

თეიმურაზის წყრომისადმი თუ მისი სპარსული პროტოტიპისადმი დამოკიდებულების საკითხი დღემდე ვარაუდის ხასიათს ატარებს. ზოგიერთი ვარაუდის მცდარობას ძირითადად შესწავლილ სპარსულ ვერსიათა სიმცირე აპირობებდა. ეს სავსებით ბუნებრივიცაა, რადგან აქამდე შედარების თვალსაზრისით შესწავლილია მხოლოდ ნიზამის, ჯამის და ნაწილობრივ ჰილალის პოემები¹⁶. თეიმუ-

¹⁵ თეიმურაზ პირველი; თეიმურაზის თარგმანები, გვ. 259.

¹⁶ პროფ. დ. კობიძე გვსაუბრობს, რატომ არ მივიჩნიეთ შესწავლილად ჰილალისა და მექთების სპარსულ ვერსიებს (ჯამი და ქართული ლიტერატურის ზოგიერთი საკითხი, თბ., სახ. უნივ. შრომები, 108, გვ. 136.). შედარების თვალსაზრისით, მართლაც, მხოლოდ ჩვენს წერილში დასახელებული ვერსიებია შესწავლილი. ამ მეთოდით უნდა იქნეს შესწავლილი ყველა სპარსული ვერსია. ჰილალის პოემის შედარებითი შესწავლა, როგორც აკად. აღ. ბარამიძის, ისე თ. გორგელიშვილის მიერ ამოიწურა ქეზლ აინის სტატიაში გადმოცემული შინაარსის შეჯამებით ქართულ „ლეილ-მაჯნუნიანთან“. რაც შეეხება მექთების ვერსიას ჩვენს პირველ წერილშიც (თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული წყაროს საკითხისათვის, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე,

რაზის თხზულების სხვა სპარსულ ვერსიებთან მიმართების საკითხის კვლევა შემდეგ აღარ გაგრძელებულა (ასეთი თხზულებების რიცხვი კი, როგორც აღვნიშნეთ, 60-მდე აღწევს).

პროფ. დ. კობიძის სამართლიანი შენიშვნით: „დიდ მეცნიერულ ინტერესს შეუძავს იმის კვლევა-ძიება, თუ ირანელ რომელ პოეტთან ნაწარმოებს იცნობდა და იყენებდა თეიმურაზი“¹⁷, მაგრამ „ამის ამოცნობა მეტად რთული და ხანგრძლივი საქმეა“¹⁸.

ამიტომ. ჩვენის აზრით, დასკვნების გამოტანა ნაადრევია, ვიდრე ქართულ „ლეილ-მაჯნუნიანი“ შედარებული არ იქნება თეიმურაზ პირველის თხზულების შექმნამდე არსებულ ყველა სპარსულ რედაქციასთან.

ჩვენი შრომაც სწორედ ამ მიმართულებით ჩასატარებელი კვლევის ერთგვარ ცდას წარმოადგენს, თუმცა შორსა ვართ პრეტენზიისაგან სავსებით ამოვწურით ეს მიმართებები და ამასთან დაკავშირებით თეიმურაზის ლიტერატურული წყაროს დადგენის საკითხიც საბოლოოდ გადაწყვეტით.

ჩვენ შესაძლებლობა მოგვეცა გავცნობოდით „ლეილი და მაჯნუნის“ რამდენიმე აღმოსავლურ ევრსიას. ამ ევრსიათა თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანთან“ შეჯერებამ საგრძნობლად შეამცირა თეიმურაზის „თავისებური“ ეპიზოდთა რიცხვი. გ. ჯაკობიას მიერ აღრიცხულ ეპიზოდთაგან მხოლოდ ოთხიოდე დეტალი და ეპიზოდი დარჩა ისეთი, რომელიც არ დადასტურდა განხილულ აღმოსავლურ ევრსიებში. შედარებითი შესწავლის საფუძველზე გამოიკვეთა „ლეილი და მაჯნუნის“ ის ლიტე-

11, თბ., 1960. გვ. 112) აღვნიშნავდით და ამ ნაშრომშიც აღვნიშნავთ, რომ პროფ. დ. კობიძის აზრით. „თეიმურაზის ევრსია არც მეტები შირაზელის ევრსიიდან მომდინარეობს“. მეტი არც პროფ. დ. კობიძეს დაუწერია რაიმე ამის ირგვლივ. ვფიქრობო, ობიექტური მონაცემების საფუძველზე სრული უფლება გვექნადა მაშინაც და ახლაც გვეთქვა, რომ მხოლოდ ორი ევრსია: ნიზამისა და ქაშისა არის შესწავლილი შედარების თვალსაზრისით, ნაწილობრივად კი ჰილალი. თითოეული მეკლევარის დასკვნა ამ საკითხებთან დაკავშირებით წერილშიც და წიგნშიც ზედმიწევნითი სიზუსტით გვაქვს ფიქსირებული. არა თუ დასკვნა, შემთხვევითი მოსაზრებაც არ დაგვრჩენია აღუწესხავი. ამიტომ გაუგებრად მიგვაჩნია პროფ. დ. კობიძის განცხადება: „პირიქით, მათი დასკვნები საკუთარ დასკვნებში შეუტანია და ამის შემდეგ რაღა უფლება აქვს თქვას აღნიშნული ევრსიების შესახებ— არაა შესწავლილი“. (იქვე. გვ. 136).

17 დ. კობიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 216.

18 იქვე. გვ. 217.

რატურული ტიპი, რომელთანაც თავისი სიუჟეტური აღნაგობით ახლოს უნდა იდგეს თეიმურაზ პირველის ვერსია. აშკარა გახდა აგრეთვე ისიც, რომ სიუჟეტი ყველა დეტალით თეიმურაზს უნდა აეღო სპარსული წყაროდან და მასში ამ მხრივ ორიგინალური არაფერია.

ვიდრე „ლეილი და მაჯნუნის“ აღმოსავლური ვერსიების განხილვაზე გადავიდოდეთ, გვინდა შევეხოთ რამდენიმე საკითხს, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული წყაროს ძიებას. მათი აქ განხილვა იმიტომაც მიგვაჩნია საჭიროდ, რომ ეს საკითხები არსებითად თვით თეიმურაზის პოემის ტექსტის ზოგიერთი ადგილის ამა თუ იმ გაგებაზეა დამყარებული.

ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული წყაროს დადგენის საქმეში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა თეიმურაზის სიტყვებს:

„ლეილ-მაჯნუნის ამბავსა შიხ შეიდს დავეცილები
არაბეთს, ლაზა ქალაქად, იყვნენ მეფეთა შვილები,
ერთ ლამეს იშვნეს ორნივე, ჭერ ვარდი გაუშლილები,
განათლდა იგი ადგილი, აღარსად იყო ჩრდილები“

(ლ. მ. 5).

პოემის ხელნაწერები ამ ადგილის პირველი სტრიქონის სხვადასხვა წაკითხვას გვაწვდის, მათგან ძირითადია:

„შიხ სად“ (S — 3706; S — 2694; S — 1511; H — 59),

„შიხ სეიდ“ (S — 2775; S — 1508; A — 593; A — 1735),

„შიხ ისლამ“ (S — 5184; S — 1084; H — 461) და სხვა.

გ. ჭაკობიამ ამ ვარიანტებიდან ყველაზე გასაგებ ფორმად „შიხ შეიდ“ მიიჩნია (ასე იკითხება ეს ადგილი პოემის ერთ-ერთ ძველ ხელნაწერში).

„შეიდი“ სპარსული სიტყვაა — شید — სიყვარულისაგან გახელებულს, გაშმაგებულს ნიშნავს (სიტყვა „შეიდი“ ფეხმოკიდებული ჩანს თეიმურაზის ლექსიკონში. „ვარდ-ბულბულიანში“ იკითხება:

„შენი შეიდი ბულბული კარში რამ გაგაწვევინა“, (გვ. 7, სტრ. 36), „შიხ შეიდ“ ნიშნავს „შეყვარებულ შეიხს“ და არა „შეყ-

ვარებულთა მეთაურს“, როგორც გ. ჭაკობია განმარტავს. დაეუშვათ, რომ აქ კიდევ იგულისხმებოდეს „შეყვარებულთა მეთაური“. რას გვაძლევს ეს წაყითხვა? ვინაა „შეყვარებულთა მეთაური“ — ან რას უნდა ნიშნავდეს ეს გამოთქმა, გაუგებარია.

გ. ჭაკობიას ეს ვარიანტი სამართლიანად გააკრიტიკა პროფ. დ. კობიძემ. მკვლევარი სპარსული ენის ბუნებიდან ამოდიოდა და თან გრამატიკულ ნორმებსაც ითვალისწინებდა. „შეიდი ბულბული“ სავსებით კანონზომიერი მოვლენაა სპარსულისათვის. სიტყვა „შეიდი“ უერთდება „ბულბულს“ ეზაფეთით, როგორც ზედსართავი, მსაზღვრელი სახელი. შინაარსიც ნათელია — შეყვარებული, გამიჯნურებული ბულბული. რაც შეეხება „შიხ შეიდს“ — ეზაფეთის კონსტრუქცია აქ გვაძლევს „შეყვარებულ შეიხს“ და არა „შეყვარებულთა მეთაურს“¹⁹ (ამიტომ „შეიდი“ უნდა იქნეს გაგებული როგორც საკუთარი სახელი). პროფ. დ. კობიძე თავის მხრივ ორ ვარიანტზე შეჩერდა: „შიხ სად“ და „შიხ სალიამინ“. პირველია სეფიანთა პოეტი შეიხ საად ედ დინ რაჰაი ხაფელი (1576 წ.), „ლეილი და მაჯნუნის“ ერთ-ერთი სპარსული ვერსიის ავტორი; მეორე კი სეფიანთა ხანის პოეტი რუჰ-ალ-ამინი (1637 წ.). პროფ. დ. კობიძე პირველ ვარიანტს უფრო უკერძო მხარს: „ეფიქრობ, ყველაზე მართებული იქნება, თუ თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ზემოწარმოდგენილ სტრიქონს ამ სახელის გამოყენებით დავადგენთ“²⁰.

მკვლევარის ვარაუდი მაშინ იქნებოდა მართებული, რაჰაი ხაფელის პოემა რომ თეიმურაზის ლიტერატურული წყარო ყოფილიყო. ვიდრე ხელთ არა გვქონდა რაჰაის თხზულება, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანი“ უკავშირდება მის პოემას, რაკი თეიმურაზი ასახელებს მას. ჩვენ შესაძლებლობა მოგვეცა გავცნობოდით შეიხ საად ედ დინ რაჰაი ხაფელის „ლეილი ვო მაჯნუნის“ ბოძლეს ბიბლიოთეკის ხელნაწერის მიკროფილმს. პოემის შესწავლამ ცხადჰყო, რომ ის ვერ იქნებოდა თეიმურაზის ლიტერატურული წყარო. უფრო მეტიც: არც „დაცილების“, გაჯიბრება-გაპაექრებისათვის არსებობს რაიმე საფუძველი, რადგან ამ „დაცილებას“ ლოგიკური გამართლება უნდა ჰქონოდა უთუოდ: ან „შიხ სადი“ თეიმურაზის თანამედროვე პოეტი უნდა ყოფილიყო, ან არადა მის ვერსიას ისეთი პოპულარობა უნდა მოეხვეჭა სეფიანთა კარზე, რომ თეიმურაზს ნაზირა შეეკმნა მის თხზულებაზე.

19 დ. კობიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 218.

20 დ. კობიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 221.

რაც შეეხება მეორე ვარიანტს, ის კიდევ უფრო საეჭვო ჩანს. ამ ეჭვს თავად პროფ. დ. კობიძე გამოთქვამდა ზემოთ ხსენებულ შრომაშივე, როცა ეხებოდა „ვარდ-ბულბულიანის“ შემდეგ სტრიქონებს:

„იფიქრა ისპანელმან, მელექსეთ შიგან ქებულმან,
კაცმან განთქმულმან, სპარსთ შიგან, არ ცუდად
მიდ-მოდებულმან“.

„ეფიქრობ, თეიმურაზი „ვარდ-ბულბულიანის“ ამ სტრიქონებში ამ პოეტს არ უნდა გულისხმობდეს, რადგანაც, რამდენადაც ამის ცნობები მოგვეპოვება, რუჰ-ალ-ამინს „ვარდ-ბულბულიანი“ არ უთხზავს. თეიმურაზის „ლეილ-მაჟნუნიანშიც არ უნდა იგულისხმებოდეს იგი. აღნიშნული პოეტის არც ნამდვილ სახელს (მირ მუჰამედ ამინ) და არც ლიტერატურულს (რუჰ-ალ-ამინ) არ დაერთვის ზიტყვა „შიეზი“ (გვ. 220). ჩვენის აზრით, „შიზ სალიამინის“ მიღება რუჰ-ალ-ამინისაგან გაჭირდებოდა. ესეც რომ არ იყოს, ამ პოეტის ვერსიის გაცნობამ თავისთავად მოხსნა ამ ვარიანტის საკითხი.

ისმის კითხვა, რომელ წაკითხვას უნდა მიეცეს უპირატესობა? რა თქმა უნდა, იმას, რომელსაც ემხრობა ძველი და სანდო ხელნაწერები. ასეთი ხელნაწერები კი ორ ჯგუფად იყოფა და გვაძლევს ორ ვარიანტს: „შიზ სად“ და „შიზ სეიდ“. ორივე წაკითხვა ერთნაირადაა შესაძლებელი. ფაქტიურად არც ერთი მათგანი არაა სპარსული პოეტის საკუთარი სახელი. ეს წოდებები იქამდე ზოგადია თავისი ხასიათით, რომ მათი გამოყენებით თეიმურაზის პოემის პროტოტიპის ავტორის დადგენა შეუძლებელია.

* * *

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში თეიმურაზის მიერ გამოყენებული სპარსულ-ტაჯიკური სიუჟეტების პროტოტიპების საკითხს პირველად აკად. აღ. ბარამიძემ მიაქცია ყურადღება: „გამონაგონი, ლიტერატურული პერსონაჟი ბასრელი ამირა ამ ნაწყვეტში შედარებულია სულთან ჰუსეინთან. ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს ისტორიული სულთან ჰუსეინი, ბაიყარად წოდებული (1469—1506), რომელიც იყო თავისი დროისათვის რიგიანი პოეტი და განთქმული მეცენატი. სულთან ჰუსეინის კარი მართლაც სავსე იყო „მოლექსე-მოშაირებით“. თეიმურაზის „ლეილ-მაჟნუნიანის“

პროტოტიპის ავტორი გამოსული უნდა იყოს სულთან ჰუსეინის პოეტთა წრიდან. მაშასადამე, მისი მოღვაწეობაც XV საუკუნის მეორე ნახევარზე ან XVI ს-ის დასაწყისზე უნდა მოდიოდეს²¹.

ამ მოსაზრების მტკიცებისას მკვლევარი ემყარება თეიმურაზის „ლეილ-მაჰნუნიანის“ ერთ ადგილს, საიდანაც სულთან ჰუსეინი პროტოტიპის ავტორის თანამედროვედ მოჩანს:

„არ გაიწყვიტის მასთანა მოლექსე-მოშაირები,
ვით არ ის²² სულთან ჰუსეინ, ბრძენი, არ ცნობა-ვირები.
ჰკერენ ათას-ფერნი მუტრიბნი, არ ცუდი გუდა-სტვირები.
შინ მათთან ჰქონდის მეჭლისი, კარზედ უდგანან გმირები“²³.
(ლ. მ. 98, 1, 2).

ყურადღებას იქცევს მეორე სტრიქონის პირველი ნაწილი:

„ვით არის სულთან ჰუსეინ“.

ეს ადგილი პოემის ხელნაწერებში სხვადასხვა ვარიანტითაა წარმოდგენილი:

1. „ვით ჰერის“ (S — 2694; S — 1517; S — 3693; S — 1511);

2. „ვით ერის“ (S — 3706; S — 1508; S — 403; A — 593;
A — 1735; H — 59; H — 485);

3. „ვით ჰფერის“ (ფერის H—424; S—5184).

4. „ვით არის“ (S — 2775; S — 1739).

ხელნაწერთა უმრავლესობაში, როგორც ვხედავთ, დასტურდება წაკითხვები: „ვით ჰერის“ და „ვით ერის“. უმეტესი მათგანი ძველი და ძირითადი ხელნაწერებია (მე-17—18 საუკუნეებისა); ესენია S—1511; S—403; A—1735 და სხვა. ამიტომ ყველაზე სწორ და მართებულ ფორმად მიგვაჩნია „ჰერის“. ხელნაწერთა სიძველის გარდა, ამ ფორმის სისწორეს ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ „ჰერის“ წარმოადგენს სულთან ჰუსეინ ბაიყარას სატახტო ქალაქის, იმ დროინდელი აღმოსავლეთის კულტურული კერის ჰერათის სპარსულ სახელწოდებას (هری — ჰერი; هرا — ჰერა; هرات — ჰერათი). ძველ ხელნაწერებს, როგორც ჩანს, დაუყავთ სწორი წაკითხვა. შემდეგი დროის გადამწერებს ფორმა „ჰერის“ ვერ გაუგიათ, ზოგს

21 ალ. ბარამიძე, თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XII, თბილისი, 1959, გვ. 170.

22 დაბეჭდილ ტექსტში იკითხება: „ერის“, არის წაკითხვას მხარს უჭერს ორი გვიანდელი ხელნაწერი (S — 2775 და S — 1739).

23 აქაც და ქვევითაც ვიმოწმებთ თეიმურაზ პირველის თხზულებათა 1934 წ. გამოცემას.

„პერისაში“ „ჰაე“ ორთოგრაფიულ შეცდომად მიუჩნევია და ჩამო-
უცილებია იგი, რის შედეგადაც მივიღეთ წაკითხვა „ერის“. ზოგმა
გადამწერმა კი სტრიქონის პირველი ნაწილი მთელი სტროფის
შესატყვისად გაიაზრა და გააკეთა: „ვით ჰუერის სულთან ჰუსეინს“.
„ერის“ ვარიანტიდან ჩანს მიღებული „არის“, რომელიც ორ გვი-
ანდელ ხელნაწერში იკითხება. ამგვარად, ყველაზე სწორი ფორმაა
„პერის“ (ასე უნდა გასწორდეს ტექსტი მომავალში). მთელი ადგი-
ლი წაკითხება ასე:

„არ გაიწყვიტის მათანა მოლექსე-მოშაირები,

ვით პერის სულთან ჰუსეინ, ბრძენი, არ ცნობა-ვირები“, ე. ი.
არ მოიშალოს მასთან, ბ ა ს რ ე ლ ა მ ი რ ა ს თ ა ნ, მოლექსე-მოშაი-
რები, ისე ვითარცა პერის (პერათის) სულთან ჰუსეინთანო.

რაკი „პერის“ წაკითხვაა ერთადერთი სწორი წაკითხვა ტექს-
ტისა, აღარ რჩება ადგილი „არის“ ვარიანტისათვის და ბუნებრი-
ვია, იგი უნდა მოიხსნას.

„არის“ ვარიანტთან ერთად იხსნება თეიმურაზის „ლეილ-მაჯ-
ნუნიანის“ პროტოტიპის ავტორისა და ჰუსეინ ბაიყარას თანამედ-
როვეობისა და თანადროულობის საკითხიც. თეიმურაზს ეს ადგილი
მხოლოდ შესაძარებლად, პარალელისათვის მოჰყავს, იმისთვის, რომ
უფრო მკვეთრად გაუსვას ხაზი ბასრელი ამირას კარის სიღიადესა
და ბრწყინვალეობას. ამისთვის კი სრულიად არაა საეალღებულო
პროტოტიპის ავტორი უთუოდ ჰუსეინ ბაიყარას თანამედრო-
ვე იყოს. ჩვენ არა გვსურს იმის მტკიცება, თითქოს პრო-
ტოტიპის ავტორი ჰუსეინ ბაიყარას ლიტერატურული წრიდან არ
უნდა გამოსულიყო. ჩვენ მხოლოდ ის გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ამ-
ის დასაბუთება ზემოთ დასახელებული ვარიანტის „არის“ დამოწ-
მებით დამაჯერებელი არა ჩანს. განა მოგვიანო ხანის, ვთქვათ, სე-
ფიანთა ეპოქის პოეტს არ შეეძლო მსგავსი პარალელის გავლება²⁴?

24 მართებულად აღნიშნავს აკად. აღ. ბარამიძე თავისი ნარკვევების მე-3
ტომში (გვ. 98), რომ „პერის“ ფორმის (پری) დადგენით უპიკველი გახდა „ვით
პერის სულთან ჰუსეინ“-ში თემურიდი ჰუსეინ ბაიყარას, პერათის სულთანის სა-
ხელის ვარაუდი. ჰუსეინის ხსენება ამ ტაეპში არც „პ ე რ ი ს“ წაკითხვამდე იყო
საეპკო. მაშ, რატომ გადაკეთდა ტექსტისეული „ვით ერის სულთან ჰუსეინ“ აკად.
აღ. ბარამიძის წაკითხვით „ვით ა რ ი ს (ანდა „ვინ არის“) სულთან ჰუსეინად“,
რისთვის დასჭირდა მკვლევარს აწმყო დროში დასმული ზნური ფორმით (ა რ ი ს)
შეეცალა მისთვის არაფრისმთქმელი „ე რ ი ს“ ვარიანტი. ცხადია, მკვლევარს უფ-
რო აწყობდა თავისი მოსაზრების გამყარებისათვის (მაინცდამაინც თემურიდების
ხანაში ძიებისათვის) პ ი რ დ ა პ ი რ ი მ ი თ ი ე ბ ა პროტოტიპის ავტორისა და

ისიც გასარკვევია, ჩვენი აზრით, ვის ეკუთვნის ეს სიტყვები—
თეიმურაზ პირველს თუ წყაროს ავტორს? იქნებ ეს ადგილი დედ-
ნიდან გადმოჰყვა თარგმანს? ეს საკითხი მხოლოდ მაშინ გაირკვე-
ვა, როდესაც საბოლოოდ დადგინდება რით ხელმძღვანელობდა თე-
იმურაზი პოემის გალექსვის დროს.

ქუსეინ ბაიყარას თ ა ნ ა დ რ ო უ ლ ო ბ ა ზ ე. რასაც უეპველად გულისხმობს
აწმყო დროის დამხმარე ზმნის ფორმა „ა რ ის“ წაკითხვა. „არის“ ვარიან-
ტის მოხსენასთან ერთად ლოგიკურად ი ხ ს ნ ე ბ ა ასეთი პ ი რ დ ა პ ი რ ო
მ ი თ ი თ ე ბ ა ე „ლეილი ვო მაჟნუნის“ პროტოტიპის ავტორისა და პერატის
სულთან ბაიყარას თ ა ნ ა დ რ ო უ ლ ო ბ ა ზ ე; ჩვენი მსჯელობაც ამას გულისხ-
მობდა, თორემ სადავოდ არასოდეს გაგვიხდია ქუსეინ ბაიყარას სახელის ვარაუ-
დი პოემის დასახელებულ ტაეჰში. სწორედ ამ გარემოებამ გამოიწვია ის „უკან-
დასახევი“ განცხადებაც, რომელმაც მკვლევარზე, რატომღაც, კომპრომისულის
შთაბეჭდილება დატოვა. ეფიქრობთ, ჩვენი მსჯელობა ლოგიკურია და ამდენად
„განცვიფრებას“ არ უნდა იწვევდეს.

თავი I

„ლეილისა და მაჯნუნის“ აღმოსავლური პერსიები

1. „ლეილისა და მაჯნუნის“ სიუჟეტის აღმოსავლური წყაროები

ლეილისა და ყაისის სასიყვარულო ისტორიის სიუჟეტის წყაროებს არაბულ ლეგენდებსა და გადმოცემებში ეპოულობთ. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ზოგიერთი მოსაზრების თანახმად, ამ თემის საწყისები წარმართულ კულტურაშია საძიებელი. „Нет сомнения, что его зарождение произошло в дохристианской литературе некоторых народов, населявших территорию Месопотамии“¹. ამასთან დაკავშირებით მოგვეპოვება ერთდერთი, ისიც ძალზე საეჭვო ცნობა, რომლის მიხედვით ეს სიუჟეტი ბაბილონურ ლურსმულ ლიტერატურასთანაა დაკავშირებული. საბჭოთა აღმოსავლეთმცოდნეობაში პირველად ე. ღუნაევსკიმ მიაქცია ყურადღება ამ ცნობას: „В новейших данных ассириологии упоминается о сказании из клинописной литературы Вавилона, где сюжет нашей поэмы фигурирует в законченной форме с совпадением имен действующих лиц“². თავის დროზე ამ ცნობას ეჭვის თვლით შეხედა ე. ბერთელსმა³, მაგრამ ვერ დაადგინა, თუ რას, ან ვის ეყრდნობოდა ე. ღუნაევსკი. როგორც შემდგომში

¹ Ширван Юсуф Зия, Происхождение Лейлы и Маджнун, „Низами“, сб. 3, Баку, 1947, стр. 62.

² Низами Гянджеви, Лейла и Маджнун, М., 1935, стр. 17.

³ Е. Э. Бертельс, Источники Лейлы и Маджнун, „Низами“, сб. 1, Баку, 1940, стр. 69.

გაირკვა, ე. დუნაევსკის წყარო ყოფილა მ. ჰიჯაზის სტატია „ქაშუ ადამ“ („ლიტერატურული აღმოჩენა“), გამოქვეყნებული ჟურნალ „აინაში“⁴ (ნომერი და წელი მითითებული არაა). მ. ჰიჯაზი ფაქტიურად იმეორებს დანიელი ორიენტალისტის გრინის (?) ცნობას ლურსმულ ტაბულებში არსებული არაბული ლეგენდის ასირიული პროტოტიპის შესახებ. ამ სტატიისა და პროტოტიპის შინაარსი ე. კრაჩკოვსკის ნაშრომში გადმოცემული არაა, აღნიშნულია მხოლოდ სახელების დამთხვევა⁵. „Аналогичного рассказа в клинописи фактически не существует. Мало того, все, что нам до сих пор известно о вавилонской литературе и вавилонской жизни, определенно говорит, что в условиях того времени он не мог зародиться. Только при наличии соответствующей реальной обстановки может быть объяснено убедительно возникновение определенного сюжета“⁶. ორივე მეცნიერის აზრით, აქ გაუგებრობასთან უნდა გვექონდეს საქმე.

როგორც არ უნდა იყოს, ჯერჯერობით ლეილისა და მაჯუნის სიუჟეტის წერილობით წყაროებს შორის ყველაზე ადრეულია არაბული ლეგენდები და გადმოცემები. „Несомненно одно, что истоки ее ведут к арабам, к концу VII века“⁷.

არაბულ ლიტერატურაში უკვე მეათე საუკუნიდან იკაფავს გზას თქმულებები ლეილისა და ყაისის მიჯნურობის შესახებ. არაბები შეეცადნენ ერთგვარად დასრულებული სახე მიეცათ მაჯუნის სახელით გავრცელებული ლექსებისათვის, თუმცა ერთიანი ეპიური ხასიათის ნაწარმოები არასოდეს შეუქმნიათ ამ სიუჟეტზე. ეს გასაგებიცაა, რადგან არაბული პოეზია საზოგადოდ არ იცნობს ეპიური ენარის თხზულებებს.

მიუხედავად იმისა, რომ არაბულ წერილობით წყაროებში სიუჟეტი შეკრული არაა და ცალკე ეპიზოდები ნაწყვეტებისა და ფრაგმენტების სახითაა მათში გაფანტული, ძირითადი ვარიანტების გა-

⁴ И. Ю. Крачковский, Ранняя история повести о Меджнуне и Лейле в арабской литературе, сб. „Алишер Навои“, М.—Л., 1916, стр. 32.

⁵ სრული შინაარსი „ბაბილონური“ ვერსიისა გადმოცემული აქვს ე. ე. ბერტელსის თავის ნაშრომში „Низам и Физул“. Москва, 1962, стр. 231.

⁶ И. Ю. Крачковский, Ранняя повесть..., стр. 32.

⁷ ე. კრაჩკოვსკი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 32.

მოყოფა მაინც ხერხდება. თუ როგორ მუშავდებოდა ეს თემა არაბულ ლიტერატურაში, ამ სურათის აღდგენის საშუალებას გვაძლევს წერილობითი წყაროები, რომელთაგან მთავარია სამი:

ა) ყველაზე უძველესია იბნ-ქუთეიბას (889 წ.) „ქითაბ აშ შირ“ (პოეზიის წიგნი). ამ ტრაქტატში მაჩნუნს ეთმობა მთელი თავი. მაჩნუნის ნამდვილი სახელია ყაის იბნ-მუად, ანდა ყაის იბნ-მულაჟაჰი. წარმოშობით იგი ბენი ჯადას ტომიდანაა. ბავშვობაში ამავე ტომის გოგონასთან (ლეილისთან) ერთად მწყემსავდა აქლემის კოზაკებს. პატარებს შეუყვარდებათ ერთმანეთი. სიყვარულისაგან გახელებული ყაისი გარბის უდაბნოში. აქ ის მხეცებს ემეგობრება. ლეილის სახელის გარდა არაფრის გაგონება არა სურს. ნუფალ იბნ-მოსაჰიყი შეიტყობს მის ამბავს და დაეძებს უდაბნოში. პოულობს მას შიმშელს, უდაბნოს სილასთან მოთამაშეს. შემოსავს მას და ცდილობს საუბრის გაბმას. მხოლოდ მაშინ აღაპარაკდება ყაისი, როცა ლეილიზე ჩამოუგდებენ სიტყვას. მაჩნუნი გონს მოდის; ლექსებს კითხულობს. ნუფალი დახმარებას აღუთქვამს მას. მიდის ლეილის საგვარეულოში; ლეილის ტომი იარაღით ხედება მას და სთხოვს ნუფალს, როგორმე ჩამოაცილონ მაჩნუნი. ნუფალი იძულებულია უარი თქვას თავის წამოწყებაზე. მას ურჩევნია აწყენინოს ყაისი, ვიდრე სისხლი დაღვაროს. სულთანი მაჩნუნს კანონს გარეშე აცხადებს.

ამას მოსდევს ეპიზოდი იმ მავანი მოგზაურის შესახებ (ბენი მურას ტომიდან), რომელიც მიემართება ჰიჯაზსა და სირიაში და უამინდობის გამო ერთ მდიდრულ კარავს შეათარებს თავს. ერთი ქალი, რომელიც გაიგებს მავანის ნეჯდიდან მომავლობას, ყაისის ამბავს ეკითხება მას. მგზავრი დაწვრილებით უამბობს ყოველივეს, ქალი ატირდება. ეს იყო ლეილი.

მაჩნუნის მამა ყოველ ღონეს ხმარობს, რომ ერთად შეჰყაროს მიჯნურები. ცდა მარცხით დამთავრდება. მაჩნუნი მიჰყავთ მექაში. იქ მას ალაჰისათვის უნდა ეთხოვა სიყვარულისაგან განთავისუფლება. მინის ველი რომ გაიარეს, კარვების მიღმა ყაისს შემოესმა ხმა: „ო, ლეილი!“ და დაკარგა გონება. მისი გამოკეთების იმედი აღარ აქვთ. აბუ მისქინის გადმოცემით, რომელიდაც ყმაწვილი მთებში ნახულობს მაჩნუნს, რომელიც მექაში უშედეგო მოგზაურობის შემდეგ მშობლებს ნეჯდის მთებში წამოეყვანათ სუფთა ჰაერზე.

ამასობაში ლეილის ათხოვებენ სხვაზე. ყაისი გებულობს ამ ამბავს სხვებისაგან და საბოლოოდ ხელდება. ბორკილებგაყრილ ყაისს სახლში ჩაქეტავენ, მაგრამ ის ისე შმაგობს, რომ შეშინებული

მშობლები ისევ გათავისუფლებას არჩევენ. მაჭუნის ახლა სამუდამოდ მკვიდრდება უდაბნოში და ცხოვრობს იქ მძვინვარე მხეცებით გარშემორტყმული. მახლობლებს მოაქვთ მისთვის საზრდო.

ერთი შეიხი ბენი მურას ტომიდან ყვებოდა, როგორ წავიდა იგი მაჭუნის სანახავად ბენი ამერის ტომში. იქ ის შეხვდა ყაისის მამას და ძმებს. მამა შესჩივლებს შეიხს: მაჭუნმა შეიყვარა თავისი ტომის გოგონა. საქმე რომ გამოძეღვინდა, ქალის მამამ იგი სხვას გააყოლა. ყაისი გახელდა და ახლაც უდაბნოში ხეტიალობს; დავაბით ერთხელ, მაგრამ სიმწრისაგან სულ დაიკბინა სხეული და ისევ განთავისუფლება ვარჩიეთ. საზრდო მიგვაქვს გარკვეულ ადგილას, აკითხავს და ჭამს-ო. შეიხმა სთხოვა ეჩვენებინათ მისთვის მაჭუნის მიუთითეს ერთ ყმაწვილზე, რომელმაც იცოდა მაჭუნის სამყოფელი. ახალგაზრდამ დაარიგა, როგორ უნდა მოექცეს მაჭუნს, რომ არ დააფრთხოს იგი. ურჩია ლექსების წაკითხვა, განსაკუთრებით ყაისი იბნ ზარიპასი. შეიხი წავიდა უდაბნოში; მაჭუნის ჯერ შეშინდა, ხოლო შემდეგ განაგრძო სილაში ხაზვა. შეიხმა წამოიწყო ლექსი ლუბნაზე. ყაისმა საპასუხო უთხრა; მერე ატირდა. უცებ გამოჩნდა ქურციკი, გაეკიდა მას და აღარ დაბრუნებულა. მეორე დღეს შეიხი ისევ მივიდა იმ ადგილს, მაგრამ ყაისი ველარ იპოვა. საკმელიც ხელუხლებელი იყო. მეოთხე დღეს ყველა ერთად გაემართა მის საძებნელად და ბოლოს იპოვეს მკვდარი ღორღიანში. ოჯახის წევრებმა განბანეს მისი ცხედარი, გაახვიეს სუდარაში და მიაბარეს მიწას.

ბ) თითქმის ასევეა ამბავი გადმოცემული აბულ ფარაჟ-ას-ისფაჰანის კრებულში „ქითაბ ულ აღანი“ („სიმღერათა წიგნი“ 896 — 967 წ.), რომელიც გამოირჩევა წყაროების გამოყენების ფართო მასშტაბურობით. აბულ ფარაჟი იყენებს იბნ ალ ქალბის გადმოცემას, რომლის მიხედვით მაჭუნის შესახებ თქმულება და ლექსები შეთხზულია ომეიადთა გეარეულობის ყმაწვილის მიერ. მას ჰყვარებია თ ა ვ ი ს ი ბ ი ძ ა შ ე ი ლ ი⁸. საკუთარი გრძნობა რომ დაეფარა, გამოუგონია თქმულება მაჭუნის შესახებ.

ამბის ძირითადი ხაზი იბნ-ქუთეიბას ვარიანტს მიჰყვება. ჩართულია ახალი ეპიზოდები. მაგალითად, ლეილისა და მაჭუნის შეხვედრის სცენა: მაჭუნის აქლემით მოგზაურობს. შემთხვევით წააწყდება ქალების ჯგუფს, რომელთა შორის არის ლეილი. მაჭუნის მათ დაუქლავს საკუთარ აქლემს და უმასპინძლებს. შეუყვარდება ლეილი:

⁸ დაშლით ვიძლევიტ იმ ადგილებს, რომლებიც პარალელს პოულობს ქართულ „ლეილ-მაჭუნთანში“.

თხოულობს მის ზელს. ლეილისავე ზელს თხოულობს ვარდა იბნ მუჰამად ალ უჰეილი. მიუხედავად იმისა, რომ მაჩნუნი 50 აქლემს სთავაზობს ლეილის მშობლებს სასყიდლად, ხოლო ვარდა კი 10, არჩევანს მაინც უკანასკნელზე აჩერებენ. ლეილის აიძულებენ, რომ გაჰყვეს ვარდას ცოლად. ამას მოსდევს ნუფალის ეპიზოდის ქუთუბიასეული ვარიანტი. დამატებული ჩანს მიწერმოწერა ლექსად მიჯნურებს შორის და ყაისის მეგობრობა ლეილის ბიძაშვილებთან. ლეილის და ყაისის შეხვედრის მეორე ვარიანტიც აქვს აბულ ფარაჟს მოტანილი თავის ნაშრომში: იბნ ალ ქალბის მიხედვით, მაჩნუნი ზდება რამდენიმე ასულს; მათ შორის არის ქერიმა. დაკლავს აქლემს და უმასპინძლდება მათ. მათ ჭგუფს შეუერთდება რაყიფი მუნაზილი; ქერიმა მას დაუწყებს კეკლუცობას. შეურაცყოფილი მაჩნუნი ბრუნდება უკან. გზაში ლეილის გადაეყრება. ის ალერსიანად ექცევა ყაისს, თუმცა სხვა ყმაწვილსაც ეკეკლუცება. წყენას რომ შეატყობს, შეწყვეტს კეკლუცობას და სიყვარულს გაუმჟღავნებს მაჩნუნს.

სხვა წყაროების მიხედვით ლეილი მამამ გაგზავნა ტყავისათვის მაჩნუნის მშობლებთან. ასე გაიცნეს ერთმანეთი მიჯნურებმა. ერთი ცნობით, მაჩნუნს მამა ლეილის მამასთან აგზავნის ერბოზე. მშობლები ლეილის დაავალდებენ ერბოს გადმოსხმას. ყმაწვილები საუბარში გაერთობიან და მთელ ერბოს დააქცევენ. მეორეჯერ ნახშირზე აგზავნიან ყაისს და ის მოსასხამს დაწვავს დაბნეულობისაგან. (ნახშირის მოტივი გვიან ჩნდება კიდევ, როცა ლეილის ქმართან საუბრის დროს ყაისი ნაკვერჩხალს მოუქერს ზელს და მოიწვავს ზელია გულს).

არის გადმოცემა, რომლის მიხედვით ყაისი ლოველასადაა გამოყვანილი; ლეილის სილამაზის ამბავს რომ შეიტყობს, მიდის მის სანახავად.

ერთი ვერსიით ლეილი ყველა მთხოვნელს უარს ეუბნება. ავად ზდება და მიჰყავთ ერაყში. ლეილის გათხოვების შემდეგ ყაისი დახეტილობს ლეილის სამყოფელის მიდამოებში. ვიღაც ასულის საშუალებით ამყარებს კავშირს მასთან. ლეილი სთხოვს ყაისს დაივიწყოს იგი. მაჩნუნი ამაზე პასუხობს: ჩემი ავადმყოფობა და ჩემი მორჩენა ორივე შენს ხელთაა.

ერთხელ მაჩნუნი მკვდარ ქურციკს ნახავს, რომლის სილამაზე აგონებს ლეილის. ქურციკი მგელს დაეგლიჯა, შექმას რომ უპირებდა, ამ დროს მიუსწრო ყაისმა. მოკლა მგელი, ქურციკის ნაწილები დააწყო ერთად და დამარხა, მგელი კი დაწვა. ამის ვარიაციაა

შემდეგი ეპიზოდი: მაჩუნე ერთ დღეს ხვდება ორ მონადირეს, რომელთაც შეპყრობილი ქურციკი მოჰყავდათ. მაჩუნმა ქურციკში ცხვარი გაუცვალა და ქურციკი გაათავისუფლა.

ამ ვერსიით მაჩუნს ბევრი ასული ეკეცლუება, მაგრამ ის ყველას უარს ეუბნება. არის ცნობა, თითქოს ყაის იბნ ზარიძამ ნახა მაჩუნე, რომელმაც პოეტს მოკითხვა დააბარა ლეილისთან.

ერთ-ერთი წყაროთი ლეილი გათხოვების შემდეგ, მამას და მეუღლეს რომ ჰაჯის შესასრულებლად გაისტუმრებს, ყაისს მოიპატიეებს სახლში და მთელ ღამეებს ერთად ატარებენ მიწურნი.

ბ) ამ ორ კრებულთან შედარებით აბუ ბექარ ალ-ვალიბის „დივანე მაჩუნ“ უფრო სრული და თანმიმდევრული ჩანს ეპიზოდების ერთმანეთთან დაკავშირებისა და ამბის შეკვრის თვალსაზრისით. ჩვენ მოვიტანთ მხოლოდ იმ ეპიზოდებსა და დეტალებს, რომლებიც ზემოთ დასახელებულ წერილობით წყაროებში არა ჩანს დადასტურებული.

ყაისისა და ლეილის ბავშვობის ამბების გადმოცემაში ვალიბის შემოაქვს ახალი დეტალი: ლეილის უყვარს ძველიძეული ამბების სმენა და მაჩუნე ართობს მას თავისი მონაცულით.

პირველი ვალიბია, რომელთანაც მოტივირებულია მაჩუნისათვის უარის თქმა. მიზეზი ასეთია: ხალხი ბევრს ჭორაობს ბავშვების სიახლოვის შესახებ.

ლეილის მამა ლეილისთან ერთად მიემგზავრება ჰაჯის შესასრულებლად. გზაში მათ შემოუერთდება ყმაწვილი საყიფათი. ლეილი თხოვდება მასზე. საყიფათი მაჩუნთან მიდის.

თავის მხრივ, ჰაჯის შესასრულებლად მაჩუნიც მიემგზავრება. დაბრუნების შემდეგ მამა სთხოვს მას აირჩიოს ტომიდან რომელიმე ასული. ის უარზეა. მშობლებს უნდათ მისი ბაბელში (ბაბილონში) გაგზავნა სამკურნალოდ.

უდაბნოში გაველურებულ ყაისს მამა და ძმა სთხოვენ სახლში დაბრუნებას. მაჩუნე ხეტილობს და ელოდება გაზაფხულის ნიაფს, რომელმაც ლეილის ამბავი უნდა მოუტანოს. ესაუბრება ყვავს, ასევე სხვა ფრინველებსაც.

აბდალმალქი თხოულობს მოუყვანონ მაჩუნე. მას პოულობს ქუსეირი. ყაისს ლექსებს წააკითხებენ, დაასაჩუქრებენ, მაგრამ იგი მაინც ტოვებს ყველაფერს და ისევ უდაბნოში მიდის.

მაჩუნს მიუტანენ ხალიფას ბრძანებას, რომლითაც მას ეკრძალებოდა ლეილის ტომში მისვლა. ამაზე ის ხალხს პასუხობს: ჩი-

ტებმა მომიტანეს ამბავი, რომ ხალიფა გარდაიცვალა. აფრინეს ფაიქები და მაჯნუნი მართალი აღმოჩნდა.

ქურციკის განთავისუფლებისას. მონადირე საყვედურს ეუბნება მაჯნუნს: რატომ წაგვართვი, როცა ის ჩვენი საზრდო იყო. მაჯნუნი გასამრჯელოს აძლევს მას.

არის სრულიად ახალი, საინტერესო ეპიზოდები: 1. მაჯნუნი გზაზე ხვდება მოხუცებულ ქალს, რომელსაც მიჰყავს ბორკილებგაყრილი ადამიანი. მაჯნუნის შეკითხვაზე, რატომაა ეს კაცი შეპყრობილი, დედაკაცი პასუხობს: ასე ვმოულობთ შემოსავალს და შემდეგ ორად ვიყოფთო; მაჯნუნი წინადადებას აძლევს: მე დამადე ბორკილები და შემოსავალი სულ შენი იყოსო. 2. ლეილის წერილის მიღება მხედრის საშუალებით. 3. მაჯნუნი როგორღაც წააწყდება ორ მხედარს, რომელთაგან შეიტყობს ლეილის გარდაცვალების ამბავს. თხოვს მათ აჩვენონ საფლავი. მივა და გადაეფარება ზედ. ასეა, ვიდრე სულს არ განუტევენ⁹.

აგაპ სირილევენდის ამავე წყაროებზე დაყრდნობით მოაქვს თავის ნაშრომში ჩვენთვის საინტერესო ზოგი განსხვავებული დეტალი, რომელიც ერთგვარად ავსებს ყაისისა და ლეილის სასიყვარულო ისტორიას¹⁰. ლევენდის ნაშრომში წარმოდგენილი მასალა ძირითადად დამოწმებულია აბულფარაჩისა და ვალიბის წყაროებში. ზოგიერთ მათგანს, როგორც ჩანს, ე. კრაჩკოვსკი და ე. ბერთელსი გვერდს უხვევენ თავის შრომებში. ვინაიდან შემოწმების საშუალება არა გვაქვს, ვეყრდნობით ლევენდის წიგნს და ამ განსხვავებულ დეტალებსა და ფაქტებს ვიმოწმებთ მისი ნაშრომით:

ერთ-ერთი ლევენდით ლეილის ნახვას მოწყურებული ყაისის სანახავად მიდის გ ლ ა ხ ის ტ ა ნ ს ა ც მ ე ლ შ ი გ ა დ ა ც მ უ ლ ი. სხვა წყაროს მიხედვით ხალიფა იგებს ლეილისა და ყაისის ტრფობის ამბავს და სურს მათი ხილვა. გამოიძახებს მათ. ლეილის რომ ასე დასუსტებულს ნახავს, ყაისს მიმართავს: როგორ შეიყვარე ასეთი ქალი? ამაზე მაჯნუნი უპასუხებს: ჩ ე მ ი თ ვ ა ლ ე ბ ი თ თ უ შე ხ ე დ ა ვ, ს ხ ვ ა გ ვ ა რ ა დ დ ა ი ნ ა ხ ა ე ო.

განსხვავებულია მაჯნუნის ქააბაში მოგზაურობის მიზანი:

⁹ არაბული ლევენდები და გადმოცემები კრაჩკოვსკისა და ბერთელსის შრომებიდან დავიმოწმებთ უველგან.

¹⁰ Agah Sriri Levend, Arap, fars ve türk edebiyatlarında Lella ve Meñnun Hikâyesi, Ankara, 1959, გვ. 1—7.

მაჩნენი ქაბაში ალაჰს სთხოვს სიყვარულისაგან განთავისუფლების ნაცვლად გრძნობის გაძლიერებას, სიყვარულის მომატებას.

სხვადასხვაგვარია ყაისისა და ლეილის სიკვდილიც. ზოგი გადმოცემით მკვდარ ლეილის თვითონ წააწყდება მაჩნენი, ზოგით კი — მაჩნენი კვდება ლეილის საფლავზე და მას ლეილის გვერდით მარხავენ.

ასეთია ძირითადად ის გადმოცემები, რომლებიც დადასტურებულია არაბულ წერილობით წყაროებში. ამ ძირითად წყაროებზე დაყრდნობით, განსაკუთრებით კი მაჩნენის ლექსების ზრდის ხარჯზე, ხდება სიუჟეტის შემდგომი გაერცობა და გაერცელება.

არაბმა პოეტებმაც მიჰყვეს ხელი იმ ლექსების შეგროვებას, რომელიც მაჩნენს მიეწერება. ყველაზე გვიანდელია პოეტ იბრაჰიმ სადეყ ფავზის დივანი — „დივანე მაჩნენ ვა ლეილა“¹¹. ამ წყაროს მიხედვით, მაჩნენი არის „ნეჯდის მკვიდრი, ბენი ამერის ტომის ქაბუკი“. მამამისს ჰყავს სამი შვილი, რომელთა შორის ყველაზე უფროსია ყაისი, მოხდენილი გარეგნობის ყმაწვილი, ნიჭიერი პოეტი.

უფრო მოგვიანებით ამ სიუჟეტზე დაიწერა პიესა (უთარილო) აჰმედ შევქის მიერ, რომელიც ჯონ არტურ არბერიმ თარგმნა ინგლისურ ენაზე. პიესა გამოცემულია ქაიროში 1933 წ.¹²

2. „ლეილისა და მაჩნენის“ სპარსული კლასიკური ვერსიები

ა) ნიზამის პოემა „ლეილი ვო მაჩნენ“

ყაისისა და ლეილის სიყვარულის თემაზე ლიტერატურული ნაწარმოების შექმნამდე გაიკაფა გზა ამ მოტივმა ადრეული ხანის სპარსულ სუფიურ ლიტერატურაში; საკუთრივ სიუჟეტის დამუშავებამდე შეიქრა მაჩნენის სახე არაბული სუფიური ლიტერატურის გზით სპარსულ სუფიურ ლიტერატურაში და იქცა მისტიური სიყვარულის კეშმარიტ საზომად. სუფიზმის ისეთი ცნობილი თეორეტიკოსი, როგორიცაა აბულ-ჰასან ჯულაბი, თავის ტრაქტატში „ქაშფ ალ მაჰჟებ“ სუფიური სიყვარულის რაობის გასარკვევად მაჩნენის სიყვარულს იმორწმებს:

¹¹ ტექსტი გამოცემულია 1949 წ., ეგვიპტეში.

¹² ეს ცნობებიც აგაჰ სირი ლევენდის წიგნიდან ამოკრიფეთ. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 6.

„ჯამა მისწრაფებისა მაჯნუნისა ლეილისადმი, რომლისთვისაც მთელი სამყარო და არსთა ერთობლიობა ლეილის სახეს (სურათ) ლებულობდა, როცა (თვითონ) მას ვერ ხედავდა“¹³.

წმინდა სუფიური ხასიათის თხზულებების გარდა მაჯნუნისა და ლეილის სახელები დამოწმებულია მე-11 საუკუნის სპარსელ პოეტთა „დივანებში“¹⁴. ნასირი ხოსროს ლირიკულ დივანში არის ამ გმირთა სახელების ასეთი მოხსენიება:

سیرت و کار فرشته را همه دیدی
گر نکنی خوی تو لیلی و مجنون

ზნესა და საქმეებს ანგელოსისას იხილავ,
თუ არ მიამსგავსებ შენს ზნეს ლეილისა და მაჯნუნს.
ან კიდევ:

سخن زدانا بشنو زیون خوش مباحث
مگو خیره جو مجنون سخت بر لیلی

ბრძენთა სიტყვას მიუპყარ ყური, ნუ დაიმცირებ თავს,
ტყუილად ნუ ილაპარაკებ — როგორც მაჯნუნი (ესაუბრება)
ლეილის¹⁵.

ნასირი ხოსრო თავის სამოგზაურო ხასიათის თხზულებაშიც („საფარ ნამე“) ჩერდება საგანგებოდ ყაისისა და ლეილის ამბავზე. ის მოგვითხრობს, რომ ბედუინებმა არაბეთში თაიფის ახლოს დაა-ნახეს იმ ციხის ნანგრევები, სადაც ცხოვრობდა ლეილი. თან დას-ძენს, რომ „ლეილის და მაჯნუნის ამბავი ფრიალ გასაოცარი“¹⁶.

ეს თემა რომ მართლაც ძალზე პოპულარული ყოფილა სპარსულს პოეზიაში ნიჰამის თხზულების შექმნამდეც, ამაზე მეტყვე-

جمع حمت مجنون اندر لیلی که چون ویرا می ندید جمله عالم

و کل موجودات اندر حق وی صورت لیلی بود*

B. A. Жуковский, Раскрытие скрытого за завесой, Л., 1926, стр. 331.

¹⁴ ე. ბერთელსის ცნობით, გმირთა სახელები სუფი პოეტის ბაბა ქუჯის „დივანში“ არის დადასტურებული; იხ. მისი *Низамии и Физули*, გვ. 242.

¹⁵ ციტირებას ვახდენთ ე. ბერთელსის შრომის „Низамии и Физули“-ს მიხედ-ვით. გვ. 242—243.

¹⁶ *Насири Хосро, Сафар-Наме*, Москва-Ленинград, 1933, стр. 178.

ლებს აგრეთვე გმირთა სახელების ადრეული დამოწმება ისეთ პოეტების ლექსებში, როგორიც არიან: რუდაქი (იხ. ნაფისის შრომა, გვ. 614, 1026, 1037), რაბია ბინთ ქაბ (იქვე, გვ. 630) და ყათრანი (იქვე, გვ. 719, 726)¹⁷.

გმირთა სახელების ადრეული დამოწმება პოეტთა ლექსებში გვიანდელი ინტერპოლაციის შედეგიც რომ იყოს¹⁸, ერთი მაინც ცხადია: „В XII в. в суфийских кругах среди городских ремесленников, мелкого купечества и низшего духовенства—образ Маджнуна был достаточно хорошо известен и охотно применялся, когда нужно было привести пример беззаветной, целиком себя отдающей любви“¹⁹.

როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, მხატვრული ნაწარმოები ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულის შესახებ არასოდეს არსებულა არაბულ ლიტერატურაში. არაბულ წერილობით წყაროებში დამოწმებული ცალკეული ფრაგმენტების ძირითადი სიუჟეტური ღერძის ირგვლივ თავმოყრა, ერთ მთლიან მხატვრულ ნაწარმოებად შეკვრა და დამუშავება პირველად სპარსულ ლიტერატურაში მოხდა. ნიზამი განჯელის პოემა „ლეილი და მაჯნუნი“ ამ თემაზე დაწერილი ეპიური ჟანრის პირველი ნაწარმოებია. როგორი ხასიათის შრომა ჩაატარა ნიზამიმ, რა აიღო არაბული წყაროებიდან და როგორ გადაამუშავა ისინი, ეს გამოჩნდება ნიზამის თხზულების გაცნობის შემდეგ. პოემა „ლეილი და მაჯნუნი“ ნიზამიმ 1188 წელს დაასრულა. იგი შედგება 67 სხვადასხვა ზომის თავისაგან, თუმცა ეს რიცხვი ისევე არაა მყარი ყველა ხელნაწერში, როგორც ცალკე თავების დასათაურება²⁰. მე-12 თავით მთავრდება შესავალი და იწყება საკუთრივ ამბავი:

არაბთა ქვეყანაში ცხოვრობს ერთი ღიღებულო, რომელიც მართავს ბენი ამერის ტომს. ღიღებულო ყოვლის შემძლეა, უხვი, სტუმართმოყვარე და მდიდარი. არა ჰყავს შვილი. სთხოვს ღმერთს მისცეს მას ვაჟიშვილი. ბოლოს ჩნდება ვაჟი და არქმევენ სახელად ყაისს. ყმაწვილი ძალიან ლამაზია. 10 წლისას მისცემენ სკოლაში, სადაც ხვდება ლეილის. ბავშვები გამიჯნურდებიან; გრძნობის დაშლას ვერ ახერხებენ. ბავშვებს ამორებენ ერთმანეთს. ყაისს მისი

17 ამ ცნობებსაც ე. ბერთელსის დასახ. ნაშრომიდან ვკრებთ, გვ. 243.

18 ე. ბერთელსი, მათი გვიანდელი შეტანის შესაძლებლობასაც უშვებს, იქვე, გვ. 243.

19 ე. ბერთელსი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 243.

20 Е. Э. Бертельс, Низами и Физули, М., 1962, стр. 249.

სიშმაგისათვის უწოდებენ „მაჟუნს“. ქუჩებში მოხეტიალე ყაისს ხალხი „მაჟუნ, მაჟუნ“-ს უყვირის. ის უფრო შმაგდება. დღლაობით ფეხშიშველა, თავდაუხურავი გარბის უდაბნოში, სალამოს კი ლეილის ქუჩაზე მიდის. მხოლოდ გვიან ღამით ბრუნდება სახლში. ერთხელ მაჟუნნი თავის მეგობრებთან ერთად მიდის ლეილის კარავისაკენ. ლეილი კარვის წინ ზის. შეხედეს ერთმანეთს და უცნაურმა გრძნობამ შეიპყრო ორივე. მაჟუნნი ღამ-ღამობით დახეტიალობს ნეჯდის მთებში და კითხულობს ღაზელებს. მშობლები ცდილობენ მის დარიგებას, მაგრამ ამაოდ. მამა შეიტყობს შინაურებისაგან ყველაფერს და გადაწყვეტს შერთოს მას ლეილი. ტომის უხუცესები თანხმდებიან ამ წინადადებაზე. ყაისის მამა დიდი ამალით მიემგზავრება ლეილის ტომში. ლეილის საგვარეულოში სტუმართმოყვარულად დახვდებიან მომსვლელთ. მაჟუნის მამა აუხსნის მისელს მიზეზს. ლეილის მამა უარზეა: ვაჟი ღამაზია, კეთილშობილი, კარგი წარმოშობის, მაგრამ შმაგია და „მაჟუნით“. სანამ ნორმალური არ გახდება სავსებით, ქალს მას ვერ მივათხოვებო. იმედგაცრუებული მამა ამალით ბრუნდება შინ. ყაისმა შეიტყო ეს ამბავი და სულ გაშმაგდა. მამა ჰპირდება მას ბენი ამერის ტომის ღამაზმანის შერჩევას. ყაისი შემოიხევეს ტანსაცმელს და მირბის მთებში ლეილის სახელის ყვირილით, ჰკარგავს გონებას და ცნობამიხილი მოჰყავთ სახლში. მახლობლები გადასწყვეტენ მის წაყვანას ქააბაში. მამა არიგებს მას როგორ უნდა მოიქცეს და რა უნდა თქვას. როცა მიუახლოვდნენ ქააბას, მამამ უკარანახა სიტყვები: ღმერთო მიშველე, გამათავისუფლე სიყვარულის ტანჯვისაგან. მაგრამ ყაისმა ნაცელად ამისა დაიწყო ლოცვა და თხოვნა, რომ ალაჰმა უფრო გაუძლიეროს გრძნობა. ამის შემდეგ მამა მიხვდა, რომ ყაისი საბოლოოდ დაღუპულია. ეს ამბავი სწრაფად გავრცელდა; ლეილის აგონებენ საშინელ ამბებს. ტომის უხუცესები ლეილის მამას ეუბნებიან, რომ ყაისი თავს ქრის მის ქალიშვილს და მთელ მათს ტომს. მოთმინებიდან გამოსული ლეილის მამა ხმაღს იშიშვლებს და დაიჩემებს, რომ ამით გასცემს პასუხს მაჟუნს. ეილაც ამირიტი იგებს ამ ამბავს და შეატყობინებს ყაისის მამას. ყაისი ამ დროს უდაბნოშია. მას შემთხვევით პოულობს ბენი ასადის ტომის ბედუინი და ატყობინებს მშობლებს ამის შესახებ. მამა მიეშურება ყაისთან. მაჟუნნი ფეხებში ჩაუვარდება მამას და პატიებას სთხოვს ყველაფრისათვის. მამა არიგებს მას, მაგრამ ყაისი ვერაფერს უხერხებს თავს. ბოლოს მაინც მოჰყავს იგი სახლში. ყაისი ორი-სამი დღის შემდეგ ისევ უდაბნოში

გარბის. დაეხეტება ნეჭდის კალთებზე და მღერის ღაზელებს. ბევრი იწერს მის ლექსებს.

ლეილი ძალზე იტანჯება; იძულებულია დაფაროს თავისი გრძნობები. ზოგჯერ წერს ქალაღდის ნაგლეჯზე რამდენიმე სტრიქონს და აგდებს სახურავიდან. მავანი, რომელიც პოულობს მათ, როგორც წესი, მაჯუნს გადასცემს. ის იმწამსვე წერს საპასუხო ლექსს. ლექსები ისე ვრცელდება ხალხში, რომ ბავშვებიც კი ამღერებენ მათ.

გაზაფხულის ერთ დღეს ლეილი ქალაქის გარეუბანში სეირნობს თავის მეგობრებთან ერთად. ლეილი განმარტოვდება. მთელი არსებით მოუხმობს მიჯნურს. სიტყვის დამთავრებაც კი ვერ მოასწრო რომ ყური მოჰკრა მაჯუნის ღაზელს; ლეილი ტირის. სახლში რომ დაბრუნდებიან, ერთ-ერთი მათგანი ლეილის დედას უამბობს ყველაფერს. დედა წუხს, რომ შვილის ტანჯვას ვერაფრით ამსუბუქებს.

ბაღში მოსეირნე ლეილის თვალს მოჰკრავს მდიდარი და წარჩინებული ყმაწვილი იბნ-სალამი — ბენი ასადის ტომიდან. იგი თხოულობს ლეილის ხელს და მშობლები თანხმობას აძლევენ, მაგრამ ქორწილს აგვიანებენ, რადგან ლეილი ცუდად გრძნობს თავს; იბნ-სალამი იცდის.

მაჯუნის მთებში ხეტიალის დროს წააწყდება ნუფალს. მაჯუნის მდგომარეობა აოცებს ნუფალს. გამოჰკითხავს სხვებს მის ისტორიას და გადასწყვეტს დაეხმაროს მას. ჩამოვა ცხენიდან, მიუახლოვდება ყაისს და ლეილიზე ესაუბრება. ცოტა რომ მოთვინიერდება მაჯუნის, ნუფალი აღუთქვამს ყაისს ან ოქროთი, ანდა ძალით ლეილის მოპოვებას. სთხოვს მხოლოდ იმას, რომ ამ ხნის განმავლობაში მშვიდად იყოს და მოიქცეს ისე, როგორც იქცევა ნორმალური ადამიანი. მაჯუნის უჭერებს მას, ბრუნდება სახლში, მიდის აბანოში, იცვამს ჩვეულებრივი წესის მიხედვით და ატარებს დროს ნუფალთან ერთად. მაჯუნის ერთ საღამოს საყვედურობს ნუფალს, რომ მან სიტყვას გადაუხვია და დაივიწყა პირობა. ნუფალი იმწამსვე შეჰკრებს ჯარს და გაეშურება ლეილის საგვარეულოში. გაგზავნის მოციქულს: მოგვეცით ლეილი, ვიდრე გვიან არაა, სანამ ხმალი არ გვიშიშვლია. ლეილის ტომის პასუხია: ლეილი ნივთი არაა, რომ ხმლით მოიპოვოთ. თუ თქვენ იშიშვლებთ ხმალს, არც ჩვენა ვართ ჯაბანი. ასეთ პასუხზე განრისხდა ნუფალი და ხელმეორედ გაგზავნა მოციქული უარესი მექარით. ამჯერადაც ისეთი პა-

სუხი მიიღო — მხოლოდ მაშინ დაიწყო ომი. მაჩნუნი ბრძოლის დროს ნუფალთანაა, გულით კი ლეილის ტომის მხარესაა. თუ კი ვინმე ლეილის ტომიდან კვდებოდა, ატირდებოდა მაჩნუნი. ნუფალის ხალხის სიკვდილს კი სიხარულით ხედებოდა. ვილაცამ ჰკითხა ასე უცნაურად რატომ იქცევით? მან უპასუხა, რომ მტრები მისი მეგობრები არიან და ამიტომ უნდა უყვარდეს; მათთან ბრძოლა მას არ შეუძლია. შეტაკებამ შუალამემდე გასტანა. ლეილის ტომს დამხმარე ძალა მოუვიდა. ნუფალი ზავს თავაზობს. მაჩნუნი ბრალდება და ღიზიანდება ნუფალზე. ის აწყენარებს, რომ ეს მხოლოდ ფანდია. შეკრებს მთელ ტომს და ისე დაიწყებს ბრძოლას ხელმეორედ. მართლაც, ბრძოლაში იმარჯვებს ნუფალი. ის თხოულობს ლეილის. მაშინ ქალის მამა მიდის მასთან, უვარდება ფეხქვეშ და სთხოვს მათხოვოს ლეილი თუნდაც მის უკანასკნელ ყმას, ოღონდ მაჩნუნს ნუ ჩაუვდებენ ხელთ. ის მზადაა მოკლას ლეილი, თუ კი სხვა გზა არ იქნება. ნუფალმა აღარ იცის რა გზას დაადგეს; ძალადობა არ უნდა. ბრუნდება უკან, მაჩნუნი კი საყვედურებით ავსებს მას და გაქქულავს უდაბნოში. ნუფალი ბრძანებს მოძებნონ ყაისი, მაგრამ ვერსად პოულობენ მას.

მაჩნუნს გზაზე შეხვდება მონადირე, რომელსაც შეუპყრია რამდენიმე ქურციკი და უნდა მათი დაკვლა. მაჩნუნი უსაყვედურებს მონადირეს: ამ ქურციკთა თვალები ხომ ლეილისას ჰგავს. მონადირე იმართლებს თავს იმით, რომ ის ღარიბია და ჰყავს ოჯახი; რომელსაც საზრდო ესაჭიროება. მხოლოდ ამათი დაჭერა მოახერხა ამ ორი თვის განმავლობაში; ესაა მათი ერთადერთი საზრდო. მაჩნუნი ჩამოხტება ცხენიდან და გასამჩყელოს აძლევს მონადირეს. მოუალერესებს ქურციკებს და შემდეგ გაათავისუფლებს მათ. მეორე დღეს მაჩნუნი სხვა მონადირეს გადაეყრება. ამჯერად ის ირემს ანთავისუფლებს და მონადირეს თავის ძვირფას საომარ იარაღს აჩუქებს. შუალდევს. მაჩნუნი მცხუნვარე მზისაგან თავშესაფარს ხის ჩრდილში პოულობს. ხის შტოზე ზის ყვავი. მაჩნუნი საუბარს გაუბამს ყვავს: რატომ არის ის ასეთი შავი, რა აწუხებს? ყვავი გაფრინდება. ყაისი მთელი ღამე ტირის; დილას ლეილის სადგომისაკენ მიეშურება. გზაზე ხვდება მოხუცებულ ქალს, რომელსაც მოჰყავს ჯაჭვით დაბმული გიჟი. მაჩნუნი გამოჰკითხავს მის ვინაობას. აღმოჩნდება, რომ ორივენი ლატაკები არიან და მათხოვრობენ ფულს; შემოსავალს კი შუაზე იყოფენ. მაჩნუნი შესთავაზებს მას დაადოს ბორკილი და ფული კი მთლიანად თვითონ აიღოს. მოხუცებული

გახარებულია; ჯაჰეს გაუყრის მაჯუნს და ატარებს ასე. ამასობაში მიაღწენ ლეილის სახლს. მაჯუნი იგვემს სხეულს, დანაშაულისათვის ის ბორკილებშია და მზადაა, იმისათვის რომ ლეილიმ მოკლას მას თავი. ამ სიტყვებით ასრულებს ის თავის ვრცელ ტირადას, საბოლოოდ გაშმაგებული შემოიწყვეტს ჯაჰეს და გარბის მთებისკენ. მშობლები ეძებენ მას, მაგრამ ამ დღეში რომ ნახავენ, უკან იხევენ. ლეილის გარდა მაჯუნს აღარათერის გაგონება არა სურს.

ნუფალთან ბრძოლის შემდეგ ლეილის მამა სახლში ბრუნდება. გახარებულია, რომ ასე მოხერხებულად გადაურჩა ნუფალს. ლეილი საშინელ დღეშია. ყველა კუთხიდან მოდიან მდიდარი მთხოვნელები. იბნ-სალამი იგებს ამას და მიაკითხავს ლეილის მამას საჩუქრებით. იმართება ქორწილი. იბნ-სალამს თავის სახლში მიჰყავს ლეილი. ლეილი არ იკარებს ქმარს (სილით უმასპინძლებდა, ის რომ კოცნას დაუპირებს).

მაჯუნი შემთხვევით იგებს ლეილის გათხოვების შესახებ: აქლემით მომავალი მგზავრი ატყობინებს მას ამ ამბავს.

მაჯუნის მამა შვილის უბედურებით განადგურებული დღითი დღე სიკვდილს ელოდება. სიკვდილის წინ უნდა შვილის ნახვა. ორი ყმაწვილის თანხლებით მიდის მის საძებნელად. იპოვეს; პირველად ვერც კი იცნო მამა ყაისმა. მერე მოვიდა გონს და ფეხებში ჩაუვარდა მას. დიდხანს ტიროდა ერთად მამა-შვილი. მამა თხოვს ყაისს წაჰყვეს მას სახლში. მაჯუნი უარს ეტყვის — მას უკვე საკუთარი ნება აღარ აქვს. საცოდავი მოხუცი ბრუნდება სახლში, ორი დღე იავადყოფებს და შემდეგ განუტეევს სულს. მაჯუნი იგებს მის სიკვდილს და დიდხანს ტირის მის საფლავზე.

როგორღაც ყაისი იპოვის ქაღალდს, რომელზეც ორი სახელია დაწერილი: ლეილი და მაჯუნი. ის ფრჩხილით ამოკაწრავს ლეილის სახელს და როცა ეკითხებიან — ასე რატომ იქცევა, იგი პასუხობს: მისი სახელი თავისთავად გულისხმობს ლეილისასაც. ყაისი სრულიად გაველურდება. გარეული მხეცები სდარაჯობენ მას. მხეცების შიშით მაჯუნს ველარავენ ეკარება. ყოველ დღე მოაქვთ მისთვის საზრდო და ერთ გარკვეულ ადგილას დებენ. ის ჭამს მხოლოდ ერთ ლუქმას, დანარჩენს მხეცებს აძლევს. ამის გამო მხეცებს უფრო უყვართ იგი. ამას მოჰყვება საინტერესო იგავი მერვის მეფისა და ერთი ყმაწვილის შესახებ. მორალი იგავისა ასეთია: ადამიანს მისივე კეთილი საქმეები გადაარჩენს. ამას შემდეგ მოსდევს ღამის ვასფი: ვარსკვლავებიანი ცის აღწერა. მაჯუნი ესაუბრება ვარს-

კვლავებს. დილით მაჯუნს ვიდაც მხედარი მოუტანს ლეილის წერილს. წერილში ლეილი მაჯუნს ერთგულებასა და სიყვარულს ეფიციება. მაჯუნი უწერს საპასუხო წერილს, სადაც აღწერს თავის ყოფას.

ბენი ამერის ტომიდან მაჯუნის ბიძა სალიმი ზრუნავს მაჯუნზე. თვეში ერთხელ მას მიაქვს მისთვის ტანსაცმელი და საკმელი. ერთხელ ჩვეულებისამებრ მივიდა მასთან და მხეცების შიშით შორიდან მიესალმა. მაჯუნმა იცნო იგი. სალიმმა ჩააცვა ტანსაცმელი და მერე საკმელი ამოიღო. მაჯუნმა თვითონ არაფერი არ შეჰამა, ყველაფერი მისცა მხეცებს. სალიმს გაუკვირდა: რითი ცოცხლობო? მაჯუნმა უპასუხა, რომ ბალახით საზრდოობს. სალიმი ამაზე ჰყვება იგავს. მეფის სამსახურისა და ბალახით მსაზრდოებელი ასკეტის შესახებ. მორალი იგავისა ასეთია: ვინც ბალახით დაიწყებს საზრდოობას, ის ხელს აიღებს მეფის სამსახურზე. სალიმი მეორეჯერ მისვლისას დედას წაიყვანს მაჯუნთან. დედაც დაბრუნებას თხოვს; მაჯუნი ისევ უარზეა. იგივეს პასუხობს, რაც მამას უთხრა თავის დროზე. დედა ბრუნდება სახლში და მალე ისიც კვდება. მაჯუნი მიდის საფლავზე და დიდხანს ტირის. ნათესავები გადაწყვეტენ დააბრუნონ სახლში იგი. მაჯუნი მიუხედედა მათ ამ განზრახვას და გარბის მთისაკენ.

იბნ-სალამი დარაჯობს ლეილის, სახლიდან რომ არ გაიქცეს იგი. ერთხელ ღამით ლეილი მიადგება კარებს და გახედავს გზას. თვალს მოჰკრავს სალიმს. დაუძახებს და გამოჰკითხავს მაჯუნის ამბავს. მისცემს ძვირფას საყურეს და სამაგიეროდ სთხოვს მაჯუნის მიყვანას — ლეილის სურს მისი ახალი ლექსების მოსმენა. მაჯუნი მოჰქრის პალმების ხეივნიდან — პაემნის ადგილას. მხეცების ამაღა მოჰყვება თან. სალიმი ლეილის აგებინებს მაჯუნის მოსვლას. ლეილი ჯდება მოშორებით, ისე რომ მაჯუნი ვერცა ხედავს მას. მაჯუნი მღერის. შემდეგ ის კვლავ უდაბნოში გარბის და ლეილი ბრუნდება სახლში.

ამას მოსდევს ბალდადელი სალამის ეპიზოდი. სალამი გაეცნობა მაჯუნის ლექსებს და ისურვებს ყაისის ნახვას. მოუსმენს მას, ჩაიწერს ლექსებს და ყასიდები მიაქვს ბალდადში.

სიყვარულისაგან გატანჯული იბნ-სალამი თანდათან სუსტდება და ავად ხდება. პირველი ავადმყოფობის შემდეგ გამოკეთდება, მაგრამ მეორეს ველარ გადაიტანს და კვდება. ლეილი არაბული წესის თანახმად ორი წელი გამოუსვლელად უნდა იჯდეს სახლში. იგი

მოხარულია, რომ საშუალება ეძლევა იჭეროს გული ტირილით.

დგება შემოდგომა. ლეილი ავად ხდება; უცხადებს დედას თავის საიდუმლოს და სთხოვს, დასაფლავების წინ მორთონ როგორც პატარძალი. მან იცის, რომ მაჯნუნი მოვა დასატირებლად და სთხოვს პატივით მოეპყრან მას. ლეილის სიკვდილს რომ შეიტყობს, მაჯნუნი მოდის მის საფლავზე. საათობით ზის საფლავთან, მხეცები იცავენ მას. როცა სიკვდილის მოახლოებას იგრძნობს, გადაეხვევა საფლავს და კვდება ასე. ნათესავები იგებენ მისი სიკვდილის ამბავს და მიდიან დასამარხავად. მხეცები არაეის აკარებენ მის გვამს. ერთი წლის შემდეგ ისინი გაიფანტებიან. მაჯნუნს მარხავენ ლეილის გვერდით. საფლავი ითვლება სასწაულმოქმედად: იქ მისული ინკურნება ყოველგვარი სნეულებისაგან.

ნიზამის პოემის დღემდე ცნობილ ყველა ხელნაწერშია დადასტურებული ეპიზოდები, რომლებიც ადრეული ინტერპოლაციები უნდა იყოს²¹. ესენია:

1. მაჯნუნის სიწმინდე — در عصمت و پاک مجنون
۲۲۶—۲۳۲

2. ზეიდის და ზეინაბის ამბავი — افسانه زيد و زينب

3. ზეიდისა და ზეინაბის პაემანი — رسيدن زيد بزينب

4. განშორების ღამის აღწერა — صفت شب فراق

۲۳۱—۲۴۷.

5. ლეილისა და მაჯნუნის

ერთად შეყრის ეპიზოდი — رسيدن ليلى و مجنون بيكد يگر

6. ზეიდის სიზმარი — بخواب ديدن زيد ليلى و مجنون را

۲۶۹—۲۷۰.

21 ასეც გამოპყოფს მათ ვაჟიდ დესტგარდი თავის გამოცემაში **ليلى و مجنون** მისი აზრით, ინტერპოლირებული ۱۳۱۳ طهرانى نظامى حكيم. მისი აზრით, ინტერპოლაციები შემოკრილი ტექსტი შედგება 600 ბეითისაგან (გვიანდელი ინტერპოლაციები შემოკრილი ჩანს პოემის ტექსტში 1349—1350 წლებისათვის, ადრეული კი პოემის დამთავრებისთანავეა სავარაუდებელი). ამის საფუძველს მას, როგორც ჩანს, აძლევდა ამ ეპიზოდების უხეირო და ყოველად უგემური ლექსი, რომელიც არ ეგუება მთელი პოემის ბრწყინვალე სტილს (გვ. ۲۷۰.—۳۷۶). ე. ბერთელისის აზრით კი, ერთ-ერთი ინტერპოლაცია, «ლეილისა და ყაისის ერთად შეყრის» ეპიზოდი არღვევა პოემის მთლიან კონცეფციას (დასახ. ნაშრომი, გვ. 271).

ამათგან ჩვენთვის საინტერესოა ორი: ლეილისა და მაჭუნის ერთად შეყრა და ზეიდის სიზმარი. 1. ლეილისა და მაჭუნის ერთად შეყრა — ლეილის შეიპყრობს მაჭუნის ნახვის სურვილი და მიდის მასთან უდაბნოში. მხეცები იცავენ თავდავიწყებულ მიწნურებს. 2. ზეიდის სიზმარი — ზეიდი ძილში ნახულობს მშვენიერ ბაღს (სამოთხეს). ყვავილებში ჩაფლულ ტახტზე სხედან ლეილი და მაჭუნი ლეინის თასებით ხელში და ტკბებიან სიყვარულით.

ჩვენ ეს ორი ეპიზოდი ცალკე იმიტომ გამოვეყავით, რომ ისინი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მთელი სისრულით აისახენ გვიანდელი ხანის მიმბაძველთა ზოგიერთ ვერსიაში. ერთ-ერთი მათგანის — ლეილისა და ყაისის ერთად შეყრა — საფუძველი უკვე არაბულ წყაროში მოიპოვება²².

არაბული წერილობითი წყაროებისა და ნიზამის პოემის შინაარსის ურთიერთშეჯერებამ ცხადჰყო ის ფაქტი, რომ ნიზამის პოემა თითქმის ყველა დეტალსა და ეპიზოდში მისდევს არაბულ ლეგენდებსა და გადმოცემებს. მეტი თვალსაჩინოებისათვის მოგვაქვს შემდეგი სქემა:

ნიზამის „ლეილი და მაჭუნე“

არაბული წყაროები

1. სიყვარულისაგან გახლებული მაჭუნი უდაბნოში დაეხეტება. მეგობრობს მხეცებთან.

2. მაჭუნის მამა მიდის ლეილის ხელის საძიებლად და ლეილის მშობლები უარით ისტუმრებენ.

3. ყაისი მიჰყავთ ქააბაში განსაკუთრნავად: ნაცვლად სიყვარულისაგან განთავისუფლებისა, ყაისი ალაჰს გრძნობის მომატებას ევედრება.

4. ყაისი შემთხვევით იგებს ლეილის გათხოვების ამბავს (ამის შესახებ ერთი მგზავრი ატყობინებს).

1. ასევეა აქაც.

2. მაჭუნის მამას უნდა მათი დაქორწინება. მისი ცდა მარცხით მთავრდება. (მოტივები სხვადასხვაგვარია).

3. იგივეა აქაც.

4. ერთ-ერთი წყაროთი ლეილის გათხოვების ამბავს შემთხვევით იგებს ყაისი (თარგმანში მითითებული არაა დეტალები).

²² იხ. ამავე ნაშრომის, გვ. 6.

5. ყაისი დილის ნიავეს ესაუბრება ლეილის შესახებ და თხოვს გადასცეს მისი ამბავი.

6. ნუფალის ეპიზოდი; უშედეგო ბრძოლა ლეილის ტომთან; მაჯნუნის საყვედური.

7. ლეილის გარდა ყაისს არაფერზე სურს საუბარი.

8. ქურციკის განთავისუფლება: მონადირის ჩივილი (ჩემი საზრდო იყო). გასამრჩელოდ ცხენის მიცემა. მეორეჯერ ირემს ანთავისუფლებს. გასამრჩელო ამჯერად იარაღია.

9. ყაისი სიცხისაგან ხის ქვეშ შეაფარებს თავს. ხეზე ჩამომჯდარ ყვავს დაუწყებს საუბარს; მერე სხვა ფრინველებს ესაუბრება.

10. ლეილისა და მაჯნუნის ერთად შეყრა; მხეცები იცავენ მათ.

11. მოხუცებული მათხოვარი ქალისა და ბორკილებგაყრილი გიჟის ეპიზოდი.

12. მაჯნუნისათვის მოაქვთ საზრდო და ათავსებენ გარკვეულ ადგილას, ყაისი აკითხავს და ცოტას კამს. დანარჩენს მხეცებს აჰმევს, რომელთაც ამიტომ უფრო ძლიერად უყვართ იგი.

13. მაჯნუნს ვიღაც მხედარი მოუტანს წერილს, რომელშიც

5. ყაისი ნიავეს ელოდება, რომელმაც ლეილის ამბავი უნდა მოუტანოს.

6. ნუფალი ეხმარება ყაისს, ოღონდ სისხლისღვრაზე უარს ამბობს. შედეგი იგივეა.

7. ასევეა აქაც.

8. ქურციკს ანთავისუფლებს და სანაცლოდ აძლევს ცხვარს. მეორეჯერ ანთავისუფლებს ისევ ქურციკს; მონადირე შესჩივლებს ოჯახის საზრდო არისო. ყაისი აძლევს სასყიდელს (არა ჩანს ოღონდ რა სახისაა იგი).

9. მაჯნუნი ყვავს ესაუბრება და მერე დანარჩენ ფრინველებს.

10. ლეილი, მამას და მეუღლეს ჰაჯის შესასრულებლად რომ ისტუმრებს, მთელ ღამეებს ატარებს მიჯნურთან.

11. ასევეა აქაც.

12. საზრდო მოაქვთ მაჯნუნისთვის ყოველდღე. ათავსებენ გარკვეულ ადგილას, ყაისი აკითხავს და კამს თვითონ (მხეცებზე აქ არაფერია ნათქვამი).

13. ლეილის მხედარი მოუტანს მაჯნუნის წერილს.

ლეილი ერთგულებას ეფიცება მას.

14. ბაღდადელი სალამი ნახულობს მაჯნუნს და იწერს მის ლექსებს (თან მიაქვს მისი ყასიდები ბაღდადში).

15. ლეილი კვდება. მაჯნუნი მიდის მის საფლავზე და ისიც კვდება. მარხავენ გვერდით.

14. შეიხი ბენი მურას ტომიდან, ინტერესდება მაჯნუნით და მისი ლექსებით. მიდის და ლექსებს ეუბნება მას, თან ისმენს მაჯნუნისასაც.

15. მაჯნუნი კვდება ლეილის საფლავზე და მას მარხავენ ლეილის გვერდით.

ნიზამის პოემისა და არაბული წყაროების მიმართება ზედმიწევნით აქვს განხილული თავის ნაშრომში „ნიზამი და ფიზული“ ე. ბერთელსს. მკვლევარს კარგად აქვს ნაჩვენები ის სურათი, თუ როგორ იცვალა სახე არაბული ლეგენდის ზოგიერთმა ეპიზოდმა ნიზამისთან, შესატყვისი სოციალური გარემოს შესაბამისად. თითქმის ყველა ცვლილება გაპირობებული იყო ნიზამის ეპოქის მოთხოვნილებით.

ბავშვების გრძნობის ჩასახვისა და სიყვარულის შემდგომი ზრდისა და გაძლიერების საჩვენებლად ნიზამის დასჭირდა მოქმედების სკოლაში გადატანა (ნაცვლად ბედუინური ყოფისათვის დამახასიათებელი სურათის: ბავშვების მიერ აქლემის კოზაკების მწყემსვისა). ნიზამიმ სხვა რიგის მანიპულაციებიც ჩაატარა: პოემაში შეიტანა მე-12 საუკუნის პოეტისათვის ძალზე ხელსაყრელი და მომგებიანი ბატალური სცენების აღწერა (ამით ფართო პერსპექტივები გადაეშალა პოეტური ოსტატობის გამოსამჟღავნებლად), ასტრონომიულ-ასტროლოგიური ხასიათის თემატიკა (ვარსკვლავებთან საუბარი) და სხვა²³.

ამას გარდა წინა პლანზე წამოსწია ფსიქოლოგიური ხასიათის მომენტები. მაგრამ პოემის სხვა მხარეების განხილვასა და მის მხატვრულ ანალიზს ჩვენ არ შევეხებით არც აქ, და არც კლასიკური ხანის სხვა პოეტების ვერსიების გაცნობის დროს, ვი-

²³ ე. ბ. ბ. ე. რ. თ. ე. ლ. ს. ი., დასახ. ნაშრომი, გვ. 267 — 68.

ნაიდან ამჯერად „ლეილისა და მაჯნუნის“ სიუჟეტის განვითარების გზები და საფეხურები გვიანტერესებს მხოლოდ.

ბ) ხოსრო დეჰლელის პოემა „ლეილი და მაჯნუნი“

თითქმის მე-12 საუკუნიდანვე იწყება სპარსულ ლიტერატურაში ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნის“ მიბაძვათა წარმოქმნა. აღრეულ თხზულებებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მეორე კლასიკური თხზულება, რომელიც ამ თემაზე დაიწერა ნიზამის შემდეგ არის ხოსრო დეჰლელის პოემა — „ლეილი და მაჯნუნი“²⁴ (1298—9 წ.).

ტრადიციული შესავლის შემდეგ იწყება ამბის თხრობა:

არაბთა ტომში, ბენი-ამერ, იბადება ყაისი. აღწერილია ის სიხარული, რომელიც მისმა დაბადებამ მოუტანა ყველას. ყაისის ბედის, მისი მომავლის გასაგებად მშობლები მუნეჯიბთ მოიწვევენ. ასტროლოგები ასკვნიან: ვაჟი სიყვარულისაგან გახელდება. 5 წლის ყაისს სკოლაში აძლევენ. იქ ის ლეილის ნახულობს და მიჯნურდება. ბავშვები სიყვარულისაგან იტანჯებიან. მალე გამეღავნდება ბავშვების სიყვარული. ხალხმა მითქმა-მოთქმა დაიწყო. ამბავი ლეილის დედის ყურამდე აღწევს; იგი წამოიყვანს ბავშვს სკოლიდან; დაუჯდება და ჭკუას არიგებს; ეშინია შვილის სახელის გატეხის და ხალხში ოჯახის შერცხვენისა. ლეილიზე დედის სიტყვები არ მოქმედებს (არ გატყდება). დედა თავის მეუღლეს აცნობებს ყოველივეს. ლეილის ჩაპყეტავენ სახლში და არ უშვებენ გარეთ. გახელებული ყაისი ქუჩა-ქუჩა ეხეტება, ხან უღაბნოში გარბის; ადგილს ვერ პოულობს. მასთან არიან მისი გულშემატკივარი. ბავშვები ყაისს დასდევენ ქეებით ხელში; ხალხი „მაჯნუნს“ შეარქმევს მას. ყაისის მამა იგებს შვილის ამბავს და დაუწყებს ჭკუის დარიგებას, სთხოვს წაჰყვეს სახლში და თავის მხრივ პირობას აძლევს, რომ ლეილის შერთავს ცოლად. ამ დაპირებით შვილი სახლში მოჰყავს. დედამ რომ დაინახა მაჯნუნი ამ ყოფაში, დაჰკოცნა იგი, განბანა ჭუჭყისაგან, აჭამა საკმელი (ისიც ჰამს, დედას რომ არ ეწყინოს). დედა-შვილი დიდხანს საუბრობს ერთად. მამამ ამასობაში გადაწყვიტა რამდენიმე კაცის თანხლებით

²⁴ ტექსტი უხეიროდაა გამოცემული 1810 წელს; არსებობს აგრეთვე ინდური ლითოგრაფია 1928 წლისა. ჩვენ ხელთ არც ერთი მათგანი არა გვქონია. პოემის შინაარსს (და ადგილების დამოწმებას) ვიძლევიტ ხელნაწერთა ინსტიტუტის აღმოსავლურ ფონდში დაცული ხელნაწერის P—73-ის მიხედვით.

ლეილის ტომში წასვლა ასულის სათხოვნელად. სტუმრებს შესაფერად იღებენ; გაიშალა სუფრა; დაიწყო გართობა, მასლაათი. მამამ დაიწყო ყაისის ქება და სთხოვა ასული მასპინძელს. ლეილის მამამ, რომ გაიგონა ეს სიტყვები, ასე უპასუხა: მართალია სტუმრები ხართ, მაგრამ ყაისი არაა ჩვენი სიძობის ღირსი. ჩვენი ტომი გაურბის უღირს ხალხს. ყაისი გიჟია და არანორმალური, არა ჰგავს ჩვეულებრივ ადამიანს; იგი ვერც ოჯახის მოვლას შეძლებს, როგორ გავატანოთ ასეთი ასული ნამდვილ გიჟს? ძალაუ რომ დავატანოთ, ეს საქმე მაინც არ მოხდება. იმედგაცრუებული ამირიტები ბრუნდებიან სახლში.

ნუფალი არის კეთილი მეფე. ყაისის მამა მას დახმარებას თხოვს.

نوفل ملكی بد آدمی خوی
110 v. آزاره و مهربان و دلجو

ნუფალი ბრძანებს, ერთი თვის განმავლობაში მიათხოვონ ყაისის ლეილი. ლეილის ტომი დიდ უარზეა და არ ემორჩილება ამ ბრძანებას. იწყება ომი. ლეილის ტომი სუსტდება. ხალხი ბოროტდება უდანაშაულოდ სისხლის ღვრის გამო და გადაწყვეტს მოკლას ლეილი. ამას მავანისაგან იგებს მაჩნუნი და სთხოვს ნუფალს შესწყვიტოს სისხლის ღვრა. ბრძოლის შემდეგ მაჩნუნი წვება ველზე დახოცილ მეომართა შორის. ყვავებს ისიც მკვდარი ჰგონიათ. მაჩნუნი თვალს გაახელს და ყვავები ველარ ამოკოორტინან თვალებს. ის ესევენება მათ ამოსთხარონ თვალები, რადგან სწორედ ამ თვალებმა ჩააგდეს იგი გასაქირში. — ლეილი რომ დაინახეს. მავანი არ აძლევს უფლებას მაჩნუნს დაათხრევინოს თვალები ყვავებს.

ყაისი უდაბნოში გარბის. მავანი ლეილის უყვება ამ ამბავს. ამის გამგონე ლეილი საკუთარი თვალების დათხრას ლამობს, მაგრამ მავანი მასაც ხელს უშლის.

ნუფალი მაჩნუნის დედას სთავაზობს რძლად თავის ასულს — ხადიქას. დედა ამას ეუბნება ქმარს. ქმარი თანხმდება. მიღის ყაისის მოსაძებნად, პოულობს და მოჰყავს სახლში. მაჩნუნი უარს ვერ ამბობს და იძულებულია შეასრულოს მამისა და ალაჰის სურვილი. ნუფალის ასულიც თანახმაა. ქორწილის ღამეს იატაკზე დამჯდარი ოცნებობს ლეილიზე. დილით ლეილის სახელის ძახილით გარბის ნეჯდის მთისაკენ.

ლეილი გაიგებს მაჭუნის დაქორწინების ამბავს და საყვე-
დურით სავსე წერილს უგზავნის მას; სთხოვს არ დაივიწყოს იგი.
მაჭუნე საპასუხო წერილში თავს იმართლებს და უხსნის, რომ
თავისი ნებით არ მოქცეულა ასე და კვლავინდებურად უყვარს
იგი.

დგება ზაფხული. მაჭუნის ამხანაგები მიდიან მის სანახა-
ვად, უნდათ მისი ქვეყნად დაბრუნება. ვერაფერს გახდნენ. ისინი
ყაისს ატყობინებენ, რომ ლეილი „ჩემენზარშია“. ყაისი სასწრა-
ფოდ იქითკენ გაემართება. კითხულობს ლექსებს და შმაგობს.
დაცდება ერთი ხის ქვეშ და ესაუბრება ბუღბულს: სთხოვს მიუ-
ტანოს ლეილის მისი ამბავი.

იელისის ერთ დღეს მაჭუნე ლეილის სადგომისაკენ მიდის.
ახლომანლოს ხეტილობს. უეცრად თვალს შეავლებს ლეილის
ძალს და დაუწყებს ფერებას, კოცნის და ხოტბას ასხამს მას;
უქმებს ერთგულებას. გულშემატკივარი ხალხი ეკითხება: რატომ
მიმართავს ასეთი სიტყვებით უბრალო ძალს, რომელსაც არაფე-
რი ესმის. ამაზე მაჭუნე პასუხობს: მე თვითონ ვარ ლეილის გო-
შია; ამ ძალს გაუვლია ჩემი სატრფოს კარების წინ. ძალლი ჯო-
ბია ისეთ ადამიანს, რომელსაც მწუხარება არ უნახავს არასოდეს,
თუნდაც მცირე²⁵.

ლეილი სიზმარში ნახულობს მაჭუნს და შემფოთებული დი-
ლით აქლემზე ამხედრებული მიდის მის საძებნელად, პოულობს
მას მძვინვარე მხეცებს შორის მიძინებულს. მხეცები იცავენ მას.
დიღხანს გონს ვერ მოდიან მიჭნურები, მერე განცხრომას ეძლე-
ვიან და ღამეს ერთად ატარებენ. მხეცები კვლავინდებურად იცა-
ვენ მაჭუნს. დილით ლეილი ბრუნდება სახლში. გადის დრო. ლე-
ილი ამხანაგებთან ერთად მიდის „ნახლესთანში“. მავანი მაჭუ-
ნის ლექსებს კითხულობს. ლეილი იცნობს ყაისის ღაზელებს და
მივა მასთან. უვარდება ფეხქვეშ მავანს და სთხოვს უამბოს რამე
ყაისის შესახებ. მავანი მას მაჭუნის სიკვდილის ამბავს ამცნობს.
(ეს ამბავი არ იყო მართალი; როგორც ჩანს, მავანმა ამის შესახებ
არაფერი იცოდა). ლეილი კარგავს ცნობას. ამხანაგებს მიჰყავთ
სახლში. ხდება ავად და შემოდგომის ერთ დღეს კვდება. სიკვდი-

ლის წინ იხმობს დედას და სთხოვს მისი სიკვდილის მერე მაჭნუნის სამოსის ნაგლეჯი მიაბან სუდარას და ისე დაასაფლაონ.

მაჭნუნი იგებს ლეილის სიკვდილს და მიდის საფლავზე. კითხულობს ლექსებს, იციანის და უხარია სატრფოსთან შეერთება. როცა ლეილის ცხედარს ათავსებენ საფლავში, მაჭნუნი შიგ ჩაპყევება. ხალხი ბრაზობს და უნდა ააგლიჯოს ის ლეილის ცხედარს, მაგრამ ყაისი უკვე მკვდარია. მასაც იმავე საფლავში მარხავენ.

პოიმის შინაარსიდან ჩანს, რომ ხოსრო არაბულ ლეგენდებს არ იყენებს. მის ვერსიაში ბევრია ახალი და საინტერესო ეპიზოდი, რომელიც არც არაბულ წყაროებში ჩანს და არც ნიჰამის პოემაში. საერთო მომენტებთან ერთად, ხოსროს პოემაში დამოწმებულია არსებითი ხასიათის განსხვავებებიც. საკუთრივ ხოსროს შეტანილი (ასეთად უნდა ჩავთვალოთ ისინი, ვიდრე წყარო არაა აღმოჩენილი) ეპიზოდებია:

1. ყაისის ბედის წინასწარმეტყველება ვარსკვლავთმრიცხველების მიერ.

2. ნუფალის ეპიზოდი მთლიანად სხვაგვარადაა წარმოდგენილი. ხოსროსთან ნუფალის ბრძოლის ველიდან წასვლას სხვა საფუძველი უდევს. იგი პირობის აღმსრულებელია — ბრძოლაში ნუფალი მაჭნუნის ინტერესებს იცავს. მიზნის მიღწევას თვითონ მაჭნუნი არ აცლის: ყაისი სთხოვს ბრძოლის შეწყვეტას.

3. ლეილის ტომის გაბოროტება ლეილის მიმართ. მისი მოკვლის განზრახვა.

4. ყვავების ეპიზოდის ძალზე თავისებური და რეალური გააზრება. ლეილის რეაქცია მაჭნუნის საქციელზე.

5. ეპიზოდი მაჭნუნის მიერ ცოლის შერთვისა.

6. ლეილის ძალღთან შეხვედრის სცენა — ალერსი და კოცნა მისი. ამის მოტივირება.

7. ლეილის სიზმარი და უდაბნოში წასვლა ყაისის საძებნელად, პოვნა მისი და დილაშდ მასთან ყოფნა.

8. ლეილის „ნახლესთანში“ წასვლა და იქ მაჭნუნის სიკვდილის ცრუ ამბის გაგება.

9. მექაში მოგზაურობა არაა საერთოდ.

10. არაა აგრეთვე ლეილის გათხოვების ეპიზოდი (მისი ვარიანტია მაჭნუნის დაქორწინება).

11. არაა დედ-მამის სიკვდილი.

ამ განსხვავებების მიუხედავად ხოსროს მაინც ბევრი რამ ახათესავებს ნიჰამის ვერსიასთან. თუმცა ნიჰამის პოემის ძირითად სიუჟეტურ ხაზს მიჰყვება, მონურად მაინც არც ერთ დეტალს არ მისდევს და ცდილობს მათში შეიტანოს სხვაგვარი ნიუანსი. ასე მაგალითად:

1. ოდნავ განსხვავებულადაა წარმოდგენილი ბავშვების გამიჯნულება.

2. მაჯნუნი უდაბნოში ხეტილობს. მამას სახლში მიჰყავს. დედა ეფერება და საკმლის ჭამას სთხოვს. აქ არის საინტერესო დეტალი: მაჯნუნი საკმელს, დედას რომ არ ეწყინოს, იმიტომ ჭამს.

3. ბულბულთან საუბარი ნიჰამის პოემაში დადასტურებული ეპიზოდის ვარიაციაა. ამ ეპიზოდში ყაისი ბულბულს ევედრება მიუტანოს მისი ამბავი ლეილის.

4. ნიჰამის პოემების ხელნაწერებში, როგორც ზემოთ ითქვა, დადასტურებულია ეპიზოდი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ადრეულ ინტერპოლაციად ითვლება: „მაჯნუნისა და ლეილის ერთად შეყრა“. ეს ეპიზოდი ზუსტად ამავე სახითაა წარმოდგენილი ხოსროს ვერსიაში; მას წინ უძღვის სხვა ეპიზოდები: ლეილის სიზმარი, ყაისის საძებნელად წასვლა, პოქნა მისი. ამ ეპიზოდთა ლოგიკური დასასრულია მიჯნურთა შეყრა და ღამის ერთად გატარება. ჩანს, ხოსროს ხელთა პქონდა ნიჰამის პოემის უკვე ინტერპოლირებული ტექსტი.

გ) ჯამის „ლეილი და მაჯნუნი“

სპარსული ლიტერატურის მესამე კლასიკოსი, რომელმაც გალექსა „ლეილი და მაჯნუნის“ „სასიყვარულო ამბავი, იყო აბდურაჰმან ჯამი. ჯამის თხზულების საფუძველია არაბული ლეგენდის აბულ-ფარაჰისეული ვარიანტი. პოემის შინაარსი ასეთია:²⁶

ყაისის მამა არაბთა ტომის მეთაურია. ჰყავს 10 შვილი, რომელთაგან უმცროსი — ყაისი გამოირჩევა თავისი ექსპანსიურობით. აქლემზე ამხედრებული ის ხეტილობს ტომიდან ტომში და დაეძებს ლამაზმანებს. ერთი ასეთი მოგზაურობის დროს მოხვდება ერთ-ერთ ტომში, სადაც შეიყვარებს მშვენიერ ასულს ქერიმეს. მაჯნუნის იქ ყოფნის დროს ჩამოდის მდიდარი ჰაბუცი, რომელსაც ამ ტომის ხალხი მაჯნუნზე კარგად შეხვდება. მაჯნუნი

²⁶ პოემის შინაარსს ვიძლევიტ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერის p—96-ის მიხედვით.

განაწყენდება და შეურაცყოფილი ტოვებს იქაურობას. სახლში დაბრუნებული მაჯნუნი იწყებს გამოკითხვას: ზომ არავინ იცის ლამაზი ასულის არსებობის შესახებ რაიმე. ასე მიაკვლევს ლეილის. მიემართება მის ტომში. ლეილის საგვარეულო კარგად მიიღებს ყაისს. ლეილი და ყაისი გამიჯნურდებიან. ყაისი ტოვებს ლეილის ტომს და მოდის სახლში. ღამე ორივე ერთი მეორეზე ოცნებობს. ასე რამდენჯერმე ინახულებს ლეილის ყაისი. იქით როცა მიდის აქლემი, თითქოს მიფრინავს, აქეთობას ძლივს მოზოზინობს. ერთერთი ჩასვლის დროს ლეილი სახეს არ უჩვენებს მაჯნუნს და არ აძლევს მას საშუალებას გაუმკლავნოს გრძნობა. ყაისი ტირის. მეორეჯერ ჩასვლისას გზად სვდება მახინჯ მოხუცებულს, ცუდ ნიშნად ჩათვლის ამას და ეშინია. ერთხელ ლეილიმ გადასწყვიტა გამოაცადოს ყაისი. როცა ჩამოვიდა ივო, ლეილიმ მას ყურადღება არ მიაქცია. ყაისი შეწუხდა, ლეილის შეეცოდა და უთხრა მართალი. ყაისი სიხარულისაგან გონებას კარგავს. სიყვარული იზრდება და ბოლოს სულ შმაგდება ყაისი: განმარტოვდება და იწყებს ხეტიალს. მამა გაიგებს მის ამბავს, სთხოვს შვილს ჭკუას მოეგოს. ის თვლის, რომ ლეილი შეუფერებელი წყვილია ყაისისათვის. ყაისი პასუხობს, რომ სილამაზემ არ იცის მდიდარი და ღარიბი.

ტომის უხუცესები გადასწყვეტენ, რომ ყაისს შერთონ მისი ბიძაშვილი. ყაისი დიდ უარზეა. ხმა, თითქოს ყაისმა შეირთო თავისი ბიძაშვილი, ლეილის ყურამდე აღწევს და ის საყვედურებით ავებს მაჯნუნს. მაჯნუნი მიდის მასთან და ცდილობს დაუმტკიცოს სიმართლე. ის პირობას დებს საკუთარი თავის წინაშე, რომ თუ ლეილი მას კარგად მიიღებს, შეასრულოს ჰაჯი ფეხით. ლეილი ალერსით ავსებს მიჯნურს — ჰაჯი უნდა შესრულდეს და ყაისი მიდის მექაში. ამას მოსდევს ჰაჯის აღწერა. ქააბაში ყაისი „ლაბაიკ“-ის თქმის ნაცვლად „ლეილის“ იმეორებდა. ჰაჯიდან დაბრუნებული ხშირად ხვდება ლეილის. იწყება მითქმამოთქმა. კორებს ლეილის მშობლებიც იგებენ. მაჯნუნი ღამ-ღამობით ლეილის ნახულობდა მეზობლის ქვრივ ქალთან. ლეილის მამა სცემს ლეილის, ქვრივს ემუქრება და მაჯნუნს მოკვლას პირდება. ლეილის მამა ხალიფასთან უჩივის ყაისს. საჩივარი ასეთი იყო: ყაისი თავისი უმსგავსო ლექსებით არცხვენს ლეილისო. ხალიფა კანონს გარეშე აცხადებს მას.

ასეთ ვითარებაში მიდიან ამირიტები ლეილის ხელის საძიებლად. ცდა უშედეგო აღმოჩნდება. მაჯნუნი გახელებული უდაბნოში მირბის, იქ მხეცებს უმეგობრდება. შეხვდება ნუფალს — მოხუც პოეტს. ის უსმენს ყაისის ლექსებს და ტკება მათი სილამაზით. შემდეგ ამბავს გამოჰკითხავს; როცა გაიგებს ყველაფერს, დახმარებას აღუთქვამს. მიდის ლეილის მამასთან მოსალაპარაკებლად. ისიც ვერ აღწევს მიზანს. ბრძოლა არაა ამ ვერსიაში.

მაჯნუნი უგზო-უკვლოდ დახეტილობს უდაბნოში, სრულიად განადგურებული და სასოწარკვეთილი. ოცნებობს ლეილის ნახვაზე. შემდეგ მოდის ეპიზოდები:

ქურციკის მახიდან განთავისუფლება და სანაცვლოდ ცხერის მიცემა.

მაჯნუნი დროს იხელთებს და როდესაც ლეილის ტომის მამაკაცები საქმეებზე არიან წასულნი, მეცხვარის ტანსაცმელში გადაცმული შეიპარება მის ტომში.

ამას მოსდევს ეპიზოდი ხალიფასა და პოეტ კუსეირის საუბრის შესახებ. ხალიფა თხოულობს მოუყვანონ მაჯნუნი. მაჯნუნი მიჰყავთ ხალიფასთან, კითხულობს ლექსებს — ყასიდებს, დაასაზოქრებენ ყაისს, მაგრამ იგი ხელს არ ჰკიდებს არაფერს.

ლეილის ტომი ჰაჯის შესასრულებლად გაემგზავრება. მაჯნუნი ფარულად უერთდება მათ და ორი მიჯნური ერთად მგზავრობს მექაში. გზაში მათ შემოუერთდება ვინმე საყიფათი, რომელსაც შეუყვარდება ლეილი და მშობლები მას მიათხოვებენ ლეილის. დიდი მხიარულებაა ამასთან დაკავშირებით, მხოლოდ ლეილია დამწუხრებული. არ იყარებს ჰმარს, ემუქრება მას თავის მოკვლით. ლეილი წუხს, მაჯნუნმა ღალატი არ დამაბრალოსო და წერილს უგზავნის, რომელშიც უხსნის ყველაფერს. მაჯნუნი საპასუხო წერილს უგზავნის. სიყვარულისაგან გატანჯული საყიფათი კვდება. ამას იგებს მაჯნუნი და გლახის ტანსაცმელში გადაცმული²⁷ მიდის ლეილის სანახად. აიღებს ჯამს და შეუერთდება გლახაკთა იმ ჯგუფს, რომელსაც ლეილი ყოველ კვირა აწყალობებს წვნიანით. მაჯნუნის რიგი რომ მოვიდა, მიაწოდა ჯამი. მისი ხვედრი წვნიანი მიცემული არა ჰქონდა ლეილის, რომ დაარტყა

27 P — 296, 283v.

ქაფგირი და გაუტეხა ჯამი²⁸. მაჯუნმა ასე ახსნა ეს ფაქტი: იცო-
და ღმერთმა, რომ მე სხვა სურვილი არა მქონია, გარდა ლეილის
ნახვისათ. ლეილისთან მისვლამდე ყაისს გზად ლეილის კარის ძალ-
ლი შეხვდება. დაუწყებს მას კოცნასა და ფერებას; დაუკოცნის
ფეხებს და თვალებს, რადგან ისინი ზოგჯერ უცქერენ ლეილის²⁹.

ერთ დღეს მაჯუნმა თვალი მოჰკრა ამგზავრებულ ხალხს; ეს
ლეილის ტომი იყო. გაემართა იქით. ლეილი რომ დაინახა, ცნობა
დაჰკარგა. ლეილიმ აიღო მისი თავი და კალთაში
ჩაიღო. بنهاد سرش برانوی خویش (284r). ცნობაზე რომ მოვი-
და, დაიწყეს საუბარი. ლეილიმ გზა უნდა გააგრძელოს. აღუთქ-
ვამს, რომ უკან დაბრუნებისას იმავე გზით ჩამოივლის. ყაისი მის
მოლოდინში ხესავით გაუნძრევლად იდგა. ასე უცდიდა იგი ლეი-
ლის გამოჩენას. როცა ლეილი დაბრუნდა, დაინახა, რომ
ერთ ჩიტს მის თავზე ბუდე გაეკეთებინა:

عہدی جو گذشت در میانہ
(284 r) مرغی سرش گرفت خانہ

ის ველარა სცნობს ლეილის და ეკითხება: ეინა ხარ და სა-
იდან მოსულხარო

(284 v) گفتا کہ کی واز کجای

ლეილი ცდილობს შეასმინოს ყაისს რაიმე, მაგრამ ამაოდ.
ყაისი იცნობს მას, მაგრამ მაინც იცილებს. მან უკვე გაწყვიტა კავ-
შირი ამ სამყაროსთან.

ერთი არაბი, ლექსების შემკრები, ჩამოდის მაჯუნთან და
აგროვებს მის ლექსებს, იწერს მათ. მეორეჯერ მისული არაბი
პოულობს მის ცხედარს მკვდარ ქურციკზე განათხზულს. არაბი
ლეილის ატყობინებს მაჯუნის სიკვდილის ამბავს. ლეილი შემო-

28 P — 296, 283v:

نادادہ نصیب ازان طعماش
کفلیز زدہ شکست جاماش

29 იქვე. 281v:

چشت بوسم کہ گاہ گاہی
کردست بسوی او نگاہی

დგომაზე კედება. სიკვდილის წინ თხოულობს დაასაფლავონ მაჭუნის გვერდით, ისე რომ ყაისის ფეხებთან მოათავსონ მისი თავი.

შინაარსიდან აშკარად ჩანს, რომ ჯამის სიუჟეტი აულია არაბული წერილობითი წყაროებიდან. მისი ვერსია სხვაობს, როგორც ნიჰამის, ასევე ზოსრო დეჰლელის პოემებისაგან. „Поэма... настолько оригинальна, что не будь здесь общего заглавия, ее связь с поэмой Низами с первого взгляда не была бы очевидна“³⁰.

უფრო თვალსაჩინო რომ გახდეს ჯამის პოემის კავშირი არაბულ წყაროებთან, მოგვაქვს შემდეგი სქემა:

ჯამის „ლეილი და
მაჯნუნი“

არაბული წყაროები

1. ყაისი აქლემით ხეტიალობს ტომიდან ტომში და ეძებს ლამაზ ასულებს. ერთი მოგზაურობის დროს შეეყრება ქერიმეს. მის შემდეგ ჩამოდის მდიდარი ქაბუკი, მას უკეთესად ხედებიან ვიდრე ყაისს. მაჯნუნი შეურაცყოფილი ბრუნდება უკან. კითხვა-კითხვით ლეილის მიაკვლევს და გამიჯნურდება.

2. ერთ-ერთი ჩასვლის დროს ლეილი გადასწყვეტს ყაისის გამოცდას. არ მიაქცევს მას ყურადღებას. როცა დაინახავს, რომ ყაისს ეს სწყინს, ყველაფერს უმჟღავნებს მას.

3. ლეილის მშობლები იგებენ ქორებს. ლეილის მამა ჩივის ხალიფასთან: თავისი ლექსებით არცხვენს ჩემს ასულსო. ხალიფა მაჯნუნს კანონს გარეშე აცხადებს.

1. მაჯნუნი აქლემით მოგზაურობს. ერთ-ერთი ასეთი მოგზაურობის დროს შეხვდება ქალთა ჯგუფს, რომელშიც იყო ქერიმე. ამ ჯგუფს უერთდება რაყიფი მუნაზილი. ქერიმე მას ეკეკლუცება. შეურაცყოფილი მაჯნუნი უკან ბრუნდება. გზაზე ის ლეილის გადაეყრება და გამიჯნურდება.

2. ლეილი სხვა ყმაწვილს ეკეკლუცება, წყენას რომ შეატყობს მაჯნუნს, სწყვეტს ამას და უმჟღავნებს მას სიყვარულს.

3. მიზეზი რისთვისაც ყაისს არ ატანენ ლეილის. ასეთია: ხალხი ბევრს ქორაობს ბავშვების შესახებ. ხალიფასთან ჩივიან და მაჯნუნს აცხადებენ კანონს გარეშე.

³⁰ Е. Э. Бертельс, Низами и Фихри, стр. 285.

4. მამა სთხოვს მაჭუნს შეერთოს მისი ბიძაშვილი, ის უარზეა.

5. ნუფალი ჯამის ვერსიით პოეტია: ის დახმარებას აღუთქვამს ყაისს. მოლაპარაკება უშედეგო აღმოჩნდება. ბ რ ძ ო ლ ა ა რ ა ა .

6. ანთავისუფლებს ქურციკს და აძლევს ცხვარს სანაცვლოდ.

7. მაჭუნის გლახად გადაცმული მიდის ლეილის სანახავად.

8. ლეილის ტომი ჰაჯის შესასრულებლად მიდის მექაში. ლეილის ნახულობს გზაში საყიფათი და შეუყვარდება იგი. მშობლები მათ დააქორწინებენ.

9. ერთი არაბი, ლექსების ჩამწერი, მოდის ყაისთან და იწერს მის ლექსებს.

10. არაბი მაჭუნის ცხედარს პოულობს მკვდარ ქურციკზე განთხზულს.

11. საუბარი კუსეირისა და ხალიფასი. მაჭუნს თხოულობს ხალიფა. მიუყვანენ. ის კითხულობს მის წინაშე ყასიდებს. დასაჩუქრებს ხალიფა, მაგრამ საჩუქარზე უარს ამბობს ყაისი.

4. მამა სთხოვს მაჭუნს აირჩიოს ტომიდან რომელიმე ასული. ის უარზეა.

5. ნუფალი აქ ტომის მეთაურია, მაგრამ არაბულშიც არასისხლისღვრა. ომი არცაქაა.

6. მონადირეთა მიერ შეპყრობილ ქურციკში მაჭუნი ცხვარს აძლევს მათ და ქურციკს ანთავისუფლებს.

7. ერთ-ერთი წყაროთი, მაჭუნის გლახად გადაცმული მიდის ლეილის სანახავად.

8. ლეილის მამა ლეილისთან ერთად ჰაჯის შესასრულებლად მიდის. გზაში მათ შემოუერთდებათ ყმაწვილი — საყიფათი. ლეილის მიათხოვებენ მას.

9. შეიხი, ბენი მურას ტომიდან, იწერს ყაისის ლექსებს.

10. შეიხი და ოჯახის წევრები მიდიან მაჭუნის საძიებლად და პოულობენ მას მკვდარს ღორღიანში.

11. აბდალმალიქი თხოულობს მიუყვანონ მას მაჭუნი. მას პოულობს პოეტი კუსეირი. მიჰყავს ხალიფასთან და აკითხებენ ლექსებს. დასაჩუქრებენ, მაგრამ ტოვებს საჩუქრებს და მიდის უდაბნოში.

ის ეპიზოდები, რომლებიც არაბულ წყაროებში არ დასტურდება (ასეთი კი ძალზე ცოტაა), პარალელს პოულობს ნიზამისა და ხოსრო დეჰლელის პოემებში.

სპარსული კლასიკური ვერსიების შინაარსის გაცნობამ, მათი ერთმანეთს არაბულ წყაროებთან შეჯერებამ, ხოლო, მეორეს მხრივ, ერთმანეთთან მიმართების გარკვევამ ცხადჰყო, რომ სამივე ვერსიადამოუკიდებელი რედაქციის ხასიათს ატარებს და ტიპოლოგიურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან:

ნიზამი მიჰყვება არაბული წყაროების ერთ ნაწილს და ქმნის სპარსულ პოეზიაში პირველ ორიგინალურ თხზულებას ლეილისა და ყაიხის მიჯნურობის შესახებ.

ხოსრო დეჰლელი მეორე კლასიკოსია, რომელიც იგივე თემას ამუშავებს და არ სარგებლობს არაბული წყაროებით.

სპარსული პოეზიის უკანასკნელი კლასიკოსი აბდურაჰმან ჯამი გვაწვდის ამ სიუჟეტზე დაწერილ მესამე ორიგინალურ პოემას და საფუძვლად იყენებს არაბული წყაროების იმ ნაწილს, რომელსაც შეგნებულად უვლის გვერდს ნიზამი.

ასე დაწერილებით იმიტომ შევჩერდით ლეილისა და მაჯნუნის სპარსულ კლასიკურ ძირითად ვერსიებზე, რომ ფაქტიურად მათ ქარგაზე გაიშალა შემდგომ ამ თემაზე შექმნილი გვიანდელი სპარსული პოემები (თემურიდების და სეფიანთა ეპოქის პოეტებისა).

3. „ლეილისა და მაჯნუნის“ მიმბაძველთა ალმოსავლური ვერსიები

„ლეილისა და მაჯნუნის“ სასიყვარულო სიუჟეტის გავრცელება მხოლოდ სპარსული კლასიკური პოეზიის ფარგლებით არ იზღუდება. ეს თემა კლასიკური ლიტერატურის შემდეგაც შეუნელებელი ინტერესით მუშავდებოდა სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა პოეტების მიერ. თითქმის ყველა, დიდი თუ მცირე მასშტაბის პოეტის „ხამსას“ ამკობს პოემა „ლეილისა და მაჯნუნის“ შესახებ. ამ სიუჟეტის პოეტური გადამუშავება ერთგვარ ტრადიციად იქცა გვიანდელი ხანის სპარსულ პოეზიაში. ის ფაქტი, რომ დღესდღეობით სპარსული ლიტერატურა „ლეილისა და მაჯნუნის“ სამოცამდე ვერსიას ითვლის³¹, თავისთავად მეტყველებს ამ ლეგენდის საოცარ პოპულარობასა და გავრცელებაზე.

³¹ სპ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბის 11 ტომში, გვ. 111 ჩვენ პ. პორნზე დაყრდნობით (Paul Horn, Geschichte der 46

ლეგენდა ამ ორი მიჯნურის შესახებ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს თემურიღებისა და სეფიანთა ხანის სპარსულ პოეზიაში. პროფ. დ. კობიძის აზრით, სპარსულ ენაზე დაწერილ „ლეილი და მაჯნუნის“ ვერსიების უმრავლესობა სწორედ სეფიანთა ეპოქის ლიტერატურაში შეიქმნა³². ეს რომ ასეა, ქვემოთ მოტანილი სიიდანაც ნათლად ჩანს.

ვიდრე უშუალოდ „ლეილი და მაჯნუნის“ მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიების ჩამოთვლასა და განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდ სიტყვით შევებოთ საკითხს მიბაძვისა და მიმბაძველების შესახებ. აღმოსავლურ ლიტერატურაში მიბაძვას არაფერი აქვს საერთო ეპიგონობასთან³³, რომელიც გულისხმობს სიუჟეტის უცვლელად გამეორებას, ყველა დეტალსა და ეპიზოდში ბრმად მიყოლას და იგივე პოეტური ხერხების გამოყენებასაც კი. ერთი და იმავე თემის დამუშავება, სიუჟეტის სესხება სპარსულ პოეზიაში ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მიბაძვას. „მხატვრული ნაწარმოების ბედს ირანელი მკითხველის (და არა მარტო ირანელი მკითხველის) ხედვით სწყვეტს მისი მხატვრული დონე; ამიტომაც, რომ სპარსული ლიტერატურა ერთსა და იმავე თემაზე დაწერილს — შინაარსეულად თითქმის ერთფეროვანს — მრავალს ნაწარმოებს ითვლის“³⁴. მიმბაძველები „ხოსრო და შირინის“, „იოსებ და ზელიხას“, „ლეილი და მაჯნუნის“ და სხვა პოემების ურიცხვ სპარსულ ვერსიებს იმეორებენ და საუკუნეთა მანძილზე „ნაზირათა“ მთელ ჯაჭვს ჰქმნიან. ეს ფაქტი მათი პოეზიის თემატურ სიღარიბეზე როდი მიუთითებს. პროფ. დ. კობიძის აზრით, აქ მეღავენდება აღმოსავლური პოეზიისათვის დამახასიათებელი თავისებურება, რომელიც აიხსნება პოეტთა შემოქმედებითი ჭიდილითა და სხვების მიერ ნათქვამი ამბის უყეთესად თქმის სურვილით. ასეთ პირობებში საესებით გასაგებია, რომ ხშირად მიმბაძველი მიბაძვის ობიექტზე უფრო სრულყოფილ ნაწარმოებს ქმნის და დროის გარკვეულ მონაკვეთში მეტი პოპულარობითაც

persische Literatur, Leipzig, 1905, გვ. 178) ეწერდით, რომ „ლეილისა და მაჯნუნის“ თერამეტამდე სპარსული ვერსია არსებობს სპარსულ პოეზიაში. ღღეს ეს რიცხვი 58 შეადგენს.

32 დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან, ლიტერატურული ძიებანი, III, თბილისი, 1947, გვ. 216.

33 მ. თოდუა, გოლესთანის მიბაძვანი ტაჯიურ-სპარსულ ლიტერატურაში, საკანდ. დისერტაცია, თბილისი, 1954.

34 დ. კობიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 216.

სარგებლობს. ამისი მაგალითები ბევრი იცის სპარსულმა პოეზიამ (საკმარისია დავასახელოთ სანაი და რუმი, სანაი და ნიზამი, ნავოი და ათარი).

მიმბაძველის თხზულებაში მთავარია პოეტის დამოკიდებულება თემისადმი; მისი ინდივიდუალობაა ის, თუ როგორ დაამუშავა პოეტმა ესა თუ ის სიუჟეტი. სწორედ ესა თუ ის განსაზღვრავს ნაწარმოების რაობას და მის ავტოგრაფობას. ამგვარად, მიმბაძველის თხზულებაში ყოველთვის უცვლელი რჩება ძირითადი სიუჟეტური ხაზი; მთავარი მნიშვნელობა კი ენიჭება განმასხვავებელ ნიუანსებს, დეტალებსა და ეპიზოდებს და აგრეთვე მხატვრულ გამომსახველობით საშუალებებს.

თემურიდების ეპოქის სპარსულმა ლიტერატურამ თავისებური გაფორმება მისცა კლასიკური ხანის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას. ახალი და ორიგინალური ამ ეპოქის პოეზიაში არაფერი შექმნილა, მხოლოდ ძველ მემკვიდრეობას ეძლეოდა ესა თუ ის მიმართულება. თითქმის ყველა თემა კლასიკური ხანის პოეზიის გადამღერებას წარმოადგენდა ახალ მოტივებზე; იზრდებოდა მხოლოდ კლასიკურ თემებზე დაწერილ პოემათა რაოდენობა ისე, რომ ლიტერატურის ძირითადი დანიშნულება იყო მიბაძვა.

რა იყო თემურიდების ეპოქის პოეზიის მიბაძვის საგანი? ამ ხანის პოეტების რიგი, ჯამის პლეადის სახელით ცნობილი, ეპოსს უფრო ეტანება, ვიდრე პოეზიის სხვა რომელიმე ჟანრს.

„Меньше уделяли внимания лирическим формам, безконечному перепеванию опошлевших Хяфизовских тем или дегенератским „фокусным“ касыдам (совсем чуждым лирике они впрочем не были)“³⁵.

ალბათ, ამითაც იყო გაპირობებული, სხვა ფაქტორებს გარდა, თემურიდების ხანის პოეტთა დაინტერესება ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“. საგულისხმო ჩანს ის ფაქტი, რომ „შაჰ-ნამეს“ ე. წ. კრიტიკული ტექსტის გამოცემის პრობლემა პირველად ამ ეპოქაში დაისვა და მირზა ბაისუნყარამ სპეციალური კომისია შექმნა ტექსტის დასადგენად, რომელიც შემდგომ ლიტერატურის ისტორიაში ბაისუნყარას ტექსტის სახელითაა ცნობილი. ამ ინტერესის მიუხედავად „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვისათვის ხელი არავის მიუყვია თემურიდ

³⁵ А. Крымский, История Персии, ее литературы и древнейшей философии, т. III. №№ 1—2, Москва, 1914—17 гг., стр. 130.

პოეტთაგან. თემა დავიწყებას მიეცა; დრო „შაჰ-ნამეს“ გმირთა ას-პარეზისათვის გარდასული აღმოჩნდა. ესეც რომ არა, ფირდოუსის პოლიტიკური კონცეფცია ამ საუკუნეში მხოლოდ ანაქრონიზმად გაისმოდა³⁶.

თემურიდების ხანის პოეტების ყურადღება უმთავრესად რომანტიკულმა ეპოსმა მიიპყრო. ეს ჟანრი პასუხობდა ეპოქის სულიერ მოთხოვნილებებს და შესანიშნავად ეგუებოდა ამ ხანის პოეზიის სუფიურ იდეოლოგიას. სწორედ ამ მომენტმა განაპირობა ის ფაქტი, რომ ეპოქის ლიტერატურულ ცხოვრებაში დიდმნიშვნელოვან როლს ასრულებდა კლასიკური პოეზიის ტრადიციით დამკვიდრებული „ხამსა“ (ხუთეული). ფეხი მოიკიდა სუფიური მიხტიციზმით გაყვანილობა მცირე ფორმის მესნევიებმაც (რომანტიკული პოემების მცირე ფორმების სპარსულ პოეზიაში შემოტანას მიაწერენ ხოსრო დეჰლელსა და სელმან სავეჯის. ამ ტრადიციას გატაცებით აგრძელებენ თემურიდები): „სი-ნამე“ (ქათიბი), „იშე-ნამე“ (აშრაფი), „გუი ვო ჩოუგან“ ანუ „ჰალ-ნამე“ (არიფი), „შამ ვო ფარვანა“ (მოულანა აჰლი შირაზელი), „გოლ ვო ბოლ-ბოლ“ და სხვა მისთანანი.

თემურიდების ხანის პოეზიაში ნიჰამის „ხამსა“ და ხოსრო დეჰლელის „ფანჯ განჯ“ წარმოადგენს პოეტთა მასაზრდოებელ წყაროს. ერთნი ნიჰამის პრიორიტეტს აღიარებდნენ და მის პოეტურ ტრადიციებს აგრძელებდნენ, ხოლო მეორენი ხოსროს ანიჰებდნენ უპირატესობას. მათი დაპირისპირება გაჭირდებოდა. თვითეულს თავისი ინდივიდუალური, მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი, თავისებურებები გააჩნია. ხოსრო თავისუფალია ნიჰამის გადატვირთული ფსიქოლოგიზმისაგან და არც ზედმეტი მეცნიერული ბალასტითაა დამძიმებული მისი პოეზია. თუ ნიჰამი საოცრად ხელოვნურია და ხშირ შემთხვევაში ჰირს კიდეც მისი გაგება კომენტარებს გარეშე, ხოსრო უფრო ლაღი, გასაგები და უბრალოა. მისი ლექსი ნატიფი, გარანდული და საოცრად დახვეწილია.

დიდი ლიტერატორი, ფაქიზი მხატვრული გემოვნების მქონე მეცენატი, ლექსის ბრწყინვალე დამფასებელი, ჰუსეინ ბაიყარა ხოსროს პოეზიის დიდი თავყვანისმცემელი იყო ამ თვისებების გამო. ჩანს ეს ფაქტიც დიდად უწყობდა ხელს ხოსროს ხუთეულის პოპულარიზაციას თემურიდების ხანის პოეტებს შორის.

³⁶ Е. Э. Бертельс, Навои, М. Л., 1948, стр. 30.

თემურიდების ხანის ლიტერატურულ ტრადიციებს აგრძელებენ სეფიანთა ეპოქის სპარსელი პოეტები. ამ ეპოქის პოეზიის დამახასიათებელი ნიშანია: მიბაძვის მიბაძვა, „გამეორების გამეორება“. „Довольно многочисленные, вовсе даже не лишённые таланта, художественные писатели XVI в. в сущности лишь повторение литераторов Джамиевской плеяды, а так-как и те уже мало были оригинальны, то эти оказываются повторением повторения... Они готовы искать новых путей, только плохо их находят“³⁷.

როგორც ზემოთაც ითქვა, უკვე თემურიდებისა და სეფიანთა ხანის სპარსულ პოეზიაში ჩნდება მიმბაძველთა მთელი პლეადა, რომელიც ამუშავებს „ლეილი და მაჯნუნის“ სასიყვარულო ისტორიას. ამ ვერსიათა სპეციალურ განხილვას ჩვენ აქ არ შევუდგებით; ჩამოვთვლით სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეისათვის ცნობილ სპარსულ ვერსიებს, დაწერილს სპარსულ ენაზე ხოსროდან მოყოლებული, ვიდრე მე-20 საუკუნემდე.

„ლეილი და მაჯნუნის“ სპარსული ვერსიების სია მოცემული აქვთ ალი ასლარ ჰეკმათს³⁸ და აგაჰ სირი ლევენდის³⁹ თავის შრომებში. აქ წარმოდგენილ სპარსულ ვერსიათა სია, რაღა თქმა უნდა, სრული არაა, არაა გათვალისწინებული ყველა მიმბაძველის თხზულება⁴⁰.

* * *

ხოსრო დეჰლეღის და ჯამის ვერსიებს შორის „ლეილისა და მაჯნუნის“ სულ ცოტა სამი ვერსია მაინც არის საგულეებელი

37 ა. კ რ ი მ ს კ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 143.

38 رومئو و زوليت و ليلى و مجنون نظامى
گنجوى بقلم على اصغر حكمت، تهران

39 Agâh Sirri Levend, Arap, fars ve türk edebiyatlarında Leila ve Mejnun Hikâyesi, Ankara, 1959.

40 ამ სიიდან გამორჩენილი ზოგი სპარსული ვერსია დამოწმებულია ე. ბერთელსის შრომაში „Низами и физули“ გვ. 294—295; ორი ვერსია ჩვენც დავემატეთ: აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილების ხელნაწერი c—2338 და ვეისის ვერსია.

(ამათგან, ალიშერ ნავოის ცნობით, ერთი თურქული უნდა იყოს)⁴¹. ამ ვერსიათა შინაარსის და ხასიათის შესახებ ვერაფერს ვიტყვით, რადგან მათი სპარსული ნუსხები ხელთ არა გვაქვს. ესენია:

1. „ლეილი და მაჯნუნი“ ქათიბი თურშიზისა (1433—36 წწ.). ცნობებს ქათიბის შესახებ გვაწვდის ბერთელის თავის მონოგრაფიაში „ჯამი“⁴². ერთხანს სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული იყო აზრი, რომ დორნის კატალოგში აღნიშნული ხელნაწერი⁴³ წარმოადგენს ქათიბის პოემას. როგორც ეს ი. მარმა გარკვევა შემდეგ, ხელნაწერი წარმოადგენდა არა ქათიბის, არამედ ნიზამი განჯელის პოემას „ლეილი და მაჯნუნს“⁴⁴. ქათიბის ვერსია კი დაცულია სტამბოლის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში 1322—ნომრით⁴⁵.

2. „ლეილი და მაჯნუნ“ დერვიშ აშრაფის (1450). (ამ ვერსიას ნავოი იხსენიებს თავისი ვერსიის წინასიტყვაობაში). პოემის დასაწყისია:

ای دل ز تو دایم رو شنائی
وز تو بتو کرده آشنائی

3. ჯამის ვერსიის პარალელურად დაიწერა ნიზამედდინ აჰმად სუჰეილის „ლეილისა და მაჯნუნის“ სპარსული ვერსია, რომელიც ჰუსეინ მირზასავე ეძღვნა. სუჰეილის „ლეილი და მაჯნუნი“ ერთადერთი ნუსხითაა ცნობილი და ინახება ბოდლეს ბიბლიოთეკაში (ოქსფორდში)⁴⁶. ჩანს მის პოემას დიდი წარმატება არა ჰქონია, რაკი ვერ გავრცელდა. ეს გასაგებიცაა: სუჰეილის მოღვაწეობის პერიოდი დაემთხვა ორი დიდი კლასიკოსის ჯამისა და ნავოის მოღვაწეობის ხანას. 1484 წელს სამი ვერსია იწერება: ჯამის, ნავოის და სუჰეილის. სავსებით ბუნებრივია, რომ ამ ფონზე სუჰეილის პოემა ვერ იხარებდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ძირითადად აქაა მიზეზი ამ პოემის ნაკლები პოპულარობისა. პოემის დასაწყისია:⁴⁷

⁴¹ Е. Э. Бертельс, Джамин, Сталинабад, 1949, стр. 33.

⁴² იქვე.

⁴³ Dorn, Catalogue des mss. et xylographes orientaux, 1852, p. 366.

⁴⁴ Ю. Н. Марр, О двух персидских персиях поэмы Лейли и Маджнун, ДРАН, 1924, стр. 68—69.

⁴⁵ აგაკ სირილევენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 86.

⁴⁶ იქვე.

⁴⁷ იქვე, გვ. 87.

الحمد الو اقف الضمائر
الشكر الكاشف السرائر

პოემა რომ ქეშმარიტად 1484 წელს დაიწერა, ეს ჩანს შემდე-
გი ადგილიდან⁴⁸

نهد بودی به یاز ده کم

ცხრაასი წელი იყო 11 წლის გამოცლებით.

ეს უდრის 889 წელს ჰიჯრით, ჩვენი წელთაღრიცხვით კი
1484 წ. ნავოი „მაჯალის ულ ნაფაისში“ აღნიშნავს, რომ სუჰეილის
უფრო ადრე აქვს დაწერილი „ლეილი და მაჯნუნი“, ვიდრე მას,⁴⁹
ე. ი. ჯამიზე ადრეც. ალი ასლარ ჰეჰმათის ცნობით, ვ ა ი ზ ქ ა შ ე-
ფ ის ნიზამედდინ შეიხ აჰმად სუჰეილის პატივსაცემად დაურქმე-
ვია თავის თხზულებისათვის: ა ნ ვ ა რ ე ს უ ჰ ე ი ლ ი⁵⁰.

4. „ლეილი და მაჯნუნი“ შექმნილია შირაზელის. პოემა
დაწერილია 1489 წელს. ეს ვერსია ძალზე გავრცელებულია და
ცნობილია მრავალი ხელნაწერით; ლითოგრაფირებულია ბომბეიში
1891 წ.

5. „ლეილი და მაჯნუნი“ მასალა ქაშანის; დაწერილია
1491—2 წ. პოემის ხელნაწერი დაცულია თეირანში, მაჯალისის ბიბ-
ლიოთეკაში⁵¹. პოემის დასაწყისია:

ای نام توهر صحیفه راسر
بی نام تو کل آراء

6. „ლეილი და მაჯნუნი“ იმად ლარის (მე-15 ს.). ნავოის
„მაჯალის ულ ნაფაისის“ ზოგი ხელნაწერი არ იხსენიებს ამ ავტორს
(სტამბოლის უნივერსიტეტისა და პარიზული ნუსხები)⁵². ალი ას-
ლარ ჰეჰმათი თავის შრომაში ამ პოეტის ვერსიას არ ასახელებს.

7. „ლეილი და მაჯნუნი“ ქუთუბედდინ ემირ ჰაჯის;
იგივე უნსი, ნავოის თანამედროვე პოეტი, რომელიც ჰეჰმათის
მიხედვით უნდა გარდაცვლილიყო 1501 წელს, ხოლო ლევენდის
აზრით, კი 1517 წელს.

⁴⁸ აგაპ სირილეენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 87.

⁴⁹ იქვე.

⁵⁰ ალი ასლარ ჰეჰმათი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 242.

⁵¹ იქვე.

⁵² აგაპ სირილეენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 87.

ამ პოეტის „ლეილი და მაჯნუნის“ ხელნაწერი დაცულია ბანკიპურის ბიბლიოთეკაში⁵³. პოემის დასაწყისია:

ای عشق تورا جهان طفیلی
مجنون تو صد هزار لیلی

8. „ლეილი და მაჯნუნი“ პ ა თ ე ფ ი ს (1521 წ.). პოემა პოპულარულია აღმოსავლეთში და ბევრი ხელნაწერითაა ცნობილი.

9. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰ ი ლ ა ლ ი ა ს ტ რ ა ბ ა დ ე ლ ი ს (1533 წ.), პოეტი წარმოშობით ჩაღათას ტომისაა; ნავოის უმცროსი თანამედროვე. ჰილალის „ლეილი და მაჯნუნის“ ერთადერთი ნუსხა ბრიტანეთის მუზეუმშია დაცული (რიო, ტ. 11, გვ. 656).

10. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰ ა ჯ ი ჰ ა ს ა ნ ჰ ი ჯ ი რ შ ა ჰ ი ა ს ტ რ ა ბ ა დ ე ლ ი ს ა (მე-15 ს.) ნავოი „მაჯალის ულ ნაფაისის“ III მაჯალისში ამბობს, რომ ამ ავტორს დაუწერია „ლეილი და მაჯნუნი“, რომელსაც „ზეიდ და ზეინაბი“ ეწოდება⁵⁴.

პოემის დასაწყისია:

ای چهره گشای هر جمیلی
نام تو شقای هر علیلی

11. „ლეილი და მაჯნუნი“ ზ ა დ ე ყ ა ზ ი ს ა (მე-15—16 სს.). ნავოი „მაჯალის ულ ნაფაისის“ III მაჯალისში ასახელებს ამ ავტორს. ნავოის შრომის ფაჰრი ჰერათისა და ყაზვინის თურქულ თარგმანებში ეს პოეტი ყ ა ზ ი ზ ა დ ე დ არის წოდებული⁵⁵.

12. „ლეილი და მაჯნუნი“ ზ ა მ ი რ ი ი ს პ ა ჰ ა ნ ე ლ ი ს (1565). ხელნაწერი დაცულია ბოდლეს ბიბლიოთეკაში. (ც. II ს. 1678)⁵⁶.

⁵³ აგაქ სირი ლევენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 87.

⁵⁴ იქვე, გვ. 88; ე. ბერთელსის აზრით, პირველად ნაზი სეფევიდმა (1556—1605) შეეცალა ნაწარმოების სათაური და უწოდა თავის ვერსიას „პარი სურათ“. ის კატეგორიულად აცხადებს: „Это первый поэт, рсавившийся отойти от обычного назваия поэмы“ (Низами и Физули, 294)

ჩანს, სათაურის შეცვლა უფრო ადრე დაწყებულა. ვიდრე ამას ე. ბერთელსი ფიქრობს, რადგან ჰიჯირ შაჰის პოემა არ შეადგენს ამ მხრივ ერთადერთ გამოჩენილს.

⁵⁵ იქვე, გვ. 89.

⁵⁶ იქვე.

13. „ლეილი და მაჯნუნი“ ყასიმი გუნაბადელი სა მისი პოემის რამდენიმე ბეითი მოიპოვება „ჭაქთ იყლიმის“ თეზქერეში⁵⁷. ყასიმი შაჰ-თაჰმასპის თანამედროვე იყო. ჰექმათის აზრით, ის გარდაიცვალა 1566 წ., ლევენდის ცნობით კი 1571 წ. პოემის დასაწყისია:

ای نامه بنام تو م سجل
مجنون ره تو عقل اول

14. „ლეილი და მაჯნუნი“ ყასიმ ხან მაუჯის (1571—2 წ.). ხელნაწერი დაცულია ბოდლეს ბიბლიოთეკაში⁵⁸.

15. „ლეილი და მაჯნუნი“ შეიხ საად ედ დინ რაჰაი ხაფელი სა (1575—6 წ.) პოემის ერთადერთი ხელნაწერი დაცულია ბოდლეს ბიბლიოთეკაში⁵⁹.

16. „ლეილი და მაჯნუნი“ სენაი ჰუსეინის (1588 წ.)⁶⁰.

17. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰუსეინ ზამირის (მე-16 ს.). პოეტი შაჰ-თაჰმასპის თანამედროვეა⁶¹.

18. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰაჯი ჰედაიათლი რაზის (მე-16 ს.). ავტორი თანამედროვეა შაჰ-თაჰმასპისა და შაჰ-აბას დიდის⁶².

19. „ლეილი და მაჯნუნი“ ნუვიდი, აბდიბეგ შირაზის (1590 წ.). მის პოემას იხსენიებს ათეშქადა და „თუჰათი სამი“⁶³.

20. „ლეილი და მაჯნუნი“ დერვიშ მეჰმედი ალი გილანისა (მე-16 საუკ.). მისი პოემის ერთადერთი ნუსხა დაცულია სტამბოლის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში № 836⁶⁴. პოემის დასაწყისია:

ابدات برسم واسم الله
این نامه که هست لی مع الله

პოემა წარმოადგენს ჰათეფის ამავე სახელწოდების თხზულების ნაზირას. ამ საკითხთან დაკავშირებით არსებობს სპეციალური

⁵⁷ აგაჰ სირი ლევენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 89.

⁵⁸ იქვე, გვ. 90.

⁵⁹ ლევენდი შეცდომით უთითებს „ინდია ოფისის“ კატალოგის ნომერს 791—92, ნაცულად ბოდლეს ბიბლიოთეკის EI—218-ისა. იხ. მისი ნაშრომის გვ. 90.

⁶⁰ აგაჰ სირი ლევენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

⁶¹ H. Et he, Neupersische Literatur, S. 232, 246.

⁶² ალი ასდარ ჰექმათი, გვ. 242.

⁶³ აგაჰ სირი ლევენდი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 90.

⁶⁴ იქვე.

ზრომა ფათმა არიქანის: „დერვიშ მეჰმედ ალი გილანის „ლეილი და მაჯნუნი“ (სტამბოლი, 1945 წ. № 1016)⁶⁵.

21. „ლეილი და მაჯნუნი“ მაჰმუდ ბეგ სალიმი თურქმანის (მე-16 ს.)⁶⁶.

22. „ლეილი და მაჯნუნი“ მაყსუდ ბეგ შირაზის, ჰექმათის ცნობით, ეს პოემა დასრულებული არ უნდა იყოს. ავტორი სამ მირზას თანამედროვეა⁶⁷.

23. „ლეილი და მაჯნუნი“ ითაბი ჰუსეინ ბეგისა (მე-16 საუკ.). პოემა წარმოადგენს ნიზამის ნაზირას⁶⁸.

24. „ლეილი და მაჯნუნი“ საიდო ზეინ ედ დინ ჰაბუშანის (მე-16 საუკ.)⁶⁹.

25. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰაჯი ჰილეთლახი რაის (მე-16 საუკ.)⁷⁰.

26. „პარი სურათ“ მირმასუმ ნამი სეფევის (1556—1605 წწ.)⁷¹.

27. „ლეილი და მაჯნუნი“ რუჰალ ამინის (1637 წ.). ხელნაწერი დაცულია ბრიტანეთის მუზეუმში⁷².

28. „ლეილი და მაჯნუნი“ ლაჰურის (1644 წ.); ხელნაწერი დაცულია „ინდია ოფისის“ ბიბლიოთეკაში⁷³.

29. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰაქიმ შიფაის (მე-16 საუკ.). ჰაჯი ხალფა „ლეილისა და მაჯნუნის“ დამწერ პოეტებში ასახელებს ამ ავტორსაც⁷⁴.

30. „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰინდუსი (მე-16—17 საუკ.). პოეტის ერთადერთი ნუსხა დაცულია ბოდლეს ბიბლიოთეკაში⁷⁵. პოემის დასაწყისია:

ای سوی عشق راه بنمای
بروی دری از غیب بگشای

65 აგაჰ სირი ლევენდი, დასახ. ნაშრომი. გვ. 90.

66 იქვე. გვ. 91.

67 ჰექმათი, 242.

68 ლევენდი, გვ. 91.

69 იქვე.

70 იქვე.

71 იქვე, გვ. 93.

72 იქვე, გვ. 92.

73 იქვე.

74 იქვე.

75 იქვე, გვ. 93.

31. „ლეილი და მაჯნუნი“ ქაშიფ შირაზი, იბნ შემ-სუდ დინ მუჰამედ შერიფის (1650 წ.). ცნობილია აგრეთვე შემდეგი სახელწოდებითაც: „შარაფიე ქაშეფ“⁷⁶.

32. „ლეილი და მაჯნუნი“ თეჯელი არირიზასი (1670 წ.)⁷⁷.

33. „ლეილი და მაჯნუნი“ ანონიმი ავტორის (მე-17 ს.). მოიპოვება ინდია ოფისში⁷⁸. პოემის დასაწყისია:

خداوند دلی ده داغ پرورد
سراپا داغ و داغش سرسردارد

34. „ლეილი და მაჯნუნი“ სეიდ ჰასან ბენ ფათჰულა-ჰისა (მე-17 ს.). პოემა წარმოადგენს ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნი“ ნაზირას. ხელნაწერი დაცულია ბრიტანეთის მუზეუმში⁷⁹.

35. „ლეილი და მაჯნუნი“ მოლა მურად მირზა ჯანისა (მე-17 ს.)⁸⁰.

36. „ლეილი და მაჯნუნი“ მოლჰემისა⁸¹ (მე-17 ს.). ხელნაწერებში მოიპოვება აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილებაში, უზბეკეთის სსრ. მეცნ. აკად. არსებული აღმოსავლური განყოფილების ბიბლიოთეკაში და სხვა.

37. „ლეილი და მაჯნუნი“ შალეი ისპაჰანელის (მე-17 ს.) პოემის სახელწოდებაა „ჩაჰ ვასალ“, რომლის ნუსხა დაცულია თეირანის მაჯალისის ბიბლიოთეკაში⁸².

38. „ლეილი და მაჯნუნი“ ფუყი იეზდის (მე-17 ს.). პოეტს იხსენიებს „თარიხე იეზდი“. ის შაჰ-აბასის თანამედროვეა⁸³.

39. „ლეილი და მაჯნუნი“ ნამი მოჰამედ სადეყმუსავეის (1789—90 წ.); ხელნაწერი დაცულია ბოდლეს ბიბლიოთეკაში⁸⁴.

⁷⁶ ლევენდი, გვ. 93.

⁷⁷ იქვე.

⁷⁸ იქვე.

⁷⁹ იქვე, 94.

⁸⁰ იქვე.

⁸¹ ჰეჰმათი, გვ. 244; ლევენდი, გვ. 94.

⁸² ჰეჰმათი, გვ. 244.

⁸³ იქვე, გვ. 242.

⁸⁴ ლევენდი, გვ. 94.

40. „ლეილი და მაჯნუნი“ მეკლის (1799 წ.). პოეტს მიაწერენ ამ ვერსიას⁸⁵.

41. „ლეილი და მაჯნუნი“ საბაიქაშანის (1822 წ.). ხელნაწერი ინახება მალე მალაქის ბიბლიოთეკაში თეირანში⁸⁶.

42. „ლეილი და მაჯნუნი“ მაჯნუნჩაფნევისის. პოეტი სამ მირზას თანამედროვეა. სამ მირზა თავის თხზულებაში „თუჰათი სამ“ წერს, რომ მას მიუძღვნა ამ პოეტმა „ლეილი და მაჯნუნი“. პოემა წარმოადგენს ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნის“ მიბადვას⁸⁷.

43. „ლეილი და მაჯნუნი“ ნასირი მირზა მუჰამედ ზანბენ მუსახანისა. პოემა დაწერილია 1814 წ.⁸⁸.

პოემის დასაწყისია:

این نامه بنام یار زیبا
کز اوست مرا بتن توانا

44. „ლეილი და მაჯნუნი“ შაჰინის⁸⁹.

45. „ლეილი და მაჯნუნი“ საიდ მუჰამედ ნასირ ზანბაჰადირის (მე-19 ს.)⁹⁰.

46. „ლეილი და მაჯნუნი“ ანონიმის⁹¹.

47. „ლეილი და მაჯნუნის“ ანონიმის⁹².

48. „ლეილი და მაჯნუნი“ ესირის⁹³. პოემა ნიზამის ეერსიის ნაზირას წარმოადგენს.

49. „ნალ და დამაიანა“ ფაიზი ჰინდის (1595 წ.⁹⁴).

50. „ლეილი და მაჯნუნი“ დავუდის⁹⁵.

51. „ლეილი და მაჯნუნი“ მისალქაშის⁹⁶.

⁸⁵ ქექმათი, გვ. 242.

⁸⁶ იქვე.

⁸⁷ იქვე.

⁸⁸ ლეენდი, გვ. 94; ბერთელსი, ნიზამი და ფიზული, გვ. 295.

⁸⁹ شاهین, اشعار منتخب آستالین آباد, ۱۹۵۹.

⁹⁰ ლეენდი, გვ. 94.

⁹¹ იქვე.

⁹² იქვე.

⁹³ იქვე, გვ. 95.

⁹⁴ იქვე; ქექმათი, გვ. 242.

⁹⁵ ლეენდი, გვ. 95; ქექმათი, გვ. 244.

⁹⁶ Ю. Н. Марр, Статьи и сообщения, т. II, 265.

52. „ლეილი და მაჯნუნი“ პაბიბის⁹⁷. პოემის ერთადერთი წესხა დატულია აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილებაში (A—875). პოემის დასაწყისია:

این نامه بنام توکرامی
از نام نام را تمامی

53. „ლეილი და მაჯნუნი“ ანონიმის; დატულია აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილებაში (C—2338). პოემის დასაწყისია:

سر نامه سپاسی خاص...

54. „ლეილი და მაჯნუნი“ ვეისის⁹⁹; პოემა წარმოადგენს ნაზირას ნიზამის თხზულებაზე; დეფექტურია: აკლია თავი და ბოლო.

ფაქტიურად ამით ამოიწურება სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ცნობები „ლეილისა და მაჯნუნის“ მიმბაძველთა სპარსული ვერსიების შესახებ. როგორც ზემოთ ითქვა, ეს სია სრული არაა. შემდგომი კვლევა-ძიება ამ მიმართულებით გამოავლენს, ალბათ, ჩვენთვის ჭერ უცნობ სპარსულ ვერსიებს. ჭერჭერობით კი ისიც არაა სათანადოდ შესწავლილი, რაც ცნობილია¹⁰⁰.

სპარსულ ენაზე არსებულ პოემებს გარდა ჩვენ გვიანტერესებს აგრეთვე „ლეილი და მაჯნუნის“ აზერბაიჯანულ-თურქული ვერსიები, ვინაიდან ზოგიერთი ვერსიის ავტორი დაკავშირებულია თემურიდების ხანის სპარსულ პოეზიასთან და თემურიდ პოეტებთან ერთად აგრძელებს სპარსული კლასიკური ლიტერატურის ტრადიციებს. მაგალითისათვის დავასახელებთ ფიზულისა და ჰამდის. ფიზულის „ლეილი და მაჯნუნზე“ აქ არ შევჩერდებით, რადგან

⁹⁷ Ю. Н. Марр, О двух персидских версиях... ДРАН, 1924, 68—71; Е. Э. Бертельс, Низами и Физули, 1962, стр. 295.

⁹⁸ აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ლენინგრადის ხელნაწერთა განყოფილების კატალოგით ეს ხელნაწერი (C—2338) უნდა წარმოადგენდეს რუჰ ალ ამინის სპარსულ ვერსიას „ლეილისა და მაჯნუნისას“. ჩვენ გავეცანით რუჰ ალ ამინის „ლეილი და მაჯნუნს“. შედარებამ ცხადყო, რომ ეს სხვა ავტორის პოემა უნდა იყოს.

⁹⁹ ხელნაწერი დატულია უზბეკეთის მეცნ. აკადემიასთან არსებულ აღმოსავლური განყოფილების ბიბლიოთეკაში, № 6267.

¹⁰⁰ ამის ცდას წარმოადგენს ე. ბერტელის შრომის Низами и Физули, ერთი ნაწილი, გვ. 275—315.

ქვემოთ სათანადო ადგილას გვექნება საუბარი მის შესახებ. თურქი პოეტის ჰამდის „ლეილი და მაჯნუნი“ კი წარმოადგენს თითქმის ყველაზე ადრეულ თურქულ ვერსიას, დაწერილს ამ სიუჟეტზე; 1499 წელს. მისი ვერსია ნიზამის პოემის თარგმანი უფროა ვიდრე ნაზირა¹⁰¹. გარდა ნიზამისა, პოეტს უხვად გამოუყენებია პათეფის ვერსიის სიუჟეტური მონაცემები და ნაწილობრივ ხოსრო დეჰლელის პოემითაც უსარგებლია¹⁰².

მიმბაძველთა ზემოთ ჩამოთვლილ 54 სპარსულ ვერსიათაგან ჩვენ ხელი მიგვიწვდება მხოლოდ 11 ვერსიაზე. ესენია: მექტები შირაზელის, აბდი ბეგის, პათეფის, ჰილალის, რაჰაი ზაფელის, რუჰ ალ ამინის, ვეისის, ჰაბიბის, მოლჰემის, შაჰინის და აზიის ხალხთა ინსტიტუტის ლენინგრადის განყოფილებაში დაცული ანონიმი ავტორის სპარსული „ლეილი და მაჯნუნი“. ჩვენი კვლევის არეში უმთავრესად ის სპარსული ვერსიები შემოდის, რომლებიც ძირითადად თეიმურაზამდე არის შექმნილი, თუმცა ინტერესმოკლებული არც გვიანდელი ხანის ვერსიები ჩანს (ასეთებია: მოლჰემის, ჰაბიბის და შაჰინის ვერსიები). ხშირად ამ გვიანდელი ხანის სპარსულ ვერსიებს უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ლიტერატურული წყაროს ძიების საკითხში, ვიდრე რომელიმე თანამედროვე ან უფრო ადრეული ხანის სპარსულ პოემებს: გვიანდელმა ვერსიებმა შემოგვიანახეს ისეთი საინტერესო დეტალები და კონკრეტული ფაქტები, დამოწმებული თეიმურაზის პოემაში, რომლებიც აშკარად გადმოყოლილი ჩანს ამ გვიანდელ ვერსიებში ადრეული სპარსული ვერსიებიდან. (ამაზე დაწერილებით ქვემოთ, სადაც იქნება მსჯელობა თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ლიტერატურული წყაროს შესახებ).

რაკი ხელი არ მიგვიწვდება პოემის ყველა სპარსული ვერსიისადმი, ბუნებრივია, ვერც მათ ზუსტ ანალიზს მოვახდენთ აქ. ჩამოთვლილ 54 სპარსულ ვერსიათაგან ბევრი პოემის შედგენილობა და ხასიათი დღემდე გაურკვეველია მეცნიერებისათვის. ზოგი მათგანი მხოლოდ ნავოის, სამ მირზას და სხვა ავტორთა მოხსენიებითაა ცნობილი; სხვა ცნობები მათ შესახებ არ მოგვეპოვება. პოემათა ის რიცხვი, რაც ხელთა გვაქვს (11 ვერსია), ისეთი უმნიშვნელოა ამ ზღვა ვერსიათა ფონზე, რომ მხოლოდ მათზე

¹⁰¹ Е. Э. Бертельс, Низами и Физули, стр. 310.

¹⁰² ჰამდის პოემის მოკლე შინაარსი ე. ბერთელსს გადმოცემული აქვს ამავე შრომაში, გვ. 310—311.

დაყრდნობით და მათი სპარსულ კლასიკურ ვერსიებთან მიმართების გარკვევით არ გადაწყდება საკითხი „ლეილი და მაჯნუნის“ სიუჟეტის განვითარების ხასიათის შესახებ.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, შორსა ვართ პრეტენზიისაგან ამოვწყურით ეს მიმართებები. ასეთი მათემატიკა არც დგას ამჟამად ჩვენს წინაშე და ზემოთქმულის საფუძველზე შეუძლებლადაც მიგვაჩნია ჩვენს პირობებში. მაგრამ, თუ მაინც ვისახავთ მიზნად ამ მიმართებების გარკვევას (დასახელებული აღმოსავლური ვერსიების გამოყენებით), სრულიად სხვა მოსაზრებებით ვხელმძღვანელობთ: ჩვენი მიზანია შეძლებისდაგვარად ვაჩვენოთ ზოგად ხაზებში მაინც, ამ მიმართებათა საფუძველზე; როგორ ვითარდებოდა ლეგენდის სიუჟეტი აღმოსავლურ პოეზიაში, რომ ამის საშუალებით განვსაზღვროთ პოეტთა ისწრე. სადაც უნდა იყოს საძიებელი ქართული „ლეილი-მაჯნუნის“ პროტოტიპი თუ ლიტერატურული წყარო.

4. მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიების მიმართება სპარსულ კლასიკურ რამატიკებთან

მიმბაძველთა აღმოსავლურ ვერსიათაგან საგანგებოდ უნდა გამოვყოთ ცალკე მექტები შირაზელისა და ჰაფეთის „ლეილი და მაჯნუნი“. მათი ვერსიების განსაკუთრებული მნიშვნელობა, გარდა დიდი პოპულარობისა, იმაშიც მდგომარეობს, რომ ისინი ამ სიუჟეტზე დაწერილ მიმბაძველთა თხზულებებისაგან გამოირჩევიან თემის შედარებით თავისებური დამუშავებით და დამოუკიდებელი თხზვის უნარით. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე პოეტი მიმბაძველად ითვლება, მათი პოემები თავის მხრივ მაინც მიბაძვის საგნად იქცა შემდგომი საუკუნეების პოეტთათვის. სპარსულ და თურქულ პოეზიაში არ შექმნილა თითქმის არც ერთი ვერსია „ლეილი და მაჯნუნის“ შესახებ, მათი პოემების გავლენის ნიშნებს რომ არ ატარებდეს. სწორედ მექტებისა და ჰაფეთის ვერსიები უდევს საფუძველად იმ დაუსრულებელ ვარიაციებს, რომლებსაც ვხვდებით შემდეგ ამა თუ იმ სპარსულ თუ თურქულ მიმბაძველი პოეტის ნაწარმოებში.

ირანში ნიზამის პოემის შემდეგ დღემდე ყველაზე მეტად გავრცელებულია მექტები შირაზელის „ლეილი და მაჯნუნი“. ამ ფაქტს სპარსული მკვლევარი სეიდ ნაფისი ხსნის მექტების ვერსიის არა-

ბულ ლეგენდასთან სიახლოვეთ¹⁰³. პროფ. დ. კობიძის აზრით. მექთების პოპულარობა სხვა მოსაზრებით უფრო აიხსნება, ვიდრე არაბული წყაროების გამოყენებით. მექთების ვერსია მოკლეა და არაა გადატვირთული ნიჰამისათვის დამახასიათებელი ხელოვნურობით. რაც მთავარია, ნათელი და გასაგები ენითაა დაწერილი და ამის გამო უფრო მისაწვდომია მკითხველთა ფართო წრისათვის¹⁰⁴.

მექთების პოემა დაწერილია 1490 წელს. პოემის ხელნაწერები ბევრია; არსებობს ბომბეის 1890 წლის ლითოგრაფია. პოემის შექმნის შესახებ თვითონ ავტორი მოგვითხრობს თავისი თხზულების დასასრულს: ინდოეთში მოგზაურობიდან შირაზში დაბრუნებისას გზად არაბეთში გამოუვლია. იქ ერთ-ერთ ქალაქში მოუსმენია ლეილისა და ყაისის სამიჯნურო თავგადასავალი, მოსწონებია და გაუღეკსავს. მექთები აღნიშნავს იმასაც, რომ დავალებულია თავის წინაპრებისაგან. მაგრამ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მექთები არც თუ დიდად ჩანს დავალებული ნიჰამისაგან და განსაკუთრებით კი ხოსრო დეჰლეღისაგან. ნ ი ზ ა მ ი ს თ ა ნ საერთო მოტივებია:

1. ვაჟის გამოთხოვა ღვთისაგან.
2. ყაისის სკოლაში მიბარება და გამიჯნურება.
3. მექაში მოგზაურობა (ოდნავ შეცვლილი).
4. ნუფალის ეპიზოდი (შეცვლილი).
5. ქურციკის განთავისუფლება.
6. ვარსკვლავებთან საუბარი.
7. სალიმის მისვლა და ზრუნვა ყაისზე.
8. დედის მისვლა მაჰნუნთან.

ხოსროსაგან ჩანს აღებული ყაისის ბედის წინასწარმეტყველების ეპიზოდი.

მექთების თავის ვერსიაში შეაქვს მთელი რიგი ახალი ეპიზოდები:

1. ბავშვის ლტოლვა ლამაზი ქალებისადმი.
2. პირველად ამ ვერსიაშია ყაისის მამა მეფედ გამოცხადებული.
3. მასწავლებლის ჩარევა: ყაისის ცემა და გაგდება.
4. ყაისის ფირთან წაყვანა.
5. ლეილის მამის ბაზარში სეირნობა და იქ ყაისისა და ლეილის მიჯნურობის შეტყობა.

¹⁰³ Ю. Н. Марр, Статьи и сообщения, II, стр. 265.

¹⁰⁴ დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. III, თბილისი, 1947, 216.

6. ყაისის მოკელის განზრახვა და შეკლელის მიგზავნა.
7. ლეილის ავადმყოფობა. ექიმის მოყვანა; ექიმი ხვდება ავადმყოფობის მიზეზს და მათი შუამავალი ხდება. მოაქვს ყაისისაგან ყვავილი; ლეილი დაყნოსავს და განიკურნება.
8. ნუფალის ეპიზოდში შეაქვს სიახლე: ბრძოლის დროს მაჯნუნი ტყვედ ვარდება და მას მოკვლას უპირებენ, თუ ნუფალი ომს არ შეწყვეტს (ეს ეპიზოდი ხოსროს შებრუნებული ვარიანტი ჩანს).
9. ლეილის სახლში მოჰყავს გიეი, რათა ჰქონდეს შესაძლებლობა დაუძახოს მას: „მაჯნუნ“.
10. მაჯნუნის ღრუბლებთან საუბარი.
11. მაჯნუნის ცხვრის ტყავში გადაცმა და ლეილის სანახავად წასვლა. (ეს ეპიზოდი ნავოის ვერსიაშიც არის).
12. შუამავალი მეცხვარის ეპიზოდი.
13. იბნ-სალამი მიდის მაჯნუნთან მის მოსაკლავად. პოულობს მას მძინარეს, ხმალს რომ მოიქნევს, მხეცები იბნ-სალამს გაგლეჯენ.
14. ქმრის სიკვდილის შემდეგ ლეილი (არაბულში კი, როცა ქაბაბში გაისტუმრებს ქმარსა და მამას) იბარებს მაჯნუნს ექიმის საშუალებით და მიჯნურები ღამეს ერთად ატარებენ.
15. მაჯნუნი რომ გაიგებს ლეილის სიკვდილს, მიდის საფლავზე. აქ არის საინტერესო დეტალი: ხალხი რომ დაინახავს მას, შუაზე გაიპობა და გზას აძლევს მაჯნუნს (ასეა ეს დეტალი დამოწმებულ ნავოისთანაც).

ვ. დესტგერდი მართალი ჩანს, როდესაც ამბობს, რომ მექთების აქვს თავისი თემატიკა¹⁰⁵. მისი საკუთარი, ახალი დეტალები და ეპიზოდები ნაძალადევ, ხელოვნურად მოტანილ შთაბეჭდილებას არ ტოვებს. მექთები იქამდე დამოუკიდებელია თემის დამუშავების დროს და ისეთი სუსტია მისი პოემის კავშირი ნიზამისთან, რომ მას ნიზამის ქვემოთ დასახელებულ მიმზამველთა რიგებში ვერ ჩავაყენებთ.

ამავე ტიპისაა ჰათეფის „ლეილი და მაჯნუნი“. მისი პოემა ცდილობს პოპულარობით სარგებლობდა როგორც სპარსულ, ასევე თურქულ ლიტერატურაშიც.

ჰათეფი აღნიშნავს, რომ მისი პოემა ბევრით განსხვავდება სხვა სპარსულ ვერსიათაგან. ეს განსხვავებები, მართლაც, საგრძნობი და თვალში საცემია. მიუხედავად იმისა, რომ ჰათეფი ნიზამის, ხოს-

¹⁰⁵ E. Э. Бертельс, Низами и Физули, стр. 289.

როს და მექთების ვერსიებს იყენებს, ის მაინც ახერხებს ახალი ეპიზოდების შეტანას სიუჟეტში. ჯერ ვაჩვენებთ ნიჟამისა და ჰათე-ფის ვერსიების საერთო მოტივებს:

1. ვაჟის გამოთხოვა ღვთისაგან.
2. სკოლაში მიბარება ყაისის და ბავშვების გამიჯნურება.
3. იბნ-სალამის ეპიზოდი (თავისებური დამუშავებით).

ამით ამოიწურება ამ ორი ვერსიის საერთო მოტივები. ჰათეფიზოგიერთ ეპიზოდში ხოსროს ვერსიისაკენ იხრება:

1. ლეილის ღედის მიერ ასულის დატუქსვა და მისი სახლში გამოკეტვა.
2. გოშიის კოცნის ფაქტი (სხვა ეპიზოდში და სულ სხვა სიტუაციაში). მექთების პოემიდან ჩანს აღებული:
1. ლამაზი ძიძის ეპიზოდი და
2. ყაისის ფირთან წაყვანა.

ჰათეფის ეული ეპიზოდები ა:

1. სუნათის შესრულება და ღვინი.
2. ხელიდან სისხლის წამოსვლა მამასთან საუბრის დროს; ამისი ახსნა ყაისის მიერ.
3. ერთი ფირი ურჩევს ყაისის მამას ლეილის ქუჩიდან მოტანილი მიწა დააყარონ მაჯუნის თვალეზე.
4. ლეილის ხელის ძიების ეპიზოდი (გოშიის კოცნის დეტალით).
5. ქორწილი და მაჯუნის გამოგდება.
6. მაჯუნის სიზმარი (ლეილი თაიგულს აწვდის, იღვიძებს და მართლა უკირავს ხელში თაიგული).
7. ნუფალის ეპიზოდი (ნუფალს შეუყვარდება ლეილი და განიზრახავს მაჯუნის მოწამვლას. შეცდომით თვითონ სვამს მას დაკვდება).
8. მაჯუნის ორჯერ წასვლა ლეილის სანახავად: ერთხელ გლახად გადაცმული, მეორეჯერ სიბრძნის მომიზეზებით.
9. მაჯუნის წასვლა ლეილის სახლში. დარაჯის მიერ ხმლის აღმართვა მის მოსაკლავად და სასწაულებრივი ძალით ხელის ჰაერში გაშვება.
10. საროს განთავისუფლების ეპიზოდი.
11. ლეილის სიზმარი (თითქოს მოკვდა მაჯუნის), აჟად გახდომა და სიკვდილი.
12. ლეილის ანდერძი.

13. მკვდარ მაჭუნის პოულობს ქარაევანი და მარხავს მას.

ჰათეფის ვერსიაში მაჭუნი უკვე პოეტი აღარაა. ლეგენდის ეს ძირითადი მომენტი მას შეუცვლია ყაისთან დაკავშირებული სასწაულებრივი ძალით (მაგ.: ხელის გახსნა, ხელის გაშეშება, თაიგულის დეტალი და სხვა მისთანა).

მექთების და ჰათეფის ვერსიებისაგან განსხვავებულ ტიპს წარმოადგენს „ლეილისა და მაჭუნის“ ჰილალისა და ჰაბიბის სპარსული ვერსიები. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი თითქმის დამოუკიდებელი პოემებია, განსაკუთრებით ეს ითქმის ჰილალის ვერსიაზე), მათ მაინც ვერა ჰპოვეს ფართო გავრცელება სპარსულ პოეზიაში და ვერც რაიმე როლი ითამაშეს „ლეილი და მაჭუნის“ სიუჟეტის განვითარებაში. სამაგიეროდ თვითონ განიცადეს მანამდე არსებული სპარსული ვერსიების დიდი გავლენა და პირველ რიგში სწორედ მექთებისა და ჰათეფის პოემების. ჩვენ მაინც ცალკე გამოვყოფთ ამ ავტორთა ვერსიებს, რადგან ტიპის მიხედვით ისინი ნარევე ვერსიათა კატეგორიას განეკუთვნებიან და ამდენად მიმბაძველთა ქვემოდასახელებულ სიაში ვერ შევლენ.

ჰილალის შესახებ არსებობს ქ. აინის ვრცელი მონოგრაფია¹⁰⁶. ავტორი დიდ ადგილს უთმობს ნაშრომში ჰილალის „ლეილი და მაჭუნის“, რომელიც მას 1532 წელს დაუსრულებია. ქ. აინი ჰილალის ვერსიას განიხილავს, როგორც ამ თემაზე დაწერილ ერთ-ერთ დამოუკიდებელ და სავსებით ორიგინალურ ნაწარმოებს. ჩვენ გვინტერესებს (ისევე როგორც ყველა აქამდე განხილულ სპარსულ ვერსიებს) ჰილალის პოემის მხოლოდ სიუჟეტური მონაცემები. სხვა მხარეებს პოემისას არ შეეხებით. ამბის განვითარების თვალსაზრისით კი ჰილალის თხზულება ნაკლებად ორიგინალური ჩანს, რასაც უფრო ნათლად ქვემოთ დავინახავთ.

ნ ი ზ ა მ ი ს თ ა ნ საერთო მოტივებია:

1. ბავშვების ერთად სწავლა
2. ლეილის ხელის ძიება
3. მექაში მოგზაურობა

(ესენიც საეჭვო ჩანს, რადგან ზოგად ხაზებში ეს ეპიზოდები სხვა სპარსულ ვერსიებშიც მოიპოვება).

ქ ა მ ი ს „ლეილი და მაჭუნი“-დან ჩანს აღებული დეტალები:

1. ყაისის მოუსვენარი, ექსპანსიური ბუნება.

¹⁰⁶ К. С. А й н и, Бадреддин Хилоли, Сталинабад, 1957.

2. ყაისი ელოდება ლეილის და მოლოდინში თავზე ჩიტები იბუდებენ (ეს დეტალი ჰილალის ვერსიაში ორჯერაა განმეორებული).

მეჩეთის ვერსიის გავლენის კვალია:

1. ყაისის მამა არაბთა ემირია (მეჩეთებისთან — მეფე) და არა ტომის მეთაური, როგორც სხვა დანარჩენ პოემებში.
2. მასწავლებლის ჩარევა.
3. ყაისის წაყვანა ფირთან.

ჰილალი ყველაზე მეტად მისდევს პათეფის ეპიზოდებს:

1. გლაზად გადაცმა და ლეილის სანახავად წასვლა.
2. იბნ-სალამი თავის ვაჟისათვის ითხოვს ლეილის ხელს.
3. ლეილის აქლემით მგზავრობა და ყაისის უდაბნოში ნახვა (დეტალებში).

დადასტურებულია ნაეოის ერთი დეტალიც: სკოლაში წასვლისას ყაისი, ხვდება ლეილის და გონებას ჰკარგავს.

ჰილალისთან არაა დამოწმებული:

1. ვაჟის გამოთხოვა ღვთისგან.
2. ყაისის ბედის წინასწარმეტყველება.
3. ყაისის პოეტობა.

დამახასიათებელია, რომ ჰილალის ვერსია ამითაც პათეფის თხზულებას უახლოვდება.

ჰილალის ვერსიაში მაინც გვხვდება თავისებური დეტალები და ეპიზოდები:

1. ბავშვების სიყვარულს პირველად მოწაფე იგებს.
2. ყაისის მამას ფირი ურჩევს ლეილის სურათის დახატვას. მოტივი ასეთია: სურათი რომ სახლში ექნება, ველად აღარ გაიქრება.
3. ლეილი ცუდ სიზმარს ნახულობს და სთხოვს დედას გაუშვას წმინდა საფლავეზე სალოცავად: აქ ის ყაისს უნდა შეხვდეს.
(ეს არის ლეილის სიზმრისა და მაჩნუნთან შეყრის ვარიაცია).
4. სრულიად ახალია და მოულოდნელი პოემის ფინალი: ქორწილის დროს დიდი სიხარულისაგან კედებიან მიჯნურები.

როგორც ვხედავთ, ჰილალის პოემა ერთი რომელიმე სპარსული ვერსიის გავლენის კვალს არ ატარებს. ბევრი თაა ის დაეულებული მანამდე არსებული სპარსული ვერსიებისაგან. ქ. აინის, ჩანს, მიზნად არ დაუსახავს ჰილალის პოემის ტექსტობრივი შეპი-

რისპირება სხვა სპარსულ ვერსიებთან, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არ მიაწერდა ბევრ ისეთ დეტალს, რომელიც მექთებისა და ჰათეფის ვერსიებშიც დასტურდება¹⁰⁷. ასე მაგალითად, მექთებისა და ჰათეფისთან გვხვდება ჰილალის დეტალები:

1. იბნ-სალამს თავისი ვაჟისათვის უნდა ლეილი.

2. მასწავლებლის ჩარევა.

3. ყაისის წაყვანა მკურნალთან.

მეორე მხრივ, როცა რომელიმე ვერსიას ვათასებთ როგორც დამოუკიდებელ ნაწარმოებს, „როგორც ორიგინალურს თემასა და დეტალებში“¹⁰⁸ — ცხადია, სწორედ ამ რიგის მუშაობის ჩატარება გვმართებს პირველ რიგში.

თითქმის ამავე ტიპისაა „ლეილისა და მაჯნუნის“ ჰაბიბის სპარსული ვერსია. მის პოემაში უხვადაა შექრილი სპარსული ვერსიების სიუჟეტური მონაცემები და აქრელებულია ნაირი ვარიაციებით. მაგრამ მათი გამოყოფა მაინც ხერხდება. ნიზამისეულა:

1. ვაჟის გამოთხოვა ღვთისგან.

2. ქურციკის განთავისუფლება.

3. სახელის ამოფხეკის ვარიაციაა: ლეილის სურათის წაშლა ყაისის მიერ ქუფის ერთ-ერთ კედელზე (მოტივირება იგივეა).

ჩამის „ლეილი და მაჯნუნის“ დეტალებია:

1. ლეილი კოვზით უტეხს თასს მაჯნუნს (მოტივი სხვაა).

2. ქვრივის ეპიზოდის ვარიაციაა მოხუცი ქალის ეპიზოდი, ლეილია მამის მუქარა.

მექთებისაგანაა აღებული:

1. ცხერის ტყავში გადაცმა და ლეილის სანახავად წასვლა.

2. მკვლელის გაგზავნა ყაისთან ლეილის მამის მიერ.

ჰათეფისეულა:

1. ლეილის ორჯერ ნახვა. ერთხელ გლახად გადაცმული და მეორეჯერ სიბრძნის მომიზეზებით.

2. საროს განთავისუფლების ეპიზოდი.

3. ყაისის ხელის გახსნა.

¹⁰⁷ ქ. აი ნი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 134—135.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 144.

დანარჩენ ეპიზოდებში ავტორს შეაქვს გარკვეული ცვლილებები, ზოგჯერ კი ისევ სპარსულ ვერსიებში დამოწმებული მონაცემების ვარიაციებს იძლევა. ასეთებია:

1. ცნობილი ეპიზოდის, მაჯნუნისა და ლეილის ერთად შეყრის საბადლოდ გაჩენილი: მიჯნურთა ზედიზედ ლეილის ეზოში შეხვედრა.
2. ნუფალის ეპიზოდში შეტანილი დეტალი: ნუფალი კვდება და ამიტომ ვერ ასრულებს პირობას.
3. ზეიდის სიზმარის ვარიაცია: მაჯნუნისა და ლეილის შეყრა და ოცნება იმის შესახებ, როგორ იქნებიან საშობებში.

ახალი ჩანს ეპიზოდი: საფლავზე ორი დედა (ლეილის და ყაისის) ხვდება ერთმანეთს.

როგორც ე. ბერთელსი აღნიშნავს, ჰაბიბის ვერსია გადატვირთულია კონკრეტული და ყოფითი სურათების დახატვით, არის გარკვეული მისწრაფება ე. წ. „რეალიზმისაკენ“. „Изложение содержания достаточно ясно показывает, что поэма его—своего рода мозаика, составленная из эпизодов различных авторов, с явным предпочтением Хатифи и Мактаби“¹⁰⁰.

* * *

მიმბაძველთა აღმოსავლურ ვერსიათაგან ზოგიერთი ნიზამის პოემას მიჰყვება. ამ ვერსიების ორ ძირითად ტიპად დაყოფა შეიძლება: ერთნი თითქმის უცვლელად იმეორებენ ნიზამის ამა თუ იმ დეტალსა და ეპიზოდს და ზედმიწევნით იცავენ ნიზამის თხზულების ძირითად სიუჟეტურ ხაზს, მეორენი კი მეტ დამოუკიდებლობას იჩენენ და თავისუფლად ეკიდებიან ლეგენდის სიუჟეტს.

პირველ ტიპს ეკუთვნის რუჰ ალამინის „ლეილი და მაჯნუნი“. რუჰ ალ ამინი სეფიანთა ხანის პოეტია (1637 წ.). 1608—11 წლებში მას დაუწერია თავისი პოემა. ნიზამისთან საერთო მოტივებია:

1. ვაჟის ღვთისგან გამოთხოვის მომენტი.
2. სკოლაში მიბარება და იქ გამოჩნურება მისი.
3. მამის წასვლა მაჯნუნის სანახავად უდაბნოში და მისი სახლში წამოყვანა იმ პირობით, რომ ლეილის მოუყვანს ცოლად.

4. ლეილის თხოვნა და უარი. მოტივი უარის.
5. მექაში მოგზაურობა.
6. ყაისის მეორეჯერ გაქრა უდაბნოში. მამის მეორეჯერ წასვლა და ხელცარიელი დაბრუნება.
7. ნუფალის ეპიზოდი (ოღნავი ცვლილებით).
8. იბნ-სალამის ეპიზოდი.
9. მიჯნურთა მიწერ-მოწერა.
10. სალიმ ამირიტის წასვლა მაჩნუნთან.
11. ლეილის და ყაისის უდაბნოში შეხვედრა.
12. არაკი ჩიტისა და მელის შესახებ (ვარიაციაა ნიზამის არაკისა).
13. ყაისის და ზეიდის შეხვედრა.
14. ბაღდადელი სალამის ჩამოსვლა (აქ იგი ერაყის მმართველია).
15. ლეილის სიკვდილი.

რუჰ ალ ამინი ზოგიერთ ეპიზოდში მიჰყვება ხოსროს ვერსიას:

1. ბავშვების სიყვარულის გამჟღავნება. ლეილის დედა უამბობს მეუღლეს ყველაფერს და ლეილის სახლში ჩაჰყეტავენ.
2. ლეილის ტომში მაჩნუნის სიკვდილს გადასწყვეტენ იმ მოტივით, რომ მისი ლექსები თავს სჭრის ლეილის.
3. ნუფალის ეპიზოდის მეორე ნახევარი.

ჰათეფის ვერსიის ეპიზოდს უფრო უახლოვდება რუჰ ალ ამინის ვერსიაში დადასტურებული მიჯნურთა უდაბნოში შეხვედრის ეპიზოდი: ლეილი აქლემით მგზავრობს. გაუწყდა მის აქლემს ლაგამი და გზას აცდა. ასე მიაღდა მაჩნუნს უდაბნოში. დეტალი: მაჩნუნის სახლში წაყვანა და დაბმა, გვხვდება ნაეოის ვერსიაში. ქაბაბში ჩასულ მაჩნუნს მამა არიგებს რა უნდა სთხოვოს ალაჰს; ლეილის სახელს რომ გაიგებს, მაჩნუნი გახლებული გარბის¹¹⁰.

რუჰ ალ ამინის ვერსიაში მთავარი ყურადღება ექცევა ყაისის პოეტურ ბუნებას, მის განცდებს და მედიტაციებს. ამდენად პოეტს კონკრეტული ამბავი კი არ აინტერესებს, არამედ განზოგადებული მსჯელობები, რომლითაც გადატვირთულია პოემა.

ასეთივე ტიპის მიბაძვა უნდა ყოფილიყო ყველა ნიშნის მიხედვით ვეისის პოემა „ლეილი და მაჩნუნი“. არსებობს ამ ვერსიის

¹¹⁰ ეს დეტალი დამოწმებულია შაჰიდის თურქულ ვერსიაში (იხ. ავამ სირი ლევენდის შრომის გვ. 110).

ფრაგმენტი. მისი ყველა ეპიზოდი მისდევს ნიზამის პოემის შესაბამ ეპიზოდებს:

1. მექაში მოგზაურობა (ამით იწყება ფრაგმენტი).
2. იბნ-სალამის ეპიზოდი; სიკვდილი და ამის მოტივირება.
3. მაჯნუნის სიწმინდის აღწერა (ჩანს ავტორს ხელთა ჰქონია ნიზამის პოემის ინტერპოლირებული ტექსტი).
4. მაჯნუნის მიერ ლეილის წინაშე ღაზელების კითხვა (ამაზე წყდება პოემის ფრაგმენტი).

ცნობები ავტორსა და მის თხზულებაზე არსად იძებნება. ჰექმათისა და ლევენდის შრომებში არაფერია ნათქვამი ამ ვერსიაზე. ჭერჭერობით ვერც იმისი დადგენა ხერხდება რომელი საუკუნისა უნდა იყოს პოეტი. ფრაგმენტის მიხედვით ის მე-16 საუკუნის მოღვაწე მაინც ჩანს¹¹¹.

მიმბაძველთა მეორე ჯგუფი მეტ თავისუფლებას იჩენს თემის დამუშავების დროს. მიუხედავად იმისა, რომ ისინიც ნიზამის სიუჟეტურ ხაზს იცავენ, მაინც ახერხებენ დამატებითი ეპიზოდების შეტანას, ამღიდრებენ სიუჟეტს ახალი მონაცემებით და ძველი, სხვების მიერ უკვე გამოყენებული, ეპიზოდების ნაირი ვარიაციებით. აქ შეღავნდება მიმბაძველის პოეტური მესაძლებლობა და დამოუკიდებელი თხზვის უნარი.

ჩვენს განკარგულებაშია ამ ტიპის მხოლოდ მოგვიანო ხანის სპარსული ვერსიები: მოლჰემისა და შაჰინის პოემები.

მოლჰემის პოემის „ლეილი და მაჯნუნის“ ქარგა ნიზამისას უახლოვდება. გარდა ნიზამისა, მას უსარგებლია სხვა მრავალი სპარსული ვერსიების სიუჟეტური მონაცემებით და შეუქმნია კომპილაციური ხასიათის ნაწარმოები.

ნიზამის პოემასთან საერთო ძირითადი მომენტებია:

1. ვაჟის ღვთისგან გამოთხოვის ეპიზოდი.
2. მექაში მოგზაურობა.
3. იბნ-სალამის ეპიზოდი.

ხო ს რ ო ს, მ ე ქ თ ე ბ ი ს, პ ა თ ე ფ ი ს და ფ ი ზ უ ლ ი ს ვერსიების მსგავსად მოლჰემისთან დაცულია 2 ეპიზოდი:

¹¹¹ ხელნაწერი ქალაღისა და სხვა პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით მე-17 საუკუნეზე გვიანდელი არა ჩანს.

1. ყაისის მომავლის წინასწარმეტყველება.

2. ლამაზი ძიძის ეპიზოდი.

ჯ ა მ ი ს. ჰ ა თ ე ფ ი ს და ფ ი ზ უ ლ ი ს ეპიზოდის ვარიაციაა: მაჭნუნის გლახის ტანსაცმელში გადაცმა და ლეილის სახლში მისვლა და პურის თხოვნა.

მ ე ქ თ ე ბ ი ს ა გ ა ნ აქვს ნასესხები მოლჰემს ეპიზოდი: ლეილის მამა იგებს ბავშვების მიჯნურობის ამბავს. ყურს მოჰყრავს მავანის სიმღერას. ამას ჩათვლის ლეილის სახელის გატეხვად და მაჭნუნს სიკვდილით ემუქრება.

ჰ ა თ ე ფ ი დ ა ნ ჩანს აღებული მიჯნურთა უდაბნოში შეხვედრის ეპიზოდი, ლეილის ხელის ძიება და გოშიის კოცნის ამბავი.

მ ო ლ ჰ ე მ ი ს ვერსიის ფინალი: ჯერ მაჭნუნი კვდება და მერე ლეილი. ჩვენს მიერ განხილულ არც ერთ ვერსიაში არაა დადასტურებული.

ამავე ტიპის მიმბაძველი ჩანს მე-19 საუკუნის ტაჯიკი პოეტი შ ა ჰ ი ნ ი. ის ძირითადად ეყრდნობა ნიზამის პოემას და პარალელურად ხოსროს ვერსიითაც სარგებლობს. ნ ი ზ ა მ ი ს თ ა ნ საერთო ეპიზოდებია:

1. ვაჟის გამოთხოვა.

2. სკოლაში მიბარება და იქ ბავშვების გამიჯნურება.

3. ხელის ძიება.

4. მექაში მოგზაურობა.

5. იბნ-სალამის ეპიზოდი.

6. მიჯნურთა მიწერ-მოწერა.

7. სელიმ ამირიტის მისვლა მაჭნუნთან.

8. სალამ ბაღდადელის ჩამოსვლა.

9. ზეიდის ეპიზოდი.

10. ლეილის სიკვდილი.

11. მაჭნუნის სიკვდილი.

ნიზამის გარდა შაჰინის ვერსიას ეტყობა ხ ო ს რ ო ს, მ ე ქ თ ე ბ ი ს, ჰ ა თ ე ფ ი ს და ფ ი ზ უ ლ ი ს ვერსიების გამოყენების კვალი. მათი გავლენითაა მასთან გაჩენილი ეპიზოდები:

1. ლამაზი ძიძისა.

2. ლეილის დედის საუბარი ლეილისთან.

3. ნუფალის ეპიზოდი.

4. ნუფალის მიერ თავისი ქალიშვილის შეთავაზება ყაისის საცოლედ.

5. მიჯნურთა მიწერ-მოწერა.

6. ლეილისა და მაჯუნის უდაბნოში შეყრა.

„ლეილისა და მაჯუნის“ სიუჟეტის თემამ ფართო გავრცელება ჰპოვა თურქულ ლიტერატურაში. თურქმა პოეტებმა მე-15 საუკუნიდან მიჰყვეს ხელი ამ სიუჟეტის დამუშავებას. ნიზამის შემდეგ ამ პოეტებს შორის დიდი პუპულარობით სარგებლობდა ზოსრო დეჰლელისა და განსაკუთრებით კი ჰათეფის სპარსული ვერსიები. ამ უკანასკნელის პოპულარობა (და არა მარტო თურქულ ლიტერატურაში) ისეთი დიდი ყოფილა, რომ თითქმის ვერც ერთი თურქი პოეტი ვერ ასცდა მის გავლენას. ყველაზე აღრინდელი თურქული ვერსია ეკუთვნის პოეტ შაჰიდის. შაჰიდის პოემა დაწერილია 1478 წელს კონიაში. ლევენდის ცნობით შაჰიდის ვერსიის ერთადერთი ნუსხა დაცულია პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში (№ 333), რომლის ფოტო ხელთა ჰქონია მკვლევარს¹¹². მისივე აზრით, ეს პოემა თურქულ ლიტერატურაში ამ თემაზე დაწერილ თხზულებათა შორის ყველაზე კარგ ნაწარმოებად ითვლება ფიზულის შემდეგ (ის ცალკე გამოქყოფს ნავოის პომას, როგორც ორიგინალურ თხზულებას).

როგორც თვითონ პოეტი ამბობს, მას ხელთა ჰქონია ნიზამისა და ზოსროს პოემები. მისი ვერსიაც ამ ორი ავტორის სიუჟეტური მონაცემების შეგუებას წარმოადგენს. ნიზამისთან საერთო მოტივებია:

1. ვაჟის გამოთხოვა ღვთისგან.
2. სკოლაში მიბარება — გამიჯნურება ბავშვების.
3. ხელის ძიების ეპიზოდი.
4. მექაში მოგზაურობა (ოდნავ შეცვლილი).
5. ყვავებთან საუბარი.
6. ზეიდისა და ზეინაბის ეპიზოდი.
7. ლეილის სახელის ამოფხეკა.
8. ქურციკის განთავისუფლება და გასამრჩელოდ ტანსაცმლის მიცემა.
9. იბნ-სალამის ეპიზოდი.
10. ვარსკვლავებთან საუბარი.
11. მხედარს მოაქვს ლეილის ამბავი მაჯუნთან.
12. სელიმ-ამირიტის მისვლა და საკმლის მიტანა მაჯუნთან
13. სალამ ბაღდადელის ჩამოსვლა.
14. ზეიდის სიზმარი.

¹¹² აგაქ სირი ლევენდი, გვ. 108.

როგორც ვხედავთ, შაჰიდის პოემის საფუძველია ნიჰამის „ლეილი და მაჯნუნი“, მაგრამ ავტორი ხოსროს ეპიზოდებითაც უხვად სარგებლობს.

ხოსროს მოტივებია:

1. ლეილის სახლში გამოკეტვა.
2. ნუფალის ეპიზოდი.
3. ყვავების ეპიზოდი.
4. გოშაისთან შეხვედრა, საუბარი.
5. ზეიდი ახვედრებს მიჯნურებს.
6. ნახლესთანში წასვლა ლეილის ამხანაგებთან ერთად.
7. ლეილის ავადმყოფობა; მისი ანდერძი.

მაჯნუნის წასვლა საფლავზე სიცილითა და თამაშით.

ზოგიერთ ეპიზოდს შაჰიდი ავრცობს და ცვლის. ასე მაგალითად, მას განუვრცია ზეიდისა და ზეინაბის ეპიზოდი. შემოუტანია სხვა ეპიზოდებიც:

1. ცხვრის ტყავში გადაცმა და ლეილის ტომში წასვლა (ეს ეპიზოდი შემდეგ გვხვდება მექთებისთან, ნავოისთან და სხვა თურქ პოეტთა ვერსიებშიც).
2. ლეილი ნახლესთანში მესამედ წასვლისას იძინებს და ძილში ნახულობს მაჯნუნს, რომელიც ღაზელებს ამღერებს.
3. სანთელთან საუბარი (ეს დეტალი შემდგომ ფიზულის ვერსიაშიც გვხვდება).

შაჰიდის შემდეგ ამ თემას ამუშავენ თურქი პოეტი ჰამიდ ალაჰი, რომელიც პოემას ამთავრებს 1499 წ.¹¹³ ჰამიდის ვერსიას გავეცანით ე. ბერთელსის და აგაჰ სირი ლევენდის შრომების მიხედვით. ამ მონაცემების გათვალისწინებითაც ცხადია, რომ ძირითადი წყარო ამ ავტორისათვის პოემის შექმნის დროს იყო ნიჰამის ვერსია. მის გვერდით ჰამიდი ჰათეფის ვერსიითაც უხვად სარგებლობს. აგაჰ სირი ლევენდის აზრით, ჰათეფის ვერსია 1493 წელს ჩანს დაწერილი. მის გარდაცვალების თარიღად კი მოაქვს 1512 წელი¹¹⁴. ჰამიდის საერთო ეპიზოდები ნიჰამისთან შემდეგია:

1. ეაყის გამოთხოვა ლეთისგან.
2. ბავშვების გამიჯნურება.

¹¹³ ლევენდი, გვ. 76.

¹¹⁴ იქვე.

3. მამის მიერ მაჭუნის სახლში წამოყვანა იმ პირობით, რომ ლეილის შერთავს მას.
4. ლეილი წერს ლაზელებს და ქუჩაში აგდებს ქალალს.
5. იბნ-სალამის ეპიზოდი.
6. ნუფალის ეპიზოდი.
7. მექაში მოგზაურობა.
8. ქურციკის განთავისუფლება და გასამრჩელოდ ცხენის მიცემა.
9. მეორეჯერ ირმის (ნიზამით ისევ ქურციკის) განთავისუფლება და ამჯერად იარაღის ჩუქება.
10. ყვავთან საუბარი.
11. მოხუცი ქალისა და გიყის ეპიზოდი.
12. მხედარი ატყობინებს მაჭუნს ლეილის გათხოვების აზრს.
13. მიჯნურთა მიწერ-მოწერა.
14. მაჭუნის მამის სიკვდილი, ყაისის გლოვა.
15. მაჭუნის დამეგობრება მხეცებთან.
16. არაკი: მეფისა და ქვეშევრდომების შესახებ (უცვლელად).
17. სელიმ ამირიტის მისვლა და დედის მიყვანა ყაისთან.
18. ლეილისა და ყაისის პაემანი და ყაისის ლაზელების სმენა.
19. სალამ ბაღდადელის ჩამოსვლა.
20. ზეიდისა და ზეინაბის ეპიზოდი.
21. ლეილის სიკვდილი.
22. ზეიდის სიზმარი.

ჩანს, ჰამდი ნიზამის პოემის ინტერპოლირებული ტექსტით სარგებლობს. გარდა ნიზამისა, იგი ჰათეფის პოემის მონაცემებსაც იყენებს. ჰათეფისგან არის აღებული შემდეგი ეპიზოდები:

1. ლამაზი ძიძის ეპიზოდი (თუმცა ჰამდის მექთების ვერსიითაც შეეძლო ესარგებლა).
2. ჯერ მათხოვრის და შემდეგ ბრმის სახით მისვლა ლეალის სანახავად (არის ასეთი დეტალი: ნალხი მას ქეებს ესვრის).
3. ხელის ძიების ეპიზოდი.
4. მაჭუნის ფირთან წაყვანა (მექთებისთანაც არის)
5. ლეილის ნახვის ცდა; დარაჯის მიერ ხმლის მოქნევა და ხელის სასწაულებრივ გაშეშება ჰაერში.
6. ნუფალის მიერ ლეილის შეყვარება.

მექთებისაგან ჩანს აღებული ეპიზოდი: მაჭუნის მოკვლის გადაწყვეტა.

ჯამისეულია ეს დეტალი: ქაფგირით მაჯუნის თა-
სის გატეხვა ლეილის მიერ.

ზოსროსაგანა აღებული ეპიზოდი: ზეიდი აწყობს ლეი-
ლისა და ყაისის შეხვედრას.

ნავოს შემდეგ ყველაზე მეტი პოპულარობით თურქულ ლიტე-
რატურაში მაინც ფიზულის „ლეილი და მაჯუნი“ სარგებლობს.
ფიზულის პოემა დაწერილია 1537 წელს. პოემა კომპოზიციურად
ისევეა აგებული, როგორც მისი წინაპრების ვერსიები. სიუჟეტუ-
რი ხაზის განვითარებაში ფიზული ნიზამის მისდევს, თუმ-
ცა სხვა სპარსული ვერსიებითაც უხვად სარგებლობს. ნიზამის
ძირითად ქარგაში ფიზულის შეაქვს ახალი ეპიზოდებიც, რომ-
ლებიც ფაქტიურად სხვების მიერ უკვე გამოყენებული დეტალები-
სა და ეპიზოდების ვარიაციები უფროა, მაგ.: საუბარი ფარვანას-
თან, სანთელთან (ეს საუბარი შაჰიდის თურქულ ვერსიაშიცაა და-
მოწმებული), აქლემთან, მთვარესთან და სხვა.

ეს პოემა რომ ნაზირაა ნიზამის თხზულებაზე ამას თვითონ
ავტორიც არ მალავს:

„Здесь для пустых упреков места нет,
коль ты способен, напиши ответ!“

(გვ. 352).

ნ. ნ. ნიზამის თან საერთო მოტივებია:

1. ვაჟის გამოთხოვა ღვთისაგან.
2. მექაში მოგზაურობა.
3. ქურციკის განთავისუფლება (სხვა მოტივირებით).
4. იბნ-სალამის ეპიზოდი.
5. ნუფალის ეპიზოდი (ოდნავ სხვაგვარად).
6. მოხუცი მათხოვრისა და შეპყრობილი გიჟის ეპიზოდი.
7. ზეიდისა და ზეინაბის რომანი.
8. მიჯნურთა მიწერ-მოწერა.
9. მამის წასვლა ყაისის სანახავად უდაბნოში; მისი სიკვდილი; ყაი-
სის გლოვა.
10. მაჯუნის სიწმინდის აღწერა.
11. იბნ-სალამის სიკვდილი; ლეილის „გლოვა“.
12. ლეილის სიკვდილი (ოდნავ სხვაგვარად).
13. ზეიდის სიზმარი.

ფიზულის, როგორც ვხედავთ, ხელთა ჰქონია ნიზამის პოემის
ინტერპოლირებული ტექსტი. ნიზამისაგან განსხვავებული დეტალები

ზი და ეპიზოდები ყველა პათეფის სპარსულ ვერსიას უკავშირდება, ესენია:

1. ლამაზი ძიძის ეპიზოდი.
2. ყაისის ბედის წინასწარმეტყველება.
3. „სუნათის“ შესრულება და ლხინი.
4. ლეილის ბედის საუბარი ლეილისთან.
5. მაჭუნის მიერ სიბრმავის მომიჯნება და ისე წასვლა ლეილის სანახავად.
6. მაჭუნის ხელის გახსნა.
7. ლეილისა და მაჭუნის უდაბნოში შეყრა.

ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ვერსიათაგან მხოლოდ ორია ისეთი, რომელიც წარმოადგენს ხოსრო დეჰლეღის პოემის მიბაძვას. რაჰაიხაფელის „ლეილი და მაჭუნი“ მთლიანად მისდევს ხოსროს სიუჟეტურ ხაზს. არაა მასში შეტანილი არც ერთი დამოუკიდებელი ეპიზოდი. რაც არ დასტურდება ხოსროს პოემაში (მექაში მოგზაურობა, იბნ-სალამის ეპიზოდი) რაჰაისთანაც გამოტოვებულია. ჩამოვთვლით ხოსროსთან საერთო მომენტებს:

1. ყაისის ბედის წინასწარმეტყველება.
2. ბავშვების სკოლაში სწავლა და გამიჯნულება.
3. ლეილის ხელის ძიება.
4. ნუფალის ეპიზოდი მთლიანად.
5. ნუფალის ასულის და ყაისის დაქორწინება.
6. მაჭუნის ამხანაგების წასვლა მაჭუნის სანახავად და მისი სახლში წამოყვანა.
7. ყაისის ბუღბუღთან საუბარი.
8. ლეილის გოშაისთან დამეგობრება.
9. ლეილის სიზმარი, წასვლა ყაისთან და მისი პოვნა.
10. ლეილის ნახლესთანში გასეირნება და იქ ღაზელების მომღერალ მევანთან შეხვედრა და ყაისის სიკედილის შეტყობა.
11. ლეილის სიკედილი.

რაჰაი ხელის ძიების ეპიზოდში ყველაზე მეტ სიახლოვეს პათეფის ვერსიასთან იჩენს. ალბათ, ის სარგებლობდა მისი ვერსიითაც. პათეფის ეუღლია:

1. ყაისისათვის ქვების სროლის დეტალი. ეს დეტალი აბდიბეგის პოემაშიც დასტურდება.

მაჭუნის სახლში ჩაკვით დაბმა დადასტურებულია ნავოისთან და რუჰალ ამინის სპარსულ ვერსიაში.

ხოსრო დეპლელის პოემის გავლენითაა შექმნილი მე-16 საუკუნის პოეტის ხოჯა ზეინ აღ აბდინ აღი აბდი ბეგ (ნავიდი) შირაზელის „მაჯნუნ ვო ლეილი“¹¹⁵. თავისი პოემა აბდი ბეგს 1540—41 წელს დაუწერია ქ. თებრიზში. პოემის შესავალში პოეტი წერს, რომ მის დროს ამ თემაზე დაწერილ ვერსიათაგან ყველაზე პოპულარული იყო ხოსრო დეპლელის და ჰათეფის პოემები. აბდი ბეგი აქვე დასძენს რომ საკუთარი ვერსია ხოსროს მიბაძვით შეთხზა და ხოსროსავე გავლენით პოემას „მაჯნუნ ვო ლეილი“ შეარქვა¹¹⁶.

თუმცა აბდი ბეგის პოემა ხოსრო დეპლელის გავლენითაა დაწერილი, სიუჟეტური განვითარების თვალსაზრისით მათ შორის საგრძნობი სხვაობაც შეიმჩნევა. მოვიტანთ ჯერ საერთო მომენტებს:

1. ამერთა ტომში ყაისის დაბადება.
2. ყაისისა და ლეილის გამიჯნულება სკოლაში, ქორის გაერცელება.
3. ლეილის დედა იგებს ამ ამბავს; არიგებს შვილს; ესაუბრება მეუღლეს; ლეილის გამოცეცვა სახლში.
4. გაზაფხულზე ამხანაგების წასვლა მაჯნუნის სანახავად; ურჩევენ დაბრუნდეს სახლში, მაგრამ ვერაფერს ხდებიან.
5. ყაისის და ლეილის შეხვედრა ბაღში.
6. ყაისის საუბარი ლეილის ძალღთან.
7. მიჯნურთა მეორეჯერ შეხვედრა.
8. ბრძოლა ნუფალსა და ლეილის მამას შორის (შედეგებია სხვა).
9. ნუფალი თავის ასულს სთავაზობს ცოლად მაჯნუნს.
10. ლეილის საუბარი დედასთან, სიკვდილის წინ.

აბდი ბეგის პოემაში ნიზამის ვერსიის ზოგიერთი მომენტიცაა გათვალისწინებული:

1. ქაბაში ჩასვლისას ყაისი ღმერთს ლეილის სიყვარულისაგან განთავისუფლების ნაცვლად გრძნობის გაძლიერებას თხოვს.
 2. ნუფალთან დამარცხებული ლეილის მამა მზადაა მონას მიათხოვოს თავისი ასული, ოღონდ ის მაჯნუნს არ ჩაუვარდეს ხელში.
- აბდი ბეგის მიხედვით; ლეილის მამა მზადაა ძალს მიათხოვოს ლეილი.

არის მთელი რიგი ისეთი ეპიზოდებისა და დეტალებისა აბდი ბეგის ვერსიაში, რომელიც არც ხოსროსთანაა დადასტურებული და არც ნიზამისთან. პოემის გამომცემელი ა. რაგიმოვი ამის სა-

¹¹⁵ პოემის ავტოგრაფული წუსხა გამოიცა 1966 წელს. А. Т. Рагимов, Абди-Бек Ширази, Маджнун и Лайли, Москва, 1966 г.

¹¹⁶ იქვე, გვ. 17.

ფუძველზე ასკვნის, რომ აბდი ბეგმა სხვებისაგან განსხვავებული ორიგინალური ვერსია შექმნა¹¹⁷. ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ აღმოსავლურ ვერსიებშიც შეიძლებოდა ამ ეპიზოდების პარალელუბის დაძებნა. ასე მაგალითად, აბდი ბეგის ე. წ. „განსხვავებული“ ეპიზოდი: მაჭუნის საუბარი ლეილის ძაღლთან სხვადასხვა ვარიანტით არის დაცული ერთი რიგის ვერსიებში (ხოსროსთან, ჯამისთან, ჰილალისთან, რაჰაი ხაფელთან და ჰათეფისთან). ყველაზე მეტ მსგავსებას აბდი ბეგის ეს ეპიზოდი რაჰაი ხაფელის ანალოგიურ ეპიზოდთან ამჟღავნებს. იგივე ითქმის მაჭუნის საუბარზე ყვავილებთან, ხოხობთან, ბულბულთან თუ საროსთან. ამის ვარიაციები უხვადაა დამოწმებული სხვადასხვა სპარსულ ვერსიაში.

ამგვარად, ამ ეპიზოდთა ან ცალკეულ დეტალთა გარდაქმნა უფრო ვარიაციის ხასიათს ატარებს, ვიდრე ორიგინალური შემოქმედების კვალს. ამ თვალსაზრისით თუ მივუდგებით აბდი ბეგ შირაზელის პოემას, მასში ო რ ი გ ი ნ ა ლ უ რ ი აღმართული დაგვრჩება (ეგულისხმობთ მხოლოდ თემის სიუჟეტურ მხარეს).

ძირითადად ამით ამოიწურება მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიების მიმართება სპარსულ კლასიკურ რედაქციებთან. ამ მიმართებების განხილვის შედეგად ირკვევა, რომ მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიების ერთი ჯგუფი ნიზამის სიუჟეტურ ხაზს მიჰყვება (ერთნი ზედმიწევნით, მეორენი მეტი თავისუფლებისა და დამოუკიდებელი თხზვის ცდით), ხოლო მეორე — ხოსრო დეჰლეღს. ცალკე დგას მიმბაძველთა ისეთი ვერსიები (მექთები და ჰათეფი), რომლებიც მეტ დამოუკიდებლობას იჩენენ თემის დამუშავებისას და თავის მხრივ თვითონ ხდებიან გვიანდელი ვერსიების საფუძველი (მიმბაძვის საგანი). ამ ვერსიათა დაჯგუფების შედეგად შესაძლებელი გახდა აგრეთვე ძირითადი ტიპების გამოყოფაც: პირველი ტიპი ვერსიებისა პირველ პლანზე წამოსწევს მაჭუნს (ნიზამი და მისი მიმდევრები), მეორე ტიპისათვის წინა პლანზეა ლეილი, ყაისი კი საოცრად პასიურია (ხოსრო და მისი მიმდევრები). გამოიყოფა მესამე ტიპიც, რომლისათვისაც ლეილის თემა ისეთივე ცენტრალურია, როგორც მაჭუნისა (მექთები, ჰათეფი, ფიზული და ჰილალი).

ეს ვრცელი ექსკურსი იმისთვის დაგვჭირდა, რომ გაგვერკვია თეიმურაზის „ლეილ-მაჭუნნიანის“ ლიტერატურულ წყაროსთან და-

კავშირებული საკითხები: რა ტიპის სპარსული ვერსია უნდა დას-
დებოდა საფუძვლად თეიმურაზის პოემას, სად და როდისაა იგი
საძიებელი.

ახლა უკვე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თეიმურაზის ლიტერა-
ტურული წყარო ახლანა ადმოსავლურ ვერსიათა მესამე ტიპთან, ხო-
ლო სიუჟეტის განვითარების თვალსაზრისით მექთების, პათეფის და
ფიზულის ადმოსავლურ ვერსიათა რკალში ტრიალებს. ნიშანდობ-
ლივია ისიც, რომ ამ ადმოსავლურ ვერსიათა ქრონოლოგიური სა-
ზღვრები არ სცილდება მე-16 საუკუნის პირველ ნახევარს (მაგრამ
ამაზე და მსგავს საკითხებზე უფრო ქვემოთ გვექნება საუბარი).

აქამდე ჩვენ ვირკვევდით ადმოსავლურ ვერსიათა მიმართე-
ბას სპარსულ კლასიკურ რედაქციებთან, ახლა კი გადავდივართ
ამავე ვერსიათა ქართულ „ლეილ-მაჟნუნიანთან“ ურთიერთობის სა-
კითხის გარკვევაზე.

თავი. II:

ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანი“ და მიმბადველთა აღმოსავლური პერსიები

ნიზამის, ხოსროს და ჯამის სპარსულ ვერსიებს გარდა ჩვენ გავეცანით ზოგიერთ სხვა აღმოსავლურ ვერსიებსაც. ესენია: მექთები შირაზელის, პილალის, აბდიბეგ შირაზელის, ფიზულის, რაჰაი ხაფელის, ჰაბიბის. შამიდის, ჰამდის, რუჰალ-ამინის, მოლჰემის და შაჰინის, სპარსული და თურქული ვერსიები (ჰათეფის სპარსულ ვერსიაზე ქვემოთ სპეციალურად გვექნება მსჯელობა).

ამ აღმოსავლურ ვერსიებში გაფანტულია ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ესა თუ ის დეტალი და ეპიზოდი; ზოგიერთი ისეთიც, რომელიც დღესდღეობით თეიმურაზის „თავისებურებად“ არის მიჩნეული. მივყვებით ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ცალკე ეპიზოდებისა და დეტალების პარალელების გამოყოფას მიმბადველთა ამ აღმოსავლურ ვერსიებში:

თეიმურაზით: 1. „არაბეთს ლაზა ქალაქად იყვნენ მეფეთა შვილები (ლ. მ. 5, 2). ყაისი არაბთა მეფის შვილია მექთების, რუჰალ-ამინის და მოლჰემის ვერსიის მიხედვით. პილალით: ის არაბთა ემირის შვილია.

თეიმურაზით: 2. გადაიხადეს ძეობა; ორივეგან დიდი სიხარული იყო. 40 დღეს ჰქონდათ ღზინი (ლ. მ. 7). მექთებით, რაჰაით და შაჰინის სპარსული ვერსიით ვაჟის გაჩენის გამო დიდი სიხარული აქვთ მშობლებს. იხდიან დიდ ღზინს. შაჰინით: ღზინი ორი კვირა გრძელდება.

თეიმურაზით: 3. თუ ძიძა „თვალად ტურფა“ არ იყო,
ვაეი რძეს არ წოვდა.

მეკთებით: ბავშვს სათუთად ზრდიან. ყაისი განუწყვეტლივ
ტირის, არ უჩერდება ძიძას და წუნარდება მხოლოდ
მაშინ, როცა ვინმე ლამაზმანი აიყვანს ხელში.

მოლჰემით: ყაისი ტირის თუ ლამაზი ქალი არ აიყვანს ხელში.

ფიზულით:

«Вот как-то раз младенца развлекая,
Кормилица гуляла молодая.
Увидела красавица одна,
Что жизнь его мучения полна.
Взяла многострадального младенца
И уняла печального младенца.
Малютка сразу прекратил свой крик —
Доверчиво к ее груди приник.

Поняв печального младенца нрав,
Младенцу дали пери для забав».

(გვ. 83—84).

თეიმურაზით: 4. ამის შემხედვარე მშობლები გაოცდნენ: რა-
ტომ არჩევს ლამაზს, „რად არის ასრე ჰეკიანად“-ო.
მოიწვიეს ასტროლაბნი, ჰკითხეს ვაჟის ბედი. მუნე-
ჯიბნი უპასუხებენ რომ „სურვილის ეტლზეა შობილი“,
ველად გაიჭრება და მხეცებს დაუმეგობრდება. ერთი სი-
ტყვით გახელდება სიყვარულისაგან (სტრ. 9, 10—12).

მეკთებით: ვაჟის ბედის წინასწარმეტყველებისათვის დასვეს
ბრძენნი და მუნეჯიბნი. ამოიკითხეს ვაჟის ბედი: სიყვა-
რულისაგან გახელდება.

რაჰაით: ჰოროსკოპმა უჩვენა რომ ყაისი სიყვარულისაგან უბე-
ღური შეიქნება.

მოლჰემით: მოიწვევენ ბრძენთ ყაისის ბედის გასაგებად და ასკე-
ნიან, რომ ბავშვი სიყვარულისაგან გაშვავდება.

თეიმურაზით: 5. ვაჟის დაბადებით გახარებული მშობლები
ბედის წინასწარმეტყველების შემდეგ კმუნავენ. „ღედა
ტირს, ბალი ვარდისა ცრემლითა დანამიანდეს, თქვეს
თუ: „ეგების არ იქნას“ — თავნი ღმერთსავე
მიანდეს“ (სტრ. 13).

ბავშვის ბედის წინასწარმეტყველების შემდეგ მშობელთა ზუს-
ტად ასეთი რეაქცია არის გადმოცემული რაპაი ხაფელის ვერსიაში.

რაპაი თ: ეს რომ გაიგონა მამამ, გვირგვინი დაანარცხა მიწაზე;
დედამ მორთო ტირილი. გაპოცხადდა გლოვა. შემდეგ
ინუგეშეს თავი — იქნება არ ახდესო და ლხინს მი-
ეცნენ ისევ¹.

თეიმურაზი თ: 6. ოქროს ტაშტშიგან ბანდიან ვარდის
წყლით (სტრ. 15, 1).

შაჰინი თ: უბრძანა ძიძას, რომ ვარდის წყალში გაბანოს ტა-
ნი მზის მსგავსს².

თეიმურაზი თ: 7. ვაჟი ადათის მიხედვით მონათლეს „სუნათი“.
შემდეგ იყო ლხინი.

უიზული თ:

«Отец, как требовал адат,
Назначил обрезания обряд.
Со всей страны в одном собрал он месте,
Людей почета, доблести и чести.

...
Отец для всех такой устроил пир,
Которого еще не видел мир».

(გვ. 85).

თეიმურაზი თ: 8. შვიდისა წლისა შეიქმნეს, ალვის შტო... ყაი-
სი მიაბარეს სკოლაში (სტრ. 18).

შეჰიდი თ: შვიდი წლის ყაისი შეჰყავთ სკოლაში³.

მოლქემი თ: შვიდი წლის რომ შესრულდა, მამამ ყაისი სკო-
ლაში მიაბარა.

აბდიბეგშირაზი თ: 7 წლის რომ გახდა ყაისი მიაბარეს
„მაქთუბში“⁴.

¹ EI—218, გვ. 8.

فرمود به دایه کنز گلابش
۱۶۳—شويد تن همدچو آفتابش

³ ლევენდი, გვ. 113.

⁴ ۵۶) امروز که بودهفت ساله کردند بمکتبش خواجه

6. შ. შამაყაშვილი

თეიმურაზით: 9. ყაისი სურვილს ველარ მალავს; მოლა შეატყობს და გაგულისდება. სცემა მწარედ ყაისს და გააუდებს. ქალს დედას მიაბარებს (სტრ. 26—27).

მექთებით: საიღუმლოს იგებს მასწავლებელი. შეეშინდება ამბის გახმაურების; სცემა ყაისი ჯოხით და გააგლო⁶ (პილალით მასწავლებელიც იგებს ამ ამბავს, მაგრამ მისი ჩარევა ბავშვების ცალკე დასმაში გამოიხატება). აბდი ბეგის ვერსიითაც მოლა იგებს ბავშვების გამიჯნულების ამბავს.

თეიმურაზით: 10. დედა გაიგებს ლეილის გამიჯნულების ამბავს. მოჰყავს შვილი სკოლიდან და საყვედურობს—რატომ შეარცხვინა მშობლები. ლეილი თავს იმართლებს—არ ტყდება; ფანდება მიმართავს. დედა უჭერებს შვილს და ამართლებს ქმართან. სკოლაში მაინც აღარ უშვებენ (სტრ. 28—34).

ბავშვების სკოლაში ერთად სწავლა და გამიჯნულება ჯველა სპარსულ ვერსიაში არის დამოწმებული. განსხვავებულია მხოლოდ მათი სკოლიდან გამოგდებისა თუ გამოყვანის ფაქტი.

აბდი ბეგ შირაზით: დედა შეიტყობს ლეილის გამიჯნულების ამბავს. არიგებს ლეილის; საყვედურობს შვილს, რომ: ქარს გაატანე ჩვენი ათასწლოვანი ნამუსი⁶. ლეილიმ თავი იმართლა; დედამ დაიჯერა შვილის სიმართლე, მაგრამ სახლში მაინც გამოჰყვება.

პილალით: დედა იგებს ლეილის სიყვარულის შენახვებ, არიგებს ასულს უარი თქვას თავის გრძნობებზე. როცა ხედავს რომ ვერაფერს აწყობს, უკრძალავს შვილს სკოლაში სიარულს. ლეილი დედას არ უფარავს თავის გრძნობას.

درگوش معلم آمد آواز
كاوازه برون زد درمكتب
چون برگ و بر زبان بدگو
برو در خانه گر توانست

P-262, 8r-v

از گروش بگوش گفتن راز
ترسید معلم مودب
شاخی شد آزان شجر پیرسو
زاری که زرو زن جست

⁶ ناموس هزار ساله بر باد (გვ. 14).

რ უ ჰ-ა ლ-ა მ ი ნ ი თ: ლეილის დედა იგებს ბავშვების გამიჯნურების ამბავს და მწარდება. ყველაფერს უამბობს ქმარს. ლეილის გამოჰყეტავენ სახლში.

შ ა ჰ ი ნ ი თ: ქორს ლეილის დედაც იგებს. ტირის: მოიხშობ', შვილს, ხან უყვავებს, ხან ეუბნება:

ეი, მამის სულო, დედის სიცოცხლევ,
ჩემთვის სულზე უტყბესო,
შენ დამიგლიჯე გულ-ღვიძლი!
ვის გამო აღელვებულა შენი სული?
ვიზე ფიქრობს შენი თავი?

დედა ბევრს ელაპარაკა, მაგრამ ლეილი ვერ გატეხა. მერე ქმარს უთხრა ყოველივე. ისიც აღელდა. ლეილი ატირდა. სახლში გამოჰყეტეს?

ყველაზე ახლოს მაინც ქართულ „ლეილმაჯუნნიანთან“ ფიზულის ვერსიის შესაბამისად გილია.

ფ ი ზ უ ლ ი თ:

«Такне слухи, наконец, дошли
И до вниманья матери Лейли.

Я слышу о тебе дурные вести —
От них ущерб твоей и нашей чести.
Тебе любовь и вздохи не пристали,
И не к лицу любовные печали...

برداشت تفسیر و برکشید آه	مادر چو ازین خبر شد آگاه
گه لطف نمود و گه غضب کرد	فرزند عزیز خود طلب کرد
ازروح روان بما تو بهتر	کای روح پدر روان مادر
	تو پاره‌یی از جگر مرا
وندیشه چیست درسر تو	آشفته کیست خاطر تو
وز شوهر خویش مصلحت جست	از دختر خویش دست و دل داشت
بنشست به پیش دختر و گفت	اونیز ازین خبر برآشفست
آهی بکشید و جامه بدرید	لیلی سخن پدرچو بشنید
درونه چون تنورش	زان بند که کرد یحضورش

83. ۱۶۹; ۱۷۰; ۱۷۲*

О свет моих очей, отрада взора,
Ты на семью не навлекай позора.
Как мы теперь в глаза посмотрим людям?
Сама подумай, чем гордиться будешь?»

(გვ. 95—98).

ლეილი გადასწყვეტს მიმართოს ხერხს:

«Но все же решила проявить упорство,
«Прибегну — мыслит, — к помощи притворства»
О мать, подруга дней моих мгновенных,

...

Мне эти все неведомы слова
И речь твоя понятна мне едва.
Что за любовь, скажи, в ней смысл какой?
Скорее тайну до конца открой!

...

Услышав, что Лейли ей отвечала,
Увидела: чиста ее Луна,
И о любви не ведает она.
Теперь, когда в душе росло сомнение,
Она нашла душе успокоение.
Остаться дома дочери пришлось

(გვ. 99.—101).

11. თეიმურაზის ეპიზოდი მაჩუნის სკოლაში მირბენისა და იქ ზიწის კოცნის შესახებ შორეულ გამოცახილს პოულობს ფიზულისთან:

Он входит в школу, весело мечтая,
При мысли о любимой расцветая.
Но гурии в раю — он видит нет!

...

Заплакал он, надежду потеряв»

(გვ. 105).

ტირის მაჩუნე და თავის მწუხარებას უზიარებს მერხს, დაფას და საწერ-კალამს:

«Чернильница! пора скорбей настала;
Души твоей заржавеет зеркало

А ты, перо, ты слезы проливаешь
И в беспокойстве мечешься, блуждаешь.

...

Дощечка! пусть о ней воспоминание
Прольет печаль в любые начертанья!»
Так этот пленник яростных скорбей
Ходил, стенаая, в школу много дней»

(გვ. 107).

თეიმურაზი: 12. მაჯნუნი ერთ დღეს იყო სახლში. დედ-მამაც იქვე არიან. უცებ მაჯნუნს სისხლი წასკდება ხელიდან. მოატანიდა მიწა ლეილის ქუჩიდან და სისხლი შეწყდა. როცა ჰკითხეს, რატომ გაეხსნა ხელი, პასუხობს: „იმას იქ ხელი გაუხსნეს, აქ ჩემმა მკლავმა ინება“ (სტრ. 41—46).

ჰაბიბი: მაჯნუნს მამასთან საუბრის დროს უცებ წახეთქა სისხლმა ხელიდან. მამა შეშინდა, მაგრამ ყაისმა დააწყენა: რა: ეს იმიტომ მოხდა, რომ ახლა ლეილის უშვებენ სისხლს⁸.

ფიზული: მამა არიგებს მაჯნუნს საუბრის დროს:

«Вдруг тело сына скорчилось от мук,
И засочилась кровь из тонких рук.
Отец смущенный с рук не сводит взгляда,
Меджлиун ему: «отец, скорбеть не надо:
Пустили кровь кумиру моему,
Ножом разрезал руки врач ему,
Но боль любимой и меня задела,
У нас душа одна, лишь на два тела»

(გვ. 254).

თეიმურაზი: 13. მაჯნუნის მშობლები ტირილით შესჩივიან მეგობრებს უშველონ რამე მათ შვილს, რომელიც ლეილის სიყვარულისაგან გახელდა. ნათესაეები ანუგეშებენ. მოციქულები მიდიან ლეილის ხელის საძიებლად. მასპინძლები ეაჟს იწონებენ, მაგრამ მისმა სიშმაგემ ასული შეგვირცხვინა; თუ მთლად არ დაუყარავს ქეუა, მზად ვართ მივცეთ ასულიო (სტრ. 49—57).

პილალით: ნათესაობა გადაწყვეტს შეაუღლონ მიჯნურები.
მიდიან ლეილის მშობლებთან, ითხოვენ ლეილის, მაგრამ მასპინძლები უარზე არიან იმ მოტივით, რომ ყაი-სი გიყია.

რუჰა-ლამინით: ახლობლები გადასწყვეტენ შერთონ ყაისს ლეილი. ტომის სეიდი მოგზაურობის ამბებს აწესრიგებს. ლეილის გვარეულობა კარგად ხედება სტუმრებს, მაგრამ ასულს მაინც იმავე მოტივით არ აძლევენ.

ასევეა შაჰინის ვერსიითაც. ფიზულით ყაისის მამა თავისი აწალით ეახლება ლეილის მშობლებს და სთხოვს ასულის ხელს. ლეილის მამა უარით ისტუმრებს:

«Безумцев презирают меж людей,
И что безумцу в дочери моей?

Ужели пери с дэвом подружился?
Не повторяй подобной небылицы!
Ты прежде должен нрав его исправить
И от безумия его избавить.
Тогда Лейли — его. Иди же в путь,
Чтоб сыну разум поскорей вернуть»

(გვ. 138—139).

ფიზულით ამას მოსდევს მაჯნუნის მწირად წასვლა ჭაბაში. თეიმურაზის მიხედვით კი არის ქორწილი და იქიდან მაჯნუნის გამოვდება (სტრ. 49—68); ამ ეპიზოდს დეტალებში მისდევს მოლჰემის გვიანდელი ვერსია.

მოლჰემით: მაჯნუნის ნათესავების თხოვნაზე ლეილის გვარეულობა თანხმდება. გაიმართა დიდი მეჯლისი. მეჯლისზე ერთ-ერთი ლეილის გვარეულობიდან წამოდგება და განაცხადებს, რომ „ლეილი პლატონისავით ბრძენია, მაჯნუნი კი გიჟიო; ერთი არის მზე ცაზე მბრწყინავი, მეორე კი სხივი მისი მიწაზე დაცემული; ბაეშეები მასს ქვევებს ესვრიან — გიჟი რომაა იმიტომო. მაჯნუნის ხალხმა მოითხოვა ამის დასაბუთება. დაუძახეს ყაისს და დასვეს მეჯლისზე. ქებინის წიგნს კითხულობენ, ის კი ზის რექტიანივით. ამ დროს ჩაივლის ლეილის გოშია. ჩაეკონება და და-

უწყებს მას კოცნას. ყველანი გიჟად ჩათვლიან და ამ მეჯღოსიდან გამოაგდებენ მას⁹. დაახლოებით ასევეა გადმოცემული ეს ეპიზოდი ჰამდის თურქულ ვერსიაში¹⁰.

მაჯნუნის დამეგობრება ლეილის გოშინასთან, გოშინის კოცნის ფაქტი სხვა სპარსულ ვერსიებშიც არის, ოღონდ ამ სიუჟეტურ დეტალს ვპოულობთ სრულიად განსხვავებულ ეპიზოდებში, სხვაგვარ სიტუაციაში. ჰილალით ყაისი ხეტიალის დროს შემთხვევით წააწყდება ლეილის გოშინას. რაპაით — ხვდება უდაბნოში. ძალლი მას ლეილის თავს აგონებს. ესაუბრება მას. ჰვანის კითხვაზე ასე პასუხობს: ეს ძალლი ჩემი სატრფოსია, ნამყოფია მის სახლში, მის ქუჩაზე უვლია, მისთვის შეუხედავს; მის დანაბიჯებს მიწას ბევრს ვაკოცებო¹⁰. (შდრ. ქართული ვერსიის შემდეგი ადგილი: „იგ ჰკოცნიდა იატაკსა სად მას ფეხი დაემაშა“ (ლ. მ. 40. 2). ანალოგიური ადგილია აბდი ბეგის პოემაში: ყაისი თხოვს ძალლს მისი ტუჩებით აკოცოს ლეილის ფეხის ნაკვალევს¹¹.

ქართულში ამას მოსდევს ძალიან შეკვეცილი გადმოცემა:

მაჯნუნის ველად გაჭრის და მშობელთა წუხილის აღწერა. კვდება ამის შემხედვარე ყაისი მამა და ლეილის მშობლებს რჩებათ მისი „ადგილი“. ცალ-ცალკე ეს ეპიზოდები ყველა სპარსულ ვერსიაშია დადასტურებული სხვა

به بیطعمی مکن مارا پریشان
جنون را گذار باشن هشیار
گریبان گیر آوردند یاران
نگه میکرد این تصویر سیما
دل از خود رفتا حوس دگر
بسر غلطید در پای سنگ یار
جنونش خوش زد دربار هوشد
برون رفتند انجمع پریشان

درین هنگامه تحقیق خویشان
مشو در کار حال خود ستمگار
گرفته دامن دست گریبان
ببر جانب زحیرت دیده‌او
سگ لیلی منظور شد نظر
تن دل در بساط خاک هموار
بسگ را زد دل دیوانه گوشت
همه فزانه دیوانه گویان

⁹ E. Э. Бертельс. Низами и философия, 310.

چشم تو در انتظار یارست
... آی و بوسیش قدمگاه

جای تو همیشه ره گذشت
از خانه نهد جو پای در راه

El-218, 22.

بوس ازلب من نشان پایش (83. 82).

ადგილასა და სხვა სიტუაციაში. მათი ჩამოთვლა აქ ზედმეტად მიგვაჩნია.

თეიმურაზი: 14. მაჭუნის ლეილის სანახავად მიდის მათხოვრის ტანსაცმელში გადაცმული. ლეილი იცნობს მის ხმას და გაუტანს ოქროს გლახას. დედა იეჭვებს: ქვის სროლით გააგდებინებს მაჭუნს უბნის ბავშვებს (სტრ. 69—72).

პილალი: ყაისი ლეილის სანახავად მიდის გლახად გადაცმული. გული უწუხდება. ლეილი გამოდის და გონზე მოჰყავს იგი.

მოლქემი: მაჭუნის გლახად გადაცმული მიდის ლეილის სანახავად და პურს თხოულობს. ლეილი მიხვდება, ვინც არიან მათხოვარი და მოაქვს მისთვის პური საჩქაროდ¹². აბდი ბეგის ვერსიით მაჭუნის მათხოვრის ტანსაცმლით მიდის ლეილის სანახავად.

პაბიბი: მაჭუნის ლეილის სანახავად მიდის ხან სიბრმავეს მომიზეზებით, ხან კი გლახად გადაცმული.

ფიზული: „ბრმა“ მაჭუნის მიდის ლეილის სანახავად. ჰამდის თურქული ვერსიითაც ორჯერ მიდის ლეილის სახლისაკენ გლახად გადაცმული და „ბრმა“. მაგრამ აქ საინტერესოა ერთი დეტალი: სოფლის მეცხოვრებნი ქვეებს ესეკრიან მას და აიძულებენ უკან წავიდეს უდაბნოში¹³.

თეიმურაზი: 15. ლეილი საზაფხულოდ მიჰყავთ იალაღზე. მგზავრობისას ლეილის აქლემს შესწყდა თოკი, ბრუნავს მინდორთა შუა. შემთხვევით წაადგება თავს მაჭუნს. მიჭნურები ერთმანეთს ზედებიან. ხალუმნი ბოლოს იპოვიან მათ ერთად მსხდომთ და გაჰყრიან (სტრ. 73—93).

პილალი: ლეილის მშობლები აიყრებიან იმ ადგილიდან (მიზეზი აქ ადგილის გამოცვლაა და არა პაერის). ლეილის აქლემი აიწყვეტს — წყდება ლაგამი. აქლემი ყაისთან მიიყვანს ლეილის. ლეილი წინადადებას აძლევს ყაისს გადაიკარგონ უდაბნოში — ყაისი არ თანხმდება მას (არ უნდა სახელი გაუტეხოს ლეილის). დილას ლეილი თვითონ ბრუნდება თავისიანებთან.

¹² უზბეკეთის მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული აღმოსავლური განყოფილების ბიბლიოთეკის ხელნაწერი P—200.

¹³ ა. ს. ლევენდი, გვ. 162.

რ ა ჰ ა ი თ: შეხვედრა ხდება სხვა სიტუაციაში. ყაისი თვითონ მის ლეილის სანახავად. ქართულს უახლოვდება დეტალი: ლეილიმ ყაისის თავი მუხლებზე დაიდო¹⁴. იგივე დეტალია დაცული აბდი ბეგის ვერსიაშიც¹⁵.

ფ ი ზ უ ლ ი თ:

«И скоро колокольцев звон утих,
Лейли отстала от друзей своих
А ночь была печальна и туманна,
Ушел вперед погонщик каравана.
И вот Лейли попала невзначай
В излюбленный Меджнуном дикий край.
Она бродя, дороги ищет дальноюй,
И видит вдруг — там человек печальный.
Скажу ему, что сбилась я с пути,
Спрошу, как до селения дойти».
Она к нему подходит торопливо,
Кто ты, скажи мне!» говорит учтиво.
Поднявши голову, тот пленник бед,
Словами «Я—Меджун» ей дал ответ»

(გვ. 296—297).

ლეილი არ უჯერებს მას. ყაისი არწმუნებს.

«Лейли узнала, кто пред ней стоит,
И слезы потекли с ее ланит».

მაჯნუნი ეკითხება: ვინ ხარო. ლეილი პასუხობს. ახლა ყაისი აღარ უჯერებს. ბოლოს დაარწმუნებს ლეილი. ამ საუბარში იყენენ, რომ ამ დროს:

«Едва произнесла последний слог,
И видит — на верблюднице летит Ездок:
Орлицу он вернул в гнездо родное.

لیلی سراو زراء تمکین
از زانوی خویش کرد بالین

El-218, 14.

برداشت سرش ز خاک خواری بنهاد بزائویش زیارت » (გვ. 132)

Обрел садовник древо молодое.
Меджнун опять остался средь песков, —
Друг эмей и собеседник муравьев»

(გვ. 319).

ყველაზე მეტ სიახლოვეს ქართულთან ამჟღავნებს მოლქემის და განსაკუთრებით კი რუჰ-ალ-ამინის სპარსული ვერსია.

მოლქემით: დადგა გაზაფხული. ლეილის ტომი აიყარა სიცხე-ებთან დაკავშირებით უფრო ზომიერი ჰავის მქონე ადგილის საძებნელად, მგზავრობისას ლეილის აქლემმა გაუზვია იმ უდაბნოსაკენ, სადაც სახლობდა მაჩნუნი. ასე შეიყარნენ მიწნურები. ლეილიმ მუხლებზე დაიდო მისი თავი. ეკითხება: ვინ ხარო? გონდაკარგული მაჩნუნი ხმით იცნობს ლეილის. ლეილის ხალხს მარტო ლეილის აქლემის ლაგამი შერჩა ხელში. დაუწყეს ძებნა და იპოვეს ერთად ორი შეყვარებული. ლეილი მიჰყავთ; მაჩნუნი ისევ მარტო რჩება¹⁶.

რუჰ-ალ-ამინით: ლეილი თავის გვარეულობით ყაზის მხარეს მიემგზავრებოდა. ლეილის აქლემს შესწყდა ლაგამი. აქლემი აცდა გზას და ლეილი დაშორდა თავისიანებს. აქლემმა იგი ყაისის სამფლობელოში მიიყვანა. ლეილის ხალხი ეძებს ლეილის. ლეილი და ყაისი ამასობაში ერთად არიან. მაჩნუნი საყვედურობს ლეილის: დედ-მამას არ მოსცილდი, ჩემზე არ ზრუნავ. ლეილი ატირდა; ეფიცება სიყვარულს. აძლევს წინადადებას, შმაგობას თავი გაანებოს და ნორმალურ ცხოვრებას მიჰყოს ხელი, წაჰყვეს მას სახლში. მაჩნუნმა ამაზე უპასუხა: მე ჩემს სიყვარულს ვერ ეუღალატებ — ჩაქექი ქეჩაოში და წაგიყვან სახლშიო. დასვა აქლემზე იგი და ლაგამი ხელში დაიჭირა. ამ დროს გამოჩნდა ლეილის ხალხი. გაიხარეს მისი პოვნით. ყველამ დაიჩოქა მაჩნუნის წინ. დაიმორცხვეს და ბოდში მოუხადეს მას პირველი წყენისათვის. სთხოვეს აღარ გაყოდა მათ. მაჩნუნი უარს ამბობს ყველაფერზე და ბრუნდება უდაბნოში. ლეილი თავისიანებს მიჰყავთ¹⁷.

¹⁶ P—200.

¹⁷ Add. 24, 088.

თეიმურაზის ეპიზოდი: „აქა ამბავი არაბთა ბასრელი ამირასი“ (სტრ. 94—132). სპარსულ ვერსიებში შეესაბამება ნუფალის ეპიზოდს. ზოგიერთი ვერსიის მიხედვით ნუფალი ერთ-ერთი არაბთა ტომის მეთაური ან ბელადია, ზოგის მიხედვით ამირაა. ამ ვერსიებში ნუფალის ეპიზოდი დამუშავებულია ან ნიზამისა და ან ხოსრო დეჰლეველის პოემების მიხედვით. ქართულთან ახლოსაა მხოლოდ ჰათეფის ვერსიის შესაბამისი ეპიზოდი (ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი).

თეიმურაზით: 16. ერთ ღამეს ლეილი სიზმარს ნახულობს:
„თქვა „სიზმრად ენახე მაჩნენი, იგ სულთ ამოსვლად
მღებარე, მან სიტყვა მითხრა საბრალო, გულს ცეცხლი
მოსადებარე: შენცა წამოდი ჩემთანა, ნახე, რომ მივალ.
მე ბარე!“ (სტრ. 188, 1—3).

ამ სიზმრის მერე დაიწყო ლეილიმ ლევა და ბოლოს მიიცვალა (სტრ. 184—215).

ლეილის სიზმარი უმრავლეს სპარსულ ვერსიაში, სხვადასხვა ადგილსა და სხვადასხვა სიტუაციაშია დამოწმებული. ახლოა ქართულთან რაჰაის პოემის შესაბამი ადგილი.

რაჰაით: ერთ ღღეს ლეილი ხედავს სიზმარს: ენახე მაჩნენი საოცრად გატანჯული, შინდოდა მოალერსება და ამ დროს გამომეღვიძა. ამის შედეგ შექდა აქლემზე და გასწია მის საძებრად უდაბნოში. ბრუნდება უკან, ავად ხდება და კვდება¹⁸.

საყურადღებოა თეიმურაზის პოემის ერთი დეტალი, რომელიც პარალელს ბოულობს ჰილალის ვერსიაში. ბაღდადელი ხალიფა ლეილის მამის ბიძაა, ლეილის გარდაცვალების შემდეგ მიღის სამძიმრისათვის ლეილის მამასთან. ჰილალით ხალიფა ქორწინების ნისალოცად მიემგზავრება მასთან და მოულოდნელად სამგლოვია-რო ამბავს ესწრება. ბაღდადელი ხალიფა სხვა სპარსულ ვერსიებშიც არის დასახელებული პერსონაჟად, მაგრამ ქართულთან სიუჟეტურად უფრო ჰილალის ვერსიასა დაკავშირებული¹⁹.

¹⁸ EI—218, 23—24.

¹⁹ ალ. ბარამიძე. თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ..., გვ. 172.

საინტერესოა თეიმურაზის თხზულების ფინალი:
ლეილის სიკვდილის შემდეგ დედ-მამა სიზმარში ნახულობა.
ლეილისა და მაჭუნს სამოთხეში (სტრ. 252—269).

ფიზულით: ზეიდი ნახულობს სიზმარს (ეს ეპიზოდი ფიზულის.
ნასესხები აქვს ნიზამისაგან):

Сидел он у могилы как-то раз,
И задремал под утро, утомясь
И дивный сон увидел он в тоске,
Увидел две луны он в цветнике

Ему сказали: «Рай ты видишь, друг,
Гильманы, гурни везде, вокруг.
Те две луны с красною беспримерной,
Меджнун с Лейли, возлюбленною верной».

И вот в раю нашли покой желанный,
Служить им стали гурни, гильманы»
(გვ. 343—344).

თეიმურაზის „ლეილ-მაჭუნეიანში“ ბასრელი ამირას ეპი-
ზოდში ნახსენები ბასრა და ბაღდადი ფიზულის ეერსიაშიც
არის დამოწმებული:

«Его любили Басра и Багдад,
Любой араб служить ему был рад»
(გვ. 78).

ამავე ეპიზოდში საყურადღებო დეტალია: ბასრელი ამირა
თავის სიტყვას რომ შეასრულებს, შემდეგ უწუნებს ყაისს ლეილის
და ეკითხება:

„ამისთვის ესრე გახდომა, რა გნახენ, დაგიძრახენი,
ტურჟაა, მაგრამ არ ესრე, ამბავნი იყვნენ ჩმახენი.
მხევალნი მყვანან უტურჟე, აჭობინებენ მნახენი“ (სტრ. 119).

ამაზე მაჭუნეი პასუხობს:

„თუ ჩემის თვალთ შეხედავ, გაშვადღე უსაილოდა,
თუ გულიც გქონდეს ტინისა, დაგიდნეს, გაგიცილოდა“ (სტრ. 120).

თეიმურაზის პოემის ეს საინტერესო დეტალი ვერც ერთ ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ სპარსულ ვერსიაში ვერ პოულობს პარალელს. არაბული ლეგენდა კი გადმოგვცემს: ლეილისა და მაჰნუნის სიყვარულის ამბავი ხალიფას ყურამდე აღწევს. ხალიფა ისურვებს მათ ნახვას. ლეილის რომ დაინახავს ასე გამხდარსა და გაძვალტყავებულს, მაჰნუნს ეკითხება: ეს როგორ შეიყვარეო? ამაზე მაჰნუნი პასუხობს: ჩემი თვალებით შეხედე და სხვაგვარად დაინახავო.

თეიმურაზის მიხედვით, ყაისი და ლეილი ნათესავეები არიან (ბიძაშვილები): „ახლო იყვეს მეზობელნი, ძმათა შვილნი განაყარი“ (სტრ. 19, 2). ერთ-ერთი არაბული წყაროთიც ლეილი და მაჰნუნი ერთმანეთის ბიძაშვილები არიან. ამ ორი დეტალის დამთხვევა არაბული ლეგენდისა და თეიმურაზის პოემის ნათესაობაზე არ მიუთითებს, რა თქმა უნდა. უშუალოდ არაბული გადმოცემით რომ არ სარგებლობს თეიმურაზი, ამაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. ისე რომ, ეს და სხვა დეტალები, რომლებიც თეიმურაზის პოემაში დასტურდება და არ იძებნება ჩვენს მიერ განხილულ აღმოსავლურ ვერსიებში, უნდა მოიპოვებოდეს სხვა, ჩვენთვის ჯერ უცნობსა და ხელმიუწვდომელ სპარსულ ვერსიებში. საინტერესოა აგრეთვე ის ფაქტი, რომ როგორც თეიმურაზის პოემის მიხედვით. ასევე აბდი ბეგის ვერსიითაც, ლეილის არავიზე ათხოვებენ. ზემოთ ჩამოთვლილ აღმოსავლურ ვერსიათაგან, როგორც აღინიშნა, მოლქემისა და შაჰინის სპარსული ვერსიები თეიმურაზის „ლეილ-მაჰნუნის“ შემდეგაა დაწერილი, მაგრამ მათში დამოწმებულია და გამოყენებულია ადრეული ხანის სპარსული ვერსიების ჩვენებები. ამიტომ გაგვიწიეს ამ ვერსიებმა დიდი სამსახური თეიმურაზის თავისებური დეტალებისა და ეპიზოდების სადაურობის კვლევის დროს.

ამ აღმოსავლურ ვერსიებში თეიმურაზის ყველა დეტალი და ეპიზოდი არ დაიძებნა; არ დასტურდება მისი პოემის რამდენიმე დეტალი:

1. ყაისისა და ლეილის ერთად დაბადება, ერთ ღამეს.
2. მათი ერთად გაზრდა.
3. ლაზაში დაბადება.

ცალკე გამოიყოფა თავები, რომლებიც ზემოთ მოტანალ ვერსიებში არ ჩანან, ესენია:

1. აქა შვიდთა ხელმწიფეთაგან მოციქულის მოსვლა ლეილის ხელის სათხოვნელად (თიოთეულისა ცალ-ცალკე).

2. წიგნი ლეილის მამისაგან შვიდთა მეფეთა თანა პასუხად მინაწერი.

3. წიგნი ლეილის მამისაგან ბაღდადის ხალიფასთან მინაწერი.

როგორც დავინახეთ, ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ეპიზოდებისა და დეტალების უმეტესობა დადასტურდა ზემოთ ჩამოთვლილ სპარსულ ვერსიებში, მიუხედავად იმისა, რომ თეიმურაზის ვერსია არც ერთ მათგანს არ უკავშირდება. თეიმურაზის „თავისებურ“ დეტალთა და ეპიზოდთა უმრავლესობა, რომელიც გაბნეულია ამ სპარსულ ვერსიებში, და ზოგიერთი სხვა, ერთადაა თავმოყრილი სეფიანთა ეპოქის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლის აბდალაჰ ჰათეფის პოემაში „ლეილი ეო მაჯნუნ“.

მოუღანა აბდალაჰ ჰათეფის თემურიდების ბატონობის ბოლო წლებსა და სეფიანთა დინასტიის მომძლავრების მიჯნაზე მოუხდა მოღვაწეობა. სამეცნიერო ლიტერატურა ძუნწ ცნობებს გვაწვდის მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ. ყველა ეს ცნობა ზოგადი ხასიათისაა.

ჰათეფი ცნობილია, როგორც მესნევის უბადლო ოსტატი. კაბუკობის ჟამს პოეტს გადაუწყვეტია კლასიკოსების მიბადებით თვითონაც შეეთხზა „ხამსა“ (ხუთეული). ჯერ თავის ბიძას — სახელგანთქმულ ჯამის გაუტყდა ამ სურვილში. ჯამის გამოცდა მოუწყვია ახალბედა ყმაწვილისათვის და მხოლოდ ამის შემდეგ მიუცია „ხუთეულზე“ მუშაობის უფლება. პოემა „ლეილი და მაჯნუნი“ ჰათეფის საფუძვლად დაუდევს „ხუთეულისათვის“²⁰. შესავალი — დიდაქტიკური პოემა აღარ დაუწერია და „ხოსროვ-შირინისა“ და „ჰაჰთ მენზერის“ შემდეგ ჰუსეინ ბაიყარას წინაპრის, თემურლენგის ისტორია გაუღეჭს „ისკანდერ ნამეს“ საბადლოდ („ისკანდერ ნამეიე თიმურ“). პოეტს მეფეთა წიგნის სტილით აქვს შექმნილი შუა აზიის უძლიერესი დამპყრობელის დიდი ფიგურა. „თიმურ ნამეს“ ეპილოგში ჰათეფი წერს: „მე არ მინდოდა ათასგვარი სიცრუე მომეყოლა დიდი ხნის გარდაცვლილ ალექსანდრე მაკე-

²⁰ А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, М., 1914—1917, стр. 130.

დონელზე. მისი ამბები საყოველთაოდ ცნობილია უკვე. ჯერი ახლა თემურ-ლენგზე მიღგა“²¹.

თავისი სიცოცხლის უკანასკნელი დღეები ჰათეფიმ ჰერათის ახლოს მდებარე სოფელში გაატარა. 1511 წელს სპარსეთის გამაერთიანებელი სეფევიდი შაჰ ისმაილი ხორასნის ბრძოლებიდან ირანს ბრუნდებოდა. გზად ჰერათი გაიარა. წმინდა ყასემის საფლავს თავიანი სცა და ჰათეფის ეზოში გადაუხვია. ჰათეფიმ შაჰს თავისი პოემები წაუკითხა. შაჰ ისმაილი დაკვეთას აძლევს პოეტს, რომ მან დაწეროს „შაჰ-ნამეი ჰაზვათი შაჰ-ისმაილ“. ჰათეფი უარს ევლარ ეუბნება და თანხმდება. პოემა დაუმთავრებელი დარჩა — მან მხოლოდ ათასი სტროფის დაწერა მოასწრო.²²

ჰათეფის „ლეილი და მაჯნუნის“ ტექსტი ორჯერაა გამოცემული: ერთხელ კალკუტაში ვ. ჯონსის მიერ 1788-98 წლებში, ხოლო მეორედ — ლანჯუს 1862 წელს ნავალკიშორის მიერ. ნაწყვეტი პოემიდან გერმანულად თარგმნა ჰამერმა 1818 წელს.

ჰათეფის პოემა ტრადიციის მიხედვით იწყება შესავლით, რომელიც რამდენიმე ქვეთავადაა დაყოფილი. ამ ქვეთავებში შედის: ღვთისადმი მიმართვა, ოთხი მოციქულის შესხმა, ცად ასვლის აღწერა, ამირმუმლის ხოტბა, წიგნის დაწერის მიზეზი და შემდეგ იწყება უშუალოდ ამბავი.

იყო არაბთა სახელმწიფოში ერთი დიდებული, მოწყალე და ძლიერი. არ ჰყავდა მემკვიდრე. დიდი ლოცვიაა და მუდარის მერე ღმერთი მას ვაჟს უწყალობებს. ვაჟს სახელად არქმევენ ყაისს. მამა მას აღსაზრდელად ძიძებს მიაბარებს. ყაისი ტიროდა განუწყვეტლივ, არავის შეეძლო მისი გაჩუმება. ერთხელ ერთმა ლამაზმა ქალმა აიყვანა ბავშვი ხელში და ყაისიც გაჩუმდა. 10 წლისა რომ შესრულდა, ადათის მიხედვით შეასრულეს „სუნათი“. 10 წლისას აძლევენ სკოლაში. აქ ის ხვდება ლეილის და ბავშვები გამოჩნურდებიან. ჭორი ნელ-ნელა ვრცელდება და აღწევს ლეილის დედის ყურამდე. მოჰყავს ასული სახლში; ჰკიცხავს მას, რომ შეარცხვინა ოჯახი, ლეილის სახლში გამოჰკეტავენ. მაჯნუნი მას ველარ ხედავს და შმაგობს. გახლებული ყაისი მიდის სკოლაში და იხსენებს ერთად ყოფნის დროს. ლეილის რომ ვერ ნახულობს ტირის და გლოვობს. მისი ნახვის სურვილით შეპყრობილი ყაის-

²¹ А. Крымский, История Персии, ее литературы и древнейшей теософии. т. III, М., 1914—1917, стр. 130.

²² იქვე, გვ. 131.

ხერხს მიმართავს: ერთხელ სიბრმავეს მოიგონებს და მეორეჯერ მათხოვრის ტანსაცმელში გადაცმული მიდის ლეილის სანახავად. ამ ფანდებს გაუგებენ და აგდებენ მაჯუნს ტომიდან. გაშმაგებული ყაისი ბაზარში დახეტილობს. მამამისი იგებს შვილის გამიჯნურობას ამბავს და ცდილობს გამოიტყუოს იგი სახლში. რჩევა-დარიგებას აძლევს შვილს. მამასთან საუბრის დროს მაჯუნს უეცრად „წახეთქავს“ ხელიდან სისხლი. მამა შეშინდება, მაგრამ ყაისი ამშვიდებს: ეს იმიტომ მოხდა, რომ ამ წუთს ლეილის უშვებენ სისხლს.

მაჯუნნი ტირილ-ტირილით მიდის ნეჯდის მთისაკენ. მამამისი ფირის რჩევით ლეილის ქუჩის მიწას აყრის შვილს თვალებზე: ყაისს ეშინია მიწის ჩამორეცხვისა და აღარ ტირის.

მაჯუნნის ნათესავები გადაწყვეტენ ცოლად მოუყვანონ ყაისს ლეილი. რამდენიმე საპატიო მოხუცი მიდის ლეილის ტომში. ლეილის მამა უარზეა — გიჟს ვერ მივცემ ასულსო. აუხსნეს, რომ ყაისის სიგიჟე მეტისმეტი სიყვარულითაა გამოწვეული. უხმეთ და თვითონ დარწმუნდებით თუ გიჟი არისო. დაუძახეს მაჯუნს, დასვეს საპატიო ადგილას. ამ დროს ლეილის ძალი გამოჩნდა, მაჯუნმა იცნო გოშია, წამოხტა და დაუჯოცნა პირისახე და ფეხები. ამან გადაწყვიტა მაჯუნნის ბედი. ველად გაქრილი მაჯუნნი შმაგობს, სახლში ველარ ჩერდება. ამ ამბით შეძრწუნებული მშობლები საშველს ეძიებენ. მაჯუნს ჰპირდებიან — სხვას შეგერთავენ ცოლადო. ყაისი უარზეა. მაჯუნნის მამას შვილი მიჰყავს ერთ ბრძენთან. მოხუცმა რომ მოუსმინა ყაისს, რჩევა აღარ მიუცია მისთვის. მამამისს კი უთხრა, რომ შველა არაფრით არ შეუძლია, რადგან ეს მისი შვილის ნება-სურვილია. მაჯუნნი ეხვეწება ფირს, რომ ილოცოს მისი სიყვარულის გაძლიერებისათვის.

არაბთა ტომის მეთაურ იბნ-სალამს ჰყავს ვაჟი, რომელიც ეტრფის ლეილის. სამოციქულოდ მიდის თავად იბნ-სალამი. ლეილის მშობლები სიხარულით თანხმდებიან. ლეილი დიდ უარზე იყო. მაგრამ ბოლოს იძულებული გახდა დათანხმებულიყო. ქორწილის ღამეს ლეილიმ ახლო არ მიიკარა მეუღლე (საქორწილო ღამეს ლეილი ტახტიდან გადააგდებს ქმარს და ისიც ეყრება ლეილის). ერთი მოხუცი ქალი შეატყობინებს მაჯუნს ლეილის გათხოვების ამბავს და ყაისი საყვედურის წერილს უგზავნის მიჯნურს. ლეილი საპასუხო წერილში თავს იმართლებს — ძალა დამატანესო და სიყვარულს ეფიცება ყაისს. ყაისი წყნარდება. ყაისი სიზმარს ნაძღ-

ლობს, თითქოს ლეილი აჩუქებს მას თაიგულს, გაღვიძებს და ხელში, მართლაც, თაიგული აღმოაჩნდება.

დგება გაზაფხული. ერთხელ, შემთხვევით, ლეილიმ თავისი კარიდან დაინახა მის საძებრად გამოჭრილი მაჯნუნი. ყაისმა რომ ლეილი დაინახა, დაჰკარგა გონება. ლეილი ურჩევს მას: მამაჩემს სთხოვე ჩემი თავიო. ამ დროს წაადგებათ თავს მათ რაყიფი ხმლით ხელში. მაგრამ აწვდილი ხელი მოცელილივით ეშვება, როცა ის გაიგონებს მაჯნუნის ლოცვას. რაყიფი ფეხებში უეარდება მაჯნუნს და შენდობას სთხოვს მას. ყაისს შეეცოდება მეტოქე და ლოცვით ანთავისუფლებს მას დარდისაგან.

ნეჯდის მთის კალთებზე ნაღირობს ნუფალი. ნადირობისას ის შეეჩეხება ყაისს. გამოჰკითხავს ყველაფერს და აღუთქვამს დანშარებას. დააწერინებს მაჯნუნს წერილს და გაატანს ფაიქს ლეილის ტომში. წერილი რომ წაიკითხეს, შეწუხდნენ და ასე თქვეს: ჩვენ არ ვმტრობთ ნუფალს, მაგრამ თუ თავს დაგვესხმით, არც ჩვენ დაეიხვეთ უკანო.

შეიქმნა ომი — ლეილი ტყვედ ჩაიგდო ნუფალმა. რომ იხილა მისი სილამაზე, პირობა დაივიწყა და თვითონ შეუყვარდა ლეილი. გადაწყვიტა მაჯნუნის მოწაშლეა. ერთ მონას უბრძანა საწამლავე ჩაესხა შარბათში. შეცდომით მეჭლისზე თვითონ დალია საწამლავი და სული განტევა.

ზამთრის ერთ დღეს მაჯნუნი გაყინული ფეხებით დაეხეტებოდა ბაღში. მეზაღე ნახა, რომელსაც საროს მოჰრა უნდოდა. მაჯნუნი ლეილის სახელზე ანთავისუფლებს საროს (მეზაღეს აძლევს ხელზე გაკეთებულ ძვირფას ლალის თვალს).

ერთ დღეს ლეილი ქარავენით მგზავრობს. დასძინებოდა. რომ გაიღვიძა, ნახა, რომ მისი აქლემი ქარავანს დასცილებოდა. შორიდან დაინახა აქლემი და მხედარი. ჰკითხა: ვინა ხარო. მხედარი პასუხობს: ყაისი ვარო. ლეილი ჩამოდის აქლემიდან და უმედანებს თავის ვინაობას. ლეილის ხმას რომ გაიგონებს, ყაისს გული მისდის. გონზე რომ მოვა, ლეილი სთხოვს კვლავ შეხვედრას. მაგრამ ყაისს ჭორების ეშინია და უარს ეუბნება ლეილის — იმითაც კმაყოფილი ვიქნები, ერთმანეთზე რომ ვიფიქრებთო. მაჯნუნი სახლამდე მიაცილებს ლეილის.

დადგა შემოდგომა. ერთხელ ლეილი სიზმარში ნახულობს. რომ მაჯნუნი გარდაიცვალა. იგი ავად გახდება. ქენება დღითი დღე დაკდება. სიკვდილის წინ დაუძახა დედას და უთხრა: მე რომ მო-

კვდები, წადი ყაისთან და უამბე ყველაფერი. ლეილის სიკვდილის შემდეგ დედა მართლაც, მიღის მაჯნუნთან და უამბობა ყველაფერს. მაჯნუნი რომ ამ ამბავს გაიგებს, მიიღოს ლეილის საფლავზე და იქ განუტყევეს სულს. მკვლარ ყაისს პოულობს ჰიჯაზში მონავალი ქარავეანი და მარხავს მას.

ჩვენ ზევით, სათანადო ადგილას, უკვე გვქონდა ლაპარაკი პათეფის ვერსიის ხასიათის შესახებ. სიუჟეტური განვითარების თვალსაზრისით მისი პოემა არ მისდევს ნიჟამის ვერსიას. ბევრ ეპიზოდში პოეტი ხოსრო დეპლულის პოემისაყენ უფრო იხრება. მაგრამ მთავარია მაინც ის ეპიზოდები, რომლებიც პათეფის პოემას განასხვავებს ორივე ვერსიისაგან. შესაძლოა ეს ეპიზოდები სხვა სპარსული ვერსიის გავლენითაა გაჩენილი პათეფის პოემაში. ხშირად ის, რაც პათეფის ნიჟამისა და ხოსროსაგან განასხვავებს, პარალელს პოულობს ქართულ „ლეილ-მაჯნუნიანში“. ყველა ნიშნის მიხედვით ეს რედაქცია, რომლითაც სარგებლობს პათეფი, ენათესავება თეიმურაზის ვერსიას. ასეთი რედაქცია შეიძლება იყოს ერთ-ერთი იმ სამ ვერსიათაგან, რომელიც შეიქმნა ნიჟამის შემდეგ ვიდრე ხოსროს პოემამდე (ესენია: ქათიბის, დერვიშის და სუჰეილის სპარსული ვერსიები). თუმცა არც ის შესაძლებლობაა გამორიცხული, რომ პათეფის პოემის შემდგომი დამუშავების შედეგად მიგვეღო ეს რედაქცია. გადაჭრით რაიმეს თქმა ამის შესახებ ჭირს, რადგან ეს რედაქციები ჩვენთვის ხელმისაწვდომი არ არის.

ჩვენ შევისწავლეთ პათეფის ყველა ნუსხა, რომელიც დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტის აღმოსავლურ ფონდში (P—155; P—238; P—239; P—279). ამ ნუსხებს შორის, შინაარსის გადმოცემის თვალსაზრისით, განსხვავება არაა. ერთი ხელნაწერი (P—155) დეფექტურია — აკლია ნუფალის ეპიზოდი მთლიანად. დანარჩენი ნუსხები ავსებენ ამ ხარეზს. P—279 ორენოვანია (სპარსულ-თურქული). ყველა ეს ნუსხა შევუჯერეთ „ლეილ-მაჯნუნიანის“ ქართულ ვერსიას. ყურადღებას უმთავრესად იმ დეტალებსა და ეპიზოდებზე ვამახვილებთ, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში თეიმურაზის „თავისებურებებადაა“ ცნობილი. ამ „თავისებურებათა“ ნაწილი დასტურდება პათეფის ვერსიაში. ჩვენ გზადაგზა მოგვიხდება ხელმეორედ შეჩერება იმ დეტალებზე, რომლებიც ზევით უკვე განვიხილეთ. საქმე ისაა, რომ პათეფის ვერსია ასეთ დეტალებში ქართული ვერსისათვის დამახასიათებელ ნიუანსებს შეიცავს.

ჰათე ფით: მუშკითა და ვარდის წყლით ბანდა ძიძა²³.

თეიმურაზით: „ოქროს ტაშტშიგან ბანდიან ვარდის წყლით
ერთგან ჩვილებსა“ (15,1).

ჰათე ფით: ძიძა სრული ალერპით ზრდიდა მას,
ასი ათასი სურვილით.

ის ბავშვი ტიროდა ხოლმე ძიძასთან;

მას არ ძალუძდა მისი დამშვიდება.

ენით ვერ ახერხებდა ამ საიღუმლოს თქმას

და ამაზე თავისი გულის მდგომარეობით ლაპარაკობდა.

არავინ იცოდა რაიმე მისი საიღუმლოების შესახებ,

რა დამართებოდა ბედისაგან ამ საყვარელს

ერთხელ ლამაზმა ფერიამ ხელში

აიყვანა იგი,

ეს რომ გააკეთა, ბავშვმა შეწყვიტა ტირილი.

განცვიფრდა ამაზე ლამაზი ფერია,

დამშვილდა ყაისის გული მისი არომატისაგან.

ყველამ, ვისაც ჰქონდა მიხედრის უნარი,

გაიგო რასაც მოასწავებდა ეს:

ამ ბავშვს საწუთრო ჰიყვარულისათვის გაახელებს.

მისი მიჯნურობა კერპებთან საარაკო გახდება

(და) სირცხვილს ჰამს ცხოვრებაში²⁴.

²³ P—155, 12 r. — بامشك و گلاب دایه اش شست

²⁴ پرورد بصد هزار کامش
با دایه نمی شد او ملایم
خال دل خویش باز گوید
کز دهر چه گشته دلپذیرش
چون کرد ز گریه گشت خاموش
تسکین دلش ز بوی او شد
می گشت یقینش از کیاست
دیوانه شود ز مهر یاری
رسوا شده زمانه گردد

P—155, 12r-v.

دایه بعزیز تمامش
آن طفل همیگریست دایم
انرا نه زبان که راز گوید
اگه نه کسی هم از ضمیرش
یکروز پری رخیش بردوش
حیران رخ نکوی او شد
هر شخص که داشتی فراست
کان طفل بسهل روز گاری
در عشق بتان فانه گردد

თეიმურაზი: „მოუსხეს ძიძა ორთავე, თქვეს: „არამც მოემ-
შია რა“,
სტრ. 8. თუ თვალად ტურფა არ იყვის, ვაჟმან მოწოვის რძე არა.

მუნეჯიბთა ცნეს ბოლო ჟამს საქმე მის ყმისა ყოფილი
სტრ. 11. თქვეს თუ: „იქნების ჭაბუკი მისებრი არვინ შობილი,

სურვილის ეტლზედ შობილა, ეშყა აქვს გულშეყოფილი.

ეს გამიჯნურდეს იმგვარად, სხვა ყოფილიყოს აროსა
სტრ. 12. სხვათა მიჯნურთა ხელობა მან თავსა არ აკმაროსა.

პათეფით: იმ დღეს ათი წლის რომ გახდა (ყაისი),

სილამაზით ორი კვირის მთვარეს დაემსგავსა.

მოისურვა მამამ, რომ

წესის მიხედვით შეესრულებინათ „სუნათი“.

ქუფის საზღვრიდან ვიდრე ბაღდადაშდე

(სხვადასხვა) ტომებში დაგზავნა ხალხი (მოსაპატი-
ებლად)

შეიკრიბნენ არაბთა (ტომების) მეთაურნი.

დასვა ხალხი ლხინად²⁵.

იმ ამერთა სეიდთან გაგრძელდა

ორმოცი დღე ლხინი, მეჭლისი²⁶.

თეიმურაზი: „ვაჟი მონათლეს სუნათი, უყვეს სრჯულისა
წესითა

სრულა შემოკრბეს არაბნი. სალხინოდ, არა კვნესითა

სტრ. 16 მის მეჭლისისა საჭებრად სიტყვა მოვიღო მე სითა

شد ماه چهار ده جمالش
سنت کندش چنانکه دانی
مردم بقیله‌ها فرستاد
بنشانند اهالی طرب را
P 155, 13 r-v.

روزی که بده رسید سالش
میخواست پدر بکاهرانی
از سرحد کوفه تابه بغداد
آوری موالی عرب را

کردید زباده مجلس افروز

ان سید عامری چهل روز

სტრ. 7. ორმოც დღესა ლხინი ჰქონდათ, ვის მოუვა თვალთა
რული?

ეს უკანასკნელი ძეობის გადახდის დროსაა და არა სუნათის
შესრულებისას, მაგრამ საინტერესოა თვითონ ფაქტი.

პ ა თ ე ფ ი თ: დაჟდა ასულთან განრისხებული,
შესაფერი სახის გამომეტყველებით, ცრემლიანი
თვალებით.

დედა ეუბნება ლეილის — მავანისაგან გავიგე,
აღელვებულა შენი ახალგაზრდობა.

უნდა ეცადო იყო კდემამოსილი და დაირცხვინო,
ვიდრე ზილფით არ შეიმოსები.
როცა დრო მოვა გეყოლება ათასი შეყვარებული
შენი მიჯნურობა (ახლა) რა შესაფერია.

ჩვენი ნამუსი გაატანე ქარს
და არაბთა სასაცილოდ გაგვხადე.
ამის შემდეგ დაჟდები სახლში
შემდეგ მაინც ნულარ შეგვარცხვენ.
სადმე რომ გაადგა ფეხი,
ვეტყვი მამაშენს და დიდერის შენს სისხლს.

დაჟეჟი სახლში, ვიდრე არ მოვა შენი ჯუფთი,
რომ ეუთხრათ ასული სახლში გვეყავს-თქო.
როცა ლეილიმ მოისმინა ეს სიტყვები,
თავი შორს დაიჭირა.
დედამისის ნათქვამზე არ აღელვებულა,
ნაზად და წყნარად უპასუხა დედას:
ქალბატონო, მითხარი რა არის სიყვარული,
რომელია მიჯნური, ვინაა მიჯნური?
სიყვარული ვარდია გაზაფხულისა,
თუ ქვეყნის საცთურია?
იქნებ საჰმელია სიყვარული?
ღვთის გულისათვის მითხარი სიპართლე.
მეუბნები სიტყვებს, რომელთა აზრი არ მესმის,
ამ დროს არ ვიცი, როგორ გიპასუხო მათზე.

დედამ რომ დაინახა ლეილის სიღინჯე,
ერთი სიტყვით დაუჯერა და დაწუნარდა²⁷.

თ ე ი მ უ რ ა ზ ი თ: „დედა ეტყოდა ტირილით ქალსა: რა მიყავ
შვილოდა,

სტრ. 28 თავი მომკვეთე, გა მ ხ ა დ ე ა რ ა ბ თ ა ს ა ს ა ც ი ლ ო დ ა,
„შენი შერცხვენა ვით გავსდლო!“ — თვალთაგან ცრემ-
ლსა მილოდა

შენც მოგკლავ, თავსაც მოვიკლავ, იცოდე, უსაცილოდა“...

სტრ. 29 „ჯ ე რ ქ ა ლ ი ხ ა რ გა უ წ ვ რ თ ნ ე ლ ი,
შ ე ნ ვ ი ნ ა და ე შ ყ ი ვ ი ნ ა!
შენებრ შვილმა უწვრთელომან დედმამანი მოაყივნა,

სტრ. 30 „ვთქვით: მოგვესწრა ჩვენ ასული, ალვის ნორჩად
გვენაყოფის

მივსცეთ ვინმე შესაფერსა, ჰირნი შუა გაგვეყოფის;
დაიძრახე, მოგვაყიენე, თავი არსად გაგვეყოფის.

رخساره باب دیدگان تر
کاشفه تو شده جوانی
حتی که ز زلف دو بیوش
معموقه شدن ز تو چه لایق
وسرزنش عرب قتادی
بدانم مکن مرا از این پیش
گویم که پدر بریزد ت خون
تا دختر خانه ات توان گفت
پس دور گرفت خویش را
نرمک نرمک بمادرش گفت
معموقه کدام و عاشقش کیست
یانام دمیست در دیاری
از بهر خدا بمن بگو راست
تا وقت جواب آن نمانم
فی الجملة شدش از آن تسلی

P—155, 16v, 17 r-v; 18r.

بنشست بقر پیش دختر
گفتش که شنیدم از فلانی
باید بحیا و شرم کوشی
گیرم که بود هزار عاشق
ناموس مارا بباد دادی
زین پس بنشین بخانه خویش
گری پای نهی ز خانه بیرون
در خانه نشین چو آیدت جفت
لیلی چو شنید این سخن را
زان گفت و شنید بر نیاشت
کای بانوی دهر عشق کوچیست
این عشق گلست در بهاری
یا عشق زجنس خورد نیاست
گوی سخن آن که من ندانم
ما در چو بدید جد لیلی

სტრ. 31 „ქალმან უთხრა მას პასუხი ტურფა რაზე, არა ცუდი,

თავს მართლობდა უცხოდ რასზე, მართალს სჯობდა მისი
მრუდი.

ლონეს რასზე ედებოდა, იგ არ გატყდა, ვითა ქურდი.

სტრ. 32 „ვიცი მიწყრები, დედაო. მე შემოცოდე ვარ თურევე, და,
მიბრძანე ეშუი რა არის, ხმელზე დგას, ანუ
ცურევე და,

ფრინველია თუ ნადირი, ფერად თეთრი თუ მურევე და,
ხილი არის თუ ყვავილი, წალკოტსა შიგან
ურევე და?

სტრ. 33 „ამბობთ რასზე, ვერ მიმხვდარვარ, თუ
რას ჰქვიათ მიჯნურობა.

სტრ. 34 „დედა შესჯერდა ასულსა, სიტყვასა ზე-
დან ტკბილებსა.

ჰათე ფით: როცა ყაისი ლეილის დაშორეს,
იმ დღიდან ტიროდა, შეიძულა ყველა.
მიიარბენდა სკოლაში ის გულდამწყვარი,
იხსენებდა ყოველდღე ერთად ყოფნის წამებს.

იქ (სატრფოს) რომ ვერ ხვდებოდა,

ტიროდა გლოვით და ზარით.

ლაპარაკობდა იმ გულისწამლების დარდის შესახებ:

ეჰ, სამგლოვიარო სახლი გახდა ჩემთვის სკოლა.

განშორების წუხილის გამო მიწას ახეთქებდა თავს.

რამდენჯერმე მივიდა იმ იმედით, რომ ნახავდა იქ.

ტიროდა ასე: „შენ თავს დამაშორა, რად მინდა ასეთი სიცოცხლე
„დალ“-ივით დავილიე (წუხილისაგან) და
მოვიხარე წელში, რომ დავღებო შენი მიწა²⁸.

²⁸ با هیچ کس نماند میلی

بر یاد وصل یارهر روز

میزد ز فراق برزمین سر

میگفت ز درد آن دلافکار

ماتم کده گشته بی تو مکتب

خم شد که ز خاکبات جوید

میرفت بمکتب آن دل افکار

P-155. 19 r.v.

چون قیس بریده شد ز لیلی

میرفت بمکتب آن جگر سوز

وصلش چو نمی شدی مسیر

چون ماتمیان بگریه زار

کای لاله عذار نسیم غب

از دال کمی کجاست جوید

چندی بامید وصل دلدار

თ ე ი მ უ რ ა ზ ი თ: „ტირს, იძახის, ვითა ხელი, ჰკეა დაკარგა,
სრულა ცნობა.

სტრ. 36 მას სდიოდა თვალთა სისხლი, ცრემლთა ლაშში მიეფლობა.

სტრ. 37 „დამეკვეთა შენი ნახეა აწ მე რა ექნა ჩემო მზევე და,

სტრ. 38 მას სიცოცხლე აღარ უნდა, მოიცალა სულთქმა-კენესად,

სტრ. 39 „მიირბენდა სამწავლოსა, სად ენახა მისი მოფარე,
ტიროდის და თავს აწყვეტდის, მას სიცოცხლე ჰქონდა,
მწარე.

სტრ. 40 „მოვიდოდეს მას ადგილსა სად ორთავეს ეთამაშა,
იგ ჰკოცნიდის იატაკსა, სად მას ფეხი დაემაშა“.

ჰათე ფი თ: მეორეჯერ სხვა თანდი მოიგონა, ახალი საბაბი გამოი-
გონა (სანახავად) მათხოვრის სახე მიიღო, ძონძებში (გა-
მოეხვია) მათხოვარივით, ითხოვდა (მოწყალებას) ყოველ
სახლთან. ხელში მათარა და ჯოხი ეჭირა. სატრფოს
(სახლს) რომ მიუახლოვდა, დერევიშმა ხმას აუმაღლა.

ხმაზე იცნო იასაჰნის მკერდამ (ლეილიმ).

მივიდა კერპი იმ მიზნით, რომ ფული ჩაედო

დერევიშის ხელში, შეხედეს ერთმანეთს...

სიყვარულმა გააგიჟა ანაზღად, შეირცხვინა თავი უბანში.

უბნის ბავშვებმა ქეის სროლით გააგდეს²⁹.

کرد از سرنو بهانه اغاز
در زنده نهان چوبی نوایان
دردیش بلند کرد آواز
آواز شناخت آن سمنبر
تا صدقه دهد بدست درویش
رسوای محله گشت و بازار
طفلان محله سنگ در دست

روزی دگر آن بهانه پرداز
بنمود بصورت گدایان
نزدیک وصال یار طناز

آمد بهانه آن صنم پیش
دیوانه عشق شد به یگبار
گشتی سرو با برهنه پیوست

P—155, 20 v: 21 r.

თეიმურაზი: „გლახად მიუდგა კარზედან, სხვა ვერა მოიგონარა,

სტრ. 70 მაშინვე იცნა ლეილმან, ხმა მისი გაიგონა რა.

ღელას ჰრქვა: „მოვეც სამადლო, მივსცე ოქროსა
წონა რა,

გამოუღო და მირბოდა, მუნ მისვლა არ იმცონარა“.

სტრ. 71 „ბაგე მიუჰყრე შაქრისა უტკბილეს გალესულები,
აკოცა, მაგრამ დაესვა ლახვარი მოლესულები.

სტრ. 72 ღელამ შეუტყო, აზრი ქნა ოქროსა მალმიცემითა,

გააგდებინა მაჭნუნი ქვის სროლითა და ცემითა“.

პათეფი: მაჭნუნი ჰყვებოდა სიყვარულის ამბავს მამის წინაშე;

ორივე თვალი სისხლით (ჰქონდა) ავსებული.

უმიზეზოდ გაყვითლდა იმგვარად,

სისხლმა წახეთქა მკლავიდან.

მაჭნუნი შეწუხდა და დასუსტდა,

ის მოხუცი აღელდა.

უთხრა: დაჯექი მამა, რადგან საწუხარი არაფერია.

ეს სულის სიმშვიდეა, არა წუხილი.

ჩემს მიჯნურს ხელიდან სისხლი გამოუშვეს.

ჩემმა ხელმა იაზრა(იგრძნო).

იქ ჩემი საყვარელია დამწუხრებული,

აქ მე მისგან — დამწუხრებული.

ჩემსა და მას შუა არ არსებობს „მე“ და „შენ“

ეს თქვა და გაიქრა ველად³⁰.

ამ ეპიზოდის შემდეგ პათეფისთან მოღის მოხუცი მამის ჟურთან
წასვლა — რჩევისათვის:

درییش پدر دو دیده پرخون³⁰
خون گشت روان آستینش
آن پیردر اضطراب افتاد
این راحت جان بود الم نیست

میگفت حدیث عشق مجنون
بی واسط زرد شد چنینش
مجنون چو به بیچ و تاب افتاد
گفتش بنشین پدر که غم نیست

ერთ დღეს ტანჯული მაჯუნის მამა
მივიდა მასთან (ფირთან) სისხლიანი თვალებით.

ფირმა დაარიგა: ერთი მუჟა მიწა (მოიტანეთ) სატრფოს
ქუჩიდან,

დააყარეთ ცრემლიან თვალებზე

ოლონდ ისე, რომ

არ ჩარეცხოს მიწა ცრემლმაჟი.

აქ მაინტერესოა დეტალი მიწის მოტანის შესახებ ლეილის ქუ-
ჩიდან. თეიმურაზთან ეს დეტალიც დამოწმებულია თავში „აქა
უშაშროდ სისხლის წახეთქა მაჯუნისაგან“.

სტრ. 41 „დღე ერთ იყო თავის წინა, გლახ მაჯუნე სახლად ჯდომად,
დღე და ღამე განუწყვეტლად მას ცრემლი სდის
დაუცხრომად,

იგ საწყალნი დედ-მამანი გვერდს უსხდიან ახლოს
დგომად.

სტრ. 42 მას გაუხსნელად, უშაშროდ სისხლმან
წახეთქა მკლავითა,

მშობელთა ნახეს, შეიქნეს ყოფა-ქცევითა ავითა,

ოტა უკლია საწყალსა მას სული აღმოჰქრა ვითა,

სტრ. 43 შეებრალნეს მას მშობელნი, ამოიღებს ძლიელა ხმასა,

ეტყოდა თუ: „არ მოვეცდები, ნუ დაიხოცთ ჭერეთ
თავსა“.

სტრ. 44 თქვა: „მიირბინეთ სამყოფსა, სად ჩემი მზე ზის მზეულად.

بردست من آمد میندیش
اینجا من از آن الم فکارم

فصاد بدست یار زدینیش
انجا متلم است یارم

P—155, 26 v.

آمد براو دو دیده پر خون
در کش بدو چشم اشکبارش
کز اشک تلف نگردد آن خاک

نزد من واو من و توی نیست
ابن گفت و گرفت راه وادی

روزی پدر حزین مجنون
یکنره ز خاک گوی یارش
تا او نکند دو دیده غمناک

P—155, 27 v.

თქვენ იქით მიწა მოიღეთ ფიცხლავ აქ
ჩემთან რბეულად,

რა იგი დამღვათ მკლავზედან, წყლული ვერ ნახოთ
ხეულად,

სტრ. 45 თავს შეიდევს მისი საქმე, ფიცხლად მიწა მოტანილდა,
მკლავზედ დასდევს, სისხლი დასწყდა...

— „რად გდიოდა ცუდად სისხლი?“ — მათგან კითხვა
დაუხშირდა.

სტრ. 46 ჰკითხეს, უამბო სისხლისა მკლავ-გაუხსნელად დინება,
თქვა: „ა ვ ა დ გ ა ხ დ ა ლ ე ი ლ ი, ი გ ბ რ ო ლ - ბ ა დ ა ხ შ ი.
მინება,

იქ იმას ხელი გაუხსნეს, აქ ჩემთან მკლავ-
მან ინება,

მისგან მომეცა პატივი, მისგანვე მომელხინება“.

სტრ. 47 სულთა ნაცვლად იგ მითქს სულად...

აწ მიმიშვით ველად გაქრად,
მხეტა გვერდით დავემხო ცა!“

ჰათე ფით: შესჩივლა თავისი მწუხარება თავისიანებს.

მაჯნუნი რომ ამ დღეში ნახეს,
ჩავარდნენ ცეცხლში ამირიტები.
დამწუხრებულმა ტომის უხუცესებმა
ერთ დღეს თქვეს:
რადაც არ უნდა დაგვიჯდეს, ლეილი
უნდა ჯუფთად მოვუყვანოთ (ყაისს).
რამდენიმე კეთილის მსურველი კაცი
წავიდა იმ მთვარის ტომში.
შეიტყო ლეილის ხალხმა.

რომ ამირიტები მოდიან.
მათ შესახვედრად წამოვიდა
ლეილის ტომიდან რამდენიმე სახელოვანი კაცი.
გზით დაღლილი ხალხი
კარვებში მოასვენეს,
დატრიალდნენ მზარეულები,
მსახურთა გაშალეს სუფრა,
მამებმა მოიწყეს საუბარი

შენი შვილი ავი ზნისაა და გიჟური ხასიათისა.
ვინც კი მასთან დაჯდება ახლოს,
თავს (მაჯუნის) მსგავსად გაიხდის.

ეს უგონობა სიყვარულისაა.
გიჟს ნუ უძახი, რადგან სიყვარულითაა მთვრალი-
ახლავე დაეუძახებ — მოვიდეს თქვენს წინაშე.
თუ გიჟია, მაშინ გააგდე.
საწყალ მაჯუნს უხმეს,
დიდი პატივით დასვეს.
უეცრად ლეილის გოშიამ ჩაიარა იმ მხარეს.
მაჯუნმა რომ დაინახა, ვისიც იყო ეს ძალღი,
მორთო ტირილი და მოთქმა და ზარი,
წამოხტა ადგილიდან, თავი გაითავისუფლა.
ფეხებში ჩაუვარდა (ძალღს),
დაუკოცნა მას ფეხები, პირი და ზურგი.

როცა ეს დაინახა პატარძლის მამამ,
სიცილით გადახედა ხალხს³².

در عامریان قتاد آتش گفتند باتفاق یکروز باید که رسد بان جفاتین رفتند بسوی قوم آن ماه کز عامریان رسید خیلی در نخستین زمان او قات	گفتی غم درد خویش باخویش میچون که شد آنچنان مشوش بیران قبیله از سر سوز لیلی بطریق رسم و آیین چندی همه مردم نکو خواه آگاه شدند قوم لیلی کردند یکدگر ملاقات
---	---

თეიმურაზი: „ტირილითა შესჩიოდეს მეგობართა, თვისთა
ტოლსა“ (სტრ. 49)

სტრ. 50 ნუგეში სცეს, სიტყვა უთხრეს ჭირთა შუა გასაყოფი
„ნუ ინალვლით აწ მივიღეთ, ზად მზისაა სრა-სამყოფი“.

სტრ. 51 ჩვენ წავიღეთ, ქალი ვსთხოვოთ ამა ყმისა შესართავად.

სტრ. 52. კარს მიუდგნენ მოციქულნი ლეილისა
დედ-მამათა.

მოეგებნეს, ტკბილად დახვდეს
ვით ვთქვა ქება-მამამანთა.

სტრ. 54 ეგზომ ყმათა უებროსა ქალი ვისვან დაეჭირა.
სხვა აუგი არა სჭირს რა — ეშყი გულსა დაეჭირა.

სტრ. 56 აწ ჩვენ მივსცეთ მას ასული,
თულა ცნობა მას ედების,

رفتند بسا بیان و خرگاه خادم پی نزل سفره انداخت گفتند حکایتی زهر سوی دیوانه وتند و هرزه کویت از خویش سزای خویشان بیند دیواند مگو که مست عشق است دیوانه اگر بود پرائش آنگاه بحرمتش نشاند زان سو بگذشت با طفیلی زد نعره و زار زار بگریست وشوق بدست و پاش افتاد کین پای گذشته است از ان کوی در قوم نگاه کرد و خندید	آن قوم که آمدند از راه طباح چو کار طبع پر داخت با هم پدران آن دو دلجوی فرزند تو زشتا و دیو خویش هر کس که دمی باو نشیند این بیخودیش زدست عشق است من پیش تو خوانم این زمانش مجنون شکسته را بخواند ناگه سگی از سگان لیلی مجنون چو بدیدگان سگ کیست بر جفت ز جای خویش آزاد مالید به پشت پای او روی انرا پدر عروس چون دید
---	---

თვარე ზელსა როგორ შევრთოთ — მასცა რამე
გარდედების.

თეიმურაზთან მოდის ქორწილი. ქორწილზე მაჯუნს გამოაგდებენ,
რადგან:

სტრ. 64 „მე ჯლის ში სხენან, ლხინი აქეთ — სამოთხეს
მიუღარობდა,
ყმამიცნა ქალის გოშია, ჰკოცნის, პირს
პირზე არობდა.

გაკვირდეს, თქვეს: „აქვს ქორწილი, ძაღლს ჰკოცნის,
რასა ჩქარობდა?

შვილი ვით მივსცეთ შემცდარსა?“ — კარში გააგდეს
გარობდა.

ამ ეპიზოდში (როგორც დავინახეთ) თეიმურაზის პოემას ზედ-
მიწევნით მისდევს მოლჰემის შესაბამი აღგილი.

პათეფით: ერთხელ (ნუფალი) მხიარულად ნადირობდა

ნეჯდის მთის მხარეს.

გულდამწვარ მაჯუნს გადაეყარა,

დარდისაგან და მწუხარებისაგან რომ ოხრავდა.

(ნუფალმა) ეჭიბს აკითხვინა ამ ღარიბის მდგომარეობის
შესახებ.

ეჭიბმა რომ მოისმინა, შაჰს მოუყვა დაწვრილებით
ყველაფერს.

ნუფალმა როცა გაიგო მაჯუნის ამბავი,

გული სისხლით აევსო დარდისაგან.

ეუბნებოდა, ვინ ხარ და საიდან მოსულხარ?

ვისთვის იტანჯები?

დასაჯდომად მოიწვია თავისთან,

გვერდით მოისვა (მაჯუნნი).

შემდეგ მოდის ბრძოლის ეპიზოდი. ლეილი ტყვედ უვარდება
ნუფალს.

ნუფალმა რომ დაინახა ლეილი,

თქვა, რომ ეს კერპი ჩემი უნდა გახდესო.

იმ ვარდის სიყვარული ჩაუვარდა გულში,

გახდა შეყვარებული ასი გულით.

თქვა, რომ მაჯნუნს რომ მივსცე იგი,
 ეს გული დარდით უნდა ავივსო.
 პირობა მაქვს მიცემული, მაგრამ (რომ მივცე)
 ხალხი მაინც გამცინებს.

უბრძანა, რომ სასიკვდილო შარბათი შეემზადებინათ
 სელისათვის. როცა შარბათი დაამზადეს, საწყალმა
 შაჰმა წააღებინა მეჯლისში საწამლავი მზაყერული გან-
 ზრახვით. (მონას) ეს ამბავი თავიდან ამოუვარდა. — და
 ის საწამლავიანი ჯამი შაჰს მისცა (დასალევად). შაჰმა
 შეცდომით თვითონ დალია საწამლავი. ეს ჭკვიანი და
 ბრძენი კაცი ჩაეპარდა იმ ორმოში, რომელიც გათხარა
 თვითონ (სხვისთვის).

ის ვინც ცუდს ფიქრობს ყოველთვის ცუდს შეეყრება.
 ნუფალის სიკვდილის შემდეგ დაცარიელდა გვირგვინი
 და ტახტი.

ნუფალის გარდაცვალების დღეს მოვიდა ლეილის მამა
 და წაიყვანა იგი³³.

از جانب کوه نجد بگذشت
 از محنت و در دمی کشید آه
 و این آه و فغان زارش از چیست
 باشاه بگفت موی باموی
 گردید رخس زردد پر خون
 در پهلوی خویش نشاندش
 حیران شده کدام روی

روزی بنشاط و عیش در گشت
 مجنون شکسته بر سر راه
 پرسید ز حاجبی که این کیست
 حاجب غم آن غریب بگویی
 نوفل چو شنید حال مجنون
 بنشست سوی خویش خواندش
 گفتش چه کسی و از چه کوی

گفت این صنم است بامن اوالی
 شد عاشق را اوبصد دل
 باین دل زار چون کنم چون
 مردم سرزنش کنندم
 سازند ز بهر مرد غافل

نوفل چو بدید روی لیلی
 زو پای دلش بماند در گل
 گفتا اگر دهم بمجنون
 در عقد ز بهر خویش بندم
 فرمود که شربت هلاهل

თეიმურაზით ამ ეპიზოდის გამოძახილია „აქა ამბავი ბასრელისა ამირასი“. ბასრელი ამირა ლეილის ნათესავია; ზაფხულზე იგი ესტუმრა ლაზა ქალაქს, ისიც ნადირობის ტრფიალია:

სტრ. 105 „მან დღე ერთ ნახა მაჭუნნი — ველს იყო ნადირობასა,

თქვა რად მოუელავ ესე ყმა სიცხე-სიცივე-ძრობასა?

მათ მოახსენეს: „მეფეო მზესა ტან-ალვა ზრობასა.

მიჯნურობითა უპირობს მას სული ამოძრობასა“.

სტრ. 107 ვინ ხარ? რად ველად გაჰრილხარ — მეფე ჰკითხევდა „ხელოდა“

ვისთვის მომკვდარხარ — მე შეგყრი, არ ცუდი მოგეფეროდა

სტრ. 110 ცხენს შესვა, წამოიყვანა, ბეწვს აღარ ელაპარაკა.

მოიყვანეს ლეილი. ამირამ რომ იხილა მისი სილამაზე, გამიჯნურდა:

სტრ. 116 „მას უკუჰხადეს ზეწარი. სინჯვენ—დას ტახტსა წინაშე.

—„ამისი სხვათა ქადება“ — მეფემ თქვა — „ერთობ ვინაშე,

ეს ფიცით მივსცე მაჭუნსა, მე ცრემლთა ლაშში ვინაშე, ქირნი რად აღეძრა საჩემოდ, საქმენი რად დავიმაშე?

სტრ. 117 იგ გამიჯნურდა უზომო, მავრამ სურვილსა მალევდა,

ეფიცა ერთად შეგყრიო, სურვილსა გაეკრძალევდა.

სტრ. 122 ველარა უთხრა პასუხი, მეფე ზაყვასა თხზულევდა,

آورد بمجلس از سرقر

آن کاسه زهرا بشه داد

P-155, 53v; 57r-v.

اقتاد دران چپری که خود کند

دایم ز بدان رسد ملائش

برد آن گل تازه را شکینا

چون محرم شاه شرت زهر

آن قصه که بود رفتش از یاد

شاه از سرسره خورد زهری

آن خسرو و عاقل و خردمند

آنکس که بدی بود خیالش

آمد پدر عروس زیبا

გამოიღებდა ბოროტსა, კეთილის კარსა გულევდა,
— შევჰყრიო ამა მიჯნურთა ხვალე — შარბათსა ულევდა,
შევიდა, მალვით, არჩევდა, სხვას რასმე განიგულევდა.

სტრ. 123 გა ა ნ დ ო ვ ი ს მ ე მ რ ნ ა ს ა საქმენი ღეთის საწყინენი
„ვით მივსცე ხელსა მთიები იგ ბროლ-ბალახში, მინება!
ხვალ შეუმზადენ შარბათნი, წამალნი სასიკვდიენი
იგ ამით მოვკლა, მზე დამრჩეს, რად მინდა მაზედ კინენი?

სტრ. 124 გათენდა, იხმეს თაყადნი მათ შექმნეს წვეულებანი,
შარბათი მოაღებინეს გულისა დასალბობანი,

სტრ. 125 წამისყოფამან ღეთისამან შეცვალა ჯამთა დგმულობა.

მეფე ჩავარდა ხნარცეშიგან, რომელ მას ექნა თხრულობა,
ვით მან მიუწყო ბოროტი, მიეწყო საწყაულობა

სტრ. 126 შეიცვალა ლხინი ქირად, შეიღება თეთრი შავად

სცანთ უცილოდ გარდახდების — კაცი იქმსო რასაც
აყად!

სტრ. 130 წაიყვანეს ღელ-მამათა შინ ასული, პირ-მზე შვილი“.

ჰათ ე ფ ი თ: ლეილი, როგორც მთვარე მეთვალყურეს გარეშე
დატოვებულს,

ერთი ადგილიდან მეორეზე ინაცვლებდა,

ეძინა იმ მზეთუნახავს, (როცა)

შეწყდა ლაგამი მის აქლემს.

ღამე ბნელი იყო და მარეკი შორს.

ძალიან ჩამორჩა აქლემი ქარავანს.

როცა ლეილიმ ძილს მოსტაცა თვალი,

დაინახა, რომ ბრუნავს მინდორთა შუა
მისი მოხეტიალე აქლემი.

ველარ მართავდა ლეილი (აქლემს).

ეს უდაბნო მაჯნუნის სამყოფელი იყო.
 იქ არავინ არ იყო მაჯნუნის გარდა.
 დახეტილობდა უგზო-უკვლოდ.
 ბედად მაჯნუნი დაინახა.
 ლეილიმ რომ თვალი მოჰკრა მას,
 შეწუხებულს და დარდიანს, გაეღიმა.
 იმ მთვარემ მისკენ წაიყვანა აქლემი,
 დაუყვირა და დაუძახა, (მისულიყო მასთან);

ლეილიმ გამოჰკითხა: საიდანა ხარ?
 ასეთ ყოფაში რათა ხარო.
 სიყვარულია ამ ყოფის სახელი,

ჩემი სახელი ყაისია,
 სიყვარულში სიშმაგისათვის კი მაჯნუნი (შემარქვეს).
 ლეილიმ რომ ეს სიტყვა გაიგონა,
 აქლემიდან ჩამოვიდა.
 ეი, მიჯნურო, მე კი ლეილი ვარ.
 შენთვის ჩამიბარებია ჩემი გული.
 მაჯნუნმა როს სატრფოს სახელი გაიგონა,
 უგონოდ დაეცა საცოდავი.
 მიწაზე დავარდნილი (მაჯნუნის) თავი
 (ლეილიმ) თავის მუხლებზე დაიდო.
 ცრემლებს სახეზე რომ ჩამოსდიოდა,
 სახელოთი სწმენდდა.
 ისა სჯობია, რომ მივცეთ ხელი ერთიმეორეს,

ერთი წუთითაც ნუ დავცილდებით (ერთმანეთს).

ხელს ვერ მოგცემ ჩვენს შესაერთებლად,
 კმაყოფილი ვიქნები იმითაც, შენზე რომ ვიფიქრებ³⁴.

میرفت زمزلی بمنزل
 بگست مهار ناهه اوی
 افتاده شتر ز کاروان دور
 سرگشته میان دادی بود

لیلی چو می فراز محمل
 در خواب شد آن نگار دلجوی
 تاریک شبی و ساربان دور
 لیلی چو ز خواب چشم بگشود

თეიმურაზთან ეს ეპიზოდი სხვა სათაურითაა: „ლეილის საზაფხულოდ იალალზე წასვლა და მაჭუნის ნახვა“.

სტრ. 73 „თოკი შესწყდა და გზას დაცდა, აქლემი გაჰყვა ძოასა,

ქალსა ძინავს და აქლემი ბრუნავს მინდორთა შუასა“.

სტრ. 75 მუნ თურმე იყო მაჭუნი ხელქმნილი ცეცხლთა დებული;
თავსა წაადგა აქლემი ქალითურთ აციდებული,
გვანდა ზეგარდმო განგებით სამისოდ მივლინებული,

სტრ. 78 ქეჩაოდამე გარდახდა, ეტლი დაადგო მზემან და,
ეტყოდა: „მე ვარ, ლეილი, აწ შენთვის მოველ მე მანდა“
რა ესმა, დაბნდა, დაეცა, ბედმა გაწირა, სევმან, და,

სტრ. 79 თავი ქალთაში ჩაიდევ, სახლით ცრემლსა
სწმენდს ხოცებით,

ქალი ეტყოდა ტირილით: „ცუდად ნუ ჰყვდები ხელობით,

از قید مهار رشتاش سر
آنجا نه کس و رای مجنون
مجنون ز قضا نمود باگاه
غمگین و ملول بود خندید
زد نعره و خواند سوی خویش
درهم شده انچنین چرایی
از ناله فکند خویشتن را
وز بهر دلت تسلی ام من
افتاد در تاجو تا توانان
برزانوی خویشتن نهادش
میکرد باستین خود پاک

آواره جمازه اش دران سر
آن بادیه بود جای مجنون
می راند جمازه راه و بی راه
لیلی چو زد در آمدی دید
آن ماه جمازه راند پیش
لیلی گفتش که از کجایی
لیلی چو شنید سخن را
کای شیفته حال لیلیم من
مجنون چو شنید نام جانان
ان سرکه بخاک ره فتادش
اشک از رخ آن غریب غمناک
ان به که دهیم دست باهم
یک لحظه زهم جدا نکردیم
دستم ندهد اگر وصال

قانع شدم از تو با خیالت
P-155, 59 v; 60 r-v; 61 r.

სხვანიც ყოფილან მიჯნურნი, არ შენებრ მოუთმენობით
შენ ჩემი ხარ და საკუთრად მეც თავი დამიც შენობით.

ამ ეპიზოდთან დაკავშირებული ერთი ადგილის შესახებ თ. გორელიშვილი შენიშნავს: „უბრალო დამთხვევა არ უნდა იყოს თოკის გაწყვეტის ფაქტი ჰილალის ვერსიაში დადასტურებული“³⁵. ჰილალის ვერსიით, ისევე როგორც ჰათეფისთან წყდება ლაგამი და არა თოკი.

ჰათეფით: იმ ღამეს დიდი ღელვისაგან
გამოელვინა მზეთუნახავს შეშფოთებით
ნახა სიზმარში ამ კერპმა, ტან-სარომ,
რომ მოკვდა მაჯნუნი.

დაიწყო ლევა ღლივ და ღამით, მოახლოვდა სიკვდილის ღღეც:
ღელას უთხრა, როცა გარდავიცვლები,
იმ ღარიბს მიაწვდინე ხმა ჩემს შესახებ;
ჩემი მდგომარეობა აუწერე
უთხარი ყველაფერი როგორც იყო.
უთხარი: ლეილი შენზე დარდით მიეზარა მიწასთქო,
წმინდა მოვიდა (ამ ქვეყნად) და ასევე წმინდა მიზარდა
მიწას.

დახოკილი ღაწვებით და სისხლიანი თვალებით
გაემართა (ლეილის დედა) მაჯნუნთან.

მაჯნუნმა როცა დაინახა იმ ქალის სახე,
წამოხტა და გაექანა იმ ქალისაკენ.
ეი, დედილო, რა დაგემართა?
ღმერთმა უბედურება დაგვატეხა თავს?
უპასუხა: ნუ მკითხავ, რაც დამემართა,
შემომხედე და დაინახავ, რაც დამემართა.

³⁵ თ. გორელიშვილი „ლეილმაჯნუნიანის“ ლიტერატურული წყაროს საკითხისათვის, „ლიტერატურული გაზეთი“, 1956, № 19.

მაჯუნმა რომ გაიგონა ეს სიტყვები,
სიმწრისაგან შემოიხია პერანგი³⁶.

თ ე ი მ უ რ ა ზ ი თ: „ძილად იწვა ტახტსა ზედან ბროლის კოშკსა
შიგან ბროლი.

სტრ. 185. შეერთა, ნახა მან სიზმარი, იქმნა მისგან დანაბრკოლი.

სტრ. 188 „თქვა“:—ს ი ზ მ რ ა დ ე ნ ა ხ ე მ ა ჯ ნ უ ნ ი . ი გ ' ს უ ლ თ
ა მ ო ს ე ლ ა დ მ დ ე ბ ა რ ე .

სტრ. 189 დაიწყო ლევა დღივ და ღამ, მთვარე გავსილი ცხრებოდა.

სტრ. 217 „თქვა: წავალ, დაწვო მაჯუნნი ცეცხლითა დასაწველამან.
მისმან მიზეზმან მომიკლა, ესე მანც იცის ხელმან.

სტრ. 218 „რა მაჯუნმან დედოფალი ნახა მისკენ მიჰვეალი,
გაუკვირდა ეგრე ნახა, მოეგება განამკრთალი,
ჰკითხევდა, თუ „რა მოხდაო“ — გაოცები თ
ი გ ს ა წ ყ ა ლ ი .

სტრ. 220 „რა მაჯუნმან ეს ამბავი მოისმინა ღია ძნელად
ვით ჰმართებდა, გულსაც ცეცხლი მას მოედვა არ თუ
ნელად,

درخواب شدن عروس طناز ۳۰
درخواب که مرده است مجنون
رو آرم از این جهان فانی
وان گشته زخم تیر مارا
گوی بطریق ترجمانی
پاک آمد و رفت همچنان پاک
کردید روان بسوی مجنون

يکشب بهزار عشوه و ناز
دید آن بت سرو قدموزون
روزی که بقصر جاودانی
آواز ده آن غریب مارا
احوال مرا چنانکه دانی
لیلی زغم تورفت در خاک
رخساره فکار و چشم پر خون

برجست و دوید سوی آن زن
یارب چه بلا ملالت این
می بین و بدان ملاتم را
زد چاک زغصه پیرهن را

مجنون چو بدید روی آن زن
کای مادر من چه حالت این
گفتش که میرس حالت مرا
مجنون چو شنید این سخن را

სტრ. 227 „სათლავზედან მოეხვია, ამის მეტი არა თქო და“.

ზემოთ განხილული სპარსული ვერსიებისა და ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სიუჟეტთა შეპირისპირებამ ცხადჰყო, რომ მათში თეიმურაზის პოემის სიუჟეტის თითქმის ყველა კომპონენტი დასტურდება ცალკე გაბნეული ეპიზოდებისა თუ დეტალების სახით. ამის მიუხედავად არც ერთი მათგანი წყაროს არ წარმოადგენს. ამათგან თეიმურაზის პოემასთან მეტი სიახლოვით გამოირჩევა ჰათეფის „ლეილი და მაჯნუნი“. ამ ორი ვერსიის სიუჟეტური მონაცემების შეჯერებიდან ჩანს, რომ თეიმურაზის თითქმის ყველა თავისებური დეტალი და ეპიზოდი მიუოღებთ არის წარმოდგენილი ჰათეფის პოემაში, მაგრამ ვერც ჰათეფის ვერსია ჩაითვლება თეიმურაზის ლიტერატურულ წყაროდ.

ერთი მხრივ, აღნიშნული აღმოსავლური ვერსიებისა და ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სიუჟეტური შესწავლის, ხოლო, მეორეს მხრივ, ჰათეფის პოემისა და თეიმურაზის ვერსიის ურთიერთობის ანალიზის შედეგად, შესაძლებელი გახდა ასეთი დასკვნის გამოტანა: თეიმურაზს ხელთა ჰქონდა ერთი სპარსული რედაქცია (ჰათეფის ვერსიასთან ძალზე ახლოს მდგომი), რომელსაც ის ზედმიწევნით მიჰყვებოდა ყველა დეტალსა და ეპიზოდში, უკეთ: თარგმნიდა მას.

ამიერიდან აღარა გვაქვს საბუთი იმისათვის, რომ ესა თუ ის დეტალი ან ეპიზოდი, რომელიც არაა დამოწმებული ჰათეფის პოემასა, ანდა ჩვენს მიერ განხილულ დანარჩენ აღმოსავლურ ვერსიებში, მივიჩნიოთ ქართველი მთარგმნელის ნახელავად.

თავი რომ მოვუყაროთ ამ თავში განხილულ მასალას, შეიძლება ასეთი დასკვნა გაკეთდეს:

1. თეიმურაზის პოემა მართლაც არაა სპარსული ამბის თავისებური დამუშავება ან გადმოკეთება, ანდა ნასესხები სიუჟეტის თავისუფალი დამუშავება.

2. თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ წყარო არაა არც ერთი ზემოთ განხილული სპარსული ვერსია.

3. თეიმურაზისა და ჰათეფის პოემების სიუჟეტური ურთიერთობის შესწავლამ ცხადი გახადა, რომ არსებობს მათი მონათესავე

მესამე, დამოუკიდებელი ვერსია, რომელსაც თარგმნის თეიმურაზი³⁷.

4. წყაროს დადგენა ჯერ არ ხერხდება, მაგრამ ერთი უდავოა — თეიმურაზი თარგმნის ისეთ სპარსულ ვერსიას, რომელიც ძალზე ახლოს დგას ჰათეფის პოემასთან.

5. ეს მესამე ვერსია თუ ჰათეფის პოემის წყაროა, მაშინ იგა

37 ჩვენი ნაშრომი უკვე დასრულებული იყო, როდესაც გამოქვეყნდა პროფ. დ. კობიძის წერილი „ჯამი და ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი (თბ. სახ. უნივ. შრომები, 1964, 108). მეკლევარი დაწერილებით განიხილავს თეიმურაზის წყაროებს და მის მიერ ამ წყაროთა სარგებლობის საკითხს. პროფ. დ. კობიძის დასკვნა ასეთია: „თეიმურაზი სპარსული „ლეილ-მაჟნუნის“ მოკლე რედაქციებით სარგებლობს და საკუთარი ლიტერატურული გემოვნების მიხედვით კიდევ უფრო ამოკლებს ეპიზოდებს“. თუ ამ მოსაზრებას გაიზიარებენ მეკლევარნი, მისი აზრით, მაშინ „თავისთავად იხსნება შ. შამადაშვილის მტკიცება იმის შესახებ, თითქმის თეიმურაზი მის წყაროს „ყველა დეტალსა და ეპიზოდ-ში“ მიჰყვებოდას (გვ. 132).

ამ დასკვნის გამოტანისას ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ ფაქტობრივი მონაცემებიდან ამოდივართ და რაიმე წინასწარ შემუშავებული აზრი არ გვაშთაბრუნებს. ფაქტობრივმა მასალამ კი ეს დასკვნა გვიყარნახა. ანალოგიური ხასიათის კვლევის შედეგად ანონიმის „იოსებ-ზილიხანიანის“ სპარსულ წყაროებზე მუშაობისას ალ. გვახარია ასეთივე დასკვნამდე მივიდა: უცნობ ავტორს ხელთ ერთ-ერთი სპარსული წყარო აქვს (გვ. 142). კვლევის გზა, მეთოდი და დასკვნები ერთი და იგივეა. პროფ. დ. კობიძე ჩვენს დასკვნებს ხელაღებით უარყოფს, ზოლო ალ. გვახარიას დასკვნებს მთლიანად იზიარებს: „ეფიქრობთ, საფუძვლიანია ალ. გვახარიას დებულება, რომ უცნობ ავტორს ხელთ კონკრეტული სპარსული (ზაზი ჩვენია — შ. შ.) ვერსია ჰქონდა, რომელიც ჯამას რომელიღაც მიმბაძველის თხზულებას წარმოადგენდა. ახლა ძიება ამ მიმბაძველის ნაშრომის აღმოსაჩენად უნდა წარიმართოს. ჩვენ იმედი გვაქვს, რომ ასეთი რამ აღმოჩნდება (გვ. 141).

რას ვერდნობა მეკლევარი, როდესაც „ხსნის“ ჩვენს მოსაზრებას და ამტკიცებს, რომ: „თეიმურაზი ერთ რომელიმე ვერსიას კი არ თარგმნის, არამედ სხვადასხვა ვერსიების მონაცემებით სარგებლობს და „ლეილ-მაჟნუნის“ აშბის დამოუკიდებელ რედაქციას აყალიბებს“ (გვ. 137). ეფიქრობთ, ასეთი კატეგორიული განცხადებისათვის პროფ. დ. კობიძეს აკლია სათანადო არგუმენტაცია და. რაე მთავარია, ფაქტობრივი მასალა. პირიქით, მის წერილში მოტანილი მაგალითები, საეცებით ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ ასეთი „მოკლე“ ვერსია, როგორადაც ესახება, მეკლევარს თეიმურაზის პოემა, ეტყობა არსებობდა სპარსულ მწერლობაში, (პატრუცეშვილ მეკლევარს მოეხსენება რომ დღესდღეობით სპარსულ პოეზიაში „ლეილი და მაჟნუნის“ 54 ვერსიაა ცნობილი და რომ საკვლევი მასალიდან მათი გამორიცხვა ხელმიუწვდომლობის მორტივით მართებული არაა) და თეიმურაზი სწორედ ამ მოკლე რედაქციას უნდა თარგმნიდეს.

უნდა ვეძიოთ თემურიდების ხანის ლიტერატურაში, თუ ეს ვერსია პათეფის პოემის შემდეგდროინდელი რედაქციაა — სეფიანთა ეპოქაში, არც ერთი მათგანი გამორიცხული არაა. ამიტომ თეიმურაზის „ლეილ-მაჰნუნიანის“ ლიტერატურული წყარო თუ პროტოტიპი საჩიბელია თემურიდებისა და სეფიანთა ხანის სპარსულ ლიტერატურაში.

დაისმის კითხვა, როგორ „თარგმნის“ თეიმურაზი, როგორ ეპყრობა იგი თავის წყაროს? ცხადია ამ კითხვაზე პასუხს ვერ გავცემთ, ვიდრე ხელთ არ გვექნება თვითონ წყარო. საკითხის მეორე მხარეა მასალის პოეტური დამუშავება, მხატვრული შესრულების მანერა. თეიმურაზის ტიპის მთარგმნელის მიმართ ძნელია და არცაა გამართლებული თანამედროვე თარგმანის მეთოდების მიყენება და მისი კრიტიკა დღევანდელი პოზიციებიდან. აქ უპირველესად გასათვალისწინებელია აღორძინების ხანის ქართული მთარგმნელობითი ხასიათი და არა მარტო აღორძინების პერიოდისა, არამედ საზოგადოდ. მთელი ძველი ქართული მთარგმნელობითი ლიტერატურისა. ჩვენი აზრით, ჭერ ძალზე ადრეა ქართული მწერლობის მთარგმნელობით ხასიათზე მსჯელობა და მით უმეტეს ამ ხასიათის განზოგადება, როდესაც ჩიროვნად არც კია შესწავლილი ამა თუ იმ ქართული ძეგლის კონკრეტული წყაროები. მთარგმნელობითი მეთოდი განსაზღვრა და მისი განზოგადება კი უსათუოდ იმის შემდეგ უნდა მოხდეს, როდესაც უკვე ამომწურავად იქნება შესწავლილი შედარების მეთოდით, ერთი მხრივ, კონკრეტული წყარო. ხოლო მეორეს მხრივ მისი ქართული თარგმანი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ითვლება, რომ ყველაზე მეტად ეს საკითხი მოგვარებულია ძველი საიკლესიო მწერლობის დარგში. უკანასკნელი პერიოდის კვლევის შედეგები ერთგვარად საფუძველს აცლიან ამ წარმოდგენას. მაგ.: ექვთიმე ათონელის მიერ ბერძნულიდან გადმოთარგმნილი „თხრობაჲ მიქაელისი...“-ს შესწავლისას აკად. ა. კიკელიძე აღნიშნავდა, რომ „როგორც ქართველოლოგიის, ისე ბიზანტოლოგიის ინტერესები მოითხოვენ საგანგებო ყურადღება მიექცეს ამ თარგმანს“³⁸. თარგმანის შესწავლისას მკვლევარი გამოყოფს ექვთიმეს „ჩანამატებს“ და დასძენს, რომ „ეს ზედმეტი მასალა აქლევს სწორედ მეცნიერულ ღირებულებას ქართულ თარგმანს“³⁹. ექვთიმეს

38 ა. კიკელიძე, *ეროდები...*, II, გვ. 237.

39 იქვე, გვ. 240.

ეს თარგმანი ხელმეორედ შეისწავლა ახალი მასალის მოხმობით თ. ჰეკონიამ შრომაში „ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესწავლისათვის“⁴⁰. ნაშრომში ფაქტობრივად დადასტურებული, რომ ექვთიმეს „ჩამატებულად“ მიჩნეულ ეპიზოდთა დიდი უმრავლესობა დამოწმებულია ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (ხელნაწერი გადაწერილია მე-11 საუკუნეში და ინახება ათონის ივერიის მონასტერში). ის ბერძნული ნუსხა, რომელიც ხელთ ჰქონდა ექვთიმეს თარგმნის დროს ჯერ არაა აღმოჩენილი. სავარაუდებელია, რომ მასში იქნება დამოწმებული დარჩენილ ეპიზოდთა უმცირესობა.

აკად. ჯ. კეკელიძეს ეკუთვნის ქართველ მოღვაწეთა მთარგმნელობითი მუშაობის შესახებ ზოგადი ხასიათის ნაშრომი „მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ მწერლობაში“ და მისი ხასიათი⁴¹. მკვლევრის დასკვნით, „ქართველები საეკლესიო-დოგმატიკური ხასიათის თხზულებების თარგმნის დროსაც იჩენდნენ იმდენ თავისუფლებას, რომ მათი ჩათვლა ორიგინალურ ძეგლებად სავსებით შესაძლებელი იყო (ხაზი ჩვენია — მ. მ.) რაკ“ ასეთი მდგომარეობა იყო სასულიერო მწერლობის დარგში, ბუნებრივია მეტი თავისუფლებაა მოსალოდნელი საერო მწერლობის თარგმნისას. მაჰმადიანური სამყაროდან შემოსული ძეგლების „არანაკლებ გაქართულებასთან“, რადგან „სიუჟეტურ-ფაბულარულად და მხატვრულად საინტერესო, ლიტერატურული ძეგლები იდეოლოგიურად მიუღებელნი აღმოჩნდნენ და ამიტომ საჭირო გამხდარა მათი იდეოლოგიური გაქართულება“⁴². ასეთ იდეოლოგიურად გაქართულებული ძეგლის ნიმუშად აკად. ჯ. კეკელიძეს დასახელებული აქვს „ვისრამიანი“. შემდეგ დასახელებულია ნოდარ ციციშვილი, როგორც „ავტორი თავისებური, დამოუკიდებელი რედაქ-

⁴⁰ შრომა ხელნაწერი სახით არის დატული საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ჯ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში. ავტორმა საშუალება მოგვცა გაცნობილით ამ ნაშრომს. რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

⁴¹ ჯ. კეკელიძე, ეტიუდები..., I, 1956.

⁴² იქვე, გვ. 190—191.

ციისა (?) და არა მთარგმნელი. ასეთივე დასკვნაა გაკეთებული თეიმურაზ პირველის ლიტერატურული თარგმანების მიმართაც.

აქად. კ. კეკელიძის მიერ „ვისრამიანის“ შესახებ გამოთქმული მოსაზრებანი კვლევის დღევანდელ ეტაპზე მთლიანად მიუღებელია. ქართული ძეგლის დედანთან ტექსტობრივმა შეპირისპირებამ ცხადი გახადა, რომ ქართული „«ვისრამიანი» წარმოადგენს ზუსტ, სიტყვა-სიტყვით თარგმანს სპარსული პოემისა“⁴³. ეს კი გვაძლავს მეტი სიფრთხილით გამოვთქვათ აზრი თავისებურ, თავისუფალ და დამოუკიდებელ რედაქციათა არსებობის შესახებ.

ერთადერთი, რაც შეიძლება ექვს გარეშე ითქვას აღორძინების ხანის მწერლობის მთარგმნელობითი ხასიათის შესახებ ისაა, რომ ქართველი მოღვაწენი პოეტური აზროვნების სფეროში „ვეფხისტყაოსნის“ ტყვეობაში იმყოფებიან და არცა ცდილობენ მისგან თავის დახსნას. ამიტომაც სწორედ, რომ აღორძინების ხანის თხზულებები ყველა ერთნაირად „ქართულია“ („როსტომიანი“, ანონიმის „იოსებ-ზილიხანიანი“, „შვიდი მთიები“ თუ „შაჰ-ნავაზიანი“ და მისთ).

აპრიორი შეიძლება ითქვას, რომ თეიმურაზს სპარსულიდან თარგმნისას დედნიდან მხოლოდ „ამბავი“ გადმოაქვს, ხოლო მისი პოეტური დამუშავებისას მთლიანად ქართული მხატვრული მეტყველების ხერხებით და საშუალებებით სარგებლობს.

⁴³ ვისრამიანი. თბილისი. 1962. გვ. 303.

თეიმურაზ პირველის მხატვრული ენა

1. ალორძინების ხანის ქართული პოეზია და თეიმურაზ პირველი

მე-15 საუკუნის გასულიდან იწყება ქართული პოეზიის ალორძინება. პოეზიისა ვამბობთ იმიტომ, რომ ალორძინების ხანის მთელი ლიტერატურული პროდუქცია, განსაკუთრებით პირველ პერიოდში, უმთავრესად პოეტური თხზულებებისაგან შედგება.

ალორძინების ხანის მწერლობაში თავს იჩენს „ამბავთან“ შედარებით ლექსისათვის უპირატესობის მინიჭების ტენდენცია. ამდროს ილექსება წინა საუკუნეებში პროზით შესრულებული ეპიკური, რომანული და საისტორიო ხასიათის ძეგლები, ბიბლიური ტექსტები და წმიდათა ცხოვრებები. როგორც მე-17 საუკუნის პოეტა სულხან თანიაშვილი გადმოგვცემს: „ლექსს უფრო ყურსა უგდებენ, ამბის წიგნები ძეს ავად“¹. ლექსის უპირატესობა „ამბის“ წინაშე „ვეფხისტყაოსანის“ მძლავრი გავლენით ჩანს ნაკარნახევი.

მწერლობის გამოცოცხლებისთანავე ალორძინების ხანის პოეტებისათვის „ვეფხისტყაოსანი“ გახდა მიბაძვისა და ეპიგონობის ძირითადი საგანი. პოეტთა გარკვეულმა ჯგუფმა რუსთველის პოემის „შევსებასა“ და გაგრძელებას მიჰყო ხელი, თავისი ინტერესებისა და გემოვნების შესაბამისად შეჰქონდათ საკუთარი წვლილი „ვეფხისტყაოსნის“ ხარვეზების შევსებაში, უნიჭოდ ბაძავდნენ რუსთველს და ქმნიდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ ყალიბზე ჩამოსხმულ მდარე ხარისხის თხზულებებს. ასე შეიქმნა რომანული და საგმირო ხასიათის პოემების მთელი ციკლი, რომელთა ავტორები რუსთველთან გაჭიბვების ნიშნით განუკითხავად რყვნიდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტს.

¹ სულხან თანიაშვილი, „ამირან-დარეჯანი“, გვ. 6; 26, 3.

პოეტების მეორე ნაწილი კი უსაზღვროდ გაიტაცა სპარსული-დან წამოღებული სიუჟეტების თარგმნამ და დამუშავებამ. ერთნი-ცა და მეორენიც რუსთველის პოეზიის ძლიერ გავლენას განიცდიდ-ნენ მხატვრული აზროვნებისა და პოეტური მეტყველების თვალსა-ზრისით.

აღორძინების ხანის ქართული პოეზიის წინაშე იმთავითვე მწვავედ დაისვა მწერლობის თემატიკის საკითხი. ამ მხრივ უხვ და საინტერესო მასალას იძლეოდა სპარსული პოეზია. სხვა მიზეზებს გარდა, ამითაც აიხსნება აღორძინების ხანის პოეტების გატაცება სპარსული სიუჟეტებით.

თავისი არსებობის პირველ პერიოდში აღორძინების ხანის ქართული მწერლობა ვერ ახერხებს მხატვრული აზროვნების ახალი ფორმების დაძვინას და ამიტომ ბრძოდ მიჰყვება რუსთველის ლიტერატურულ ტრადიციებს. ამ დროის ქართული პოეზია იყენებს მზამზარეულად არსებულ ლიტერატურულ ქანარს — პოემას და იმეორებს რუსთველის მიერ შემუშავებულ მხატვრულ ხერხებს. პოეტურ ფორმებსა და სახეებს.

„XV—XVII საუკუნეების ქართული მწერლობა საზოგადოდ და კერძოდ და განსაკუთრებით კი ქართული პოეზია. რუსთველით საზრდოობს, რუსთაველის პოეზიას ეწაფება, რუსთაველის პოეტური სიტყვის წყალობით სუნთქავს, რუსთაველია ქართული პოეტური კულტურის აღორძინების უშრეტი წყარო, XV—XVII საუკუნეებში ქართული პოეტური კულტურის „შუა კედელი“, მისი წინსვლისა და განვითარების უცილობელი პირობა“².

არჩილი თავის თხზულებაში „ძველთა და ახალთა საქართველოს მელექსეთა შესახებ“, ოსტატობას უწუნებს იმ პოეტებს, რომელთაც ვერ შესძლეს „შოთას წაბაძვა“. პოეტთა უნარი და ხელოვნება იმით განიზომებოდა, რამდენად მოახერხებდნენ ისინი რუსთველის მიბაძვას. რუსთველის მიბაძვაში გამოიხატებოდა ქართული ლიტერატურული ტრადიციების დაცვა და გაგრძელება. ამიტომ იქცა ეპოქის ლიტერატურულ ლოზუნგად არჩილ მეფის სიტყვები:

„ვინ ვერ მიჰყვეს რუსთველის თქმულსა, გადმობრძანდეს ასე აქეთ,

მელექსობა არ შეშენის, დააყენეთ მოსაბაქეთ“³.

2 ა. ლ. ბარამიძე. ბრძოლა რუსთველის გარშემო..., თბილისი, 1952. გვ.

3 ა. რ. ი. ლ. „არჩილიანი“, ტ. 11. თბილისი, 1937. გვ. 5.

სპარსულიდან შესრულებული თარგმანებით მდიდარი აღორძინების ხანის პოეზია ქართული კლასიკური ტრადიციების დამცველია. ამ ხანის პოეტები თავისი შემოქმედებით ფორმალურად უცხო გარემოსთან არიან თითქოს დაკავშირებული, სინამდვილეში კი „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სტილის უშუალო გავლენას განიცდიან; უცხო, არა ქართულ, ამბებს ისინი წმინდა ქართულ მხატვრულ სახესა და ფორმას უძებნიან. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ხშირად სპარსული სიუჟეტი იკარგება ქართულ სახეებში და აღიქმება როგორც ორიგინალური, ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული ამბავი.

„ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგ ქართული მწერლობის ყველაზე დიდი ძეგლია „როსტომიანი“, რომელიც წარმოადგენს რუსთველური შაირით გაწყობილ როსტომის საგმირო-სარაინდო თავგადასავალს. სერაპიონ საბაშვილის მიერ გალექსილი ნაწილი „როსტომიანისა“ მთლიანად რუსთველის პოეტური კულტურის რკალშია მოქცეული. „როსტომიანის“ მხატვრული სახეები საფუძვლიანად შეისწავლა პროფ. დ. კობიძემ, ამიტომ აქ ჩვენ ამ საკითხზე აღარ შევჩერდებით. მკვლევარი ძირითადად მოიხილავს იმ მხატვრულ-გამომსახველობით საშუალებებს, რომლებითაც ეს ძეგლი მკიდროდ უკავშირდება „ვეფხისტყაოსანს“, და დაასკვნის: საბაშვილი მხატვრული ფერების შერჩევისა და შედარება-მეტაფორების განლაგების თვალსაზრისით რუსთველის გავლენას უფრო განიცდის, ვიდრე სპარსული პოეზიისას⁴.

აღორძინების ხანის მეორე საყურადღებო ძეგლია „იოსებ-ზილიხანიანის“ უცნობი ავტორის რედაქცია. ამ ძეგლის ავტორიც მხატვრული თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსნის“ ტყვეობაში იმყოფება. გამლექსავი მარტო რუსთველურ პოეტურ სახეებს როდი იმეორებს. მას ხშირად თითქმის უცვლელად აქვს გამეორებული პოემაში „ვეფხისტყაოსნიდან“ წამოღებული სტრიქონები. მაგ.:

„ზაფრანის ფერად შეცვალა ბროლი ცრემლისა ბანამან“

(ვ. ტ. 3581),

ზაფრანის ფერად შეცვალა ლაწვი მეტითა ბანითა“ (ი. ზ. 42);

⁴ დ. კობიძე, „როსტომიანის“ მხატვრული სახეები“, საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. VI, № 7, 1945, გვ. 570.

„სხვა ძე არ ესვა მეფესა; მართ ოდენ მარტო ასული“

(ვ. ტ. 331);

„სხვა ძე არა მყავს მეფეო, მართ ოდენ მარტო ესია“ (541);

„ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს თუნდა ასი“

(ვ. ტ. 1641);

„ფათერაკი ვერ მორჩება — ათასია, თუნდა ერთი“ (1641);

„მეკეთა ესე თათბირი, ვაზირთა ნავაზირები“ (ვ. ტ. 4261);

„მეკეთა ესე თათბირი და შენი ნავაზირები“ (4541);

„მაშინ ვერ გავსძელ სიახლე, აწ სიშორესა ვინანი“

(ვ. ტ. 8374);

„ვაი, ახლო ყოფა ვერ გავსძელ, აწ სიშორესა ვინანი“

(5671);

„ან თავსა კლდეთა ჩაეიქცევ, ანუ მოვიკლავ დანითა“

(ვ. ტ. 13024);

„ან თავსა კლდესა გარდიგდის, ანუ ზღვაშიგა ჩავარდეს“

(4892)

და სხვა...

პოემაში მრავლადაა გაფანტული „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური ფრაზები და გამოთქმები:

„ღისაგანცა უფრო ღესო“ — „ღისაგანცა უფრო ღესი“

(ვ. ტ. 2524);

„იგი ტირს და ცრემლსა აფრქვევს“ — „ქალი ტირს და

ცრემლსა აფრქვევს“ (ვ. ტ. 464);

„უანგარიშო, ულევი“ — „უანგარიშო“, „ულევი“ (ვ. ტ. 524);

„შუქთა მოიეფე“ — „შუქ-მოიეფეო“ (ვ. ტ. 13182);

„ცაცა ვიცი“ — „ცაცა იცო“ (ვ. ტ. 6643);

და მრავალი მისთანანი.

მთარგმნელი უხვად სარგებლობს „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური ხერხებით, როგორცაა: დადებითი და კონტრასტული პარალელიზმი, სიტყვათა მხატვრული ჩამოთვლა და გამეორება, მეტაფორა-მედარებები, ასონანსი და ალიტერაცია.

ის, რაც ითქვა ზაალისეული რედაქციის⁵ შესახებ მეტ-ნაკლებად ვრცელდება აღორძინების ხანის ყველა თხზულებაზე. ამ პერიოდის თითქმის ყველა ძეგლი რუსთველური შაირითაა დაწერილი. შაირს გარდა რუსთველურია მათში რითმა, რიტმი, პოეტურისახეები, ფრაზები, მხატვრული ხერხები და. ლექსიცა — ერთი სატყვით, ყველაფერი ის, რაც ხატოვანი მეტყველების არეში შემოდის. თითქოს ყველაფერი რიგზეა და აღორძინების ხანის ქართული პოეზია აგრძელებს კლასიკურ ტრადიციებს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ აღორძინების ხანის მოღვაწეებს პოეტური პოტენციის უკმარობამ და უუნარობამ შეუშალა ხელი რუსთველის მხატვრული სტილის შემოქმედებით ათვისებაში. რუსთველურმა ლექსმა დაკარგა თავისი ღირსება, გაღარიბდა შაირი და სტანდარტებად იქცა „ვეფხისტყაოსნის“ მდიდარი მხატვრული სახეები. რუსთველის შემდეგ გამომუშავდა ქართულ პოეზიაში პოეტური სახეების სავალდებულო შტამპები, რომლებსაც გვერდს ვერ უქცევდნენ მომდევნო ხანის მოლექსეები და უცვლელად იმეორებდნენ მათ საუკუნეთა მანძილზე. ასეთი ვითარება იყო ქართულ პოეზიაში მოყოლებული ვიდრე თეიმურაზამდე.

ამ ფონზე პოეტური მოღვაწეობის ფართო და მრავალმხრივი ხასიათით ყველაზე ნიჭიერ და თვალსაჩინო შემოქმედად მოსჩანს თეიმურაზ პირველი. ეს გარემოება შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ აღორძინების ხანის ქართველ პოეტებს. „ზააქიანის“ გამლექსავი, მეფის მდივანი მამუკა, აღტაცებულია თეიმურაზის პოეტურ ნიჭით:

„თვით კახთა მეფე თეიმურაზ, ყოველთა უკეთესია,
მსმენელი, გამომეტყველი, მისგან ვინ უკეთესია?!“⁶.

⁵ ალ. გვახარია, „იოსებ ზილიხანიანის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1959, ნაშრომში ავტორი „ზაალს“ გულისხმობს ანონიმის სახელად და ამის საფუძველზე ანონიმურ ვერსიას უწოდებს „ზაალსეულს“, გვ. 145.

⁶ „შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები“, ტ. 1, 1916, გვ. 5.

თეიმურაზ ბატონიშვილის აზრით: „სტიხთა შორის ქართველთა ენასა ესე უაღრესად სხვათა აღმოჩენილ არს და დიდისა ხელოვნებითა ქმნილ“⁷.

მე-17 საუკუნის პოეტი ნოდარ ციციშვილი რუსთაველს აქებს მოკრძალებით და შემდეგ თეიმურაზის შესახებ წერს:

„თქვა ხელმწიფური ლექსები, თვით რუსთველის მოსაწონისი“⁸.
ციციშვილი თითქმის ერთ სიმალლეზე ათავსებს რუსთაველსა და თეიმურაზს:

„სხვა მელექსე ვინცა ვინა, მათად სწორად არ იქნების,
თუ ვინ თავსა მათ უღარებს, ცუდმაშვარალობს, ცუდად
სცდების,
თუ ვინ იტყვის: „ჩემი სჯობსო“, ცუდ სასჯელი წაუხდების,
ვინ სხვა ლექსთა მათ ადარებს, თურე ლექსსა ვერ
მიხედების“⁹.

საისტორიო პოემის „შაჰ-ნავაზიანის“ ავტორი ფეშანგი ფაშვიბერტყაძე ხოტბას ასხამს რუსთაველს, სერაპიონს და თეიმურაზს. საკუთრივ თეიმურაზზე წერს:

„კახთ მეფემან თეიმურაზ იწყო ლექსებსა წერასა,

მას სიბრძნე ჰქონდა ზღუდასაებრ, უგბილსა შენამტერასა“¹⁰.
ამგვარად, ფეშანგის აზრით:

„მათ შეამკეს საუბარი; სხუა ცუდია ნუ მოსცდების,
ნუმც ედრება მათ მელექსე, დაიღალვის, ვერ მისწვდების“¹¹.
არჩილი სერაპიონ საბაშვილს გამოირიცხავს ამ სიიდან და ქართველთა „პირველ მელექსეებად“ მხოლოდ რუსთაველსა და თეიმურაზს აღიარებს:

„ქართველთ ენითა მელექსე ვერ ედარების ამ ორსა,
რუსთაველსა ენა რიტორსა, მეფეს ალვისა ნამორსა“¹².

გვიან ფეოდალური, ე. წ. „გარდამავალი ხანის, ერთ-ერთი პოეტის, პეტრე ლარაძის აზრითაც, რუსთველი და თეიმურაზი არიან „პირველნი ქართლოსელთ მესტიხეთანი“:

7 „ძველი საქართველო“, ტ. I, განკ. III, 1909, გვ. 26.

8 „შვიდი მთიები“, თბილისი, 1930, სტრ. 7.

9 იქვე, სტრ. 9.

10 „შაჰ-ნავაზიანი“, თბილისი, 1935, გვ. XXXI, სტრ. 5.

11 იქვე, სტრ. 10.

12 „არჩილიანი“, თბილისი, ტ. II, 1937, სტრ. 372.

„ორნი ყოფილან პირველნი ქართლოსელთ მესტიზეთანი, ენა ტკბილი და რიტორი, სიტყვისა მარჯვედ მკვეთანი, თვით მეფე თეიმურაზ და ვის აქვნდა გული მხნეთანი, შოთა, რომელსა აქებენ მკვერ-მეტყენი ქართველ ერთანი“¹³.

რუსთველისა და თეიმურაზის „შედრა“ ერთმანეთთან, ამ ორი პოეტის დაპირისპირება ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში. როგორც ჩანს, აღორძინების ხანის პოეტები გადაჭარბებულად აქებენ და ანგარიშიუცემლად ეთაყვანებიან თეიმურაზის პოეტურ ნიჭს. იმდროინდელი ქართული მკითხველი საზოგადოება ორ ბანაკად გაყოფილა: ერთნი რუსთველს აქებენ და მეორენი თეიმურაზს. ნოდარ ციციშვილის მოწმობით:

„ლექსთა მკითხველთა მელექსედ, ხან ეს აქეს და ხან ისი“¹⁴. თვითონ თეიმურაზის პრეტენზია:

„ლექსი ჩემი სჯობს გვარად და ტკბილად სასმენლად ყურისა, მაშინც რუსთველსა აქებენ, მე იმან გამაგულისა“¹⁵.

ჩანს, შემაგრებული იყო იმდროინდელი ქართული საზოგადოებრივი აზრით.

როგორც არ უნდა იყოს, აღორძინების ეპოქის მოღვაწეთა მსგავსად ვერც თეიმურაზმა მოახერხა რუსთველის მხატვრული სტილის შემოქმედებითად ათვისება. ლექსის ფორმალური დამუშავების თვალსაზრისით ისიც რუსთველის მოწაფედ დარჩა (თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ აღორძინების ხანის პოეტთა შორის მაინც ყველაზე ნიჭიერ მოწაფედ).

თეიმურაზი რუსთველის პოეტური მეტყველების ყველა დამახასიათებელ მომენტს იჭერს. როგორც ორიგინალურს, ასევე ნათარგმნ თხზულებებში, ერთნაირი სიუხვით იყენებს რუსთველურ პოეტურ სახეებს, მხატვრულ ხერხებს, თქმებს, პოეტურ ფრაზებსა და ლექსიკურ მასალას. თითქმის ყოველ სტროფში ვხვდებით „ვეფხისტყაოსნისათვის“ დამახასიათებელ თქმებს და ცალკეულ სიტყვებს, რუსთველური მანერით გაწყობილ სტრიქონებს.

¹³ S—155, გვ. 10.

¹⁴ „შვიდი მთიები“, ტფილისი, 1930, სტრ. 12.

¹⁵ თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული, ფედერაცია. 1934, „მაჟამა“, სტრ. 14.

თეიმურაზი ხშირად უცვლელად იმოწმებს ადგილებს „ვეფხისტყაოსნიდან“: „აჰა ჟამი, ვისაც უნდა ჩემი თანა წამოყოლა“ (წ. ქ. დ. 62,2).

შდრ. ვ. ტ. „აჰა ჟამი: ვისაც გინდა ჩემი თანა წამოყოლა“.
(585,4);

„კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მისთანაც არსა“
(წ. ქ. დ. 27, 4);

შდრ. ვ. ტ. „კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მისთანაც არსა“
(161, 13, 1).

ხანდახან კი „ვეფხისტყაოსნიდან“ აღებული სტრიქონის ერთი ნახევარი მოაქვს უცვლელად, ხოლო მეორეს კი თვითონ აწყობს:

„გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდია“ (848, 1)

„გული, ცნობა და გონება, წამართვი ჩემო მზეო და“
(შ. ფ. 39, 1);

„ვით მარგალიტი ობოლი, შიგან სადაფთა ბუდესა“
(ი. ზ. 88, 3).

შდრ. ვ. ტ. „ვით მარგალიტი ობოლი, ხელისხელ საგოგმანები“
(9,2) და სხვ.

ზოგჯერ თეიმურაზი თავისებურად გარდათქვამს „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონებს, ერთგვარ პარაფრაზს უქეთებს რუსთველის თქმულს:

„საწუთროსა დიდებანი ჩალად მიჩნსო, გავადრამე“
(ლ. მ. 174, 2).

შდრ. ვ. ტ. „ჩალად მჩანს ყოვლი ქვეყანა, მისვე ჩალისა წონითა“ (1027, 4).

თეიმურაზთან დიდი რაოდენობით გვხვდება „ვეფხისტყაოსნის“ გამოთქმები და ცალკეული სიტყვები: „მარგალიტი...“ უსასყიდლო“, „ნათლისა სვეტი“, „სიტყვები იმედებულნი“, „წყალობა მიუთხრობელი“, „მთვარე მცხრალი“, „ცათა ხომი“, „ცეცხლი უმრეტი“, „უბედო ბედი“, „ცრემლ-დათხეული“, „გული კრული“, „საჰურჰლე ზარდახშანისა“ და მისთანანი.

რუსთველის მხატვრული სტილის დამახასიათებელი თავისებურებებია პარალელიზმების უხვად გამოყენება. „ვეფხისტყაოსანში“ ყველა სახის პარალელიზმი გვხვდება: როგორც დადებითი, ასევე კონტრასტული და ლექსიკური. რუსთველის გავლენით თეიმურაზიც იყენებს ყველა სახის პარალელიზმს:

„აწყა დამიწყე წუნობა, გამცრიცე, გამაყვითენი“

(ვ. ბ. 71, 3);

„მას არგეთ რამე საწყალსა, დამწვარსა, დავალბულსა“

(შ. ფ. 25, 1);

„შენც. იცი ჩემი აშბავი, არ ახალია, ძელია“ (ვ. ბ. 57, 1).

ლექსიკური პარალელიზმის ერთ-ერთი სახეა სიტყვათა გამეორება სტრიქონში. სიტყვათა გამეორების ორგვარი სახეობა იჩენს თავს „ვეფხისტყაოსანში“. პირველი, როდესაც სიტყვა უცვლელად მეორდება სტრიქონში, მაგ.:

„ბრძენი, ვინ ბრძენი, რა ბრძენი, ხელი ვითა იქმს

ბრძნობასა“ (886, 1).

ამ ტიპის გამეორებები უხვადაა გამოყენებული თეიმურაზის თხზულებებში:

„ცეცხლი მწვავს, ცეცხლი უშრეტი, ლახვართა გაიგმირეო“

(შ. ფ. 59, 4).

ანდა „არცა ვარ ცნობის უფალი, არცა ხელთ მქონე თავისა“ (შ. ფ. 10, 5). გამეორების მეორე ტიპისათვის დამახასიათებელია სიტყვათა გამეორება ცვალებადი ფორმით:

„ცხენსა შეჯდა, გაემართა, დარბაზს მივა სადარბაზოდ“

(ვ. ტ. 141, 4)

„ესა თქვა და სისხლის ცრემლი გიშრის ღარით ჩამოღარა“

(ი. ზ. 181, 1).

ლექსის მუსიკალური ქდერადობის გასაძლიერებლად რუსთველი ხშირად მიმართავს ანაფორულ პარალელიზმს. ლექსის ეფფონიური ხმოვანება, რაც სტრიქონთა პირველი სიტყვის ზედღზედ გავეორების საშუალებით მიიღწევა, საგრძნობლად აძლიერებს მის ემოციურ მხარესაც:

„გული კრულია კაცისა ხარბი და გაუძლომელი,

გული ეამყამად ყოველთა კირთა მთმო ლხინთა მნდომელი,

გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გაშზომელი“

(718).

თეიმურაზი რუსთველის კვალობაზე ამ ხერხსაც მიმართავს:

„რად არ დამჭრის გულსა კრულსა აღმასისა დანა ტარით?“

რად არ მიკვირს, არ გაეჭრილვარ სოფლის სივრცე

დანატარით?

ჩად ვერ მიეხვდი საწაღელსა მე სიკვდილსა დანატარით“
(„მაჯამა“, VII, 8).

ლექსიკური პარალელიზმის კიდევ ერთი მომენტი სიტყვათა მხატვრული ჩამოთვლა:

„ერთობ ლაშქრითა აივსო, მინდორი, კლდე, კაპანია“ (402, 4).
შდრ. „მდაბალი, ტბილი, მოწყალე, აქებდნენ სულად ქვენანი“
(წ. ქ. დ. 32, 3).

თეიმურაზი რუსთველის მეტაფორულ სტილსაც ითვისებს. მის თხზულებებში „ვეფხისტყაოსნის“ თითქმის ყველა ძირითადი მეტაფორაა გამოყენებული. აქ ჩვენ შევეხებით მხოლოდ იმ მეტაფორებს, რომლებიც დასტურდება „ვეფხისტყაოსანში“. ესენია: პირისახისათვის — ვარდი, ბალი ვარდისა, ბროლ-ვარდი, ბროლის ფიქალი.

თვალე ბისათვის: ნარგიზი, მელნის ტბა, ნარგისი.
წამწამე ბისათვის: გიშერი, ინდოთ რაზმი, გიშრის სარები,

გიშრის ღარი, ყორნის ბოლო, გიშრის შუბი.

თმისათვის: გიშერი, ყორნის ბოლო.

ღაწვისათვის: ზაფრანა, ვარდი, ბროლი, ვარდის ბალი.

ბაგისათვის: ძოწი, ვარდი.

კბილებისათვის: მარგალიტი, ბროლი.

ღრძილებისათვის: ძოწი.

მეტაფორასთან ერთად თეიმურაზი იყენებს ყველა იმ ტიპის შედარებას, რომელსაც რუსთველი ხმარობს „ვეფხისტყაოსანში“ მაგ:

პირისახისათვის: მზე, ელვათა მკრთომელი, მნათობი.

ღაწვისათვის: ვარდი, ბადახში.

ბაგისათვის: ვარდი, ძოწი.

წამწამე ბისათვის და თმისათვის: გიშერი.

თვალე ბისათვის: მელნის ტბა.

გულისათვის: ტინი.

ტანისათვის: სარო, ალვის ხე.

ჩამოთვლილ ხერხებს გარდა „ვეფხისტყაოსანში“ უხვადაა გამოყენებული ეპითეტთა ყველა სახეობა: მარტივი, რთული, მეტა-

ფორული. თეიმურაზიც რუსთველის მსგავსად ხშირად მიმართავს ამ ეპითეტთა ხმარებას: ზარიფი ტანი, შავი ლახვარი, სარო ნორჩი, მორჩი ალვა, მარგალიტი უსახო, ტურფა რძალი და მრავალი სხვა.

მარტივ ეპითეტებს გარდა თეიმურაზის თხზულებებში რთული და მეტაფორული ხასიათის ეპითეტებიც ხშირად გვხვდება. მაგ: შუქთა მფენი, ძოწის ფერი, ცრემლდათხეული, სიტყვა-მცირი და სხვა.

მეტაფორულია ეპითეტები: სისხლის ცრემლი, ცხელი ცრემლი, ცეცხლი ცხელი და სხვა.

„ვეფხისტყაოსნიდან“ აქვს თეიმურაზს შეთვისებული ბგერათა მუსიკალური შეხამება, ასონანსი და ალიტერაცია. რუსთველი სიტყვათა ხელოვნურად წარმოების და „კეთების“ უბაღლო ოსტატია. „ვეფხისტყაოსანში“ ასეთი წარმოების კლასიკური ნიმუშები დასტურდება:

„სახლ-სამყოფი არა ჰმართებს, ცაშცა გაიდარბაზესა“ (685).

თეიმურაზი რუსთველის ამ მანერასაც ბაძავს და მის ყაიდაზე ნაწარმოებ ძალზე საინტერესო ხელოვნურ სიტყვებს ჰქმნის. მაგ:

„გასძოწებოდეს ბაგენი, უკვდავებისა მაზები“ (ლ. მ. 13, 4);

„მელექსემან ხამს თუ სიტყვა ახალასოს, წმინდად

ვერცხლოს“ (ვ. ბ. 1).

რუსთველის კვალობაზე თეიმურაზი იყენებს შედარებითი ხარისხის ფორმებს ნათესაობითი ბრუნვის ფორმანტის გარეშე¹⁶.

„თეთრი ვარ ბროლის უთეთრე, ყირმიზი ლალის გვარადო“

(ვ. ბ. 64, 3);

„რა უამეა, მას დროსა არც ცხოლეს, არცა ციოდეს“

(გ. შ. 42, 1).

თეიმურაზთან იშვიათად, მაგრამ მაინც ვხვდებით ტმესის ხმარების შემთხვევებს: მორესწყენოდა (ლ. მ. 134, 2). შეცაემკო (ნაჭამა, VIII, 34, 4), გამთავიხსენით (წ. ქ. დ. 404), მორერწყვიდა (ი. ზ. 75, 3) და სხვა.

¹⁶ ივ. გიგინეიშვილი. „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგი ადგილის წაკითხვისათვის ზედსართავ სახელთა შედარებითი ხარისხის ფორმების თავისებურებებთან დაკავშირებით, ხელნაწერთა ინსტიტუტისა და ენათმეცნიერების ინსტიტუტის გაერთიანებული სამეცნიერო სესია, (მოხსენების თეზისები, 1961, გვ. 22).

თეიმურაზი უხვად სარგებლობს რუსთველის რითმებითაც: იხ. ლ. მ. 69, ი. ზ. 278, ი. ზ. 107, ი. ზ. 208, შ. ფ. 56, წ. ქ. დ. 67, წ. ქ. დ. 55, 6 და სხვ.

ჩვენ საგანგებოდ შევისწავლეთ შედარების თვალსაზრისით რუსთველის ომონიმები და აღმოჩნდა, რომ თეიმურაზი ხშირად სარგებლობს „ვეფხისტყაოსნის“ ომონიმებით. მაგ: მაჟამა VIII, 23 და VII, 13 (შდრ. ვ. ტ. 494), მაჟამა, IV, 2 (შდრ. ვ. ტ. 1613), გაზ. შემ. 85, (შდრ. ვ. ტ. 137).

შედარება-მეტაფორების ის ჯგუფი, რომელიც დასტურდება თეიმურაზის პოეზიაში და ვერ დაიძებნა „ვეფხისტყაოსანში“, პარალელს პოულობს თითქმის გამონაკლისს გარეშე ან მეხოტბეებთან ან „ვისრამიანში“, ხშირად ორგანვე ერთდროულად.

აქამდე ჩვენ ვიხილავდით იმ მხატვრულ გამომსახველობით ხერხებს, რომლებიც თეიმურაზის პოეზიაში ნაკარნახევი იყო ქართული კლასიკური ლიტერატურული ტრადიციით¹⁷. თეიმურაზის შემოქმედებაში იშვიათად, მაგრამ მაინც იჩენს თავს ისეთი მომენტები, რომელთა ახსნა გაჭირდებოდა სპარსული პოეტური აზროვნების სპეციფიკის გათვალისწინების გარეშე. თეიმურაზთან ჩნდება ქართული ტრადიციული პოეტური კულტურისათვის უცხო სახეები. ასე მაგალითად:

„იგ უებრო დახატული, ცხვირი სოთი ბროლის
სტვირად“ (ი. ზ. 193, 2);

„პირი უგვანდა მთვარესა, ცხვირი სოთურებრ
სტვიროდა“ (ი. ზ. 192, 3);

ცხვირის სისწორე, ნიჟამისთან ვერცხლის მახვილთანაა შედარებული. შირინის სილამაზის აღწერილობაში ასეთი სახე გვხვდება:

„იტყოდი, მისი ცხვირი ვერცხლის მახვილი იყო,
და ამ მახვილმა გააპო ორად ვაშლი“¹⁸.

¹⁷ უფრო დაწერილებით ამ საკითხის შესახებ იხ. მ. მამაცაშვილი, თეიმურაზ პირველის მხატვრული მემკვიდრეობის შესწავლისათვის, მაცნე, 1965, 5, გვ. 205—229.

¹⁸ توگوی بینیش تیغت ازسیم که کردم آن تیغ سیبی را بدو نیم
خسرو و شیرین

ვერცხლის მახვილი აქ ცხვირია, რომელმაც ორად გააპო ვაშლი ანუ ნიკაპი. თეიმურაზი ამავე მიზნისათვის იყენებს ეპითეტს—სოთს, მაგრამ ეს ეპითეტი მეტისმეტად ზოგადია. მხატვრული და თან ადევნატური სახის შესაქმნელად პოეტი მიმართავს მშვენიერ შედარებას — ბროლის სტეირს და ამით ერთგვარ დასრულებულ სახეს აძლევს შედარებას.

სპარსული პოეტური სახეა „იოსებ-ზილიხანიანის“ მოარული მორჩი აღვა“ — რაც იგივე سرو واران¹⁹

„რა მოვიდა, გარდამოხდა მოარული მორჩი აღვა“
(ი. ზ. 68, 1).

რომლის გამოძახილს „ვისრამიანში“ ვხვდებით: „ბაგენი ლალსა უგუანდეს და კბილნი მარგალიტსა; ნაკუთი და სიგრძე მოარულსა ნაძუსა უგუანდა“. გვ. 53.

ყურადღებას იქცევს თეიმურაზთან შემდეგი ადგილი:

„ვა, წაღკოტს მისი გეშტი და ბაღჩას რომ მიერხეოდა
(ლ. მ. 196, 3)

რომელიც უნებურად გვახსენებს სპარსულ—خرامان—خرامان²⁰. ეს ჩვეულებრივი მეტაფორაა სპარსულ პოეზიაში გმირის გარეგნობის აღწერისათვის.

გულმკერდისათვის ხმარებულ მეტაფორათაგან საყურადღებოა ბროლის სვეტი: „ანდამატისა მკერდზედა ბროლისა სვეტი ემართა“ (მაჯამა. VIII, 11, 1); თითების ბროლსა და თეთრ სანთელთან შედარება პირველად თეიმურაზთან ჩანს: „დამკრეფენ ბროლის თითითა, ეკალსა მომამშორებენ“ (ვ. ბ. 50, 2); და „თითნი ვით თეთრი სანთელი გულზედა დაეკრიფოდა“ (ლ. მ. 195, 1).

ყელისათვის „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებულია შედარება ბროლი, ბროლის ყელსა. თეიმურაზი ავრცობს ამ შედარებას (ამით უფრო კონკრეტულს ხდის) და ლოგიკურად ასრულებს სახეს: გარდა ზიბრწყინვალისა და სითეთრისა, პოეტს შედარებაში შეაქვს ხაზის ელემენტიც (სვეტი):

¹⁹ მოსიარულე. მოარული სარო (სპარსულ პოეზიაში მეტაფორაა ტანისა).

²⁰ Плавил и грациозно выступающий..., Гаффаров, Персидско-русский словарь, т. I, стр. 285.

„უელი ვით სვეტი ბროლისა, გარ თმათ მოხვევით
გროება“, (ლ. მ. 194, 1).

გმირის მთლიანი გარეგნობის აღსაწერად შემოაქვს მეტაფორა
„ბრწყინვალე ეთერი“:

„იგი ბრწყინვალე ეთერი ველარა ნათობს, ჩავიდა“
(ი. ზ. 107, 2);

თეიმურაზის პოეზიაში სულ ორიოდ შემთხვევაა დამოწმებული სპარსული რედიფის გამოყენებისა; ორივეგან სარედიფო ერთეულია მე, მაგ.:

„რომ არ გამწირე სიკვდილად, აღარ გამაძე გარე მე,
შენს მიდამოსა მამყოფე, იგ არ გაჭრილი მარე მე,
არ მომიშორე, თუმცალა ახლო არ მიმიკარე მე,
ფერი, სული და სიტურფე ველარას შემიდარე მე“.

და „ჩვილნი წმინდანი ვადიდნეთ ბაბილას მოწაფენი მე,
ჩემ კერძ არს სინას, რაითას მომწყდარნი რაოდენი მე,
ჩქარად მიშველოს მაქსიშემ და სოფრონ სულთა ზენი მე,
ჩემი ცოდვანი შემინდონ, დამწყვიტონ ცრემლთა დენი მე“.

(ანბანთქება 1, ჩ);

პირველ სტროფში ერთმანეთს ერითმება გარე, მარე, მიმიკარე-შემიდარე, მეორეში — მოწაფენი, რაოდენი, ზენი და დენი. „მე“ ორივეგან რედიფია. რამდენიმე რედიფიანი სტროფი დამოწმებულია „იოსებ-ზილიხანიანის“ ე. წ. ზაალისეულ რედაქციაშიც. სტრ. 45, 135, 721.

რედიფი სპარსულ ლექსთწყობაში ლექსის ისეთი თანამგზავრია, რომელიც რითმის უცვლელ ნაწილს შეადგენს (ე. ი. სარიტმო ერთეული არაა). მისი ხმარება ძალზე ხშირი და ჩვეულებრივია სპარსულ ლექსთაწყობაში. თეიმურაზთან რომ მისი გამოყენება შემთხვევით ხასიათს ატარებს, ამაზე ორადორი ვარიანტით დამოწმებული მაგალითიც კარგად მეტყველებს.

სპორადულად, მაგრამ მაინც ვხვდებით თეიმურაზის თხზულებებში კალკირების თითო-ორულ მაგალითს. მაგ.:

„ქირსა სქამს, თავსა ევლება მასვე გარშემო ფრფენითა“
(შ. ფ. 46, 4);

„ქირის კამა“ სიტყვა-სიტყვითი თარგმანია სპარსული —
غمخوردن ის, რაც გადატანით ნიშნავს—დამწუხრებას, დანალღლიანე-

ბას, ვისიმე გამო შეწუხებას, სხვისი დარდის გულთან ახლოს მიტანას.

„დალამდეს, ხენი მოსანთლონ, იქმოდენ ჩირახონებსა“
(გაზ. შემ. 63, 1);

„იქმოდენ ჩირახონებსა“ არის სპარსული — چراغان کردن-ის ზუსტი თარგმანი და ნიშნავს ილუზინაციების მოწყობას, ჩირაღღნების დანთებას (ამაზე დაწვრილებით ცოტა ქვემოთ).

„მას შეებრალა უზომოდ თითსა იკბინა კბილითა“
(ლ.-მ. 106, 1);

და „მეფესა ესმა, გაჰკვირდა, თითსა იკბინა კბილითა“
(ი. ზ. 251, 1);

„თითზე კბილით კბენა“ სპარსულში სინანულისა და გაოცების იდიომია, რომელიც სიტყვა-სიტყვით უთარგმნია თეიმურაზს. ეს იდიომა დამოწმებულია იმავე მნიშვნელობით „ჭილილასა და დამანაში“ (انگشت بداندان گرفت გვ. 42, 5; 301, 10; 395, 8).

ამით ამოიწურება სპარსული პოეტური სახეებისა და მეტყველების გავლენა თეიმურაზის პოეზიაზე. თეიმურაზს, როგორც უკვე ნათელი გახდა, რუსთაველის მდიდარი მხატვრულ სახეები შთააგონებს და „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენით ტრანსფორმაციით ქმნის ანალოგიური ტიპის სახეებს. თეიმურაზი რიგ შემთხვევაში ახერხებს თავი დააღწიოს ბრმა მიბაძვას და შექმნას საკუთარი ჟღერადობის, პოეტური ღირებულების მქონე სტრიქონები. განსაკუთრებით ემარჩევა მას ბუნების სურათების ხატვა, სადაც ჩანს მისი თავისთავადი პოეტური ნიჭი და ძალა. ამ მხრივ საყურადღებოა „ვარდულებულიანი“, „შედარება გაზაფხულისა და შემოდგომისა“ და „მაჯჰანა“. ოსტატურად ხატავს თეიმურაზი მწვანეთა შემოსილ, ახლად გამოღვიძებულ ბუნებას:

„სრულ გაახლდების ქვეყანა, გაყმაწვილდების ძეულები.

ყველა მწვანესა შეიმოსს: კუნძი, დამპალი ძეულები.

შეუღმსუბუქდეს ყველასა ზამთრის ტყივილი ძნელები.

წყლის პირნი მოცინარობდეს, ყვავილოვნებდეს ეულები“

(გაზ. შემ. 52).

ამ „ზღვა დაწყნარდა ლელვისაგან, შეიცვალა ქარ კეთილად.

ვითა გული გამწყრალისა, დამშვიდდა და იქმნა ლბილად,

მკსინვარება ზამთრისა და ყინვა დადნა, ვითა ცვილად.

ხეთა იწყეს შემოსადვე პირველისა დანაწყილად“ (ვ. ბ. 8).
ანდა „გაზაფხულის წვიმამ ხშირმან ჟანგიანი მიწა რეცხოს“
და სხვა.

ბუნების ძალთა აღწერის დროს თეიმურაზი ოსტატურად შერჩეულ ვრცელ შედარებებს მიმართავს. დიდ მხატვრულ ეფექტს იწვევს აღელვებული ზღვის ტალღების ჩადგომის შედარება ადამიანის გარისხებული გულის დაწყნარებასთან:

„ზღვა დაწყნარდა ღელვისაგან, შეიცვალა ქარ-კეთილად..
ვითა გული გამწყრალისა, დამშვიდდა და იქმნა ლბილად“
(ვ. ბ. 8, 1, 2);

შესანიშნავია აყვავებული ველის პატარძლის ყვავილებით მორთვის სურათთან გამოწვეული ასოციაცია:

„ვით ქალი ჭვარობაშიგან, ველნი ყვავილით მოსანი“
(გაზ. შემ. 16, 3);

თეიმურაზი გმობს სოფელს უხანობისათვის, რომ ადამიანთა იმთავითვე განწირულია სასიკვდილოდ და ისევე ვერ გაექცევა განგებას, როგორც „კურდღელი მალსა მწევარსა“:

„ვერ მოურჩება მართ, ვითა კურდღელი მალსა მწევარსა“
(გაზ. შემ. 96, 3).

და მისთანანი.

თეიმურაზის ნათარგმნ თხზულებებში მათი სპარსულიდან მომდინარეობის გამო სავსებით მოსალოდნელი და ბუნებრივი იყო თავი ეჩინა სპარსული მხატვრული მეტყველების უფრო ძლიერ ნიშნებს. შეიძლება პარადოქსადაც ელერდეს, მაგრამ თარგმნის ძეგლებში უფრო ძალუმაღ იგრძნობა ქართული კლასიკური ტრადიციის ძალა, ვიდრე მის ორიგინალურ შემოქმედებაში. ეს გასაგებიცაა, რადგან ნათარგმნ თხზულებებში პოეტს გმირთა ვრცელი აღწერილობები ფონს უქმნის მხატვრული ხერხების უფრო უხვად და ფართოდ გამოყენებისათვის. ეს ხერხები კი, როგორც დავინახეთ, თითქმის მთლიანად ქართული კლასიკური მხატვრული მეტყველების რკალში ტრიალებს. ამიტომ აისახა ასე სუსტად სპარსული პოეზიის გავლენის ახალი ნაკადი, თორემ შედარება-მეტაფორების შტამზად ქცეული ძველი სისტემა (რომელიც, თავისთავად, მთლიანად სპარსულ პოეტურ სამყაროს უკავშირდება) მათში იმ სახითაა წარმოდგენილი, როგორც ეს ქართულ ლიტერატურაში იყო დამკვიდრებული.

თუმცა ლექსის ფორმალურ დამუშავებაში თეიმურაზი რჩება რუსთველის მოწაფედ, მაგრამ იგი სხვარივად ახერხებს სიახლის შეტანას ქართულ პოეზიაში. მისი ნოვატორობა უპირატესად ჟანრისა და თემატიკის დამუშავების საკითხში გამომჟღავნდა. თეიმურაზი პირველი პოეტია, რომელიც ფართო ტილოების გვერდით მცირე ზომის, „წვრილი“ ლექსების ჟანრის დამუშავებას შეუდგა. ამ ჟანრს იგი იყენებს როგორც საერო, ასევე სასულიერო ლირიკაში. ყურადღებას იქცევს თეიმურაზის ლექსი „თამარის სახე დავით გარეჯას“. ჩვეულებრივი რუსთველური შაირით გაწყობილი სტროფის (ერთადერთი სტროფია ასეთი) შემდეგ მოდის „აღსარება წმინდა სამებისა“. პოეტს სრულიად შეგნებულად აქვს შეცვლილი შაირის შემდეგ ლექსის ფორმა და მეტრი. თეიმურაზისათვის ამ შემთხვევაში ამოსავალია ლექსის ხასიათი, მისი ბუნება. წმინდა სამების აღსარება დაწერილია ლოცვის სახით, როგორც შესხმა თამარისი. ამ ნაწილში დაცულია ლოცვის და ძველი ქართული საგალობლის ინტონაცია, მეტრი და შინაგანი რიტმი. როგორც მოსალოდნელი იყო ამ ტიპის შესხმისათვის, სპეციფიური ლექსიკური მასალაც სათანადოდაა შერჩეული — გამოყენებულია შესხმისა და სგალობლების ტრაფარეტული ლექსიკა:

„შენ სამებაო, ერთ არსებაო, სამ გვამოვნებით ერთო

განუწვალებელო,

ერთ ბუნებაო, უშობელო და ძეო შობილო, სულო მამისგან

გამომავალო.

მოსაესა შენსა მეფესა, პატრონს თეიმურაზს, მეოხ მეყავ“.

ანდა „დედაო უსხეულოსა ნათლისაო და მშობელო სიტყვისა

ღვთისაო,

საყდარო, ეტლო, ღრუბელო ნათლისაო, მე დაბნელებულსა

ამას ცოდვათაგან,

მითხოვე ძისა შენისაგან შენდობა ბრალთაგან“

(„თამარის სახე დავით გარეჯას“, გვ. 144).

შესადარებლად მოგვაქვს მთლიანად მრავალთაგან ერთი ძველი ქართული საგალობელი:

„ო სამებაო, ერთ-არსებაო, სამ ბრწყინვალეო,

მამაო, ძეო და სულო ყოვლად ძლიერო.

შენ თავუანს გცემთ, გვაცხოვრენ მგალობელნი შენნი
დღღაო და ქალწულო წმიდაო,
მშობელო ქრისტეს მეფისაო,
მადიდებელნი შენნი გვიხსენ მტერთაგან
უხილავთა და ხილულთა და ცხოვრებისა
და წყალობისა კარნი გაგვიხუენ“.

გიორგი ათონელი — H—1710, 93; „საგალობელნი წმიდის
მღღელმოწამისა ელადისი“²¹.

„თამარის სახე დავით გარეჯას“ თავისი აგებულებითა და ხა-
სიათით ტიპიური ქართული ჰიმნოგრაფიული ელეგიაა. ელეგიური
ხასიათისაა აგრეთვე მისი ორი ლექსი „სოფლის სამღურავი“ და
„გრემის სასახლეზე“. ა. გაწერელიას აზრით, „სოფლის სამღურავი“
თავისი ემოციური ტონით და განწყობილებით უფრო ადგილობრი-
ვი წარმოშობისა ჩანს, ვიდრე სუფიური მისტიციზმით ნაკარნახევი.
„თავი რომ დავანებოთ თეიმურაზის ბიოგრაფიას, ლიტერატურულ-
გზითაც შეეძლო მიეღო თეიმურაზს ეს თემა კლასიკური ხან-
დან“²². ცხადია, თემის მიღება თეიმურაზს შეეძლო კლასიკური ხა-
ნიდანაც, მაგრამ უფრო საინტერესო ჩანს არა თემა, არამედ ლექსის
ფორმის სადაურობის საკითხი. გასარკვევია ამ მცირე ზომის ლექ-
სის ფორმის წყარო ქართულ პოეზიაში. შესაძლებელია ფორმაც
ქართული კლასიკური ხანიდან აეღო თეიმურაზს (და მაშინ სულ
უფრო ვიწროვდება თეიმურაზის შემოქმედებაზე სპარსული პოე-
ზიის გავლენის არე), თუმცა სეფიანთა ხანის ჟანრობლივად მდიდარ
სპარსულ პოეზიას, საფიქრებელია, გარკვეული ბიძგი უნდა მიეცა
თეიმურაზისათვის ლექსის ახალი ფორმების გადმოღებასა და და-
მკვიდრებაში. სეფიანთა ხანის სპარსული ლირიკა კი მრავალ სა-
ლექსო ფორმებს იცნობს; ფართოდ გავრცელებული მესნევიების
გარდა, იხმარება ელეგიური ხასიათის ლექსები, მარსიები, ყასიდე-
ბი და ასევე მცირე ზომის ლექსების ნაირი სახეობები: ლაზალი,
ყითა, რობაი და სხვ.

21 ცნობა მოგვაწოდა საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახე-
ლობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერმა თანამშრომელმა ლ. ქლამაიამ,
რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

22 ა. გაწერელია, ნარკვევები ქართული პოეტიკის ისტორიიდან, თბი-
ლისი, 1938, გვ. 60.

ზოგიერთი მკვლევარი თეიმურაზის შემოქმედებას წყვეტს ქართულ ლიტერატურულ ტრადიციებს და მის ახსნას ძირითადად სპარსულ ნიადაგზე ცდილობს. „თეიმურაზი აცდა ქართული ნაციონალური პოეზიის გზას, კერძოდ, რუსთველის გზას, და შეეცადა ქართულ მწერლობაში დაენერგა სპარსული პოეზიის ტრადიციები“²³.

აკად. ალ. ბარამიძის აზრით, თეიმურაზი იჩენს აზრის საზიანოდ ფორმის გართულებისაკენ მიდრეკილებას. „გვიანდელი სპარსული პოეზიის კანონიზირებული წესების თანახმად თეიმურაზი თავის ლექსებში ხშირად ერთმანეთისაგან თიშავდა ფორმასა და შინაარსს. ზოგჯერ თეიმურაზიც მისდევდა ფორმალისტურ ვარჯიშს. საკვირველიც არაფერია... სეფევიანთა დინასტიის შაჰების კარზე სწორედ სპარსული, ასე ვთქვათ, დეკადენტური საღაღობო ფორმალისტური პოეზია ჰყვოდა. თეიმურაზი სიმპათიებით იმსჯელებოდა ამ პოეზიისადმი და ცდილობდა სპარსული ნიმუშების მიზაძვას“²⁴. ამ „ფორმალისტური ვარჯიშის“ ნიშნებს აკად. ალ. ბარამიძე, უმთავრესად, თეიმურაზის „მაჯამაში“ ხედავს. „მაჯამაში თვითმიზნადაა ქცეული გაუგებარი სიტყვების შერჩევა აზრის გასაბუნდოვანებლად. მაშასადამე, მაჯამა თავისებური თავსამტკრევი. პოეტური რებუსია, ამოსაცნობი და გასაშიფრი პოეტური შარადა“²⁵.

სურათის ნათელსაყოფად მოკლედ დავახასიათებთ მე-15—18 საუკუნეების სპარსულ პოეზიას.

დაწყებული თეიმურიდების გაბატონების ხანიდან სპარსულ პოეზიას იტაცებს ლექსის ტექნიკური განვითარება, მისი სრულყოფა. პოეტთა ოსტატობის კრიტერიუმი გახდა დახლართული და გაუგებარი შარადებისა და ამოცანების შედგენა. ამ დროისათვის ლექსის ყველაზე გავრცელებული სახეები იყო: „ხელოვნური ყალიბი“, „მურაბა“, „თარიხი“ და „მუამა“.

23 კ. ქეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1954, გვ. 357.

24 ა. ბარამიძე, თეიმურაზ პირველის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XII, გვ. 168.

25 ა. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 168.

„ხელოვნური ყასიდა“ რებუსებისა და ამოცანების კრებულია. აგებული მთლიანად ხელოვნურ ხერხებზე, რომელთა ამოცნობა აკისრია მკითხველს. ამავე მიზნებს ემსახურება ლექსის მეორე სახეობა — „მურაბა“, რომელიც კვადრატულ ხაზებშია ჩაწერილი და იკითხება როგორც პორიზონტალურად, ასევე ვერტიკალურად. მაგრამ ლექსმა ტექნიკურ ვირტუოზობას „თარიხებსა“ და „მუამებში“ მიაღწია. „თარიხი“ არის ქრონოგრამა, რომელშიც მოცემულია არაბული ანბანის რიცხვითი მნიშვნელობა. „მუამა“ ანუ შარადა კი ისეთი ლექსია, რომელიც პირდაპირი მნიშვნელობის გარდა ამოსაცნობ სახელსაც გულისხმობს. ამ ტიპის ლექსების ძირითადი დანერგულება იყო გართობა და თავშექცევა. ე. ბერტელსის აზრით: *Можно сказать, что муамма ясно отражает всю основную тенденцию литературы XV в. через постепенное усложнение техники довести изощренность формы до последнего предела полностью ликвидировав содержание. В муамма содержание окончательно сведено к нулю. Здесь нет ни мысли ни чувства, осталась одна голая игра словами, даже частями слов и только! уходя в муамма литература совершала самоубийство обрекая себя на полную утрату какой-либо общественной ценности»²⁶.*

„თარიხისა“ და „მუამას“ შეთხზვას ისეთი დიდი გავრცელება და პოპულარობა მოუპოვებია სპარსულ პოეზიაში, რომ პოეტებს დაუწყიათ სპეციალური ტერმინოლოგიისა და წესების შემუშავება. თემურიდების ხანის ისეთი დიდი ავტორიტეტები, როგორც ჯამი და ნავოი იყვნენ, მიჰყოლიან ამ ტიპის გართობებს. თვითონაც მრავალი მუამა შეუკრებიათ და შეუთხზავთ და სპეციალური ტრაქტატებიც დაუწერიათ მათი შედგენის წესების შესახებ. ცხადია, ჯამისა და ნავოისათვის და სხვა პოეტებისათვის ეს მხოლოდ გართობა იყო და ამდენად მათ შემოქმედებაში ეს თავშექცევა მხოლოდ შემთხვევით (სიტუაციით ნაკარნახევ) ხასიათს ატარებდა. თეიმურაზის პოეზიას არაფერი აქვს საერთო ამ რიგის ფორმალურ ვარჯიშთან. იმ ხელოვნურ და რთულ ფორმებს, რომლებსაც ადგილი აქვს თეიმურაზის „მაჯამაში“, ვერ დავუკავშირებთ „თარიხებისა“ და „მუამების“ უაღრესად გაუგებარ და დახლართულ ტექნიკური ხასიათის

²⁶ Е. Э. Бертельс, Джамин, Эпоха жизнь и творчество, Сталинабад, 1946, стр. 31—45.

ჯამბაზობას. „მაჯამის“ წინასიტყვაობაში თეიმურაზი ამცნობს მკითხველს, რომ მას სპეციალური „თარგმანება“ ესაჭიროება, მაგრამ მისი ამოხსნა, რაღა თქმა უნდა, პრინციპულად განსხვავდება „თარიხებისა“ და „მუამების“ გაშიფრვისაგან. ცხადია „მაჯამა“ არაა თავსამტკრევი რებუსი და ამოსაცნობი და გასაშიფრავი პოეტური შარადა. „მაჯამა“ მხოლოდ იმდენად ტოვებს ხელოვნურ შთაბეჭდილებას, რამდენადაც იგი ძირითადად აგებულია რთულ ომონიმებზე. ასეთი რთული და ძნელად ამოსაცნობი ომონიმების ხმარების უპირავი შემთხვევა იცის კლასიკური ხანის ქართულმა მწერლობამ, როგორც მეხოტბეების ოდებმა, ასევე „ვეფხისტყაოსანმაც“. ჩვენ საგანგებოდ შევისწავლეთ ამ თვალსაზრისით რუსთველის ომონიმები და აღმოჩნდა, რომ ხშირ შემთხვევაში თეიმურაზი იყენებს „ვეფხისტყაოსნის“ ომონიმებს ხან უცვლელად და ხან მცირე ცვლილების შეტანით. მოვიტანთ რამდენიმე პარალელს:

„თეთრსა ბროლისა ფიქალსა ინდოთა რაზმი უ შენ და
მელნის ტბისაგან ლაზვარსა მკვრეტელთა ისრად უ შენ და,
ქება ვერა თქვეს მეტყველთა, ენა რაზომცა უ შენ და,
გულო, სიტყვასა ამოკლებ, უწყი განმრავლდა, უ, შენ და“.
(„მაჯამა“ VIII 23; იგივეა VII 13-ც).

შდრ. ვ. ტ.

„ღმერთმან თუმცა ენა ჩემი ქებად შენდა უ შენოსა,
შენთვის მკვდარი, აღარ ვიტყვი, მაშა მომკლავ უ შენოსა;
მზემან ლომსა ვარდ-გიშერი ბალი-ბალჩად უ შენოსა,
შენმან მზემან, თავი ჩემი არვის ჰპართებს უ შენოსა“.
(494).

თეიმურაზი იღებს რუსთველის ომონიმების ფუძეს და აქედან აწარმოებს ზოგიერთ ომონიმს, ამიტომაც მისი ომონიმები ოდნავ სახეცვლილი. ამ მაგალითზე, ზედსართავი აქცია ზმნის ფორმად („უშენოსა“ „უშენდა“). რაც შეეხება შინაარსს — ხშირად იდენტურია. მაგ. ისევ „უშენდა“, რომ ავიღოთ:

პირველი „უშენდა“ არის შეუშენდა (თმები). 2. უშენდა—და-უშინა (წამწამები). 3. უშენდა — ენის დამშვენება თუ ენის აშენება (სალაპარაკოდ, ბევრი ლაპარაკის გაგებით). 4. უშენდა — უშის გამრავლება შენდა (შენის მისამართით). შევადაროთ ეს ომონიმი „ვეფხისტყაოსნის“ „უშენოსას“.

1. უშენოსა — არის ზუსტად იგივე, რაც III „უშენდა“ თეიმურაზის ომონიმისა.

2. უშენოსა — უშენოდ მყოფს. 3. უშენოსა — აუშენოს.

4. უშენოსა — შენს გარდა.

„მზე უნათლე ჰქმენ, ეტლსა ჰზი, შუქნი კრთებიან სადარი. ამად ვტირ, მაგრამ რაზომ ხამს, ეგზომი ცრემლი სადარი? ვარდსა მისტაცე შეენება, ბადახშანს ლალი სადარი? ბროლსა სცვენ ძოწნი ბაგენი, ფერად არღვენის სადარი“. („მაჯამა“ III, 1).

შლრ. ვ. ტ. „ვა, საწუთროო, სიცრუვით, თავი სატანას ადარე! შენი ვერავინ ვერა ცნას, შენი სიმუხთლე სადარე; პირი მზისაებრ საჩინო, სად უჩინო ჰყავ, სადარე? მით ვხედავ, ბოლოდ სოფელსა ოხრად ჩანს ყოვლი, სადარე“ (1213).

თეიმურაზის ომონიმი „სადარი“ შინაარსობლივადაც თითქმის ზუსტად იმეორებს „ვეფხისტყაოსნის“ „ადარე“-ს. გავარჩიოთ ცალცალკე: „სადარი“ — 1. „სადარი“ — სადარო, დარის (შუქი), 2. „სადარი“ — გაურკვეველია მნიშვნელობა (ეგების იგულისხმება სადარის?); 3. „სადარი“ — სად ატარე; 4. „სადარი“ — შესადარებელი, დარი. „სადარე“ — 1. „სადარე“ — შეადარე (თავი); 2. „სადარე“ — სად ატარე; 3. „სადარე“ — ისევე გაურკვეველია, როგორც თეიმურაზის მეორე „სადარი“; 4. „სადარე“ — სადარო, დარიანი.

„მაჯამა“ IV 2

დანაცარად
დანაც არად
დანაცარად
დანაცარად

შლრ. ვ. ტ. 1613²⁷

მის თანაც არსა
ნაცარსა
ნაცარსა
უკუ ნაცარსა

დანაცარად

1. დანაცარად — წარმოებულია „ცა“ სიტყვიდან, ციური. (ციურად არ იცნობისო); 2. დანაც არად — დანაც არ უხმარია; 3. დანაცარად — ნაცრად ვიქცე ლამის; 4. დანაცარად — დაგრეხილად.

27 „ვეფხისტყაოსანი“, 1613 სტროფის პირველი სტრიქონი უცვლელად არის გამეორებული თეიმურაზთან (წ. ქ. თ.) სტრ. 27, 1:

„კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მისთანაც არსა“.

1. მის თანაც არსა — მისთანაც არის (ცოდვა); 2. ნაცარსა — ნაცარი (მისი პირდაპირი მნიშვნელობით); 3. ნაცარსა — ციდან მოსული; ციური; 4. უკუნაცარსა — უკულმა დაგრეხილსა.

(გაზ. შემ.) 85

შდრ. ვ. ტ. 137

დასადაგე (დასაწეავი)	ასად აგეს (ასად ააგეს)
დასად აგე (დასად ააგე)	ასადაგეს (გაასადაგეს)
და სად აგე (და სად დამიკარგე)	ა, სად აგეს (აი, სად წააგეს თავი)
და სად აგე (და სად რა ააგე, ააშენე).	ასადაგეს (დასწევს, დადაგეს).

ამ ომონიმთა მსგავსება მხოლოდ ფორმალურია. „ვეფხისტყაოსანში“ სხვაგანაცაა დამოწმებული ომონიმთა ხმარების შემთხვევები (სტრ. 172; 304; 734; 708 და სხვა)²⁸. რუსთველთან ბევრი რთული და ამოუხსნელი ომონიმი გვხვდება, მაგრამ ამის გამო ვერავინ დასდებს მას ბრალს ფორმალისტურ ვარჯიშში.

სინამდვილეში ლექსის ტექნიკურ-ფორმალური მხარით გატაცების ნიშნებს ვხვდებით ალორძინების მწერლობის უფრო მოგვიანო ხანის წარმომადგენელთა პოეზიაში. ქართულ ლიტერატურაში პირველად არჩილს შემოაქვს ე. წ. „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი“ და „ამიცანად სათარგმანებელი“ ანბანთქება:

„არსი ყოვლთა დამაარსი, სხვა უარსო არსად არი,
არასი ხამს შედარება, არს ყოვლს ნივთთა არ სადარი,
არ არიან უიმისოდ არ ღრუბელი არ სა დარი,
ა ნებაა მის მიერი, განგვაშორის არსად არი“.

და ასე გრძელდება ანბანური რიგით. მაგრამ ხელოვნური პოეზიის კლასიკური ნიმუშია არჩილის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი“:

²⁸ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა იმას. რუსთველისაა ეს სტროფები, თუ ინტერპოლატორის ნახელავია. მთავარი ისაა, რომ თავად თეიმურაზი მათ შოთასეულად მიიჩნევდა.

„ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო,
ამოებასა იგავით ასოთა შენობს მოესო.

მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს,
მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს,
მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს,
მოესო ამოებასა იგავით ასოთა შენობს.

იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა,
იგავით ასოთა შენობს მოესო ამოებასა.

და ასე დაუსრულებლივ. არჩილის გავლენით ვახტანგ მეფესაც გა-
მოუყენებია თავის პოეზიაში ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი:

„იმატა ასვით ასეთი, ითესა თავსა ატამი
და „აბანა. ერთსა მოშიშთა: ათშიშომ ასრე ანაბა,
აბანა დარად იღება: აბელი დარად ანაბა,
აბანა იშიშ რამეთუ: უთემარ შიში ანაბა,
აბანა არად აზედა: ადეზა დარა ანაბა“.

როგორც არჩილისათვის, ასევე ვახტანგ მეფისათვისაც ასეთი
გართობა შემთხვევითია — მოცლილობის ქაშს ისინი თავს იქცე-
დნენ მსგავსი ვარჯიშით. ამ ვარჯიშის საფუძველი კი, უთუოდ, იმ-
დროინდელ სპარსულ პოეზიაში უნდა ვეძიოთ.

თეიმურაზს საყვედურობენ აგრეთვე სპარსული ენის სიტკბო-
თი მომეტებულად აღტაცებას: „სპარსთა ენისა სიტკბომან მასურ-
ვა მუსიკობანი“ და რომ სპარსულთან შედარებით ის იწუნებს
მშობლიურ ენას:

„მძიმეა ენა ქართველთა, არ ძალმიც მისებრ თხრობანი“.

სამართლიანად შენიშნავდა პროფ. დ. კობიძე, რომ „ქართუ-
ლი ლიტერატურის ზოგ მკვლევარს მთელი თავისი სიღრმით არა
აქვს გააზრებული აღორძინების პერიოდის მრავალმხრივ საყურად-
ღებო პოეტის თეიმურაზ პირველის განცხადება „ქართული ენის
სიმძიმის შესახებ“ და ჰგონიათ, თითქოს თეიმურაზი „იწუნებს
მშობლიურ ქართულს“... თეიმურაზს, როგორც ჩანს, სპარსულ

ენასთან შედარებით, საერო თემების დამუშავების თვალსაზრისით, ემძიმა რელიგიური წიგნების ქართული ენა. სპარსთ ზიერ შეწყმასნილ (ლამაზად შეწყობილ) სიტყვათა (ამბავთა) მარტივად მბობანი მინდაო²⁹. ქართულისა და სპარსული ენის დაპირისპირებისას იემურაზი ხაზს უსვამს ამ ორი ენის ბუნებას, მათ სპეციფიკას და თავისებურებას. თემურაზი არ იწუნებს ქართულს, ისევე როგორც ვახტანგს არა ჰქონია აზრად მშობლიური ენის დამცირება, როდესაც წერდა:

„სპარსთა ენისა სიტყბოთი დაშაქრულ-დაამბრულები“.

(„ქილილა და დამანა“, გვ. 12, 13).

ორივე პოეტისათვის ამ შემთხვევაში მთავარია სტილის საკითხი. თემურაზსაც და ვახტანგსაც კარგად ესმოდათ, რომ სპარსთა „შეწყმასნილი“ და დატყბილული ენით დაწერილი სპარსული ძეგლების თარგმნა ქართულ მწიგნობრულ „მძიმე“ ენაზე გაუმართლებელი ჩანდა, რომ ამ ღვარჱნილი სტილის შეგუება ქართული ენის ზვიად, დინჯ და დარბაისლურ ხასიათთან შეუძლებელი იყო. სპარსული ენის სპეციფიკა სხვასა ჱკარნახობდა მთარგმნელებს. ამიტომ გახდა საჭირო ათასგვარი მანიპულაციების ჩატარება: გამართიება, გაადვილების სახით. აკი თემურაზი აცხადებს კიდეც: „მათ შეწყმასნილთა სიტყვათა მინდა მარტივად მბობანი“. ამასვე აღასტურებს ვახტანგი:

„არ ვიყავ სულად უცოდნი, ვიცოდი ენა მძიმეზი,
მეკითხა წიგნი საღმრთო და საერო ამას წიგნეზი.
ვთჱვი ენით მეტად ადვილით, რომ იყოს მოუწყინეზი,
არვინ გამხადის ამისთვის საკიცხარ-მოსაყიენეზი“

(„ქილილა და დამანა“, გვ. 12, 25).

2. თემურაზის ლექსიკა

აკად. ა. ბარამიძის აზრით, თემურაზის სპარსოფილობას მხარს უჭერს აგრეთვე მის ენაში ჱარბად გამოყენებული აღმოსავლური სპარსულ-თურჱული ლეჱსიკა. „პოეტი ჱერგავს მშობლიურ ენას ბარბარიზმებით, უმართებულო ნეოლოგიზმებით... სპარსული

²⁹ დ. კობიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, მნათობი, № 10, 1952, გვ. 152—153.

ენით გატაცება ძლიერ აჩნია თეიმურაზის პოეზიის ლექსიკას. არა მარტო ნათარგმნ თხზულებებში, არამედ ორიგინალურ პოემებსა და ლექსებში თეიმურაზი ანგარიშმიუცემლად ხმარობს წმინდა სპარსულ სიტყვებს³⁰.

ამის ნიმუშად მკვლევარს მოაქვს შემდეგი მაგალითები:

„ჭირნი მოვლენ მუდამ ჩემთვის დაუკლებრად ამა სალა“

(მაჯამა, VII, 18, 41);

„სალას“ ხმარებით თეიმურაზი თითქოს რითმისათვის „ამახინჯებს“ სპარსულ სიტყვას „სალ“ — სლ — წელიწადს. კონტექსტის გაგება ასეთია: „ამ წელს, ამ წელიწადს დაუკლებლად მეხვევა ჭირნიო“³¹. საქმე ისაა, რომ ამა სალა კომპოზიტია და ნიშნავს სპარსულში (سلا سال) ყოველთვის, მუდმივად³². ამიტომ კონტექსტი ასე გაიგება:

ჭირნი მოვლენ ჩემზე დაუკლებლად, ყოველთვის, მუდამ. იქვე ჩამოთვლილია ქართული სიტყვების დამახინჯების მაგალითები:

„ვინ მზეს ნახავს, მას დასახავს, იტყვიან თუ: ალვის ზია“

(მაჯამა, VII, 25).

„ზია“ დამახინჯებული ფორმაა „ზეა“-სი.

ომონიმების ბუნება განსაზღვრავს სიტყვათა ასეთ ფორმებს. მსგავს შემთხვევაში რუსთველიც კი სცოდავს ხანდახან ამ თვალსაზრისით. მოვიტანთ „ვეფხისტყაოსნიდან“ ანალოგიური ტიპის მაგალითს:

„ვინ უწინ ედემს ნაზარდი ალვა მრგო, მომრწყო, მ ა ხ ი ა,

დღეს საწუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია,

დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა დაბმით დამიბა მახია,

აწყა ეცან საქმე სოფლისა ზღაპარია და ჩმახია!

(ვ. ტ. 715);

„მახია“ ომონიმად გამოყენებული სიტყვაა, რომელიც მეორდება ორივე სტრიქონში სხვადასხვა მნიშვნელობით. 1. მახია — ხედ მაქცია (ე. ი. აქაც ანალოგიური ამბავია ზეა—ზია); 2. მახია — დანას

³⁰ ა. ბარამიძე, ქართული ლიტ-ის ისტორია, ტ. 1, თბილისი, 1954, გვ. 353.

³¹ კ. ქეცელიძე და ა. ბარამიძე, ქართული ლიტ-ის ისტორია. თბილისი, 1954, გვ. 353.

³² სიტყვა ამასალა ამ მნიშვნელობით გვხვდება მე-17 საუკუნის ქართულ საბუთებში № 620; Hd—1988; Sd—1170.

შემახია; 3. მახია — დამიგო მახე (ე. ი. ნაცვლად მახეა — მახია — მაშინ აქაც დაუმახინჩებია სიტყვა რუსთველს).

ამ რიგის მაგალითების გვერდით მკვლევარს მოაქვს შემდეგი ორიც, როგორც სიტყვათა დამახინჩების ნიმუშები: „ისამან“ ნაცვლად იესოსი და „ჩირახონებსა“ — ჩირალდნების საბადლოდ. „ისა“ (إيسا) იესო ქრისტეს არაბულ-სპარსული ფორმაა. სხვა ფორმა ამ სიტყვისა არც იცის სპარსულმა ენამ. ასე რომ, თეიმურაზს ამ შემთხვევაში „ისას“ ხმარებით არც სპარსული სიტყვა დაუმახინჩებია და არც ქართული³³. ამ ფორმის ხმარება სარიტმოდ ერთეულმა განსაზღვრა, თორემ სხვა შემთხვევებში თეიმურაზი იყენებს იესოს, ანდა ქრისტეს. მაგ.: „იესოვ, შენ გვედრები, მარიამ ქრისტეს დედაო“, (წ. ქ. დ. 5, 1);

„ქრისტეს მონა ვარ, მითა მძულს მეჩიტი, მიწარანი და“

(შ. ფ. 11, 4).

რაც შეეხება „ჩირახონებს“, იგი „ჩირალდნების“ დამახინჩებული ვარიანტი არაა. სინამდვილეში „ჩირახონი“ და ჩირალდანი ორი სხვადასხვა სიტყვაა, თუმცა მნიშვნელობით ახლოს დგანან ერთმანეთთან. „ჩირახონი“ სპარსული სიტყვაა და „ილუმინაცია“ ნიშნავს (جراغان „ლ“-ს „ხ“-დ გადმოცემა ქართულში სრულიად ბუნებრივი ფონეტიკური მოვლენაა სიტყვების სპარსულიდან ან რომელიმე სხვა აღმოსავლური ენიდან შემოქრის შემთხვევაში). სიტყვა „ჩირახონი“ ამავე მნიშვნელობით დამოწმებულია „რუსულდანიანში“ („ჩირახოვანი“ — „ილუმინაცია“. 216, 17; 252, 18; 313, 13 და სხვა). არის შემთხვევები, როდესაც თეიმურაზი მართლაც მიმართავს სიტყვათა ხელოვნურ ფორმებს, არღევს ენობრივ ნორმებს და დამახინჩებს ქართულ სიტყვებს, მაგრამ ეს დაშვებულია მხოლოდ ომონიმების მისაღებად და ისიც ძალზე იშვიათად.

რაც შეეხება აღმოსავლური (სპარსულ-თურქული), ლექსიკის ქარბად გამოყენების საკითხს, ამ ფაქტს თავისი ახსნა აქვს.

პირველ რიგში გასარკვევია, არის თუ არა დამოწმებული თეიმურაზის თხზულებებში აღმოსავლური წარმოშობის ისეთი სიტყვები, რომელთა დაძებნა ვერ ხერხდება ქართული ლიტერატურის სხვა ძეგლებში და თუ არის, როგორია მათი ხმარების სიხშირე.

³³ საგულისხმოა, რომ დ. გურამიშვილიც იესო ქრისტეს სახელის ამ ფორმას ხმარობს და არაერთგან:

„უმად წაუედნენ ისასა, იქმნენ მამილის ქულანი“

გვ. 153, 4; და გვ. 48.

პ რ ი ლ ი (ი. ზ. 198,2) — حریف — ამხანაგი, ტოლი. დასტურდება „ვისრამიანში“ (52,14); „ვეფხისტყაოსანში“ (1165,2); „რუსუ-დანთანში“ (205,27); „როსტომიანში“ (1165,3) და სხვა.

36 ამ შემთხვევაში ესარგებლობთ მ. ბერძნიშვილის ლექსიკონით: მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, დანართი, I, II, III წიგნები. ლექსიკონი და სამიულები, თბილისი, 1957.

- ა რ მ ა ლ ა ნ ი (ლ. მ. 154,4)—ارمان—საჩუქარი, ფეშქაში. ძღვენი. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (1384,4); „რუსულანიანში“ (573, 15); „როსტომიანში“ (1652,1) და სხვა.
- ა რ მ ი (ი. ზ. 62,3 და 114,4)—ارم—ირემი, სამოთხე, სამოთხის ბაღი. დამოწმებულია „თამარიანში“ (ერ მ ი, IX, 2,1).
- ა რ ლ ა ვ ა ნ ი (ვ. ბ. 19,1)—ارغوان—წითელი, მეწამული. დასტურდება „ვეფხისტყაოსანში“ (943,3); „რუსულანიანში“ (290,10) და სხვა.
- ა ლ ა (ვ. ბ. 84,4)—თურქ.—اغ—ბატონი. დასტურდება „ქართლის ცხოვრებაში“ (ქამთაღმწერელი, ტ. II, 247,26).
- ა შ ი ყ-მა შ ი ყ ი (ვ. ბ. 49,1) عاشق — معشوق — შეყვარებულნი, ტრფიალნი. გვხვდება „რუსულანიანში“ („ა შ ი ყ-მა შ ი ყ ბ ა“—550,9); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაღისეულ ვერსიაში (9,3).
- ა შ ტ ი (გრემის სასახლეზე 2,1)—اشتی—ღერფიანი.
- ბ ა ბ ი (ი. ზ. 148,1)—باب—ღირსი, შესაფერი.
- ბ ა დ ა ხ შ ი (ლ. მ. 46,2) და ბ ა დ ა ხ შ ა ნ ი (ი. ზ. 36,3)—بدخشان—საუკეთესო ლალი, ბადახშანის ლალი. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (177,3; 1074,3 და სხვ.); „რუსულანიანში“ (113,19); „როსტომიანში“ (1863,2; 1786,4).
- ბ ა ზ მ ი (გრემის სასახლეზე 3,1)—بزم—კონტექსტით ღზინი, ქეიფი, თავყრილობა. გ. ჭაკობიას ლექსიკონში შეცდომით განმარტებულია, როგორც ს ა ნ თ ე ლ ი.
- ბ ა ი რ ა მ ი (ი. ზ. 111,2)—بیرام—ახალი წლის დღესასწაული (იხ. ნაეროზი)—გვხვდება „ვისრამიანში“ (5,14).
- ბ ა ნ ო ვ ა ნ ი (ლ. მ. 136,4)—بانوان—ქალბატონი, მანდილოსანი. დასტურდება „რუსულანიანში“ (73,18); „როსტომიანში“ (181,4). და სხვა.
- ბ ა ლ ა (გრემის სასახლეზე 4,4)—بلا—ღიაცი, მეძავი, ლექსიკონში არასწორადაა განმარტებული, როგორც კ უ. მეძავის მნიშვნელობით დასტურდება „ამირან-დარეჯანიანში“: „თქვა მან ორ-პირმან კაცმან—რა ვქენ, ბაღას კმარო“ (25,17).
- ბ ე ჩ ა ვ ი (გ. შ. 48,1)—بچه‌چراغ—საწყალი, უღონო, სუსტი. დამოწმებულია „ვისრამიანში“ (ბეჩარა 131,11); „რუსულანიანში“ (526,12).

- ბ უ თ ი (ი. ზ. 114,4)—ت—კერბი, გვხვდება „ვისრამიანში“ (56,57); „არჩილიანში“ (463,2) და სხვა.
- ბ უ კ ი (ი. ზ. 113,3)—بوق—საყვირი, გვხვდება „ვისრამიანში“ (145, 22); „რუსუდანიანში“ (80, 22); „როსტომიანში“ (211,2) და სხვა.
- გ ო ვ ა რ ი (ლ. მ. 129,3)—گور—მარგალიტის თვალი, მარგალიტი. გვხვდება „ვისრამიანში“ (53,38); „რუსუდანიანში“ (46,28); „როსტომიანში“ (1226,2) და სხვა.
- გ უ მ ბ ა დ ი, გ უ მ ბ ა ზ ი (ლ. მ. 209, 1; ი. ზ. 196, 2)—گند—თალი, გუმბათი. დასტურდება „ვისრამიანში“ გ უ მ ბ ა თ ფ ო რ მ ი თ (137,36); „რუსუდანიანში“ (208,23) და „როსტომიანში“ (244,1).
- და ვ რ ი შ ი (ლ. მ. 110,2)—درویش—დერვიში, ღარიბი, მწირი, მაჰმადიანთა ბერი. გვხვდება „როსტომიანში“ (295,2).
- და რ ა კ ა (ლ. მ. 110,2)—دره—ფარი. დასტურდება „ვეფხისტყაოსანში“ ფორმით: და რ ა კ ი ა ნ ი (1099,3); „ვისრამიანში“ (315,9) და სხვა.
- და ს ტ ა ზ ა ნ ი (წ. ქ. დ. 29, 4)—გ. ჯაყობია ამ სიტყვას განმარტავს, როგორც ც ი ხ ე ს, სა პ ყ რ ო ბ ი ლ ე ს (داستان). ეს გაგება კონტექსტს აშკარად არ ევლება. ვფიქრობთ, აქ უნდა იგულისხმებოდეს დ ო ს ტ ა ჯ ა ნ ი (სასმისი) და ა რ ა ს უ ფ რ ა —(داستان خوان)—იხ. ქვევით.
- დ ე ლ ი (შ. ფ. 27, 4)—دل—გიჟი, ხელი. დადასტურებულია „ახალ ქართლის ცხოვრებაში“ (ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 379,8—დ ე ლ უ);
- დი ვ ა ნ ა-დ ე ლ ო ბ ა (ლ. მ. 152,2)—دیان—ხელობა, გიჟობა.
- დ ო ს ტ ა ჯ ა ნ ი (ი. ზ. 119,4) — დიდი სასმისი, ფიალა. იხმარება „ვეფხისტყაოსანში“ (489,1); „ვისრამიანში“ (48,12); „რუსუდანიანში“ (106,24) და სხვა.
- დ ო შ ა ქ ი (წ. ქ. დ. 95,4)—دوشك, دوشك—ლეიბი, საგებელი, გვხვდება „რუსუდანიანში“ (591,10).
- ზ ა რ დ ა ზ შ ა ნ ი (ლ. მ. 163,4)—زردهانه—არსენალი, საკურკლის შესანახი ადგილი, სახლი. „ვეფხისტყაოსანში“ დასტურდება ზ ა რ დ ა ზ ა ნ ა (1367,2), „როსტომიანში“ არის ზ ა რ დ ა ზ ა (99,4) და განმარტებულია როგორც „ყვითელი ყუთი“, ამავე

მნიშვნელობითაა დამოწმებული ეს სიტყვა „აბდულ-მესიაშიც“ (43,41). თეიმურაზთან ხმარებული ეს სიტყვა მნიშვნელობით უკავშირდება „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამ ადგილს.

ზ ა რ ი ფ ი (ი. ზ. 307,2)— ظرف — კეკლუცი, მოხდენილი — დასტურდება „რუსუდანიანში“ (600,14) და „როსტომიანში“ (2257,3).

ზ ა რ ხ ო შ ი (ლ. მ. 254,3)— سرخوش — მთვრალი, შექეიფებული. დასტურდება „როსტომიანში“ (120,1).

ზ ა ფ რ ა (ი. ზ. 174,3) და ზ ა ფ რ ა ნ ა (ლ. მ. 90,2) — زعفران — ყვითელყვავილიანი სუნელოვანი ყვავილი. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (689,2); „ვისრამიანში“ (19,10); „რუსუდანიანში“ (554,21); „როსტომიანში“ (1603,4) და სხვა.

ზ ი ლ ფ ი (ვ. ბ. 17,4)— زلف — თმის კაეი, კულული. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (601,19).

თ ა ბ ა რ უ ქ ი (ი. ზ. 147,3)— تبرک — კურთხევა, კარგის მომასწავებელი, ძღვენი, მილოცვა.

თ ა მ ა შ ა (ი. ზ. 208,3)— تماشا — სანახაობა, გართობა, მოლხენა. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (1066,2); „რუსუდანიანში“, 201, 23. და სხვა.

თ უ მ ა ნ ი (წ. ქ. დ. 74,3)— تومان — თუმანი. არის „როსტომიანში“ (165,3).

თ უ მ ბ უ თ უ რ ი ' (ლ. მ. 203,1)— تبت — ტიბეტური, ტიბეტისა. გვხვდება „ვისრამიანში“ (160,34).

ი ა ხ ტ ა ნ ი (მაჯამა, ბოლოსიტყვაობა, 2,3)— بخدان — სკივრი ტყავ-გადაკრული. ამ მნიშვნელობით ეს სიტყვა გვხვდება მე-17-18 საუკუნის ქართულ საბუთებში. ლექსიკონში მცდარადაა განმარტებული, როგორც ხ უ რ ჯ ი ნ ი.

ი ლ ა თ ი (ი. ზ. 205, 4)— علت — ხერხი, ფანდი. გვხვდება „ვისრამიანში“ (128,22); „როსტომიანში“ (2655,4) და სხვა.

ი ნ ა (ლ. მ. 177,3)— حنا — წითელი საღებავი. იხმარება „რუსუდანიანში“ (289,17); „დიდ-მოურავიანში“ (262,3) და სხვა.

ი ს კ ა ნ ჯ ა (წ. ქ. დ. 30,3)— اسکنجه — წამება, ტანჯვა.

ლ ა ყ ა ბ ი (ვ. ბ. 72,1) და ლ ა ყ ა ფ ი (ლ. მ. 249,4)— لقب — გაქიანურებული, გრძელი სიტყვა, საქებრად ანდა დასაგმობად თქმული, გრძელი საუბარი. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (286,33 და 219,26); „როსტომიანში“ (218,2) და სხვა.

მაემანი (ლ. მ. 52,1)—**محان**—სტუმარი. დამოწმებულია „თამარიანში“ (VIII, 13,1; მოემან); „ეისრაშიანში“ (312,5); რუსულდანიანში“ (86,36 მეემანი) „როსტომიანში“ (548,3) და სხვა.

მაზა (შ. გ. 58,1; ლ. მ. 113,4) — **مزا** — სასიამოვნო, გემრიელი, ტკბილეული. დასტურდება „შვიდ მთიებში“ (1541,4).

მაქთუბი (ლ. მ. 21, 2)—**مکتب**—სკოლა, სასწავლებელი.

მეჩიტი (ვ. ბ. 68,2)—**مسجد**—მეჩეთი. დასტურდება „ახალ ქართლის ცხოვრებაში“, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 356,27—მეჩითი); „არჩილიანში“ (ტ. II, 918,4) და სხვა.

მეჭლისი (შ. ფ. 29,1)—**محلس**—დარბაზი, ყრილობა, ნადიმი. დამოწმებულია „თამარიანში“ (მეჭლიში, X, 30,1).

მიზანი (ი. ზ. 81,1)—**میزان**—სასწორი.

მინათი (ი. ზ. 32,3)—**منت**—წყალობა, სიკეთე, სიქველე.

მინარა (შ. ფ. 11,4)—**منار**—მუსლიმანთა სამლოცველო ადგილი, მაღალი ბურჯი. დამოწმებულია „ქართლის ცხოვრებაში“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედანი, ტ. II, 108,17. მენარე); „როსტომიანში“ (632,1).

მოლა (ლ. მ. 18,2)—**مولا**—მუსლიმანური სასულიერო პირი. იხმარება „შაჰ-ნავაზიანში“ (588,1); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალი-სეულ ვერსიაში (601,1) და სხვა.

მოშაითი (ვ. ბ. 71,1) — **مشهد**—მსახიობი, ჯამბაზი, აკრობატი. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (119,2); „ეისრაშიანში“ (159,27); „რუსულდანიანში“ (40,30); „შაჰ-ნავაზიანში“ (228,2) და სხვა.

მუნაჯიბი, მუნაჯიმი (ლ. მ. 9, 3; 25,2) — **مناجاة**—ვარსკვლავთ-მრიცხველი. დადასტურებულია „ამირანდარეჯანიანში“ (75,3); „ეისრაშიანში“ (13,12); რუსულდანიანში“ (76,11); „როსტომიანში“ (1183,2) და სხვა.

მურასა (გრემის სასახლეზე 5,3)—**مرصع**—მოოქვილი, მოქედილი (ოქროთი). დასტურდება „რუსულდანიანში“ (211,4); „როსტომიანში“ (166,3); „შაჰ-ნავაზიანში“ (53,3); „არჩილიანში“ (498,1) და სხვა.

მუსაფი (ლ. მ. 262,1)—**مصاف**—ყურანი. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (351,2); „შაჰ-ნავაზიანში“ (217,2), „არჩილიანში“ (940,3) და სხვა.

- მუსურმანი (წ. ქ. დ. 30,1)—مسلمان—მუსლიმანი. „თამარიანში“ გვხვდება—მუსულმანი (VII, 16,3).
- მუტრიბი (ლ. მ. 156,3)—مطرب—დამცერელი, მომღერალი. დასტურდება ისტ. და აზმანში, ტ. II, გვ. 43, 17; („ქართლის ცხოვრება“) „ვისრამიანში“ (6,6), „ვეფხისტყაოსანში“ (368,2) და სხვა.
- მუქათა (ვ. ბ. 81,1)—مطاط—სამაგიერო, საზღაური. დასტურდება „ვისრამიანში“ (112,2); „ვეფხისტყაოსანში“ (1210,1); „რუსულანიაში“ (27,1) და სხვა.
- მულნი (ი. ზ. 118,3)—مغنى—ბარბითი, ქნარი. დამოწმებულია „რუსულანიაში“ (338,12); „როსტომიანში“ (87,2); „შაჰ-ნავაზიანში“ (მულღი—161,1) და სხვა.
- ნაბათი (ლ. მ. 162,1)—نبات—შაჰრის ყინული. გვხვდება „რუსულანიაში“ (72,5), „არჩილიანში“ (1106,3).
- ნაევროზობა (ი. ზ. 111,2)—نوروز—ახალი წლის დღესასწაული. დამოწმებულია ისტ. და აზმანში, ტ. II, 16,13 („ქართლის ცხოვრება“); „ვისრამიანში“ (5,13—ნაევროზი); „როსტომიანში“ (518,4) და სხვა.
- ნარგიზი (მაჯამა 1,3,1)—نرگس—თვალის მეტათორა) დამოწმებულია „თამარიანში“ (ნარგისი IV, 11, 3; V, 44,3); „ვეფხისტყაოსანში“ (975,4) და სხვა.
- ნარგისი (შ. გ. 27, 1)—نرگس—ნარცისი. დამოწმებულია „აბდულმესიაში“—(ნარგიზი 8,4,1); „თამარიანში“ (IX. 4,1);
- ნარი (ლ. მ. 76,3)—نر—მამალი (სქესის გაგებით). იხმარება „როსტომიანში“ (477,4).
- ნალარა (ლ. მ. 205,1)—نقاره—დაფდაფი. დასტურდება „რუსულანიაში“ (42,7); „როსტომიანში“ (45,1); „შაჰ-ნავაზიანში“ (208,3) და სხვა.
- ნიშატი (შ. ვ. 66,4)—نشاط—სიხარული, მზიარულობა. გვხვდება „ვისრამიანში“ (143,25); „ვეფხისტყაოსანში“ (725,2) და სხვა.
- ნობა (ი. ზ. 294,2)—نوبه—საქრავია. გვხვდება „ვისრამიანში“ (137,3); „ვეფხისტყაოსანში“ (720,4); „რუსულანიაში“ (238,1); „როსტომიანში“ (146,2) და სხვა.
- ნობათი (წ. ქ. დ. 60,3)—نوبت—რიგი, ჯერი. გვხვდება „ვისრამიანში“ (319,28); „ვეფხისტყაოსანში“ (928,4) და სხვა.

- ონარი (გ. შ. 76,1)—هنر—ნიჭი, ხელოვნება, უნარი. გვხვდება „შვიდ მთიებში“ (16); „არჩილიანში“ (62, 358, 8).
- რამლი (ლ. მ. 10,1)—رمل—ქვიშით რჩევა. იხმარება „აბდულ-მე-სიაში“ (17,1,3); „რუსუდანიანში“ (404,22); „როსტომიანში“ (60,1); „შაჰ-ნავაზიანში“ (503,3) და სხვა.
- რასტი-მულამი (გრემის სასახლეზე 3,4)—مقام—მუსიკალური ტონის სახეობა. შდრ. „როსტომიანის“ راسـتـواى—გვხვდება „არჩილიანში“ (41,3) და მე-17-18 საუკუნის ქართულ საბუთებში. საკუთრივ მუყამი—مقام—დადასტურებულია „შვიდ მთიებში“ (143) და „როსტომიანში“ (2114,2).
- რაციფი (ი. ზ. 173,1)—رقب—მოქიშპე სიყვარულში. დადასტურებულია „შაჰ-ნავაზიანში“ (რაციფი 1013,2).
- რიანი (შ. გ. 29,3)—რეჰანი (ვ. ბ. 20,1) ریحان—ყვავილი. გვხვდება „არჩილიანში“ (რიანი 28,4).
- სალთანათი (ი. ზ. 156,3)—سلطان—ბრწყინვალეობა, დიდება. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (160,19).
- სამანი (ვ. ბ. 15,4)—سامان—საზღვარი; დასტურდება „არჩილიანში“ (81, 4) და მე-17 საუკუნის ქართულ საბუთებში.
- სარანგი (ი. ზ. 53,2)—سرهنـگ—ატლეთი, ბუმბერაზი. დამოწმებულია „ვეფხისტყაოსანში“ (1179,2); „როსტომიანში“ (3179,3); „შვიდ მთიებში“ (294); „შაჰ-ნავაზიანში“ (81,4) და სხვა.
- საჯი (წ. ქ. დ. 69,1)—ساج—რკინის ფარი (იხმარება პურის საცხობად), გვხვდება ამავე მნიშვნელობით მე-17-18 საუკუნის ქართულ საბუთებში.
- სეთაი (ი. ზ. 118,3)—سه—ستا—სამსიმიანი საკრავი. გვხვდება „არჩილიანში“ (სეთი 82,3).
- სილა (ვ. ბ. 18,2)—سلسله—ტომი, გვარი, (სილსილა—სინსილა—სილა).
- სოჰბათი (გრემის სასახლეზე 3,1)—صحب—ამხანაგობა, შეკრება, თაყყრილობა, საუბარი. დადასტურებულია „შაჰ-ნავაზიანში“ (სოიბათი 629,3); „არჩილიანში“ (682,3) და მე-17-18 საუკუნის ქართულ საბუთებში. სოჰბათიასაულისა ან სოიბათიასაულის სახით. სოღბათიასაული „რუსუდანიანშიც“ გვხვდება (351,15). ამ ტერმინზე საგანგებოდ ჩერ-

დება ვ. გაბაშვილი თავის წერილში „დარბაზის რიგის მოხელენი დასტურ ლამალის მიხედვით“. ის წერს: „სოჰბათ იასა-ულეები მუდმივად სამეფო კარზე იმყოფებოდნენ და დარბაზობისა და პურობის წესრიგს იცავდნენ“³⁷. ახლა გასაგები ხდება თეიმურაზის ერთი გაუგებარი აღგილი: „აქ არის ბაზმის სოჰბათი სუფრისა შემკობილობა“. გრემის სასახლეზე (3,3).

სუნათი (ლ. მ. 16,1)—سنت—წინადაცვეთა.

ტაბაკი (ი. ზ. 120,2)—طاق—ლანგარი, ხონჩა, გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (1466,3); „ვისრამიანში“ (10,23); „რუსუდანიანში“ (79,34) და სხვა.

ტილისმა (ი. ზ. 204,2)—طلیسم—თილისმა. გვხვდება „აბდულმესიაში“ (102,3,1); „ვისრამიანში“ (50,29); „რუსუდანიანში“ (147,32) და სხვა.

უდი (ლ. მ. 208,1)—عود—ხე. გვხვდება „რუსუდანიანში“ (452,7); „შვიდ მთიებში“ (1324).

უდი (ლ. მ. 208,4.)—عود—სიმებიანი საკრავი. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (357,9); „როსტომიანში“ (670,1); „შაჰ-ნავაზიანში“ (206,2) და სხვა.

ულამა (ლ. მ. 268,3)—علما—სწავლული. გვხვდება მე-17-18 საუკუნის ქართულ საბუთებში.

ფასლი (ვ. ბ. 86,1)—فصل—წელიწადის დრო, სეზონი. დამოწმებულია ამავე მნიშვნელობით „შაჰ-ნავაზიანში“ (494,2).

ფეინდაზი (ი. ზ. 114,3)—فیانداز—ფიანდაზი, ხალიჩა რომელსაც აგებენ ხელმწიფის ფეხქვეშ. დამოწმებულია „რუსუდანიანში“ (396,30); „შვიდ მთიებში“ (155).

ფერი (ლ. მ. 262,2)—فری—ფერია, ზღაპრული არსება, სამოთხის ასული. გვხვდება „იოსებ ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (33,4) და „შვიდ მთიებში“ (418).

ფელამბარი (ლ. მ. 262,1)—پیغمبر—მოციქული, წინასწარმეტყველი. გვხვდება „აბდულ-მესიაში“ (82,3,2); „არჩილიანში“ (455,2).

ქავსარი (ლ. მ. 260,3)—کوتر—სამოთხის წყარო.

³⁷ „ენიქის მოამბე“, ტ. 13, 1943, გვ. 189.

ქალ ფ ა თ ი ნ ი (წ. ქ. დ. 49,2)—*كالبتين*—ლურსმნის ამოსა-
ღები გაზი.

ქამანჩი (ი. ზ. 118,3)—*كمانچه*—ვიოლინოს მსგავსი მუსიკალური
საკრავი. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (357,9); „შვიდ მთი-
ებში“ (1167).

ქანარა (ა. ქ. III, დ. 1)—*كرناي*—ჩასაბერი საკრავი, ნალარა. დას-
ტურდება „როსტომიანში“ (379,3); „შაჰ-ნავაზიანში“ (ქარა-
ნა 99,1) და სხვა.

ქარავანბაში (ი. ზ. 45,3)—*كاروان باشي*—ქარავნის თავი, უფრო-
სი. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (247,2);

ქებინი (ლ. მ. 63,3)—*كابين*—მაჰმადიანთ ცოლის მიზდი, ურვადი;
იხმარება „როსტომიანში“.

ქეჩბაასობა (შ. გ. 10,1)—*كچباز*—უბატიოსნება; უწყესო ცილო-
ბა, დავა.

ქეჯაო (ლ. მ. 74,1)—*كچاو*—ტახტრევანი, კუბო. დამოწმებულია
„რუსუდანიანში“ და „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერ-
სიაში (110,4 115,4).

ქოლა (ლ. მ. 26,4) თურქ.—*köle*—მონა, მსახური.

ქოსი (ლ. მ. 205,1)—*كوس*—დაფდაფი. დასტურდება „ვისრამიან-
ში“ (23,5); „ვეფხისტყაოსანში“ (1460,3); „რუსუდანიანში“
(42,7) და სხვა.

ქოჩარი (ლ. მ. 81, 4)—თურქ.—*كوچار*—მომთაბარე; აქ: მღევარი.

ყამჩი (წ. ქ. დ. 69,1). თურქ.—*قامچی*—ყანჩი, ქალთა მოსართავი.

ყანუმი (ი. ზ. 118,3)—*قانون*—არფის მსგავსი მუსიკალური საკრავი.

ყაფლა, ყაფილა (ი. ზ. 44,3)—*قاف*—ამალა, მხლებლები, ქარა-
ვანი. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (503,1).

ყილმანი (ლ. მ. 262,2)—*قلمان*—სამოთხის ვაჟები (აქ.) ლექსიკონ-
ში არასწორადაა განმარტებული, როგორც „ზღაპრული ბო-
როტი სული, ეშმაკი, ჭინკა“. *قلم*—სპარსულად ბიჭი, მოსამსა-
ხურეს ნიშნავს. აქ ნახმარია მრავლობითის ფორმით. „ჰულა-
მი“ დასტურდება ისტ. და აზმანში, ტ. II, 67,1 („ქართლის
ცხოვრება“).

ყირმიზი (ე. ბ. 64,3)—*قرمز*—წითელი. გვხვდება „რუსუდანიანში“
(27,17); „როსტომიანში“ (1162,3), „იოსებ-ზილიხანიანის“

- ზაალისეულ ვერსიაში (55,4) და სხვა.
- ყ უ ლ ი (ი. ზ. 71,3)—قـمـონა. დამოწმებულია „რუსუდანიანში“ (394,35); „შაჰ-ნავაზიანში“ (68,2); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (108,2).
- ყ უ რ ბ ა ნ ი (ვ. ბ. 84,1)—قـرـან—მსხვერპლი.
- შ ა მ ა თ ი (ლ. მ. 364,4 და ე შ ა მ ა თ ა)—مـاـم—გვხვდება „ვეფ-ხისტყაოსანში“ (1631,3); „შვიდ მთიებში“ (1766).
- შ ა მ ი (ი. ზ. 73,2)—مـا—სირია. დამოწმებულია „ვისრამიანში“ (219,19); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (67,2).
- შ ა მ ი (ვ. ბ. 18,1)—مـع—სანთელი.
- შ ა რ ბ ა თ ი (ლ. მ. 63,2)—مـرـტ—ტკბილი სასმელი. დასტურდება „ვისრამიანში“ (133,23); „რუსუდანიანში“ (110,12), „როსტომაიანში“ (227,1) და სხვა.
- შ ა ჰ ა ნ შ ა (ი. ზ. 25,4)—مـاـهـნـა—მეფეთ-მეფე. დასტურდება „შვიდ-მთიებში“ (1438).
- შ ა ჰ რ ი, შ ა ა რ ნ ი (ვ. ბ. 47, 2; შ. გ. 28,1)—مـهـრ—ქალაქი, გვხვდება „ამირანდარეჯანიანში“ (122,29); „შვიდ-მთიებში“ (შ ა რ ი—175).
- შ ე ი დ ი (ვ. ბ. 36,3)—مـيـد—შეყვარებული, ტრფიალი, გიჟი დამოწმებულია „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (76,4).
- შ ი ხ ი (ლ. მ. 268,4)—مـيـخ—მეთაური, შეიხი. დასტურდება „ქართლის ცხოვრებაში“ (ვაჰტანგორგის, ტ. II, 235,16); „დიდ-მოურავიანში“ (254,3) და სხვა.
- ჩ ა თ რ ი (ი. ზ. 118,1)—مـاـر—კარავი. გვხვდება „რუსუდანიანში“ (198,22); „როსტომაიანში“ (200,2); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (510,2).
- ჩ ა ს ტ ა (ლ. მ. 208,4)—مـاـر—ეჟვანი, ჟღარუნა.
- ჩ ი რ ა ხ ო ნ ი (გ. შ. 63,1)—مـاـر—ილუმინაცია შდრ. ჩ ი რ ა ხ ო ნ ი „რუსუდანიანში“ (216,17); ლექსიკონში არასწორადაა განმარტებული „ჩირალდნად“.
- ხ ა დ უ მ ი (ლ. მ. 79,2)—مـاـد—მსახური. დასტურდება ისტ. და აზმანში, ტ. II, 59,9 („ქართლის ცხოვრება“) „ვეფხისტყაოსანში“ (1240,4); „რუსუდანიანში“ (63,33); „როსტომაიანში“ (1165,2) და სხვა.

- ხათუნი (ი. ზ. 124,1)—خاتون—ქალი, ქალბატონი. დასტურდება ჟამთააღმწერელთან ტ. II, 296,5 („ქართლის ცხოვრება“); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (221,1); „ვეფხისტყაოსანში“ (1071,1); „შვიდ მთიებში“ (140).
- ხაზალი (გ. შ. 19,2)—خزان—შემოდგომა. დასტურდება „რუსუდანიანში“ (602,30); „არჩილიანში“ (224,1) და სხვა.
- ხალვათი (ვ. ბ. 27,1)—خلوت—განმარტოება. დასტურდება „ვეფხისტყაოსანში“ (1011,1); „რუსუდანიანში“ (83,18) და სხვა.
- ხამი (ლ. მ. 136,2)—خام—ბამბის მსხვილი ქსოვილი. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (1217,2).
- ხანა (ი. ზ. 70,1)—خان—სახლი. გვხვდება „დიდმოურავიანში“ (422,4); „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (206,2); „შაჰ-ნავაზიანში“ (829,3) (შდრ. „რუსუდანიანის“ ყუ შ-ხანა; ფე შ-ხანა) და სხვა.
- ხასა (ი. ზ. 156,2)—خاص—რჩეული, საუცხოო (სასახლის კაცი). გვხვდება „თამარიანში“ (X, 3,2); „ვეფხისტყაოსანში“ (164,4 და 1438,3);
- ხირლა (ლ. მ. 87,3)—خرفه—ღერვიშთა მოსასხამი.
- ხონი (შ. ფ. 21,1)—خوان—ხონია, გაწყობილი სუფრა. დასტურდება „შვიდ მთიებში“ (159) და „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (147,2).
- ხოტბა (მაჟამა VIII, 14,1)—خطبه—ხოტბა, ქება. გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (1030,2) და ხუდბა — „იოსებ-ზილიხანიანის“ ზაალისეულ ვერსიაში (123,1).
- ხოჯა (ლ. მ. 74,3)—خواجه—ბერი, მასწავლებელი. იხმარება „ქართლის ცხოვრებაში“ („ისტ. და აზმანი“, ტ. II, 105,19); „რუსუდანიანში“ (63,28); და სხვა.
- ჯიმი (ლ. მ. 25,1)—جيم—არაბულ-სპარსული ანბანის ერთ-ერთი ასო.
- ჯომარდი (ლ. მ. 239,4)—جوامردي—ვაჟკაცი, მხნე. დამოწმებულია „ვისრამიანში“ (56,20); „რუსუდანიანში“. (155,11); „შვიდ მთიებში“ (32) და სხვა.
- ჯუფთი (ლ. მ. 149,3)—جفت—წყვილი. დამოწმებულია „ვისრამიანში“ (55,23); „რუსუდანიანში“ (6,17); „როსტომიანში“ (1293,1) და სხვა.

პავზი—(ანბანთქება, IV). იხ. ავზი.

კუ რ ი (ლ. მ. 262,2)—حور—სამოთხის ქალი. გვხვდება „თამარი-
ანში“ (ურ ი—X, 6,1); „შიდ მთიებში“ (548).

როგორც ვხედავთ, თეიმურაზის თხზულებებში ხმარებული აღმოსავლური სიტყვები, მცირე გამოწაკლის გარდა, დამოწმებულია, როგორც ქართული კლასიკური ხანის ძეგლებში (ისტორიულ-
სა და სიტყვა-კაზმულში), ასევე გვიანდელი ხანის ლიტერატურულ ნაწარმოებებშიც (ნათარგმნსა და ორიგინალურში). სულ რამდენიმე სიტყვაა, რომელთა დაძვბნა ვერ მოხერხდა ჭერხნობით ქართულ სამწერლობო ძეგლებში³⁸. ესენია: ა ლ ი ფ ი, ა მ ა ლ ე, ბ ა ბ ი, ბ ა ზ მ ი, დ ი ვ ა ნ ა, თ ა ბ ა რ უ ქ ი, ი ს კ ა ნ ჭ ა, მ ა ქ თ უ ბ ი, მ ი ზ ა ნ ი, მ ი ნ ა თ ი, ს ი ლ ა, ს უ ნ ა თ ი, ქ ა ვ ს ა რ ი, ქ ა ლ ფ ა-
ო ი ნ ი, ქ ე რ - ბ ა ზ ო ბ ა, ქ ო ლ ა, ქ ო ჩ ა რ ი, ყ ა ნ უ მ ი, ყ უ რ -
ბ ა ნ ი, ჩ ა ს ტ ა, ჭ ი მ ი, ხ ი რ ლ ა.

საიდან გაჩნდა ეს სიტყვები თეიმურაზის თხზულებებში? იმ ვარაუდის დაშვება, რომ ისინი დედნიდან გადმოჰყვა თარგმანს, გაჭირდებოდა, რადგან ზოგი მათგანი თეიმურაზის ორიგინალურ ნაწარმოებებში დასტურდება (ბაზმი, ისკანჯა, ქალფათინი, ყამჩი და სხვა). ესეც რომ არ იყოს, როგორ ავხსნათ მაშინ აღმოსავლური ლექსიკის ქარბი გამოყენება ისეთ პოეტთა თხზულებებში, რომელთაც თავისი შემოქმედებითი მოღვაწეობით არ ჰქონიათ კონტაქტი უცხო, აღმოსავლურ სამყაროსთან. ასე, მაგალითად, „დიდმოურავიანსა“ და „შაჰ-ნავაზიანში“ ქართული ტრადიციით დამკვიდრებული აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვების გვერდით გვხვდება ისეთები, რომლებიც ენაში შედარებით ახალი შექრილი ჩანს და ამიტომ ამ ავტორთა მიერ შემოტანილად ვერ ჩავევლით. მაგ.: ა ი ნ ა ხ ა ნ ა (შ. ნ. 186, 1); ა ზ ა მ ი (შ. ნ. 450, 1); ა ხ თ ა რ მ ა (შ. ნ. 1140, 3); ბ ა ლ ა ხ ა ნ ა (შ. ნ. 179, 2); ბ ა რ ი (233,3) და ბ ა რ ხ ა ნ ა (შ. ნ. 220,3); გ ო შ ა (შ. ნ. 1106,2); დ ა ჰ ი რ ა (შ. ნ. 161, 2); დ ა ს -
ტ ი (შ. ნ. 5, 4); ე ლ ი (შ. ნ. 1096, 1); თ ა ჭ ი (შ. ნ. 221, 1); ზ ა -
ბ ა რ ჭ ი (შ. ნ. 188, 4); ზ ა ბ უ ნ ი (შ. ნ. 589, 4); თ უ რ ი (შ. ნ. 773, 2); ე მ ბ რ ი (დ. მ. 229, 3); ზ ა რ ა დ ი (დ. მ. 197, 1); მ ე ჰ -
მ ა ნ დ ა რ ი (შ. ნ. 80, 2); მ ა ლ ა ქ ი (შ. ნ. 793, 4); მ ა ლ ი (შ. ნ. 100, 4); მ ი ხ ი (დ. მ. 254, 3); მ ე ჰ თ ა რ ი (შ. ნ. 637, 1); მ ი ნ -

³⁸ გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა. რომ ისინი შემდგომში დაიძვბნენ საისტორიო და მხატვრული ხასიათის თხზულებებში.

ბაში (შ. ნ. 552, 2); ქეში (დ. მ. 216, 1); ნაფირი (შ. ნ. 1124, 1); საპა (შ. ნ. 159, 3); ფილაგი (შ. ნ. 592, 2); ქარანა (შ. ნ. 106, 4); ქეცხა (შ. ნ. 834, 4); ყათლა (დ. მ. 355, 2); ყაფუჯი (დ. მ. 430, 1); ჩარა (შ. ნ. 168, 4); ყათარი (შ. ნ. 90, 3); ყოშუმი, (შ. ნ. 81, 4); ჯალალი (დ. მ. 415, 4);

ამ თხზულებებში დამოწმებული აღმოსავლური ლექსიკა იმაზე მეტყველებს, რომ ქართულ, როგორც სალიტერატურო, ასევე სასაუბრო ენაში ფართოდ ყოფილა შექრილი და გავრცელებული უცხო წარმომავლობის სიტყვები და, ბუნებრივია, ისინი თავისთავად აისახებოდნენ ქართველ პოეტთა ნაწარმოებებში. „უამთა სიავის გამო ქართულ ენაში სხედასხვა დროს ქარბად შეიქრა „სხვათა სიტყვა“, როგორც თვითონ საბა იტყოდა. ამ ლექსიკურმა ფენამ საუკუნეთა მანძილზე ისეთი მასშტაბი მიიღო და ისე შეერწყა ქართულ სალაპარაკო და ლიტერატურულ ენას, რომ უკვე საბას დროს მეტად ჭირდა „სხვათა სიტყვის“ ქართულისაგან გამოიჭენა“³⁹. ასეთ პირობებში აღარაა გასაკვირი, რომ აღმოსავლური ლექსიკა ასე უხვადაა წარმოდგენილი თეიმურაზის პოეზიაში.

აღორძინების ხანის ქართული მწერლობის მეორე პერიოდში. როდესაც არჩილი ხდება ახალი ლიტერატურული მიმართულების მებრძოლე, წინა პლანზე წამოიწია პურიზმის პრობლემა. ენის სიწმინდის დაცვა დაუპირისპირდა „სპარსოფილების“ ბარბარიზმს და მათთან ბრძოლის ერთ-ერთ ძლიერ საშუალებად იქცა. ამ ლოზუნგით გამოდის არჩილი უპირველესად თეიმურაზის წინააღმდეგ და ბრალს დებს მას ქართული ენის უცხო სიტყვებით შერყვნასა და დანაგვიანებაში. გადავხედოთ ამ თვალსაზრისით თვითონ არჩილის ნაწარმოებებს. „არჩილიანის“ გულდასმით შესწავლამ ცხადყო, რომ თეიმურაზის მიერ ხმარებულ უცხო სიტყვათა უმრავლესობის გარდა, მას უხვად გამოუყენებია სპარსულ-თურქული ლექსიკა: ანდამი (არჩ. 358, 4); ბილდირგა (არჩ. 6, 28, ბ); თიმსალი (არჩ. 60, 3); იაქე (არჩ. 245, 101, გვ.); ნამარდი (არჩ. 698, 2); საია (არჩ. 54, 292, დ); ჯალი (არჩ. 60, 1); სიფასალარი

³⁹ ელ. მეტრეველი, ალ. გვახარია, სულხან-საბა ორბელიანის მთარგმნელობითი მეთოდის შესწავლისათვის, სულხან-საბა ორბელიანი „საიუ-ბილეო კრებული“, თბილისი, 1959, გვ. 178.

(არჩ. 246, 110, ა); სალარი (არჩ. 246, 110, ა); ფალაქი (არჩ. 424, 1); ფალი (არჩ. 424, 2); ყიბარჩი (არჩ. 708, 4); ყუმარი (არჩ. 5, 17, ა); ყულაჯი (არჩ. 6, 26, ბ); შაში (არჩ. 660, 2); ქეშიკი (არჩ. 675, 3); ჩახჩური (არჩ. 43, 197, 8); ჩისალა (არჩ. 60, 3); დამალი (არჩ. 528, 1); მელიქი (არჩ. 953, 3); მირზა (არჩ. 251, 1); ნალბაქი (არჩ. 285, 2); ფანჯიაკი (არჩ. 713, 1); ყათლავი (არჩ. 588, 3); ჯაბახანა (არჩ. 546, 2); ჯორაბი (არჩ. 261, ბ) და მრავალი სხვა⁴⁰.

არჩილი უფრო ხერგავს ქართულ ენას აღმოსავლური სიტყვებით, ვიდრე თეიმურაზი. გარდა აღმოსავლური ლექსიკის უხედავ გამოყენებისა, არჩილი პირველი უღებს ფართოდ კარს რუსიციზმებს ქართულ პოეზიაში. „არჩილიანში“ დიდი რაოდენობით იხმარება „გაქართულებული“ რუსული სიტყვები: ბესი (бес); ბრათი (брат); გაზი (газ); იკონი (икона); მედსა (мед); მოვირიბი (рыба); ვბედავ (обедаю); ცარი (царь); როთი (рот); სვეთი (свет); სიტნა (сытно); ცარიცა (царица); ციმბალი (цымбалы); არაბი (арба); ზავალი (завал); ხლება (хлеб); მოსაბაქეთ (росная) და სხვა⁴¹.

ამდენად არჩილის პურიზმი მხოლოდ მოწოდებად და ლიტონ სიტყვად გაისმა. სინამდვილეში ენის სიწმინდის დაცვის თეორიული დებულების პრაქტიკული განხორციელება სულხან-საბა ორბელიანს ელოდებოდა.

ცხადია, არჩილს არ ჰქონდა უფლება საყვედურით მიემართა თეიმურაზისათვის:

40 ამიტომ ვერ გავიზიარებთ აკად. აღ. ბარამიძის აზრს იმის შესახებ, რომ „არჩილი გაურბის აღმოსავლური (ირანულ-თურქული) წარმოშობის სიტყვებს, თუმცა ცალკეულ შემთხვევებში აქაც კომპრომისი დაუშვია. ამიტომაც ირანული ლექსიკა, მართალია, გამოწაკისად, მაგრამ მაინც შეინიშნება „არჩილიანის“ ზოგიერთ ნაწილში“ (არჩილიანი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტფილისი, 1936, ტ. 11, გვ. XVI).

41 არჩილის რუსიციზმებს ეხება აკად. აღ. ბარამიძე დასახელებულ ნაშრომის XLVI გვერდზე. იგი წერს: „თუ ირანული სიტყვები არჩილისათვის მაინც შემთხვევითია, ეს არ ითქმის რუსულის შესახებ. არჩილის გვიანდელი ნაწერები რუსულს ბლომად შეიცავს, რუსიციზმებით გაუღენთილია არჩილის როგორც ნათარგმნი ძეგლები (მაგალითად „ალექსანდრიანი“) ისე ორიგინალურა თხზულებანი“.

„ეგ ნუ გგონიათ სხვა ენა მე არ ვიცოდი სხვასავეთ,
მაგრამ ცუდია გარევა ქართულ ენაში სხვას ავით“.
და მით უმეტეს პრეტენზიულად განეცხადებინა:
„მითქვამს ქართულის ენითა, სხვა ენა არ ურევია“
(„სამიჯნურონი“ 3, 3).

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი:

1. თეიმურაზი აღორძინების ხანის პოეტა შორის ყველაზე მეტად ახერხებს რუსთველის მხატვრული სტილის ათვისებას, „ვეფხისტყაოსნის“ ხატოვანი აზროვნების სპეციფიკური მომენტების დაქერას. თეიმურაზს ისე შეუსისხლხორცებია „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული მეტყველების ხერხები, რომ გარეშე რუსთველის პოეტური სახეებისა სხვაგვარად აზროვნება აღარც შეუძლია. ამის გამო სპარსული პოეტური კულტურის მოსალოდნელი გავლენა ძალზე სუსტად შეღავნდება თეიმურაზის პოეზიაში (სხვა საქმეა, რამდენად რჩება ის სხვა მომენტებით მაინც სპარსული პოეტური გავლენის სფეროში. ნაშრომში ამის შესახებ გაკვრიტაა თქმული თემატიკასთან დაკავშირებით).

2. თეიმურაზის პოეზია შორსაა ჭეფევიანთა ხანის სპარსული პოეზიის ფორმალისტური ვარჯიშისაგან. მისი „მაჯამის“ რთულ ომონიმებს თარიხებისა და მუამების ტექნიკური ხასიათის ჯამბაზობას ვერ დავუკავშირებთ. ქართულ პოეზიაში ლექსის ფორმალური მხარით გატაცების ნიშნები უფრო მოგვიანო ხანაში იჩენს თავს.

3. თეიმურაზის ლექსიკის შესწავლამ ცხადჰყო, რომ იგი არ ხერგავს ქართულს აღმოსავლური სიტყვებით, ბარბარიზმებით ანდა უმართებულო ნეოლოგიზმებით. ისინი თეიმურაზის შემოტანილი არაა ქართულ ენაში. ქართულ სალიტერატურო და სასაუბრო ენაში თეიმურაზამდე ჰქონიათ მოპოვებული ამ სიტყვათა დიდ უმრავლესობას მოქალაქეობრივი უფლება. ზოგიერთი მათგანი თავისი არსებობის საუკუნეებს ითვლის მოყოლებული „ქართლის ცხოვრებიდან“, ვიდრე თეიმურაზამდე.

4. თეიმურაზ პირველის თხზულებათა მხატვრული ინასა და ლექსიკაზე დაკვირვებები უფლებას არ გვაძლევს მისი რომანტიკული ხასიათის პოემები, კერძოდ კი „ლილი-მაჩნუნიანი“. სპარსული პოემის სიტყვა-სიტყვით თარგმანად მივიჩნიოთ. მეორეს მხრით,

„ლეილ-მაჯნუნიანის“ სიუჟეტის შესწავლამ და მისმა შედარებამ ამავე სახელწოდების სპარსულ ვერსიებთან, დაგვარწმუნა, რომ თეიმურაზის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სიუჟეტის თითქმის ყველა მონაცემი დასტურდება სხვადასხვა სპარსელი თუ თურქი პოეტის ევრსიაში. აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს დასკვნა: თეიმურაზ პირველი სარგებლობს ერთი კონკრეტული სპარსული წყაროს სიუჟეტით და ამუშავებს მას ქართული პოეტური მეტყველების ტრადიციული მასალის გამოყენებით.

5. „ლეილისა და მაჯნუნის“ თემის ირგვლივ შექმნილი აღმოსავლური ვერსიების სიუჟეტურმა შესწავლამ და მათ ფონზე თეიმურაზ I „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სიუჟეტის ანალიზმა აშკარა გახადა, რომ ის პოემა, რომლის სიუჟეტიც უსარგებლია თეიმურაზ პირველს, შექმნილია ჰათეფის, ჰილალის, ჰაბიბის, ფიზულის და სხვა პოეტთა წრეში და ძალზე ახლო დგას ჰათეფის პოემასთან.

ПЕРСИДСКИЕ ИСТОЧНИКИ ПОЭМЫ ТЕЙМУРАЗА ПЕРВОГО «ЛЕИЛМАДЖНУНИАНИ»

Резюме

Многовековая ирано-грузинская литературная связь оставила глубокий след на развитие грузинской литературы. Вопросы грузино-персидских литературных взаимоотношений давно привлекают внимание ученых грузиноведов.

В этом плане и рассматривается наше творчество одного из крупнейших грузинских поэтов эпохи «Возрождения» Теймураза I, и в частности его поэма «Леилмаджнуннани».

Любовная история Лейли и Маджнун принадлежит к числу наиболее широко распространенных на Ближнем Востоке преданий. Источником этого сюжета послужила арабская легенда о двух влюбленных: Кайса и Лейли (И. Ю. Крачковский).

Собрание отдельных фрагментов легенды и их литературное оформление связано с именем классика персидской лите-

ратуры Низами Гянджеви. Его поэма — первое эпическое произведение, созданное на этот сюжет.

После Низами тема любви Маджнуна и Лейли неоднократно разрабатывалась в персидской литературе. Ранние персидские подражания Низами до нас не дошли. Старейшим из известных подражаний «Лейли и Маджнун» Низами является одноименная поэма знаменитого персоязычного поэта Амира Хосро Дехлеви, новые восходят к нашему времени.

Легенда о двух влюбленных, Лейли и Маджнун, в грузинской литературе известна одной версией (составленной до 1629 года), переложение которой на грузинские стихи принадлежит поэту-венценосцу Теймуразу I (1589 — 1663).

Работа ставит целью определить основные черты и особенности персидского литературного источника или прототипа грузинской поэмы «Лейлмаджнунгани». Для этого в труде привлечены доступные нам материалы, связанные с восточными версиями «Лейли и Маджнуна».



В грузинской научной литературе долго придерживались мнения, будто грузинская версия представляет собой перевод одноименной поэмы Низами. Позднее это мнение было отвергнуто исследователями (Ал. Барамидзе, Г. Джакобия, Д. Кобидзе). Текстуальное сличение грузинской версии с персидскими поэмами Низами и Джами показало, что грузинская версия «Лейлмаджнунгани» не является переводом поэмы этих авторов (Д. Кобидзе среди литературных источников поэмы Теймураза исключил также и одноименную поэму Мектеби). Г. Джакобия считал более вероятным, что грузинская версия представляет собой независимую обработку арабско-персидской легенды, выделяя при этом «своеобразные» сюжетные особенности, приписываемые им Теймуразу. По мнению Д. Кобидзе, грузинская поэма является не обработкой арабской легенды, а своеобразной переработкой этой темы и написанных на эту тему поэмы персидских авторов.

В 1954 году Ал. Барамидзе писал, что не легко установить, какие персидские произведения послужили источником для

Теймураза при создании поэмы о Лейли и Маджнун. Автор тогда допускал возможность, что Теймураз независимо разработал известный ему персидский сюжет, пользуясь при этом поздними редакциями этого сюжета.

По мнению К. Кекелидзе Теймураз мог использовать не одну, а несколько персидских редакций и своеобразно разработать сюжет Лейли и Маджнуна наподобие поэмы «Юсуф и Зейнаб».

В 1957 году в «Известиях Таджикской Академии наук» была опубликована статья К. Айни «Бадреддин Хилали и его поэма «Лейли и Маджнун» (впоследствии вышла в свет его монография «Бадреддин Хилали»). Молодой грузинский критик Т. Горелишвили, изучив данные сюжета Хилали по статье К. Айни, заключил, что Теймураз свою поэму не разрабатывал независимо, а имел под рукой персидскую версию, созданную после Хилали, которой он и руководствовался.

На основании сравнительного изучения персидской версии «Лейли и Маджнун» Хатифи и одноименной поэмы Теймураза в 1959 году в тезисах доклада мы писали: «Версия Теймураза не представляет собой своеобразную переработку персидской повести, так же и вольной разработки заимствованного сюжета на началах традиции назипа. Литературным источником грузинской поэмы не являются одноименные поэмы Низами, Джами, Хосро Дехлеви, Мектеби и Хилали. Установить точно персидский литературный источник грузинской поэмы пока не представляется возможным, хотя одно несомненно и сейчас: Теймураз переводит такую персидскую версию, которая очень близка к поэме Хатифи. Литературный прототип грузинской поэмы следует искать в литературе времен тимуридов или сефевидов» (Тезисы X Научной конференции аспирантов и молодых научных работников АН Грузинской ССР, Тб., 1959, стр. 44).

В том же году в своем исследовании относительно переводческого метода Теймураза Ал. Барамидзе высказал мнение, что Теймураз сюжетные мотивы сам не придумал.

мывал и что в данном случае он с точностью повторяет свой источник.

Сравнительное изучение персидских версий «Лейли и Маджнуна» после опыта Г. Джакобна не возобновлялось, между тем как число таких первоисточников восходит к 60. Таким образом, следует считать, что грузинская версия «Лейлимаджнуниани» почти не изучена с точки зрения ее взаимоотношения с восточными версиями. Поэтому, выносить какие-либо категорические заключения до проведения подобной работы, на наш взгляд, кажется преждевременным.

В данном труде мы постарались частично восполнить этот пробел. Однако должны оговориться, что мы не претендуем на то, чтобы всесторонне исчерпать взаимоотношения всех персидских версий с грузинской версией «Лейлимаджнуниани». И тем самым, окончательно решить вопрос о литературном источнике грузинской поэмы, хотя бы потому, что не располагаем всеми существующими восточными версиями этой поэмы. Однако ознакомление с некоторыми до сих пор малоизученными и недоступными для грузинских ученых версиями «Лейли и Маджнуна» дало нам возможность на более широком фактическом материале прийти к некоторым выводам.

В настоящее время мы располагаем достаточным количеством восточных версий повести «Лейли и Маджнуна». Часть подражаний известна в научной литературе, о некоторых из них имеются сведения в различных источниках. Все это обязывало нас предпринять новую попытку объединить все имеющиеся сведения о восточных версиях «Лейли и Маджнуна». Только таким путем можно было создать более надежную базу, отсутствие которой до сих пор сказывалось на исследовании литературного источника грузинской «Лейлимаджнуниани».

Мы ознакомились с данными 15-ти восточных версий «Лейли и Маджнуна», произвели их текстуальное сличение с грузинской поэмой и на основании полученного материала постарались определить место литературного источника грузин-

ской поэмы в сложном пути развития сюжета любовной истории Лейли и Маджнуна.



Основные варианты арабских преданий (Китаб-аш-шир, Китаб-уль-агани, Диване Маджнуна) дают возможность восстановить линию развития легенды о Лейли и Маджнуне в арабской литературе. Проникновение данного сюжета в арабскую литературу относится к X веку (И. Ю. Крачковский). Арабские поэты постарались придать сюжету более или менее законченный характер в художественном отношении, между тем как единого литературного произведения никогда не создавали на эту тему. Несмотря на фрагментарность преданий, цельность сюжета легенды полностью сохранилась в преданиях (Е. Э. Бертельс).

До создания поэмы Низами, эта тема проникла в суфийскую поэзию персов посредством арабской суфийской литературы. В персидской поэзии образ Маджнуна стал олицетворением чистой и беззаветной любви. Помимо суфийских авторов, имена героев арабского предания Кайса и Лейли упоминают персидские поэты XI века (Насир Хосро, Рудаки, Катран и др.).

В первой главе работы, помимо разработки темы «Лейли и Маджнун» в арабских источниках и ее распространения в восточной литературе, рассмотрены классические редакции «Лейли и Маджнуна», одноименные поэмы подражателей и их взаимосвязь с классическими редакциями.

Подробно разобраны в сюжетном отношении классические версии «Лейли и Маджнуна» Низами, Хосро Дехлеви, Джами и тюркская версия Навои. Детальное изучение этих редакций «Лейли и Маджнуна», с одной стороны, и их взаимоотношения с арабской легендой, с другой, показало нам, что все три персидские поэмы носят характер независимых редакций и типологически расходятся между собой.

Низами черпал сюжетные данные из арабской легенды и создал первое оригинальное произведение на тему любви Лейли и Маджнуна.

Хосро Дехлеви разработал тот же сюжет несколько позднее, уже не пользуясь арабскими преданиями.

Абдурахман Джами, последний классик персидской литературы, дал третью оригинальную версию той же поэмы, основываясь на той части арабских преданий, которую сознательно обошел Низами.

К классическим редакциям «Лейли и Маджнун» относится и тюркская версия Навои, хотя в ней в сущности мало оригинального. Поэма Навои, скорее всего, синтез сюжетных данных поэм Низами и Джами. Но мы заинтересовались этой редакцией потому, что персидские и турецкие поэты тимуридской и сефевидской эпохи, наряду с персидскими классическими редакциями, обильно используют сюжетные данные поэмы Навои.

Тщательное изучение классических редакций в сюжетном отношении обусловлено тем, что именно они являются основой для последующего развития арабской легенды. Таким образом, эти редакции легли в основу всех восточных подражаний.

Сюжет любовной истории Лейли и Маджнун с неослабным интересом разрабатывался в персидской литературе и в последующих веках (XV — XVII). «Хамсу» почти каждого, более или менее крупного мастера слова украшала поэма «Лейли и Маджнун».

В последнем разделе первой главы дан краткий обзор и перечень всех известных в научной литературе подражаний (пазира или ответов) «Лейли и Маджнун» со времен Низами до наших дней.

Используя сведения, почерпнутые у старых персидских и турецких биографов и авторов биографических трудов, тезкира и т. п., ряд исследователей дает списки подражаний «Лейли и Маджнун». Мы в основном пользуемся трудами А. А. Хекмета¹ и А. С. Левенда². Нет сомнения, что их списки

رومئو و ژولیت و یلیام شکسپیر مقایسه بالیلی و مجنون نظامی
گنجوی بقلم علی اصغر حکمت تهران*

² Agâh sirri Levend. Arap, fars ve türk edebiyetlerinde Leyla ve Mejnun Hikâyesi, Ankara, 1959.

далеко не полны (в работе местами даются пополнения и пояснения относительно некоторых неточных справок), хотя количество содержащихся в них назиданий весьма значительно. Дальнейшие поиски в этом направлении, безусловно, могут выявить еще немалое количество подражаний «Лейли и Маджнун». Но и это количество красноречиво свидетельствует о колоссальном резонансе поэмы Низами.

Помимо персидских версий «Лейли и Маджнун» нас интересуют так же азербайджано-турецкие версии этой повести, так как весь «золотой век» османской литературы находится в тесной связи с персидской литературой эпохи тимуридов и сефевидов. Турецкие поэты времен XV — XVI вв. всецело ориентируются на персидских авторов и вместе с ними являются продолжателями персидских литературных традиций.

Из перечисленных в работе подражаний «Лейли и Маджнун» нам были доступны поэмы следующих авторов: Мектеби, Хатифи, Рахан Хафи, Рух-аль-Амин, Хабиби, Вейси, Мольхема, Шахини и анонима (из Института Народов Азии). Малое количество доступных нам персидских поэм «Лейли и Маджнун», принадлежавших перу продолжателей, не дает возможности последовательно и полностью проследить цельный процесс развития данного сюжета в восточной литературе. Поэтому мы не рассчитываем на всестороннее изучение взаимоотношений персидских классических редакций с одноименными поэмами подражателей.

Несмотря на это, мы постарались на основании этих взаимоотношений, хотя бы в общих чертах показать процесс развития сюжета «Лейли и Маджнун» в восточной литературе и, тем самым, наметить ту среду, где бы мог зародиться литературный прототип грузинской «Лелмаджнуншани».

В связи с этим в труде выделен специальный раздел о взаимосвязи восточных версий с персидскими классическими редакциями.

В результате текстуального сличения этих версий стало очевидным, что одна группа подражателей неизменно следует сюжетной линии поэмы Низами (одни с точностью воспроизводят всю канву поэмы Низами, другие более «творчески» от-

носятся к сюжету), другая же — Хосро Дехлеви. Отдельно стоят произведения тех подражателей, которые показывают большую независимость при разработке данного сюжета. Поэмы этих авторов, со своей стороны, сами стали предметом подражания для персидских и турецких поэтов.

После такой группировки персидских версий подражателей, уже стало возможным их выделение по основным типам.

К первому типу относятся те персидские версии, которые на первый план выдвигают тему Маджнуна (Низами и его последователи).

Ко второму типу — для которых Лейли на первом плане, а Маджнун предельно пассивен (Хосро Дехлеви и его подражатели).

Для третьего типа персидских версий тема Лейли так же центральна, как и Маджнуна (Мектеби, Хатифи, Физули, Хизали).

Только такая классификация персидских версий дает возможность определить тип, который лег в основу грузинской персии «Ленлмаджнунаши»: прототип грузинской поэмы близок к третьему типу персидских версий «Лейли и Маджнун». Весьма характерно, что и сюжетными данными грузинская поэма очень близка к последнему типу.

Вопросу сюжетных взаимоотношений восточных версий «Лейли и Маджнун» с грузинской «Ленлмаджнунаши» посвящается вторая глава труда.

В поэмах Мектеби, Хилали, Физули, Рахан Хафи, Хабиби, Рух-аль-амина, Шахиди, Хамди, Мольхема и Шахини обильно встречаются сюжетные компоненты грузинского текста (версии Хатифи в работе отведен специальный раздел). Большинство из них созданы до написания поэмы Теймураза, но имеются и такие, которые относятся к более позднему периоду, как например, поэмы Мольхема, Хабиби и Шахини. Однако они сохранили сюжетные данные ранних персидских версий, которые нашли свое отражение и в грузинской поэме. Из таких интересных деталей можно привести к примеру наиболее характерные.:

1. По грузинской версии, Кайса семи лет отдают в школу. Из всех нами изученных восточных версий только в поэме Мольхема называется это число, по остальным же версиям Кайс вступает в школу в возрасте пяти или десяти лет. Далее:

2. „ოქროს ტაშტშიგან ბანდიან ეარდის წულით ერთგან ჩეილებსა“.

В золотом тазике, в розовой воде купали детей вместе.

Эту же деталь встречаем мы в поэме Шахини:

فرمود به دایه گلآبش
شوید تن همچو آفتابش

3. Сватовство Маджнуна по Теймуразу почти всеми деталями совпадает с соответствующим эпизодом Мольхема; деталь же зачитывания Кебиша (کایین) во время пира (مجلس) встречается только в версии Мольхема и Теймураза.

Наличие подобных деталей в поздних версиях «Лейли и Маджнун» свидетельствует о том, что они перешли в названные поэмы из ранних, созданных до Теймураза, персидских версий. Поэтому, невзирая на свое позднее происхождение, поэмы Мольхема, Хабиби и Шахини большую пользу оказали нам в поисках литературного прототипа грузинской версии.

В остальных вышеназванных восточных версиях засвидетельствованы почти все т. н. «своеобразные» эпизоды и детали поэмы Теймураза. Несмотря на это, полного сюжетного совпадения мы не имеем ни с одной из них.

В подобных случаях внимание заслуживают не общие моменты, а те особенности, которые свойственны только грузинскому тексту. А их осталось не много после сравнительного изучения грузинно-восточных версий, а именно:

1. Факт рождения детей в одну и ту же ночь в городе Лазе.
2. Совместное воспитание детей.

3. Письменное сватовство семи государей (каждого в отдельности).

4. Ответ отца Лейли на письма семи государей.

5. Письмо отца Лейли к Багдадскому Халифу.

Более близкая связь грузинской поэмы прослеживается с версией Хатифи. В работе дается подробное изложение содержания «Лейли и Маджнун» Хатифи. Мы специально изучили все списки поэмы Хатифи, хранящиеся в восточном фонде Института рукописей под следующими шифрами: P-155, P-238, P-239, P-279.

В поэме Хатифи особо выделены те эпизоды и детали, которые в грузинской научной литературе приписываются Теймуразу. Такие встречные детали и эпизоды отмечены в работе по порядку; наряду с грузинским текстом приводятся соответствующие места из поэмы Хатифи. Временами поражает дословное совпадение некоторых встречных деталей, как например:

1. Узнав о грешной любви дочери, мать Лейли с плачем обращается к ней со словами:

თავი მომკვეთე, გამზადე არაბთა სასაცილოდა (страница 28)
Осрамля меня, сделала посмешищем для арабов

ناموس مارا بیاد دادی
۱ و سرزنش عرب فتادی

или: „მიბრძანე ეშვი რა არის. “
„ხილი არის თუ ყვავილი . “
„ამბობთ რასმე ვერ მიმხვდარეარ
„ღედა შესჯერდა ასულსა, სიტყვასა ზედან ტკბილებსა“
(Л. М. строфа 32, 33, 34)

Скажите, пожалуйста, что такое любовь
Фрукты или цветок?

Говорите такое, что и понять не могу...

Мать, видя это, успокоилась и поверила сладким словам
дочери.

¹ P—155, 16 v.

کای بانو دهر عشق کو چیست
 این عشق گلیست در بهار
 یا عشق زجنس خور دنیهاست
 گوی سخن آن که من ندانم
 مادر چو برید جد لیلی
 فی الجملة شدش از آن تلی

При встрече в пустыне с Маджнуном Лейли берет его голову и кладет себе на колени:

„თავი კალთაში ჩაიღვა, სახლით ცრემლსა სწმენდს ზოცებით“
 Лейли берет голову (Маджнуна) и кладет себе на колени, вытирая слезы влюбленного своим рукавом.

ان سر که بخاک ره فتادش
 یزانوی خویش نهادش
 اشک از رخ آن غریبست همناک
 تمیکرد باستین خود پاک

Несмотря на такую близость, поэму Хатифи так же нельзя признать за литературный прототип грузинской «Лейли-маджнуннани».

На основании текстуального изучения взаимосвязи названных восточных версий «Лейли и Маджнун» с грузинской поэмой и взаимоотношения поэмы Хатифи с версией Теймураза, можно заключить следующее: наличие встречаемых деталей и эпизодов в отдельных восточных версиях не указывает на то, будто Теймураз выбрал эти детали и эпизоды из различных источников, включая их в свой текст при вольном переводе.

Уже не приходится больше сомневаться в том, что Теймураз имел под рукой одну конкретную версию (причем очень близкую к поэме Хатифи), которую и воспроизвел детально, точнее: перевел ее. Можно добавить и то, что он переводит сюжет без какого-либо вольного изменения, без перделки сюжета.

¹ P—155, 17 г—v, 19 г.

² P—155; 61 г.

В результате проделанной нами работы нельзя считать, особенности поэмы Теймураза его «отсебятинами»; а priori можно допустить наличие этих эпизодов и деталей в персидских версиях, нам пока еще недоступных.

После текстуального сличения и сравнительного изучения вышерассмотренных восточных версий, возникает вопрос следующего порядка: как переводит Теймураз персидский оригинал, каково его отношение к своему источнику? Насколько довлеет над ним персидский материал, насколько он во власти оригинала, специфики персидского поэтического слова. При художественной обработке заимствованного сюжета, сохранил ли наш автор грузинские традиции поэтического мышления, или внес в свой перевод чуждые и новые для грузинской литературы художественные образы или обороты. Вполне естественно, что ответ на такой вопрос можно дать только после обнаружения персидского литературного прототипа грузинской «Леиламаджиуннани». Хотя многое можно сказать и на основании художественного материала собственно грузинской поэмы. Для этого мы сочли нужным рассмотреть весь художественный материал изучаемой поэмы как самостоятельно, с точки зрения ее художественной ценности, так же и с точки зрения грузинской художественной традиции характерной для грузинской литературы т. н. эпохи «Возрождения».

В третьей главе труда дан художественный анализ грузинского перевода поэмы. Здесь же рассматривается специфика переводческого метода Теймураза и его отношение к традиционному поэтическому материалу при использовании персидского сюжета.

При анализе поэтики Теймураза нужно было учесть характер всей переводческой литературы эпохи «Возрождения».

Предметом литературного подражания для поэтов эпохи «Возрождения» являлась поэма Руставели «Витязь в тигровой шкуре», влияние которой в художественном отношении было велико.

В начале литературного возрождения грузинские поэты не сумели найти новые средства поэтического выражения и по

инерции следовали традициям грузинской классической литературы. Все произведения этого периода, включая и переводные, отмечены большим влиянием поэтического творчества Руставели. Сюжеты негрузинского происхождения часто облекались до того в национальную форму, что иной раз их смело можно было отнести к числу оригинальных произведений.

Самым крупным эпическим произведением после «Витязя тигровой шкуры» в грузинской литературе является «Ростомнани» (перевод из Шах-наме Фирдоуси), поэтические образы которого стали предметом специального изучения (Д. И. Кобидзе). Выяснилось, что данный памятник в художественном отношении всецело зависит от поэмы Руставели. Это заключение смело можно распространить на многие литературные памятники эпохи «Возрождения», как оригинальные, так и переводные. Почти все поэты этого периода повторяют поэтические средства Руставели: образы, сравнения—метафоры, отдельные фразы и выражения, ритм, рифму и лексику; одним словом, все, что входит в сферу поэтического мастерства. С одного взгляда может показаться, что грузинская литература нового времени продолжает старые классические литературные традиции. Но на самом деле не всем поэтам «Возрождения» удалось творчески воспринять литературные традиции Руставели, в результате чего классический стих Руставели потерял свою прелесть; поэтические образы превратились в штампы, неизменно повторяемые поэтами последующих времен.

Среди грузинских поэтов «Возрождения» особо выделяется деятельность венценосного поэта Теймураза I, творчество которого помимо своей художественной ценности, привлекает внимание жанровым многообразием и тематическим богатством.

Современники высоко чтили и ценили поэтическое дарование Теймураза, преклоняясь перед его незаурядным талантом.

В последней главе, привлекая богатый иллюстративный материал, мы постарались показать насколько ревностно следует Теймураз в художественном отношении традициям род-

ной литературы. Как в оригинальных, так и в переводных произведениях, он обильно пользуется художественными приемами, характерными для поэтического творчества Руставели. В этом отношении не является исключением и его поэма «Леилмаджнуннани». Однако, в ряде случаев, в поэзии Теймураза наблюдаются живые и неожиданные образы. Сравнения Теймураза подчас свежи и оригинальны. Отдельные места его произведений, главным образом касающиеся описания природы, отмечены богатством поэтических красок.

Если в формальной обработке стиха Теймураз все же остался учеником Руставели (хотя, нужно отдать ему справедливость — самым даровитым из всех), то в тематическом и жанровом отношении ему удалось внести ряд новшеств в грузинскую литературу того времени.

В переводных произведениях Теймураза, в частности же в «Леилмаджнуннани», можно было ожидать обилие персидских художественных образов и лексики. Однако, как это не парадоксально, грузинская классическая традиция сильнее сказывается в переводных поэмах Теймураза, чем в его оригинальных произведениях. Это следует объяснить прежде всего тем, что сюжет переводных романтических поэм дает более благоприятную почву для обильного употребления поэтических красок, которые Теймураз черпал из сокровищницы грузинской классической литературы («Висрамнани», «Витязь в тигровой шкуре» и др.).

В области лексики прослеживается сохранение архаичных слов и наличие персидско-турецких заимствований, хотя Теймураз не злоупотребляет их использованием. Почти все, заимствованные из персидской лексики слова засвидетельствованы нами так же в художественных и исторических памятниках, созданных до Теймураза.

Таким образом, изучение художественного языка и лексики произведений Теймураза показало нам, что при переводе своего литературного источника он полностью находится во власти традиции грузинского художественного слова.

ВЫВОДЫ

I. Поэма Теймураза не является независимой обработкой арабской легенды о Лейли и Маджнун или же вольной переработкой и переделкой заимствованных сюжетов.

II. Персидским оригиналом грузинской «Леллмаджнушнани» нельзя считать ни одну из рассматриваемых в труде персией подражателей.

III. В виду того, что в нашем распоряжении были не все, известные нам по научной литературе, восточные версии «Лейли и Маджнун», установление конкретного источника на данном этапе не представляется возможным. Однако сравнительное изучение одноименных поэм Хатифи и Теймураза заставляет думать, что должен существовать общий для обеих версий источник, который и персвел Теймураз. Этот источник следует искать в литературе времен тимуридов или сефевидов.

IV. Изучение поэтики Теймураза не дает основания считать, что грузинская поэма в художественном отношении является точным воспроизведением персидского оригинала. Теймураз детально использует сюжетные данные своего литературного источника, а при его художественной обработке всецело базируется на грузинском традиционном материале.

V. Грузинская версия «Леллмаджнушнани» указывает на существование в персидской литературе еще одной неизвестной нам, персидской версии «Лейли и Маджнун», которая, видимо, была настолько популярна в свое время, что ее переводили на другие языки.

VI. Грузинская версия «Леллмаджнушнани» имеет определенное значение для развития и распространения этого сюжета в восточной литературе.

შესავალი	5
თ ა ვ ი I. „ლეილისა და მაჯნუნის“ აღმოსავლური ვერსიები	17
1. „ლეილისა და მაჯნუნის“ სიუჟეტის აღმოსავლური წყაროები	17
2. „ლეილისა და მაჯნუნის“ სპარსული კლასიკური ვერსიები	24
3. „ლეილისა და მაჯნუნის“ მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიები	46
4. მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიების მიმართება სპარსულ კლასიკურ რედაქციებთან	60
თ ა ვ ი II. ქართული „ლეილ-მაჯნუნიანი“ და მიმბაძველთა აღმოსავლური ვერსიები	79
თ ა ვ ი III. თეიმურაზ პირველის მხატვრული ენა	123
1. აღორძინების ხანის ქართული პოეზია და თეიმურაზ პირველი	123
2. თეიმურაზის ლექსიკა	147
Персидские источники поэмы Теймураза первого „Леил-маджнунниани“ (резюме) .	165

Майя Георгиевна Мамацашвили

ПЕРСИДСКИЕ ИСТОЧНИКИ ПОЭМЫ ТЕЙМУРАЗА ПЕРВОГО «ЛЕИЛМАДЖНУНИАНИ»

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ე. აბულაძე
გამომცემლობის რედაქტორი ე. კოდუა
ტექნორედაქტორი ე. ბოკერია
კორექტორი ლ. ამაშუკელი

გადაეცა წარმოებას 29.5.1967; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 18.XII.1967;
ქალაქის ზომა 60×90^{1/16}; ნაბეჭდი თაბახი 11,38; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბახი 2,21; უე 01413; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 897
ფასი 77 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15