

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თამთა ფარულავა

ადამიანის პრობლემისათვის  
გორგანის «ვის ო რამინში»

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად  
წარმოდგენილი

დისერტაცია

10. 01. 06 \_ მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი \_  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი პროფესორი  
ალექსანდრე გვახარია

კონსულტანტი \_  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი პროფესორი  
რევაზ სირაძე

თბილისი  
2006

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი-----2

I თავი. დიალოგი

1) დიალოგი ფილოსოფიაში, ესთეტიკაში -----	22
2) პერსონაჟის სიტყვა -----	31
<b>II თავი. გული</b>	
1) გული _ ადამიანის მეორე «მე» -----	44
2) გული _ შინაგანი დაპირისპირების ასპარეზი -----	55
3) «უგულოს» ცნებისათვის -----	83
<b>III თავი. სამიჯნურო განცდის ბუნებისათვის -----</b>	<b>94</b>
<b>ძირითადი</b>	
<b>დასკვნები</b> -----	<b>126</b>
<b>დანართი</b> _____	<b>131</b>
<b>დამოწმებული ლიტერატურა</b> _____	<b>140</b>

## შესავალი

ლიტერატურა, უპირველესად, ადამიანს სწავლობს. სიტყვიერი კულტურა «მხატვრული ადამიანისმცოდნეობაა». იოსებ ბრაგინსკი განავრცობს ამ აზრს და «ადამიანისმცოდნეობას» (*человековедение*) შემოქმედებითი პროცესის ამსახველ ტერმინთან აიგივებს. მხატვრული ნაწარმოების შინაარსი, მართლაც, ადამიანია, მისი პიროვნება, მისი ცხოვრება, მის შემეცნებაში გატარებული ცხოვრება ბუნებისა და საზოგადოებისა»<sup>1</sup>. ადამიანი არა მხოლოდ ს ა გ ა ნ ი ა მხატვრული ლიტერატურისა, არამედ მ ი ზ ა ნ ი ც (იგი ადამიანისათვის იქმნება) და ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი ც (ლიტერატურაში ყველაფერი ადამიანის ასახვით გადმოიცემა). ფიქრობენ, რომ ლიტერატურული ნაწარმოები ადამიანის სამ ასპექტს ასახავს: ა) მწერალი (ავტორი), ბ) მკითხველი და გ) პერსონაჟი (გმირი)<sup>2</sup>. ეს ასპექტები ნებისმიერი სახის ლიტერატურისათვის ურღვევი მთლიანობის განუყოფელ ნაწილებად წარმოგვიდგება. თუმცა ზოგჯერ რომელიმე მათგანი უფრო მეტად საჩინო ხდება, ან რამდენიმე ასპექტი თითქმის ერწყმის ერთმანეთს (დრამატულ ხელოვნებაში თითქმის მიმალულია ავტორი, ლირიკულ პოეზიაში ხშირად მწერალი ლირიკულ გმირად გვევლინება).

«ტერმინი «ადამიანისმცოდნეობა», \_ აკონკრეტებს ნ. კონრადი, \_ მეცნიერების ამ დარგს სახელს კი არ აძლევს, არამედ მის შინაარსს ხსნის». მეცნიერი ლიტერატურულ ნაწარმოებს უფრო შემოქმედებითი პროცესის ნაყოფად მოიაზრებს, ვიდრე

<sup>1</sup> Брагинский И. С., Проблемы востоковедения, М., 1974, стр. 457.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 452.

შემეცნებითი. ამიტომაც მისი არსის გამომხატველად უფრო მეტად ტერმინს *человекостроительство* მიიჩნევს<sup>3</sup>. ამგვარად, თუ ლიტერატურული ნაწარმოების თხზვის პროცესს განიხილავენ, როგორც ადამიანის მხატვრული მოდელის შექმნის ხელოვნებას, ლიტერატურული ანალიზი ადამიანის შესწავლის ოსტატობას უტოლდება. ორივე შემთხვევაში ლიტერატურა და ადამიანი განუყოფელ ორგანულ მთლიანობას ქმნის.

ეს თეზა მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის ყველა ეტაპს ერგება და ანათესავებს. თუმცა «მიწყივ მედინი» დროის ამა თუ იმ მონაკვეთს მაინც გამოარჩევს უფრო მეტად ნიშნული რომელიმე თვისება. ისტორიისა თუ ლიტერატურის ისტორიის ცვალებადობაში მაინც შესაძლებელია დავინახოთ დროის ერთი მონაკვეთისათვის საერთო ესა თუ ის ასპექტი; მაინც შესაძლებელია მოვინიშნოთ ქრონოლოგიური ჩარჩოები. ეს ქრონოლოგია, დანაწევრება კი რეალური სურათის სრულად აღქმაში გვეხმარება.

მსოფლიო ისტორიაში გამოიყოფა ისეთი ეპოქა (თუ ეპოქები), როცა ადამიანი არა მხოლოდ ლიტერატურის, არამედ, საზოგადოდ ხელოვნების, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა, რელიგიური აზროვნების ცენტრად თუ ღერძად იქცევა.

პიროვნება, სუბიექტი, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, ანტიკური ელინიზმის ეპოქაშიც გამოიკვეთა<sup>4</sup>.

ფიქრობენ, რომ პიროვნების ცნება უფრო სრულად შუა საუკუნეებში ყალიბდება. ძველი ბერძნებისა და რომაელებისათვის ცნება - *persona* თავდპირველად თეატრალური ან რელიგიური რიტუალის ნიღაბს აღნიშნავდა. უფრო ღრმა შინაარსი ამ სიტყვამ რომაული სამართლის სფეროში შეიძინა. რომელი მოქალაქე იურიდიული და რელიგიური პიროვნება (*personae*) იყო, რომელსაც ჰყავდა წინაპრები, ჰქონდა სახელი, საკუთრება. საპირისპიროდ ამისა, მონა, რომელსაც არც თავისი სხეული ებადა, არც სხვა საკუთრების მფლობელი იყო, პიროვნებად არ მიიჩნეოდა. ძველი ფილოსოფოსები ამ ტერმინს არსად ახსენებენ. პიროვნების ცნება საბოლოოდ მორალური სრულყოფილებით ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა. «პერსონამ» სხეულის,

<sup>3</sup> Письмо академика Н. И. Конрада автору тезисов, //Брагинский И. С., Проблемы востоковедения, М., 1974, стр. 458.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф., Эстетика возрождения, М., 1978, стр. 108.

სახლისა თუ სახელის გარდა სულიც შეიძინა, რაც ადამიანური პიროვნების ბირთვად გამოცხადდა<sup>5</sup>. შუა საუკუნეებში ადამიანი საზოგადოების ნაწილად მოიაზრება. ესა თუ ის წრე, სოციალური ფენა მისი რაობის განმსაზღვრელია, იგი ამ წრეში ინტეგრაციას ესწრაფვის, იზიარებს მის გარშემო მყოფთა იდეალებს, ღირებულებებს. ამ ეპოქის ადამიანის საქციელი მათი პირადი ხასიათით კი არ აიხსნება, არამედ, უპირველესად, იმ ძირითადი მოტივებით, რომლითაც უნდა ხელმძღვანელობდეს ამ კონკრეტული სოციალური წრის პიროვნება. ამგვარად, შუა საუკუნეების ევროპული აზროვნების მიხედვით, ადამიანის პიროვნების იდეა ცხადი და გამოკვეთილი იყო: მეტაფიზიკური უკვდავი ცენტრის – სულის მქონე პიროვნება პასუხიმგებელი იყო ღვთისა და საზოგადოების წინაშე. თუმცა ეს იდეა ძნელად ერგებოდა ინდივიდუალურობის ცნებას. ადამიანის ამგვარი გაგება შუა საუკუნეების აღმოსავლური აზროვნებისაგან დიდად არ უნდა სხვაობდეს. ფიქრობენ, რომ აღმოსავლეთის ზოგიერთ ქვეყანაშიც ინდივიდუალიზმი უარყოფითი შინაარსის მატარებელი იყო და მას ხშირად ეგოიზმთან აიგივებდნენ<sup>6</sup>.

პიროვნული თავისებურებებით, ადამიანის ინდივიდუალური საწყისით დაინტერესება ევროპულ აზროვნებაში ახალ ეპოქას – აღორძინებას უკავშირდება. რენესანსულმა ესთეტიკამ ღირებულებათა ახალი იერარქია, ადამიანის, ღვთისა და კოსმოსის ახალი ხედვა მოიტანა. ზოგიერთი მოსაზრებით, აღორძინების ეპოქამ პირველმა შეძლო, ადამიანის შინა არსი მთელი სისრულით გაეხსნა და მზის სინათლეზე გამოეტანა. პიროვნების განვითარება, არსებითად უკავშირდება ადამიანის მიერ საკუთარი თავისა თუ სხვათა აღმოჩენას<sup>7</sup>. ითვლება, რომ რენესანსის ეპოქის ევროპაში «ადამიანი ადამიანზე უფრო ფიქრობდა, ვიდრე თვით ღმერთზე ადამიანი გაიდეალდა ხორციტა და სულითაც»<sup>8</sup>. ეს არის ეპოქა, როცა ადამიანის საზოგადოებრივი მდგომარეობის მიუხედავად, ლიტერატურაში, ზოგადად ხელოვნებაში ილვიძებს მისი პიროვნების ფასეულობის შეგნება. ჰუმანიზმის ეთიკური კონცეფცია აზროვნებისა და გრძნობა-ემოციათა თავისუფლებას ამტკიცებს, ჰუმანიზმის ესთეტიკური კანონები კი ხელოვნების უმთავრეს საგნად ადამიანს ხედავს, რომლის

<sup>5</sup> Гуревич А. Я., Категории средневековой культуры, М., 1984, стр. 305-306.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 325.

<sup>7</sup> Буркхардт Я., Культура возрождения в Италии, М., 1996, стр.200.

<sup>8</sup> სირაძე რ., სახისმეტყველება, თბილისი, 1982, გვ.169.

სხეული საგნობრივი სიცხადით აისახება, სულიერი სამყაროს გადმოსაცემად კი დახვეწილ ფსიქოლოგიურ ნიუანსებს მიმართავენ.

ფიქრობენ, რომ რენესანსული ესთეტიკა ანთროპოცენტრულია. საპირისპიროდ შუასაუკუნეობრივი ესთეტიკური იდეალისა, ამ ცენტრში მიწიერი ადამიანი დგას. თუმცა ეს «მიწიერება», «რეალიზმი» სრულებითაც არ გულისხმობს ადამიანის ელემენტარულ და ყოველდღიურ საჭიროებებს<sup>9</sup>. რენესანსმა იდეალად სრულყოფილი ადამიანის სახე გამოაცხადა. ადამიანის მიწიერებაშივე გამოჩნდა ზეციური ნათლის ანარეკლი, მშვენიერი და ამაღლებული ადამიანის ხედვა-გაგებაში ერთმანეთს შეეზავა.

ზოგიერთი მკვლევრის მოსაზრებით, ადამიანის პრობლემა აღმოსავლურ კულტურაში უფრო ადრე დადგა, ვიდრე ევროპულში<sup>10</sup>.

ი. ბრაგინსკის მითითებით, კლასიკური სპარსული ლიტერატურა იყო აღორძინება, წმინდა ევროპული თვალთახედვით; აღორძინება ამ ქვეყნის ანტიკური წარსულისა. «ის, რაც ანტიკურ ტრადიციაში მხოლოდ ჩანასახად არსებობდა, კლასიკურ პოეზიაში გაშლილი ფორმით წარმოგვიდგა. ეს ეხება არა მხოლოდ იდეურ-თემატურ შინაარსს, არამედ მხატვრული ფორმის ყველა ელემენტს»<sup>11</sup>. ე. ბრაუნი სპარსული რენესანსის

---

<sup>9</sup> Лосев А. Ф., დასახ. ნაშრ. გვ. .95.

<sup>10</sup> სამეცნიერო წრეებში საუკუნეზე მეტია დაიწყო საუბარი იმაზე, რომ ევროპულ აღორძინებაზე ადრე თავისი რენესანსი ჰქონდა აღმოსავლეთსაც: ჩინეთს, ირანს, საქართველოს, სომხეთს და ა. შ.

ჰუმანიზმი ადამიანის პიროვნული ფასეულობის აღიარებას გულისხმობდა. ჰუმანიტური იდეალები ჩინეთში, უპირველესად, ხან იუის (768-824) სახელს უკავშირდება. მისი მხატვრულ-პუბლიცისტური პროზის ძირითადი ამოსავალი წერტილი ადამიანია, მსოფლხედვის მთავარი ღერძი – ჰუმანრიტად ადამიანური საწყისი. ხან იუის *ჟენ დაო* (ადამიანის გზა), პოეტების ვან ვეის, ლი ბოს, დუ ფუსა და სხვათა ლირიკულმა მემკვიდრეობამ ბიძგი მისცა ნ. კონრადს VIII საუკუნის ჩინურ კულტურაში რენესანსული ეპოქის თავისებურებანი დაენახა;

*Конрад Н. И., Запад и восток, М., 1966, стр.119-172.*

რუსულ კულტურას რენესანსის ეპოქა არ ჰქონია. თუმცა პიროვნული საწყისის ზრდა XVII საუკუნეში ცხადი ხდება. იზრდება ავტორის ინდივიდუალური «მე»-ს როლი, «ადამიანი სულ უფრო მეტად აღიქმება, როგორც კონკრეტული ინდივიდი ყოფისა და საზოგადოების რთულ «ჩარჩოში»; *Лихачев Д. С., Развитие Русской литературы X-XVII веков, Ленинград, 1973, стр.146.*

<sup>11</sup> Брагинский И. С., Проблемы востоковедения, М., 1974, стр.204

მწვერვალად ფირდოუსისა და მის თანამედროვეთა ეპოქას მიიჩნევს<sup>12</sup>. რუდაქის ლირიკა თუ ფიდროუსის «შაჰნამე» არ იყო ერთადერთი ბიძგი, რომელმაც მწერლობის მზერა საკუთარი ქვეყნის გმირული წარსულისაკენ მიაპყრო, ამ ეპოქის უკანასკნელ საუკუნემდე «მისთვის ნიშნული იყო წარსულისაკენ მიბრუნება, მისი სახეების ხელახალი გააზრება, მისი შეფასება, როგორც მაგალითისა მომდევნო საუკუნეებისა და თაობებისათვის»<sup>13</sup>.

არსებობდა თუ არა აღმოსავლეთში ისეთი ყოვლისმომცველი კულტურული მიმდინარეობა, რასაც XIV-XVI საუკუნეების იტალიაში, კერძოდ ფლორენციაში, ვხედავთ, და რამაც მრავალი საუკუნით განსაზღვრა მსოფლიო ლიტერატურული, სამეცნიერო თუ სოციალური სურათი?! ეს საკითხი დღესაც სადავოა. ერთი კი ცხადია, დასავლურმა აღორძინების ეპოქამ კარგად გამოკვეთილი ზოგადი ნიშნები შეიძინა. სწორედ ამ ნიშანთა ერთობლიობა იწოდება რენესანსად. ცხადია ისიც, რომ კულტურული მსოფლიოს ნებისმიერი ქვეყნის ისტორიაში მოიძებნება ხანა, როცა ქალაქურმა კულტურამ არნახულ სიმაღლეებს მიაღწია, და რომელსაც რენესანსული ევროპის ესა თუ ის ნიშანი თუ თავისებურება შეიძლება აღმოაჩნდეს. შუა საუკუნეების მუსლიმური კულტურა, მართლაც, ანტიკური მეცნიერების – წინაპართა მეცნიერების (*უღლუმ აღ-ავაილ*) აღორძინებას ცდილობს. რაც ყველაზე საგულისხმოა, მუსლიმური კულტურული დაწინაურების ეპოქა წინ უძღოდა ევროპული რენესანსის ეპოქას და, შესაბამისად, მონაწილეობდა კიდევ მის შექმნაში. ახალ სპარსულ აღორძინებაზე საუბარს რიჩარდ ფრაი ამგვარად შეაჯამებს: *«Быть может, следует говорить не о Возрождении, а о Рождении: создавалась новая мусульманская персидская культура»*<sup>14</sup>.

შეიძინა თუ არა კლასიკური პერიოდის სპარსულმა ლიტერატურამ ყველა ის შტრიხი, რომელსაც მას, იტალიურის მსგავსად, რენესანსულ ლიტერატურად აქცევდა, ძნელი სათქმელია. ერთი კი ცხადია, მუსლიმურ აღმოსავლეთთან მიმართებაში უპრიანი და გამართლებულია ტერმინი «ჰუმანიზმი» გამოვიყენოთ. ეს მრავლისმომცველი და ტევადი ცნება ძირეულად ადამიანსა და ადამიანურს უკავშირდება.

<sup>12</sup> . Brown G. E. A literary history of Persia, Cambridge, v. II, 1956, p. 13.

<sup>13</sup> Брагинский И. С., დასახ. ნაშრ. გვ.191.

<sup>14</sup> Фрай Р., Наследие Ирана, М., 1972, стр.344.

აღორძინების ერთ-ერთი არსებითი ნიშანი არის გამორჩეული ინტერესი ადამიანის მიმართ. კლასიკური სპარსული ლიტერატურა ანთროპოცენტრულია. განსხვავებით ადრე შუა საუკუნეების ფალაური ლიტერატურისაგან, აქ ყურადღება ეპყრობა არა ღვთაებათა განდიდებას, არამედ ადამიანის ასახვას<sup>15</sup>.

ტერმინი «ჰუმანიზმი» XIX საუკუნის დასაწყისიდან მკვიდრდება, როცა გერმანულ სასკოლო პროგრამაში ანტიკური კლასიკის უფრო საფუძვლიანი შესწავლის საკითხი განიხილება. აღორძინების ეპოქაში კი დაწყებული XV საუკუნიდან ჰუმანისტებად (humanista, umanista) ითვლებიან ისინი, რომელთა საგანმანათლებლო პროგრამა მიმართულია ადამიანის მიწიერი დანიშნულების, კულტურული დახვეწილობისა და ღირსების წარმოჩენისაკენ<sup>16</sup>.

ისლამურ სამყაროში ჰუმანისტური იდეების წარმოშობა საერთაშორისო ვაჭრობის განვითარებასა და სხვადასხვა ერთა გაცხოველებულ ურთიერთობებს მოჰყვა. მის ძირითად მახასიათებელ ნიშნებად კი კაცობრიობის ერთიანობის იდეა, განათლება, ინტელექტუალური და ზნეობრივი კულტურა იქცა. ანტიკური თუ აღორძინების ეპოქის ევროპის სამეცნიერო გაერთიანებათა მსგავსად ბაღდადის სამეცნიერო წრეები აერთიანებდა ქრისტიანებსა თუ მუსლიმებს, ებრაელებსა თუ წარმართებს<sup>17</sup>. მუსლიმური აღმოსავლეთის ჰუმანისტური მისწრაფებანი ისლამის წიაღშივე აღმოცენებულ მისტიკურ ფილოსოფიაშიც გამჟღავნდა. სუფიური მსოფლხედვის საფუძველზე ადამიანმა უარი თქვა კანონიკურ სწავლებაზე და უზენაესთან მისასვლელი სუბიექტური გზების ძიება დაიწყო. ამ მიმდინარეობამ ირანულ პოეტურ სამყაროში განსაკუთრებით თავისუფლად გაშალა ფრთები. მიუხედავად იმისა, რომ სუფიური თვალთახედვით, ერთადერთ ჭეშმარიტ სუბიექტად უფალი მოიაზრება, ადამიანის განაცხადი *ან-ალ-ჰაყყ (მე ვარ ჭეშმარიტება)* მაინც ორგვარად შეიძლება გავიგოთ; თვით ეს განცხადება უკვე გულისხმობს პიროვნებისათვის ახლებური თავისუფლების მინიჭებას<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Брагинский И. С., დასახ. ნაშრ. გვ. 186.

<sup>16</sup> Сагадеев А. В., Гуманистические идеалы мусульманского средневековья, // Человек как философская проблема: восток-запад, стр. 49.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 50.

<sup>18</sup> ერაყელი მანსურ ალ-ჰალაჯის (გარდ. 922 წ.) ეს განაცხადი სრულყოფილების საფეხურს მიღწეული ადამიანის მიერ უფალთან შეერთების (შესაბამისად, საკუთარი პიროვნების იგნორირების) მაგალითად განიხილება. ალ-ჰალაჯი იყო პირველი სუფი, რომელიც ამ სიტყვებისათვის სიკვდილით დასაჯეს.

სპარსული ლიტერატურის ოქროს ხანა (X-XV სს.) ჰუმანისტური ბუნებით ხასიათდება. მისი მზერა ადამიანისაკენაა მიმართული. საგმირო ეპოსი, ფოლკლორული აზროვნება «სოციალურ ადამიანებს» (მეფე, უფლისწული, რაინდი, ვასალი) გვიხატავენ; ადამიანებს, რომელნიც საზოგადოების ნაწილად, ძირითადად, მისი აზროვნებისა და იდეალების მატარებლად თუ დამცველად მოიაზრება. სიუჟეტის ძირითადი პერიპეტეხები რამდენიმე პიროვნებასა თუ საზოგადოების სხვადასხვა ნაწილს შორის ურთიერთობასა თუ დაპირისპირებაზეა აგებული. ირანული საგმირო ეპოსი მეტ-ნაკლებად სწორხაზოვან ხასიათებს ხატავს. კეთილი და ბოროტი აქ მკვეთრად ემიჯნება ერთმანეთს. პერსონაჟის საარაკო მამაცობის ამბებს ზოგჯერ მისივე ბავშვობის ზღაპრული ისტორიები უძღვის წინ და სამაგალითო, გმირული სიკვდილით მთავრდება. სწორხაზოვანია ბოროტების გზაც. ფახრ ად-დინ გორგანის რომანული ჟანრის პოემა «ვის ო რამინი» («ვისი და რამინი») იმით არის უნიკალური, რომ აქ მკითხველის წინაშე წარსდგება «შინაგანი ადამიანი»<sup>19</sup>, რთული, წინააღმდეგობრივი ბუნებით. პერსონაჟები უკვე აღარ იხატება მხოლოდ შავი და თეთრი საღებავებით. ცხადი ხდება, რომ «ჯერ ერთი, არ არსებობენ მხოლოდ ბოროტი ან მხოლოდ სათნო ადამიანები, და მეორეც, ადამიანის ხასიათს ცხოვრება აყალიბებს»<sup>20</sup>. გორგანის პოემის სიუჟეტური კონფლიქტის ძირითადი სიმძიმე პიროვნების შინაგან კონფლიქტს ეყრდნობა. კლასიკური ეპოქის სახოტბო ლირიკა იდეალური ხელმწიფისა თუ რაინდის უზადო პორტრეტებს, ძირითადად, სახე-იდეებს, გვიხატავს. გაქვავებული ეპითეტები კი უმრავლეს შემთხვევებში არაფერს გეუბნება მათი ადრესატის შინაგანი სამყაროს წინააღმდეგობრივ ბუნებაზე. კლასიკური სპარსული ყაზალები, თუ რობაიები კი ლირიკული გმირის, ხშირად ავტორის, სულის საიდუმლოებებს გვაზიარებენ. თუმცა აქაც არსადაა ის მძაფრი შინაგანი წინააღმდეგობები, ამბივალენტური გრძნობა-განცდები, რაც «ვის ო რამინის» ვრცელ ეპიკურ პორტრეტებშია გამოსახული.

გორგანის პოემა რამდენიმე ისტორიული თუ კულტურული ეპოქის ნაშეიერად შეიძლება ჩაითვალოს. სავარაუდოა, რომ პოემა XI საუკუნის შუა წლებში (დაახლოებით 1042-1055წ.წ.) უნდა იყოს დაწერილი. შესავალში ავტორი თხზულების შექმნის

---

თუმცა ანალოგიური განცხადებები შემდეგაც არ ყოფილა უცხო მუსლიმური მისტიკური აზროვნებისათვის.

<sup>19</sup> Мелетинский Е. М., Средневековый роман, М., 1983, стр. 174.

<sup>20</sup> Лихачев Д. С., Человек в литературе древней Руси, М., 1970, стр. 14.



ისტორიას გვამცნობს. აქვე ვგებულობთ, რომ მას ფალაურ ენაზე უკვე არსებული ამბავი ახალ სპარსულზე გადმოუტანია. თუმცა ბუნდოვანი ჩანს, ფახრ ად-დინ გორგანიმ ფალაური ტექსტი გალექსა თუ ახალ სპარსულზე თარგმნილი პროზაული ვერსია. მრავალი ნაშრომი მიემდგვნა იმის კვლევას, შეიძლება თუ არა ჩაითვალოს პოემა ორიგინალურ ნაწარმოებად, რა ღვაწლი მიუძღვის თხზულების შექმნაში თვით გორგანის, რა შეიძლება «ექვს ბრძენს» თუ ექვს შემკრებს (شش مرد دانا) მივაწეროთ, პართული თუ სასანური კულტურული წარსულის რა შრეები შემოინახა პოემამ, ისტორიულია თუ არა მოთხრობილი ამბავი.

გორგანის პოემას ძველ ირანში ბევრი მკითხველი უნდა ჰყოლოდა. თუმცა მოგვიანებით ინტერესი «ვის ო რამინისადმი», როგორც ჩანს, მცირდება. ამას გვაფიქრებინებს აქა-იქ გაბნეული მწირი ცნობები პოემისა და მისი ავტორის შესახებ. დღემდე აღმოჩენილია თხზულების მხოლოდ რამდენიმე ხელნაწერი. თეზქერეთა (*ისტორია, მიმოხილვა*) ჩანაწერები კი ბევრს არაფერს მატებს თვით თხზულებაში შემონახულ ცნობებს. პოემის რამდენიმე ბეითს მოიხმობს მოჰამად ოუფი მერველი (XIII ს.) «*ლობაბ ოლ-ალბაბის*» ავტორი. დოვლათშაჰი სამარყანდელი (XV საუკუნე) თავის «*თაზქირათ ამ-შუ'არაში*» კი «ვის ო რამინის» შეთხზვას ნიზამი არუზი სამარყანდელსა (XI-XII სს.) თუ ნიზამი განჯელს (XII ს.) მიაწერს, სანიმუშოდ კი გორგანის პოემის ნაწყვეტი მოჰყავს<sup>21</sup>.

პოემის<sup>22</sup> გმირებს იცნობენ ხაყანი, ნიზამი, საადი, ათარი, რუმი.

---

<sup>21</sup> გორგანის პოემის ციტირების შესახებ იხ. *ბერაძე გრ. «ვის-ო რამინის» ციტირების შესახებ გვიანდელ წერილობით ძეგლებში*, «*პერსპექტივა XXI*», VI, 2004, გვ. 50-51.

<sup>22</sup> თურქულ ლიტერატურაში არსებობს ამავე სახელწოდების პოემა, რომელიც მუჰამედ იბნ ოსმან ლამის (1472-1532) გაულექსავს. სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული ყოფილა აზრი, რომ ლამის გორგანის პოემა უთარგმნია. თუმცა ისიც კი სათუთაა, იცნობდა თუ არა სპარსულ პოემას ლამი. მის თხზულებაში შეცვლილია სიუჟეტური კვანძიც და კონფლიქტის საფუძველიც. ავტორისავე მითითებით, პოემა შექმნილა სულთან სულიმან კანუნის სურვილით და დავალებით, რომ ეს თხზულება «რუმის ხელწერით გალექსილიყო.» ეს კი პოემისათვის მისტიკური ინტერპრეტაციის მინიჭებას ნიშნავდა; *ჰკოპალიანი შ., მუამად იბნ ოსმან ლამის პოემა «ვისი და რამინი (მსოფლმხედველობის საკითხები)», საკანდიდატო დისერტაცია, 1997, გვ. .27.*

პოეტთაგან ყველაზე ადრე ვისსა და რამინს აბუ ნუვასი (762-813 წწ.)

ახსენებს<sup>23</sup>, რასაკვირველია, ძველი ფალაური ვერსის საფუძველზე.

გორგანის თხზულების პირველი ნუსხა 1850 წელს ა. შპენგლერს აღმოუჩენია ინდოეთში. 1864 წელს კი კალკუტაში პირველად გამოქვეყნდა «ვის ო რამინის» ორიგინალური ტექსტი. ცხადია, გამოცემას აკლდა სიზუსტე და ხარვეზებსაც მრავლად შეიცავდა. თუმცა ამ პირველმა გამოცემამ სათავე დაუდო გორგანის თხზულების მეცნიერული შესწავლის საქმეს<sup>24</sup>. მას ეფუძნებოდა პირველი სერიოზული გამოკვლევები<sup>25</sup>.

ახალ სპარსულ ენაზე შექმნილი ეს პოემა XII საუკუნეში პროზაული ფორმით ქართულად გადმოუღიათ. ტრადიცია ქართული «ვისრამინის» შექმნას სარგის თმოგველს მიაწერს. ამ იშვიათად დახვეწილი თარგმანის ღირებულება საბოლოოდ მას შემდეგ გაცხადდა, რაც მკვლევართ საშუალება მიეცათ, იგი დედნისათვის შეედარებინათ. ალექსანდრე გვახარია სპარსული პოემის ქართული თარგმანის

---

ი. კალაძის შენიშვნით, სპარსული რომანის ძირითადი კონფლიქტის მოხსნით და სიყვარულისაგან გონდაკაგული გმირის დახატვით ლამის თხზულება ნიზამის «ლეილი და მაჯუნუს» მოგვაგონებს; *Каладзе И., Эпическое наследие Унсури, Тб., 1983, стр. 22.*

<sup>23</sup> 374 جلد دوم

<sup>24</sup> «ვის ო რამინი» ხუთჯერ გამოიცა: 1864, 1935, 1959, 1970, 1998 წლებში. 1935 (1314 ) წელს მოჯთაბა მინოვიმ თეირანში «ვის ო რამინის» კრიტიკული ტექსტის პირველი ტომი გამოსცა. მეცნიერს კალკუტისეული ნუსხის ბევრი ბეითი არ შეუტანია ახალ გამოცემაში. ბევრი მათგანი ქართულ ვერსიაში დასტურდება და, შესაბამისად, ანგარიშგასაწევი ყოფილა (ამ გამოცემას მოჰყვა ევროპული გამოკვლევა ფ. გაბრიელისა ( F. Gabrieli, Note sul Vis u Ramin di F. Gurgani, Accademia dei Lincei, Rendiconti, Scienze morali, Serie VI, vol. XV, Fasc. 3-4, 1939).

1947 წელს სადევ ჰედაიათის სამეცნიერო გამოკვლევით, «ვის ო რამინის რამდენიმე საკითხის შესახებ», ირანში ამ პოემისადმი ინტერესის ახალი ტალღა ჩნდება. ს. ჰედაიათის ეს ნაშრომი პირველად ჟურნალის 1324 (1947) წლის IX და X ნომრებში დაიბეჭდა. ეს წერილი, ვლ. მინორსკის ცნობილ გამოკვლევასთან ერთად, თან ერთვის «ვის ო რამინის» 1377 წლის გამოცემასაც. სტატიაში მოძიებულია სპარსული თხზულების ზოროასტრული თუ ისლამური დანალექები, გაანალიზებულია ენათმეცნიერული თუ ფოლკლორული თავისებურებანი.

<sup>25</sup> K. H. Graf, Wis und Ramin (ZDMG, Bd 23, 1869) ; N. Ethe, Essays and studies, Berlin, 1872, 295-301; Zencker R. Die Tristange und das persische Epos von Wis und Ramin, "Romanische Forschungen", XXXIX, 1910; Mapp H., Из грузино-персидских литературных связей, Записки коллегии востоковедов, Ленинград, 1925.

შეფასებისას წერს: «შუა საუკუნეების მსოფლიო ლიტერატურისათვის სუცნობია პოეტური ნაწარმოების ასეთი ზუსტი, მხატვრობის ფარგლებში ადეკვატური პროზული გადათქმა»<sup>26</sup>. სხვა შემთხვევაში კი ვკითხულობთ: «ქართული ტექსტი, მიუხედავად ცალკეული გადახვევისა (უმთავრესად თავსა და ბოლოში), წარმოადგენს ზუსტ, სიტყვასიტყვითს (ოღონდ არა ბჭკარედული, არამედ მხატვრული გაგებით) თარგმანს მთელი უვრცელესი სპარსული პოემა-რომანისა... sparsuli originalis Rrma codnas bednierad erwymis qarTuli enobrivi faqturis didostaturi momarjveba, romliTac igi xSir SemTxvevaSi TviT rusTavels usworebs Tvals<sup>27</sup>. qarTuli Targmanis ostatobaze sxva mkvlevarnic saubroben<sup>28</sup>.

თხზულების მაღალმხატვრული ღირებულებისა და «ავტორი- მთარგმნელის» (როგორც მას ნიკო მარმა უწოდა) უბადლო ოსტატობის წყალობით «ვისრამიანი» მეტად პოპულარული ყოფილა თვით რუსთველის ეპოქის საქართველოშიც<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> გვახარია ალ., ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, II, თბ., 2001, გვ. 250.

<sup>27</sup> al gvaxaria, m. Todua, visramiani, Tb., 1962, gv. 303, 305.

<sup>28</sup> კორნელი კეკელიძის შეფასებით, «ქართული «ვისრამიანი» წარმოადგენს სპარსული დედნის თავისუფალ მხატვრულ თარგმანს, დიდი ხელოვნებით შესრულებულს: მთარგმნელი შეუდარებელი ოსტატობით ხან ამოკლებს, ხან ავრცობს, ხან ცვლის დედნის ამა თუ იმ ადგილს და რომ უფრო გასაგები გახადოს იგი ქართველი მკითხველისათვის, შეაქვს თავის თარგმანში ქართული სინამდვილის დამახასიათებელი მხატვრული სახეები. აღნიშნული თავისუფლება, დედანთან შედარებით, სისრულესა და სიუქეტურ-ფაბულურ მთლიანობას ოდნავადაც არ არღვევს. გავრცობა და შემოკლება-შეკვეცა, რომელსაც ადგილი აქვს თარგმანში, აიხსნება მთარგმნელის საგანგებო მოსაზრებით, მისი მხატვრული ალღოთი და მთარგმნელობითი ხერხით»; *კეკელიძე. კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 54-55.*

<sup>29</sup> «ვეფხისტყაოსნის» ავტორი პოემის გმირთა სახელებს სამჯერ იხსენიებს. მოგვიანებით არჩილ მეფეს (1647-1713წწ.) «ვისრამიანის» ლექსად გაწყობის საქმე წამოუწყია. თუმცა თხზულების სრულად გალექსვა არჩილს ვერ მოუხწრია. იგი ოცდამეორე თავამდე მისულა. «სრულ ყველას თქმა უხანომან ჟამმან ამაღ არ აცალა» მეფეს. როგორც ჩანს, ხანძრის გამო არჩილს თავისი ნაშრომის ნუსხები დაუკარგავს, შემდეგ კი ხელახლა აღმოუჩენია იგი, თუ ხელახლა შეუსრულებია ეს საქმე. პოეტური თარგმანი «ვისრამიანისა» ზუსტ თარგმანად ვერ ჩაითვლება. არჩილი ტექსტს ზოგჯერ ამოკლებს, ზოგჯერ ახალი დეტალებით ავრცობს, შეაქვს ნაციონალურ-რელიგიური ხასიათის შესწორებანი, ეკამათება თხზულების ზნეობრივ-

სპარსული თხზულების ქართული თარგმანის კვლევასა და გამოცემას საუკუნეზე მეტი ხნის ისტორია აქვს<sup>30</sup>.

---

იდეურ მხარეს; *ბარამიძე ალ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან II, თბილისი, 1940, გვ. 210-214.* პომას მიმართავდნენ თეიმურაზ I (1589-1663წწ.), ბესიკი (1750-1791წწ.).

<sup>30</sup> «ვისრამიანის» ოთხი თავი 1846 წელს შეუტანია დ. ჩუბინაშვილს თავისი «ქრესტომათიის» პირველ გამოცემაში (მეორე გამოცემა 1863 წელი, სამი თავი). სრული სახით თხზულება ჯერ კიდევ 1884 წელს გამოიცა ილია ჭავჭავაძის, ალექსანდრე სარაჯიშვილისა და პეტრე უმიკაშვილის რედაქციით. (გამოცემას დართული აქვს ლექსიკონიც) ეს პირველი გამოცემა ოთხ ქართულ ხელნაწერს ემყარება, ამ დროს უკვე არსებობს სპარსული «ვის ო რამინის» 1864 წლის კალკუტის გამოცემა, რომელიც ქართული «ვისრამიანის» გამომცემლებს ხელთ არ ჰქონიათ. ბუნებრივია, რომ ტექსტი სერიოზულ ხარვეზებს შეიცავს. ამას ნიკო მარიც შენიშნავს; *Март Н., Из грузино-персидских литературных связей, Записки коллегии востоковедов, Ленинград, 1925, стр.119.*

იმხანად «ვისრამიანის» შესახებ სამი აზრი ტრიალებს: ერთნი ფიქრობდნენ, რომ იგი ორიგინალური თხზულება იყო, მეორენი მას სპარსულიდან გადმოთარგმნილად მიიჩნევდნენ, მესამენი კი თვლიდნენ, რომ მთარგმნელს მხოლოდ გაუგონია ვისისა და რამინის ამბავი და შემდეგ თავისით გაუმართავს იგი. პირველი გამოცემის ავტორები გერმანული ნუსხის შესახებაც საუბრობენ. «ეს სპარსული, ნემენცური და ქართული «ვისრამიანი» რომ ერთმანერთს შეუფარდდეს, მაშინ საბუთი მოგვეცემოდა ან ერთს, ან მეორეს ან მესამე აზრზედ დამყარებულიყავით. ჩვენდა სამწუხაროდ, ამისათვის მასალა ვერ მოვიპოვეთ, ვერც სპარსული ვიშოვეთ და ვერც ნემენცური, რომ ენის მცოდნე კაცთათვის გადაგვესინჯინებინა»; *«ვისრამიანი», 1884, გვ.IX.* როგორც ჩანს, სპარსული და ქართული ტექსტების «ერთმანერთთან შეფარდების» სურვილი ჯერ კიდევ პირველი გამოცემის ავტორთ გასჩენიათ, რაც მოგვიანებით ნიკო მარმა სცადა კიდევ, ნ. მარის შრომებში პირველად შედარებული ერთმანეთს სპარსული და ქართული ტექსტების ცალკეული ნაწილები. ქართველი მთარგმნელის იშვიათმა ოსტატობამ მეცნიერს უკარნახა სპარსული ბეითების მიხედვით დაყოფილი ქართული კრიტიკული ტექსტის გამოცემის იდეა. კიდევ უფრო გვიან ორი ტექსტის შედარებამ ფუნდამენტური ნაშრომის სახე მიიღო ალ. გვახარისა და მ. თოდუას აკადემიურ გამოცემაში.

1896 წელს ჯერ პეტერბურგში რ. შტაკელბერგის, შემდეგ კი თბილისში ა. ხახანაშვილის ნაშრომები იბეჭდება. ავტორები უკვე იცნობენ ორიგინალს, კერძოდ კალკუტურ გამოცემას; *Штакельберг Р. Р., Несколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин“, //, Древности восточные., т. II, вып.1, 1896; ხახანაშვილი ა., სპარსული «ვის ო რამინ» და ქართული «ვისრამიანი», «მოამბე», №6, 1896.*

«ვისრამიანისა» და «ვის ო რამინის» შესწავლას ნიკო მარმა სტუდენტობიდანვე მოჰკიდა ხელი. მეცნიერს მეტად საგულისხმო ისტორიულ-ფილოლოგიური თუ ტექსტოლოგიური ხასიათის შრომები აქვს გამოქვეყნებული. მასვე ეკუთვნის «ვისრამიანის» ტექსტის დადგენის პირველი სერიოზული ცდანი.

თხზულების ინტენსიურ კვლევას ბუნებრივად მოჰყვა «ვისრამიანის» ახალი ქართული გამოცემები<sup>31</sup>.

---

«ვისრამიანს» იკვდევენ: კორნ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე; (1932 წელს ალ. ბარამიძე გამოსცემს ნარკვევების პირველ ტომს, სადაც საყურადღებო საკითხებია განხილული «ვისრამიანისა» და მისი სპარსული ორიგინალის ურთიერთიმარტების შესახებ), იუსტ. აბულაძე (საგულისხმოა იუსტ. აბულაძის ტექსტოლოგიური კვლევა, სადაც მეცნიერი ქართული თარგმანის ზოგი ადგილის ახლებურ წაკითხვას გვთავაზობს). უფრო ახალ ფუნდამენტურ ნაშრომთაგან აღსანიშნავია მ. მამაცაშვილის მონოგრაფიული ნაშრომი «გორგანის «ვის ო რამინ» და ქართული ვისრამიანი», თბილისი, 1977, რომელიც «ვისრამიანისა» და მისი სპარსული ორიგინალის კვლევას ეძღვნება. ავტორი მოიძიებს ელინისტური პართიის ანარეკლს თხზულებაში, მიმოიხილავს მხატვრულ ხერხებს, მსჯელობს ქართული თარგმანის ხასიათსა და მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებებზე. ნაშრომის სერიოზული ნაწილი ეთმობა «ვისრამიანის» ქართულ ხელნაწერთა შესწავლისა და ურთიერთშედარების საკითხს.

<sup>31</sup> მეორე გამოცემა 1938 წელს გამოქვეყნდა ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძის რედაქციითა და შესავალი წერილით. ეს გამოცემა უკვე 14 ხელნაწერს ეყრდნობოდა, გათვალისწინებული იყო სპარსულ ორიგინალზე დაფუძნებული ტექსტოლოგიური დაზუსტებანი (55 გასწორება, შეიცვალა პუნქტუაცია).

«ვისრამიანის» მესამე გამოცემა, მომზადებული ივ. ლოლაშვილის მიერ, გამოქვეყნდა 1960 წელს «ჩვენი საუნჯის» მეორე ტომში. გამომცემელს ხელთ ჰქონია ორი მანამდე გამოუყენებელი ნუსხა, გაუთვალისწინებია მეორე გამოცემის შემდეგ გამართული დისკუსიის შენიშვნები.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ 1962 წელს ქართულ სამეცნიერო საზოგადოებას «ვისრამიანის» მეოთხე გამოცემა შესთავაზა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ალ. გვახარიამ და მ. თოდუამ. მკვლევართა წინაშე იყო წლების მანძილზე დაგროვილი სერიოზული სამეცნიერო მემკვიდრეობა. დასახული მიზნისაკენ მავალთ კი ყველაზე საიმედოდ პირველ მკვლევართა თუ მასწავლებელთა მიერ მინიშნებული ორიენტირი ესახებოდათ. ეს ფუნდამენტური ნაშრომი ითვალისწინებს ოცდაერთი ნუსხის ვარიანტულ წაკითხვებს, არჩილის მიერ გალექსილ «ვისრამიანს». ტექსტს თან ახლავს ინფორმაციულად მეტად მდიდარი შესავალი წერილი და უთუოდ მრავალწლიანი ტექსტოლოგიური კვლევის შედეგად დაგროვილი მასალა, რომელიც ბევრად აღემატება თვით თხზულების მოცულობას. ამ გამოკვლევაში «ვისრამიანის» ტექსტის, სპარსული დედნის პარალელური პასაჟისა და მისი თანამედროვე ქართული თარგმანის მოხმობით დეტალურადაა განხილული ამა თუ იმ გასწორების მართებულობა.

1962 წლის ქართულმა აკადემიურმა გამოცემამ თავისთავად საფუძველი ჩაუყარა სპარსული «ვის ო რამინის» კრიტიკული ტექსტის გამოცემის საქმეს. ორი ტექსტის კიდევ ერთხელ სკრუპულოზური შედარება-შეჯერების შემდეგ 1970 წელს უკვე თეირანში გამოიცა გორგანის თხზულების მართლაც

ფაზრ ად-დინ გორგანის პოემა სადა, დახვეწილი ენობრივი ქსოვილით, მდიდარი მხატვრული დეკორით გამოირჩევა. ეს თავისებურებანი ქართულმა თარგმანმაც შეინარჩუნა. რასაკვირველია, «ვისრამიანში» შენარჩუნებულია სახე-ხასიათთა ხატვის რეალისტური მანერაც.

ადამიანი, მისი შინაგანი სამყარო, «ძლიერი გამოხატვლობა ადამიანის გულის მოძრაობისა»<sup>32</sup> რომ განსაკუთრებით ყურადსაღები პრობლემაა პოემაში, ეს გარემოება ქართული «ვისრამიანის» ჯერ კიდევ პირველ გამომცემელთ შეუნიშნავთ<sup>33</sup>.

რ. შტაკელბერგი აღნიშნავს, რომ სპარსული პოემა საგულისხმოა ქალის გულის სიღრმეთა ანალიზით<sup>34</sup>.

ხახანაშვილიც მიუთითებს, რომ «ვისრამიანში» ქალი წინ არის წამოყენებული, მის გულის მოძრაობას პოეტი უძღვნის საუკეთესო სტრიქონებს და თვით ძალღონეს»<sup>35</sup>.

იმ ეპოქის ლიტერატურაში ადამიანის ემოციურ განცდთა იშვიათი სიღრმით გადმოცემა დიდად ზრდის პოემის მხატვრულ-ისტორიულ ფასეულობას. ამ გარემოებას ალ. ბარამიძეც შენიშნავს: «ფაზრ-უდინ-გორგანელი ერთი პირველთაგანია აღმოსავლეთის ლიტერატურაში, რომელმაც ძლიერად გამოხატა ფსიქოლოგიზმი, გმირთა სულიერი ცხოვრების რთული სამყარო, პერსონაჟთა შინაგანი ინტიმური განცდები.

---

აკადემიური მეცნიერულ-კრიტიკული ტექსტი. გამოცემის მომზადებას უხელმძღვანელა აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა. «ვისრამიანის» კრიტიკული ტექსტის დასადგენად მ. თოდუას და ალ. გვახარიას ამომწურავი სისრულით გამოუყენებიათ პოემის ყველა სპარსული გამოცემა, სამი სრული ხელნაწერი (პარიზისა, ოქსფორდისა და სტამბოლისა), რამდენიმე ფრაგმენტი, რომლებიც დაიძებნა ლონდონის, თეირანისა და დუშანბეს ხელნაწერ კრებულებში. ამას გარდა გამომცემელთა განკარგულებაში იყო «ვისრამიანის» ქართული თარგმანი.

<sup>32</sup> დაყოფა აქ და შემდეგ ჩვენია, \_ თ. ფ.

<sup>33</sup> «ვისრამიანი», 1884, შესავალი წერილი, გვ. IX.

<sup>34</sup> Штакельберг Р. Р., Несколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин“, //, Древности восточные., т. II, вып.1. стр. 16.

<sup>35</sup> ხახანაშვილი ა., სპარსული «ვისრამიან» და ქართული ვისრამიანი», «მოამბე», 1896, № 6, გვ. 81.

გორგანელი პოეტი უბრალოდ კი არ აღწერს თავისი გმირების სატრფიალო ურთიერთობის ამბებს, იგი არაჩვეულებრივი სიღრმითა და სიფაქიზით აანალიზებს სიყვარულის გრძნობის სიმწვავეს»<sup>36</sup>.

გაიოზ იმედაშვილიც «ვის ო რამინის» ავტორის «შეუდარებელ ფსიქოლოგიურ სიღრმესა და სიმართლეზე, ადამიანურ ვნებათარეალისტურ გამოხატვაზე» საუბრობს. მეცნიერი თხზულების ერთ მთავარ ღირსებად «რეალური ადამიანის შემჩნევას» მიიჩნევს, «თავისი ვნებებითა და ცხოვრებისეული ინტერესების დაუფარავი გამომჟღავნებით»<sup>37</sup>.

ფიქრობენ, რომ გორგანის «ვის ო რამინით» შუა საუკუნეების სპარსული რომანის ერთი ეპოქა სრულდება. ეს ბავშვობის ხანაა, რომელიც მიწიერი, ადამიანური ბედნიერების ძებნას, ამ ბედნიერებისათვის პიროვნების ბრძოლის უფლების დამკვიდრებას ეძღვნება. ამგვარი იდეალების არსებობა კი უდიდესი პროგრესია იმ ეპოქის მსოფლიო ლიტერატურაში<sup>38</sup>.

სავარაუდოა რომ, ღრმა ფსიქოლოგიზმი, გორგანის პოემას პართული პირველწყაროდან აქვს მემკვიდრეობით მიღებული – «ვის ო რამინის» პართული დედნის ავტორი ადამიანის ბუნების, მისი ფსიქოლოგიისა და სულიურ თულესიანი უანსების ღრმა ცოდნას ამჟღავნებს»<sup>39</sup>.

სამეცნიერო ნაშრომთა სიუხვისა და კვლევის მრავალფეროვნების მიუხედავად, გორგანის პოემა თუ მისი ქართული თარგმანი ჯერ კიდევ ბევრ საინტერესო კითხვას იმარხავს. როგორც ალექსანდრე გვახარია აღნიშნავს, «ჯერ კიდევ ბევრია დასადგენი თუ გასარკვევი სპარსელი ავტორისა და მისი კონგენიალური ქართველი მთარგმნელის შემოქმედებით ბიოგრაფიაში, რენესანსული სულისკვეთების ეპოქასთან მათ მიმართებაში, მხატვრულ ლაბორატორიაში, ტრადიციებთან კავშირსა და ნოვატორობაში»<sup>40</sup>. გორგანის პოემისა თუ მისი ქართული თარგმანის კვლევა,

<sup>36</sup> ბარამიძე ალ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბილისი, 1971. გვ. 33.

<sup>37</sup> იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბილისი, 1989, გვ.238, 247.

<sup>38</sup> Каладзе И., Восточно-западные типологические паралели в жанре романического эпоса иранского средневековья, Интернациональное и национальное в литературе востока, М., 1972, стр. 176-177.

<sup>39</sup> მამაცაშვილი მ., დასხ. ნაშრ. გვ. 63.

<sup>40</sup> გვახარია ალ., ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, II, თბილისი, 2001, გვ 251-252.

ძირითადად, ისტორიულ-ფილოლოგიური, ტექსტოლოგიური და ლექსიკოლოგიური კუთხით არის წარმართული. პოემის თითქმის ყველა მკვლევარი აღნიშნავს თხზულების ფსიქოლოგიურ სიღრმესა და ავტორის მიერ ადამიანის სულიერი სამყაროს ხატვის დიდ ხელოვანებას; თუმცა ამ პრობლემატიკისათვის საგანგებო ნაშრომი არ მიუძღვნიათ.

ჩვენ ვცადეთ, შედარებით ნაკლებად შესწავლილი ანთროპოლოგიური საკითხებისაკენ მიგვეპყრო ყურადღება, მოგვეძებნა და გამოგვეკვია ზოგიერთი მხატვრული ხერხი თუ საშუალება, რაც საინტერესოდ და აქტუალურად აქცევს პოემის პრობლემატიკას შუა საუკუნეებისა და შემდგომი ეპოქის საზოგადოებისათვის.

«ვის ო რამინის» ძველი ფალაური თუ გორგანისეული ვერსიები XI საუკუნის ირანში გავრცელებული ყოფილა. ცეცხლთაყვანისმცემელთა «კონფლიქტიანი სიყვარულის» (გ. იმედაშვილი) ისტორიებს დიდი ინტერესით ისმენდნენ მუსლიმურ ირანში. თუმცა, როგორც ჩანს, მოგვიანებით ეს ინტერესი განელდა. იური მარის დამოწმებით XX საუკუნის დასაწყისის ირანელი წიგნიერი საზოგადოება (მისი ერთი ნაწილი მაინც) «ვის ო რამინს» მეტად «უზნეო» პოემად მიიჩნევს და მას მხოლოდ ვიწრო წრეები თუ იცნობენ. უეჭველია, რომ გორგანის პოემას სამშობლოში ისეთი სიყვარული და პოპულარობა არ რგებია წილად, როგორც საქართველოში. შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველისათვის «ვისრამიანი» საინტერესო საკითხავი წიგნი ყოფილა, მას გაუთავისებია ეს თხზულება და ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მისთვის ორიგინალური ძეგლის სტატუსი მიუნიჭებია.

როგორც ვიცით, «ვისრამიანი» თამარის ეპოქის საქართველოში ითარგმნა. თუ აღმოსავლური რენესანსის თეორიას გავიზიარებთ, ეს ის დროა, როცა «ყველაფრით ინტერესდებიან და ყველაფერს ყურს უგდებენ, რაგინდ უცხოც უნდა იყოს იგი ეს არ არის განყენებული და თავის თავში ჩაკეტილი ეპოქა»<sup>41</sup>. ცხადია, ეპოქის ეს ხასიათიც განაპირობებს სპარსულენოვან სამყაროში ამ პოემის გამოჩენას. სავარაუდოა, იგივე გარემოება დაედო საფუძვლად იმასაც, რომ «ვისრამიანი» მისაღები და საგულისხმო გამხდარა საქართველოშიც, ჩვენი ქვეყნის ოქროს ხანამ ნაყოფიერი ნიადაგი შეუქმნა ამ პართული რომანის გადმოქართულებას. თუმცა არანაკლებ საგულისხმოა ის

---

<sup>41</sup> სირაძე რ., სახისმეტყველება, თბილისი, 1982, გვ. 157.



გარემოებაც, რომ ქართული მთარგმნელობითი სკოლა არჩევდა და თარგმნიდა იმას, რაც სოციალური თუ კულტურულ-ისტორიული მოთხოვნილებით იყო ნაკარნახევი. როგორც ჩანს, ამ «უზნეო» თხზულების იდეურ-მხატვრული არსი მაინც იმარხავდა იმგვარ ღირებულებებს, რაც «ვეფხისტყაოსნის» ეპოქის რაფინირებული გემოვნების ქართველი მკითხველისათვისაც კი მიმზიდველი და საინტერესო აღმოჩნდა.

მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკა გორგანის პოემისა, ძირითადად, ადამიანის შინაგან სამყაროზეა აგებული, მისი გულისა და გონების მოძრაობაზე, იმ უჩინარ ბრძოლაზე, რომელიც ადამიანის ემოციურსა და რაციონალურ საწყისებს შორის გამართულა, ადამიანის მისწრაფებებსა და სურვილებზე, განცდა-ვნებებსა და ტანჯვა-შეჭირვებაზე.

როგორია პორტრეტის ხატვის გორგანისეული სტილი? რა «ფერებისა თუ საღებავების» გამოყენებას ცდილობს შუა საუკუნეების მხატვარი? რა შტრიხები გამოიკვეთება მის ნამუშევარში? რა არის კონვენციური «ვის ო რამინის» გმირთა სახეებში და რა შეიძლება ნოვატორობად ჩავთვალოთ?

«ვის ო რამინის» ავტორი თავისი ეპოქის ტრადიციას არ არღვევს და შედარებებსა თუ ეპითეტებს არ იშურებს, რათა თავისი გმირები გააცოცხლოს მკითხველის წინაშე; ტრადიციულია პოეტური ორნამენტიც. ჩვენ პოემაში უხვად გაფანტული ეპითეტებისა თუ შედარებების ერთი მეტად მცირე ნაწილი მოვიხმეთ საილუსტრაციოდ (იხ.დანართი, *შესავალი*). თუმცა აქაც კარგად ჩანს «ვის ო რამინის» მხატვრული სამყაროს ზოგადი ტენდენცია. პერსონაჟთა სილამაზე *მზესა* თუ *მთვარეს*, *ლალსა* თუ *მარგალიტს*, *ვარდსა* თუ *ტიტას*, *ნაძვსა* თუ *ცის ცვარს* არის შედარებული. ვისის *პირი მზესა*, თმა კი – *წმინდა მუშკი*. ვირო *ნაყოფიერი საროა*, მოაზადი – *ხმელი და უნაყოფო*. რამინის *პირი გაზაფხულია*, მის ლაწვზე მუდმივად *ვარდი ყვავის*; მისი ბაგე კი *ღვინისა და თაფლის ნარევია*. ვისის თმა *იას* ედარება, თვალები – *ნარგისს*. პოეტური სამკაული, ძირითადად, ადამიანის გარეგნული იერის თუ სულიერი მდგომარეობის გადმოსაცემად გამოიყენება. აღსანიშნავია, რომ ქალისა და ვაჟის გარეგნობის გადმოსაცემად პოეტი, ძირითადად, ერთი და იგივე შედარებასა თუ ეპითეტს მიმართავს. თმის, სახისა თუ სხეულის სილამაზე ერთნაირად საგულისხმოა ვისისა თუ რამინის პორტრეტის შესაქმნელად. იშვიათია შემთხვევა, როცა პოეტი ვაჟის

დახასიათებისას მის სიმამაცესა და გულოვანებასაც იხსენებს. უმთავრესად კი, ეპითეტი რომელიც გმირის ზნეობრივ თუ ინტელექტუალურ სახეს შექმნიდა, პოემაში მეტად მწირადაა წარმოდგენილი.

თუმცა გორგანის პოემის ადამიანი სულიერი პორტრეტით მაინც იქცევს ყურადღებას. აქ გმირთა შინაგანი სამყარო მათივე ქცევის დეტალებში, მეტყველების ქვეტექსტსა თუ გრძნობა-განცდათა სიღრმეებში მჟღავნდება.

«ვის ო რამინის» გმირები ხშირად ღალატობენ, კილავენ თუ განიკითხავენ ერთმანეთს, ცრუობენ, ივიწყებენ ფიცს, მოვალეობებს. მიუხედავად ამისა, ავტორი იმგვარი შტრიხებით ამდიდრებს პერსონაჟთა პორტრეტებს, რომ თხრობის ლაბირინთებში გზადაკარგული მკითხველი გმირისადმი კეთილგანწყობილი რჩება.

ნაშრომის პირველი თავი ეძღვნება ზოგადად დიალოგის მხატვრული თუ ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური ფუნქციისა და დიალოგური მიმართების წინააღმდეგობრივი ბუნების კვლევას პოემაში. ჩვენი მიზანი იყო პერსონაჟის სიტყვის იმ თავისებურებათა ძიება, რომელიც განსაკუთრებით ცხადად ხატავს გმირთა სულისა და გულის მოძრაობას; შეგვესწავლა ის ფსიქოლოგიური ასპექტები, რომელიც მათი სიტყვის ქვეტექსტში ამოიკითხება.

ჩვენი ნაშრომის მეორე თავში გაანალიზებულია პოემის ზოგიერთი ანთროპოლოგიური კატეგორიის («გული», «უგულო», «ცნობა», «გონება») შინაარსობრივი თავისებურებანი და მათი მხატვრული ფუნქციები. თხზულების გმირთა გრძნობად-ემოციური შინაარსი მთლიანად უკავშირდება გულს, როგორც ადამიანის სულიერი სამყაროს უცვლელ ცენტრს. ჩვენ გადავწყვიტეთ, პოემის პერსონაჟთა «გულის სიღრმეები» შეგვესწავლა, რაც, თავის მხრივ, გორგანის თხზულების გმირთა მორალურ-ზნეობრივ ღირებულებათა რეალურ სურათს გვიხატავს.

მესამე თავში ვეცადეთ, მოგვეძებნა სიყვარულის კონცეფციის ზოგადი ნიშნები სპარსულენოვან სამყაროში, ფესვები, საიდანაც პოემის პერსონაჟთა სასიყვარულო განცდა ამოიზარდა, წარმოგვეჩინა «ვის ო რამინის» გმირთა სამიჯნურო გრძნობის ესთეტიკური ღირებულება, ფსიქოლოგიური სიღრმეები. პოემაში დასურათებული სიყვარულის კონვენციური მოტივები და ამ განცდის არსებითი სიახლე.

ნაშრომი მიზანად არ ისახავს სპარსულ პოემაში განსხეულებული ადამიანის კონცეფციის ყველა ასპექტის წინ წამოწევას, რაც, რასაკვირველია, ბევრად სცილდება ამგვარი ძიების დასაზღვრულ შესაძლებლობებს.

## I თავი დ ი ა ლ ო გ ი

### 1) დიალოგი ფილოსოფიაში, ესთეტიკაში

ლიტერატურა სიტყვიერი კულტურაა. მისი სახეობრივი აზროვნების საფუძველი სიტყვაა. სიტყვაა ის საშუალება, რომლითაც თხზულების ავტორი მკითხველთან ურთიერთობას ცდილობს. ეს ავტორი ზოგჯერ თავის ნააზრევს მისივე შექმნილ გმირს ათქმევინებს, მის ნააზრევად მოგვაწოდებს – ქმნის ახალ მხატვრულ სინამდვილეს. თხზულების პერსონაჟთა მეტყველება საერთო ტექსტობრივი ქსოვილიდან ცალკე გამოიყოფა. ამ გამოყოფას თავისი მხატვრული მიზანი აქვს, შემოქმედის ჩანაფიქრის ამა თუ იმ ნიუანსს ემსახურება. უხეში დიფერენციაციით, ყოველგვარი სიტყვა განკუთვნილია ან სხვათათვის ან საკუთარი თავისათვის. შესაბამისად, მეტყველება დიალოგურია ან მონოლოგური. ამგვარი დაყოფა ყველა შემთხვევაში რომ არ არის მართებული, ამაზე ვრცლად მოგვიანებით ვისაუბრებთ. ახლა კი აღვნიშნავთ, რომ ნებისმიერი სიტყვა ხდება უფრო მეტად დიალოგიზირებული ან მონოლოგიზირებული, იმის გათვალისწინებით, თუ საითაა მიმართული მახვილი.

როგორი შეიძლება იყოს პერსონაჟის სიტყვა? რას ნიშნავს მონოლოგური და დიალოგური მეტყველება? როგორ მოიაზრება დიალოგი და მონოლოგი ფილოსოფიაში, ფსიქოლოგიაში, ლიტერატურაში?

საზოგადოდ, «მეტყველება ფანჯარაა, პიროვნების შინაგან სამყაროს რომ აღმოაჩინს»<sup>42</sup>. შესაბამისად, პერსონაჟის მეტყველება ეხმარება ავტორს გმირის სუბიექტურ-ინდივიდუალური ბუნების წარმოსაჩენად. ხშირად განყენებულ საგანზე ან ყოფით საკითხებზე მოსაუბრე გმირი გაცილებით მეტს ამბობს საკუთარ შინაგან «მეზე»,

---

<sup>42</sup> Brown, Ch. T. Keller, P. W. Monologue to dialogue, New Jersey, 1973, p. 24.

ვიდრე ეს ავტორის რეპლიკებით იყო შესაძლებელი. მონოლოგი თუ დიალოგი თხზულებაში გმირის ხასიათის მრავალ ასპექტს შეიძლება გვიხატავდეს.

ლექსიკონებსა თუ ენციკლოპედიებში «დიალოგი» განიმარტება, როგორც ორ ან რამდენიმე თანამოსაუბრეს შორის შესიტყვება. ეს განმარტება, როგორც ჩანს, ყველაზე მველია. აქ დიალოგი უპირისპირდება მონოლოგს, როგორც ერთი პიროვნების სიტყვას. თუმცა ხშირად მოლაპარაკეთა რაოდენობა არსის განმსაზღვრელი არ არის. დიალოგისა და მონოლოგის დაპირისპირება მოსაუბრეთა რაოდენობის მიხედვით რომ მთლად მართებულად არ ჩაითვლება, ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ არსებობს სასაუბრო პროცესის დიალოგიზაციისა და მონოლოგიზაციის პროცესი; ანუ ტიპური დიალოგისა და ტიპური მონოლოგის გარდა არსებობს რამდენიმე შუალედური ფორმა ადამიანური ურთიერთობისა. ერთი ადამიანის სიტყვა, რეალური თანამოსაუბრისათვის გამიზნული, შეიძლება სხვადასხვა ფორმით წარმოგვიდგეს – იყოს მონოლოგი ან დიალოგი. ასევე საკუთარი პიროვნებისაკენ მიმართული სიტყვა, ურთიერთობის სხვადასხვა ფორმას შეიძლება გულისხმობდეს და ამის მიხედვით იყოს შინაგანი დიალოგი ან შინაგანი მონოლოგი.

თუმცა ზოგიერთი მეცნიერის მოსაზრებით, შინაგანი დიალოგის ნებისმიერი ფორმა რეალურად არსებულად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რადგანაც რეალური დიალოგი პოლიცენტრულია. ის დიალოგი კი, რომელსაც ადამიანი მართავს საკუთარ თავთან, მონოცენტრულია და მხოლოდ მონოლოგიზირებულ დიალოგად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამ შემთხვევაში მოსაუბრის პიროვნება დიალოგზე ზე-ამაღლებულად წარმოგვიდგება და მოიცავს მას ერთიანი, სრული შემეცნებით. ამ მოსაზრების მომხრეთა მტკიცებით, «ნორმალური» შემეცნების დიალოგიზირებულობის მწვერვალი ისაა, როცა მან იცის სხვა მოსაზრებათა არსებობა და ამის გათვალისწინებით აგებს თავის დიალოგს; რჩება რა, ამასთანავე, მონოცენტრული. აქედან გამომდინარე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შინაგანი დიალოგი რეალურ მოსაუბრეთა დიალოგისაგან მხოლოდ ფორმით, გარეგნული თავისებურებებით განირჩევა. შინაგანად კი, თავად მოსაუბრის პოზიციიდან მისი დიალოგი დიალოგი არაა, მხოლოდ ერთიან ჭეშმარიტ მოსაზრებას წარმოადგენს<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Кучинсий Г. М., Психология внутреннего диалога, Минск, 1988, стр.6- 11.

დიალოგური თუ მონოლოგური მეტყველების საფუძვლიანი ლინგვისტური შესწავლა გასული საუკუნის დასაწყისიდან იღებს სათავეს.

ტრადიციულად ითვლება, რომ ყოველგვარი ტექსტი ან მონოლოგურია ან დიალოგური. ორივე მათგანი ჟანრთა დიდ მრავალფეროვნებას მოიცავს. თუმცა დიალოგსა და მონოლოგს შორის მკვეთრი ზღვარის გავლება ძნელდება. დიალოგი ორი (ან მეტი) პარტნიორის კომუნიკაციით შექმნილი ტექსტია. ერთი მათგანი საუბრის განვითარების, აგების კონკრეტულ პროგრამას – ინტენციას ქმნის (ადრესანტი), მეორე კი (ადრესატი) აქტიურად მონაწილეობს ამ მიზნის განხორციელებაში. იგი შეთავაზებული პროგრამის ჩარჩოებითაა შეზღუდული და იშვიათად ეძლევა შანსი, თავი დაიხსნას ამ საზღვრებიდან. მონოლოგი კი ისეთი ტექსტია, რომელსაც დიალოგის მსგავსად ცხადი ან უჩინარი პარტნიორი აძლევს ბიძგს, თუმცა იგი (მონოლოგი) ვითარდება ავტორის პროგრამის მიხედვით, ადრესატის მონაწილეობის, ან ცხადი მონაწილეობის გარეშე<sup>44</sup>.

დიალოგის ცნებაში უფრო მეტად ყურადღება გამახვილებულია საუბრის ცხოველმყოფელობაზე, მონოლოგის ცნებაში კი მეტად აქცენტირებულია მისი შედეგი<sup>45</sup>.

დიალოგი და მონოლოგი ლიტერატურულ ნაწარმოებში შესაძლებელია ერთმანეთის მომცველი იყოს. დიალოგურ მეტყველებაში ადვილად ერთვება გამოთქმები, რომლებიც ურთიერთობის ფორმიდან ამოვარდნილია, ანუ მონოლოგური ხასიათისაა. მონოლოგში კი ხშირად ვხედავთ დიალოგებს (ეპოსის, როგორც ლიტერატურული გვარის ნიშანი, შინაგანად დიალოგიზირებული მონოლოგი...)46. დიალოგი თანამოსაუბრეთა სიტყვიერი დაპირისპირებაა. ტექსტის ამგვარი ფორმა კარგად ერგება ფილოსოფიურ ან სხვა მნიშვნელოვან თემათა გაშლა-განხილვის მიზანს. თხზულება-დიალოგები ძველთაგანვე იწერებოდა. პლატონისა თუ ლუკიანეს უძველესი ფილოსოფიური სწავლებანი მათ დიალოგებშია ჩამოყალიბებული. ახალი დროის ევროპაში დიალოგის ჟანრი ახალ სიცოცხლეს იძენს. ეს ინტერესი საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის იდეოლოგიურ ბრძოლას, მჭევრმეტყველების

---

<sup>44</sup> Ширяев Е. Н., Что такое разговорный диалог? [http://fixed.ru/prikling/conf/stilsist3/prnt\\_chtotwnegudh.html](http://fixed.ru/prikling/conf/stilsist3/prnt_chtotwnegudh.html)

<sup>45</sup> Якубинский Л. П., О диалогической речи, „Русская речь“, 1, 1923;

<sup>46</sup> Литературный Энциклопедический словарь, М., 1987;

საჭიროებას უკავშირდება. დიალოგის ჟანრი განსაკუთრებით პოპულარულია რეფორმაციის, შემდეგ კი განმანათლებლობის ეპოქის ევროპაში<sup>47</sup>. მხატვრული დიალოგის თავისებურებანი მნიშვნელოვანწილად განისაზღვრება ლიტერატურის სახეობითა და ჟანრით. დიალოგი დრამატული ნაწარმოების ძირითადი კომპონენტია. თუ ფილოსოფიურ დიალოგებში კითხვა-პასუხის ფორმა აზრის მწყობრად, ლოგიკურად ჩამოყალიბების საშუალებაა, დრამაში გმირი დიალოგის ფორმას იყენებს თავისი სუბიექტური პოზიციის დასაცავად თუ გასამყარებლად, აქცევს მას ასპარეზად თავდასხმისა თუ თავდაცვისათვის. დიალოგი თანამოსაუბრეთა დრამატულ დამაბულობას, სულიერ მდგომარეობას წარმოაჩენს. გმირის სულიერ სამყაროსა და იქ მიმდინარე პროცესებს ყველაზე უკეთ დრამატული მონოლოგი გვიშიშვლებს.

დრამატული ნაწარმოების სიტყვიერ ქსოვილს მთლიანად დიალოგი შეადგენს. უმნიშვნელოა ავტორის რეპლიკა, იგი მხოლოდ მინიშნებაა რეჟისორისა თუ მსახიობისათვის განკუთვნილი. ეპიკური თხზულება ამ კუთხით, სრულად ემიჯნება დრამას. თეორიული თვალსაზრისით, ეპიკურ ნაწარმოებში დიალოგის შემოტანით წმინდა ეპიკური ტონალობა ირღვევა: ეპოსის არსი ისაა, რომ მთელი ამბავი უნდა აღიქმებოდეს როგორც ერთი პიროვნების – ავტორის მონათხრობი. თუმცა ზოგჯერ ნაცვლად იმისა, რომ თვითონ გადმოგვცეს პერსონაჟთა საუბარი, ავტორი მათ ალაპარაკებს და ამით შესაბამის სუბიექტურ შეფერილობას ანიჭებს მონათხრობს<sup>48</sup>.

მხატვრული ტექსტის დიალოგური ბუნების შესწავლა დღეს უკვე შეუძლებელია მიხეილ ბახტინის პოეტიკური კვლევის გარეშე. «მან შექმნა არა მხოლოდ ახალი «კონცეპტუალური ჩარჩო» მხატვრულ ტექსტში სიტყვის ანალიზისათვის, არამედ ტექსტის ფილოსოფია, რომელიც მისი ენობრივი ფორმისა და შინაარსის განვითარებას ადამიანური აზრის განვითარების ძირითად ნაკადში ათავსებს»<sup>49</sup>. ამ კვლევის დიდ ნაწილს კი მეცნიერი პერსონაჟის სიტყვის ფსიქოლოგიურ და ფილოლოგიურ ანალიზს უთმობს. იგი დიალოგისა და მონოლოგის ფსიქოლოგიურ თავისებურებებს და სიტყვის დიალოგურ ბუნებას იკვლევს.

<sup>47</sup> Литературная Энциклопедия, Издательство коммунистической академий, Монолог, 1930.

<sup>48</sup> Литературная Энциклопедия, 1930, *Монолог*.

49 Плеханова Т.Ф. Текст как диалог: Монография, МГЛУ, 2002, <http://newsletter.iatp.by/mn1/mn1-0.htm>;

დიალოგური ურთიერთობა მეტალინგვისტიკის კვლევის საგანია. ენა, როგორც ლინგვისტური ფენომენი, დიალოგურ მიმართებას არ განიხილავს. ამგვარი მიმართება შესაძლებელია სინტაქსურ ერთეულთა შორის. ლინგვისტიკა შეისწავლის «დიალოგური მეტყველების კომპოზიციურ ფორმას, მის სინტაქსურ და ლექსიკურ-სემანტიკურ თავისებურებებს. თუმცა ეს სფერო ვერ იკვლევს რეპლიკებს შორის დიალოგური ურთიერთობის სპეციფიკას. ამ შემთხვევაში ლინგვისტიკა მეტალინგვისტურ შედეგებს ეყრდნობა<sup>50</sup>. ენა ამ ენაზე მოლაპარაკე ადამიანთა დიალოგურ მიმართებებში ცოცხლობს. თუმცა «დიალოგური მიმართება ლოგიკურ და საგნობრივ-აზრობრივ მიმართებაზე არ დაიყვანება, რომელიც თავის თავად დიალოგურ მომენტს არ გულისხმობს. მათ (ლოგიკურმა თუ საგნობრივ-აზრობრივმა მიმართებებმა, თ.ფ.) სიტყვაში უნდა შეიხსან ხორცი, იქნენ ნათქვამებად, სხვადასხვა სუბიექტთა სიტყვიერ პოზიციებად. ამ შემთხვევაში მათ შორის ჩნდება დიალოგური მიმართება»<sup>51</sup>.

მ. ბახტინის პოეტიკა დიალოგურია. მას ეკუთვნის პოლიფონიურად ორგანიზებული სამყაროს პირველი ესთეტიკური მოდელი. მ. ბახტინის მეცნიერულ ნააზრევში დიალოგისა და პოლიფონიის კატეგორიები ურთიერთშემავსებელი და ურთიერთმომცველია. პოლიფონია ანუ მრავალხმიანობა მონოლოგის ალტერნატივაა, რომელიც ერთ იდეას ერთ შემეცნებას ირჩევს. თვით მხატვრული ტექსტი დიალოგური ურთიერთობის ნაყოფია. იგი იბადება როგორც პასუხი კონკრეტულ სოციალურ ან კულტურულ გარემოში წამოჭრილ კითხვაზე. კითხვა-პასუხის სტრუქტურა \_ ეს მხატვრული ტექსტის რეალური პროტოტიპია, მისი ღია მთლიანობის საფუძველია<sup>52</sup>. შემოქმედება სიტყვიერი კულტურის სფეროში თანაშემოქმედებაა იმ თვალსაზრისითაც, რომ ამ პროცესში თანაბარი ძალის სამი ხმა მონაწილეობს: ავტორი \_ პერსონაჟი \_ მკითხველი. ამგვარი ღია მრავალხმიანობა ახასიათებს ხელოვნების ყველა დარგს, ზოგადად, კულტურას.

ტექსტის მთლიანობის დიალოგური გაგება უკავშირდება ასახულ სამყაროსა და გმირის მიმართ ავტორის ახალ პოზიციას. მ. ბახტინი საუბრობს ფ. დოსტოევსკის მიერ

<sup>50</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского, М., 1963; стр. 244.

<sup>51</sup> იქვე, გვ. 245.

<sup>52</sup> Плеханова Т.Ф., დასახ. ნაშრ.

ახალი პიროვნების აღმოჩენაზე – ესაა «ადამიანი ადამიანის შიგნით». ადამიანის შინაგანი სამყაროს მოხელთება, მისი დანახვა, გახსნა, უფრო ზუსტად, იძულება, თავად გაიხსნას – შესაძლებელია მხოლოდ მასთან ურთიერთობის გზით, დიალოგის გზით.

მ. ბახტინი დიალოგში ადამიანის არსებობის არსს ხედავს. დიალოგი ორი ადამიანის საუბარი არ არის მხოლოდ. ასეთი საუბარი თავისი არსით თითოეული მათგანისათვის მონოლოგიც შეიძლება იყოს. ისევე, როგორც გარეგნულად მონოლოგური მეტყველება შეიძლება შინაგანი დიალოგის გამოხატულებას წარმოადგენდეს. *«Два голоса минимум жизни, минимум бытия»*; ეს ორი ხმა მიკროსამყაროს იდეალური ჰარმონიის პირველსაფუძველია. ეს ორი ხმა არასოდეს წყდება. «იქ, სადაც არ არის გარეგანი ურთიერთობა, შინაგანი დიალოგი საუბარია გამართული ვინმესთან; დავა, განსჯა, კონტრარგუმენტები და ა. შ. ამ აზრს გააგრძელებს, თუ ვიტყვით, რომ ამგვარ გარე თანამოსაუბრეთა გარდა ადამიანის სულში უფრო ღრმა დიალოგია საკუთარ სინდისთან, რაშიც სულიერი «მე» ვლინდება. ეს სულიერი «მე» ადამიანის გააზრებისა და გაგების საზღვრებს ბევრად სცილდება. ეს მარადიულობის ხმაა მის სულში. არსებული, რეალური «მე» კი ადამიანური არსებობის პროზაში იძერწება. იგი ხშირად კარდინალურად სხვაობს ადამიანის იდეალური «მესაგან», თუმცა ამ სხვაობის დანახვა უმეტესად ძნელია. «ამისათვის საჭიროა საკუთარ თავს მიღმა შიდა პოზიცია დავიკავოთ, სხვათა თვალით, გვერდიდან შევხედოთ თავს»<sup>53</sup>.

როგორ ხედავს დიალოგს ფილოსოფია? მარტინ ბუბერი დიალოგის სამგვარ გაგებას გვთავაზობს: ერთია «ჭეშმარიტი დიალოგი, რომელიც შეიძლება სიტყვებითაც გამოიხატოს და მდუმარებითაც. ამგვარ დიალოგში თითოეული მონაწილე სხვას ან სხვებს ხედავს, გულისხმობს მათი ნამდვილი და თავისებური არსებობით და მათთან მიმართებისას ისწრაფვის, რათა ცოცხალი ურთიერთობა დაამყაროს. მეორე ფორმა დიალოგისა – ტექნიკური დიალოგია, რომელიც მხოლოდ ობიექტური ურთიერთგაგების აუცილებლობითაა გამოწვეული: და ბოლოს, დიალოგად შენიღბული მონოლოგი, როცა ორი ან რამდენიმე ერთად მყოფი ადამიანი საუბარს

---

<sup>53</sup> Флоренская Т. А., Диалог в практической психологии, наука о душе, М. 2001, стр. 24-25.



უცნაური მიხვეულ-მოხვეული გზებით წარმართავენ. ამასთანავე თვლიან, რომ საკუთარ თავთან მარტო ყოფნის ტანჯვისაგან თავისუფალნი არიან»<sup>54</sup>.

მ. ბუბერი, როგორც ვხედავთ, ჭეშმარიტად დიალოგის პირველ ფორმას მიიჩნევს. ამგვარი დიალოგი იშვიათია. მეორე ტიპის დიალოგი «თანამედროვე არსებობის» აუცილებელ ატრიბუტად ქცეული ყოფითი ურთიერთობების მექანიკურ ფუნქციებს ასრულებს. მესამე ტიპის დიალოგი ბუბერისათვის იგივე მონოლოგია. აქ ადამიანი საკუთარ თავთანაც კი არ არის გულწრფელი. იგი სხვას – თანამოსაუბრეს ვერ ხედავს, ვერ გრძნობს; ან თუ ხედავს, მას საკუთარი მიზნის განსახორციელებლად იყენებს. ამგვარი დიალოგი მიჯნურთა საუბარიც შეიძლება იყოს, როცა «ორივე მხარე საკუთარი სულის დიდებულებით და ძვირფასი განცდებით ტკბება». მ. ბუბერი დიალოგსა და მონოლოგს ადამიანის ყოფიერების ფორმადაც ხედავს. დიალოგური არსებობა უკიდურეს მარტოობაშიც კი ურთიერთსიყვარულის მძაფრ, ძალის მომცემ წინათგრძნობას იძენს, მონოლოგური არსებობა კი უნაზეს ურთიერთობებშიც საკუთარი თვითების საზღვრებს არ ტოვებს<sup>55</sup>.

მარტინ ბუბერის ჭეშმარიტი დიალოგისა და მონოლოგური დიალოგის (ან დიალოგური მონოლოგის) ფილოსოფიურ თეზისს ეხმიანება ლ. შქერბას ლინგვისტური მოსაზრება იმის შესახებ, რომ მონოლოგი მნიშვნელოვანწილად ხელოვნური ენობრივი ფორმაა; ჭეშმარიტ ყოფიერებას კი ენა მხოლოდ დიალოგში აღმოაჩენს<sup>56</sup>.

დიალოგის უნარი უკვე მზადყოფნაა, არა იმდენად ლაპარაკისათვის, რამდენადაც სმენისათვის. საუბრისა და მოსმენის თანადროული პროცესი ბევრად რთული სინთეზია, ვიდრე ორი ინდივიდის შესიტყვება.

მაშასადამე, დიალოგი ფართო გაგებით განსაკუთრებულ ურთიერთობას ნიშნავს; იმგვარ ურთიერთობას, რომელიც თანაბარ ძალებს, თანაბარ უფლებებს გულისხმობს. დიალოგი მრავალხმიანობაა, რომელშიც თითოეული კომპონენტი თავისთავად განუმეორებელ ჟღერადობას სხვა ხმათა გარემოცვაში იძენს. დიალოგი, საუბარი, თავისთავად, უკვე მოსმენასაც გულისხმობს, – ამბობს ჰაიდეგერი, – დიალოგი ხმა კია არა გამომძახილია (*Диалог не голос, а отголосок*). «დიალოგი, როგორც სულიერი ქმედება,

<sup>54</sup> Бубер М., Два образа веры, М., 1995; стр. 108.

<sup>55</sup> Бубер М., დასახ. ნაშრ გვ. 109.

<sup>56</sup> Якубинский Л. П., О диалогической речи, „Русская речь“ 1, 1923;

როგორც საკუთარი ფსიქოლოგიური «მეს» გადალახვის აქტი, ერთგვარი მუდმივი სწრაფვაა საკუთარი პიროვნების საზღვრებს გარეთ გასასვლელად. იგი (ეს მისწრაფება) თავისი ენერგეტიკული ნაკადით ცენტრისკენული არაა, ცენტრიდანულია. დიალოგი – ეს ... ყოფიერების აქტიური პიროვნული შემეცნებაა, ცხოვრების სულიერ საფუძველთან უხილავად დაკავშირებული გულებისაკენ მიპყრობილი ყურადღებაა»<sup>57</sup>. მრავალხმიანობაა, რომელიც ერთ ხმად ქცევის მისწაფებითაა სასვე. ურთიერთობა, არსებითად, ერთობას გულისხმობს<sup>58</sup>. ამგვარი ერთობა ღია სხვა ხმათა, სხვა იდეურ პოზიციათა მისაღებად. სხვისი ხმა ჭეშმარიტ დიალოგში იქცევა საკუთარ-სხვა (ან სხვა-საკუთარ) ხმად. დიალოგიური ურთიერთობა ობიექტს სუბიექტად აქცევს (სხვა მეორე «მედ»)»<sup>59</sup>. ჭეშმარიტი დიალოგი, თუნდაც პოლემიკური, მძაფრი შინაგანი წინააღმდეგობებით დატვირთული, მაინც ჰარმონიულია, რადგან იგი საუბრისა და სმენის თანადროულ, ურთიერთგამმსჭვალავ პროცესს გულისხმობს. იგი მიმართულია საკუთარი «მეს» გადალახვა-დაძლევისაკენ. «დიალოგი ორთაბრძოლა არაა, მასში არც გამარჯვებულია, არც დამარცხებული, ვინაიდან მისი მიზანია თანამყოფობა (თანა-ზიარობა)»<sup>60</sup>, ორად ყოფნის დაძლევა, ერთობა. ეს ერთობა კი მოაზრებულია როგორც ყოფიერების უმაღლესი ფორმა, როგორც მოვლენა (*co-бытие*).

## 2) პერსონაჟის სიტყვა

გორგანის «ვის ო რამინის» ერთგვარ ეპიკურ ტონალობას ორგანულად ერწყმის შუა საუკუნის რომანისათვის უკვე ნიშნული სუბიექტური ელფერი. ეს გარემოება პერსონაჟის სიტყვის თავისებურებებშიც მჟღავნდება. ფირდოუსის თხზულებაში გმირის მეტყველება ამაღლებულია, იგი ხშირად საზოგადოებისათვის, მრავალთათვისაა განკუთვნილი; «ვის ო რამინში» პერსონაჟის დიალოგი მონოლოგის სახესაც კი იღებს, პიროვნების მეორე «მე»-ს მიემართება. აქ მოლაპარაკედ ვხედავთ უკვე არა ხალხს, ერს, არამედ პიროვნებას. ჩვენი გულისყური მიპყრობილია პიროვნების თუ პიროვნებათა სიტყვისაკენ, მათი შინაგანი სამყაროს მრავალფეროვნებისაკენ. გორგანის

<sup>57</sup> Сурова Л. В. Диалог как пространство со-бытия, <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/pedagog/surova/stat/DialogSo-Bytiya.htm>

<sup>58</sup> ანდრონიკაშვილი მ., ერთის აღმნიშვნელი სიტყვების რიგი ქართულში, «პერსპექტივა XXI», VI; გვ. 19-20.

<sup>59</sup> Бахтин М., Эстетика словестного творчества, М., 1979, стр. 350.

<sup>60</sup> Сурова Л. В. დასახ. ნაშრ.

პოემაში ხშირია გმირის ნაფიქრ-ნააზრევის დიალოგებსა თუ მონოლოგებში გადმოცემა. პერსონაჟის სიტყვა ამ თხზულებაში საშუალებაა გმირთა სულის მოძრაობის, შინაგანი დაპირისპირების ასახვისათვის.

პიროვნების შინაგანი კონფლიქტის ასახვისათვის ლიტერატურას, ცხადია, ინსტრუმენტთა დიდი მარაგი გააჩნია. თუ ერთ შემთხვევაში ხელოვანი წმინდა ფერწერული ხერხებით, პორტრეტის ხატვით გადმოგვცემს სათქმელს, მეორე შემთხვევაში უფრო მეტყველი ხდება პერსონაჟთა პლასტიკა, მოქმედება, სხვა შემთხვევაში პიროვნების სულიერი მდგომარეობა მისივე მეტყველებით გადმოიცემა.

პერსონაჟის სიტყვის სპეციფიკური ფსიქოლოგიური ბუნება განსაკუთრებით «ვის ო რამინის» ერთ ეპიზოდში ვლინდება, რომელიც ქალ-ვაჟს შორის გამართულ ვრცელ დიალოგს გადმოგვცემს. თუმცა ვისის გარეგნულ მშვენებაზე ამ ეპიზოდში ბევრს საუბრობენ (რამინიც და თვით ვისიც), იგი მაინც უფრო მეტად ქალის სულის სიღრმეებს გვიშუქებს. რამინი ცოლს – გულს მიატოვებს და ქალაქ მარავს დაბრუნდება, სადაც ძველი სატრფო ეგულება. შუადამისას ვისის კომკს მიადგება. კომკთან გუშაგია, რომელმაც სანატრელი ვაჟის მოსვლა უნდა აცნობოს ქალს. ვისი სარკმელთან მიდის. ვაჟს დაინახავს, მაგრამ ემოციას მალავს, გულის თრთოლას დაიწყებს და ვაჟს არ «შეუზრახება».

ამ პატარა პასაჟში უკვე ჩანს, რომ გმირის პიროვნებაში ორი «მე» ეჯახება ერთმანეთს; ერთი, რომელიც თავდავიწყებამდე შეყვარებული სხვის ქმარს წერს წერილებს, რომელსაც ვაჟის დანახვისთანავე «სიხარულითა პირი აუყვავილდება», რომელიც მალულად ცრემლს ღვრის თოვლსა და ყინვაში დატოვებული რამინის სიბრალულით. და მეორე – სატრფოს ღალატით შეურაცხყოფილი, ლომივით გამძვინვარებული<sup>61</sup>, დავიწყებული და მიტოვებული. ქალის სულში გრძნობათა ორი ნაკადი ერთდროულად შეჭრილა: ერთი – ვნებისა და მეორე – პატივმოყვარეობისა. იგი

<sup>61</sup> რამინი ვისს პატივებს თხოვს. ქალის პასუხზე კი ავტორი გვეუბნება: جوايش داد وپس ماه پيكر [307]. جوابی همچو ز هدر آوده خنجر.

«პირმთვარე ვისმა უპასუხა, მისი პასუხი შხამიან ხანჯალს ჰგავდა». «ვისრამიანში» კი ვკითხულობთ: «ვისმან, ვითა ლომმან გამძვინვარებულმან წყრომით ეგრე უთხრა»[245]. განრისხებული ქალის გამძვინვარებულ ლომთან შედარება ქართველი მთარგმნელის ინიციატივაა. შდრ. «ვეფხისტყაოსნისეული» ნესტანის სახე: «ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირ-გამეხებულიო» [525-ე სტროფი].

ერთდროულად ბედნიერიც არის და შეურაცხყოფილიც. რამინმა ხომ გორაბში სხვა ქალზე იქორწინა. თუმცა ვისის საბოლოოდ დავიწყება ვერ შეძლო და შეცოდებული და მონანული დაუბრუნდა ძველ მიჯნურს. ქალი პატივმოყვარეობის გრძნობას ვერ ერევა, «გულის თრთოლას» იწყნარებს და ვაჟის ნაცვლად მის ცხენს ესაუბრება, მას საყვედურობს «გამწირაობისათვის». რამინის ცხენთან ვისის საუბარი ხერხია ქალისა, რათა მრისხანების თუ წყენის სერიოზულობა დაანახოს ვაჟს. თუმცა ეს საქციელი უკვე მინიშნებაა განუხორციელებელი დიალოგისა. რამინის სინანული, თხოვნა პატიებისა გარეგნულად ქალის შეუვალობას ვერაფერს აკლებს. თუ ცოტა ხნის წინ თვითონ ემუდარებოდა რამინს დაბრუნებას, ახლა დაბრუნებული ვაჟის თხოვნას თითქოს ყურს არ უგდებს, შინაც კი არ უშვებს. თუმცა საკუთარ თავთან საუბრისას ვისი ქარბუქსა და თოვლს საყვედურობს, რომელნიც ცის ქვეშ დატოვებულ ვაჟს სატანჯველს უმრავლებენ. ქალის გულში დატრიალებული ქარბუქი უფრო ძლიერი და წამლეკავია, ვიდრე ბუნებისა. ერთი მხრივ, ვისი რამინს ძველ შეცოდებებს ახსენებს, ხელს ჰკრავს, თავი ებრალება სიყვარულის გამო მიღებული შეჭირვებისათვის:

[308] سخن چندان که گویم سر نیاید ترا زین شاخ برگ و بر نیاد

«რაზომსაცა ვუბნობდე, სათქუმელი არ დამელევის, ამა ხისაგან ნაყოფი არ მოგხუდების, არცა ამა გზისაგან \_ სიხარული» [246]<sup>62</sup>.

მეორე მხრივ, ქალი საკუთარ თავს საყვედურობს:

چه بی شرمم چه با نیرنگ و دستان که آسوده نشستم در شبستان

نتی پرورده اندر خز و دیبا بمانده در میان برف و سرما

[310] رخ آزاده رامین هست گلزار بود سرما به برگ گل زیان کار

<sup>62</sup> როგორც ცნობილია, ქართული «ვისრამინი» სპარსული «ვის ო რამინის» ზუსტი მხატვრული თარგმანია. ალ. გვახარია აღნიშნავს, რომ «მისი პროზაული ფორმა (ლექსის ზეობის ხანაში) მოწმობს ქართველი მთარგმნელის მიზანს: პოეტური ორიგინალის მხატვრულ-შინაარსობრივი თავისებურებების მაქსიმალურად ადექვატურ გადმოცემას ისე, რომ არ დარღვეულიყო მშობლიური ენისა და სახისმეტყველების სპეციფიკა»; ქართული თარგმანი ინარჩუნებს «სპარსული დედნის ს ი ტ ყ ვ ა ს ა დ ა ს უ ლ ი ს კ ვ ე თ ე ბ ა ს ». კვლევის ის სფერო, რომელიც ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანია, მკვეთრად ვერ გამოიჯნავს სპარსულ დედანსა და მის ქართულ კონგენიალურ თარგმანს. ამ გარემოებათა გათვალისწინებით, საილუსტრაციო მასალის თარგმანს, ძირითადად, ტრადიციული ქართული წყაროდან მოვიხმობთ; იმ იშვიათ შემთხვევაში, როცა «ვისრამინი» შესამჩნევად შორდება ორიგინალს, ჩვენ პწკარედულ თარგმანსაც (განსხვავებული შრიფტით) მოვიშველიებთ. სპარსულ წყაროდ ვიმოწმებთ \_ 1377 تهران, ورامین, و بیس و رامین, فخر الدین اسعد گرگانی, ქართულ წყაროდ კი მოხმობილია «ვისრამინი», თბილისი, 1962. ორივე შემთხვევაში დამოწმებულ ტექსტთან მითითებულია ხსენებული ორი გამოცემის სათანადო გვერდი.

«ჰაი, ჰაი! რა შეუწონელი და უსირცხვილო ვარ, რომელ ნებიერად დარბაზთა შიგან დაჯდომილვარ და ნაზუქი ტანი მისი თოვლთა და ბუქთა შიგან მიმყოფებია! რამინის პირი და ტანი აწ ყუითელ-თეთრი ვარდია, და ვარდისა ხისა მაწყენი მიწყით სიცივეა» [247].

ვისი გაცილებით ადრე ხედავს თუ წარმოიდგენს რამინთან ამ შეხვედრას. ვაჟისაგან «გამწირაობის წერილს» რომ მიიღებს, ქალი ასეთ სურათს ნატრობს:

به تارى شب به مرو آيد ز گراب ز باران تر و بفسوده برو آب  
تتش همچون تن من سست و لرزان دلش همچو دل من زار و سوزان  
گه از سرمای سخت و گه ز تيمار همی خواهد ز ويس و دايه ز نهار [249]

«შუალამე გორაბით მარავს მოვიდეს წუიმისაგან დასოვლებული და სიცივისაგან გაყინული, ვისის და ძიძისაგან ზენარსა ითხოვდეს, ასეთივე სიძულვილი მან ჩემგან ნახოს, რომელ აწ მე მისგან ვჰხედაო?!» [197].

ამ ვრცელი დიალოგის გამარტივებული სქემა ასეთია:

მონაწილე ვაჟი სიყვარულს ეფიცება ქალს:

توى نيك و بد و درمان و دردم توى شيرين و تلخ و گرم و سردم  
توى كام و بلا و ناز و رنجم غم و شادى و درويشى و گنجم  
تويچشم و دل و جان و جهانم توى خورشيد و ماه و آسمانم [317]

«აწ შენ ხარ ჩემი ღონე, ავი და კარგი, ჭირი და წამალი, სიტკბო და სიმწარე, სიცივე და სითბო; შენ ხარ ჩემი ნება და ფათერაკი, ჭირი და ლხინი, დაღრეჯა და სიხარული, სიგლახე და სიმდიდრე; შენ ხარ ჩემი სიცოცხლისა მიზეზი, შენ ხარ თუალი და გული, სული და საწუთრო, ჩემი მზე და მთუარე, ცა და ქუეყანა...» [252-253].

ამის საპასუხოდ ქალი გულში აბორგებულ ვნებას იოკებს და ძველი იარების გაშიშვლებით ერთგვარ ტკბობას ეძლევა:

نه بس بود آنکه از شهرم برفتی به شهر دشمنان ماوا گرفتی  
نه بس بود آنکه ديگر يار کردی مرا زى دوست و دشمن خوار کردی  
نه بس بود آنکه چون نامه نبشتی سخن با خون من در هم سرشستی [314]

« არ კმა იყო, იგი შეცოდებდა, რომელ წახუე, დამაგდე და ცოლი შეირთე და შენი მგონებელი გამწირე? ... არ კმა იყო რომელ ჩემი სათრეველი წიგნი მომწერე და საგინებელი, და სისხლნი ჩემნი მას წიგნსა შიგან დაღუარენ» [250-251].

*«საკმარისი არ იყო, რომ ჩემი ქალაქიდან წახვედი, მტრის ქალაქს შეეფარე; საკმარისი არ იყო, რომ სხვა შეიყვარე, მეგობართა და მტერთა წინაშე დამამცირე; საკმარისი არ იყო, რომ წერილი მომწერე, სიტყვები ჩემს სისხლს შეურიე».*

ალიტერაციებითა და შინაგანი რითმებით გაწყობილი ეს «პარტიები» ქალისა და ვაჟისა თითქოს ერთდროულად გაისმის. ისინი არც უსმენენ ერთმანეთს, თუმცა მათ სიტყვებში ერთნაირი გახელება და გრძნობის სიმძაფრე იგრძნობა.

ჩვეულებრივ, «დიალოგში გაერთიანებულ რეპლიკათა შემადგენელ ნაწილებს ორი მიმართულება აქვს: ერთი – პირდაპირი, ლოგიკური, უშუალოდ მიემართება სალაპარაკო საგანს, მეორე – მიმართულება სხვისი სიტყვის კონტექსტისაკენ, პოზიციისაკენ, განსჯა-შეფასებისაკენ. ეს არის რეაგირება პარტნიორის სიტყვაში გამჟღავნებულ პოზიციაზე, გათვალისწინება მისი მომავალი, შესაძლებელი პასუხისა, რეაქციისა»<sup>63</sup>.

ოღონდ ეგაა, ეს მეორე მიმართულება ცოცხალ დიალოგში უნდა მოძრაობდეს, ვითარდებოდეს, სხვის მსგავსად საწყისი წერტილიდან მოყოლებული რაღაც ერთი მიმართულებით უნდა ისწრაფოდეს. «ვის ო რამინის» ამ დიალოგში სიტყვას ეს მეორე – სხვისი სიტყვისაკენ მოძრავი, განვითარებადი მიმართულება აკლია. უფრო ზუსტად, ეს არ არის რეაგირება პარტნიორის პოზიციაზე (რომელიც შემხვედრი მიმართულებით მოძრაობს). მით უფრო, ეს არ არის გათვალისწინება მისი მომავალი, სავარაუდო პასუხისა. თხზულების გმირთა (განსაკუთრებით ვისის) შესიტყვებები რეაგირებაა მხოლოდ პარტნიორის ერთ კონკრეტულ საქციელზე, მოქმედებაზე.

მკითხველს შთაბეჭდილება რჩება, რომ ეს მონოლოგად ქცეული დიალოგი აღარასოდეს დამთავრდება (16 პასუხი ქალისა თუ ვაჟისა, მთელი ეპიზოდი დაახლოებით 870 ბეიტს მოიცავს). დიალოგის მოძრაობა ამ ეპიზოდში მოჯადოებული წრის ირგვლივ ტრიალს მოგვაგონებს. კითხვა-პასუხს კვლავ იგივე კითხვა-პასუხი მოსდევს.

თუმცა შემდეგ ეპიზოდი უკვე ტრადიციად ქცეულ ჩარჩოებს ტოვებს. «იმედგარდაწვედილი, გულდაწყლულელებული, თვალცრემლიანი და სიცივისაგან

---

<sup>63</sup> ფარულავა გ., სიტყვა პერსონაჟისა, ვაჟა-ფშაველას ხუთი პოემა, თბ., 1975, გვ. 220.

სიცოცხლემომულებული» ვაჟი ქალის კომპლქს მიატოვებს და «მუნით წავა». ააქ იწყება ქალის შინაგანი კონფლიქტის მეორე ფაზა, როცა სინანული «თვალთაგან სისხლისა ცრემლთ» ადენინებს ვისს. თუ დიალოგის პირველ ნაწილში შეურაცხყოფილი და მიტოვებული ქალის ხმა უფრო მკვეთრად ისმოდა, ახლა უკვე აშკარაა, რომ «მიჯნურობისა და შეჭირვებისაგან გახელებული» ვისის სულში რამინის მიმართ წყენისა და საყვედურის ინტონაცია ბოლომდე ჩახშულია. სანაცვლოდ მეორე ხმა ისმის – სინანულისა, ვედრებისა, ვნებისა. დიალოგის მეორე ნაწილში «როლები» იცვლება. ახლა ვისი ითხოვს პატიებას, სწყევს თავის «უცნობობას»; რამინი კი ფიცს დებს, რომ ამიერიდან «სულდგმული აღარ გამიჯნურდება». ვისის შინაგანი სამყაროს მრავალწახნაგოვნება ყველაზე თვალშისაცემი მაშინ ხდება, როცა ქალი მისგანვე უარყოფილ ვაჟს უკვე თავად მისდევს დასაბრუნებლად; «სიცივისაგან ათროლებული» დაეწევა რამინს და «ზავისა ადგილისა» ნაცვლად ისევ იმავე საყვედურითა და ჩივილით მიმართავს, ისევ იგივე «იგი არ კმა იყო», – გვესმის. გული ერთს ამბობს, ენა – მეორეს. ვისი საუბრობს არა იმიტომ, რომ თავის ნააზრევი გააგებინოს ვაჟს, არამედ იმიტომ, რომ ეს აზრები შენიღბოს.

რა იდეური და მხატვრული დატვირთვა აქვს ამ ეპიზოდს პოემაში? ეს დიალოგები შინაგანი მონოლოგებია თუ დიალოგები, იმავდროულად. ვისის (რამინისაც) პასუხები პარტნიორს მიემართება თუ, უპირველესად, შესიტყვებაა საკუთარ თავთან?

ქალ-ვაჟის ეს ვრცელი დიალოგი ნიმუშია მ. ბუბერის დიალოგად შენიღბული მონოლოგისა, რომელშიც თითოეული მათგანი ზოგჯერ მორიგეობით საკუთარ გრძნობა-განცდათა ინტენსივობისა და ცხოველმყოფელობის, საკუთარ სულიერ ტრავმათა თუ ფიზიკურ შეჭირვებათა შთამბეჭდავი სურათების ხატვითაა გართული. ამ დიალოგში თანამოსაუბრე თითქმის იგნორირებულია. საუბრის მონოლოგად აღქმის ილუზიას ამ ეპიზოდის ფორმაც ამაფრებს. ვაჟისა და ქალის ვრცელ პასუხებში, რომელიც ხშირად წიგნის რამდენიმე გვერდზეა გაშლილი, არსად ვხვდებით თანამედროვე პროზისათვის ასე დამახასიათებელი რეპლიკებით, მოკლე ფრაზებით აგებულ დიალოგს. ამ ეპიზოდში ავტორის სიტყვები მინიმალურია, ტექსტის ძირითადი მოცულობა პირდაპირ ნათქვამს ეთმობა. ავტორი პერსონაჟთა შინაგან

სამყაროში გამართულ მძაფრ დაპირისპირებაზე ისე გვესაუბრება, რომ ამაზე თითქმის «არაფერს» ამბობს. პიროვნების შინაგანი კონფლიქტის მხატვრული გააზრებაა ისიც, რომ მთელი ეპიზოდი კონტრასტებზეა აგებული:

ვისი:

تو نشنیدی که دو دیو ژبیانند همیشه در تن مردم نهادند  
یکی گوید بکن این کار و مندیش کزو سودی بزرگ آید ترا پیش  
چو کرده شد بیاید آن دگر یار بدو گوید چرا کردی چنین کار [318]

«არ გასმია, რომელ ორნი ეშმანი მტერობისათვის მიწყით ნიადაგ კაცსა უკანა დგებიან; ერთი ეგრე ეტყუის: «ესე რამე საქმე ქმენო, სარგებელი მოგხვდების». და რა ქმნას, მეორე ეგრე ეტყუის: «ეს რად ჰქმენო? წარწყმდიო» [253-254].

რამინი:

بدین گونه تتم را مهر کردست که نیمی سوخته نیمی فسر دست [307]  
«ესრე საკუირველადაა ტანი ჩემი მიჯნურობისაგან, რომელ ნახევარი ცეცხლსა ჰგავს და ნახევარი \_ მყინვარსა» [ 245].

بیسته راه رامین بی محابا چو بندد راه کشتی موج دریا  
تنش در برف بود و دل در آتش که با دلبر چرا شد تند و سرکش [340]  
«რამინის გზა თოვლმან შეკრა, თოვლთა შიგან ოდითგან მოუსუენებლად დგა, ტანსა ჰყინვიდა და გული ცეცხლთა შიგან ეწოდა, თუ: რასათუის გაუკუმტდი ჩემსა გულის წამლებელსა და სიცოცხლის წამლებ-მომცემსა ვისსაო» [272]!

დისტანცია ნათქვამსა და ნააზრევს შორის, «გარე» \_ «შიდა» დაპირისპირება კომპაქტურად, ნათლად არის ფორმულირებული რამინის სიტყვებში:

زبان با دلت همراهی ندارد [325]  
«შენსა გულსა ვერ უგრძნია, თუ ენა შენი რას უბნობს» [259].

თითქმის იგივე აზრია ჩადებული ვისის სიტყვებში:

همیگوی سخنهای نگارین درونش آهنین بیرونش زرین [314]  
«სიტყუანი მოგიკაზმან გარეთ ოქროითა და შიგნით რკინითა»[251].



როგორც აღვნიშნეთ, ამ ეპიზოდში ავტორისეული რემარკები მცირეა და ისინიც იმ აზრს ნათელყოფს, რომ პოემის გმირი ერთს ფიქრობს და მეორეს ამბობს<sup>64</sup>: ავტორი ქალზე გვეუბნება:

[317] نشد سنگین دلش بر رام خشنود که نقش از سنگ خارا نسترد زود

«რამინის ეგრე დგომის და მიჭირვებისათვის გული სტკიოდა, მაგრა ქვისა მსგავსი გული მისი არცა ეგრე მოლბა» [253].

ეს დაპირისპირება Gგმირთა სულის სიღრმიდან გარე სამყაროშიც გამოაღწევს. ზამთრის ყინვა და ქარბუქი ფონია, რომელიც ვისის «ტფილსა სახლსა» უნდა დაუპირისპირდეს.

[325] من ایندر در میان برف و سرما تو در خانه میان خر و دیبا

«მე აქა თოვლთა და ყინვათა შიგან ვდგა, და შენ ნებიერად ტფილსა სახლსა ფოცხურისა უპითა ხარ...» [260].

ვისისა და რამინის ეს ვრცელი დიალოგი უფრო მონოლოგია, ან დიალოგური მონოლოგი მ. ბუბერისა. მონოლოგი, სადაც სიტყვა თავის თავს მიემართება, შინაგანი პოლემიკის სახეს იღებს. იმავდროულად, ეს ეპიზოდი ისეთ ადამიანებს გვიხატავს, რომელნიც ამ მონოლოგური არსებობის პროზაში ცხოვრობენ, გამოსავალს კი «სხვაში», «მეორეში» ეძებენ. ეს მაშინ როცა, ის «სხვაც» საკუთარი მონოლოგური არსებობის ტყვეა. თუმცა ვისისა და რამინის სიყვარულის მთელი ისტორია მცდელობაა იმ ადამიანებისა, რომლებიც ძალისხმევას არ იშურებენ, რომ გული «ზავისა ადგილად» აქციონ, მოიპოვონ შინაგანი ერთობა-მთლიანობა, დაიწყონ «ჭეშმარიტი დიალოგი».

უაღრესად რეალისტური ბუნების მიუხედავად, გორგანის თხზულებაში ზღაპრულ-მისტიური დეტალებიც ბევრია (ძიძას თილისმები, ბედისწერა, რომელიც ხშირად პერსონაჟთა ქცევა-მოქმედებას განაპირობებს, იგი ცალკე გმირადაც შეიძლება გავიაზროთ პოემისა). მისტიურია ამ ვრცელი პასაჟის ფინალიც. დიალოგი-პოლემიკა არგუმენტებისა თუ ლოგიკური შეთანხმების გარეშე მაინც ზავით სრულდება. ცისკრის ს ი ნ ა თ ლ ე ს მათ ურთიერთობებშიც ს ი ნ ა თ ლ ე შეაქვს. ეპიზოდს ზღაპარვით

---

<sup>64</sup> «გარე» და «შიდა», ენისა და გულის «მეტყველება» ტექსტში გამოყოფილიც კი არის ერთმანეთისაგან. მთარგმნელისეული რემარკა კი ამ გამიჯვნას კიდევ უფრო თვალსაჩინოს ხდის: «ვისი შ ი გ ნ ი თ ეგრე მტირალი და მკერდდაღებული იტყოდაო»[246].

კეთილი დასასრული აქვს და «რამინისა და ვისის ერთგან შეყრით» მთავრდება. აი, რას ამბობს ავტორი:

[341] چو بام آمد سخنها گشت کوتاه دل گمراهشان آمد سوی راه

«რა ცისკარმან მისი დროშა გამოაჩინა, ორნივე შეშინდეს გგათენებისა და გამჟღავნებისაგან და სიტყვა დაუმოკლდა, მომცდარი გული მათი გზად გამოვიდა და მტერობისა ეშმაგან უკურიდა» [273].

უცებ თენდება და ქალ-ვაჟის დაპირისპირებაც ასევე უცებ მთავრდება. ეს სასწაულებრივი «უცებ» გორგანის პოემაში, ისევე, როგორც შუასაუკუნეების სარაინდო რომანში, მშვენივრად ირგებს ჩვეულებრივის, ორდინალურის სამოსს. იგი კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს იმას, რომ აქ საყურადღებოა ცდა დიალოგური მიმართებისა, როგორც ასეთი; და არა ამ დიალოგის ლოგიკური ფინალი. მით უფრო, რომ ამ ეპიზოდში, შინაარსობრივი თვალსაზრისით, არაფერია ახალი. პერსონაჟთა ეს შესიტყვებები არაფერს მატებს სიუჟეტურ ჩონჩხს, მასში ახალი, აქამდე უცნობი ამბავი არ ამოიკითხება და ძირითადად გრძნობა-განცდანი, პოზიციებია ასახული.

საგულისხმოა ისიც, რომ ეს დიალოგი არ შეიძლება დიალოგად მივიღოთ წმინდა თანამედროვე ლიტერატურული თვალსაზრისით. პერსონაჟთა პირდაპირი ნათქვამი აქ, რა თქმა უნდა, უფრო რიტორიკული ხასიათისაა და ამიტომაც სიტყვა აქ უფრო დახვეწილ-გალამაზებულია, სამაგალითოდ მოწესრიგებული და მორთულია. შესიტყვებათა ერთობ აქცენტირებული რიტორიკული სამოსელი იქეთაა ორიენტირებული, რომ მსმენელი ლოგიკური პოსტულატებით უფრო დაარწმუნოს, ვიდრე აგრძნობინოს. ის შინაგანი ექსპრესია, გრძნობის სიმძაფრე კი, რომელიც ძალუმად ფეთქავს თითქმის ყოველ სიტყვაში დიალოგის ზედაპირულ ხილულ პლასტში თითქოს ნაკლებ მჟღავნდება. იგი მეორე უფრო ღრმა დიალოგის მანიშნებელია. დიალოგისა, რომელიც პოემის პერსონაჟებს საკუთარ მეორე «მესთან» გაუმართავთ. ამ ეპიზოდში პერსონაჟის სიტყვაც, მისივე სულიერი მდგომარეობის მსგავსად, ამბივალენტურია, შინაგანად პოლარიზებულია.

დიალოგის ერთი ფორმაა ვისის წერილები, რომელსაც იგი გორაბში მყოფ მიჯნურს სწერს. პირველივე წერილი ვრცელი რიტორიკული «თავფურცლით» იწყება. მეტაფორულ წყვილებზე აგებული ეს შესავალი მიზნად ისახავს სატრფოსაგან

მიტოვებული ქალის «გაბეჩარავებული» და «დაღრეჯილი» ყოფა ვაჟის უდარდელსა და დალხინებულ მდგომარეობას დაუპირისპიროს. პოემის ცხრამეტ სტიქონზე გაშლილი ეს პასაჟი ბეითური სისტემის წყალობით ამ დაპირისპირებას განსაკუთრებით შთამბეჭდავს ხდის. ცხრამეტივე ბეითში პირველი მისრა ერთი წინდებულით ა (მიუთითებს ადრესანტზე) იწყება, ისევე, როგორც მეორე მისრას ყველგან იწყებს ბ (მიუთითებს ადრესატზე) წინდებული. ამგვარად, გარდა ტრადიციული, მესნევის სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი რითმისა (ბეითში ორი მისრა ერთმანეთს ერთმანეთს, ყოველი ახალი ბეითი კი ახალ რითმაზეა გაწყობილი), მთელ პასაჟს საერთო რითმა ამთლიანებს, რომელიც სარითმო ერთეულებს იმეორებს ყველა პირველი და ყველა მეორე მისრის დასაწყისში. ამას ემატება რამდენიმე ბეითის მანძილზე მისრის დასაწყისში ჩართული : نه من أنى... ...ه تو أنى (განა, მე ის არ ვარ... განა, შენ ის არ ხარ). მთელი ეს პოეტური სამოსელი – ფორმა თვითონ არის შინაარსის მატარებელი, ყოველ ახალ ბეითში თვითონ ყოფს და მიჯნავს ვისის მდგომარეობას რამინისაგან და, შესაბამისად, უპირისპირებს მათ ერთმანეთს. ეს ერთმანეთს განიჯნული «ვის» და «ვისგან» თავისთავად უკვე განაცხადია დიალოგზე. ამ წერილებში თითოეულ სიტყვას კონკრეტული ადრესატი ჰყავს და კონკრეტული ფუნქცია გააჩნია. თითოეული თხოვნა თუ საყვედური ერთი მიზნისკენაა მიმართული – როგორმე ვაჟის გულში ძველი გრძნობა გააღვიძოს, აიძულოს მაინც, ჩაებას დიალოგში. მიუხედავად იმისა, რომ «მე» – «შენ» დაპირისპირება აქაცაა, საყვედურის სიტყვები გაცილებით რბილი და მოზომილია, ვიდრე ღია დიალოგში. ქალის «ჭირში შებმა» აქ ხშირად მისივე ბედს ბრალდება. ბოლოსკენ უფრო იმატებს თხოვნა-მუდარის ინტონაცია, ხშირია ლირიკული გადახვევა, ჩნდება რთული კომპოზიციური ჩარჩოც – დიალოგი დიალოგში (ზოგჯერ სიტყვა უფალს მიემართება, ზოგჯერ საკუთარ გულს). ვისის წერილებს კომპოზიციურად კრავს ე. წ. გამოთხოვება ١٠٢١, რომელიც წერილის შესავლის მსგავსად შინაგანი რითმებითაა გაწყობილი <sup>65</sup>.

ვისის წერილებში ადრესატი უფრო ცხადად იგრძნობა, განიჭვრიტება მისი სავარაუდო რეაქცია. თუმცა საგულისხმოა, რომ დაპირისპირება აქაცაა, თანაც

---

<sup>65</sup> ეს თავი დედანში ორმოც ბეითს მოიცავს, ქართველ მთარგმნელს შეუმოკლებია.

მრავალგზის ხაზგასმული და გაცხადებული – დაპირისპირება წერილის ავტორსა და მის ადრესატს შორის.

### **დასკვნისათვის:**

ამგვარად, გორგანის პოემის სუბიექტურ ელფერს პერსონაჟის სიტყვაც განაპირობებს. დიალოგური მიმართებანი ნაკლებად მიემართება ერსა თუ ხალხს. დისტანცია დიალოგის ადრესანტსა და ადრესატს შორის მინიმალურია. უფრო მეტიც, ღია შესიტყვება ზოგჯერ მონოლოგის თუ დიალოგური მონოლოგის სახეს იღებს; თანამოსაუბრისათვის განკუთვნილი სიტყვა პიროვნების შიგნითაა მიქცეული, ინტრასუბიექტურია. შესიტყვებანი ხშირად არ არის რეაგირება პარტნიორის სიტყვაში გამჟღავნებულ პოზიციაზე, გათვალისწინება მისი მომავალი, შესაძლებელი პასუხისა თუ რეაქციისა. სიტყვის შინაგანი ექსპრესია, გრძნობის სიმძაფრე კი დიალოგის ზედაპირულ ხილულ პლასტში ნაკლებ მჟღავნდება. სიტყვის ეს ექსპრესიაც შინაგან დიალოგს უკავშირდება; დიალოგს, რომელიც პოემის პერსონაჟებს საკუთარ მეორე «მე»-სთან გაუმართავთ. თხზულების ანალიზი ცხადყოფს, რომ პერსონაჟის სიტყვაც, მისივე სულიერი მდგომარეობის მსგავსად, ამბივალენტურია, შინაგანად პოლარიზებულია.

## **II თავი**

### **გ უ ლ ი**

#### **1) გული – ადამიანის მეორე «მე»**

ინტუიტური აზროვნება წინ უსწრებს, ბიძგს აძლევს და აკვალიანებს რაციონალურ შემეცნებას. ამიტომ უპრიანია, ვიფიქროთ, რომ ადამიანმა იმაზე ბევრად ადრე დაიწყო გულზე და მის იდუმალ სიღრმეებზე ფიქრი, ვიდრე აზრებს ქალაქდზე გადმოიტანდა. იქნებ ამ ვარაუდის დასტურად მრავალ ენაში გულის აღმნიშვნელი სიტყვის ფუძით ნაწარმოებ კომპოზიტთა სიმრავლე და მათი შინაარსის მრავალფეროვნებაც გამოდგეს.

ანტიკურ რაციონალისტურ კულტურაში ადამიანი ყურადღებას იპყრობს როგორც ბუნების კანონზომიერი სისტემის ერთ-ერთი საფეხური. ფილოსოფიის ინტერესის საგნად ქცეულა ლოგიკა, სინამდვილის ინტელექტუალურ-რაციონალური განსჯა. ბიბლიურ სამყაროში კი, უკვე ძველი აღთქმის დროიდან

მოყოლებული, ფილოსოფოსის ადგილს იკავებენ წინასწარმეტყველი, მახარებელი თუ მოციქული. მათ ხილულად თუ უხილავად ეცხადებათ ჭეშმარიტება<sup>66</sup>. შემეცნებისათვის ახალი ჰორიზონტია გახსნილი, რომელიც მხოლოდ გულის თვალთ მოიხილება.

ქრისტიანებამდე გულით, გრძნობისა და შემეცნების ამ ცენტრით, ძველი ებრაელი და ინდოელი მოაზროვნენი დაინტერესებულან. ებრაულ ენაზე სიტყვა «გულის» მნიშვნელობა ბოლომდე არ ემთხვევა თანამედროვე ევროპულ ენებზე მის მნიშვნელობებს. აქ, რა თქმა უნდა, არ ვგულისხმობთ მის ფიზიოლოგიურ სემანტიკას. თუ «გულს», ზოგადად, გრძნობებს უკავშირებენ, ებრაულ ენაში იგი ძალიან ფართო მნიშვნელობით ადამიანის «შინაგან» არსს აღნიშნავს. იგი ადამიანის აზრიცაა და მეხსიერებაც, განზრახვაც და გადაწყვეტილებაც. კონტექსტის მიხედვით, სიტყვის მნიშვნელობა შეიძლება წმინდა ინტელექტუალურ ასპექტამდეც დავიწროვდეს, ან, პირიქით, გაფართოვდეს. გული შეიძლება იმ უიდუმალებს ცენტრს აღნიშნავდეს, სადაც ადამიანს დიალოგი აქვს გამართული საკუთარ თავთან. ბიბლიურ ანთროპოლოგიაში გული ადამიანისა წყაროა მისი შეგნებული, თავისუფალი და მოაზროვნე პიროვნების. ახალი და ძველი აღთქმის მიხედვით, გული ის ადგილია, სადაც ადამიანი ღმერთს ხვდება. ამ შეხვედრას კი საბოლოოდ დავინახავთ უფლის ხორცშესხმული ძის ადამიანურ გულში<sup>67</sup>.

გული ფილოსოფოსთა განსჯისა და ფიქრის საგნად იქცა განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ჩაისახა მისტიკური აზროვნება. მისტიციზმის სათავეები კი ჯერ კიდევ იქაა საძიებელი, სადაც რელიგიური ჭვრეტა დაუახლოვდა ტრანსცენდენტური აბსოლუტის გაგებას, ხოლო ლოგიკის განვითარებამ ადამიანი აიძულა ზურგი ექცია მისთვის (ლოგიკისათვის)<sup>68</sup>. სხვადასხვა ეპოქისა და აღმსარებლობის მისტიკოსთა ნააზრევში ერთი საერთო ხაზი იკვეთება: მისტიკის არსის გადმოცემა შესაძლებელია მხოლოდ მინიშნებით, ქარაგმით ან, უბრალოდ, დუმით.

მისტიკური აზროვნება მთელი თავისი ალოგიკური იდეალებით უაღრესად ლოგიკური მოვლენა იყო ფილოსოფიის ისტორიაში. ლოგიკური მოვლენაა ისიც,

<sup>66</sup> Бычков В.В., Эстетика поздней античности, Москва, 1981, стр. 22.

<sup>67</sup> Словарь Библейского Богословия, под редакцией Ксавье Леон-Дюфура, Брюссель, 1974, стр. 1025.

<sup>68</sup> Философский энциклопедический словарь, М., 1981, стр. 376.

რომ «გულის ფილოსოფიის» ფესვებს ებრაულ აზროვნებასთან მივყავართ<sup>69</sup>. იქ, ძველი აღთქმის ეპოქაში, შეუგრძენია კაცს «შემუსრვილი და დამდაბლებული გულის» მშვენიერება თუ ფასეულობა; ფსალმუნის სტრიქონები (50,19) უკვე გვიცხადებენ, რომ მოსეს კანონი არ არის (და არ ყოფილა) ღვთის თაყვანისცემის საყოველთაო და შეუცვლელია ფორმა, და რომ მას შეიძლება შეენაცვლოს მსახურების უპირატესი სახე – სულითა და გულით მსახურება (აქ უკვე ძველ აღთქმაში განიჭვრიტება ახალი)<sup>70</sup>. მოგვიანებით ქრისტიანებმა მემკვიდრეობით მიიღეს ეს გული. «ახალი ადამიანის» შვილებმა ახლებურად მოუარეს მას, ახლებურად გაასუფთავეს და მასში, მართლაც, ახალი იდუმალი სიღრმეები აღმოაჩინეს.

ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში გული უმნიშვნელოვანესი მსოფლმხედველობრივი სიმბოლოა. იგია ადამიანის ფიზიკური, მშვენიერი და სულიერი ცხოვრების ცენტრი. აქვეა დამარხული კაცთა ყველაზე დიდი საუნჯე. გულია უპირატესად ღირებული სიმდიდრე კაცისა, რომლის «ფასი საუნჯე ცათ ქვეშე განა იმყოფის» (ნიკოლოზ ბარათაშვილი)?

ქრისტიანობაში გული იქცა ადამიანის ჭეშმარიტ «მე»-დ, კაცის უკეთესი ნაწილის იდეალურ გამომსახველად. ბიბლიის მიხედვით, გული არა მხოლოდ გრძნობათა მთავარი ორგანოა (გოდ., 5.15, ფსალ., 26.3, 15.9, 15.16, იერ., 4.19, 15.16, ეს., 66.44, ეკლ., 9.3, იაკ., 3.14, ლევ., 26.36), არამედ იგია შემეცნების უმნიშვნელოვანესი ცენტრი, აზრისა და სულიერი ზემოქმედების აღქმისა და გააზრების ორგანო, ადამიანის უფალთან ურთიერთობის ადგილი. წმინდა წერილი გულს იმ ფუნქციებს მიაწერს, რაც ფსიქოლოგიაში გონების კუთვნილებად ითვლება. თუმცა, იმავდროულად, ბიბლია

<sup>69</sup> gulis fenomenisadmi interesi yvela mistikur mimdinareobas axasiaTebis. konfucianelTa mimdevari men-czi (372-289) werda: `Соболезнующее и сострадающее сердце – начало гуманности, стыдящееся (за себя) и негодующее (за другого) сердце- начало справедливости, отказывющее (себе) и уступающее (другому) сердце- начало благопристойности, утверждающее и отрицающее сердце –начало разумности. Человеку принадлежат эти четыре начало, подобно тому, как ему принадлежат четыре конечности.. როგორც ჩანს, კონფუციანელთა წარმოდგენების მიხედვით, ადამიანის ცნობიერი არსებობის ყველა მხარე გულს უკავშირდება. სუფრო მეტიც, მენ-ცზი ამ მსჯელობის ბოლოს მეტად საინტერესო შეჯამებას გვთავაზობს: ვინც გულის ამგვარ მდგომარეობათა მფლობელი არაა, არც ადამიანია, *А. И. Кобзев, Проблема человека в конфуцианстве, Проблема человека в традиционных китайских учениях. стр.209.* კონფუციანელთა სწავლებაში ვხვდებით ერთ ტერმინს, რომელიც ორი სიტყვის ნაერთია და *გონებისა* და *გულისა* მნიშვნელობებს მოიცავს. უპანიშადების მიხედვით კი ის, ვინც გონებითა და გულით შეიცნობს უფალს, უკვდავია; Bracken, J. A. Symbol of the Heart in religions of the world, www.sacredheartc.org

<sup>70</sup> Толковая Библия А. П. Лопухина, Петербург, 1904-1913, т.IV, ст. 235.

გვიდასტურებს, რომ გული სურვილთა და ნებელობის ორგანოა, წყაროა კეთილ და ბოროტ განზრახვათა (მათე, 9.4, ლუკა, 3.15, 2.35, 5.22).

გული ღვთისადმი რწმენის სათავეა (ეფეს., 1.18, 3.15, რომ., 10.9), უფლის სიყვარულის სამყოფელია (რომ., 5.5). სახარება მრავალგზის გვიმოწმებს, რომ სულიწმინდის მადლის სამყოფელი გულია. სწორედ გულს მიეწერება უნარი საღვთო სიყვარულის მიღებისა და დატევისა. ღვთაებრივთან ეს წილნაყარობა შედეგია იმისა, რომ ადამიანის გულში, მსგავსად ღვთაებრივი გულისა, არის იდუმალი სიღრმე. საკუთარ გულში ჩაღრმავების კვალობაზე ადამიანი ეზიარება ღვთაებრივი გულის სიღრმეს.

შეყვარება უფლისა «ყოვლითა გულითა» დიდ ძალისხმევასა და გულისხმიერებას მოითხოვს, რადგან ხშირად საკუთარი გულის სიღრმე, გარკვეულწილად, მიუწვდომელია ჩვენთვის. ოდენ საკუთარი ხასიათის, სწრაფვათა თუ ნაკლულოვანებათა ცოდნა არაფერს, ან თითქმის არაფერს გვეუბნება ჩვენს იდუმალ თვითებაზე, ჩვენს ნამდვილ «მე»-ზე. საკუთარ გულში ჩაღრმავება არც თუ იშვიათად გულწრფელი გაოცების გრძნობას ბადებს. იგი განიცდება, როგორც ხელახალი შობა, როგორც თანდაყოლილი სიბრძავისაგან განკურნება<sup>71</sup>.

ქრისტიანული მსოფლგაგებით, გული ადამიანის ჭეშმარიტი იდუმალი თვითებაა, რომელსაც მარადიული ღირებულება გააჩნია. გული უკვდავია, უხრწნადი. იგია ღმერთთან შერწყმის იდუმალი წერტილი. სწორედ აქ, გულის სიღრმეშია, საძიებელი ადამიანის მსგავსება აბსოლუტთან. შესაბამისად, ეს არის ერთადერთი სამყოფელი ჩვენი უცოდველობისა. თვალი გულისა, რომელიც ღვთის თვალის შემსგავსებულია, შეუძლებელია, დაიჩრდილოს. იგი ცოდვის მორევშიც კი ხედავს, დაცემის უფსკრულშიც კი შესწევს ძალა საკუთარ შეცოდებათა ჭვრეტისა. თუმცა გულის თვალი ხშირად შეიძლება განგებ დავხუჭოთ, დავიბრმაოთ, თუმცა სინდისის ხმა ზოგჯერ დუმს, იგი (თვალი გულისა) მაინც მარადიულია, უკვდავია. სწორედ ამ მარადიულობაში დევს საშინელი სამსჯავროს სამართლიანობის აზრი. გულის თვალი მსაჯულია ჩვენი და

---

<sup>71</sup>Вышеславцев Б. П., Этика Преображенного Эроса, М., 1994, стр.273.

უმალესი მსაჯულის მსგავსად იგი განგვიკითხავს და ამ განკითხვაში ინარჩუნებს მსგავსებას ღვთაებრივთან<sup>72</sup>.

მეორე მხრივ, გული კაცისა გახსნილია არა მარტო ფაქიზი რელიგიური გრძნობებისათვის, არამედ იგი შეიძლება იქცეს ადამიანის ბოროტ ზრახვათა ბუდედ. იგი შეიძლება იყოს წყარო ყოველგვარი კეთილისა და, იმავედროულად, ყოველგვარი უწმინდურებისა: «კეთილმან კაცმან კეთილისაგან საუნჯისა გულისა თუისისა გამოიღოს კეთილი და ბოროტმან კაცმან ბოროტისა საუნჯისა თუისისა გამოიღოს ბოროტი» (ლუკა, 6.45); «გულისაგან გამოვლენ გულის სიტყუანი ბოროტნი, კაცის კვლანი, მრუმებანი, სიძვანი, პარვანი, ცილის-წამებანი, გმობანი» (მათე, 15.19).

სერგეი ზარინის განმარტებით, ჩვენი გულების ყოველივე ბიწიერისაგან დასაცავად ძალზედ მნიშვნელოვანია გულისა და გონების ურთიერთდამოკიდებულების სწორ გზაზე დაყენება. გონება ჩვენი შემეცნების ცენტრია, ხოლო გული უფრო ღრმა ინდივიდუალურ განცდებს მოიცავს. მათი ურთიერთობა კი მოიაზრება, როგორც მუდმივი და ფხიზელი კონტროლი გონებისა გულზე. გონება გულის შინაარსის სფეროში უნდა იჭრებოდეს, რათა დაიცვას იგი ურიგო გულის ზრახვათაგან<sup>73</sup>.

გონებისა და გულის ურთიერთმიმართების საკითხზე საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით XVII საუკუნის დიდი მოაზროვნის ბლეზ პასკალის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. მისი ნააზრევი მეცნიერებასა და რელიგიას შორის ტრიალებს. მისი ფასეულობათა თეორიის მიხედვით, ფასეულობანი თეორიული განსჯით კი არ შეიმეცნება, არამედ – შეიგრძნობა. უმეტესად ღირებული განსჯა გრძნობისეული განსჯაა: «ჩვენ შევიმეცნებთ ჭეშმარიტებას არა მარტო გონებით, არამედ გულითაც; სწორედ გულით შევიმეცნებთ ჩვენ პირველსაწყისთ და სულ ამაოდ ცდილობს გონება, რომელსაც ხელი არა აქვს გულთან, უარყოს ეს პირველსაწყისნი»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Вышеславцев Б. П., Сердце в христианской и индийской мистике, Вопросы Философии, 1990, №4, стр.62-67.

<sup>73</sup> Зарин С., Аскетизм по православно-христианскому учению, Т 1, с.Петербург, 1907, стр. 580-581.

<sup>74</sup> paskali, azrebi, Tbilisi, 1981, gv. 325.



პასკალი რელიგიურ და მორალურ ჭეშმარიტებებს გულისმიერი შემეცნების სფეროს მიაკუთვნებს: «გულს თავისი კანონები აქვს, რომლებიც სრულიად უცხოა გონებისათვის; ყოველი ფეხის ნაბიჯზე იგრძნობა ეს. მე იმის თქმა მსურს, რომ გულს, ბუნებით, უყვარს უზენაესი არსი და ბუნებითვე უყვარს თავისი თავიც, იმისდა მიხედვით, თუ ვის მიმართ მიდრეკება ხოლმე... თქვენ უარყავით გული და გასურთ მისდიოთ მხოლოდ გონებას? რაო იქნებ გონებით გიყვართ თქვენივე თავი?»

შემეცნების ერთადერთი გზა პასკალისათვის გულისმიერი შემეცნებაა, რაც გრძნობის სიწრფელეს, უშუალოებას გულისხმობს. რწმენის რაობის პასკალისეული ლოგიკური ფორმულირება კი ინტუიტიური ჭვრეტის სიღრმეებისაკენ გვიზიდავს: «ღმერთს გული გრძნობს და არა გონება. აი, რა არის რწმენა: ღმერთი გრძნობადი გულისათვის, არა გონებისათვის»<sup>75</sup>.

ქრისტიანული სიმბოლო გულისა, როგორც სულიერი ცენტრისა, ახალი დროის ფსიქოლოგთა და ფილოსოფოსთა ინტერესის საგნადაც ქცეულა<sup>76</sup>. თუმცა ამგვარი კვლევა მეცნიერთაგან საკმაო ემოციურ დახვეწილობას მოითხოვს, რათა ამ სიმბოლოთი გამოხატულ შეუსწავლელ საუნჯეს მიაგნონ. ვ. ვ. ზენკოვსკის სტატიაში<sup>77</sup> გული გაგებულია, როგორც ემოციონალური ცენტრი, რომელსაც სულის სტრუქტურაში იერარქიული პრიმატი ენიჭება: «თუ სხვა ორგანოთა დასუსტება ან სულაც მოშორება სიცოცხლისათვის საფრთხეს არ წარმოადგენს, გული ის ორგანოა, რომლის გარეშეც ორგანიზმის სიცოცხლე ქრება, ასევე სულის კონსტიტუციაში ემოციონალური სფეროს სიჯანსაღე თუ სენი სულის სხვა სფეროთა ფუნქციონირებას განაპირობებს»<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup>paskali, dasax. naSr., gv. 253

<sup>76</sup> qristianuli aRmosavleTis wiaRSi aRmocenebuli erT-erTi eresuli moZraobis (Имяславие) mimdevarTa swavlebaSi guli locvis aucilebel da Seucvlel komponentad warmogvidgeba: 'Когда же сердце начинает биться в ритме молитвы, человек достигает некоего умного экстаза, когда весь человек участвует в молитве каждым ударом своего сердца'. А. Ф. Лосев, Имяславие, [www. Sufism.ru](http://www.Sufism.ru).

<sup>77</sup>Об иерархическом строе души, Научн. Труды Русск. Нар. Университета в Праге Т. II, 1929

<sup>78</sup> ციტირებულია სტატიიდან: Вышеславцев Б. П., Сердце в христианской и индийской мистике, «Вопросы Философии», 1990, №4.

მუსლიმური მოძღვრება ისახება მაშინ როცა ქრისტიანულ ფილოსოფიას უკვე ჩამოყალიბებული აქვს ძირითადი პრინციპები. ბუნებრივია, რომ მუჰამედის სწავლების ფილოსოფიურ-რელიგიური საფუძვლების შექმნაში დიდი წვლილი მიუძღვით მეზობელ ქრისტიანებს. იქნებ ამიტომაც ისლამი გვერდს ვერ უვლის გულის ფენომენით დაინტერესებას. ყურანში «გული» 133-ჯერ გვხვდება.

თუმცა ისლამის კანონთა ცივი შეუვალობის გაღობა მაინც გრძნობათა სხვა ნაკადმა შესძლო. მუჰამედის მოძღვრების წიაღში, სათავეს იღებს მისტიკური აზროვნების ახალი ტალღა, რომელმაც ყველა კანონზე მაღლა სიყვარულის მაღლი დააყენა, უპირატეს ფასეულობად კი ადამიანის მართალი გული გამოაცხადა. სუფიზმის იდეებმა შეასუსტა ისლამის მკაცრი რაციონალიზმი, ცხადი გახადა, რომ აუცილებელი იყო, ახლებურად შეეხედათ ადამიანისათვის<sup>79</sup>.

ყურანის ერთი აია (სურა 41. 53<sup>80</sup>) მისტიკოსთათვის მეტად ღრმა აზრის მატარებელი გახდა. მათი ინტერპრეტაციით, ეს იყო უფლის მოწოდება ადამიანთა მიმართ, ჩაეხედათ საკუთარ გულებში, მოეძიათ იქ ცოდნის, სიბრძნის წყარო, საბოლოოდ კი ღვთაებრივი სატრფო. გულის ვითარცა უფლის სამყოფელის შესახებ ერთი ჰადისიც მიგვანიშნებს: «არც ზეცად ვარ, არც მიწად, არამედ ჩემი ერთგული მონის გულში ვარ დავანებული». მაშასადამე, გული საუფლო ადგილია, ან სხვა ტერმინოლოგიით, გული სარკეა, რომელშიც უფალი აირეკლება<sup>81</sup>.

ანრი მასსე შენიშნავს, რომ სუფიზმმა გააფართოვა დოგმატიკით დავიწროვებული რელიგიური აზროვნების ჰორიზონტი, მაგრამ შეუმჩნევლად დაშორდა ღვთისმეტყველებას, მისი ადგილი კი ინტუიციას დაუთმო. მუსლიმური მისტიციზმის მიმდევრებმა მხოლოდ გულის რელიგია შეინარჩუნეს<sup>82</sup>.

სუფიური ფსიქოლოგიით, ადამიანის სულიერი აგებულება რამდენიმე საფეხურს აერთიანებს. ყველაზე დაბალი საწყისი არის نفس, შემდეგი საფეხურებია قلب და حور. ეს სამწევრიანი სქემა უდევს საფუძვლად შემდეგდროინდელ უფრო რთულ სქემებს.

<sup>79</sup> Акимушкин О., Из книги- *Руми, Поэма о скрытом смысле*, Москва, 1986, стр. 222.

<sup>80</sup> Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это – истина. Разве не достаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи свддетель? (*Коран, Сура 41, 53, перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, М., 1963*).

<sup>81</sup> Шиммель А., Мир исламского мистицизма, Москва, 2000, стр.153.

<sup>82</sup> Массе А., Ислам, Москва, 1963, стр. 163.

წმინდა, უანგარიშო საღვთო სიყვარულის მაგალითად სუფიები მიიჩნეოდნენ რაბი'ას (გარდაიცვალა 801 წ.), პოეტ ქალს ბასრადან. ირანელი მისტიკოსები ყვებოდნენ: გაზაფხულის ყვავილები რომ არ ეხილა, ქალი დარაბებს ხურავდა და იმ პირველმიზეზის ჭკრეტაში იძირებოდა, ვისაც გაზაფხულიც შეექმნა და ყვავილებიც. სუფიებმა იცოდნენ, რომ ყვავილები და ნაყოფი უფრო ღრმად, გულში უნდა ემეზნათ<sup>83</sup>.

საგულისხმოა ბაღდადელი მისტიკოსის აბუ ლ-ჰუსაინ ან-ნურის (გარდაიცვალა 907 წ.) წიგნი «მაკამათ ალ-კულუბ» («გულთა საფეხურები»), სადაც წარმოდგენილია ფსიქოლოგიურ სტადიათა ღრმა ანალიზი, მინიშნებულია მათი «ადგილი» გულში. პოეტი მშვენიერ შედარებას გვთავაზობს: გული ბაღია, სადაც მეფობს ხალიფა რწმენა, მას ორი ვეზირი ეხმარება – შიში და სასოება, ხოლო მის ამაღლაში ათი დიდებულია, მართლმორწმუნე მუსლიმის მთავარ ვალდებულებებს რომ განასახიერებენ<sup>84</sup>.

საგულისხმო შეხედულებანი მოიძიება ალ-ღაზალის ანთროპოლოგიურ ნააზრევში. ფილოსოფოსის წარმოდგენით, ადამიანი სხეულისა და გულის ნაზავი თუ ნაერთია. ამასთან, გულში იგი მოიაზრებს კაცის ჭეშმარიტ სულიერ ბუნებას, რომელსაც ღმერთის შეცნობის უნარი შესწევს<sup>85</sup>. არსებობს ისეთი «მეცნიერებანი», რომელთა დასაუფლებლად გონება ადამიანისა მეტად უძლურია. რაციონალური ხედვა, ფილოსოფოსის განსჯა ისეთ საკითხებშია სასარგებლო, რომელთაც ლოგიკა თუ დასაბუთება სჭირდება. ღაზალის წარმოდგენით, სხეულის სიჯანსაღისა და სნეულების მსგავსად, გულიც შეიძლება მრთელი ან დაავადებული იყოს. თუმცა გულის სნეულება შესაძლოა სამუდამო სიკვდილის მიზეზად იქცეს. ფილოსოფოსი მეტად საინტერესოდ მსჯელობს გულის საღბუნის შერჩევისა და დოზირების საკითხებზე, სადაც გონების სიმაღლე და განსწავლულობა ვერ დაეხმარება ადამიანს. აქ უნდა მივინდოთ წინასწარმეტყველთა გამოცდილებას, რომელთაც ეს ცოდნა ღვთაებრივი სინათლის

<sup>83</sup> Шиммель А., დასახ. ნაშრ გვ. 39.

<sup>84</sup> იქვე, გვ. 55.

<sup>85</sup> ალ-ღაზალი: წარმოვიდგინოთ ჭა, რომელიც დედამიწის ზედაპირზე მდინარე ნაკადულებით ივსება. თუმცა შეიძლება ჭა შინაგანი მიწისქვეშა წყლებითაც იკვებებოდეს. ეს ჭა გულია, ნაკადულები შემეცნება, რომელიც გრძნობათაგან იღებს სათავეს. თუმცა შეიძლება ნაკადულებს გზა გადაუკეტოთ, განვმარტოვდეთ, გული გავიწმინდოთ და ავავსოთ შინაგანი წყლებით; Газали, Избавляющий от заблуждения, Из книги С. Н. Григоряна Из истории философии Средней Азии и Ирана, Москва, 1960, стр.

გზით შეიმეცნეს<sup>86</sup>. ალ-ლაზალის მოსაზრებით, ჭეშმარიტებასთან ყველაზე ახლოს სუფიები მისულან, ვინაიდან მათი ცოდნა არა განსწავლულობით, არამედ ცდის, განცდის, სულიერი გარდატეხის გზითაა მოპოვებული. «ცოდნის» მოხვეჭის ამ გზაზე კი სუფიებს თანამგზავრად გული აურჩევიათ<sup>87</sup>.

ცენტრალურ აზიაში დღესაც მოქმედ სუფიურ სამშობა შორის საინტერესოა ნაყმბანდიას ორდენის მისტიკური პრაქტიკის თავისებურებანი. ერთი ეტაპის გავლის შემდეგ სამშოს ახალ წევრს შეიხი გამოცდას უწყობს, რათა დარწმუნდეს, რომ შეგირდის გული და გონება სუფთაა, განუწყვეტელი ზიქრის<sup>88</sup> შედეგად იქ აღარაფერია დარჩენილი ალაჰის გარდა. საგულისხმოა ისიც, რომ ორდენის წევრთათვის სუფიური პრაქტიკის შეუცვლელ ატრიბუტად გულით ზიქრი გვევლინება. გულისა, რომელიც სხეულებრივ და სულიერ სამყაროთა შეხვედრის ცენტრად მოიაზრება<sup>89</sup>. მუსლიმ მისტიკოსთათვის გული «ღვთის სახეა», უზენაესის დიდებისა და სილამაზის განსახიერებაა, ღვთაებრივი სიკეთის მიზანია. სურვილი გულისა სიმბილოთა ენაზე ის წერტილია, საიდანაც არსებობის ციკლი იწყებს წრიულ მოძრაობას, მასში აღწევს სრულყოფილებას, აერთებს წარმავალობას მარადიულობასთან<sup>90</sup>.

ქრისტიანულ სამყაროში მისტიკურ აზროვნება უმეტეს შემთხვევაში არ არღვევს კანონიკური სწავლების ჩარჩოებს. ზოგი გამონაკლისის გარდა, მისტიკური ღვთისმეტყველება დოგმატიკურის შემავსებელ, უპირატეს საფეხურად მოიაზრება. ეკლექტიკური სუფიზმი კი ხშირად აღიქმება როგორც ორთოდოქსული ისლამის წინააღმდეგ მიმართული ამბოხი. თვით ტერმინებად დაშიფრული სუფიური ლიტერატურაც მისტიკოსთათვის საშუალებაა, უფლისავენ იმ გზებით იარონ, რომელიც მათ გულსა და სულს მოსწყურდება.

---

<sup>86</sup> orgvari `codnis`\_ gonebismieri da gulismieris gamijvna-gansxvavebisaTvis gavixsenoT erTi Zveli legenda: `erTxel avicena da abu saidi Sexvedrian erTmaneTs da usaubriaT. gayrisas TiToeul maTgans hkiTxes, ra azrisa iyo Tavis Tanamosaubreze. Aavicenam Tqva: `is xedavs yvelafers, rac me vici`. Aabu saidma Tqva: `man icis yvelaferi, rasac me vxedav`. (j. Ddarmsteteri, sparsuli poeziis saTaveebTan, Tbilisi, 1985, gv. 46).

<sup>87</sup> Газали, Избавляющий от заблуждения, Из книги С. Н. Григоряна Из истории философии Средней Азии и Ирана, Москва, 1960, стр. 215, 253-254.

<sup>88</sup> ზიქრი \_ ალაჰის რიტუალური მოხსენიება.

<sup>89</sup> Суфизм в Центральной Азии, Зарубежные исследования, Санкт-Петербург, 2001, стр. 140, 348.

<sup>90</sup> لغت نامه دهخدا جلد 7, تهران 1373, gv. 9656.

მუსლიმურ მისტიკურ ტრაქტატთა უსაჩინოესი ნიმუშები არაბულმა ფილოსოფიურმა მემკვიდრეობამ შემოგვინახა. სპარსულ ნიადაგზე სუფიზმის იდეებმა ჯელალ ედ-დინ რუმის, ათარის, საადისა თუ სხვათა ლიტერატურულ ნააზრევში შეისხა ხორცი. ამ პოეტურ სამყაროში გული ღირიკული გმირია, რომელსაც ესაუბრებიან<sup>91</sup>. იგი გონების, შემეცნების ფუნქციებსაც ითავსებს<sup>92</sup>.

იგი ადამიანის მაკროსამყაროსთან ურთიერთობის უნივერსალურ ცენტრად გამოცხადდა. იმავდროულად გული იქცა საშენ მასალად მშვენიერ მხატვრულ სახეთა შესაქმნელად. სწორედ ამით აიხსნება, რომ ხშირად სუფიზმი რელიგიის მხატვრული აღქმა უფროა, ვიდრე რელიგია<sup>93</sup>.

საუკუნეთა მანძილზე მუსლიმური მისტიციზმი მრავალ განშტოება-მიმართულებად იშლება. შესაბამისად, იგი კარგავს თავდაპირველ ფილოსოფიურ საძირკველს. მასში სხვადასხვა დროს ჭარბობს ზოროასტრული თუ ქრისტიანული, ნეოპლატონური თუ ბუდისტური აზროვნების თავისებურებანი. ყველაზე მუდმივი, რაც ყველა მიმართულების თუ ეპოქის სუფიებს აერთიანებს, არის სიყვარული და გული ის ფენომენისადმი ინტერესი. ამ საკითხში ენათესავება მუსლიმური მისტიციზმი ქრისტიანულ მსოფლალქმას. ყველაზე ნიშნეული, რაც ქრისტიანულ და მუსლიმურ მისტიკურ აზროვნებას აერთიანებს, არის მიკროსამყაროს სიღრმისაკენ მიმართული მზერა. უზენაესის საჭვრეტად ქრისტიანი თუ მუსლიმი მისტიკოსები დღესაც საკუთარი გულის იდუმალ სიღრმეებში იძირებიან, სადაც ჯერ კიდევ იკითხება დელფოს ტაძრის უძველესი წარწერა: შეიცან თავი შენი და შენ შეიცნობ სამყაროს და ღმერთებს.

## 2) გული – შინაგანი დაპირისპირების ასპარეზი

---

گفتم که کدامست طریق هستی<sup>91</sup>  
دل گفت طریق هستی اندر پستی

«(გულს) ვკითხე: ყოფნის გზა რომელია?

გულმა თქვა: ყოფნის გზა თავმდაბლობაზე გადის», (ჯელალ ედ-დინ რუმი),  
دیوان جامع شمس تبریزی مولانا جلال الدین محمد مولای بلخی تهران 1374 دفتر دوم 2035

ز عقل خود سفر کردم سوی دل ندیدم هیچ<sup>92</sup>

«ჩემი გონებიდან გულისაკენ ვიმოგზაურე, მისგან(გონებისგან) თავისუფალი ადგილი იქ ვერ ვიხილე»,  
(ჯელალ ედ-დინ რუმი), 1380 دفتر دوم 1374 تهران 1374 دفتر دوم 2035

<sup>93</sup> По ту сторону буквы и звука, Избранные места из *Асрап-Аль-тоухид* Абусайд Абулхаира, Тегеран, 1999, стр. 7.

О, вещая душа моя!

О, сердце, полное тревоги,  
О, как ты бьешься на пороге  
Как бы двойного бытия!

Ф. Тютчев

«შინაგანი დიალოგი» – ამ სიტყვებით გადმოცემული რეალობა ფსიქოლოგათათვის, და არა მარტო მათთვის, ცნობილია, როგორც «საკუთარ თავთან საუბარი», «ავტოკომუნიკაცია». კირკეგორი წერდა: ძალიან მიყვარს საკუთარ თავთან საუბარი, აღმოვაჩინე, რომ ჩემს ნაცნობთა შორის ყველაზე საინტერესო ადამიანი – თავად მე ვარ. თუ შინაგანი დიალოგის, ვითარცა მოვლენის, არსებობა ეჭვს არ იწვევს, საკამათოდ ის საკითხი ჩანს, შეიძლება თუ არა ადამიანის საკუთარ თავთან საუბარი დიალოგის განსაკუთრებულ სახედ მივიჩნიოთ.

წმინდა ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, შინაგანი მეტყველება განსაკუთრებული და თავისებური მოვლენაა – ეს არის აზრის სიტყვაში დაბადების ცოცხალი პროცესი. იგი აზროვნებისა და მეტყველების ურთიერთობის სირთულესა და მათ წინააღმდეგობრივ ერთიანობას ასახავს<sup>94</sup>. აზროვნებისა და მეტყველების კავშირის დინამიურ ურთიერთობაზე პლატონიც გვესაუბრება: «სული აზროვნებს რა, სხვას არაფერს აკეთებს, თუ არა, საუბრობს, საკუთარ თავს ეკითხება, პასუხობს, ადასტურებს, უარყოფს. და როცა მან რაღაც გაარკვია... შინაგან თანხმობას მიაღწია და ჭოჭმანისაგან გათავისუფლდა, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს არის მისი აზრი. ასე რომ, აზრის ქონა, ვფიქრობ, საუბარს ნიშნავს. აზრი კი არის ვერბალურად გამოხატული სიტყვა, ოღონდ არა ვილაციისათვის ან ხმამაღლა, არამედ მდუმარედ, საკუთარი თავისათვის»<sup>95</sup>.

აზროვნებისა და შინაგანი მეტყველების ორგანულ კავშირზე გვესაუბრება კანტიც: «აზროვნებ,– ამბობს ფილოსოფოსი,– მაშასადამე, საკუთარ თავთან საუბრობ ანუ შინაგანი ფორმით გესმის საკუთარი ხმა. ინდიელები აზროვნებას მუცელში

---

<sup>94</sup> Соколов А. Н. Внутренняя речь и мышление, М., 1968, стр. 40.

<sup>95</sup> Платон, Теэтет, 1936, стр. 118-119.

საუბარს უწოდებენ»<sup>96</sup>. მხატვრულ ლიტერატურაში გმირის შინაგან მეტყველებას ხშირად პიროვნების შინაგანი გაორების საჩვენებლად მიმართავენ. განსჯა-ფიქრის დიალოგებით მწერალი გვიხატავს მოქმედ პირთა იდეურ ძიებებს, მათი თვითშეგნების დამკვიდრებას, ინტელექტუალურ მიმართებას, აზროვნების ფორმას, მათ ოცნებებსა და განვლილი ცხოვრების გააზრების ცდას. შინაგან დიალოგებში ასახულია გადაწყვეტილების მიღების სტადიები, ქცევის მომზადების პროცესი, მოტივთა ბრძოლა, დამოკიდებულება სხვა ადამიანებთან. შინაგან მეტყველებას მეტად მნიშვნელოვანი შტრიხების შემატება შეუძლია პერსონაჟთა სულიერი პორტრეტის შექმნისას.

ხშირად მხატვრულ ლიტერატურაში შინაგან სიტყვას თან ახლავს ხოლმე აზროვნება-მეტყველების პროცესის შინაგანი დანაწევრება. შესაბამისად, მას დიალოგის ფორმა აქვს. შინაგანი მეტყველება აქ ურთიერთსაწინააღმდეგო «ხმებად» იხლიჩება, რომელთაგან ერთი მაღალ მორალურ შეგნებას განასახიერებს. ეს სინდისის ხმა პერსონაჟს ზნეობრივად ამაღლებული ქცევისაკენ უბიძგებს. შინაგანი ხმა, მწერლის ინტერპრეტაციით, ზოგჯერ ინტუიტურად ნაგრძნობი, შეგნების, ინტელექტის მიერ ჯერ კიდევ გაუაზრებელი სიახლეა; ზოგჯერ კი იგი გამოხატულებაა თეორიულად გააზრებული პოზიციისა<sup>97</sup>. დიალოგური მიმართება შინაგან მეტყველებაში ხშირად აზრის მდინარების გაწყვეტიტაა (დაუსრულებელი ლექსიკურ-სინტაქსური კონსტრუქციები) გამოხატული. ზოგჯერ კი სინტაქსური დაკუმშულობით (სიტყვა წინადადებას უტოლდება). აქ ხომ დიალოგი შიდაპიროვნული პროცესია და დისკუსიის თუ განსჯა-ფიქრის საგანი კარგადაა ნაცნობი «ორივე სუბიექტისათვის». შინაგანი მეტყველების სინტაქსური თავისებურება კითხვითი და ძახილის წინადადებათა სიმრავლეშიც ვლინდება. იგი პერსონაჟის აზრის მდინარების განშტოების, მოქმედების მოტივაციის, ემოციურ მდგომარეობათა დინამიკის მაჩვენებელია.

---

<sup>96</sup> Имануил Кант, Антропология, С-Петербург, 1900, стр. 66 .

<sup>97</sup> Страхов И. В., Внутренняя речь в художественном изображении// Психология внутренней речи, Саратов, 1969; стр.37-38.

ურთიერთობის ამგვარ ფორმას სხვაგვარად ინტრასუბიექტურადაც მოიხსენიებენ<sup>98</sup>. ეს ტერმინი უკვე გულისხმობს, რომ ურთიერთობისათვის ერთი სუბიექტის შიგნით რამდენიმე მხარე გამოიყოფა. ასეთ მხარეებად კი ფსიქოლოგები პიროვნების აზრობრივ კოზიციებს (რამდენიმე სუბიექტი მ. კაგანთან) მიიჩნევენ<sup>99</sup>.

შინაგანი დიალოგი არცთუ იშვიათად პიროვნების შინაგანი კონფლიქტის ნიშანი თუ შედეგია. პიროვნული კონფლიქტი ადამიანის ორ სხვადასხვა საწყისს შორის დაპირისპირებაა<sup>100</sup>. ამ შიდაპიროვნულ ჭიდილს ადამიანი აღიქვამს და ემოციურად განიცდის, როგორც მისთვის მნიშვნელოვან ფსიქოლოგიურ პრობლემას; პრობლემას, რომლის გადალახვას დიდი ჯაფა და ძალისხმევა

---

<sup>98</sup> შინაგანი დიალოგი განსაკუთრებით თვალნათელი მოვლენაა შემოქმედებით პროცესში. ამ დროს ადამიანს მრავალი საკითხი ებადება, რომელზეც პასუხი თავიდან არ გააჩნია. შემდგომ კი თავის კითხვებს თავადვე უპეზნის პასუხებს. ამასთანავე შემოქმედებით პროცესში არცთუ იშვიათად სხვადასხვა შეუთავსებელი თვალსაზრისიც ჩნდება. ზოგჯერ ერთი მეტად რთული საკითხი ადამიანის შეგნებაში მთელი სიცოცხლის მანძილზე გადაუჭრელი რჩება. ამ დროს შინაგანი დიალოგის ხანგრძლივობა ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობას უტოლდება. შემოქმედებითი პროცესის თანამდევ დიალოგზე იხ.- (Каган М. С. Внутренний диалог как закономерность художественно-творческого процесса, «Советское искусствознание», Выпуск 19, Москва, 1985).

<sup>99</sup> Кучинский Г. М., Психология внутреннего диалога. Минск 1988, стр. 13-18.

<sup>100</sup> პიროვნების შინაგანი კონფლიქტის გაგება თუ ამოხსნა გზაა ადამიანის გაგებისაკენ. ამ ტიპის კონფლიქტებს ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში შიდაპიროვნულ, ინტრაპერსონალურ, ფსიქიკურ ან უბრალოდ ფსიქოლოგიურ კონფლიქტს უწოდებენ. ყველა ეს ცნება სინონიმურია. შინაგან კონფლიქტთა შედარებით სისტემური მეცნიერული შესწავლა XIX საუკუნის ბოლოდან იწყება. ფიქრობენ, რომ ფილოსოფოსები და ეთიკის მკვლევარნი ამ სფეროში უფრო ადრე დაწინაურდნენ. ალბათ ამიტომაც მორალურ-შიდაპიროვნული კონფლიქტის კატეგორია უკვე საფუძვლიანადაა ასახული ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. პიროვნების შინაგან კონფლიქტს იკვლევდნენ ზ. ფროიდი, კ. იუნგი, კ. ჰორნი; Анцупов А. Я., Шипов А. И., Конфликтология, М., 2002, стр. 86-87.

ახალი დროის ფსიქოლოგთა შორის ფროიდმა პირველმა დაახასიათა ფსიქიკა, როგორც ბრძოლის ველი ინსტინქტის, გონების და შეგნების შეურიგებელ ძალთა შეტაკებისას. ფსიქოანალიზისათვის ყველა სხვა კონფლიქტთა შორის ყველაზე საინტერესო აღმოჩნდა ე. წ. «ფსიქიკური კონფლიქტი», რომელიც ადამიანის სულიერი ცხოვრების მუდმივი ელემენტია, რომელიც მისწრაფებათა, სურვილთა, პიროვნების ფსიქიკურ სისტემათა და სფეროთა მუდმივი ბრძოლით ხასიათდება; Гришина Н. В., Психология конфликта, Питер, 2004, стр. 44-45.



სჭირდება. იგი ადამიანის შესაძლებლობათა და მისწრაფებათა შორის გაჩენილი უფსკრულია. და კიდევ ერთი პოსტულატი – შინაგანი კონფლიქტი მხოლოდ ადამიანისათვისაა დამახასიათებელი<sup>101</sup>. ზოგიერთი მკვლევარის მოსაზრებით, ფსიქოლოგიურ კონფლიქტთა მიზეზები ფსიქიკის შიდა პროცესებში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ იმ პრობლემათა ანალიზში, რომელიც ადამიანს ცხოვრებისეულ სიტუაციებში თავს დაატყდება ხოლმე. ამ თეორიის მიმდევართა ყურადღების ცენტრში მოექცა კონფლიქტები, რომლებიც მოტივთა შეტაკების, დაპირისპირებულ ან შეუთავსებელ მოტივთა ერთდროული აქტუალიზაციის შედეგად წარმოიშვა. კონფლიქტი აქ გაიგება, როგორც ადამიანზე ერთნაირი სიდიდის სხვადასხვა მიმართულების ძალთა ერთდროული მოქმედება<sup>102</sup>. აქ შინაგანი ბრძოლა დადებითისა და უარყოფითის აწონა-შეფასებასთანაა დაკავშირებული. ეს კი ხშირ შემთხვევაში გადაუჭრელი დილემად ექცევა ხოლმე ადამიანს<sup>103</sup>.

ადამიანის შინაგანი ბრძოლის, პიროვნული გაორების მეცნიერული შესწავლა შედარებით ახალი ეტაპია ფსიქოლოგიის ისტორიაში. ხელოვნება კი ამ პრობლემით თითქმის მაშინვე დაინტერესდა, როცა კალმით, ფუნჯითა თუ საჭრეთლით შეიარაღებულმა შემოქმედმა პირველად მიაპყრო მზერა ადამიანს, უფრო ზუსტად, პიროვნებას, მისი სულიერი სამყაროს მიღმა მიმდინარე პროცესებს. ინტერპერსონალურ კონფლიქტთა მხატვრული ინტერპრეტაცია იმდენ ხერხსა და საშუალებას გულისხმობს, ამგვარი დაპირისპირების რამდენი კონკრეტული შემთხვევაც შეიძლება რეალურად არსებობდეს.

გორგანის «ვის ო რამინს» რენესანსის ხანის კულტურასთან ანათესავებს არა მხოლოდ ზოროასტრული წარსულისაკენ მიბრუნება, არამედ ინტერესიც კ ი რ ო ვ

---

<sup>101</sup> Гришина Н. В., Психология конфликта, Питер, 2004, стр.79.

<sup>102</sup> ამ სქემის მიხედვით კონფლიქტთა სამი სახეობა გამოიყოფა. ჩვენთვის საინტერესო აღმოჩნდა ერთ-ერთი, რომლის დახასიათება ყველაზე უკეთ ერგება ჩვენს საკვლევ საგანს. კონკრეტულად ის შემთხვევა, როცა ერთი და იგივე მიზანი (შესაძლებლობა თუ არჩევანი) ერთდროულად მიმზიდველიცაა და არასასურველიც. რამინისა თუ ვისის შინაგან სამყაროში დატრიალებული დრამა ხშირად სწორედ ამგვარ არჩევანს ეფუძნება.

<sup>103</sup> Гришина Н. В., დასახ. ნაშრ. გვ. 80-81.

ნ ე ბ ი ს, მისი შინაგანი სამყაროს მიმართ. თუ «მაჰნამეს» პერსონაჟები გოლიათური ძალ-ღონითა და შესაშური საბრძოლო შემართებით აოცებენ მკითხველს, ხოლო ამ თხზულების რომანული ეპიზოდები ცხოვრებისეული პერიპეტეიებით სავსე ამბებია, «ვის ო რამინში» უმთავრესი ყურადღება ადამიანის გრძნობა-განცდათა ხატვას ეძღვნება; მზერა პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ი ს ს უ ლ ი ე რ ი ლანდშაფტისკენაა მიმართული. ბ რ ძ ო ლ ი ს ვ ე ლ ა დ კ ი გეოგრაფიული ადგილის ნაცვლად პიროვნების შინაგანი სამყარო ქცეულა, უფრო ზუსტად – გ უ ლ ი.

თხზულება «შეუდარებელია ადამიანის გრძნობის ღელვათა მიქცევ-მოქცევის ხელოვნურად დასურათებით, შეყვარებულთა, მიჯნურთა განცდის გამოხატვით<sup>104</sup>». «ვის ო რამინის» მთავარი გმირები რთული და წინააღმდეგობრივი ბუნების მქონე ადამიანები არიან. მათ ერთმანეთთან სრულიად შეუთავსებელი ორი გზიდან ერთ-ერთი უნდა აირჩიონ. სასწორზე დევს, ერთი მხრივ, დროის ეთიკურ-ზნეობრივი იდეალები და მოვალეობანი, მეორე მხრივ – შიშველი ვნება, ოდენ სხეულის ენაზე ამეტყველებული სიყვარულის გრძნობა. შინაგანი დაპირისპირება გარდაუვალია, არჩევანის თავისუფლება–მტანჯველი.

ვრცელი მონოლოგებითა და დიალოგებით მდიდარ ამ თხზულებაში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს შინაგანი მონოლოგის ერთი სპეციფიკური სახე, რომელშიც მ ო ნ ო ლ ო გ ი ს ა დ რ ე ს ა ტ ი გ უ ლ ი ა . გული «ვის ო რამინში» მკვეთრად გამოხატული სახასიათო თავისებურებების მქონე გმირის სახით წარმოგვიდგება. იგი ხშირად განსაზღვრავს და განაპირობებს მთავარი პერსონაჟების სიტყვასა და მოქმედებას. მას მიმართავენ მოზღვავებული ბედნიერების, ტკივილის, მძაფრი ემოციური დამაბულობისა თუ შინაგანი გაუწონასწორებლობის ჟამს.

#### ა) გული – შინაგანი მონოლოგის ადრესატი

გული შინაგანი მონოლოგის ადრესატად გვევლინება შაჰი მოაბადის, ვისისა და, ყველაზე ხშირად, რამინის სიტყვებში, ანუ იმ პერსონაჟთა მეტყველებაში, რომელთაც მიჯნურობის სენი შეჰყრიათ და ამიტომაც გული სატრფოსათვის მიუციათ, უგულო ქმნილან.

<sup>104</sup> კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი 1958, გვ.59.

საგულისხმოა ის ეპიზოდები, სადაც ავტორი ვისისა თუ რამინის მიერ სატრფოს პირველად ხილვის ამბებს გადმოგვცემს. ორივე, ქალიცა და ვაჟიც, საკუთარ გრძნობებს მალავს და არავის უმჟღავნებს. ორივე საკუთარ გულს ესაუბრება მხოლოდ. ვისის ტახტრევანის ფარდას ქარი ააფრიალებს და რამინი სულ ერთი წუთით მოკრავს თვალს ქალს, გონს დაკარგავს და მოგვიანებით «ცნობას მოსული» ასე მიმართავს გულს:

الا ای دل چه بودت چند گوی وزین اندیشه باطل چه جویی  
تو بیچان گشته ای در عشق آن ماه خود او را نیست از حال تو آگاه  
چرا داری به وصل و بس امید که هرگز کس نیابد وصل خورشید  
چرا چون ابلهان امید داری بدان کت نیست زو امیدواری  
تو همچون تشنگان جویای آبی ولیکن در بیابان با سرابی  
ببخشاید بر تو کردگارت که بس دشوار و آشفته ست کارت [83]

«ვაი გულო ჩემო, რა წაგეკიდა, რასა მოედები და უსარგებლოსა ნატრისაგან პატიჟსა იმატებ? რასა მოელი ანუ ეგზომსა რას იჭირვი მის მთუარისა სიყუარულისათუის, რომელსა ყოლა შენ არ მოეგონები? რად მოელი ვისის შეყრასა, მუნით აქამდინ ჯორციელი მზესა თანა ვინ შეყრილაო? რად უმეცრულად იმედიანი ხარ მისგან, რომლისაგან ლხინის საეჭუი ყოლა არა გაქუს? შენ გწყურიან და წყლისა მძებნელი ხარ, მაგრა რას გერგების, რათგან ჯმელსა მინდორსა შიგან ხარ. შემცაებრალეები შენსა დამზადებელსა, მით რომელ დიდად ძნელად არის შენი საქმეო» [62].

ხოლო ვისი რამინის სანახავად «მიძასა მალვით მოეყვანა და სარკუმელთა აჭვრეტინებდა.» ქალი ასე ესაუბრება გულს:

چه بودی گر شدی رامین مرا جفت  
چه خواهم دید گوی زین دل آزار که ویرو را ازو بشکست بازار  
کنون کز مادر و فرخ برادر جدا ماندم چرا سوزم بر آذر  
چرا چندین بنتهایی نشینم بلا تا کی کشم نه آهینم  
ازین بهتر دلارامی نیابم سر از بیمان و فرمانش نتابم [122]

«აჰა, ნეტარძი მას, ვისცა ესეთი ქმრად მიჰხუდა! ნეტარ რას უბედურობასა მომახუედრებს მისი ნახვა, რომელ ვირო იმან ისრე სრულად დამავიწყა? აწ რათგან ძმისა და დედისაგან მოწყუედილ ვარ, მიწყით რად ვიწუი, რაღა სარგებელია? რად ვზი მარტოდ ეგზომსა ხანსა? ვირემდინ ჭირი გავძლო? არ რკინა

ვარ. ამისსა უკეთესსა მოყუარესა ვერა ვჰპოვებ, მიჯობს მისი წადილი ავასრულო»[95].

თუ რამინის მონოლოგში ცხადად იგრძნობა შინაგანი დაპირისპირება, ვისის სიტყვები ფიქრებია საკუთარ თავთან. ამ ეპიზოდში ქალს არავინ ედავება, წინააღმდეგობას არავინ უწევს, დიალოგს ჯერ არ შეუღწევია აზროვნების სიღრმეში. რამინის მონოლოგში დიალოგური მეტყველების შტრიხები იკითხება.

მისი საუბარი პასუხია, რეაქციაა გაგონილისა თუ განცდილის მიმართ. მის მეტყველებას ბიძგს აძლევს «თანამოსაუბრის» სიტყვები. იკვეთება მეორე «მეს» კონტურები, რომელსაც ეკამათებიან, საყვედურობენ. «უიმედოდ გულგატეხილი და გულწყლული» ვაჟი თავისსავე «უმეცრულად იმედიან» გულს ედავება. მოპასუხის რეპლიკები არ კონსტრუირდება, თუმცა იგულისხმება. ვაჟის მონოლოგის მთელი სტრუქტურა სხვაგვარი იქნებოდა, იგი რომ არ ყოფილიყო რეაქცია «თანამოსაუბრის» სიტყვებზე. ვისის სიტყვის წარმოთქმის დროს ქალის «სიყვარულის ცეცხლი» ახალგაღვივებული და სუსტია. შესაბამისად, მას შინაგანი წონასწორობა ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს (სარკმელთან მდგომი ვისი ჯერ კიდევ რამინის ჭვრეტის დროს ესაუბრება გულს). აქვე, ამ ერთი პატარა მონოლოგის ფარგლებში, ჩნდება ჯერ მოწონება-აღფრთოვანების გრძნობა (პირველი ფრაზა), შემდეგ თანდათან იკვეთება ვაჟთან ურთიერთობის შესაძლებლობის იდეა, და, ბოლოს, მყარი გადაწყვეტილება –»მიჯობს მისი წადილი ავასრულო»<sup>105</sup>. ამ ეპიზოდში დიალოგი ნაკლებ დრამატიზირებულია, ქალის სიტყვებში ორი ხმა ისმის, მაგრამ ის «მეორე» ხმა თითქმის შერწყმულია პერსონაჟის ხმასთან. თუმცა სულ მალე «მძლე ეშმა» «ჭანგს ჩაამაგრებს» ქალის გულში და საომარ ასპარეზად გამოაცხადებს მას (გულს), როგორც ადამიანის ყველაზე ღრმა, ფაქიზ და, იმავდროულად, ყველაზე ადვილად დასამორჩილებელ სფეროს. იწყება შინაგანი ბრძოლა, რომელიც სულ მალე, ამავე ეპიზოდში, უკვე მძაფრ ხასიათს იძენს (იხ. დანართი, თავი II, პუნქტი 1).

---

<sup>105</sup> შდრ. XI საუკუნის დიდაქტიკური თხზულება «ყაბუს-ნამე» : იხ.შენიშვნა № 159.

ბერძნებზე სალაშქროდ გამზადებული მოაბადი ვისსა და მიძას აშქუფთიდევანს ციხეში «დაბეჭდავს» და მცველად ზარდს დაუყენებს, რათა რამინმა ქალთან შეხვედრა ვეღარ შეძლოს. «უგულისნებოდ გასრულ» ვაჟს ნაღველი იპყრობს. «მისი ღონე მისისავე გულისა საუბარი იყვის».

გული მეგობარია, დარდის თანამოზიარე და შემამსუბუქებელი:

دلا گر عاشقی ناله بیاور که بیداد هوا را نیست داور

که بخشاید به گیتی عاشقان را که بخشایش کند درد کسان را [180]

«გულო, თუ მიჯნური ხარ, კვნესოდი! იცი, რომელ მიჯნურსა სამართალსა არავინ უზამს, არავის ეწყაღვის მიჯნური, არავის ებრაღვის დაჭირვებულობისათვის» [142].

ვაჟი უფრო ხშირად რჩევა-დარიგებას აძლევს გულს:

دلا بسیار درد و ریش دیدی کنون از دوست کام خویش دیدی ... [157]

«გულო, თუცა დია ჭირი და სასჯელი ნახე, აწ მოყურისაგან ლხინსა და გულის-ნებასა ხარ... (იხ. დანართი, თავი II, პუნქტი 2) [124].

რამინისაგან გულის გამხნეების კიდევ ერთი მაგალითი:

همی گفت ای دل اندیشه چه داری اگر دیدی ز یار خویش خواری

به عشق اندر چنین بسیار باشد تن عاشق همیشه خوار باشد [327]

«ნუ შეიჭირვებ, გულო, თუ მოყვარემან გაგწირა, – მიჯნურობასა შიგან ესე დიდად იქმნების, მიჯნურთა უპატიობა დია დაემართების» [261].

მეფის წყრომისაგან, «ყოვლისა კაცისა ყვედრებისაგან» შეჭირვებულ მიჯნურთ (თუმცა ის ამბავი, რომ ქალ-ვაჟის საქციელი საზოგადოებისთვის მიუღებელია და მათ განიკითხავენ, კილავენ, მხოლოდ რამდენიმე რეპლიკიდან ჩანს. სიუჟეტის ძირითადი პერიპეტეიები სასიყვარულო სამკუთხედის კონტურს შიგნით ვითარდება) ერთხანს სიყვარულის ცეცხლი თითქოს გაუნელდებათ. რამინი მიჯნურობასაგან ნანახ ჭირზე ტირის, ნანობს და გულს ესაუბრება:

گریز ای دل ز آسیب زمانه گریز ای دل ز ننگ جاودانه

دلا بگریز تا خونم نریزی گر اکنون نه گریزی کی گریزی [232]

«აჰა, გულო, შესჯერდი და გაიქეც ამის სიძნელისაგან. გაიქეც, გულო, საწუთროის ფათერაკისაგან! ... ნუღარავის აძლევ სისხლთა, შესჯერდი და გარიდე! და თუ აწ არ გარიდე, მაშ ოდესღა გარიდე» [183]?

გასამხნეველად რამინი ასე მიმართავს გულს:

... ای دل من بده جان و مترس از هیچ دشمن  
به یزدان جهان و ماه و خورشید بدان مینو کجا داریم امید  
گزین دز بر نگر دم تا بدان گاه که یابم سوی کام خوشستان راه [187]

«გულო, გაწირე სული, ნუვისგან გეშინიან! ღმრთისა ყოვლისა დამზადებელისა ძალმან, აქათ არ შევიქცევი, ვირემდინცა ანუ არ მოვკუდე, ანუ გულისა ჩემისა წადილსა არ მივჰხუდე» [148].

ერთი მხრივ, «ვის ო რამინის» გმირები გულს ესუბრებიან, დარდს უზიარებენ, ამხნევენ, საყვედურობენ, თუმცა, იმავდროულად, თავად გული აქტიური «პერსონაჟია». სატროფოსაგან დავიწყებული ვისი რამინს სწერს, რომ მის გულს «სიმარტოვე მოეწყინა და კიდევანობისათვის შესჩივის» ქალს.

ვისი ასე არიგებს გულს:

...دلا گر رنج یابی روا باشد که روزی گنج یابی  
چو دی ماه فراق ما سر آید بهار وصلت و شادی در آید  
چه باشد گر خوری يك سال تیمار چو بینی دوست را يك لحظه دیدار [267]

«დათმე, ჭირი გინახავს და ჭირისა ბოლო მიწყით ლხინია და ზამთრისა წასვლისა შემდგომად მიწყით ზაფხულია ... აწ მოიჭირვე წელიწადი ერთი, რათგან მისისა ნახვისა წამსა მოელი...» [213].

ცოტა მოგვიანებით კი ვისი კვლავ თავისი გულის შესახებ გვიამბობს.

ოღონდ ამ პასაჟში «თმოზას» გაუმართავს საუბარი გულთან:

مرا دل در بالا ماندست نا کام کنون صبرم به دل کردست پیغام  
که من صبرم یکی شاخ بهشتی مرا بردی و در دوزخ بگشتی [273]

«ჩემი გული ფათერაკსა დაპყრობილა და თმოზასა მისთვის შეუთუალავს, თუ – მე სამოთხისა შტო ვარ, შენ ჯოჯოხეთსა რად დამნერგო?... [219] (იხ. დანართი, თავი II, პუნქტი 3).

თხზულების გმირები გულს ხშირად კიცხავენ და საყვედურობენ. რამინი სატროფოს დავიწყების გამო გულს საყვედურობს:

دل تا کی ز مهر آتش فروزی مرا در بوته تیمار سوزی  
دلایی دانشی از حد ببردی مرا کشتی به غم و خود نمردی  
دلا از ناخوشی چون زهر گشتی به مهر از دو جهان بی مهر گشتی  
مبادا چون تو دل کس را به گیهان که بس مستی و بیهوشی و نادان [296]

«ვამი, გულო, ვირემდინ მიგზებ ცეცხლსა და ჭირსა კოჭობსა შიგან მადულებ? მეტითა უმეცრობითა მე მოგიკლავ და შენ არა შეგწონს. უგუნურობითა ნალველსა ვჰგავ და ლხინისა სიხარულისაგან უნაწილო გიქმნივარ. ღმერთმან შენებრი გული ნუვის მისცეს, რომელ სიყუარულითა მთრვალი ხარ და უმეცრებითა – რეგუენი» [235].

ვისის სიტყვითა და საქციელით განრისხებული მოაბადი ქალს მარავიდან გაისტუმრებს. რამინს სატრფოს ნახვის შესაძლებლობა ხელიდან ეცლება და ისე ავად ხდება, რომ «პირველ გამიჯნურებისა აწ უძნელე იყო». ტირის და «დღე და ღამე გულსა ეუბნებოდა»:

چه خواهی ای دل از جانم چه خواهی که جان را از تو ناید جز تباهی [140]

«უღონოქმნილო გულო! გაგიშავებია ჩემი ტანი და სული მიჯნურობისა დაღითა ...[111] (იხ. დანართი, თავი II, პუნქტი 4).

განსაკუთრებული ექსპრესიულობით, გრძნობის სიმძაფრითა და დრამატული ტონალობით გამოირჩევა რამინის მონოლოგი, რომელსაც იგი დიდი ხნის დავიწყებული ვისის ხელახლა მოგონებისას გორაბში წარმოთქვამს («გრძლად გამოსთქუმიდა»). ვაჟს იის კონა ძველ სატრფოსა და მასთან დადებულ ფიცს გაახსენებს, «პირველისაგანცა უფროსი მიჯნურობა მოერევა» და გულს მიმართავს: 289 ای دل رنجور تا کی ترا بینم بسان مست بی می...

«ჰე, გულო, საწყალო და დაბნელებულო! ვირემდინ უღონო მთრვალსა ჰგავ...» [227]. (იხ. დანართი, თავი II, პუნქტი 5).

ვაჟი გულს «სისუბუქეს» – გრძნობის ზედაპირულობას, არასერიოზულობას აყვედრებს, რომლისა გამოც გული კარგსა თუ ავს ერთნაირად მიელტვის. დღეს ერთი მოეწონება და რამინს «ვისის დახსნას შეაჯერებს», ხვალ კი ისევ ვისისა გამო «უთმინობა გაახელებს.» ეს ის მდგომარეობაა, როცა კაცი აღარ არის «გულსა ზედა პატრონი». თვით არ მართავს საკუთარ თავს, არამედ გულისათვის მიუცია «სადავე ხელთა», თავისა უფლება დაუკარგავს. თუ ადრე ვაჟს დასწრელების მიზეზად ვისის სიყვარული ესახებოდა, გულს «მიჯნურობისა ჭირსა» ჩაგდებას საყვედურობდა, ახლა ამ ქალის დავიწყებისა გამო «უფრო შებმულა ჭირსა». ამ უმეტესი ჭირის მიზეზი კი კვლავ გულია. ამიტომაც, საგულისხმოა, რომ რამინის მონოლოგებში რამდენიმე ხმა ისმის. ოღონდ მათი ერთმანეთისაგან მკვეთრი

გამიჯვნა შეუძლებელია. თუ გული ჯერ ერთი საქმისაკენ უბიძგებს რამინს, ცოტა ხანში საწინააღმდეგო მოქმედებისაკენ მოუწოდებს ვაჟს. გული გუნებაცვალებადი, ჭირვეული «გმირია» თხზულებისა, რომლის «სიტყვას» დიდი ძალა აქვს. «ვის ო რამინის» პერსონაჟები იშვიათად თუ ახერხებენ თავი დაიხსნან მისი ზემოქმედებისაგან, ყური არ ათხოვონ მის ხმას. გული არსად გვხვდება, როგორც უშუალო მონაწილე დიალოგებისა. მიუხედავად იმისა, რომ ყველა მონოლოგი პოლემიკური ხასიათისაა, გული დიალოგის ხორცშესხმულ მონაწილედ არსად გვევლინება (როგორც ეს გვაქვს ფრანსუა ვიონის ლირიკულ შედევრში «გაბაასება საკუთარ გულთან», ჯელალ ედ-დინ რუმის პოეზიაში). იგი (გული) ყველგან არის, როგორც მიჯნურთა სასიყვარულო პერიპეტიების უჩინარი გმირი, მისი ხმა არ ისმის, თუმცა მის «სიტყვას» დიდი ღირებულება ენიჭება. «რად მოვენდევ შენსა მეცნიერებასა?» – საყვედურობს რამინი გულს ვისის დავიწყებისა გამო. როგორც ჩანს, ვაჟისათვის ეს საქციელი (ვისის მიტოვება და გორაბში სხვა ქალზე დაქორწინება) კვლავ გულს უკარნახია, ოღონდ გულის «მეცნიერებას», ცნობას. ეს მაშინ ხდება, როცა რაციონალური საწყისები იმარჯვებს, მაგრამ დროებით. ასპარეზზე სულ მალე კვლავ გრძნობა გამოდის, უფრო გამძაფრებული და გახელებული («რა მზე ღრუბლისაგან გამოვიდეს, სიცხე მაშინ უფრო აქუს»[227]).

ენობრივი თვალსაზრისით, «ვის ო რამინის» გმირთა მონოლოგები (ისევე, როგორც, ზოგადად, პერსონაჟის სიტყვა) არ სხვაობს ავტორის სიტყვისაგან. შუა საუკუნეების ლიტერატურული ტრადიციით ავტორი ნაკლებად ცდილობს საკუთარი ინდივიდუალობის შეტანას ნაწარმოებში. ყოველ ჟანრს თან ახლავს მკაცრად ჩამოყალიბებული სახე მწერლისა. ინდივიდუალური გადახვევა ამ წესისაგან, უმეტესად, შემთხვევითია და არა თხზულების მხატვრული ჩანაფიქრის ნაწილი. (ავტორის სახისა და პერსონაჟის სიტყვის ინდივიდუალობა მოგვიანებით ახალი ლიტერატურისათვის გახდა მახასიათებელი. აღმოსავლური ლიტერატურაც შუა საუკუნეების ამ ტრადიციას მისდევს. ფირდოუსისა და ნიზამის თხზულებებში ავტორისა და პერსონაჟის მეტყველებას ერთი აქვთ ენობრივი სიბრტყე, მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები, სინტაქსი თუ ლექსიკა<sup>106</sup>).

---

<sup>106</sup> მიქაშავიძე მ., «ავტორის ენის» საკითხისათვის შუა საუკუნეების სპარსულ ეპიკურ



ყოველ ეპოქასა თუ საზოგადოებას საკუთარი, მისთვის დამახასიათებელი მორალურ-ეთიკური ეტალონი აქვს. პიროვნების მორალურ-ეთიკურ ეტალონთან შეუთავსებლობის დროს მძიმე გრძნობები იჩენს თავს: სირცხვილი, დანაშაულის გრძნობა, სინანული, სინდისის ქენჯნა. რამინის ვრცელი მონოლოგებიც პიროვნების მორალურ-ეთიკურ ეტალონთან შეჯახებისას იბადება. სურათის დისკარმონიულობას დიდად ამძაფრებს ის, რომ ამ ეტალონის შინა არსიც კი არ არის მუდმივი და მყარი. იგი იმის მიხედვით იცვლება, თუ რა «მასალაა» გამოყენებული მის შესაქმნელად – პასუხისმგებლობის გრძნობა, ერთ შემთხვევაში, სოციუმის მიერ აღიარებული ზნეობრივი კანონის, სხვა შემთხვევაში, – სიყვარულის წინაშე.

### ბ) გული –»შინაური მტერი«

საყვედური და ჩივილი ისმის მოაზადის სიტყვებშიც, რომელიც საყვარელი ქალის ცემის შემდეგ საკუთარ საქციელს ნანობს. მთავარი «დამნაშავე» კი მეფის სიფიცხესა და გულისწყრომაში გულია:

چه بود این خشم و این آزار چندین به جانانی که چون جان بود شیرین

چرا ای دل شدستی دشمن خویش به دست خویش سوزی خرمن خویش [200] «რა იყო ჩემი აზომი წყრომა და დაუთმობლობა აგეთისა მოყურისათვის, რომელ სულთაცა მერჩივნა? ... [3ე, გულო,] მეტითა უცნობობითა თავისა სულთაცა ებრძვის»[158].

(სპარსულ დედანში ვკითხულობთ: «*გულო, თავის მტრად რად ქცეულხარ?*»?)

შაჰი მოაზადი დედასთან საუბრისას იტყვის:

دلم گوی که هم با من به کین است

همی تا باشد این دل در تن من نپردازم به جنگ هیچ دشمن [162]

«დედაო! ჩემი საქმე ესრე არის, ვითამცა ჩემი გული ჩემი მებრძოლი იყოს... ვირე ესე გული ჩემსა ტანსა შიგან არის, სხუისა მტერისა ბრძოლად არა მცალს»[128].

ხოლო რამინის შესახებ ვკითხულობთ:

چو رامین کرد با دل ساعتی جنگ هم او از دل هزیمت کرد دلنتگ [296]

«*რამინი მთელი საათი ებრძოდა გულს და მაინც დამარცხდა ნაღვლიანი*».

მეფის სულიერ სამყაროში გამართული დაპირისპირების შესახებ სხვა შემთხვევაში ამგვარად მიგვანიშნებს ავტორი:

[213] همه شب با دل او را بود پیگار

«[იგი] მთელი ღამე გულს ებრძოდა».

ვისი სატრფოს «უხანობას» უსაყვედურებს და ეტყვის:

[320] ترانادان دل تو دشمنان آمد

«შენი უმაცარი გული შენი მტერია» [256].

გულის ჭირვეულობისა გამო ვისი ასე დასტირის საკუთარ თავს: مراد دل دشمنست ای  
[286] وای بر من چرا چاره همی جویم زدشمن

«გული ჩემი მტერია და ნიადაგ მტრისა სიახლე ვით გავძლო» [225]?

სიყვარულის გრძნობის დაშრეტაზე კი ვისი ასე საუბრობს:

[322] برفت آن دل که بودی دشمن من

«დამაგდო მან გულმან, რომელ მემტერებოდა და მაჭირვებდა» [257].

ხოლო რამინი მთელი შემართებით ემიჯნება დაუკითხავად გულში შემოჭრილ გრძნობას, რომელმაც მრავალი შეჭირვება მოუტანა და აცხადებს:

دل از تن بر کنم گر دل دگریار کشد مهر تو یا مهر دگریار

[337] اگر زین دل جدا مانم مرا به که هر کس را همی خواهد مرا نه

«გულსა ტანისაგან გამოვიკუთ, თუ აქათგან შენლა გეძიებდეს ანუ სხუათა მოყუარეთა! თუ უგულო დავრჩე, დია მიჯობს, რათგან ესეთია, რომელ ყოველი კაცი უყუარს და მე ვსძულ და მაჭირვებს თუით» [269].

სხვაგან კი ქალი იტყვის:

[230] چرا با جان بیچاره ستیزم

«რად გლახ ვებრძუი საბრალოსა სულსა ჩემსა» [181].

მიჯნურთან გაგზავნილ ვისის წერილში კი ვკითხულობთ:

[270] دل من کرد گر با من جفا کرد که شد طمع وفا در بی وفا کرد

«მე თუით ჩემსავე ბედსა თანა ჩემმანვე გულმან მიმცა ჭირსა, რომელ უხანოსაგან ხანიერობასა ეძებდა» [216].

რამინის წარმოდგენით, კაცის საკუთარ გულთან გაუცხოება ზოგადად მიჯნურთა სენი ყოფილა:

[98] دل او را دشمن باشد ز خانه بر او جوینده هر روزی بهانه

«ყოველთა უბედურთაგან მიჯნური უფრო საბრალო არის, რომელ მისი გული შინაური მტერი არის და ყოველთა დღეთა მისსა აუგსა ეძებს»<sup>[74]</sup>.

ჩვენს მიერ მოხმობილი მაგალითებიდან ნათელია, რომ გული, რომელიც თხზულებაში დამოუკიდებელი პერსონაჟის სახესაც კი იღებს, «სულთან მეზმოლად», «შინაურ მტრად» გაიაზრება, ხშირად პერსონაჟთა შინაგანი მონოლოგის ადრესატად მოიაზრება. «გორგანის პოემაში გულის, როგორც ადამიანის მთელი შინაგანი ცხოვრების ეპიცენტრის, ცნება არაიშვიათად ისეთ სუბსტანციად გვევლინება, რომელსაც დამოუკიდებელი, თვით მისი მფლობელის ნების საწინააღმდეგო ქმედების უნარიც კი შესწევს»<sup>107</sup>.

ბუნებრივია, რომ ჩნდება კითხვები: ადამიანის შინაბუნების რომელ პლასტებს აერთიანებს გული? მაინც რას მოიცავს ეს კატეგორია «ვის ო რამინში»? რატომ მოიაზრება გული კაცის «შინაურ მტრად»? რასთან მეზმოლად წარმოგვიდგენს მას ავტორი და რატომ? რა მხატვრული ფუნქცია ენიჭება თხზულებაში შინაგან მონოლოგს?

ქართულ ენაში სიტყვა «გულის» სემანტიკის გარკვევისათვის სერიოზული კვლევა-ძიება ჩაუტარებია ალექსანდრე ფრანგიშვილს. მის ნაშრომში განსაკუთრებით ვრცელი და მრავალფეროვანია ადამიანის ემოციური მდგომარეობის ამსახველი საილუსტრაციო მასალა. «ემოციური განცდები წარმოდგენილია, როგორც «გულიდან გამომდინარე განცდები როგორც მთლიან-პიროვნული მდგომარეობის ამსახველი განცდები, როგორც მისი სიმპტომი და ამდენად, სუბიექტური აზრის მატარებელიც»<sup>108</sup>. მეცნიერის განცხადებით, «ქართულ ენაში «შინაგანი» განცდის სინამდვილე მთლიანად წარმოდგენილია «გულ» სიტყვის მნიშვნელობასთან მჭიდრო კავშირში... ეს ერთნაირად ითქმის როგორც სუბიექტურ მდგომარეობათა განცდების – ემოციური განცდების, ისე ობიექტური სინამდვილის განცდების – შემეცნების პროცესების, აქტივობის განცდების – ნებელობისა და პიროვნების ფსიქოლოგიურ თავისებურებათა გამოსახვის შესახებ»<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> კალაძე ი., სპარსული რომანული ეპოსის სიუჟეტის პოეტიკა (სტრუქტურა, გენეტიკა, სტილისტიკა), თსუ შრომები 1341, თბილისი 2002., გვ. 126.

<sup>108</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან, თბ., 1959, გვ. 56.

<sup>109</sup> იქვე, გვ.68.

«გულის» მნიშვნელობის გაგებისათვის მრავალმხრივი კვლევაა ჩატარებული. მისი შეჯერება ცხადჰყოფს, რომ ეს ცნება ადამიანის სულიერი სამყაროს ყველა ასპექტს მოიცავს. «შინაგანი» განცდის სინამდვილე მთლიანად გულს უკავშირდება. გული არა მხოლოდ დელავს, ხარობს, შიშობს, არამედ აზროვნებს, განსჯის, ფიქრობს. ხშირად «პიროვნება გულს უტოლდება»<sup>110</sup>.

«ვის ო რამინის» გმირებთან მიმართებაში კი გული ძირითადად პიროვნების გრძნობად-ემოციური ბუნების გახსნას ემსახურება. აქ გული ხან *უგუნებოა*, ხან *შეშინებული*, *«შეჭირვებისა ტვირთით» დამძიმებული*, *გაფიცვებული*, *სიბრალოლით დამწვარი*, *გამწვრალი*, *სიყვარულით სავსე*.

### გ) გული –სიყვარულის სამყოფელი

გული სიყვარულის სამყოფელია და «ვის ო რამინის» გმირებს ამ გრძნობისათვის, უპირველესად, სწორედ გულში მიუჩენიათ ადგილი. რამინის შესახებ ვიგებთ:

دل رامین ز گاه کودکی باز هوای وپس را داشتی راز [73]

«ყმაწუილსავე შეჰყუარებოდა ვისი, მაგრა ვერ გამოეცხადა და გულსა შინა ჰქონდა სიყვარული მისი» [55].

ვისის გრძნობაზე კი ავტორი გვიაშობს, რომ

فزون شد در دلش بخشایش رام [120]

«შეუყვარდა გულსა შიგან ვისის რამინ» [93].

თვით ვისი კი საკუთარი გრძნობის «ხანერობას» გულს უკავშირებს:

وفا را در دلم زیرا درنگست ازیرا کاین دلم بنیاد سنگست [264]

«მით არ მოიკოცების გულისა ჩემისაგან სიყვარული, რომელ ქვისა და რკინისაებრ მაგრად მაქუს» [209].

სხვა შემთხვევაში ბეგო რამინთან საუბარში იტყვის:

چه عشق اندر دل و چه تیز آتش [224]

«მიჯნურობა, გულსა შიგან შესრული, და ცეცხლი თუალთა ზედა სწორია მოსათმენლად» [176].

<sup>110</sup> რობაქიძე მ., «ვეფხისტყაოსნის» ანთროპოლოგიურ ცნებათა ინტერპრეტაცია, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2003, გვ.3.

რამინისაგან მიტოვებული ვისი ძიძას შესჩივის:

مرا بی کارد ای دایه تو کشتی که تخم عشق در جانم بکشتی [252]

«მე თუით მკუდარი, ძიძაო, შენგან ვარ, რომელ სიყვარულსა შემამეცნიერე და მიჯნურობისა ცეცხლი დათესე გულსა ჩემსა შიგან» [199].

ქართველი მთარგმნელი ამ ეპიზოდში დედანს ოდნავ სცილდება და «მიჯნურობის ცეცხლს» გულში მიუჩენს ადგილს. სპარსული დედნის მიხედვით, სიყვარულის *მარცვალი (თესლი)* ძიძას ქალის *სულში* ჩაუთესავს.

«ვის ო რამინში» აგრეთვე არსადაა ქართულ თარგმანში არსებული «სიყვარულსა შემამეცნიერე». შეიძლება ვიფიქროთ, ამ ერთი ფრაზით მთარგმნელი (ავტორი-მთარგმნელი) ცდილობს, ქალის გრძნობას რაციონალური საწყისიც მოუძებნოს.

#### დ) გული, ცნობა, გონება

საკუთარ განცდებზე საუბრისას რამინი აცხადებს:

خرد دایم ز دل آور ه کشته به دست عشق در بیچاره گشته [246]

«რა მიჯნურობისა ცეცხლმან ჰელ მყო, ... ცნობა გულისაგან წამივიდა და დავრჩი უღონო ქმნილი»[194].

როგორც ჩანს, ცნობის, როგორც გონისმიერი საწყისის და გულის, ემოციური ფაქტორის გათიშვა განცალკავება «უღონოქმნილს» ხდის კაცს, იწვევს მის ფიზიკურსა და სულიერ დამაბუნებას.

«ვეფხისტყაოსანში» გულის ფსიქოლოგიური შინაარსის კვლევისას ვლ. ნორაკიძე აცხადებს, რომ «რუსთაველთან «გული» არ იხმარება აფექტის, ვნების, გუნების ან გრძნობის რომელიმე სახეობის მნიშვნელობით, იგი უფრო ღრმა დისპოზიციური მნიშვნელობის მდგომარეობაა, რომელიც დაკავშირებულია არა მხოლოდ გრძნობათა სამყაროსთან, არამედ ადამიანის აქტივობის ყველა სახეობასთან ... პიროვნების ცალკეული ძალები – გონი, გონება, გული ერთიანობაში აქვს მოცემული. ადამიანის ქცევის თვალსაზრისით, გონება ემყარება გულს ... გული ქცეულია გონიერ მოტივთა, მიზანთა სისტემის აღმძვრელ ძალად»<sup>111</sup>. ამგვარი მთლიანი ანუ «სრული» ბუნების ადამიანებს

<sup>111</sup> ნორაკიძე ვლ., ადამიანობის იდეა «ვეფხისტყაოსანში», თბ., 1966, გვ. 96, 104.

გვიხატავს რუსთველი. «ვეფხისტყაოსნის» პერსონაჟთა ხასიათებში გონით-  
ინტელექტუალური და გრძნობად-ემოციური ბუნება არა თუ ემიჯნება, არამედ  
ავსებს ერთმანეთს.

მ. რობაქიძე რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და «ვეფხისტყაოსნის»  
ანთროპოლოგიურ ცნებათა კვლევისას ერთ ცნობილ სტროფს მოიხმობს:

«გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან,

რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან».

მეცნიერი განმარტავს, რომ ადამიანის ფსიქიკის ამ ნაწილების «გული»,  
«ცნობა» და «გონება» ერთმანეთზე დამოკიდებულება იმას ნიშნავს, რომ ისინი  
ერთმანეთს განაპირობებენ, ერთმანეთს გამსჭვალავენ, მათი მიმოქცევა ერთმანეთს  
გულისხმობს: თუ «გული წავა», მას ცნობაც თან «მიჰყვება» და პირიქით,  
„გონებისა» და თუ «ცნობის» გულისმიერ პროცესებსაც «ითრევს». მეცნიერი დაძენს,  
რომ ამავე აზრს ამტკიცებს პოემის შემდეგი სტრიქონიც: «რათგან შენ დაგრჩა  
გონება, გული შენსკენვე დაბრუნდეს». «პიროვნების გამთლიანება ხდება «გულისა»  
და «გონების» შეერთებით, ხოლო პიროვნული «მოკლება-შეიწრება» გულისმიერი  
მოვლენაა, რაც «გონების შეჭირვებითაა» განპირობებული. ეს რუსთველური  
დებულება კარგად ჩანს ხალხური მეტყველების ეროვნულ გონში: ისეთი ცნება,  
როგორცაა «გულის წასვლა», იმავდროულად, «გონების დაკარგვასაც» ნიშნავს<sup>112</sup>.

მაგრამ რა სურათი იხატება «ვის ო რამინში»? როგორ იქცევიათ ამ  
თხზულების გმირები, რომელთა «ცნობა გულისაგან წასულა»?

«ვის ო რამინის» პერსონაჟთა «გული, ცნობა და გონება» არასოდეს, ან  
თითქმის არასოდეს, «ჰკიდია ერთმანეთზედ». უფრო ზუსტად, მათ შორის თითქმის  
არასდროს მყარდება ჰარმონიული თანხმობა, მშვიდობა. გული, ცნობა და გონება  
ერთ ჰარმონიულ მთლიანობას რომ უნდა ქმნიდეს, ეს თვით პოემის მთავარმა  
გმირებმაც იციან. გონებას, ჭკუას გულსა და სულში უნდა ჰქონდეს მიჩენილი  
ადგილი:

که من با تو چنان باشم از این پی چو دانش با روان و شیر با می [273]

<sup>112</sup> რობაქიძე მ., დასახ. ნაშრ. გვ.131-132.

»მოდის, რომელ ასრე ჰამოდ ვიყვნეთ აქათგან, ვითა სულსა თანა ცნობა და თუალთა შინა სინათლე» [218].

«მე შენთან ამიერიდან ისე ვიქნები, როგორც სულთან – ცნობა და ღვინოსთან – რძე».

თუმცა ამ იდილიურ ერთიანობას სიყვარულის მოსვლასთან ერთად სამირკველი ერღვევა, რადგან «ცნობა და სიყვარული ერთმანეთსა ვერ ჰმორჩილებენ».

خرد باشد که زشت از خوب داند چو مهر آید خرد در دل نماند

...

خرد با مهر هرگز چون بسازد که آن چون می همی این را بتازد

نفرماید خرد آن را گزیدن کزو آید همی پرده دریدن

مرا از عشق شد پرده دریده شکیب از دل خرد از تن بریده [98]

«ცნობით გამოირჩევის ავი კარგისაგან, რომელ, რა მოყურისა სიყვარული მოვა, ცნობა წავა... ცნობა და სიყვარული ერთმანეთსა ვერ ჰმორჩილებენ, ამით რომელ ცნობას სიყვარული მოერევის, აღარა მიუშვებს გამორჩევად საქმისად და ყოველი ხვამიადი მისგან გამოცხადდების. მე მიჯნურობისაგან ამეხადა საფარველი და გულისაგან თმობა და სულისაგან ცნობა წამივიდა» [75].

სიყვარულის ფსიქოლოგიური თეორიის ამ ლოგიკური პოსტულატების ჩამოყალიბება თხზულების ავტორს ტრფობის სენით უკვე შეპყრობილი რამინისათვის მიუხდია. უცნაურია, რომ ვაჟი კარგად აცნობიერებს, რომ ვისის შეყვარების შემდეგ მას –

خرد آورده گشته هوش رفته دل اندر تن نه بیدار و نه خفته 100

«ცნობა და სიწყნარე წამსვლია, გული ტანსა შიგან იავარ მქმნია; არცა მძინარესა და არცა მღუიძარესა ჭირი ჭირად არა მიჩს და ლხინი ლხინად»<sup>113</sup>[76].

მაგრამ რამინს ამგვარი საბრალო მდგომარეობიდან თავის დახსნის ძალა არ გააჩნია.

ვაჟის გონებისა და გულის განცალკევება-გათიშვის მიზეზად სხვა შემთხვევაში შიში გვევლინება. ვაჟი იტყვის:

خروش و بانگ شه آمد به گوشم جدا کرد از دلم یکباره هوشم [174]

<sup>113</sup> ქართული მთარგმნელი ამ მისრის ბოლო ფრაზას შემდეგ მისრასთან აერთიანებს.

«ჰმა და ზახილი მოაბადისი მესმა, რომელ ცნობანი წამივიდეს მისისა ზახილისაგან; და ესეთი გული შემექმნა» [137].

პიროვნული მთლიანობის, შინაგანი ჰარმონიის აღდგენის, ცნობიერი მდგომარეობის დაბრუნების პროცესი კვლავ გონებისა და სულის შეერთებას უკავშირდება:

[297] چو لختی هوش باز آمد به جانش صدف شد در دندان را دهانش

«რა ცოტად ცნობა მოუვიდა, მისებურად ენასა მეცნიერობა აკმარა» [236].

*«რა მცირედ სულს ცნობა დაუბრუნდა, მის კბილთა მარგალიტს სადაფად ექცა პირი».*

მოაბადი მიმართავს ვისს:

[132] نه جانن را خرد نه دیده را شرم نه رایت راستی نه کارت آرم

«არცა ცნობა გაქუს და არცა სირცხვილი, არცა სიმართლე, არცა პატიოსნება» [104].

*«არც შენს სულს აქვს ცნობა, არც თვალს – სირცხვილი, არც განსჯას – სიმართლე, არც საქმეს – ღირსება»*

[341] زبان از شرم تو خاموش گشته روان از مهر تو بی هوش گشته

«სიტყვა აღარა მაქუს და სული შემმცირებია»[272]!

*«სირცხვილისაგან ენა დადუმებულა, შენი სიყვარულისაგან სულს გონება დაუკარგავს».*

ბი-ჰოშ საინტერესოა ქართველი მთარგმნელის მიერ ინტერპრეტირებული *بی هوش* (სული უგონო, ცნობადაკარგული), რომელიც გაგებულია, როგორც «სულის შემცირება»<sup>114</sup>.

იმ გარემოებას, რომ ერთი მხრივ, *ჰკუა-გონება* და მეორე მხრივ, *გული* და *სული* ერთიანობას ქმნის, გამსჭვალავს ერთმანეთს, სპარსული პოემის ქართული თარგმანის თავისებურებანიც ადასტურებს. ზოგჯერ ქართველი მთარგმნელი ამ

<sup>114</sup> «ვისრამიანისეული» «სულის შემცირება» მოგვაგონებს პიროვნების «იწროება-კლების» რუსთველისეულ ცნებას. მ. რობაქიძე შენიშნავს, რომ «გული», «სული», «გონება» მთლიანპიროვნული ცნებებია, ამდენად, იწროება, როგორც შინაგანი მდგომარეობა, ს რ უ ლ ი , მ თ ლ ი ა ნ ი პიროვნების «შევიწროება», «რღვევა», გარკვეული ფსიქიკური ტრანსფორმაციაა, სულის შინაგანი რაგვარობაა.» *რობაქიძე მ., დასახ. ნაშრ. გვ. 206.*



ანთროპოლოგიურ კატეგორიებს ერთმანეთს უნაცვლებს. ასე მაგალითად, სპარსულ ორიგინალში ვკითხულობთ:

ترا بخشم دل و جان گر خواهی [299]

«გულსა გონებითურთ შენ მოგცემ უზიაროდ» [238].

*«შენ მოგიძღვნი გულსა და სულს, თუ ისურვებ».*

«ვისრამიანში» -س-جان «სული» «გონება» შენაცვლებია.

რამინის გამიჯნურების ამბავს ავტორი ასე გადმოგვცემს:

ز عشق اندر دلش آتش فزود بر آتش عقل و صبرش را بسوزد [81]

«მოედვა მიჯნურობისა ცეცხლი გულსა, დაუწუა ტუინი და გონება წაუღო» [61].

ცხადია, ავტორმა კარგად იცის, ადამიანის ბუნება-ხასიათის იდეალური წყობისათვის ემოციური და რაციონალური საწყისების ჰარმონიული შერწყმა-შეკავშირება აუცილებელი პირობაა. სხვა შემთხვევაში საკუთარ თავზე ბრაზმორეული მოაბადი იტყვის:

اگر رای و دل فرزانه دارم چرا دو دشمن اندر خانه دارم 199

«თუ ჩემთანა გული და გონება მეცნიერთა არს, რად ორნი მტერნი უბეთა შიგან მისხენ» [158]?

*«ბრძნული განსჯა და გული რომ მქონოდა, ორი მტერი სახლში არ მეყოლებოდა»?!*

აქაც, ისევე, როგორც წინა მაგალითში, გული და განსჯა –გონება ერთი მიმართულებით მსვლელად გაიაზრება. გულს მოდებული ცეცხლი «გონებას წვავს». თუმცა ორივე შემთხვევაში სწორედ მათი „გაერთიანების» წყალობით პიროვნების თვითფლობისა და თვითშემეცნების უნარი მკვეთრად ეცემა. ადამიანისათვის მათი ერთდროული ღალატი უკანასკნელი რაციონალური მარცვლის დაკარგვას უტოლდება. «გული მეცნიერთა» პრაგმატულისა და სენტიმენტალური ასპექტების იდეალურ ჰარმონიულ შეზავებას გულისხმობს. «ვისრამიანის» პერსონაჟები კი თითქმის არსად ამჟღავნებენ, რომ მათ «გული მეცნიერთა», (სხვა შემთხვევაში – «ბრძენ გონიერთა გული» ჰქონდეთ.

ბეგო<sup>115</sup> ვისრამიანის ერთადერთი გმირია, რომელიც ცდილობს «გულისაგან წასული ცნობა» დაუბრუნოს გამიჯნურებულ რამინს. იგი დროდადრო მოინახულებს ვაჟს და «შეგონებისა წყლითა ჰრცხიდა რამინის გულსა.» მისი რჩევა-დარიგებანი ხატოვანი შედარებებითაა შემკული:

هوای دل چو موج انگیز دریاست درو رفتن نه کار مرد دناست [224]

«გულის ნება აღელვებულსა ზღუასა ჰგავს, რომელ მაშიგან შესვლა არა მეცნიერისა საქმეა» [176].

«მეცნიერი» (مرد دنا) ანუ ცნობისა მქონე ადამიანი ოდენ ემოციას არ მიჰყვება, რადგან ის «აღელვებული ზღვაა», სადაც წონასწორობის შენარჩუნება შეუძლებელია. «ვის რამინის» მიჯნურნი ისეთ ადამიანებს განასახიერებენ, რომელთაც შინაგანი წონასწორობა დაკარგული აქვთ. მათ გულს «სურვილთა დათმობის» უნარი აღარ შერჩენია. ბეგოს შეგონებას რამინი ასე უპასუხებს:

دل من با روان من به کینست

شنیدم پند خوبت را شنیدم بریدم زین دل نادان بریدم [227]

*«ჩემი გული ჩემსავე სულს ებრძვის; ვისმინე შენი კარგი დარიგება, ვისმინე; განვეშორე ამ უმეცარ გულს, განვეშორე».*

ამ ეპიზოდში ერთმანეთს უპირისპირდება «კაცი მეცნიერი» (مرد دنا) და «უმეცარი გული» (دل نادان), ანუ კაცის შინაბუნების ორი ნაწილი: ემოციური და რაციონალური. ემოციური საწყისის მოზღვავება თრგუნავს, ზღუდავს რაციონალურის ფუნქციონირებას ([84]-[84] پر مهر نپذیرد سلامت), მიჯნურობითა გატენილი გული შეგონებასა არა მოისმენს [57]).

თუმცა გონების განსჯის იმპულსები სრულად არ გამქრალა. მას «ებრძვიან», მაშასადამე, ის არსებობს. ეს ბრძოლა კი პიროვნების შინაგან სამყაროში მიმდინარე დაპირისპირებაა. სწორედ ეს არის ძირითადი მიზეზი თხზულების პერსონაჟთა შინაგანი კონფლიქტისა. კონფლიქტი კი თავს იჩენს მძაფრ შინაგან

<sup>115</sup> «ვისრამიანის» ქართული აკადემიური გამოცემის ავტორნი ამ სახელის ეტიმოლოგიასთვის შენიშნავენ, რომ ბეკგო (ქართული თარგმანით ბეგო) «კარგის მთქმელს, ოქროპირს ნიშნავს და პოემაში მართლაც რომ რამინის მრჩევლად ვხედავთ... ვფიქრობთ, ფალაურ ვერსიაში მუაბადი, რამინი ბეკგო ამ გმირთა ეპითეტები იქნებოდა და მათ საკუთარი სახელიც ერქმეოდათ» (ვისრამიანი, თბ., 1962, შესავალი, გვ.12).

მონოლოგებში, რომლებიც გულთან გამართულ დიალოგადაც შეიძლება წარმოუდგეს მკითხველს.

ამგვარად, გული როგორც «შინაური მტერი», გორგანის პოემაში ხშირად გონების, რაციონალური განსჯის საწინააღმდეგოდ მოქმედებს და პიროვნების გაორების, ინდივიდის პიროვნული მთლიანობის რღვევის მიზეზი ხდება.

#### ე) ანთროპოლოგიურ კატეგორიათა ურთიერთმიმართებისათვის

«ვის ო რამინის» ანთროპოლოგიურ კატეგორიათა შესწავლისათვის საგულისხმოა ქართული თარგმანის თავისებურებათა ანალიზიც. «ვისრამიანი» გორგანის პოემის უადრესი თარგმანია, თითქმის თანადროული. ამ ეპოქის ქართულ ფილსოფიურ აზრს უკვე ნაცადი აქვს ადამიანის სულის კონსტიტუციის კვლევა. ფიქრობენ, რომ ემოციურისა და რაციონალურის გამთლიანება-შერწყმა შესაქმის გვირგვინს – კაცს აქვს დაკისრებული. ადამიანი ჩაითვლა «საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მეფობისად», გრძნობისა და გონიერების სამყაროსა და ნიჭის შემაერთებლად»<sup>116</sup>.

ქართველი მთარგმნელი ძირითად ანთროპოლოგიურ ცნებათა გადმოღებისას, უმთავრესად, სპარსულ დედანს მისდევს. თუმცა იშვიათ შემთხვევაში ერთ ლექსიკურ ერთეულს შეიძლება რამდენიმე შესატყვისი მოემქმნოს ქართულ «ვისრამიანში».

გულის აღსანიშნავად გორგანის პოემაში გვხვდება სპარსული. (დელ) კა. «ვისრამიანში» კი «გულით» ხშირად გადმოცემულია მონათესავე მნიშვნელობის ანთროპოლოგიური კატეგორიები. ასე მაგალითად:

[187] زبان از دوستداری رام گویان روان از مهربانی رام جویان

სპარსული *روان* რომელსაც «სული», «სამშვივნელი», «ფსიქიკა» შეესაბამება «ვის ო რამინის» მთარგმნელს «გულით» აქვს გადმოცემული: სიყუარულითა მისი ენა რამინს იზახდა და აგრეთვე უთმობად მისი გული ეძებდა რამინს [148].

სხვა შემთხვევაში სპარსული *وفا* –*ს* (*ერთგულება*) პარალელურად ქართული «გული» არის მოტანილი:

[265] وفا چون گوهرست و عشق چون كان زكان گوهر نشاياد بردن آسان

«გული ჩემი სადაფსა ჰგავს, რომელ შენი სიყუარული შიგან ჩამთესლებია და მისი ამოღება ადვილად აღარავის შეუძლია» [210].

<sup>116</sup> ჯავახიშვილი ივ., ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, თბ., 1956, გვ.133.

*«ერთგულება მარგალიტს ჰგავს და სიყვარული მის საბადოს, საბადოდან მარგალიტი ადვილად არ მოიპოვება».*

ქართველ მთარგმნელს სპარსული შედარებისათვის აშკარად უფრო ცხადი და კარგად მორგებული სიტყვა მოუძებნია.

სატრფოსაგან მიტოვებული ვისის ვრცელ მონოლოგში ვკითხულობთ:

[286] *بنال ای دل که ارزانی بدینی که هم در این جهان دوزخ ببینی*, რომელიც ამავ სოფელში უნახავს თხზულების გმირს, მთარგმნელს უფრო სულის სასჯელად წარმოდგენია, ვიდრე გულისა: *«კუნესოდე სულო, რათგან ამისი ღირსი ხარ და ამასვე სოფელსა ნახე ჯოჯოხეთი»* [225].

*«იკვნესე, გულო, რადგან ღირსი ხარ, რომ ამავ სოფელში ნახო ჯოჯოხეთი.»*

ხუზისტანიდან მოტაცებული სადედოფლო ტახტზე მოაბადის გვერდით მჯდომი ვისის განცდები კი ქართულ თარგმანში გულის სატკივრად არის წარმოდგენილი, მაშინ როცა სპარსული დედანი მას ვისის სულის ტვირთად გვისახავს:

[85] *تو گفتی در رسیدی هر زمانی از انده جان او را کاروانی*

*«წამსა და წამსა გულსა მისსა შეჭირვებისა ქარავანი მოვიდის»* [64].

მოაბადის მიერ ვისის შეგონებისა და დაყვავების საპასუხოდ ვისის გული მოლბება და ამგვარად უპასუხებს მეფეს:

*دری در جان تاریکم گشاندند چراغی اندر آن درگه نهادند*

[230] *فتاد اندر دل من روشنایی خرد از جان من جست آشنایی*

თუ დედანში *«გული»* და *«სულო»*, ორივე იკითხება, ქართულ ვარიანტში მხოლოდ ერთი ანთროპოლოგიური კატეგორიაა თარგმნილი – *«გული»*. ამასთან, დაზუსტებულია, რას ნიშნავს *«ბნელისა კარის გაღება»* – *«სიმართლის გზაზე დადგომას»*. ხოლო მეორე ბეითის ბოლო მისრას თარგმანი უფრო ცხადს ხდის *«კარის გაღების»* დანიშნულებას – *გულისა და ცნობა-გონების ერთმანეთთან დაახლოებას*:

*«აწ ჩემისა ბნელისა გულისა კარი გამღებია, მართალი გზა მიპოვნია, თუალთა ამჩენია და გონებისა და ცნობისადა შემეცნებულ ვარ»* [181].

*ცნობა, გონება* – *د خرد* სულის ერთგვარი ნაწილი უნდა იყოს, ავტორი მოაბადის შემდეგ სიტყვებშიც გვიცხადებს, რომლითაც იგი ვისს მიმართავს:

[132] *نه جانن را خرد نه دیده را شرم نه رایت راستی نه کارت آرم*

*«არცა ცნობა გაქუს და არცა სირცხული, არცა სიმართლე, არცა პატიოსნება»* [104].

უფრო მეტიც, სულის კონსტიტუციაში გონების გარდა კიდევ უნდა შედიოდეს: شرم ,  
رای دانش , ეს უკანასკლავი კი ისევ რაციონალურის ატრიბუტადაა მოაზრებული:

خرد دمدی و شرم و دانش و رای به کار آید روان را در چنین جای  
که زشت از خوب و نیک از بدانی به دل کاری سگالی کش توانی [101]

«კაცსა გონებისა სისრულე, ცნობა და სირცხულისა უფლობა ასეთსა ჟამსა მოეგმარების, დუხჭირი კეკლუცისაგან და ავი კარგისაგან გამოარჩიოს და გულსა სიგან ესეთი რამე საქმე გამოარჩიოს, რომელ მიჰხუდებოდეს»[77].

**რაციონალური საწყისის აღსანიშნავად «ვის ო რამინი» რამდენიმე სიტყვას იყენებს:**  
مغز هوش خرد

ქართული «ცნობა» ყველაზე ხშირად სპარსულ خرد-ს შეესაბამება.

خرد را می بیند چشم را خواب [175]

«ცნობასა ღვინო დაუკმავს და თუალსა \_ ძილი» [138].

خرد دور از تو مثل آسمانست [216]

«ცნობა ასრე გმორავს, ვითა ცა» [170].

زباننت لختی کوتاه بودی [318] ترا اگر این خرد آن گاه بودی

«თუცა ეგე ცნობა მაშინ გდებოდა, აწ ენა შენი უმოკლე იქნებოდა» [254].

دلش پر تاب گشت و مغز پر دود [149]

«გული სისხლით აევსო და ტუინი მისი გულჯარბობისა კუამლისაგან დუღდა»[152].

چو شاهنشاه را می در سر آویخت خرد را مغز او با می بر آمیخت [166]

«რა შაჰინშა ღვინო შესუა და ტუინსა გაუტდა, ცნობასა მორია ღვინომან»[131].

ز عشق اندر دلش آتش فزود بر آتش عقل و صبرش را بسوزد [81]

«მოედვა მიჯნურობისა ცეცხლი გულსა, დაუწუა ტუინი და გონება წაუღო» [61].

### 3) «უგულოს» ცნებისათვის

«გულის» ანთროპოლოგიურ თუ მხატვრულ გააზრებას «ვის ო რამინში» მჭიდროდ უკავშირდება «უგულობის» ცნება. ამ თხზულების ქართული აკადემიური გამოცემის ავტორები \_ ალექსანდრე გვახარია და მაგალი თოდუა შენიშნავენ, რომ «უგულო» ქართულ თარგმანში თითქმის ყოველთვის შეესაბამება სპარსულ «ბი დელს»

და ნიშნავს «მიჯნურს», «შეყვარებულს»<sup>117</sup>. მკვლევარნი აქვე სქოლიოში მიუთითებენ, რომ ამავე მნიშვნელობითაა ეს სიტყვა ნახმარი «ვეფხისტყაოსნის» რამდენიმე სტროფში (847, 848, 1204). ამ უკანასკნელ მოსაზრებას არ იზიარებს ალექსანდრე ბარამიძე და სათანადო სტროფების გაანალიზების შემდეგ აცხადებს, რომ აქ «უგულობად» რუსთველი გულისხმობს ერთ შემთხვევაში /»კაცსა დასვრის უგულობა«.../ «უგულო სიყვარულს ე. ი. შიშველ ხორციელებას, მდაბიო სქესობრივ წადილს, ისეთი ხორციელი ჟინით გატაცებას, რომელიც მოკლებულია ღრმა მგრძნობელობასა და ამაღლებულობას, სიფაქიზეს»<sup>118</sup>. სხვა სტრიქონის ანალიზისას კი /»უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდია»/ მეცნიერი აცხადებს, რომ «ტარიელი თუ ვერ კაცობდა არა თავისთავად მიჯნურობის გამო, არამედ იმ ტრაგიკული ხვედრის გამო, რაც ცხოვრებამ არგუნა... ტარიელის გული გაღეულია უზომო ტანჯვისაგან»<sup>119</sup> ამ რეცენზიის საპასუხოდ მ. თოდუა განმარტავს «განა ტარიელი უგულო იმიტომ არა, რომ შეყვარებულია, რომ მას გული სიყვარულმა წაართვა? მეორეგან იკითხება (ტარიელზეა ლაპარაკი):

«არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?

იგი უ გ უ ლ ო მოელის მართ დღეთა გასრულებასა». (847)

უგულო აქაც შეყვარებულის ეპითეტია. ჩვენ ლექსიკურ ადექვატურობაზე არ გვაქვს საუბარი, ჩვენ იმას ვამბობთ, რომ უ გ უ ლ ო აქ შეყვარებულს ნიშნავს, მისი ეპითეტია (და არა სინონიმი)»<sup>120</sup>.

დ. კობიძე თავის «ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა» III ტომში ვრცლად მსჯელობს «უგულობის» შესახებ. მეცნიერს სადავოდ არ მიაჩნია ის გარემოება, რომ აღმოსავლურსა და, კერძოდ, სპარსულ ლიტერატურაში, ამასთანავე «ვეფხისტყაოსანში», სიტყვა «უგულო» შეყვარებულის, მიჯნურის მნიშვნელობას ატარებს. თუმცა, მკვლევარის განცხადებით, «ვეფხისტყაოსნის» სტრიქონში «კაცსა დასვრის უგულობა» ეს ტერმინი ყალბ სიყვარულს გულისხმობს. მეტად საგულისხმოა

<sup>117</sup> ვისრამიანი, 1962, გვ. 420

<sup>118</sup> ბარამიძე ალ., ვისრამიანის გარშემო, ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები, თბილისი, 1980, გვ. 294.

<sup>120</sup> თოდუა მ., ქართულ-სპარსული ეტიუდები, თბილისი, 1971, გვ. 63.

დ. კობიძის ერთი შენიშვნა – როცა გულის მიცემაზე ან წაღებაზე საუბარი რუსთაველთან, ყოველთვის როდი იგულისხმება ქალ-ვაჟი. ამ პოემის გმირები დიდი და გულწრფელი მეგობრობის ნიშნადაც უძღვნიან თუ წარტაცებენ ერთმანეთს გულს. «გულის მიტაცება, მისი სხვისთვის დათმობა მეგობრობის და ამით გამოწვეული დიდი სიყვარულის საფუძველზე ხდება და არა მხოლოდ სამიჯნურო გრძნობების გაღვივების შედეგად»<sup>121</sup>.

«ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დადგენისათვის ა. შანიძე განიხილავს თხზულების ერთ სადავო ადგილს. ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერები გვთავაზობენ ამ სტროფის ორ სხვადასხვა წაკითხვას:

«აწ მეფეო, უმისობა: ჩემგან ყოლა არ ეგების:

გული მას აქვს, გულოვანსა: აქა ხელი რა მეხდების» (729ვახ.).

«აწ მეფეო, უმისობა: ჩემგან ყოლა არ ეგების:

გული მას აქვს, უგულოსა: აქა ხელი რა მეხდების» 905.

იუსტინე აბულაძეს ხელნაწერთა სხვადასხვა წაკითხვიდან მეორე აურჩევია. აკაკი შანიძეც ასაბუთებს მეცნიერის ამგვარი არჩევნის მართებულობას<sup>122</sup>.

როგორია სპარსული کج (ბიდელ)-ის სემანტიკა? რა მნიშვნელობის მატარებელია იგი «ვის ო რამინში»? როგორ გადმოიტანა ეს სიტყვა ქართველმა მთარგმნელმა? როგორ მიემართება ერთმანეთს სპარსული کج (ბიდელ) და ქართული უგულო?

«უგულო» განმარტებულია ნიკო ჩუბინაშვილის «ქართულ ლექსიკონსა» და არნოლდ ჩიქობავას საერთო რედაქციით გამოცემულ «ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მრავალტომეულშიც.

უ გ უ ლ ო – გულგრილი (ვეფხისტ. 10, 837 და შემდგომი) *хладнокровный*<sup>123</sup>.

უ გ უ ლ ო – ვისაც გული არა აქვს\_გულქვა, გულცივი, უგრძნობელი<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> კობიძე დ., ქართულ-სპარსულ ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ.III, თბილისი, 1978, გვ. 77.

<sup>122</sup> შანიძე ა., ვეფხისტყაოსნის საკითხები, 1, თბილისი, 1966, გვ.184-187.

<sup>123</sup> ნ. ჩუბინაშვილის «ქართულ ლექსიკონი», თბილისი, 1961, გვ. 383.

<sup>124</sup> არნოლდ ჩიქობავას საერთო რედაქციით გამოცემული «ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი», ტომი VI.

როგორც ვხედავთ, არც ერთი მათგანი არ მიუთითებს, რომ ამ სიტყვას ჰქონდეს მიჯნურის, შეყვარებულის მნიშვნელობა. როგორც ჩანს, «უგულომ» ქართულ ენაში მაინც ვერ დაიმკვიდრა მხოლოდ წმინდა სპარსული მნიშვნელობა. ყოველი ენა ხომ ამა თუ იმ მენტალობის პროდუქტია და ამიტომაც გადანერგილი სიტყვა ძნელად იხარებს ხოლმე «უცხო» ნიადაგზე. დღეს «უგულოს» ძირითად მნიშვნელობად ქართულ ენაში «გულგრილი», «გულცივი» შეიძლება მივიჩნიოთ. სპარსული სიტყვიერი კულტურისათვის ასე ნიშნეული გულის ძღვნა-მიტაცების პოეტური სახე ჩვენი ლიტერატურისთვის უფრო ახლობელი აღმოჩნდა. ქართულ ცნობიერებაში ამ პოეტურმა სახემ ამაღლებული სიყვარულისა და თავდადებული მეგობრობის მაგალითებში შეისხა ხორცი<sup>125</sup>.

მ. რობაქიძის სადოქტორო დისერტაციაში ვრცლადაა განხილული «უგულოს» სემანტიკა კლასიკური პერიოდის ქართულ ლიტერატურაში, მათ შორის, «ვისრამიანში». მეცნიერის განცხადებით, «უგულობის» სემანტიკა ამ თხზულებაში ადამიანის ისეთ თვისებებს უკავშირდება, რაც მიჯნურობის მძაფრ გრძნობას ახასიათებს: «ხელი», «უჭკუო», «აშფოთებული», «შეჭირვებული», «უიმედობა», «დაღონებულობა», «გულის ჭირით ავსება» და ა.შ. აქვე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სიყვარულის მძაფრი გრძნობის გარდა «უგულო» გამოხატავს, საზოგადოდ, უარყოფით ემოციას, წუხილს /»ვინცა მას მოისმენდა... ეგრეცა უგულო დარჩებოდა«/. მეცნიერი საბოლოოდ დაასკვნის, რომ «სიყვარულის გრძნობას «უგულო» აღნიშნავს უარყოფითი, ძლიერი ტანჯვის ნიშნით. ეს არის «გულის ჭირი»/»იწროება გულისა«/, რომელიც არღვევს პიროვნების მთლიანობას და მოქმედების უნარს უკარგავს მას»<sup>126</sup>.

სპარსული ენის განმარტებითი ლექსიკონი ფირდოუსის, ფაროხის, გორგანის, ნასერ ხოსროვის, ხაყანის, ნიზამის, საადისა და ჰაფეზის თხზულებების საფუძველზე ამ სიტყვის რამდენიმე მნიშვნელობას გვთავაზობს. *گنجینه* განმარტებულია როგორც *გულის არმქონე*. ჩვენთვის საყურადღებო აღმოჩნდა შემდეგი მნიშვნელობანი: *شیدا*

<sup>125</sup> შდრ. ინგლისურ იდიომათა რამდენიმე მაგალითი:

give your heart to sb. --- to give your love to one person, (ვინმესათვის გულის მიცემა \_ ვინმეს შეყვარება);

lose your heart (to sb/sth)---- to fall in love with sb/sth., (გულის დაკარგვა \_ ვინმეს/რამეს შეყვარება), *Oxford advanced learner's dictionary, 7<sup>th</sup> edition, Oxford university press, pp. 720-721.*

<sup>126</sup> რობაქიძე მ., დასახ. ნაშრ., გვ. 264.



(სიყვარულით შეპყრობილი), عاشق (შეყვარებული, მეტრფე), بیمار از عشق (სიყვარულით სნეული), دلباخته (სიყვარულით გახელებული)<sup>127</sup>.

როგორც ჩანს, بيدل უკვე ფირდოუსის ეპოქაში შეყვარებულის, ტრფობისაგან გახელებულის მნიშვნელობით ფიქსირდება. ცოტა მოგვიანებით სპარსულ ლიტერატურაში იმძლავრებს მისტიკური იდეები, სუფიური მხატვრული სახეები. ამ იდეათა ფილოსოფიურ ტრაქტატებში გადმოცემა არც ისე უსაფრთხო ყოფილა. ამიტომაც სიმბოლოთა მთელი ლექსიკონი შემუშავდა. ეროტიკული სიმბოლოებით შენიღბული ფილოსოფიური ლირიკა მუსლიმური ორთოდოქსული ღვთისმეტყველებისათვის ყველაზე მიუღებელი აზრების გავრცელების საშუალებასაც კი იძლეოდა<sup>128</sup>. სუფიური ტერმინები, ძირითადად, მრავალშრიანი და პოლისემანტიკურია. ამიტომაც, ბუნებრივია, რომ სიტყვა «بدل», რაც ქალ-ვაჟის სამიჯნურო განცდებს მიესადაგებოდა, მისტიკურ ნიადაგზე გადანერგილი (ძველ მნიშვნელობებთან ერთად) ახალ ლექსიკურ შინაარსსაც ირგებს. იგი უკვე აღნიშნავს ღვთაებრივი სიყვარულით შეპყრობილ ადამიანს, ღვთის გზაზე ტრფობით გახელებულს دلباخته در راه خدا. როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენთვის საგულისხმო აღმოჩნდა შემდეგი მნიშვნელობანი: بيهوش \_უგონო, უცნობო, پریشان خاطر \_ მშფოთვარე, مجنون \_უგონო, და რაც ყველაზე საგულისხმოა مجنون (მაჯუნუნ) – უგონო. მაშასადამე, უგულობა თურმე უგონობასა და უცნობობასაც ნიშნავს. ეს აზრი რუსთველის ცნობილ სტრიქონს ეხმიანება, რომლის მიხედვითაც: «გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდია, // რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან».

ამავე მნიშვნელობებს ამოვიკითხავთ მოჰამად მოინის განმარტებით ლექსიკონში<sup>129</sup>, სადაც بيدل განმარტებულია, როგორც عاشق, دلدادہ, شیدا.

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ი. იაგელოს სპარსულ-რუსული ლექსიკონი<sup>130</sup>, რომელშიც მოცემულია შემდეგი განმარტებანი: دل دادن (სიტყვასიტყვით: გულის მიცემა) ერთ-ერთი მნიშვნელობაა *влюбляться*. دل به دل (გული გულს) – *взаимная любовь*.

<sup>127</sup> , جلد سوم لغت نامه دهخدا

<sup>128</sup> Бертельс Е. Э., Суфизм и суфийская литература, М. 1965, стр. 61.

<sup>129</sup> محمد معين فرهنگ فارسی جلد اول

<sup>130</sup> Ягелло И., Персидско-Русский словарь, Ташкент, 1910.

«ვის ო რამინში» სიყვარული, საზოგადოდ, გულის დაკარგვას, უგულობას გულისხმობს:

[121] دل اندر مهر می بر هنجد از تن چنان چون سنگ مغناطیس ز آهن

«მოყვარულისა გული [მოყურისა] ტანისაგან გულსა ესრე გამოსტაცებს, ვითა მალნიტი-ქვა \_ რკინასა» [94].

«უგულობის» ცნება კარგად ერგება აღმოსავლეთში გავრცელებული სამიჯნურო ეტიკეტის ჩარჩოს. ლეგენდები უბიწო, უმწიკვლო სიყვარულის შესახებ ადრე შუა საუკუნეების არაბეთში შექმნილა. ამ ლეგენდათა გმირები ომაიანთა ეპოქის, ძირითადად უზრას ტომის, ბედუინი პოეტი-მიჯნურები იყვნენ. უზრიული კონცეფციით კი, სიყვარული სენად, ავადმყოფობად მოიაზრება, რომელიც ერთბაშად ატყდება თავს ადამიანს. მიჯნური, ჩვეულებრივ, უიმედოდაა შეყვარებული, ადამიანებს გაურბის, ველად გაიჭრება, გონდაკარგული და შმაგი ხდება, იტანჯება და ამ ნებაყოფლობითი ტანჯვის დათმენით, ჭირის მალვით სიყვარულით დასნეულებული ასარულებს სიცოცხლეს<sup>131</sup>. უზრიული ლეგენდების ყველაზე სახელგანთქმული წყვილი ლეილი და კასია, იგივე მაჯნუნი. სწორედ სიყვარულის სენის, სიშმაგის გამო ერგო მას ეს სახელი, რაც არაბულად «ხელს», «ცნობადაკარგულს» ნიშნავს. სპარსული «უგულოც» ფსიქიკის ისეთ მდგომარეობას გულისხმობს, როცა ძლიერი გრძნობის გამო ადამიანი ხელს, გონებადაკარგულს ემსგავსება.

უგულობა რომ მართლაც ნებით მოწეულ ჭირს, სულიერ შფოთვასა და მღელვარებას, გონების სიფხიზლის დაკარგვას უკავშირდება ამას «ვის ო რამინის» სტრიქონებიც გვიდასტურებს:

[170] بی دل را همه رنجی بود خوش

«უგულოსა ჭირი ყველა იამების « [134].

[311] بسا شبها که تو خوش خفته بودی نه چون من بیدل و آشفته بودی

«მრავალნი ჟამნი, რომელ ჰამოდ გამოგისუენებია და კარგად გძინებია ჩემისა საქმისა გაუვლენელსა, და მე უგულო აშფოთებული და შეჭირვებული ცრემლდენით ყოფილ ვარ» [247-248].

<sup>131</sup> გარდავაძე დ., გადმოცემები უზრიელ პოეტ-მიჯნურებზე, «პერსპექტივა XXI», V, თბილისი, 2003; გვ.15-24; Крачковский И. Ю., Ранняя история повести о Маджнуне и Леиле в арабской литературе, Избранные сочинения, II, 1956, стр. 588-632.

بدادم دل به نادانی ز دستم کنون از بیدلی گوی که مستم [350]

«რამინს გული ასრე მივეც სიყმაწულითა და რეგუნობითა, რომელ მე ჯერეთცა ჳელთა აღარა მაქუს. აწ ხელი და უჭკუო ვარ, უგულობისაგან მთრვალსა ვჰგავ» [280].

მართალია, გორგანის პოემაში აღწერილი მიჯნურობა დიდად სხვაობს უზრიტ პოეტთა ამაღლებული, უმწიკვლო გრძნობისაგან, ვისის, რამინისა თუ მოაბადის სატრფიალო განცდას ტანჯვა-შეჭირვება მაინც არ აკლია. თითოეული მათგანი შმაგია, მიჯნურია, ამ სიტყვის ძირეული მნიშვნელობით, რადგან გული სატრფოსათვის შეუწირავთ. და რადგანაც «გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჳკიდია», უგულოდ, უგონოდ და უცნობოდაც დარჩენილან.

«ვის ო რამინში» بیدل არსად გვხვდება «გულგრილის», «გულცივის» მნიშვნელობით. ამ შინაარსს გორგანის პოემაში შეესაბამება سنگدل, سنگدل \_ გულქვა<sup>132</sup>. بیدل –ის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა მხდალი, სულმოკლე. პოემაში ეს მნიშვნელობაც ფიქსირდება:

اگر بیدل بود شیر درگاه برو چیره شود در دشت روباه [184]

«თუ მებრძოლსა ლომსა გულსა ძალა არა აქუს, მასცა მოერევს მელი მისითა საჯაბნითა» [146].

როგორ შეიძინა ამ სიტყვამ «بیدل» მიჯნურის, მეტრფეს, სიყვარულით გახელებულის მნიშვნელობა? როგორ იქცა მარტივი სატყვათწარმოების გზით (სპარსული بی - ბი უქონლობის აღმნიშვნელ ქართულ უ\_ო მაწარმოებელს უტოლდება) მიღებული ეს სახელი მხატვრულ სახედ? როგორ გაიხსნა ამ სიტყვის სემანტიკაში «სივრცის უფსკრული»? რომელ უძველეს ზღაპარში თუ ლირიკულ შედეგში უძღვნა პირველად კაცმა სატრფოს საკუთარი გული, როგორც თავისი მეობის, პიროვნული ინდივიდუალობის უპირველესი და უძვირფასესი ნიშანი, გრძნობისა და აზროვნების შენაკადთა შერწყმა-გადაკვეთის უღრმესი წერტილი, და ამგვარად დარჩა უგულო, ცნობა-გონების გარეშე? ამ კითხვათა პასუხებს შესაძლებელია მითოსური მეხსიერების სიღრმეები იმარხავდეს. მატთანეებსა და ლეგენდებში შემონახული მეფე ბაჰრამ გურისა და მისი სატრფოს, მშვენიერი დ ე ლ არამის ამბავი სპარსული ლექსის დაბადების პოეტურ ისტორიას გვამცნობს. ამ ლეგენდის მიხედვით, გრძნობათა გამხელისას

<sup>132</sup> 276, 279. فخر الدين اسعد گرگانی ویس و رامین تهران 1377

მიჯნურთა გ უ ლ ე ბ ი ს თანახმიერი ძგერის წყალობით დაიბადა სპარსეთში რიტმი და რითმა, შესაბამისად პოეზიაც.

«ეს ლეგენდა ლამაზი სიცრუეა, თუმცა მასში მაინც გამოსჭვივის ჭეშმარიტების დვრიტა: სპარსულ ლექსში მუდამ იგრძნობა სიყვარულით მფეთქავი გულის უნაზესი რიტმი»<sup>133</sup>. ეს «ლამაზი სიცრუე» (თუ ერთი სიტყვის სემანტიკური «უფსკრული») ამ ენაზე მოლაპარაკე ხალხის ბუნებასა და მის ინდივიდუალობაზე გაცილებით მეტს მეტყველებს, ვიდრე ეს სამეცნიერო ენაზე ჩამოყალიბებულ ტრაქტატს შეეძლებოდა.

ვ. ჰუმბოლდტის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში ენა წარმოგვიდგება, როგორც ანთროპოლოგიური ფენომენი. ენათა სისტემური კვლევა, უპირველესად, ადამიანის შესწავლას გულისხმობს. ეპოქის თავისებურება თუ საზოგადოების განვითარება ენის სარკეში წარმოჩინდება. ხშირად ენა უნებურად იმარხავს ხალხთა თუ ეპოქათა ამა თუ იმ ნიშანს. იგი ერთგვარი რთული ნაერთია, რომელიც წმინდა ენობრივი ხასიათისა და ენის მიერ ნაციის ბუნებისაგან შეთვისებულ ნიშნებს აერთიანებს<sup>134</sup>. თვით ერთი ლექსიკური ერთეულის შინაარსობრივი თავისებურებანიც კი ხშირად ბევრის მთქმელია ერის ბუნებისა და ხასიათის, მისი შემოქმედებითი პოტენციალის შესახებ; მით უფრო, როცა პოეტურ სიტყვაზე ვსაუბრობთ. პოეზიის ენის ამოხსნისათვის ენათმეცნიერების უჩვეულო, თითქოს დავიწყებული სიღრმეების მოხილვა გვიწევს ხოლმე.

«ანთროპოლოგიურობის გამო აქვს ენას საგანთხედვის ასპექტი და საშემეცნებო ფუნქცია. «სიტყვა არ არის ეკვივალენტი... საგნისა, არამედ მასზე თვალსაზრისიც». ჰუმბოლდტის ეს გამონათქვამი ადამიანის გონის შუამავლობას აღნიშნავს ენასა და საგანს შორის. ამავე დროს, ენა თვითონ არის შუამავალი საგანსა და ადამიანს შორის, სწორედ როგორც «საგნების აზრებად გადამქცევი»<sup>135</sup>. უფრო ფართო მასშტაბით, ერის ცნობიერება შუამავალია ენასა და საგანს შორის, შემოქმედია, რომელიც სახელდების დასაბამიერ უწყვეტ და განახლებად პროცესშია ჩართული. მას «მოაქვს აწმყომდის სურნელება წინა საუკუნეებისა» (*ჰუმბოლდტი*) და ერის უნიკალობის გაუხუნებელი

---

<sup>133</sup> კოტეტიშვილი ვ., მართალს ვიტყვი..., თბ. 2005, გვ. 73.

<sup>134</sup> Гумбольдт В., Язык и философия культуры, М., 1985, стр.372-373.

<sup>135</sup> რამიშვილი გ., ენის ენერგეტული თეორიის საკითხები, თბილისი, 1978, გვ.10-11.

ელფერი. სწორედ ამ მუდმივი განახლებადობის გამო ენა წარმოგვიდგება როგორც «ამოუწყველი ჭურჭელი», სადაც მუდმივად ახალი მყარსა და მარადიულს ეხლართება, მიუწვდომელი – ადვილად მოსახელთებელს, ემოციონალურ-გრძნობადი – ლოგიკურს.

თუ «გული» სიმბოლოა, რომელიც გარკვეულწილად მაინც შეიძლება ამოიხსნას, გაიშალოს, ამა თუ იმ აზრის მატარებელი გახდეს, სპარსული «უგულო» (گداز) უფრო მხატვრული სახეა. შესაბამისად, მისი ლოგიკური განმარტება ძნელია, ან თითქმის შეუძლებელი. იგი კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ შევიგრძნოთ და მივიღოთ; ვინაიდან მასში განმარტებათა დაუსაზღვრელი რაოდენობა იგულისხმება. სპარსულ ენაში ამ სიტყვას *მეტრფეს*, *მიჯნურის* მნიშვნელობა აქვს, რაც იმავდროულად, *უგონოს*, *ცნობადაკარგულის* მნიშვნელობებსაც გულისხმობს. *მიჯნურობა* და, გამომდინარე აქედან, *უგულობაც* ადამიანის პიროვნული მთლიანობის რღვევას, სიმშაგეს უკავშირდება.

ამგვარად, گداز-ის სემანტიკა ცხადჰყოფს სპარსულ ენაზე მოლაპარაკე ხალხის პოეტურ ბუნებას, ააშკარავებს ამ ენის ემოციონალურ რესურსებს, რისი კვლევაც ისევე მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს, როგორც ენის ცნებითი რესურსებისა. «ვის ო რამინის» მხატვრულ-ენობრივი ქსოვილის შესწავლა ამ თხზულების შემქმნელი ხალხის სულიერი ცხოვრების იმ სფეროებსაც აშუქებს, რომელსაც ენათმეცნიერებაც იკვლევს და ფსიქოლოგიაც, ანთროპოლოგიაც და კულტურის ისტორიაც.

### დასკვნისათვის:

გორგანის პოემაში გული სიყვარულის სავანეა, ემოციათა სალაროა. თხზულების გამიჯნურებული გმირები ვერაფრით ახერხებენ გრძნობა-განცდათა ბოზოქარი მდინარე გონიერების, სიბრძნის დინჯ კალაპოტში მოაქციონ, (خرد را بر روان سالار كردم 115) «სულსა ზედა მცველად გონება დააყენონ» [89]. ამიტომაც, ერთი მხრივ, გული «შინაურ მტრად», «სულთან მეზრძოლად» ესახებათ მათ. იგი თითქოს ტოვებს პიროვნული მთლიანობის საზღვრებს და პოემის ჭირვეულ «გმირად» იქცევა, რომელთანაც ქალსა თუ ვაჟს შინაგანი მონოლოგი აქვს გამართული. თუმცა ეს შესიტყვებანი დიალოგად, გულისა და გონების დაპირისპირებად უფრო აღიქმება, რაც ცხადად მიგვანიშნებს პიროვნების

შინაგან გაორებაზე. გულთან გამართული დიალოგები მხატვრული ხერხია, რაც თხზულების მთავარ კონფლიქტს პიროვნების სულიერი სამყაროს სიღრმეში გადაანაცვლებს. ამ შინაგანი კონფლიქტის, ინტრასუბიექტური დრამის ნიუანსების დანახვა კი, თავის მხრივ, გვეხმარება, მათი არაეთიკური თუ ნაკლებზნეობრივი ქცევის მიუხედავად, ვუთანაგრძნოთ «ვის ო რამინის» გმირებს. მეორე მხრივ, თხზულებაში «გულის» (კ) ანთროპოლოგიური კატეგორია მოიცავს «სულის», «ცნობის», «გონების», «სამშვინველის» ცნებებს. პოემის «გული მეცნიერთა» ემოციურ-რაციონალურ მთლიანობას გულისხმობს. ეს მთლიანობა კი უმეტესად მიულწეველია «ვის ო რამინის» გმირებისათვის, რომელთაც ერთმანეთისათვის გული შეუწირავთ. «უგულობა» კი გონებისა და ცნობის გარეშე დარჩენასაც ნიშნავს. ამიტომაც ვისი, რამინი თუ მოაბადი მიჯნურია (მაჯნუნია) ამ სიტყვის ძირეული გაგებით, ანუ შმაგია, ცნობიერი სამყაროს მთლიანობა დაღვეული აქვს.

### III თავი

#### ს ა მ ი ჯ ნ უ რ ო გ ა ნ ც დ ი ს

#### ბ უ ნ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს

عشق شمع دلهاست

مولانا

ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, ხელოვნების დარგთა შორის ყველაზე მეტყველი იქნებ ლიტერატურა იყოს. სიტყვიერი კულტურის უძველესი ძეგლები არა მხოლოდ თანადროული ეპოქის ადამიანის გარეგნობასა თუ ფიზიკურ შესაძლებლობას წარმოგვიდგენს, არამედ მისი სულის ნაყოფსაც გვიხატავს. ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებსა თუ წერილობით ძეგლებს შემოუნახავთ ძველი მსოფლიოს ფერფლმიყრილი წარმოდგენები გმირობაზე, დედაშვილობაზე, მეგობრობაზე, მეზობლობაზე. და, რაღა თქმა უნდა, სიყვარულზე, რაც ადამიანურ ურთიერთიერთობათა ყველაზე ამოუხსნელი და რთული ლაბირინთია.

«ადამიანურ სიყვარულში ესთეტიკურად მნიშვნელოვანია ის, რაც მეტ-ნაკლებად სცილდება ჩვეულებრივის ფარგლებს, ანუ იშვიათი, უნიკალური, უაღრესი»<sup>136</sup>. იშვიათი, უნიკალური და უაღრესი კი ზოგჯერ თავდადებულ ერთგულებასა და გრძნობის მუდმივობაში ვლინდება, ხანაც მსხვერპლშეწირვის უნარში, განცდის გაუხუნებელ სიცინცხალეში, დაუოკებელ ხორციელ ლტოლვაში თუ გამიშვლებულ ვნებებში. ყოველივე ეს ყოველდღიურისა და ტრივიალურის პროზაულ სფეროს მოწყვეტს ხოლმე ადამიანს.

ირანულ აზროვნებაში სიყვარული, როგორც ესთეტიკური და ფილოსოფიური ფენომენი, ისტორიის მდინარებასთან ერთად იცვლება; სიყვარულის კონცეფცია ვითარდება და ახალი ასპექტებით მდიდრდება. ისლამამდელ ირანში საზოგადოებრივი სიმშვიდე და მეტ-ნაკლები პოლიტიკური სტაბილურობა გამეფებულა. შესაბამისად, სიყვარულის კონცეფცია შემდგომი ეპოქის სირთულესა და დახლართულობას მოკლებულია. ამ სადა და ჰარმონიული გრძნობის გადმოსაცემად ირანელები სიტყვა «<sup>137</sup> -ს იყენებენ, რაც მზეს, სითბოსა და სინათლეს უკავშირდება. ხშირად ამგვარ სიყვარულს გვიხატავენ «შაჰ-ნამეს» სასიყვარულო ეპიზოდები, პოემები, რომელთაც ძველი ირანული ფესვები აქვს – «ვის ო რამინი» თუ «ხოსროვ ო შირინი»<sup>138</sup>.

თუმცა ადამიანის სულის ფაქიზ ხვეულებში შესაღწევად ყველაზე მოქნილი ლირიკა აღმოჩნდა და კლასიკურ სამიჯნურო ეპოსამდე ირანელ ხალხთა სატრფიალო განცდის ბუნება სპარსულ ფოლკლორსა თუ ლირიკულ პოეზიაშიც გამჟღავნდა. ამ გრძნობის მსუბუქი სევდა და სილაღე აბუ ჰაფს სოლდის (თაჰერიდების ეპოქა, 821-873წწ.) ჯერ კიდევ სილაბური მეტრიკით დაწერილი ფოლკლორული ელფერის ლექსმა შემოგვინახა:

آهو ی کوهی در داشت چگونه دودا

او ندارد یار بی یار چگونه بودا

«მთის ირემი ველად როგორ ინავარდებს,

მას მეგობარი არ ჰყავს, უმეგობროდ როგორღა იქნება?!»<sup>139</sup>

<sup>136</sup> ასათიანი გ., თანამდევნი სულები, თბილისი, 1983, გვ. 5.

<sup>137</sup> ამ სიტყვის სხვა მნიშვნელობებია: 1. მეჭრი (ირანული მზის კალენდრის მეშვიდე თვე), 2. მზე.

<sup>138</sup> გვ. 114-115 چندانگی در یگانگی در یلدع دمحم یگانگی در چندانگی

<sup>139</sup> ამ სტრიქონებს ეხმიანება სამანიდების ეპოქის პოეტი ქალის რაბიას პოეზიის ლირიკული გმირი: من جدايم ز يار از آن مينالم

რუდაქის სატრფიალო ლირიკის მხატვრული სახეები სადა და დაწურულია («შენი ზაგე სამოთხის ვაშლია, მე კი – მისი მსურველი»; <sup>140</sup>آیت سيب بهشت و من محتاج). ასე სიყვარულის სევდა სოფლის ამაოებისა თუ ჰედონისტურ ტრადიციულ მოტივებს ეხლართება:

<sup>141</sup>آشاد زی با سیاه چشمان شاد که جهان نیست جز فسانه و باد

«მოილხინე შავთვალასთან ერთად, რადგან წუთისოფელი მხოლოდ ზღაპარი და ქარია».

თუმცა სპარსულ პოეზიაში ზოგჯერ წრეგადასული ნეტარებისა და გამომვლელი ვნებების წყურვილიც იგრძნობა. დაზნელთა კარის ცნობილი პოეტის ფაროხის (X-XII) სამიჯნურო გრძნობა შორსაა ამაღლებული, სულიერებით შთაგონებული განცდისაგან. მისი სატრფიალო პოეზიის ლირიკული გმირი რეალურ მიწიერ გრძნობებზე გვესაუბრება. «მისი სასიყვარულო ლექსები ხორციელის, სხეულბრძვის კრისტალიზაციაა»<sup>142</sup>:

خوشا عاشقی خاصه وقت جوان خوشا با پرچهرگان زندگانی ...

<sup>143</sup> جوانی که پیوسته عاشق نباشد دریغاست از او روزگار جوانی რომ ახლავს;

კარგია ლამაზ ქალთან ცხოვრება;

ჭაბუკი თუ სატრფოს არ შეუერთდება

რადღა მისთვის ახალგაზრდობის ჟამი.»

მოგვიანებით სპარსული სამიჯნურო განცდის მსუბუქ სევდას კლასიკურ ლექსში «მარჯნის სისხლიანი ცრემლები» შეერევა, მიწიერი სიყვარულის ვნება კი სუფიური ღვთაებრივი ტრფობის სამოსს მოირგებს. სპარსულ مهر (მეჰრ)-ს არაბული عشق (ეშყ) შეცვლის. ამ ფილოსოფიურმა ტერმინმა კი ირანულ პოეტურ სამყაროში სპეციფიკური მრავალსახოვნება შეიძინა. აქ სიყვარული ზოგჯერ ოდენ ამაღლებული შინაარსის მატარებელია عشق است در آسمان پریدن (სიყვარული ზეცაში ფრენაა, ჯალალ ედ-დინ რუმი),

---

«მეგობარს განვემორე, ამიტომაც ვკვნესი.»

თუმცა ამ სტრიქონებში მეგობართან (სატრფოსთან) განშორების მოტივს მისტიკური ინტერპრეტაცია შეიძლება ჰქონდეს, რაც მოგვიანო ეპოქის სპარსულ პოეზიაში გამოკვეთილ სახეს იღებს.

<sup>140</sup>გვ. 189 1373 ديوان رودكي تهران

<sup>141</sup> იქვე, გვ. 105.

<sup>142</sup> محمد مختري هفتاد سال عاشقانه 33 გვ.

<sup>143</sup> محمد مختري هفتاد سال عاشقانه تهران 1378: 33-34 გვ. ციტირებულია წიგნიდან



ზოგჯერ კი მხატვრული სახე ისეთი საგნობრივი უშუალოებით მოგვეწოდება, რომ ძნელი ხდება, გახელებული მიჯნურის ეპითეტების მიღმა ღვთაებრივი მეტრფე დავინახოთ, «ვნებისაგან ტანზესუდარაშემოხეული» ლირიკული გმირი ზეციური სიყვარულის მეხოტბედ დავსახოთ.

«მთავარი საკითხი, რომელიც სპარსულ მისტიკაში გამოიყოფა ისაა, რომ აქ სიყვარული მსოფლმხედველობად და ცხოვრების ფილოსოფიად იქცა. სანაის, ათარის, მოულანას, საადის, ჰაფეზის და სხვათა შემოქმედების გაცნობა დაგვანახვებს, რომ «სიყვარული ცხოვრების ღერძია, მისი სამყარო უსასრულო სამყაროა, რომელიც ადამიანის დასაზღვრულობის სანაცვლოდ შექმნილა. ამ თვალსაზრისით, სპარსულ ლიტერატურაში სიყვარულის თემა მეტად უნიკალურია და მხოლოდ მისი არსის გაცნობით შეიძლება ირანის საზოგადოებრივი და სააზროვნო ისტორიის ჭეშმარიტი მდინარება ჯეროვნად შევიცნოთ»<sup>144</sup>.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ირანულ სამყაროში სიყვარულის კონცეფცია დაიხვეწა და განვითარდა. ევოლუციისა და დახვეწის პროცესი კი ისლამამდელი ხორციელი ტრფობის ღვთაებრივი მიჯნურობით უხემ შეცვლას არ გულისხმობს. მიწიერ საფუძველს სრულად მოწყვეტილი ეს გრძნობა, ცხადია, «ცხოვრების ღერძად» ვერ იქცეოდა. არაბულ ლიტერატურაში უზრიული მიჯნურობა მთლიანად არამატერიალურია. «სიყვარული ლეილის აჩრდილისადმი, ხსოვნის, პირველი ფიცისა და პირველი შეხვედრებისადმი ერთგულება იმდენად ძლიერია, რომ მაჯუნს რეალური აღარაფერი სურს»<sup>145</sup>. ამადლებული მიჯნურობის ეს მოტივი ევროპული შუა საუკუნეების კურტუაზული სიყვარულის პირველსახედ მოიაზრება. ირანული მისტიციზმის, კერძოდ, სიყვარულის ფილოსოფიის, თავისებურება კი ისაა, რომ ამ ახალ სამყაროში სუფიებმა «ღვთაებრივი სიყვარულის მოძღვრებაში რეალური, მიწიერი არსებობის ელემენტები შეიტანეს»<sup>146</sup>. მიწიერი მისტიკური სიყვარული ადამიანურ სწრაფვათა ჭეშმარიტ «სუბლიმაციად» იქცა, რომელმაც ერთი შეხედვით შეუთავსებელ ფენომენტა გაერთიანება-გამთლიანება შესძლო. სპარსული სამიჯნურო განცდის

<sup>144</sup> ۱۲۱. محمد نشودن یم اسای ع یگانگی در چندگانگی.

<sup>145</sup> Масиньон Л., Методы художественного выражения у мусульманских народов, 46-59, Арабская средневековая культура и литература, М., 1978, стр. 58.

<sup>146</sup> Дроздов В. А., Суфийское учение о любви в персидской классической литературе, თსუ შრომები, №309, 1992, стр. 65.

უნიკალურობა «ხორციელ სურვილისა და სულიერი აღმაფრენის განსაცვიფრებელ შეთავსებაში<sup>147</sup>» აისახა<sup>148</sup>.

თუ სპარსულმა ლირიკულმა ნიმუშებმა სიყვარულის გაგების უძველესი სქემა შემოგვინახა, უადრეს სპარსულენოვან სამიჯნურო რომანებად აიუყისა (XI საუკუნის I ნახევარი) და ონსორის (X-XI საუკუნეები) თხზულებანი მოიაზრება. აიუყის «ვარყა და გოლშაჰი», რომლის ნუსხაც მეოცე საუკუნის შუა წლებში სტამბოლის ბიბლიოთეკაში აღმოაჩინეს, უზრიული გადმოცემის სპარსული გადამუშავებაა. არაბული პირველწყარო პოეტ ურვასა და მისი სატრფო არფას ტრაგიკული სიყვარულის ამბავს მოგვითხრობს. აიუყისეულ გადამუშავებაში თხზულებას ემატება «ფართო ეპიკური ფონი და საბრძოლო ჰეროიკა»<sup>149</sup>. შეცვლილია ფინალიც, სადაც არაბული წყარო შეყვარებულთა უიმედო სიყვარულისა და მათი ტრაგიკული სიკვდილის ამბავს გადმოგვცემს, აიუყის პოემაში კი წინასწარმეტყველი მუჰამედი შეყვარებულებს მკვდრეთით აღადგენს. სპარსულ თხზულებაში ფინალის შეცვლას ი. კალაძე ეპოქის ესთეტიკით ხსნის. სპარსული რომანტიკული ლიტერატურის პოეტიკა ჟანრის განვითარების პირველ პერიოდში ბედნიერ დასასრულს მოითხოვს. სწორედ ამიტომაც, თხზულება, რომელიც ლეილისა და მაჯნუნის ამბავს მოგვაგონებს, მის მსგავსადვე შეყვარებულთა სიკვდილით არ მთავრდება. მეცნიერის შენიშვნით, აიუყის პოემის ბედნიერი დასასრული «აშკარად ხელოვნური და თავსმოხვეული ჩანს»<sup>150</sup>.

ონსორის ეპიკური მემკვიდრეობიდან მცირე ნაწილია შემორჩენილი. თუმცა ვიცით, რომ პოეტს სამი რომანტიკული პოემა დაუწერია: «ვამეყ და აზრა», «თეთრი

<sup>147</sup> محمد یحییٰ عیسیٰ اسلمشوندن یگانگی در چنگگانگی گ. 116.

<sup>148</sup> საგულისხმოა, რომ ირანელთა ფილოსოფიური შეხედულებანი უმეტესად პოეტურ სტრიქონებშია გამჟღავნებული, პოეტური ფილოსოფიის სახე აქვს. მკაცრი სამეცნიერო თვალთახედვისათვის კი არაბულ ენას მიმართავენ. ამის დასტურად შეიძლება გამოდგეს იბნ სინას *ტრაქტატი სიყვარულზე*, რომელიც არაბულად დაუწერია პოეტს; იხ. *Серебряков С. Б., Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви, Тб., 1976.*

<sup>149</sup> Мелетинский Е. М., დასახ. ნაშრ. გვ. 161.

<sup>150</sup> პოემის წარმოშობის თაობაზე სხვადასხვა ვერსია არსებობს. ერთნი მის ბერძნულ ფესვებზე საუბრობენ, სხვანი მას ზოროასტრულ ეპოქას უკავშირებენ. საკითხს ართულებს პოემის სახელწოდების არაბული გენეზისიც. თუმცა ვარაუდობენ, რომ ამ სახელწოდების ვერსია პირველად ირანის ისლამიზაციის შემდეგ ჩნდება და სწრაფადვე იკარგება. ხსოვნა შეყვარებული წყვილის შესახებ კი უფრო სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა, ხოლო ვამეყისა და აზრას სახელები მომდევნო ეპოქის ავტორებმა ახალ ვერსიათა შესაქმნელად გამოიყენეს;

*კალაძე ი., სამიჯნურო პოემის რომანტიკული პოეტიკა კლასიკურ სპარსულ ლიტერატურაში// სპარსულ-ქართული ცდანი, II, თბილისი, 1983, 3-11, გვ. 8.*

კერპი და წითელი კერპი» და «მადბაჰრ და აინოლჰაიათ». «ვამეყ და აზრადან» შემონახულია ყველაზე ვრცელი ფრაგმენტები. ყველაზე მრავალრიცხოვანია ამ თემის შემდგომი დამუშავების ცდებიც<sup>151</sup>.

X საუკუნის ბოლოს იწერება ფირდოუსის «შაჰ-ნამე», რომელიც აღმოსავლეთირანული ტომების ეპიკურ გადმოცემებს აერთიანებს. ზაალისა და რუდაბეს, თაჰმინესა და როსტომის, მანიჟესა და ბეჟანის, შირინისა და ხოსროვის სიყვარულის ძველ ისტორიებს ფირდოუსი თხზულების ვრცელ ნაწილს უთმობს.<sup>152</sup> გონების, ვნების პრობლემები აქაც გვხვდება, თუმცა «შაჰ-ნამეს» სამიჯნურო ეპიზოდები უმეტესად უმწიკვლო, გაწონასწორებულ ზნეობრივ გრძნობას გვიხატავენ. აქ სასიყვარულო განცდა შინაგანი კონფლიქტის გაგებას მოკლებულია.

გორგანის «ვის ო რამინი» სპარსული სამიჯნურო ეპოსის მწვერვალად ითვლება. მასში თავს იყრის და დახვეწილი სახით წარმოგვიდგება ამ ჟანრისათვის ნიშნული მრავალი კომპონენტი. პოემა არა მხოლოდ სასიყვარულო ისტორიას მოგვითხრობს, არამედ აქვე გადმოცემულია მიჯნურობის თეორიული საფუძვლები, რომელიც შუა საუკუნეების აღმოსავლური ესთეტიკის კანონებს ემყარება. პოეტს თავისი დროის სამიჯნურო კოდექსი შეუქმნია. «სიყვარულის საერთო გაგების ილუსტრაციაა როგორც თხზულების სიუჟეტი, ეპიზოდები, მისი გმირების ურთიერთობა, ისე უამრავ შეგონება-ანდაზასა და დიალოგში გამოთქმული შეხედულებანი»<sup>153</sup>.

به یک دل مهر پیوستن نشاید چو خر کش بر یک سو نباشد [121]

«ცალკერძი სიყვარული ასრე არ გაიზრდების, ვითა ცალსა ტუირთსა ვირი არ დაიკიდების» [94].

مپال مهر همچون ژرف دریاست کنار و قعر او هر دو نه پیداست [230]

«მიჯნურობა ღრმისა ზღუისა მსგავსია და მაშიგან შესვლა არა მეცნიერთა ოგლია [181]»<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> Каладзе И., Эпическое наследие Унсури, Тб., 1983, стр. 49.

<sup>152</sup> ზოგიერთი მკვლევარი ფირდოუსის სახელს უკავშირებს «იუსუფ ო ზოლეიხას» ერთ-ერთ სპარსულ ვერსიასაც. ამ საკითხს ჩვენ არ ჩავუღრმავდებით, თუმცა აღვნიშნავთ, რომ ყურანში გადმონაცვლებულმა ამ ბიბლიურმა სიუჟეტმა აღმოსავლურ ნიადაგზე ვრცელი გზა განვლო პროზაულიდან პოეტურ რედაქციებამდე, სასულიერო-რელიგიური თემატიკიდან საერო-სამიჯნურომდე, (ალ. გვახარია, *იოსებ ზილიხანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1958, გვ.41*).

<sup>153</sup> იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბილისი, 1989, გვ.24.

<sup>154</sup> სიყვარული ზღვას ედარება რაზიას ლირიკულ პოეზიაშიც:

عشق دریای کرانه ناپدید کی توان کردن شنا ای مستمند

გორგანისთხზულებაში გულსა და ემოციას გონება, რაციონალური განსჯა უპირისპირდება, სიყვარულს\_ექვიანობა, საზოგადოებრივ სტერეოტიპს\_გრძნობის სიბრმავე, ბედისწერას\_ადამიანური ნება. დაპირისპირებათა პოეტიკა პოემის დასაწყისშივე ვლინდება. სიუჟეტური კვანძი უკვე იქ იკვრება, სადაც მეფე ჯერაც უშობელ ქალზე გამიჯნურდება (ტექსტში საწუთრო კრავს კვანძს). «ნახელა თუ რა ჭირი ნახეს ორთავე: მან უშობელი შეირთო და დედამან უშობელი გაათხოვაო», \_ გვეუბნება ავტორი.

გაიოზ იმედაშვილი ამ უჩვეულო ამბავს ბედისწერის საკითხს უკავშირებს. «ვისრამიანის ფაბულის განვითარება აკრძალული სიყვარულის თემით უმთავრესად ბედისწერის განხორციელების იდეას ეყრდნობა, რაც დასაწყისიდანვე განსაზღვრავს თხრობის საბედისწერო გამოსავალს ჯერდაუბადებელი ქალის გათხოვების ნასკვით»<sup>155</sup>. შინაგან დაპირისპირებას უკვე გულისხმობს გამიჯნურების ეს უჩვეულო ამბავი. სიყვარულის უვრცელესი გრძნობა სწორედ ამ ყოვლისმომცველობაში აერთიანებს ყველა კონკრეტულსა და ცალკეულს. სიყვარული პიროვნული ბუნებისაა. მას გამორჩევის, გამოყოფის, მრავალთაგან ერთის არჩევის ბუნება აქვს. მით უფრო, როცა მიჯნურზე, რ ჩ ე უ ლ ზ ე ვსაუბრობთ. საყვარელი ადამიანი რჩეულია, ერთადერთია და სწორედ ამ ერთადერთობაში ვლინდება სიყვარულის პიროვნული ბუნება<sup>156</sup>.

გორგანის პოემის დაპირისპირება და ანტაგონიზმი იწყება იქ, სადაც მეფე ყველა არსებულს შორის არარსებულს, ჯერაც დაუბადებელ ქალს ირჩევს. მსოფლიო ფოლკლორი და შუა საუკუნეების ლიტერატურა კარგად იცნობს უნახავად სიყვარულის გავრცელებულ მოტივს<sup>157</sup>. მაგრამ ის გარემოება, რომ მეფე მოაბადის გამიჯნურების ეპიზოდში სიყვარულის ობიექტი ჯერაც არ არსებობს, სიახლე უნდა იყოს.

---

«სიყვარული ზღვაა, ნაპირი არ უჩანს, ვინ შეუძლია გასცუროს, საბრალოვ?!»

155 იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, გვ.239.

<sup>156</sup> Флоренский П., Столп и утверждение истины, М., стр.373.

<sup>157</sup> ამგვარი ისტორიები უცხო არ არის სპარსული სიტყვიერი კულტურისთვისაც: «შაჰ-ნამე», ნიზამის «ხოსროვი და შირინი». ანალოგიურ ამბებს გადმოგვცემს ისტორიული ლიტერატურა. XI საუკუნის ერთი სუფი მოღვაწე იგონებს თუ როგორ შეუყვარდა ქალი მხოლოდ აღწერილობით: «В течение целого года страсть настолько заполнила всё моё существо, что вера моя почти заглохла»; *А. Мещ, Мусульманский ренессанс, М., 1966, стр.276.*

როგორ იწყება რამინის სიყვარულის ამბავი? ვაჟს «სიყმაწუილითგან» შეყვარებოდა ვისი.

ز مردم کرده حال خویش پمهان

چو کشتی بود عشقش بژمرده امید از آب و از باران بریده [73]

«ვერ გამოეცხადა და გულსა შინა ჰქონდა სიყვარული მისი და სურვილი გვალვისაგან გამხმარსა ყანასა ჰგავდა, ნაყოფისარმოსლვისათვის იმედ-გარდაწყვეტილსა»[55]\_გვამცნობს ავტორი. მიჯნურთა ბავშვობაში ერთად ყოფნისა და ყმაწვილობაში ჩასახული გრძნობის ამბავი გავრცელებული მოტივი ჩანს შუა საუკუნეების რომანტიკულ ლიტერატურაში. ერთად იზრდებიან კაისი და ლეილიც, ვეფხისტყაოსნის გმირებიც: ავთანდილი და თინათინი, ნესტანი და ტარიელი. ბავშვობაშივე ჩასახული სიყვარულის მოტივი შესაძლებელია გრძნობის მარადიულობას, «ხანიერობას», მიაწინებდეს, ან განცდის სიწრფელისა და სისუფთავის ნიშანი იყოს. ასეა თუ ისე, უკვე ზრდასრულ ასაკში სიყვარულის გრძნობის პირველი გამოღვიძება მოულოდნელის, უეცარის, ერთბაშად მოზღვავებული წამლეკავი გრძნობის ხასიათს ატარებს. შაჰროსაგან წამოყვანილი ვისი მოაბადს და მის ძმებს ლაშქართან ერთად მოჰყავთ. ქალის ტახტრევანს ქარი სახურავ ფარდაგს მოგლეჯს და ვაჟი ქალს დაინახავს:

رخ ویسه پدید آمد ز پرده دل رامین شد از دیدنش برده

تو گفتی جادوی چهره نمودش به یک دیدار جان از تن ربودش ...

کجا چون دید رامین روی آن ماه تو گفتی خورد بر دل تیر ناگاه

ز پشت اسب که پیکر بیفتاد چو برگی کز درختش بگند باد

گرفته ز آتش دل مغز سر جوش هم از تن دل رمیده هم ز سر هوش...

زمانی همچنان بود اوفتاده چو مست مست بی حد خورده باده [82]

«გამოჩნდება ვისის პირი და მისისა გამოჩენისაგან დატყუევდება რამინის გული... რა რამინ ვისის პირი ნახა, ვითამცა გულსა უტევანი ისარი სცემოდა, ცხენისაგან ფურცლის ოდენად სუბუქად ჩამოიჭრა, მოედვა მიჯნურობისა ცეცხლი გულსა, დაუწუა ტვინი და გონება წაუღო... დაბნდა და დიდხან უჭკუოდ იდვა» [61].

მმაფრი ემოციური შოკი იხატება ტარიელისაგან ნესტანის ხილვის სცენაშიც:

*«ასმათ ფარდაგსა აზიდნა, გარე ვდეგ მოფარდაგულსა;*

*ქალსა შევხედენ, ლახვარი მეცა ცნობასა და გულსა» (347);*

«დავეცი, დავბნდი, წამიხდა ძალი მხართა და მკლავისა» (351)<sup>158</sup>.

ასე უყვება რაინდი ავთანდილს ნესტანთან პირველი შეხვედრის ამბავს და გონებას კარგავს ამ სცენის გახსენების, თხრობის მომენტშიც.

მიჯნურობის გრძნობის ეს უეცარი შემოტევა, როგორც ჩანს, კონვენციაა, გავრცელებული მოტივია მეტადრე აღმოსავლურ ლიტერატურაში. იგი, ერთი მხრივ, სიყვარულის როგორც სენის, ავადმყოფობის სიმპტომია, მეორე მხრივ, ამ გრძნობაში ემოციური საწყისის წარმმართველ ძალას წარმოაჩენს.

ვისის სიყვარულის წარმოშობას სხვა ფესვები აქვს, ნაკლებ რომანტიკული და ამადლებული. ამ გრძნობის ჩასახვაში ბედისწერა თუ ძიძისაგან «საქმეთა დაურვების» ნიჭიც მონაწილეობს. ძიძას ვისი «მოსაცთუვნებლად ემშადა ეშველა მისითა ლაშქრითაო», – გვეუბნება ავტორი. მიჯნურობის გრძნობა ქალის გულს ერთბაშად კი არ მოიცავს, არამედ ნელ-ნელა, საფეხურებრივად, გონებისა და განსჯა-ფიქრის სტადიების გავლით იმკვიდრებს თავს. ძიძა «სიტყვას შეკაზმავს» რამინისათვის და ამის შემდეგ «შეუყვარდა გულსა შიგან ვისის რამინ... სიყვარული გამოაჩნდა და მოიმატა მისისა ცეცხლისა კვამლიცა». ქალი ძიძას გრძნობას არ უმხელს. მოგვიანებით კი, მონადიმე ვაჟის სარკმლიდან დანახვის შემდეგ «სიყვარული ემატება», თავის თავს ესაუბრება და საკუთარი გრძნობის ავ-კარგზე მსჯელობს. როგორც ვხედავთ, ვისის შემთხვევაში სიყვარული უეცარი შოკის ეფექტს არ გულისხმობს<sup>159</sup>. თვითონ ქალი კი მიჯნურობის გრძნობის შემოტევას ძიძის გრძნეულებასა და ბედს აბრალებს.

<sup>158</sup> «ვეფხისტყაოსანი» ციტირებულია 1966 წლის აკადემიური გამოცემის მიხედვით.

<sup>159</sup> შდრ. XI საუკუნის დიდაქტიკური თხზულება «ყაზუს-ნამე» :

«შეუძლებელია ვინმეს ერთი ნახვით გაუმიჯნურდე. ჯერ თვალი შეხედავს, მერე გული უფიქრდება; გულს რომ მოეწონება, მთელი არსება მისკენ გადაიხრება და კვლავ თვალის შევლების სურვილი გაგიჩნდება. თუ გრძნობებს გულს დაუმორჩილებ და გულის კარნახს აყვები, ფიქრს დაიწყებ, ერთხელ კიდევ როგორ ნახო. როცა მეორეჯერ ნახავ, მისკენ სწრაფვა უფრო გაიზრდება და გულის წადილიც მომძლავრდება. მაშინ მესამედ ნახვის სურვილიც გაგიჩნდება და გამოესაუბრები. თუ სიტყვას ეტყვი და გიპასუხებს, მორჩა და გათავდა, ციბრუტივით დაგატრიალებს. მთელი შენი გრძნობა-გონება მისი ტყვე გახდება და ყველა საქმეს ჩამორჩები. მის შემდეგ კიდევ რომ ეცადო, თავის მოთოკვას ვერ შეძლებ და საქმე უკულმა წაგივა. სიყვარული ყოველდღე მოიმატებს და ძალაუნებურად გ უ ლ ი ს მ ო რ ჩ ი ლ ი გახდები» (*ქვი-ქაუსი, ყაზუს-ნამე, დარიგებათა წიგნი, თბილისი, 1978, გვ. 60*).

აქვე «ყაზუს-ნამეში» ვკითხულობთ: «ის, ვინც მიჯნური არ ყოფილა არცა კაცია (გვ. 62)».

სიყვარული სენია. «ვის ო რამინის» სამიჯნურო კოდექსის კონვენციურ ჩარჩოს ეს პუნქტიც ამყარებს. სიყვარული ის სენია, რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში მძაფრი გამწვავებული სიმპტომებით გვამცნობს მოსვლას და ჩვეულებრივი ავადმყოფობისაგან განსხვავებით სწეულს არ სურს მისგან განკურნება. «ვის ო რამინში» მოაზადის შესახებ ვკითხულობთ:

[74] چو بیماری بد اندر عشق جانش که شکر تلخ باشد در دهانش

«იყო სწეული მიჯნურობისაგან, რომელ პირსა შიგან შაქარი ემწარებოდა» [57].

სიყვარულის უცნაური სენის შესახებ გორგანის თხზულებაში ბევრს საუბრობენ<sup>160</sup>. ეს ის ავადმყოფობაა, რომელიც საგანთა და ვითარებათა პარამეტრებსა და შინაარსს ცვლის, მიჯნურს ჭირი «ლხინად უჩს», «თავისა ნებითა» ფათერაკისაკენ მიისწრაფის. ობიექტური სურათის ეს ცვალებადობა იმასაც უკავშირდება, რომ მეტრფე, ტრადიციულად, მთვრალია, «სამსალისაებრ სიყვარულისა სასუმელი დიდად უსვამს». შეყვარებული კაცი «მიჯნურობისაგან მთვრალსა ჰგავს, ამით რომელ დუხჭირი მოყვარე კეკლუცადვე უჩს».

«ვის ო რამინში» სიყვარული «გამოუფხიზლებელი თრობაა<sup>161</sup>«. ეს სიმთვრალე სულის ის ნავსაყუდელია, რომელიც უფლებასა და საშუალებას აძლევს მიჯნურს «გზისა სიგრძე თუ სიავე თამაშად», «უწყლო და უსადოვრო მინდორი» კი სამოთხედ «უჩნდეს». მოაზადს კი სიყვარულის ამ «სამსალისა» გამო ვისის ავი კეთილის მსგავსად შეყვარებია:

159 چو یاد آرم به دل جور و جفايش بیفزاید مرا مهر و وفايش

بتر گردم چو عییش بر شمارم تو گویی عیب او را دوست دارم

«მისგან ავსა ნაქმარსა რა მოვიგონებ, მაშინ უფრო გავხელდები მისთვის. რა აუგნი მისნი მოვთუალნე, მიჯნურობასა უფრო მემატების, ვითამცა მისი აუგი მიყუარდა, ვითამცა მისგან ავის ქმნა მეამებოდა» [125].

სიყვარული, როგორც სენი, ცხადია, ადამიანის ფიზიკურ შესაძლებლობებს ამცირებს, კაცს ასუსტებს და აძაბუნებს. რამინი ვისის შეყვარების შემდეგ სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის დარჩენილა:

<sup>160</sup> ნ. ნათაძე შენიშნავს, რომ ტრფობა სენადაა წარმოდგენილი ევროპის სარაინდო პოეზიაშიც. მკვლევრის ვარაუდით, იგი არაბული (ესპანური) წყაროდან უნდა მოდიოდეს, ნ. ნათაძე, *რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი*, თბ., 1966, გვ.25.

<sup>161</sup> იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბილისი, 1989, გვ. 242.

نه مرده بود يكباره نه زنده [84]

«არცა ცოცხალი იყო და არცა მკუდარი» [63].

ხოლო ავტორი პოემაში გაშლილ მსჯელობას ასეთი სენტენციით ამყარებს:

گر عاشق شود شیر دژ آگاه به عشق اندر شود هم طبع روباه [175]

«[რა] ლომიცა მისითა ბუნებითა გამიჯნურდების, მაშინ ბუნება ეგრეცა მელისა ჩაედების»[131].

კიდევ უფრო მძაფრად ეს უძღურება ვლინდება აზროვნების, განსჯის უნარის შესუსტებაში. პიროვნების მთლიანობის რღვევა იწვევს ემოციური საწყისის ბატონობას რაციონალურზე. მიჯნურთ საღი შემეცნების, დანახვა-გაგების, შეგონების სმენის უნარი დამცრობიათ. ამ შეგონებას არად აგდებს მოაბადიც, რომელსაც რამინი იმ განსაცდელსა და ჭირს უთვალისწინებს, ვისის მამის სახლიდან წამოყვანას რომ შეიძლება მოჰყვეს. ბეგოს შეგონებას არ ისმენს თვით რამინიც. გრძნობის მოზღვავეების გამო პოემის პერსონაჟთა შინაგანი ხედვა დაბინდულია და ამას «თვალდაბრმობილი» მეფეც აცნობიერებს:

«მისისა სიყვარულისაგან თვალნი დამბრმობიანო», \_ ამბობს მოაბადი<sup>162</sup>.

ავტორი სიუჟეტში დახატულ სურათს აქაც თეორიული მსჯელობით გვისაბუთებს:

چنان آبی که گردد سخت بسیار بسنبد زیر بند خویش ناچار

همیدون مهر چون بسیار گردد به پیشش بند و دانش خوار گردد [168]

«გუბი წყალი რა აივსოს, განაღა სათმე გზასა შეიქმს გასადენელსა, აგრეთვე სიყუარული რა დასჭარბდეს, შეგონება და მეცნიერობა ცუდია მას თანა» [132].

«სიყვარულის განცდა იწვევს ველად გაჭრის \_ ადამიანთაგან მოშორების, «მხეცთა ხლების» და ტყე-ღრეში ხეტიალის სურვილს»<sup>163</sup>. ეს მოტივი აღიარებული და მიღებულია შუა საუკუნეების ქართულ (თუ ევროპულ) ლიტერატურაში. როგორც ჩანს, მას აღმოსავლური ფესვები უნდა ჰქონდეს. იგი ისევე, როგორც «ბედითი ბნედა

<sup>162</sup> სიყვარული გულის განცდაა, გული კი შეგონებას ხშირად არად დაგიდევს. ა. ფრანგიშვილი *გულისგანცდაზე* საუბრისას შენიშნავს, რომ ეს «გრძნობაა ფართო მნიშვნელობით: ბრმა, დაუნაწევრებელი, დაუდეგარი, აგრეგატული სულიერი მდგომარეობა, მთლიანი მხარე ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, რომელიც სულ ავსებს განცდას ან მის უკანა ფონს ქმნის და წინ უსწრებს აქტისა და შინაარსის გამონაწევრებას», ა. ფრანგიშვილი, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბილისი, 1959, გვ. 74-75. შდრ. ვეფხიტყაოსნისეული «გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამოხომელი».

<sup>163</sup> ნათაძე ნ., , დასახ. ნაშრ. გვ.81.



ტირილი», სიყვარულის გრძნობის სიძლიერის მაჩვენებელია. ველად გაჭრის კონვენცია მიჯნურობის აუცილებელი ატრიბუტია «ვის ო რამინშიც». რამინი «მიწყით უკაცურსა ადგილსა» ეძებს, «მასკვლავთა უჭვრეტს», შაჰინშას ბაღში მოხეტიალე ზოგჯერ ხეებს ესაუბრება. ხოლო როცა ვისი და რამინი მარავიდან გაიპარებიან, შაჰი მოაბადი სახელმწიფოს ძმას\_ზარდს შეავედრებს და თავად ვისის სამებნელად მიდის, ხუთი თვე იხეტიალებს მოაბადი «ვითა ხ ე ლ ი და მტერიანი». სოციალური კიბის ყველაზე მაღალ საფეხურზე მყოფ ძმებს ქვეყანა, ოჯახი, სარაინდო თუ საგმირო საქმენი დაუვიწყებიათ, «ერთისა დიაცისათვის დედასა და თავისა სახელმწიფოსა და ლაშქართა ქვე დაჰყრიან» და ველად გაჭრას ირჩევენ.

ნ. ნათამის დაკვირვებით, ველად გაჭრის მოტივი «ვისრამიანში» ნაწარმოების საერთო განწყობილებას – აქ დახატული ტრფობის ფსიქოლოგიურ ბუნებას ყოველთვის არ ეგუება, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ «ვისრამიანის» გაჭრის მოტივი გრძნობის შინაგანი ლოგიკით ნაკლებადაა დაკავშირებული გმირთა განცდების ხატვის ძირითად ხაზთან, იგი განსაკუთრებით მკვეთრად აღიქმება როგორც მიჯნურის ვ ა ლ ი , აუცილებელი მოქმედება, რომლის გარეშე გრძნობის სიძლიერე არ დამტკიცდება»<sup>164</sup>. ამ მოსაზრებაში მართლაც საყურადღებოა ამ მოტივის განხილვა, როგორც მიჯნურთა ვალისა. მეორე მხრივ კი, პოემის გმირთა გრძნობების შინაგანი ლოგიკის არსებითი ნიშანი სწორედ ალოგიკურობაა. თუ ერთ შემთხვევაში ველად გაჭრილი რამინი ფიქრობს, რომ მას «ჟამსა და უჟამოსა კვნესა და ზახილი შვენის»; სხვა შემთხვევაში ამ «კვნესა-ზახილისაგან» გასათავისუფლებლად მუშაითობს და ბაგირზეც კი გადის სატრფოსთან შესახვედრად. აქ ემოცია უკვე მოქმედებაში, აქტიურობაში გადადის.

შაჰი მოაბადის სამიჯნურო გაჭრა კი სწორედ განუხორციელებელი, მიუღწეველი სიყვარულის ტრაგიკული ნიშნითაა აღბეჭდილი. იგი შუა საუკუნეების არაბული უზრიელი პოეტების მსგავსად მგზნებარე, მაგრამ ხორცშეუსხმელი სიყვარულის ემოციურ მუხტს ატარებს. მეფის ეს «გაყარიბება», ერთი მხრივ, ამ მგზნებარებისა და შინაგანი ენერჯის მოქმედებაში გადატანის მცდელობაა, მეორე მხრივ, სატანჯველია, რომელსაც თავად შეიმთხვევს მეფე, რათა წინ აღუდგეს ბედისწერის განჩინებას.

---

<sup>164</sup> ნათამე ნ., დასახ. ნაშრ., გვ. 83.

რამინის გაჭრა უფრო განმარტოების, საკუთარ თავთან მარტო დარჩენის მცდელობას მოგვაგონებს.

სნეულება, ბუნებრივია, ჭირთან, ტანჯვასთანაა დაკავშირებული. სიყვარულისა და ჭირის ერთიანობის «ვის ო რამინისეულ» თეორიას *بس است این درد عاشق را که هموار بود با درد عشق و حسرت یار [83]* «მიჯნურსა ჭირად ესე ეყოფის, რომელ მიწყით ჭირსა შიგან არის და მოყუარისა ნატრასა» [63]), პოემის გმირთა «გრძნობათა პრაქტიკაში» ესხმება ხორცი. მიჯნურობის სენისაგან ტანჯვას ეზიარებიან გორგანის პოემის გმირები. ტანჯვის, განსაცდელის გამოვლით ხვდებიან ერთმანეთს ვისი და რამინი და ტანჯვა თან სდევს მათ განშორებას. ტანჯვაა მოაბადის ცხოვრება ვისის გვერდით, განშორების ტანჯვა კი მეფეს ყარიბად აქცევს და გაქცეულ ქალს დაადევნებს. იგი მიდის, რათა ცოლისა და ძმისაგან ღალატის, უარყოფის, დამცირების ტანჯვას ეზიაროს.

ტანჯვის გარდაუვალობა, თუ გნებავთ, ეთიკური აუცილებლობა ვისისა და რამინის შემთხვევაში იმას უკავშირდება, რომ მათი სიყვარულის გრძნობა «ანტისოციალურია», საზოგადოებრივი წესებით დადგენილი ნორმების დამარღვეველია, მოაბადის შემთხვევაში კი, იმ «უბრალო შეუსაბამობისაგან» წარმოდგება, რომ «ბერმა მეფემ» ყრმა ქალი შეიყვარა. ტანჯვა «ვის ო რამინში» არ არის ესთეტიკური ფენომენი. იგი ხშირად პიროვნების გაორების შედეგი თუ მიზეზია.

ტანჯვა განუყოფელი, შეიძლება ითქვას, უცილობელი თანამდევია სიყვარულისა. იგი მჭიდროდ უკავშირდება ხორციელი სიყვარულის ცოდვიანობის კონცეფციას. ტანჯვა ერთგვარი განმასპეტაკებელია ხორციელი ვნებით შერყვნილი გრძნობისა. თუმცა სასიყვარულო ურთიერთობათა პრინციპული ტრაგიზმი მხოლოდ ქრისტიანულ შუა საუკუნეთა ამ ეთიკური პარადიგმით ყოველთვის არ აიხსნება. გორგანის თხზულების გმირებს უმაღლეს ფასეულობად მხიარულება და ბედნიერება გამოუცხადებიათ. ეს კი, ბუნებრივია, დარდთან, შეჭირვებასა და ტანჯვასთან სიყვარულის განშორებასა და მათ უარყოფას გულისხმობს. ძველი ირანული თვალთახედვით, სხეულებრივი, მიწიერი ტკბობა არ ელობება სულიერ ამაღლებას. სხეულებრივი ერთობა კი სულიერი ერთობისათვის ბარიერად არ მოიაზრება. ერთი მეორემდე მისაღწევი გზა და საშუალებაა. ეშმაკისეულ საქმედ სიყვარული და ამ

მიწიერი სიყვარულით ტკბობა კი არ ითვლება, არამედ მისგან თავშეკავება და მისი უარყოფა<sup>165</sup>.

სწორედ ამიტომ, სპარსული თხზულების გმირთა ტანჯვა, ზოგადად, სიყვარულის ხორციელი ბუნებით არ აიხსნება. სამიჯნურო გრძნობის გაშლა-განვითარებას ხშირ შემთხვევაში პიროვნების შინაგან სამყაროში არსებულ ქაოსთან შეუთავსებლობა სდევს ხოლმე თან. შინაგანი ჰარმონიის მოპოვება კი ტანჯვის, კათარზისის გზით ხორციელდება ხოლმე. გორგანის პოემის გმირთა სიყვარულის მთელი ისტორია ლხინთან «შეწონილი» ჭირით, სიხარულისა და ტანჯვის უცნაური ნაზავითაა სავსე. შინაგანი ქაოსი კი ობიექტურ მიზეზებზე აგებული სუბიექტური თავისებურებებიდან იღებს სათავეს.

ველად გაჭრის გავრცელებული მოტივის ჩარჩოში ჯდება «ხელი», გონებადაკარგული მიჯნურის სახეც. პოემის მიჯნურთ გული სატრფოსათვის შეუწირავთ თუ მიუძღვნიათ. «უგულობა», უგულოდ დარჩენა კი ცნობა-გონების დაკარგვას უკავშირდება. کجی «უგულო» ტრფობისაგან გახელებულს, შმაგს ნიშნავს კლასიკურ სპარსულ ლიტერატურაში. «ვის ო რამინის» გმირები მაჯნუნის მსგავსად შმაგსა და ხელს დამსგავსებიან ძლიერი გრძნობის გამო.

ველად გაჭრა, ძლიერი სიყვარულის გამო ცნობა-გონების დაკარგვა, ჭირისა და ტანჯვის დათმენა, საერთოდ, სიყვარულის სწეულების მოტივი, სავარაუდოა, რომ უფუძნებოდეს აღმოსავლეთის ლიტერატურაში მეტად გავრცელებულ უზრიული სიყვარულის ლეგენდას. არაბულ ლიტერატურაში VII საუკუნის მეორე ნახევარში თითქმის ერთდროულად განსხვავებული ეთიკურ-ესთეტიკური კონცეფციის ორი ლიტერატურული მიმართულება ჩნდება. ომარიტული სამიჯნურო პოეზია ჰიჯაზის დიდ ქალაქებში მექასა და მედინაში აღმოცენდა და მსუბუქ, ცვალებად სიყვარულს გვიხატავს. აქ გრძნობებს არ მალავენ და სასიყვარულო ისტორიებსა და სცენებს დაუფარავად, მოურიდებლად აღწერენ. უზრიული სამიჯნურო პოეზია კი არაბეთის უდაბნოების იდუმალ მდუმარებაში იშვა და იდუმალი სიყვარულის ესთეტიკის შტრიხებს ატარებს. პოეტ-მიჯნურთა უმწიკვლო გრძნობები ერთი ქალისაკენაა

---

<sup>165</sup> محمد مختری هفتاد سال عاشقانه 40.

მიმართული. იგი აღმოცენებისთანავე აღუსრულებადი სიყვარულის ნიშნითაა დალდასმული. უზრიული ტრფობა პლატონური სიყვარულის სინონიმად დამკვიდრდა არაბულ ლიტერატურაში. უზრიტ მიჯნურთა: ჯამილისა და ბუსაინას, ლუბნასა და კაისის, ლეილისა და მაჯნუნის ტრფობის სევდიანი ამბები ძალიან ჰგავს ერთმანეთს<sup>166</sup>. აღმოსავლურ ლიტერატურაში მათ სათავე დაუდეს სიყვარულის ისტორიის მყარ კონვენციურ ჩარჩოს. უზრიული ეტიკეტით, პოეტის (თავისივე ლექსების ლირიკული გმირის) სასიყვარულო განცდა ბავშვობაშივე ისახება და მხოლოდ ერთ ქალს ეძღვნება. მისი გრძნობა წმინდა და ამაღლებულია. მიჯნურთა ურთიერთობა სასიყვარული სენის მტანჯველი გრძნობის გაზიარებით შემოიფარგლება მხოლოდ. ჩვეულებრივ ისინი საბედისწეროდ შორდებიან ერთმანეთს. მიჯნურთა ტანჯვა კიდევ უფრო გაუსაძლისი ხდება. პოეტი-მიჯნურები სატრფოსაგან შორს ველად გაჭრილნი სიყვარულის განუკურნებელი სენით იღუპებიან. უზრიული სიყვარულის ამაღლებულმა ხასიათმა, მოგვიანებით, მისი მისტიკური ინტერპრეტაცია განაპირობა.

ი. ფილშინსკის შენიშვნით, უზრიტი პოეტები სიყვარულის გრძნობას რელიგიური მსახურების ხასიათს აძლევდნენ, თავის ამაღლებულ ტრფობაზე საუბრისას რელიგიურ ტერმინოლოგიას მიმართავდნენ. ამიტომაც უცნაური არაფერია, რომ უზრიულმა ტრადიციამ ახალი სუფიური ინტერპრეტაცია მიიღო. შემდგომი ეპოქების მისტიკური ლირიკა კი სახეებსა და მხატვრულ საშუალებებს კვლავ და კვლავ მას დაესესხებოდა ხოლმე<sup>167</sup>.

თუ აღმოსავლური ლიტერატურის და ევროპული სარაინდო რომანის სტრუქტურა, ერთი მხრივ, უზრიული სიყვარულის კონვენციურ ჩარჩოს იყენებს, მეორე მხრივ, ველად გაჭრისა თუ ტანჯვა-შეჭირვებასთან ნებაყოფლობითი ზიარების მოტივი ქრისტიანული ტრადიციიდანაც იღებს სათავეს. კერძოდ, ქრისტიან მეუდაბნოეთა ცხოვრების წესიდან. ბერ-მონაზვნობის ინსტიტუტი III-IV საუკუნეთა მიჯნაზე იბადება, ამასთან, მეტად თავისებური ფორმა აქვს – მეუდაბნოეობა. მის დამაარსებლად ანტონი დიდი ითვლება, პირველ სამოღვაწეო ასპარეზად კი – ეგვიპტე. უქონელი,

<sup>166</sup> გარდავაძე დ., გადმოცემები უზრიელ პოეტ-მიჯნურებზე, «პერსპექტივა XXI», V, თბილისი, 2003, გვ. 15-24.

<sup>167</sup> Филштинский И. М., Арабская литература в средние века, М., 1977, стр. 215.

ღარიბი, უდაბნოში მარტო დარჩენილი ასკეტი შეჭირვებას, ტანჯვას შიმშილსა და უძილობას მოიწევს. ამ გზით კი იგი თავისსავე შექმნილ ახალ სამყაროში ისეთ იდეალებს უახლოვდება, რაც უცხოა უდაბნოს მიღმა დარჩენილთათვის<sup>168</sup>.

გონებადაკარგული, «შმაგი» («უგულო») მიჯნურის სახე კი ერთ-ერთ ყველაზე რთულ ქრისტიანულ ღვაწლს – სალოსობას მოგვაგონებს. სალოსი ასკეტი შემლილი, გონებადაკარგული ადამიანის ჯვარს ნ ე ბ ა ყ ო ფ ლ ო ბ ი თ ატარებს და, შესაბამისად, დამცირება, დაცინვა თუ შეურაცხყოფა მისი ცხოვრების მუდმივი თანამდევი ხდება. ამ ღვაწლის საფუძველი მგზნებარე სიყვარულია. მეტრფე ასკეტია, სატრფო – უფალი, გრძნობა კი, რომელიც უგონობის მიზეზად ქცეულა, საღვთო მიჯნურობაა<sup>169</sup>.

გორგანის პოემას არც ჰიჯაზის დიდი ქალაქებისათვის ასე ნიშნული თავბრუდამხვევი სატრფიალო ისტორიები აკლია და არც სამიჯნურო განცდის ტრაგიკული სიშმაგე და გრძნობათა ის სიწრფელე, უზრიული სიყვარულისათვის რომ არის დამახასიათებელი.

მაინც როგორ ერთიანდება ეს, ერთი შეხედვით, შეუთავსებელი საწყისები გორგანის თხზულებაში? რა ბუნებისაა «ვის ო რამინში» დასურათებული მიჯნურობა? რა საფუძველი აქვს ამ გრძნობას და როგორი განვითარება?

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ გორგანის პოემის გმირთა გრძნობას მორალური წარმოდგენები არ ასაზრდოებს, მათი ვნება არ ცნობს ეთიკურ ჩარჩოებს. თუმცა საზოგადოება, რომლის წიაღშიც თამაშდება ეს სასიყვარულო ისტორია, განსხვავებული მორალურ-ეთიკური ნორმებით ცხოვრობს, ვიდრე პოემის მთავარი გმირები. რამინისა და ბეგოს საუბარში პირველად მთელი სისრულით იხატება ქალ-ვაჟის ტრფობისა თუ ვნების ობიექტური სურათი. ბეგოს ამ საუბარში ირღვევა მთელი თხზულებისათვის ასე დამახასიათებელი თხრობის ინტრასპექტრული მოდელი და თვალი სუბიექტური ხედვის არეს შორდება:

چه دیوست اینکه بر جاننت فسون کرد ترا یکبارگی چونین زبون کرد [226]

«რა არის ესეთი ეშმა, რომელ ესრე დაუძახუნებიხარ, საკიცხად გაუადიხარ და მისისა სამსახურისაგან საღმრთო დაგიგდია?» [177].

<sup>168</sup>Аверинцев С. С, Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековию, Из истории культуры средних веков и возрождения, М., 1976, стр. 34-35.

<sup>169</sup>Зенковский В. прот., Нефедов Г. прот., Юродство, [www.rusinet.ru/articletext.asp?rzd=1&id=1230](http://www.rusinet.ru/articletext.asp?rzd=1&id=1230).

*«ეს რა დევია, შენი სული ასე რომ მოხიბლა, ერთბაშად ასე დაგაძაბუნა»?!*

სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებულია აზრი, რომ გორგანის თხზულების გამირთა სამიჯნურო გრძნობას ოდენ ხორციელი ხასიათი შეიძლება მოეძებნოს. კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისით, ამ თხზულებაში სიყვარულის გრძნობა დაუმარცხებელი ძალაა, რომელსაც ფესვები ადამიანის მხოლოდ ბიოლოგიურ არსებობაში აქვს გადგმული. ამ განცდას დამონებული ადამიანი მსვერპლადაა დასახული, რომლის საქციელი ბედისწერის ხელით იმართება:

«რამინმა იცის მხოლოდ ხორციელი, მიწიერი, ფიზიოლოგიური სიყვარული, რომელიც მის მსხვერპლს ავიწყებინებს როგორც მშობლიურსა და მეუღლეობრივს, ისე ძმურსა და ელემენტარულ ადამიანურ მოვალეობას, რომელიც ფატალისტური აუცილებლობით ეწევა ადამიანს და ამიტომ ქადაგებს: «არ უნდა მიჯნურსა ყვედრება». რომანის ავტორმა სავსებით მოხადა ამ ბიოლოგიურ გრძნობას კდემის, მორიდებისა და თავდაჭერილობის სამოსელი, რომლითაც შემოსა ის კაცობრიობის კულტურულმა პროგრესმა, სულ ერთიანად გააშიშვლა ის და განაცხადა: «მიწისაგან დაბადებული მიწით ნებისა და სიამოვნისა მონატრეა და მიწით სიამოვნისა ბადითა დაბმული. ღმერთსა კაცთა დაბადება ასრე გაუჩენია, რომელ დიაცსა და მამაცსა ერთმანერთისაგან უფრო არ უყუარს»<sup>170</sup>.

მკვლევრისათვის გორგანის პოემის პერსონაჟთა «ბიოლოგიური გრძნობა» თავისუფალია ზნეობრივი თუ მორალური პრინციპებისაგან. «მოქმედი პირნი დიდსა და უძლეველ დაბრკოლებებს სძლევენ თავისი გრძნობის დასაკმაყოფილებლად, მაგრამ სძლევენ არა თავისი გონებრივი თუ ზნეობრივი და, თუ გნებავთ, ფიზიკური ღირსებით, არამედ ხერხით, ცბიერებით, თილისმით, მოტყუებით», – დაასკვნის კ.კეკელიძე. რამინის ფსიქოლოგიურ პორტრეტზე საუბრისას კი შენიშნავს, რომ ამ გამირის «დაბალი მისწრაფებანი» მეტად შორსაა «წმინდა, ნაზი და უზადო სიყვარულისაგან»<sup>171</sup>

ბუნებრივია, რომ «ვისრამიანის» ტექსტოლოგიური, ლიტერატურული თუ ლინგვისტური კვლევის ყველა სერიოზული მცდელობა გვერდს ვერ უვლის

---

<sup>170</sup> კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი 1958, გვ.58.

<sup>171</sup> იქვე, გვ.59

«ვეფხისტყაოსანს». პოემის გმირთა სამიჯნურო გრძნობებზე საუბრისასაც გარდაუვალია პარალელები რუსთაველის თხზულების პერსონაჟთა ამაღლებულ სატრფიალო განცდებთან. ამ თვალსაზრისით, რაღა თქმა უნდა, მკვლევარნი უფრო ხშირად ამ ორი პოემის განსხვავებებს წარმოაჩენენ ხოლმე. «რუსთაველი თითქოს სცდილობსო დახატოს ვისრამიანში გამოყვანილის სიყვარულისაგან განსხვავებული სიყვარული... რუსთაველი თითქოს გასჯიბრებოდეს სპარსელ მწერალს სიყვარულის დახატვაში»<sup>172</sup>.

1938 წელს გამოცემულ «ვისრამიანის» რუსული თარგმანის წინასიტყვაობაში იოსებ ორბელი შენიშნავს, რომ რუსთაველი კარგად იცნობდა სპარსულ პოემას და ახსოვდა გორგანის რომანი თავისი გმირების დახატვისას. რუსთაველი თითქოს ცდილობდა, შეექმნა საწინააღმდეგო, იდეალიზირებული სახეები. მკვლევარის განცხადებით, გორგანის გმირები არა თუ გაიდებულნი, არამედ სრულად და მთლიანად მიწიერი არსებანი არიან. სიყვარულის ნეტარებაში ჩაძირულნი, ისინი ვერ გრძნობენ, რომ «სიცრუის ზღვაში» იხრჩობიან<sup>173</sup>.

სპარსული პოემის გმირთა სამიჯნურო გრძნობებზე საუბრობს ალ. ბარამიძეც. ამ შემთხვევაშიც «ვეფხისტყაოსანთან» შედარებისას უკეთ წარმოჩინდება საკვლევი საკითხის ნიუანსები. მეტად საგულისხმოა მეცნიერის შენიშვნა, რომ «ვისრამიანში» სიყვარულის გრძნობა ანტისოციალური ხასიათისაა და იგი ქალ-ვაჟს საზოგადოებასა და მასში ჩამოყალიბებულ კანონებს უპირისპირებს: «რუსთაველის პოემით გამოხატული მორალურ-ზნეობრივი პრინციპები დიამეტრალურად განსხვავდება ვისრამიანისაგან. რუსთაველი ასახავს ამაღლებულს, ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების დამამშვენებელსა და განმასპეტაკებელ მიჯნურობას, რომელიც შორსაა ვისრამიანის სატრფიალო ვნებათაღელვისა და ხორციელი წადილისაგან... სიყვარულის სნებით შეპყრობილი გმირები საკუთარი ინდივიდუალისტური გრძნობების ნაჭუჭში ჩაიკეტნენ და თავიანთ დაუცხრომელ გულისწადილს მიყვნიენ, მათ თვალში ფასი დაკარგა ყოველივე

---

<sup>172</sup> აბულაძე იუსტინე, მე-12 საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1923, გვ 44-45.

<sup>173</sup> Орбели И., Висрамиани, грузинский роман XII века и персидская поэма XI века Вис о Рамин в изложении и переводах Б. Т. Руденко и М. М. Дьяконова, Москва- Ленинград, 1938. ( ეს გამოცემა წარმოგვიდგენს არასრულ თარგმანს: რუდენკოს მიერ ქართული ტექსტიდან შესრულებულ პროზაულსა და დიაკონოვის მიერ «ვის ო რამინიდან» შესრულებულ პოეტურ ვერსიებს), გვ. IV.

საზოგადოებრივმა, სახელმწიფოებრივმა, საქვეყნომ. ერთი სიტყვით, სიყვარულმა ვისსა და რამინს ფრთები შეაკვეცა, საზოგადოებისათვის ისინი თითქო ურგებნი გახადა. ეს ყველაფერი ასეა, თუ საქმეს შორიდან განყენებულად და გარეგნულად შევხედავთ. ...გორგანელი პოეტი ისე წარმართავს თხრობას, რომ მკითხველს აყვარებს თავის გმირებს, ავტორი იცავს და ქომაგობს ვისსა და რამინს. ... ისინი ღვთის განჩინებით არიან შეკრულნი, ბრმა ბედისწერის მონანი უნებლიედ ემორჩილებიან ამ ბედისწერის მკაცრ განაჩენს, უძლურნი არიან გადალახონ და გაარღვიონ განჩინების რკალი»<sup>174</sup>.

მაინც როგორ და რატომ «აყვარებს» პოემის ავტორი მკითხველს თავის გმირებს? ამ კითხვაზე ცხად პასუხს მაინც არ გვაძლევს მკვლევარი. იგი «ვის ო რამინის» გმირთა ანტისაზოგადოებრივი ხასიათის გრძნობას ფატალისტურ აუცილებლობას უკავშირებს. ირანელი მკვლევარი ქეთაიუნ მაზდაფურიც ვისის «ცოდვის მახეში» გაბმას ბედისწერას მიაწერს, თუმცა აქვე აღნიშნავს, რომ თავად ქალმა გონიერებასა და ფატალიზმს შორის უკანასკნელი აირჩია<sup>175</sup>. Y

მ. მამაცაშვილიც გორგანის პოემის გმირთა სატრფიალო გრძნობებში მხოლოდ ხორციელ საფუძველს ხედავს. მკვლევრის განცხადებით, ვისისა და რამინის მიჯნურობა «მიიწიერი, წმინდა ადამიანური, ხორციელი სიყვარულია»<sup>176</sup>.

მრავალგზის გამოთქმულ ამ მოსაზრებას არ ეთანხმება თხზულების შინაგანი მხატვრული ლოგიკა. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ რომანი აკინძულია ოდენ ხორციელ სასიყვარულო ისტორიათა თავმოყრით. ამ ისტორიებს კი ესოდენ დიდ მიმზიდველობასა და ხიზლს ანიჭებს ობიექტურ დაბრკოლებათა ჯაჭვი. თუმცა ცხადია, გორგანის პოემა მოკლებულია ამგვარ ზღაპრულ სიმარტივესა და სწორხაზოვნებას. ჩვენს ხელთაა შუა საუკუნეთა რომანი, ამ სიტყვის სრული ლიტერატურული გაგებით. ძირითად დაბრკოლებებსა და გადაუჭრელ პრობლემებს თხზულების გმირები, ძირითადად, საკუთარი სულის ლაბირინთებში ხეტიალისას შეეყრებიან ხოლმე. სწორედ ამიტომაც პერსონაჟთა სატრფიალო განცდა, რომელსაც შესაძლებელია ხორციელი საფუძველი ჰქონდა, სულის სართულზეც აინაცვლებს ხოლმე.

<sup>174</sup> ბარამიძე ალ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, გვ. 34-36.

<sup>175</sup> გვ. 140, 1372 كتابون روپ ادزم هانگ سويو نار هت

<sup>176</sup> მამაცაშვილი მ., გორგანის «ვის ო რამინს» და ქართული ვისრამიანი, თბ., 1977, გვ. 78.



დაპირისპირება კი, რომელიც ამ გრძნობის მუდმივ თანამდევ აჩრდილად ვხედავთ, ძირითადად, ინტრაპერსონალურია, ამიტომაც საყურადღებო და ლიტერატურულად საგულისხმო.

ის აზრი, რომ რამინის გრძნობა არ შეიძლება ოდენ მიწიერი ბუნებისა იყოს, გ. იმედაშვილის ნაშრომშიც ამოიკითხება. მკვლევარი წერს: «რამინი მარტოოდენ ხორციელი სიყვარულის განსახიერება რომ იყოს, მისი ვნების საგანი მხოლოდ ვისის სხეული რომ ყოფილიყო, ის ამდენ ცრემლს ხომ არ დაღვრიდა, ხომ არ მოეჩვენებოდა, რომ შეყვარებულის დაცილებით «ღმერთი, სჯული, ფიცი და სული ყველა გამიწირავს ვისის გაყრითაო», და ბოლოს ცოცხლად ხომ არ დაიმარხავდა თავს ვისის აკლდამაში?!»<sup>177</sup>

ე. მელეტინსკი შენიშნავს, რომ სასიყვარულო გახელება «ვის ო რამინში» («ტრისტანიზოლდაშიც»<sup>178</sup>) ბოლომდე დამანგრეველ ძალად რჩება<sup>179</sup>. თუმცა ამ

---

<sup>177</sup> იმედაშვილი გ., ვისრამიანი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1966, გვ. 76.

<sup>178</sup> 1864 წელს კალკუტაში პირველად გამოქვეყნდა «ვის ო რამინის» ორიგინალური ტექსტი. სულ მალე, 1872 წელს ჰ. ეთე ყურადღებას მიაქცევს სპარსული პოემისა და «ტრისტანიზოლდას» მსგავსებას. რ. ცენკერი ამ საკითხს ცალკე გამოკვლევას უძღვნის (*Zencker R. Die Tristange und das persische Epos von Wis und Ramin, "Romanische Forschungen", XXXIX, 1910*). იგი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ არსებობდა ერთი საერთო წყარო, რომლიდანაც ორივე თხზულება იღებს სათავეს. ნიკო მარი ცდილობს «ეპოპეის ჩასახვის სამშობლოს, მის სააკვე ადგილს» მიაგნოს (*ნ. მარი, ქართველი ერის კულტურული მუბლი ენათმეცნიერების მიხედვით, «მნათობი», 15-6, თბილისი, 1925*). მეცნიერი წერს: «ფრანგული-ირლანდიურ-ინგლისური «ისოლდე და ტრისტანი», სპარსული «ვისი და რამინი» ორივე იაფეტური ეპოსის, იაფეტურ პოეზიის წარმონაშობი ზღაპარია, ჯერ კიდევ ისტორიულ დროზე წინ დასწრებულ ხანებიდან მომდინარე თქმულება გახლავს. ის გახლავსთ კავშირთა, ესე იგი ბუნებისა ელემენტების და სტიქიების შესახებ კაცობრიობის პირვანდელი ღმერთების ამბავი.» (გვ. 327)

გაიოზ იმედაშვილი საგანგებოდ იკვლევს ამ ორი თხზულების მსგავსების პრობლემას. მკვლევარი ფაბულათა შეჯერებით, ჩანამატ მოტივთა ანალიზით, აბსოლუტური პარალელების დადგენით ნიშანთა სქემას შეიმუშავებს, რის მიხედვითაც ამ სიუჟეტს ამა თუ იმ მასალას უკავშირებს. ასეთ ნიშანთა საერთო კომპლექსად მიაჩნია «არა ცალკე მოტივთა და ეპიზოდთა განმეორება, ან მსგავსი სიტუაციები, არამედ სიუჟეტის ფაბულური კომპოზიცია, ძირითად მოტივთა უკლებლივი არსებობა, სოციალ-კულტურული და იდეოლოგიურ-რელიგიური ფონი, მთავარ გმირთა რაოდენობრივი და ხარაკტეროლოგიური იდენტობა, მეტაფორის, ეპიტეტალობის, ლექსიკის და სიმბოლიკის

მოსაზრებას სპარსულ რომანში მისი ფინალი ეწინააღმდეგება. თუ «ვეფხისტყაოსანში» დახატულია მხოლოდ «სიყვარულის გაზაფხული»<sup>180</sup>, «ვის ო რამინში» ამ გრძნობის ზრდა-განვითარების ყველა ეტაპის თვითმხილველნი ვხდებით. სიყვარული «ვის ო რამინის» გმირებთან, მართალია, ერთბაშად, უცებ მოდის, ანგრევს პიროვნების ფსიქიკისა თუ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მანამდე მყარ, შეურყეველ სიმაგრეებს. იგი თავდაყირა აყენებს ღირებულებებს<sup>181</sup>. ეს დაუოკებელი ვნება არ ცნობს დამკვიდრებულ მორალურ ნორმებს, ოჯახურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობებს. ეს კონფლიქტი პოემათა გმირებს ქაოსისაკენ, უგუნურებისაკენ, სიკვდილისაკენ მიაქანებს<sup>182</sup>. შუასაუკუნეების «პრობლემური» რომანისათვის დამახასიათებელი ეს დაპირისპირება ვნებასა და მოვალეობას შორის განსაკუთრებით მძაფრად აღიქმება სპარსულ პოემაში. გორგანის თხზულებაში ეს კონფლიქტი ზედაპირულ სიუჟეტურ პერიპეტებში კი არ ვლინდება, არამედ პერსონაჟთა მეტყველების, შინაგანი მეტყველების, ქცევის ქვეტექსტში ამოიკითხება. ვისისა და რამინის ვნება-სიყვარული, ერთი თვალთახედვით, მართლაც, დამანგრეველი ბუნებისაა, მაგრამ მას ზრდისა

---

ურთიერთობა»; გ. იმედაშვილი, *ვის-რამინისა და ტრისტანიზოლდას ურთიერთობისათვის // ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ.270.*

მ. ნოდუმანი «ვის ო რამინისა» და «ტრისტანიზოლდას» შორის მსგავსებაზე საუბრობს და შენიშნავს, რომ ამბის მიმდინარეობის, გარეგანი ფორმითა და შეფერილობით ეს ორი თხზულება გასაოცარ მსგავსებას ამჟღავნებს, თუმცა სიუჟეტის ხასიათი და შინაგანი ძირები სრულიად განსხვავებულია. (გვ.131 1383 چندانگی در چندانگی). მკვლევარი სამ ძირითად განმასხვავებელ ნიშანს გამოჰყოფს: თუ სიყვარული სპარსულ პოემაში უფრო ვნებაა, ტრისტანისა და იზოლდას სიყვარული მარადიულია, ვისისა და რამინის ტრფობა ელვარეა და სიცოცხლესთან დაკავშირებული, ტრისტანისა და იზოლდას მიჯნურობა წყვილიდან და სიკვდილთანაა წილნაყარი, და ბოლოს სპარსული თხზულების მთავარი გმირი ქალია, ფრანგულისა კი – მამაკაცი. გვ.137

«ვის ო რამინისა» და «ტრისტანიზოლდას» ტოპოლოგიურ მსგავსებაზე საუბრისას ე. მელეტინსკი შენიშნავს, რომ ეს ინდივიდუალური დამუშავების მსგავსება კი არ არის, არამედ თვითონ სიუჟეტური მსგავსებაა. უმთავრეს ნაწილში ორივე რომანის სიუჟეტები მსგავსია, ერთია სიუჟეტში ჩადებული ძირითადი აზრიც; (Мелетинский Е. М., *Средневековый роман, М., 1983, стр. 168,172*).

<sup>179</sup> Мелетинский Е. М., დასახ. ნაშრ. გვ.174.

<sup>180</sup> ნადირაძე გ., რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958. გვ. 203.

<sup>181</sup> كداساخ. ناسرومي, გვ. 178.

<sup>182</sup> Мелетинский Е. М., დასახ. ნაშრ. გვ. 172.

და დახვეწა - დაღვინების ტენდენცია აქვს<sup>183</sup>. ქალ-ვაჟის სამიჯნურო განცდა მარგალიტივით, რაც ძველია, მით უფრო ძვირფასია:

[272] بود مهر دل مردم چو گوهر ازو پرمايه تر باشد كه ن تر

თუ რუსთველის პოემის გმირთა სამიჯნურო განცდა ჩანასახშივე ამალღებულის ნიშანს ატარებს, გორგანის პოემის გმირთა სატრფიალო განცდა იდეალურ სულიერ სიმაღლესა და ესთეტიკურ ღირებულებას სწორედ მაშინ აღწევს, როცა მიჯნურნი ამქვეყნად ერთად აღარ არიან. ვისის გარდაცვალების შემდეგ რამინის სასიყვარულო გრძნობა მანამდე უჩვეულო სრულყოფილების ელფერს იძენს. პოემის ფინალში ვაჟის გრძნობა «ხანიერიცაა» და პიროვნული ამალღება-გაკეთილშობილების ძალაც შესწევს. და რაც ყველაზე შთამბეჭდავია, იგი ნამდვილ მსხვერპლშეწირვადაც გარდაიქმნება – რამინი ვისისათვის სამარხს ააგებს და ნებაყოფლობით იქ ასრულებს სიცოცხლეს<sup>184</sup>.

პოემის სამიჯნურო პერიპეტიათა მანძილზე რამინის სასიყვარულო გრძნობა გამოიცადა. თუ თავიდან იგი უფრო ვნებაა, ობიექტურ გარემოებებთან და საკუთარ თავთან ჭიდილია, ფინალში არსად ჩანს სულიერი გაორება, შფოთვა. ზოროასტრული ტაძრის შენება სიმბოლურად სამიჯნურო გრძნობის ტრანსფორმირებასაც ნიშნავს – იგი დამანგრეველი ძალიდან მშენებელ ძალად გარდაიქმნება.

ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, «ვის ო რამინის» პერსონაჟთა ემოციური განცდები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. ვისის გრძნობაში ექსტენსიობა ჭარბობს. მას ქალის ცნობიერების თითქმის მთელი სივრცე დაუკავებია. ვისი განუწყვეტლივ სატრფოსთან ყოფნას ესწრაფვის და დიალოგი გაუმართავს ვაჟთან მაშინაც კი, როცა მიჯნურნი ერთად არ არიან (ვისის წერილები). რამინის სამიჯნურო განცდაზე დაკვირვებისას უფრო მეტად შესამჩნევია გრძნობის სიღრმე. სიღრმე წინააღმდეგ ექსტენსიობისა იმას კი არ ეხება თუ რაოდენ ფართოდ ვრცელდება ამა თუ იმ გრძნობის

<sup>183</sup> ეპოსი სიყვარულის განვითარების, ევოლუციის ისტორიას ასახავს სუფიურ ლიტერატურაშიც. იგი ეფუძნება ადამიანის სრულყოფის კონცეფციას, რაც მისტიკურმა სწავლებამ შეიმუშავა; Боролина И. В., Никитина В. Б., Паевская Е. В., К вопросу о гуманизме в литературах востока средних веков, Идеи гуманизма в литературах востока, М., 1967, стр.23 .

<sup>184</sup> საყვარელი ადამიანის ცხედართან ნებაყოფლობითი სიკვდილის ამბავი ხოსროვისა და შირინის სამიჯნურო ისტორიაშიც გვხვდება. ხოსროვის სამარხში ასრულებს სიცოცხლეს შირინი. ნიზამისთან იგი ხანჯლით იკლავს თავს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სცენა ფირდოუსის ვერსიაშიცაა (ქალი შხამს სვამს), ე. ბერტელსი შენიშნავს, რომ შირინის სიკვდილის სცენა შესაძლებელია გვიან იყოს დამატებული. იგი პოემის ადრეულ ხელნაწერებში არ გვხვდება E. Э. Бертельс, Низами и Фузული, М., 1962, стр. 227.

გავლენა ცნობიერების არეში, არამედ იმას, თუ პიროვნების რამდენად ღრმა ფენებს მოიცავს<sup>185</sup>. ვაჟის სამიჯნურო განცდის ეს თავისებურება განსაკუთრებით მაშინ მქლავნდება, როცა გორაბში ახალი სასიყვარულო ურთიერთობისა და ქორწინების მიუხედავად ვაჟი მაინც ვისს დაუბრუნდება. ქალის გარდაცვალების შემდეგ კი ცხოვრების გაგრძელებას ვეღარ ახერხებს და მასთან ერთად დაიმარხავს თავს.

განცდის კიდევ ერთ მახასიათებელს ხანიერობა წარმოადგენს.

ვისი გრძნობის მუდმივობას ადამიანის ბუნების თანდაყოლილ თვისებად ხედავს:

[270] وفا را زاد مادر چون مرا زاد

«რა მე დედამან ჩემმან მშობა, ჩემგანვე გაუწირობაცა შობა» [215-216].

«უხანო,» და «სიყვარულ-უმტკიცო» რამინი კი ადვილად ივიწყებს ვისისათვის მიცემულ ერთგულების პირობას. ვაჟს არც ფიცის განსამტიცებლად ვისისაგან მოძღვნილი იის კონა ახსოვს, გორაბში სხვა ქალს ირთავს – ახალ ფიცს სდებს, რომელსაც ასევე ვერ უერთგულებს.

რუსთველური მიჯნურობის უმთავრეს ნიშნად სიყვარულის «ხანიერობას» ანუ გრძნობის მუდმივობას მიიჩნევენ. «ვეფხისტყაოსანში» გრძნობის ხანიერობა საყოველთაო აღიარებულ ზნეობრივ ნორმადაა მიღებული და მტკიცედ ემიჯნება მეძაობას /»ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში...«/. პოეტის აზრით, სწორედ ამგვარი მიჯნურობა უნდა იქცეს პოეზიის საგნად. «ვეფხისტყაოსნის» გმირებიც სდებენ ფიცს მარადიულ ერთგულებაზე, თუმცა განსხვავებით გორგანის პოემისა რუსთველის პოემაში «ფიცი უწმინდესი ზნეობრივი აქტია, რომელიც ადამიანთა შორის გარკვეულ ურთიერთობას აკანონებს შინაგანი მოთხოვნილებისა და მოვალეობის გრძნობის საფუძველზე»<sup>186</sup>.

«მიუხედავად იმისა, რომ ინტენსიობაც, ექსტენსიობაც, ხანიერობაც და სიღრმეც გრძნობის გრადუალურ, მამასადამე რაოდენობრივ მხარეს გამოხატავენ, ისინი მაინც რომელობითი ხასიათის მოვლენებს გამოხატავენ»<sup>187</sup>. გამომდინარე აქედან, გრძნობის ეს

<sup>185</sup> უზნაძე დ., ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 1940, გვ. 117.

<sup>186</sup> ნადირაძე გ., რუსთველის ესთეტიკა, თბილისი, 1958, გვ. 203-204.

<sup>187</sup> უზნაძე დ., დასახ. ნაშ., გვ. 118.

მახასიათებელი ნიშნები, უპირველესად, გორგანის პოემის პერსონაჟთა ფსიქოლოგიურ პორტრეტებს გვიხატავს, მათი პიროვნული თავისებურების ამა თუ იმ წახნაგზე ამახვილებს ყურადღებას. თუმცა აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამ პორტრეტებს სტატიკური ბუნება არ აქვთ, ისინი მეტ-ნაკლებად იცვლება, არც თუ იშვიათად ემსგავსება კიდევ ერთმანეთს.

შეიძლება ითქვას, «ვის ო რამინი» ორი ესთეტიკური სისტემის საზღვარზე დგას. მას ფოლკლორული სისადავის ელფერიც დაჰკრავს და მომავალი რთული მისტიკური ლიტერატურის ჩანასახსაც ატარებს. სწორედ ამიტომ ამ თხზულების გმირთა სასიყვარულო განცდა დაუოკებელი გრძნობის პირველყოფილ სიმძაფრესა და სიწრფელესთან ერთად განცდის სირთულესაც გულისხმობს. ერთი შეხედვით, გორგანის პოემის პერსონაჟებს მარტივი ერთგვაროვანი მისწრაფება-სურვილები ამოძრავებთ. ამ სურვილებისაკენ მიმავალ გზაზე კი მათთვის მორალური თუ ზნეობრივი ჯებირები თითქოს არ არსებობს. თუმცა ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. სინამდვილეში ზნეობრივი ბარიერის იგნორირება ხშირად მძაფრ შინაგან ბრძოლას უკავშირდება, რასაც ქცევა-მოქმედებისა თუ საუბრის ქვეტექსტი ამჟღავნებს. «ვის ო რამინის» სასიყვარულო სამკუთხედის გმირთა გრძნობა-განცდანი კი რთული და წინააღმდეგობრივია. საჩინოა ადამიანური არსებობის ღრმა და მტკივნეული დისონანსი. ვისი თუ რამინი ხშირად ცხადად იაზრებენ ხოლმე საკუთარ სულში გაჩენილი ვნების საბედისწერო და დამლუპველ ბუნებას, მაგრამ ვერ კი მორევთან მას:

جهان کردم ز آب دیده پر گل نمرد از آب چشمم آتش دل

[251] چه چشمست این که خود خوابش نگیرد چه آبست این گزو آتش نمیرد

«მე მიწაცა ცრემლითა დავათიკე და მას შრეტა ვერ შეუქმენ. ესე როგორი ჯორცისა თუალია, რომელ არ დაეძინების, რა ცეცხლია ესე, რომელ წყალი არ დაავსებს?» [198].

ეს ვნებანი სხეულია სულში, ანუ ბუნებაა ადამიანში. ეს არის სხვა, მეორე «მე» პიროვნების შიგნით, რომელიც ადამიანს არ აძლევს საშუალებას იყოს უფალი საკუთარი თავისა, იყოს თავისუფალი<sup>188</sup>.

პომის გმირები «ხანიერი მოყვარენიც» არიან და «უხანოც», თავგანწირული სიყვარულიც შეუძლიათ და დაუნდობელი სიძულვილიც, «გამწირაობაც» იციან და ეჭვიანობაც<sup>189</sup>. ქალ-ვაჟის მიჯნურობა ხორციელი ბუნებისაგაა და, იმავდროულად, ამადლებულ ხასიათსაც ამჟღავნებს. ყველა ეს ურთიერთდაპირისპირებული თვისება<sup>190</sup>, მეტ-ნაკლები სიჭარბით სამივე მთავარი გმირის ხასიათში ერთდროულად ვლინდება. რა ფსიქოლოგიური საფუძველი უდევს ამგვარ ანტაგონიზმს? რა ლიტერატურულ-ესთეტიკური მიზანი აქვს მას?

ადამიანის ემოციური სამყაროს ამგვარი სირთულე და მრავალფეროვნება ლიტერატურამ ადრევე შენიშნა. რენესანსული ეპოქის შემდეგ ადამიანის გრძნობათა დაპირისპირების ყველაზე მძაფრი სურათები დოსტოევსკიმ დახატა. მოგვიანებით გრძნობის გაორების ფენომენით მეცნიერება დაინტერესდა და შვეიცარიელმა მეცნიერმა

---

<sup>188</sup> სპინოზა თვლიდა, ვნება იმდენად ძლიერია, რომ ადამიანს მისი გაწვრთნა თუ აღზრდა არ შეუძლია, იგი შეიძლება მხოლოდ დაითრგუნოს ჭეშმარიტი შემეცნების გზით, რაც უმაღლეს გამოხატულებას უფლის შემეცნებაში ჰპოვებს; Говорунов А.В. Страсти человека: человеческое и нечеловеческое <http://anthropology.ru/ru/texts/govorun/passion.html>

<sup>189</sup> ეჭვიანობის მარცვალს პომის სამივე მთავარი გმირის გრძნობა შეიცავს. ყველაზე მძაფრად გამოხატულია ეს გრძნობა მეფის საქციელში, ამის გამოც მოაბადი «ზოგჯერ ერთგვარ სიბრაულსაც კი იმსახურებს თავისი ბალღური სიწრფელითა და სიმართლით» (ალ ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I თბილისი 1945, გვ.73)

ცხადად ეჭვიანობენ ვისი თუ რამინიც და, რასაკვირველია, ეს ორსახოვანი გრძნობა პიროვნებას დაუნაწევრებელსა და მთლიანს ვეღარ ტოვებს. სპინოზა ამ გრძნობის დასასურათებლად მეტად მოხდენილ სახეს გვთავაზობს: ორი სითხის შერევისას ორივე ერთმანეთში გაზავდება და შეიმღვრევა. ასევეა ეჭვიანობისასაც, სიყვარული და სიძულვილი შეერევა რა ერთმანეთს, სული იმღვრევა და გამჭვირვალეობას კარგავს. ციტირებულია წიგნიდან: П. Флоренский, Столп и утверждение истины, М., 2003, стр.369.

<sup>190</sup> ვისის ბუნების არაერთგვაროვნებას ნოდუშანიც შენიშნავს: «ვისის ათი წერილი მისივე მდგომარეობის ცვლილებას გადმოგვცემს, ზოგჯერ მრისხანეა, ზოგჯერ – რბილი, ხან ვნებითაა სავსე, სანაც – ძველი მოგონებებით. ქალი გაზაფხულის ამინდით ცვალებადია»; اسلامی ندوشن، از رودکی تا بهار فخر الدین اسعد گرگانی، 288. გვ. 1383

ე. ბრეილერმა მას ამბივალენტურობა უწოდა<sup>191</sup>. ამბივალენტურობა, ამ შემთხვევაში, ორმაგ განცდას ნიშნავს, როცა ერთი რომელიმე საგანი, მოვლენა თუ პიროვნება ადამიანში ერთდროულად საპირისპირო გრძნობებს იწვევს. თვლიან, რომ გრძნობათა არეში შერევის ფაქტი შეუძლებელია. გრძნობები ერთიმეორის გვერდით არ განიცდებიან, ისინი ერთურთს ერთვიან და ერთს მთლიან ემოციურ მდგომარეობას ქმნიან. ფსიქოლოგთა ენაზე მას ემოციური მდგომარეობის ერთიანობას უწოდებენ. ეს ერთიანობა იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა გრძნობის ელემენტები რომელიც მოცემულ მომენტში მოიპოვება ცნობიერებაში, ერთ მთლიან გრძნობად ერთიანდება. ამ მთლიანობაში კი მეტად თუ ნაკლებად თავის ინდივიდუალობასაც ინარჩუნებს<sup>192</sup>.

ადამიანის ზნეობრივი არსი თავისთავად უკვე გულისხმობს ამბივალენტურ დაპირისპირებას. გორგანის თხზულების ძირითადი მოქმედებანი სწორედ ზნეობრივ სიბრტყეში გათამაშდება. აქ სასიყვარულო გრძნობის ამბივალენტურობა მხოლოდ ერთი კონკრეტული შემთხვევაა. იგი პოემის მხატვრულ რეალობაში დატრიალებულ სხვა გაორებულ პერიპეტიებთან ერთად ერთ მთლიანობას ქმნის.

ქალ-ვაჟის გრძნობათა ამბივალენტურობა, შინაგანი მთლიანობის რღვევა მათ საქციელში ვლინდება. გმირთა ზნეობრივი გაორება, შინაგანი წინააღმდეგობა სიუჟეტურად თითქოსდა მონოტონური ამ თხზულების ის ძაფია, რომელიც მკითხველს წინ ეწევა, პერსონაჟთა რთული შინაგანი სამყაროს ლაბირინთებში იწვევს.

«როგორც ყველა პიროვნებას, ასევე ყოველ ერსაც, აქვს სიყვარულის რაღაც არსებითი, თავის გულის გულში, საყრდენთა საყრდენში უცვლელი თავისებურებაც»<sup>193</sup>. მაინც რომელი სახე შეიძლება მივიჩნიოთ სპარსული სიყვარულის უზუსტეს ემბლემად? საუკუნეთა მანძილზე ირანი ყოველთვის მოიაზრებოდა ცივილიზაციათა და კულტურათა შერწყმა-შეზავების ცენტრად. მაინც სად უნდა ვეძებოთ ეს «უცვლელი თავისებურება», რომელი კულტურის წიაღში შესძლო მან სრულად განსხეულება? ამ

<sup>191</sup> Днепров В., Единство как борьба, Литературное обозрение, 1981, №11, 28-34, стр.30.

<sup>192</sup> უზნაძე დ., დასახ. ნაშრ. გვ. 113.

<sup>193</sup> ასათიანი გ., თანამდევნი სულები, თბილისი, 1983, გვ. 7.

კითხვაზე პასუხის მოძებნა, რაღა თქმა უნდა, მეტად რთული ამოცანაა, იქნებ გადაუწყვეტიც. ერთი გარემოება კი საგულისხმოდ გვეჩვენება\_ რამინის სამიჯნურო გრძნობის ევოლუციის პროცესი სპარსულენოვან სამყაროში სიყვარულის ისტორიული განვითარების გზას იმეორებს. სპარსულ ნიადაგზე ღვთაებრივი მიჯნურობის გრძნობა ადამიანური სიყვარულის შტრიხებს იძენს, ხორციელი განცდის ეპითეტებით მდიდრდება. ვაჟის სამიჯნურო განცდა კი დახვეწა-დაღვინების პროცესის გავლით იმ საფეხურზე ადის, სადაც მიწიერი გრძნობა ამ მიწიერებაშივე მალდება.

### **დასკვნისათვის:**

ამგვარად, გორგანის პოემაში დახატული სამიჯნურო გრძნობა ამბივალენტურია, შინაგანად წინააღმდეგობრივია. ამიტომაც ტანჯვა-შეჭირვება, რომელსაც პერსონაჟთა მუდმივ თანამდევ აჩრდილად ვხედავთ, შინაგანი მთლიანობის მოპოვების გზაზე ხვდებათ გმირებს, და ნაკლებად \_ ობიექტურ გარემოებებთან შეჯახებისას. პოემის ბოლოს სასიყვარულო განცდა ხორციელისა და სულიერის ჰარმონიულ მთლიანობას აღწევს; იგი ევოლუციისა და დახვეწის გზით დამანგრეველი ძალიდან მშენებელ ძალად გარდაიქმნება. რამინის მხატვრული სახე სპარსული სიყვარულის ისტორიული განვითარების გზას იმეორებს; გზას, რომელიც სამიჯნურო გრძნობამ ირანულ სამყაროში გაიარა მიწიერიდან ღვთაებრივისა და ხორციელის ნაერთამდე, სადა, ჰარმონიული გრძნობიდან \_ მისტიკური განცდის სიღრმემდე.

### **ძირითადი დასკვნები**

1) გორგანის «ვის ო რამინი» რეალისტური სტილის თხზულებაა. პოემის გმირთა სახეები იდეალისტური სისტემისათვის დამახასიათებელი შავი და თეთრი საღებავებით როდი იხატება. აქ პერსონაჟთა პორტრეტები ფერთა სიჭრელით იქცევენ ყურადღებას. ისინი სახე-ხასიათებია, რთული, მრავალწახნაგოვანი ბუნებით. გმირთა შინაგანი სამყარო მათივე ქცევის დეტალებში, მეტყველების ქვეტექსტსა თუ გრძნობა-განცდათა სიღრმეებში მჟღავნდება.



«ვის ო რამინის» ადამიანი აღარ ატარებს «სოციალური ადამიანის» სტატუსს. ჩვენს წინაშე უკვე «შინაგანი ადამიანია». ავტორისა თუ მკითხველის მზერა პიროვნების სულიერი ლანდშაფტისკენაა მიმართული, სადაც დრამის მთავარი მოქმედებანი უნდა გათამაშდეს.

2) პოემის ერთგვარ ეპიკურ ტონალობას ორგანულად ერწყმის შუა საუკუნის რომანისათვის უკვე ნიშნული სუბიექტური ელფერი. აქ უკვე მოლაპარაკედ ვხედავთ არა ერსა თუ ხალხს, არამედ პიროვნებას. დიალოგის მონაწილეთა შორის დისტანცია მინიმალურია.

«ვის ო რამინში» პერსონაჟის სიტყვა ამბივალენტური ბუნებისაა. დიალოგსა და მონოლოგს შორის ზღვრის გავლება რთულდება. აქ დიალოგი, ზოგჯერ შინაგანი პოლემიკის სახეს იძენს, მონოლოგად აღიქმება. გულთან გამართული ვრცელი დიალოგები კი, პირიქით, პერსონაჟთა შინაგან მეტყველებას ჩაენაცვლება. თვით დიალოგისა და მონოლოგის შინაარსს, სტრუქტურასა თუ ინტონაციას კი გორგანის პოემაში, ძირითადად, სამიჯნურო გრძნობა განსაზღვრავს.

3) თხზულების მთავარი კონფლიქტი პიროვნების შინაგანი კონფლიქტია. ბრძოლის ველად ადამიანის შინაგანი სამყარო ქცეულა, უფრო ზუსტად – გული. თხზულების გამიჯნურებული გმირები ვერაფრით ახერხებენ გრძნობა-განცდათა ბოხოქარი მდინარე გონიერების, სიბრძნის დინჯ კალაპოტში მოაქციონ, ( خرد را بر روان ) «სულსა ზედა მცველად გონება დააყენონ». გული «შინაურ მტრად», «სულთან მებრძოლად» ესახებათ მათ. იგი თითქოს ტოვებს პიროვნული მთლიანობის საზღვრებს და ჭირვეული დაუმორჩილებელი «პერსონაჟის» სახეს იღებს, რომელთანაც ქალსა თუ ვაჟს შინაგანი მონოლოგი გაუმართავთ. თუმცა ეს შესიტყვებანი დიალოგად, გულისა და გონების დაპირისპირებად უფრო აღიქმება, რაც პიროვნების შინაგან გაორებას ცხადად წარმოგვიჩენს. გულთან გამართული დიალოგები მხატვრული ხერხია, რაც თხზულების მთავარ კონფლიქტს პიროვნების სულიერი სამყაროს სიღრმეში გადაანაცვლებს. ამ შინაგანი კონფლიქტის, ინტრასუბიექტური დრამის ნიუანსების დანახვა კი, თავის მხრივ, გვეხმარება, მათი არაეთიკური თუ ნაკლებზნეობრივი ქცევის მიუხედავად ვუთანაგრძნოთ «ვის ო რამინის» გმირებს.

4) გორგანის პოემაში გული სიყვარულის სავანეა, ემოციათა სალაროა. მეორე მხრივ, თხზულებაში «გულის» (კ) ანთროპოლოგიური კატეგორია მოიცავს «სულის», «ცნობის», «გონების», «სამშვინველის» ცნებებს. პოემის «გული მეცნიერთა» ემოციურ-რაციონალურ მთლიანობას გულისხმობს. ეს მთლიანობა უმეტესად მიუღწეველია «ვის ო რამინის» გმირებისათვის, რომელთაც *ერთმანეთისათვის გული შეუწირავთ*.

5) «უგულო» სპარსული პოემის ქართულ თარგმანში თითქმის ყოველთვის შეესაბამება სპარსულ کبی-ს (ბი დელ) და ნიშნავს «შეყვარებულს», «მიჯნურს» (ა. გვახარია. მ. თოდუა). «ვის ო რამინში» «უგულო» («უგონო», «უცნობო») კარგად ერგება აღმოსავლეთში გავრცელებული უზრიული სამიჯნურო ეტიკეტის ჩარჩოს, სადაც სიყვარული სნეულებას, ტანჯვას, ცნობა-გონების დაკარგვას უკავშირდება (მაჯნუნი). სპარსული کبی «მიჯნურია» ამ სიტყვის ძირეული მნიშვნელობით («მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა...») და ფსიქიკის ისეთ მდგომარეობას გულისხმობს, როცა ძლიერი გრძნობის გამო ადამიანი ხელს, გონებადაკარგულს, შმაგს ემსგავსება. ამიტომაც პოემის სამივე მთავარი გმირი მიჯნურია (*მაჯნუნია*) ანუ შმაგია, ცნობიერი სამყაროს მთლიანობა დარღვეული აქვს.

6) სიყვარულის მოტივი გორგანის პოემაში შუა საუკუნეების კონვენციური ჩარჩოს მრავალ დეტალს ირგებს. აქ ჩამოყალიბებულ თეორიულ პოსტულატებსა თუ გმირთა სამიჯნურო პერიპეტიებში სიყვარული ავადმყოფობადაა გაგებული, რაც საგანთა თუ ვითარებათა პარამეტრებსა და შინაარსს ცვლის. ეს დაუმორჩილებელი სენი ემოციურ და რაციონალურ საწყისთა მუდმივ დაპირისპირებას, პიროვნული მთლიანობის რღვევას იწვევს.

7) გორგანის პოემაში სამიჯნურო გრძნობაც ამბივალენტური ბუნებისაა და იგი ხშირად ერთმანეთისაგან კარდინალურად განსხვავებულ განცდათა მთლიანობას გულისხმობს. აქ ხშირად ერთგულება დალატს ითავსებს, თავგანწირვა – გულგრილობას, სიყვარული – სიძულვილს.

8) პოემის გმირთა სამიჯნურო განცდის ოდენ მიწიერ ინტერპრეტაციას (სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებულს) თხზულების შინაგანი ლოგიკა და ფინალი ეწინააღმდეგება. ვისისა და რამინის გრძნობა, ერთი შეხედვით, მიწიერი

ბუნებისა და «ანტისოციალური», «დამანგრეველი» ხასიათი აქვს. თუმცა ამ განცდის განვითარების ყველა ეტაპის თვითმხილველი მკითხველი შენიშნავს, რომ აქ სიყვარულს ზრდისა და დახვეწა-დაღვინების ტენდენცია აქვს. ფინალში პოემის გმირთა სატრფიალო განცდა (განსაკუთრებით, რამინისა) იდეალურ სულიერ სიმაღლესა და ესთეტიკურ ღირებულებას აღწევს, ნამდვილ მსხვერპლშეწირვადაც იქცევა.

9) ამ სპარსული თხზულების მთავარი ამბავი რამინის ხასიათის ცვალებადობის, მისი სულიერი ტრანსფორმირების ისტორიაა. პერსონაჟის ფსიქოლოგიური პორტრეტის სიახლედ კი მისი დინამიკური ბუნება წარმოგვიდგება.

რამინის მხატვრული სახე სპარსულ ლიტერატურაში სიყვარულის კონცეფციის ისტორიული განვითარების გზას იმეორებს; გზას, რომელიც სამიჯნურო გრძნობამ ირანულ სამყაროში გაიარა მიწიერიდან ღვთაებრივისა და ხორციელის ნაზავამდე, სადა, ჰარმონიული გრძნობიდან – მისტიკური განცდის სიღრმემდე.

10) როგორც აღვნიშნეთ, გორგანის პოემის ადამიანი რეალური ადამიანია, რეალური განცდა-ვნებებითა და შინაგანი კონფლიქტით. «ვის ო რამინი» სახე-ხასიათებს წარმოგვიდგენს. ხასიათის შექმნა კი (განსაკუთრებით, ხასიათთა გალერეისა) შედარებით ახალი მოვლენაა ლიტერატურის ისტორიაში. ადრეული შუა საუკუნეების იდეალისტური სისტემის სიტყვიერი კულტურისათვის უცხოა ხასიათის ცნება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ გორგანის პოემა არ უნდა იყოს ძველი ფალაური ვერსიის თარგმანი, ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით. პერსონაჟთა პორტრეტების ფერთა გამა, ცვალებადი ხასიათის ნიუანსებით, ამბივალენტური განცდებით დაინტერესება «ვის ო რამინის» ავტორს რენესანსულ ეპოქასთან უფრო ანათესავებს. ამიტომაც შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პოეტს ძველი თხზულების ფაბულა, ჩონჩხი აუღია, ხორცი კი თვითონ შეუსხამს, გმირთა გრაფიკული ფიგურები ფერებით გაუმდიდრებია. სავარაუდოა, რომ «ვის ო რამინის» სახე-ხასიათებში ძირითადი კონტრასტული შტრიხები XI საუკუნეში უნდა იყოს შეტანილი.

## დანართი

(საილუსტრაციო მასალის ძირითადი ნაწილი)

## შესავალი

რამინი -

گل ارچه سخت نیکو بود و بریار رخ رامین نکوتر بود صدبار  
هنوزش بود سیمین دو بناگوش نگشته سیمین از سنبل سیه پوش  
هنوزش بود کافوری زنخدن دو زلفش بود چون مشکین دو چوگان  
هنوزش بود پشت لب چو ملحم لبش چون انگبین و باده درهم  
هنوزش بود خنده همچو شکر وزان شکر فروبارنده گوهر  
به بالا همچو شمشاد روان بود ولیکن بار شمشاد ارغوان بود  
به پیکر همچو ماه جانور بود ولیکن با کلاه و با کمر بود  
قبا بروی نکوتر بود صدبار که نقش چینیان بر بت فرخار  
کلاه او را نکوتر بود بر سر که شاهان جهان را بر سر افسر  
به گوهر تا به آدم نامورشاه به پیکر در زمانه سیمبر ماه  
به دیدار آفت جان خردمند به آفت جان هر کس آرزومند

96-97

«გაზაფხულ წალკოტი თუცა კეკლუცია, რამინის პირი ათასჯერ მას უტურფე იყო. ყურისა ძირნი წმადისა ვეცხლსა უგუანდეს; სუმბულით ჯერთ შავი არ ჩაეცვა და მუშავაზნი მუშკისა ყუანჭად შეჰქმნოდა. ნიკაპსა ჯერეთ ცოტა ქაფურისა ფერობა ჰქონდა, ბაგენი ლალსა უგანდეს და კბილნი \_ მარგალიტსა; ნაკუთი და სიგრძე მოარულსა ნამუსა უგუანდა, მაგრა ამა ნამუსისა ნაყოფი წითელი ვარდი იყვის. სახედ მთუარე გავსილი ქუეყანასა ზედა მნახავთა მოსაწონებელი. კაბა და ქუდი უებროდ ჰშუენოდა, თუით გუარად ადამისითგან სახელოანი ჳელმწიფე იყო, სახედ მიწასა ზედა სულიერი მზე, ყოვლითა ფერიტა საჭაბუკოითაცა სრული» [73].

ვისი \_

مرا دیدی که راه پارسایی چگونه داشتم در پادشایی 256  
«შენ მე პირველადცა მიცნობდი, როგორი მოღმრთე, პატიოსანი, ქცევა-წყობილი და ჳელმწიფური ვიყავ» [203].

من از پاکی چو قطر ژاله بودم به خوبی همچو برگ لاله بودم [259]

სიწმინდითა ცისა ცუარსა ვჰგუანდი და სიტურფითა- ვარდისა ფურცელსა [205].

چو گوری بودم اندر مرغزاران [259]

«კანჯარსა ვჰგუანდი, მინდორად მავალსა» [205].

من آن ویسم که رویم آفتابست من آن ویسم که مویم مشک نابست

من آن ویسم که چهلم نوبهارست من آن ویسم که مهلم پایدارست

من آن ویسم که ماه نیکوانم من آن ویسم که شاه جادوانم

من آن ویسم که ماهم بر رخانست من آن ویسم که نوشم در لبانست

من آن ویسم من آن ویسم من آن ویس که بودی تو سلیمان من چو بلقیس [260]

«მე იგი ვისი ვარ, რომელ მზეა ჩემი პირი და თმა \_ მუშვი; მე იგი ვისი ვარ, რომელ პირისა სისავსე თხუტმეტისა დღისა მთუარესა მიგავს და ზაგე უკუდავებასა; მე იგი წყლიანი ვარ, რომელ სიყუარული ჩემი ხანგრძელია» [205-206].

*ვისი რამის:*

گرچه روی تو بهارست همیشه بر رخانت گل ببار است [270]

«რაზომცა შენი პირი გაზაფხულია და შენთა ღაწუთა ზედა მიწყით წითელი ვარდი ყუავის» [215].

چو دارم سرو گوهریار در بر چرا جویم چنان خشک و بی بر [58]

«ვირე მაქუს ნაძუი ნაყოფიანი (ვირო), არ ვეძებ ანწლსა მყრალსა, დამპალსა და დამჰნარსა» (მოაბადი) [45].

POP

## II თავი. გული:

1.

چو ویس آمد به زیر از بام گلشن به چشمش تیره شد خورشید روشن

ستنبه دیو مهر آمد به جنگش بزد بر دلش زهر آلوده چنگش

ربود و برد و بسترش بدان چنگ ز جان هوش و ز دل صبر و ز روح رنگ

...

گاهی اندیشه بر وی زور کردی هوا چشم خرد را کور کردی

گهی گفتی چه خواهد بود بر من جز آن کز من بر آید کام دشمن

...

گهی شرمش هوا را دور کردی خرد اندیشه را دستور کردی

بترسیدی ز ننگ این جهانی ز پادافراه کار آسمانی

چو از یزدان و از دوزاخ بترسید خرد مر شرم را بر مهر بگزید

پشیمان شد ز مهر و مهرکاری گزید آز ادگی و ترسگاری [122-123]

«რა ვისი სარკუმელთაგან ქუე ჩამოვიდა, თავისა დარბაზსა შევიდა, თუალთა აღარ უჩნდა რამინის სიყუარულითა და გონებანი აღარა ჰქონდეს; ... მძლე ეშმა მისად ომად მისულ იყო, მისსა გულსა შიგან ჭანგი ჩაემაგრა და მითივე ჭანგითა წაელო პირისაგან ფერი, ტანისაგან ძალი და გულისაგან თმობა ... ზოგჯერ ცნობა მოიჭმარის, თმობა და პატიოსნება გამოარჩივის. რა კარგადრე იგონა, ღმრთისა შიში ჩაიგდო გულსა; რა გონებამან მისმან პატიოსნება გამოურჩია, აუგისაგან იკრძალოდა და სიყუარულისათვის ნანვა დაიწყო. მიჯნურობასა სიწმინდე და მოღმდლოება გამოარჩია. დადვა გული, რომელ არაით ღონითა არ იავეცეოს და არ დადვას თავი მისი სასთაულსა, რომელი არა ჯამდეს; არცა უნდეს რამინ და არცა თავისა კრძალვა დააგდოს» [95].

## 2.

دلا بسیار درد و ریش دیدی کنون از دوست کام خویش دیدی

دلی چون خواهیستن دیدی پر از مهر و یا این گل رخی تابان تر از مهر

تو روز و شب بدین چهره همی ناز نبرد بدسگالان را همی ساز

که خرما در جهان با خار باشد نشاط عشق با تینار باشد

کنون ار جان کنی در کار مهرش نباشد در خور دیدار مهرش

روان از بهر چونین یار باید جهان از بهر چونین کار باید

تو اکنون می خور از قردا میندیش که جز فرمان یزدان ناید ت پیش

مگر کارت بود در مهر کاری از ان بهتر که تو امید داری [157]

«გულო, თუცა დია ჭირი და სასჯელი ნახე, აწ მოყურისაგან ლხინსა და გულის-  
ნებასა ხარ. ჩემი გული მით სიყუარულითა სავსეა, რომელ მოყურისა პირი მზე და  
მთუარეა. შენ დღე და ღამე იხარებდი მისითა პირითა და მტერთა და მეშურნეთა

სიკუდილსა იგონებდი. ხურმა და ეკალი ერთსა ხესა ზედა იქმნებიან, ეგრეთვე მიჯნურთა სიხარული და შეჭირვება მისი ერთგან იქმნებიან. აწ, გულო, თუ შენ სული შესწირო, მისისა ერთისა კოცნისა მუქაფა არაა. მე სული ასეთისა მოყურისათვის მინდა და საწუთრო ესეთისა საქმისათვის დაბადებულია. აწ შენ სუმიდი ღუინოსა, ნუ შეიჭირვებ! ხვალე რაცა ღმერთსა გაუგია, იგი წაგეკიდების. ნუთუ ხვალე თუით უკეთესი წაგეკიდოს მისგან, რომელსა დღესა მიელიო» [124].

### 3.

مرا دل در بالا ماندست نا کام کنون صبرم به دل کردست پیغام  
که من صبرم یکی شاخ بهشتی مرا بردی و در دوزخ بگشتی  
دلا تو دوزخی پر آتش و دود از پیرا من ز تو بگریختم زود  
دلا تا جان تو بر تو وبالست مرا از صبر نالیدن محالست  
به هر دردی که باشد صبر نیکوست به چونین حال صبر از عاشق آهوست [273-274]

«ჩემი გული ფათერაკსა დაპყრობილა და თმობასა მისთვის შეუთვალავს თუ: მე სამოთხისა შტო ვარ, შენ ჯოჯოხეთსა რად დამნერგო? გულო, შენ ჯოჯოხეთსა ჰგავ, ცეცხლითა და კუამლითა სავსესა, მე შენგან მით ესრე ფიცხლად გაქცეულ ვარ. გულო, შენ სიცოცხლე მოგიძულვებია, მე უთმობელობისაგან რად მაჩივლებ?» ყოველსა ჟამსა თმობა სახელია, მაგრა ესრე მიჯნურობისაგან მიჭირვებულისათვის დათმობა აუგი უფროა» [219].

### 4. چه خواهی ای دل از جانم چه خواهی که جان را از تو ناید جز تباہی

سیه کرد به داغ عشق روزم دو تا کردی جوانه سرو نوزم  
تو تلخی عسق را اکنون بدانی که بی کام تو باشد زندگانی  
نبد در هجر يك روزه قرارت چگونه باشد اکنون روزگارت  
بسا تلخا که تو خواهی چشیدن بسا رنجا که تو خواهی کشیدن  
کنون ببسیچ تا تیما ر بینی جدایی را چو نیش مار بینی  
کنون کت ناگه آمد فرقت یار بشد خرما و آمد نوبت خار  
بپیچ ای دل که ارزانی به دردی به بار آمد ترا آن بد که کردی [140]

«უღონო-ქმნილო გულო! გაგიშავებია ჩემი ტანი და სული მიჯნურობისა დაღითა, ნათელი დღე გაგიშავებია. სიხარული ჭირად შემცუალეზია, სიცილი ტირილად, სიმრთელე სნეულეზად, და ისრისაებრი ნაკუთი მშუილდად შემქმნია. აწ ნახე სიმწარე მიჯნურობისა, თუ უმოყუროდ ცოცხალ იყო. ერთსა წამსა უმისოდ ყოფნა ვერ გასძლე,

აწ რასადა გლახ იქმ ანუ უმისოდ ყოფნა ვით ეგების? აქათგან დია ჭირსა ნახავ, აქათგან დია ნალველსა სჭამ უმისობითა. მოიგონე, გულო, მარტოობისა სიმწარე, დაეჩუიე აწვე ჭირისა გაძლებასა, რათგან ანაზდეულად გაგეყარა მოყუარე საყუარელი; შენთვის ხურმისა ჟამი წავიდა და ეკლისა მოვიდა. დათმე და მოიჭირვე, გულო! აწ მოგეწიფა, რაცა ავი დაგეთესა. გულო, შენგან ნაქმრისათუის ნუ გაქუს გამოსუენება «[111]!

## 5.

همی گفت ای دل رنجور تا کی ترا بینم بسان مست بی می  
همیشه تو به مرد مست مانی که زشت از خوب و نیک از بد ندانی  
به چشمت چه سراب و چه گلستان به پیشت چه بهار و چه زمستان  
چه بر خاک و چه بر دیبا نشینی ز ندانی پسندی هر چه بینی  
جفا را چون وفا شایسته خوانی هوا را چون خرد بایسته دانی  
ز سستی بر یکی پیمان نیایی ز نادانی به هر رنگی بر آیی  
همیشه جای آسیب جهانی کمینگا ه ستاه اندهانی  
بلا در تو مجاور گشت و بنشست در امیدواری را فرو بست  
به گوراب آمدی پیمان شکستی مرا گفتی بر ستم هم نرستی  
نه تو مستی که من نادانو مستم که بر باد تو در دریا نشستم

پشیمانم چرا فرمانت بردم مهار خود به دست تو سپردم  
چرا بر دانتش تو کار کردم ترا و خویشتن را خوار کردم  
گمان بردم که از غم رسته گشتی چو میبینم خود اکنون بست ه گشتی  
توی در مانده همچون مرغ نادان چنه دیده ندیده دام پنهان  
دلا زنهار با جانم تو خوردی مرا با کام بد خواهان سپردی  
چرا کار چنین بیهوش کردم چرا گفتار تو در گوش کردم  
سزد گر من چنین باشم گرفتار که خود نادان چنین باشد سزاوار  
سزد گر خوار و انده خوار گشتم که شمع دل به دست خود بکشتم [288-289]

«ჰე, გულო, საწყალო და დაბნელებულო! ვირემდინ ულონო მთრვალსა ჰგავ, ჭირსა და ლხინსა კიდის-კიდე ვერ გამოარჩევ. შენ ზღუა და ჯმელი სწორად გიჩს, ზაფხული და ზამთარი ერთი გგონია. თუ სტავრასა ზედა სჯდე და თუ მიწასა, სირეგუნითა ყველა სწორად მოგეწონების; რასაცა ჰნახავ, სისუბუქითა ყველა სწორად მოგინდების. ერთსა საქმესა ზედა არ დაიდგამ, უმეცრობითა მრავალფერად იქცევი. ქვეყანისა ფათერაკისა საარაკო ხარ და ლაშქართა ჭირისა სადარნო ადგილი, ფათერაკისა სადგომი ხარ და



ამით ყოვლისა იმედისა კარი დაკშულა შენთვის. გორაბს მოხუე, ფიცი და ზენაარი გასტეხე, შემაჯერე ვისის დაქსნა და ვერ დაეკსენ. რეგვენი მე ვარ, რომელ შენითა ქართა ზღუასა შევედ. ეგრე მითხარ, ცოლი შეირთე და ვისი გაწირე, ჩემგან ნუ გეშინიან, სიშორესა ველევი და აღარ მინდა, დათმობისა ჭირსა მოვიჭირებო. აჰა შენითა იმედითა სულთაგან მოვსწყდი, მისად ნაცულად სხუა ვებნე, ფიცი გავტეხე და უხანობისაგან უიმედო გავკე ... ვინანი, რად მოვისმინე, რად მოგეც სადავე კელთა, რად მოვენდე შენსა მეცნიერებასა, რომელ თავიცა და შენცა უპატიოდ გაგკადენ? და აწ ვხედავ, რომელ უფრო შებმულ ხარ ჭირსა. გულო, შენ უმეცარისა ფრინველისებრ მარცვალი ჰპოე და მახე ვეღარა გაიცადე. გულო, შენ სულისა და მოყურისა ზენაარი გასტეხე და ჩემთა მტერთა წადილისაებრ გამკადე. რად მოვღაფლდი, რად მოვისმინე შენი სათქუმელი? ჯამს რომელ ესრე ვიჭირვოდე, \_ ჭირი ჭირვეულთაა. რეგუენი ჭირისა ღირსია. მე მმართვეს ესრე დაღრეჯილობა, რათგან გულისა სანთელი თავისა კელითა დამივსია»... [227-228] .

## IIთავი. გული

### «უგულო»

#### « უგულო»:

1. [170] بيار ای برف بر جان من آتش که بی دل را همه رنجی بود خوش

⇒«აჰა, ღრუბელო, ცით ცეცხლი დამწუმიმე: უგულოსა ჭირი ყუელა იამების» [134].

2. [184] صبری چون کنم بی دل

«უგულოსაგან თმოზა არ ეგების» [146].

3. [286] جهان خود ترا اینست پیشه که با بی دل کنی خواری همیشه

«ვაი, საწუთროო! შენი ჯელი მიწყით ეს არის, რომელ უგულოთა ჭირსა უმატებ»

[226].

4. [108] همان رویش که تابنده چو ماهست ز درد بیدلی هم رنگ کاهست

«პირი მისი, რომელ მთუარისაებრ ეღვარე არის, უგულობისა და ჭირისაგან ბზის-ფერად შეჰქმნია»[83].

5. به درد و داغ دل مویه بسی کرد

هر آن مردی که این مویه بخواند اگر با دل بود بی دل بماند [284]

«გულითა დამწურითა ეგრეთ საბრალოდ მოსთქუმიდა, რომელ ვინცა მას მოისმენდა, თუ ასიცა გული ედვა, ეგრეცა უგულო დარჩებოდა» [224].

6. تنش بر جای مانده دل نه بر جای [292]

«ტანი ოდენდა იყო მისი და გული \_ აღარა» [231].

7. بسا شہیا کہ تو خوش خفته بودی نہ چون من بیدل و آشفته بودی [311]

«მრავალნი ჟამნი, რომელ ჰამოდ გამოგისუენებია და კარგად გძინებია ჩემისა საქმისა გაუვლენელსა და მე უგულო, აზფოთებული და შეჭირვებული ცრემლდენით ყოფილ ვარ» [247-248].

8. چو شاهنشہ فرود آمد بہ منزل بہ پیش شاہ شد رامین بی دل [349]

«რა შაჰინშა გარდაჰდა სადგომსა, მას წინაშე უგულო რამინ მივიდა» [279].

9. دل دایہ بدان بیدل ببخشد کخا از بیدلی بخشودنی بود [113]

«შეებრალა ძიძასა უგულო რამინ, მით რომელ დაღონებულობისაგან დია საბრალოდ იყო» [87].

### გულის ძღვნა-მიცემა:

1.

سپردہ دل بہ مہر دلنوازان [95]

«წყლული გული მოყურისათუის შეეწირა» [72].

2

بہ جانان دل نبایستی سپردن چو نتوانستی اندوہانش خوردن [223]

«მოყურესა გულსა რად მისცემ, თუ ჭირსა და უპატიობასა ვერ გასძლებ» [175-176]?

3.

نوا دادم ترا دل تا تو دانی کہ من بی دل نجویم شادمانی

دلہم با توست ہر جایی کہ هستی چو بیماری کہ جوید تندرستی [263]

«მე შენთვის უზიაროდ მომიცემია სული, გული, გამოსუენება და თმობა. მე უამისოდ ლხინისა მძებნელი ვითლა ვარ? ჩემი გული წამსა მოუშორვებელი ესრე შენი მნატრელია, ვითა სნეული სიმრთელისა» [209].

4.

ترا بخشم دل و جان گر خواهی [299]

«გულსა გონებითურთ შენ მოგცემ უზიაროდ» [238].

5.

بدادم دل به نادانی ز دستم کنون از بیدلی گوی که مستم [350]

«რამინს გული ასრე მივეც სიყმაწუილითა და რეგუნობითა, რომელ მე ჯერეთცა 2  
კელთა აღარა მაქუს. აწ ხელი და უჭკუო ვარ, უგულობისაგან მთრვალსა ვჭგავ» [280].

6.

نبرد کیسه را از خفته طرار چنان چون من ربایم دل ز بیدار [326]

«ავაზა თხასა ეგრე ვერ შეიპყრობს, ვითა მე ჩემთა მიჯნურთა გულსა» [276]!

7.

دلم را هم تو دادی هم تو می بر 322

«გული ჩემი შენ გყავს» [258].

8.

به تو نالم که بر دل داوری تو [317]

«შემოგებუეწები, რომელ გულსა ზედა პატრონი ხარ» [253]. 23

9.

دل من رفته و دلیر ز من دور [212]

«გული აღარა მაქუს და გულისა წამლები ვერავე მიპოვნია» [168].

10.

ببستم دل به صد زنجیر پولاد همه بگسست و با تو در ره افتاد [348]

«გული დავაბი ათასითა ბასრითა ტოილოითა, ყუელა გაწყუიდა და შენთან  
გამომგზავრდა, რამინ» [279].

11.

دل از من رفت اگر یابم نشانش دهم این خسته جان را مژدگانش

«ვისგანცა გული წამელო, თუ მისსა სადა ნიშანსა ვჭპოვებ, სულთა სამახარობლოდ  
მივსცემ» [198].

12.

«მე მოყუარესა თანა გულიცა  
წამივიდა, აქა უგულო და უმოყურო ვერ დავდგები» [198].

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე იუსტინე, მე-12 საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1923.
2. ანდრონიკაშვილი მ., ერთის აღმნიშვნელი სიტყვების რიგი ქართულში, «პერსპექტივა XXI», VI; (19-20 გვ.).
3. ასათიანი გ., თანამდევნი სულები, თბილისი, 1983.
4. ბარამიძე ალ., ვისრამიანის გარშემო, ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები, თბილისი, 1980.
5. ბარამიძე ალ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I თბილისი 1945
6. ბარამიძე ალ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან II, თბილისი, 1940.
7. ბარამიძე ალ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბილისი, 1971.
8. ბერაძე გრ. «ვის-ო რამინის» ციტირების შესახებ გვიანდელ წერილობით ძეგლებში», «პერსპექტივა XXI», VI, 2004, (50-51 გვ.).
- 9 გვახარია ალ., იოსებზილიხანაიანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1958.
- 10 გვახარია ალ., ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, II, თბ., 2001.
11. გარდავაძე დ., გადმოცემები უზრიელ პოეტ-მიჯნურებზე, «პერსპექტივა XXI», V, თბილისი, 2003.
12. დარმსტეტერი ჯ., სპარსული პოეზიის სათავეებთან, თბილისი, 1985.
13. იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბილისი, 1989.
14. იმედაშვილი გ., ვისრამიანი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1966.
15. თოდუა მ., ქართულ-სპარსული ეტიუდები, თბილისი, 1971.
16. კალაძე ი., სამიჯნურო პოემის რომანტიკული პოეტიკა კლასიკურ სპარსულ

- ლიტერატურაში// სპარსულ-ქართული ცდანი, II, თბილისი, 1983, (3-11გვ.).
17. კალაძე ი., სპარსული რომანული ეპოსის სიუჟეტის პოეტიკა (სტრუქტურა, გენეტიკა სტილისტიკა), თსუ შრომები 1341, თბილისი 2002, (120-126გვ.).
  18. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958.
  - 19 კობიძე დ., ქართულ-სპარსულ ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ.III, თბილისი, 1978.
  20. კოპალიანი შ., მუამად იბნ ოსმან ლამის პოემა «ვისი და რამინი (მსოფლმხედველობის საკითხები)», საკანდიდატო დისერტაცია, 1997.
  21. კოტეტიშვილი ვ., მართალს ვიტყვი..., თბილისი, 2005.
  22. მამაცაშვილი მ., «გორგანის «ვის ო რამინ» და ქართული ვისრამიანი», თბილისი, 1977.
  23. მარი ნ., ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათ-მეცნიერების მიხედვით, «მნათობი», №5-6, თბილისი, 1925 (289-328გვ.).
  24. ნადირაძე გ., რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958.
  25. ნათაძე ნ., რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი, თბილისი, 1966.
  26. ნორაკიძე ვლ., ადამიანობის იდეა «ვეფხისტყაოსანში», თბილისი, 1966.
  27. პასკალი, აზრები, თბილისი, 1981.
  28. რამიშვილი გ., ენის ენერგეტული თეორიის საკითხები, თბილისი, 1978.
  29. რობაქიძე მ., «ვეფხისტყაოსნის» ანთროპოლოგიურ ცნებათა ინტერპრეტაცია, სადოქტორო დისერტაცია, თბილისი, 2003.
  30. სირაძე რ., სახისმეტყველება, თბილისი, 1982.
  31. უზნაძე დ., ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 1940.
  32. ფარულავა გ., სიტყვა პერსონაჟისა, ვაჟა ფშაველას ხუთი პოემა, თბილისი, 1975, (213-232გვ.)
  33. ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან, თბილისი, 1959.
  34. ქეი-ქაუსი, ყაზუს-ნამე, დარიგებათა წიგნი, თბილისი, 1978.
  35. შანიძე ა., ვეფხისტყაოსნის საკითხები, თბილისი, 1966.
  36. ხახანაშვილი ა., სპარსული «ვის ო რამინ» და ქართული «ვისრამიანი»,

«მომბე», №6, 1896.

37. ჯავახიშვილი ივ., ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1956.

38. Аверинцев С. С, Судбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековию, Из истории культуры средних веков и возрождения, М., 1976.

39. Акимушкин О., Из книги -- *Руми, Поэма о скрытом смысле*, Москва, 1986.

40. Анцупов А. Я., Шипов А. И., Конфликтология, М., 2002.

41. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского, М., 1963.

42. Бахтин М., Эстетика словесного творчества, М., 1979.

43. Бертельс Е. Э., Суфизм и суфийская литература, М., 1965.

44. Бертельс Е. Э., Низами и Фзули, М., 1962.

45. Боролина И. В., Никитина В. Б., Паевская Е. В., К вопросу о гуманизме в литературах востока средних веков, \Идеи гуманизма в литературах востока, М., 1967 (16-25გვ.) .

46. Брагинский И. С., Проблемы востоковедения, М., 1974.

47. Бубер Мартин, Два образа веры, М., 1995.

48. Буркхардт Я., Культура возрождения в Италии, М., 1996.

49. Бычков В.В., Эстетика поздней античности, Москва, 1981.

50. Вышеславцев Б. П., Этика Преображенного Эроса, М., 1994.

51. Вышеславцев Б. П., Сердце в христианской и индийской мистике, Вопросы Философии, 1990 , №4, (62-87გვ.).

52. Газали, Избавляющий от заблуждения, Из книги - *С. Н. Григоряна Из истории философии Средней Азии и Ирана*, , Москва, 1960.

53. Говорунов А.В. Страсти человека: человеческое и нечеловеческое,  
<http://anthropology.ru/ru/texts/govorun/passion.html>

54. Гришина Н. В., Психология конфликта, Питер, 2004.

55. Гумбольдт В., Язык и философия культуры, М., 1985.

56. Гуревич А. Я., Категории средневековой культуры, М., 1984.

57. Днепров В ., Единство как борьба, Литературное обозрение, 1981, №11, (28-34გვ.).

58. Дроздов В. А., Суфийское учение о любви в персидской классической литературе, *თსუ შრომები*, №309, 1992, ( 64-79 გვ.).
59. Зарин С., Аскетизм по православно-христианскому учению, Т 1, с.Петербург, 1907.
60. Зенковский В. прот., Нефедов Г. прот., Юродство, [www.rusinet.ru/articletext.asp?rzd=1&id=1230](http://www.rusinet.ru/articletext.asp?rzd=1&id=1230)
61. Каган М. С. Внутренний диалог как закономерность художественно-творческого процесса, ``Советское искусствознание`` , Выпуск 19, Москва, 1985 .
62. Каладзе И., Эпическое наследие Унсури, Тб., 1983.
63. Каладзе И., Восточно-западные типологические паралели в жанре романического эпоса иранского средневековья, *Интернациональное и национальное в литературах востока*, М., 1972.
64. Кант Имануил , *Антропология*, С-Петербург, 1900.
65. Письмо академика **Н. И. Конрада** автору тезисов, //Брагинский И. С., *Проблемы востоковедения*, М., 1974, (457-459გვ.).
66. Конрад Н. И., *Запад и восток*, М., 1966.
67. Крачковский И. Ю., Раняя история повести о Маджнуне и Леиле в арабской литературе, *Избранные сочинения*, II, 1956, (588-632გვ.).
68. Кучинский Г. М., *Психология внутреннего диалога*, Минск, 1988.
69. *Литературный Энциклопедический словарь*, М., 1987.
70. *Литературная Энциклопедия*, Издательство коммунистической академий, 1930.
71. Лихачев Д. С., *Развитие Русской литературы X-XVII веков*, Ленинград, 1973.
- 72 Лихачев Д. С., *Человек в литературе древней Руси*, М., 1970.
73. Лосев А. Ф., *Эстетика возрождения*, М., 1978.
74. Лосев А. Ф., *Имяславие*, [www.Sufism.ru](http://www.Sufism.ru)
75. Марр Н.,*Из грузино-персидских литературных связей*, *Записки коллегии востоковедов*, Ленинград, 1925, (111-138გვ.).
76. Масиньон Л., *Методы художественного выражения у мусульманских народов*, \\\ *Арабская средневековая культура и литература*, М., 1978, (46-59გვ.).
77. Массе А., *Ислам*, Москва, 1963.

78. Мелетинский Е. М. , Средневековый роман, М., 1983.
79. Мец А., Мусульманский ренессанс, М., 1966.
80. Орбели И., Висрамиани, грузинский роман XII века и персидская поэма XI века Вис о Рамин в изложении и переводах Б. Т. Руденко и М. М. Дьяконова, Москва-Ленинград, 1938.
81. Платон, Теэтет, М.,1936.
82. Плеханова Т.Ф. Текст как диалог: Монография ,МГЛУ, 2002,  
<http://newsletter.iatp.by/mn1/mn1-0.htm>;
83. Сагадеев А. В., Гуманистические идеалы мусульманского средневековья, // Человек как философская проблема: восток-запад, (43-62 зз.).
84. Серебряков С. Б., Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви, Тб., 1976.
85. Словарь Библейского Богословия, под редакцией Ксавье Леон-Дюфуа, Брюссель, 1974
86. Суфизм в Центральной Азии, Зарубежные исследования, Санкт-Петербург, 2001.
87. Соколов А. Н. Внутренняя речь и мышление, М., 1968.
- 88 Страхов И. В., Внутренняя речь в художественном изображении// Психология внутренней речи, Саратов, 1969.
89. Сурова Л. В. Диалог как пространство со-бытия,  
<http://www.synergia.itn.ru/kerigma/pedagog/surova/stat/DialogSo-Bytiya.htm>
90. Толковая Библия А. П. Лопухина, т.IV, Петербург, 1904-1913
91. Философский энциклопедический словарь, М., 1981.
92. Филштинский И. М., Арабская литература в средние века, М., 1977.
93. Флоренская Т. А., Диалог в практической психологии, наука о душе, М. 2001.
94. Флоренский П., Столп и утверждение истины, М., 2003.
95. Фрай Р., Наследие Ирана, М., 1972.
96. Шиммель Аннемари, Мир исламского мистицизма, Москва, 2000.
97. Ширяев Е. Н., Что такое разговорный диалог?  
<http://fixed.ru/prikling/conf/stilsist3/prnt chtotwnegudh.html>
- 98.Штакельберг Р. Р., Несколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин,, //



- „Древности восточные,, т. II, вып.1, (10-2383.)
99. По ту сторону буквы и звука, Избранные места из *Асрап-Аль-тоухид* Абусаид Абулхаира, Тегеран, 1999.
100. Якубинский Л. П., О диалогической речи, „Русская речь,, 1, 1923;
101. Bracken, J. A. Symbol of the Heart in religions of the world, www.sacredheartc.org
102. Brown, Ch. T. Keller, P. W. Monologue to dialogue, New Jersey, 1973.
103. Brown G. E. A literary history of Persia, Cambridge, 1956.
104. Oxford advanced learner's dictionary, 7<sup>th</sup> edition, Oxford university press.
- 105 374 نبعه الله صفا ، تاريخ ادبيات در ايران ، جلد دوم
- 106 1378 محمد مختري، هفتاد سال عاشقانه، تهران ،
- 107 1372 كتايون مزداپور ، گناه ويس، تهران
- 108 محمد معين ، فرهنگ فارسي
- 109 ولاديمير مينورسكي، ويس و رامين داستن عاشقانه پارت  
ويس و رامين تهران 1377
- محمد علي اسلامي ندوشن يگانگي در چنگانگي، 110 1383 محمد علي اسلامي ندوشن، از رودكي تا بهار فخر الدين اسعد  
گرگانى، 111 1383
- لغت نامه دهخدا، تهران جلد 7 112
- صادق هدايت، چند نکته در باره ويس و رامين، 1377 ويس و رامين تهران 113

#### წყაროები:

114. ახალი აღთქუმაÁ, თბილისი, 1995.
115. ბიბლია, თბილისი, 1989.
116. ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1966.
117. ვისრამიანი, თბილისი, 1962.
118. Коран, перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, М., 1963.
- 119 1373 ديوان رودكي تهران
- 120 1377 فخر الدين اسعد گرگانى ويس و رامين تهران
- 121 1374 مولانا جلال الدين محمد مولوى بلخى ديوان جامع شمس تبريزى تهران

