

თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ადნან შ. ჯასიმი

დავიდ ფრიშმანის კრიტიკული ნააზრევი
(ესეების კრებულის “მოფარფატე ასოების” მიხედვით)

ებრაულ ფილოლოგიაში ფილოსოფიის დოქტორის (PhD) ხარისხის
მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა

დოქტორი, პროფესორი

მანანა გოცირიძე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა

დოქტორი, პროფესორი

მამუკა ბუცხრიკიძე

თბილისი 2009

სარჩევი:

1. შესავალი;
2. I თავი, ჰასქალას მოძრაობა და ებრაული ენისა და ლიტერატურის აღორძინება;
 - ა) ჰასქალას დასაწყისი;
 - ბ) ებრაული ენის აღორძინება;
 - გ) ახალი ებრაული ლიტერატურის სათავეებთან;
 - დ) ლიტერატურა;
3. II თავი, დავიდ ფრიშმანის ცხოვრება და შემოქმედება, კრიტიკა დავიდ ფრიშმანის შესახებ;
 - ა) დავიდ ფრიშმანის ცხოვრება;
 - ბ) კრიტიკა დავიდ ფრიშმანის შესახებ;
 - გ) ლიტერატურა;
4. III თავი, დავით ფრიშმანის ესეების კრიტიკა;
 - ა) ესეის ხელოვნება;
 - ბ) სოციალური ესეები;
 - გ) ლიტერატურულ-პოლიტიკური ესეები;
 - დ) ლიტერატურა;
5. IV თავი, მწერლის ენა;
 - ა) დავიდ ფრიშმანისა და მისი თანამედროვე მწერლების ენათა შედარებითი ანალიზი;
 - ბ) დავიდ ფრიშმანის ლექსიკა;
 - გ) ლიტერატურა;
6. დასკვნები;
7. ბიბლიოგრაფია.

შესავალი

ებრაული ლიტერატურული პროცესი ხანგრძლივია, მან მრავალი პერიოდი გაიარა და მრავალი ბარიერი გადალახა, იქმნებოდა როგორც ებრაულ, ისე სხვა ენებზე. შეგვიძლია გამოვყოთ ებრაული ლიტერატურის სამი პერიოდი: უძველესი ლიტერატურა, რომელსაც განეკუთვნება ბიბლია (თანახი), აგრეთვე მიშნა და გვიანდელი რაბინული ლიტერატურა. ამ პერიოდის ლიტერატურა მოიცავს რელიგიურ თემატიკაზე შექმნილ თხრობით მასალას, სენტენციებს, ხალხურ თქმულებებსა და მისთ.; მეორე პერიოდად მიჩნეულია შუა საუკუნეების პერიოდი. ეს პერიოდი ცნობილია როგორც ოქროს ხანა, იგი ებრაულ ლიტერატურის უმნიშვნელოვანეს პერიოდად ითვლება, რამდენადაც შუა საუკუნეების ებრაულმა ლიტერატურამ არნახული აყვავება განიცადა როგორც პოეზიის, ისე პროზის დარგში. ამ პერიოდის ებრაული ლიტერატურის ცენტრი იყო მუსლიმურ ესპანეთში (ანდალუსიაში). ებრაელები მშვიდობიანად ცხოვრობდნენ არაბებთან და მათ ისლამურ ხელისუფლებას ემორჩილებოდნენ. ებრაული ლიტერატურა ბუნებრივი განვითარების კალაპოტს დაუბრუნდა, ებრაელმა პოეტებმა პირველად მაშინ მიაქციეს ყურადღება ბიბლიის წიგნებს, როგორც განუზომელი ლიტერატურული ღირებულების მქონე ძეგლებს. შუა საუკუნეების ებრაული ლიტერატურა განიცდიდა არაბული ლიტერატურის დიდ გავლენას. არაერთ ლიტერატურულ თემას დაესესხა მას. ამასთან ერთად, იგი იქმნებოდა არაბული ვერსიფიკაციული საზომებით, იყენებდა არაბულ ლიტერატურულ ჟანრებს, ებრაული ლექსი არაბული ლექსის ყალიბით იქმნებოდა და პროზაც, როგორც წესი, იმეორებდა არაბული პროზის თემატიკასა და ჟანრებს. ებრაული ლექსი არაბული ლექსის მსგავსად ირითმებოდა. სტრიქონი, ჩვეულებრივ, თორმეტმარცვლიანი უნდა ყოფილიყო, გარდა მარცვალთა რაოდენობისა, არაბული ლექსის მსგავსად, ყოველ ბეითში განაწილებული იყო “მილეალ” (მახვილი ბოლოსწინა მარცვალზე) და “მილერა” (მახვილი ბოლო მარცვალზე). ანდალუსიური ოქროს ხანის წარმომადგენლები იყვნენ: იეჰუდა ჰალევი, შელომო იბნ გებროლი, იეჰუდა იბნ ეზრა, იეჰუდა ალხარიზი და სხვ. იეჰუდა ალხარიზის რიტმული პროზით წარმოდგენილი სათავგადასავლო ჟანრის თხზულება “თახქემონი” ასევე არაბულ წყაროს ემყარება. მისი ალტერ ეგო არაბი

მწერლის, ალხარირის მაკამების კრებულია. არაბულ ენაზე იქმნებოდა არაერთი რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი ისეთი ცნობილი ებრაელი მოაზროვნეებისა და ფილოსოფოსების მიერ, როგორცაა რამზამი, რაში, იეჰუდა ჰალევი და სხვ. მაგრამ ამ აღმავლობას დაისი მოჰყვა, ებრაულმა ენამაც და ლიტერატურამაც შეწყვიტა განვითარება, ამ პერიოდის ებრაული კულტურა, გამოკეტილი გეტოში, წყვდიადითაა მოცული. ოქროს ხანის შემდეგ არაფერი შექმნილა ღირებული ებრაულ ლიტერატურაში არც ებრაულად და არც სხვა ენაზე, გარდა საყურადღებო გამონაკლისისა იმანუელ რომაელისა და მოშე ხაიმ ლუცატოს შემოქმედების სახით. ამ პერიოდს მოჰყვა ევროპული განმანათლებლობა, რამაც უდიდესი ზეგავლენა იქონია ებრაელობაზე. ებრაული საზოგადოების გონიერმა ნაწილმა იწყო ფიქრი ებრაულ წრეებში ნაციონალურ მიზნებზე ორიენტირებული განათლების შეტანაზე. ეს გახლავთ მესამე პერიოდის დასაწყისი ებრაული ლიტერატურის ისტორიაში. ეს განახლება მოჰყვა ებრაული განმანათლებლობის – ჰასქალას – დაწყებასა და ებრაელთა შორის გავრცელებას გერმანიაში. მე-18 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში სათავეს იღებს ახალი მოძრაობა, რომელსაც ლიდერების მიერ “ჰასქალა” ეწოდა. ამ მოძრაობის პიონერი და სულისჩამდგმელი იყო ებრაელი ფილოსოფოსი და მწერალი მოშე ხაიმ მენდელსონი. იგი 1844 წელს ჩადის ბერლინში პროვინციულ ქალაქ დესაუდან და იწყებს ახალი იდეების გავრცელებას, ებრაულ წრეებში განათლების შეტანის მიზნით. მენდელსონი მარტო არ ყოფილა, მას მხარში ედგნენ სხვა ებრაელი მწერლები და განმანათლებლები, მათ შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავთ: ჰარტვიგ ვესელს, ნაფთალი ჰერც ჰუმბორგს, მოშე ფრიდლენდერს და სხვ. პირველი ნაშრომი, რომელიც რეფორმაციამ მოიტანა, იყო მენდელსონის “განმარტებები”. ეს წიგნი წარმოადგენდა მოსეს ხუთწიგნეულის მენდელსონისეულ თარგმანს, შესრულებულს ებრაულიდან გერმანულ ენაზე, კომენტარებითურთ. თუმცა იგი არ წარმოადგენს ლიტერატურულ ნაწარმოებს, მიიჩნევა პირველ აგურად ახალეებრაულ ლიტერატურაში. მას შემდეგ მასქილები (განმანათლებლები) იწყებენ ისტორიულ ნიადაგს დამყარებული ახალი ებრაული ლიტერატურის შექმნას. პირველი პოეტური ნიმუშების თემას წარმოადგენდა ებრაული კულტურული მემკვიდრეობიდან, ძირითადად ბიბლიიდან მომდინარე თემები, როგორცაა,

ვთქვათ, ჰართვიგ ვესელის ეპიკური პოემა “დიდების საგალობლები”. გერმანიაში მხოლოდ პოეტური თხზულებები იქმნებოდა, მაგრამ, მას შემდეგ, რაც ებრაული ლიტერატურის ცენტრმა გალიციასა და რუსეთში გადაინაცვლა, გამოჩნდნენ მწერლები, რომლებიც წერდნენ როგორც პოეზიას, ისე პროზას. გამოიკვეთა ასევე ლიტერატურული მიმართულებანი. მწერლებმა მზერა მიაპყრეს მსოფლიო ლიტერატურულ მიღწევებს, რამაც უდიდესი ზეგავლენა იქონია ახალ ებრაულ ლიტერატურაზე. რუსული პერიოდი აღინიშნა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლით ორ ძირითად მოძრაობას – ჰასქალასა და ხასიდიზმს – შორის. ამდენად, ამ პერიოდის ლიტერატურის მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ ორი მოძრაობის გავლენათა ველშია მოქცეული. აქ იქმნება ნებისმიერი ჟანრისა და მიმართულების ებრაული თხზულებანი, როგორცაა ყველა ტიპის პოეტური ნიმუშები: სონეტი, ბალადა, იდილია და სხვ. ასევე პროზაული ქმნილებები: მოთხრობა, ნოველა, რომანი და ა.შ. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ჩნდება აგრეთვე ახალებრაული ესეი, როგორც ახალი და სპეციფიკური პროზაული ჟანრი. ებრაული ესეის პიონერებად მიჩნეულნი არიან დავიდ ფრიშმანი და ახად ჰაამი. ფრიშმანმა ალბათ ყველა ტიპისა და ყაიდის ესეი შემოგვთავაზა, მან სწორედ ესეიში განახორციელა თავმისი განსაკუთრებული შემოქმედებითი ტალანტი, თუმცა კალამი ყველა ლიტერატურულ ჟანრში მოსინჯა.

ჰასქალამ იწყო თავმისი მიზნებისა და მისწრაფებების ებრაელთა ყოფაში განხორციელება. ერთ-ერთი პირველი მიზანი იყო ხელშესახებ ცვლილებებათა რეალიზება ებრაელთა მენტალობაში და პროგრესის შეტანა მათ ცხოვრებაში. ორი მიმართულება გამოიკვეთა მოძრაობაში, რომლებიც მოუწოდებდნენ ებრაელთა ყოფის განახლებისა და განვითარებისაკენ, და საამისოდ იყენებდნენ ორ საშუალებას. ერთი მათგანი გულისხმობდა ასიმილაციასა და იუდაურ მისწრაფებებზე უარის თქმას. მეორე მიმართულებას მიეკუთვნებოდნენ კონსერვატორი (ტრადიციონალისტი) განმანათლებლები, რომელთაც მიზნად დაისახეს იუდაიზმის შენარჩუნება, როგორც მსოფლიო მასშტაბით ყველა ებრაელის გამაერთიანებელი პლატფორმისა. ამ რიგის მასქილებიც საჭიროდ მიიჩნევდნენ ებრაელთა რიგებში განათლების შეტანას, მაგრამ ეს განათლება აბსოლუტურად იუდაურ ფუნდამენტს უნდა დაფუძნებოდა. ეს უკანასკნელნიც

ზრუნავდნენ ებრაული ენისა და ლიტერატურის აღორძინებაზე, ოღონდ, მხოლოდ და მხოლოდ ებრაულ ეროვნულ ნიადაგზე. რუსული ჰასქალა ძირითადად კრიტიკული და მებრძოლი იყო. იგი აკრიტიკებდა ებრაულ ხასიათსა და ჩვევებს, მოუწოდებდა ნაკლისა და ხარვეზების გამოსწორებისაკენ.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ჰასქალამ მიაღწია თავისი არსებობის დასასრულს. მან გამანადგურებელი მარცხი იწვნია როგორც საზოგადოებრივ-კულტურულმა მოძრაობამ, რადგანაც ვერ შეძლო დაეკმაყოფილებინა ებრაელთა მოთხოვნები და ერთხელ და სამუდამოდ გადაეწყვიტა ებრაული საკითხი, ამ მოძრაობამ, პირიქით, გაამწვავა არსებული პრობლემები და ახალი თავსატეხი გაუჩინა ებრაულ მოსახლეობას. ყოველივე ამის მიზეზი იყო მასქილთა მცდელობა, კავშირი დაემყარებინათ და ეთანამშრომლათ ოფიციალურთან, რათა მათი კეთილგანწყობა დაემსახურებინათ და ამით გაეადვილებინათ ებრაელთა ასიმილაცია, განათლების პროგრამის განხორციელება, და სრული სამოქალაქო უფლებების მოპოვება. პოგრამებმა სრულიად დაუკარგეს მასქილებს ავტორიტეტი და ყველა მოლოდინი გააცამტვერეს. ამ ხანებში თავს იჩენს ახალი ეროვნული მოძრაობანი, რომელიც ებრაული საკითხის გადაწყვეტას ისახავს მიზნად. მე-19 საუკუნის სამოციან წლებში იკვეთება ეროვნული აღორძინების მოძრაობა და აგრეთვე სიონისტური მოძრაობა, და კიდევ ერთეული ორგანიზაციები და საზოგადოებები, ვთქვათ, “ხოვევეი ციონ” და მისთ. ეს მოძრაობანი მიზნად ისახავდნენ ებრაული საზოგადოების განვითარებასა და მის მისწრაფებათა განხორციელებას, წერტილის დასმას ებრაელთა შეურაცხყოფისა და ტანჯვისათვის.

ამ პერიოდში სამწერლო ასპარეზზე გამოდის ცნობილი ებრაელი მწერალი დავიდ ფრიშმანი. იგი დაიბადა პოლონეთში, ქალაქ ზგრეჟში, განათლებულ ებრაელთა ოჯახში. მამა შაული დიდვაჟარი იყო, დედა კი ინტელიგენტთა წრეს ეკუთვნოდა. მოგვიანებით ოჯახი საცხოვრებლად უფრო დიდ ქალაქში, ლოდში გადავიდა. ფრიშმანმა ადრეული ასაკიდან დაიწყო წერა. დავიდ ფრიშმანის შემოქმედებით წარმოსახვას ორი სამყარო ასაზრდოებდა, ერთი პატარა დაბის ცხოვრება გახლდათ, რომელიც გარშემორტყმული იყო ტყით, შესანიშნავი ხედებით, მშვიდი, პასტორალური პეიზაჟით, რაც მწერალში რომანტიკულ

განცდებს ბადებდა, ხოლო მეორე – დიდი, ხმაურიანი, სამრეწველო და სავაჭრო ქალაქი, ბობოქარი ცხოვრებით. ამ ქალაქმა მას მგრძნობიარე და დაუდგარი სული ჩაუნერგა. განათლებულმა დედამ დიდი სულიერი ზეგავლენა იქონია მასზე და მგრძნობელობა და ლირიზმი შესძინა მის მსოფლადქმას, ვაჭარმა მამამ კი სატირის, ირონიისა და მძაფრი კრიტიკის სულისკვეთებით გამსჭვალა იგი. საბოლოოდ ფრიშმანის კრიტიკულმა ნაკადმა უფრო გაიტაცა, ვიდრე რომანტიკამ და სენტიმენტალიზმმა. იგი აკრიტიკებდა ყოველივეს, ნებისმიერი ფენისა და წრის ებრაელს, როგორც მწერლებს, ისე მკითხველებს.

რიგი კრიტიკოსებისა აცხადებდნენ, რომ ფრიშმანი აკრიტიკებდა იუდაიზმსა და ტრადიციას, ახალ თაობას თანაუგრძნობდა და ეწინააღმდეგებოდა ძველ თაობას, რომელიც ტრადიციას განასახიერებდა. არსებითად, საქმე გვაქვს ორი ტიპის კრიტიკასთან. პირველი მოწოდებულია იუდაიზმისა და ტრადიციის გასანადგურებლად, ასიმილაციის გასაძლიერებლად და იუდაიზმის ბორკილებისაგან თავის დასაღწევად, მეორე რიგის კრიტიკა კი მიმართულია იუდაიზმის გასაჯანსაღებლად და გასაძლიერებლად, ებრაული ენისა და ლიტერატურის იუდაისტურ ნიადაგზე ასაღორძინებლად.

ყოველივე ზემოთქმულიდან რამდენიმე საკითხი იკვეთება: იყო თუ არა დ. ფრიშმანის კრიტიკა მიმართული იუდაიზმის გასანადგურებლად, თუ, პირიქით, მიზნად ისახავდა მისი ფუნდამენტური ღირებულებების დაცვასა და სტიმულირებას? დ. ფრიშმანი კონსერვატორი მასქილი (განმანათლებელი) იყო თუ ასიმილაციის მომხრე განმანათლებელი? დ. ფრიშმანი ებრაული ჰასქალას ახალ იდეოლოგიურ ჩარჩოებში მოქცეული განმანათლებელი იყო თუ ზოგადად საგანმანათლებლო მოძრაობას მიეკუთვნებოდა? დ. ფრიშმანი ვიწრო ნაციონალურ საზღვრებში მოქცეული ავტორი იყო თუ მსოფლიო მნიშვნელობის, ზოგასაკაცობრიო ღირებულებებზე ორიენტირებული მწერალი?

ყველა ზემოხსენებული კითხვა წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს, თუმცა გამოკვლევის მთავარი მიზანია, გავარკვიოთ თუ რა ამოცანას ისახავს თავად დ. ფრიშმანის კრიტიკა; რატომ სწვდებოდა ყველგან და ყველგან მისი ბასრი კალამი? საამისოდ გამოვიყენეთ ფრიშმანის ესეები, რომლებიც თავმოყრილია კრებულში “მოფარფატე ასოები”. ჩვენ აქცენტს ვიღებთ იმ ესეებსა და

ფელეტონებზე, რომლებიც ნაკლებადაა შესწავლილი ისეთი ებრაელი კრიტიკოსების მიერ, როგორებიც არიან ფ. ლახოვერი, ა. ბენ ური, ა. შეანანი, ი. კლაუზნერი და სხვ. აღნიშნული მკვლევრები ინტერესდებოდნენ ძირითადად მისი ადრეული, ცნობილი ესეებით, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ებრაული ესეის ფორმირების პროცესში, მაგრამ ის ესეები, რომელიც ჩვენი კვლევის ობიექტად ვაქციეთ, არსად აქვთ ნახსენები არც ზემოხსენებულ ებრაელ ლიტერატორთმცოდნეებს და არც დასავლელ კრიტიკოსებს (მაგ.: ვაქსმანს და სხვ.). ამდენად, პირველი რიგის მიზანს წარმოადგენდა ფრიშმანის ხსენებული ესეებისა და ფელეტონების განხილვა და მათში გამოკვეთილი კრიტიკული თვალსაზრისებისა და შეხედულებების სხვადასხვა ასპექტით კვლევა.

წინამდებარე ნაშრომი მოიცავს ოთხ თავს, რომელთა შინაარსი შემდეგში მდგომარეობს:

1. პირველი თავი მოიცავს ჰასქალას პროცესის აღწერას ებრაელთა ცხოვრების გადამწყვეტ პერიოდში, განხილულია აგრეთვე ებრაული ენისა და ლიტერატურის აღორძინების პროცესი. ეს თავი სამი ნაწილისაგან შედგება: პირველი ნაწილი ეხება ჰასქალას ადრეულ პერიოდს, მის დასაწყისს გერმანიაში, ჰასქალას მოძრაობის აღმოსავლეთ ევროპის სახელმწიფოებში გავრცელებასა და ჰასქალას დაცემას მე-19 საუკუნის დასასრულს. მეორე ნაწილში ვსაუბრობთ, ეპოქის მოთხოვნათა შესაბამისად, ებრაული ენის აღორძინებისა და განვითარების შესახებ, ელიაზარ ბენ-იეჰუდასა და ებრაელი მწერლების როლის შესახებ ებრაული ენის რენაიმაციის საქმეში, თუ როგორ აყალიბებდნენ ახალ ლექსიკურ ერთეულებს, ქმნიდნენ ახალ სემანტიკურ ძირებს და აგრეთვე სესხულობდნენ სიტყვებს უცხო ენებიდან ენის ლექსიკური ფონდის შევსების მიზნით. მესამე ნაწილი მივუძღვენით ახალი ებრაული ლიტერატურის ფორმირებას, რომელიც სათავეს გერმანიაში იღებს, შევხებით ჰართვიგ ვესელის პირველ ვრცელ ეპიკურ პოემას “დიდების საგალობლები”, პირველი მასქილების როლსა და დანიშნულებას. ამასთან ერთად წარმოვადგინეთ მკვლევართა და კრიტიკოსთა შეხედულებები და დეფინიცია ახალი ებრაული ლიტერატურის დასაწყისის შესახებ, ვაჩვენეთ განსხვავებული პოზიციები და საკუთარი თვალსაზრისიც გამოვხატეთ.

2. მეორე თავი ეთმობა დავიდ ფრიშმანის ცხოვრებასა და შემოქმედებას, მისი მოღვაწეობის ყველა სფეროს: პოეზიას, პროზას, მოკლედ მიმოვიხილავთ მის მდიდარ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას. აღნიშნული თავის მეორე ქვეთავში აღწერილია ფრიშმანის ურთიერთობა პრესასა და მის თანამედროვე მწერლებთან. მესამე ქვეთავში წარმოვადგინეთ გამონათქვამები და შეხედულებები ცნობილი ებრაელი კრიტიკოსებისა და მკვლევარებისა, როგორც ფრიშმანის სამწერლობო სტილის, ისე მისი პიროვნების შესახებ. ვაჩვენებთ განსხვავებული პოზიცია და აზრი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით.

3. მესამე თავში გამოვხატავთ წინამდებარე ნაშრომის მიზანს. ამ თავში გაანალიზებულია ყველა ესეი და ფელეტონი კრებულიდან “მოფარფატე ასოები”. ამ თავის პირველი ქვეთავი ეთმობა ესეის როგორც ლიტერატურული ჟანრის ისტორიას მისი დასაწყისიდან, რაც ფრანგი და ინგლისელი მწერლების, მონტენისა და ბეკონის სახელებს უკავშირდება. წარმოვადგინებთ აგრეთვე ზოგადი სურათი ამ ლიტერატურულ ჟანრში მცდელობათა შესახებ მსოფლიო მასშტაბით: არაბულ, ებრაულ, ბერძნულ, ლათინურ, ჩინურ, იაპონურ, სპარსულ ლიტერატურებში. ვაჩვენებთ ასევე ესეების კლასიფიკაცია და სტრუქტურული თავისებურებანი. მეორე ქვეთავში გავანალიზებთ სოციალურ თემაზე შექმნილი ყველა ესეი. ფრიშმანი ამ ესეებით ერთი მხრივ აკრიტიკებს ებრაული საზოგადოებას, მეორე მხრივ თავგამოდებით იცავს. იგი დაინტერესებულია ებრაელი ინდივიდითა და მისი უფლებებით. როგორც ჩანს, ფრიშმანი ცდილობს მხნეობა და სტიმული შეჰმატოს ებრაელებს იუდაური ტრადიციების დასაცავად. მესამე ქვეთავში განვიხილეთ ყველა ის ესეი და ფელეტონი, რომელიც ებრაული ლიტერატურისა და ებრაელი მწერლებისადმი მიმართული. ფრიშმანი ებრაულ ლიტერატურას იუდაიზმის საყრდენად მიიჩნევდა, ისე როგორც ებრაულ ენას, ამიტომ იგი აკრიტიკებდა იმ მწერლებს, ვინც არ თხოვდა ებრაულ ენაზე, თუმცა თავად ფრიშმანმაც დაწერა რამდენიმე ნაწარმოები იდიშზე, შალომ ალეიხემის გავლენით. მთლიანობაში კი იგი მიეკუთვნებოდა კონსერვატულ მასქილთა წრეს, და არ იყო უშუალოდ ჰასქალას მოძრაობის მონაწილე, აკი არაერთხელ გააკრიტიკა კიდევ ეს მოძრაობა და თავად მისი ლიდერები და აშკარა უკმაყოფილებას გამოხატავდა მათი მოქმედების სტრატეგიისა და ტაქტიკისადმი.

4. მე-4 თავში განვიხილეთ ფრიშმანის ესეების ენა და წარმოვადგინეთ შედარებითი ანალიზი ფრიშმანის ენასა და იცხაკ ლეიბუმ ფერეცისა და მორდებია ზეევ ფაიერბერგის სამწერლობო ენებს შორის. ნიმუშად ავიღეთ ამ მწერალთა თითო ცნობილი მოთხრობა. ჩვენი დაკვირვებით, აღმოვაჩინეთ, რომ ფერეცის ენა უფრო ახლოს იყო ფრიშმანის ენასთან, ვინემ ფაიერბერგისა, მიუხედავად იმისა, რომ ფერეცი ხასიდი მწერალი იყო. ამ თავის მეორე ქვეთავი ეთმობა ფრიშმანის ესეების სტილისტურ თავისებურებებს. აქ ჩვენ მოვიხმეთ უცხო და ნასესხები ფრაზები, წინადადებები და სიტყვები, რომელსაც ფრიშმანი თავის ესეებში იყენებს. ეს ლექსიკა ჩვენ ენების მიხედვით დავალაგეთ, ცალკე არამეიზმები, ცალკე იდიშის ლექსიკა და ცალკე ევროპული ენობრივი მასალა. წარმოდგენილ სიტყვარს ახლავს ასევე სათანადო კომენტარი.

ჩვენს ნაშრომში ხაზი გაესმის იმ ფაქტს, რომ ფრიშმანი იყო კონსერვატორი მწერალი (*შამრან*), რომელიც იცავდა იუდაიზმს და ახალ თაობაში მისი საფუძვლების განმტკიცებას ესწრაფოდა. ფრიშმანის კრიტიკა არ იყო მიმართული იუდაიზმის გასანადგურებლად, არც მისგან იმედგაცრუებას ემყარებოდა მისი კრიტიკა, პირიქით, იგი იუდაიზმისა და მისი ფასეულობების დაცვას ემსახურებოდა, ამდენად, იგი ეროვნულ მწერლადაა მიჩნეული.

დავიდ ფრიშმანი, ახალი ებრაული ლიტერატურის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ძალზე ფართო დიაპაზონის შემოქმედი იყო. იგი იყო პოეტი, პროზაიკოსი, კრიტიკოსი, ესეისტი, ფელეტონისტი, მთარგმნელი, რედაქტორი და გამომცემელი. დავიდ ფრიშმანი იყო ჰასქალად წოდებული ებრაული განმანათლებლობის საუკეთესო წარმომადგენელი. იგი იყო თავგამოდებული დამცველი ტრადიციული იუდაისტური ღირებულებებისა, თუმცა, ამასთან ერთად, ასევე თავდაუზოგავად იბრძოდა ებრაული გეტოს კედლების დასანგრევად, ებრაული კარჩაკეტილობისა და რელიგიური ობსკურანტიზმის დასაძლევად, ახალგაზრდა თაობაში ევროპული კულტურისა და განათლებისაკენ სწრაფვის გასაღვივებლად. დავიდ ფრიშმანი იყო ეროვნულ ნიადაგზე მყარად მდგარი ნამდვილი ევროპელი მწერალი. ამ შემოქმედის აზრები და შეხედულებები დღესაც არ კარგავს აქტუალობას. განსაკუთრებით თანადროული და აქტუალურია მისი ესეები და ფელეტონები. უნდა აღინიშნოს, რომ მან პირველმა შემოიტანა ფელეტონი ებრაულ

ლიტერატურაში, და ამ ჟანრის თხზულებებს სრულიად განსხვავებული ლიტერატურული ღირებულება და იდეურ-მხატვრული დატვირთვა შესძინა. ჩვენი ინტერესის საგანსაც სწორედ მისი ესეებისა და ფელეტონების კრებული “ოთიოთ ფორახოთ” (“მოფარფატე ასოები”) წარმოადგენს, რომელიც აქამდე არ ყოფილა დეტალური და ყოვლისმომცველი კვლევის ობიექტი. მიზნად დავისახეთ თემატურად დაგველაგებინა დ. ფრიშმანის ესეები და ფელეტონები, გაგვეანალიზებინა მათი იდეური მხარე, გამოგვეკვეთა თხზულებათა დედააზრი, დაგვეხასიათებინა მწერლის წერის მანერა, სტილისტური თავისებურებანი, მისი თანამედროვე ებრაელი ავტორების სამწერლობო ენასთან შეპირისპირებით წარმოგვედგინა დ. ფრიშმანის ენის დამახასიათებელი ნიშნები, და, საბოლოოდ შესაბამისი დასკვნებიც გამოგვეტანა. ვფიქრობთ, ჩვენი ნაშრომი საკმაოდ მდიდარ და თანამიმდევრულ ინფორმაციას შეიცავს ახალი ებრაული ლიტერატურის ფორმირების შესახებ, გამოგვეთეთ ის ძირითადი ტენდენციები და ინოვაციები, რაც ამ ახალი ლიტერატურისა და მისი ფუძემდებლების შემოქმედებისათვის იყო დამახასიათებელი როგორც ლიტერატურათმცოდნეობითი, ისე ლინგვისტური თვალსაზრისით. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ნაშრომმა მნიშვნელოვანი სამსახური უნდა გაუწიოს ახალგაზრდა ებრაისტებს, იგი საგულისხმო ინფორმაციასა და ანალიზს შესთავაზებს მათ არა მარტო დავიდ ფრიშმანის ესეების ირგვლივ, არამედ მე-19 საუკუნის აღმოსავლეთ ევროპის ებრაელთა საზოგადოებრივ-კულტურულ ყოფაში მიმდინარე ძვრებისა და ღირებულებათა კონფლიქტის შესახებ. ნაშრომი არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული აგრეთვე ებრაული ლიტერატურითა და კულტურით დაინტერესებულ მკვლევართა ფართო წრისათვის

I თავი

ჰასქალას მოძრაობა და ებრაული ენისა და ლიტერატურის აღორძინება

ესპანეთში ოქროს ხანის შემდეგ ებრაელების ყოფა გართულდა ევროპაში, განსაკუთრებით კი - გეტოებში. ნელ-ნელა კარგავდნენ მისინი ებრაულ ენასა და ებრაულ ლიტერატურას. იმანუელ რომაელისა და შემდგომ მოშე ხაიმ ლუცატოს გარკვეული მცდელობების შემდეგ უმეცრება გამეფდა ებრაული საზოგადოების რიგებში. ეს პერიოდი წყვილიადის ეპოქის სახელითაა ცნობილი (1). მრავალი ებრაელი ავტორი აცხადებს, რომ იმხანად ბევრმა ხელისუფალმა და მმართველმა წრეებმა ებრაელებს სხვადასხვა ფორმით საზღვრები დაუწესეს, განსაკუთრებით ევროპის იმ ტერიტორიებზე, სადაც მისინი კომპაქტურად სახლობდნენ. ზღუდეები აღიმართა ებრაული მიგრაციის აღსაკვეთად, ზღვარი დაუდეს მოსახლეობის ბუნებრივ განვითარებას, შეიზღუდა ქორწინება... (2) ებრაელები გეტოებში ცხოვრობდნენ და მაღალი კედლებით იყვნენ შემოზღუდულნი. ამიტომ ბევრი მოაზროვნე დაფიქრდა ებრაელთა ბედზე. ერთი მხრივ შიშობდნენ, არ მომხდარიყო მათი ასიმილაცია მსოფლიო ხალხებში, მეორე მხრივ კი ებრაელები თავისთავადი სახით მსოფლიო ხალხთა რიგებში უნდა ჩამდგარიყვნენ. ამიტომაც ებრაული ინტელიგენციის წარმომადგენლები შეუერთდნენ კულტურულ-რაციონალისტურ მოძრაობას, რათა განათლება შეეტანათ ებრაულ მასებში (3). ეს იყო ხანა, როდესაც ევროპული განმანათლებლობისა და ფრანგული რევოლუციის იდეები გაბატონებულიყო მთელს ევროპაში. ყოველივე ამან უბიძგა ებრაელებს შეექმნათ კულტურული მოძრაობა (ჰასქალა), ებრაულ საფუძვლებზე დაყრდნობით (4).

ჰასქალა

ტერმინი "ჰასქალა" ნიშნავს "ცოდნას, შემეცნება, გაგებას", ანუ მიუთითებს ცოდნას, რომელსაც ადამიანი სწავლით იძენს (5). ეს სიტყვა ნაწარმოებია ძირიდან ზაჲ, რაც გონებისა და აზროვნების სემანტიკის შემცველია. ტერმინი "ჰასქალა" ეწოდა საგანმანათლებლო მოძრაობას, რომელიც გერმანიის ებრაელთა წრეში

წარმოიშვა. მე-18 საუკუნის დასასრულსა და მე-19 საუკუნის დასაწყისში იგი გადაიზარდა ებრაელთა საზოგადოებრივ-კულტურულ მოძრაობაში, მთელი ევროპის მასშტაბით, და მიუხედავად იმისა, რომ განიცადა ევროპული განმანათლებლობის გავლენა, მისი საფუძვლები, სახე და განვითარების გზები იყო აბსოლუტურად ებრაული (6). ამდენად, ებრაულმა "ჰასქალამ" წამოაყენა ორი ძირითადი საკითხი:

1. ცოდნის შექმნა, საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა თანამედროვე მიღწევების ათვისება, უცხო ენების დაუფლება;
2. ახალი მსოფლმხედველობისა და აზროვნების ჩამოსაყალიბებლად მტკიცე საძირკვლის შექმნა, და ამისათვის ტრადიციული ებრაული მემკვიდრეობის კრიტიკული გაანალიზება (7).

ამ ორ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ, ამოცანას საერთო მიზანი ჰქონდა - ებრაელთა განათლება. ამიტომ ახალ ფურცლად ჩაიწერა ებრაელთა ისტორიაში ჰასქალას მოძრაობა, რომელიც საუკუნეზე მეტხანს გრძელდებოდა.

ამ პერიოდში წარმოიშვა ე.წ. *ჰასქალას ლიტერატურა*, რომელიც ახალებრაული ლიტერატურის ბაზისს წარმოადგენდა. ბენ იეჰუდას მიხედვით, პირველად ეს ტერმინი გამოიყენა იეჰუდა ბენ იონა იატლიშმა 1832 წელს (8). ვინც ამ მოძრაობას შეუერთდა ან მას თანაუგრძნობდა, იგი *მასქილად* იწოდებოდა. ეს სიტყვა [ჰასქალა], რომელიც ახალი ლიტერატურული პროცესის პირველ წიგნებს მოჰყვა, მოგვიანებით საგანმანათლებლო მოძრაობის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა და, მოშე მენდელსონის, მისი მოწაფეებისა და მათი მიმდევრების ძალისხმევით, მთელი ევროპის მასშტაბით გავრცელდა (9).

მასქილები პირველები იყვნენ, ვინც გეტოს კედლების დასანგრევად ხელი აღმართა. გეტოში გამოკეტილ ებრაელებს, ოფიციალური უსამართლო დეკრეტებით, ეკრძალებოდათ გეტოს გარეთ გადაადგილება, ამიტომ ებრაული საზოგადოების მოწინავე ნაწილმა მიზნად დაისახა გაეღწიათ ამ იზოლაციიდან. მათ დაიწყეს ზრუნვა ებრაული მოსახლეობის მეზობელ ხალხებთან ინტეგრაციისათვის (10). ამრიგად, გეტო იქცა საგანგებო ღონისძიებათა პირველ სამიზნედ. ამ ადგილას ღირსეულ ებრაელს შეურაცხყოფილად და დამცირებულად უნდა ეგრძნო თავი (11). მასქილებმა მოინდომეს გაენადგურებინათ ყოველგვარი ბარიერი,

ტრადიციული თუ პოლიტიკური ზღუდეები, რადგან მიაჩნდათ, რომ რწმენა-წარმოდგენების სპეციფიკურობა ებრაელს დაბრკოლებად ექცევა ბედნიერებისა და თავისუფლებისაკენ მიმავალ გზაზე, ავიწროვებს მის კულტურულ თვალსაწიერს. აქედან გამომდინარე, ჰასქალას გავრცელების შემდეგ განმანათლებლები ორ ბანაკად გაიყვნენ: ერთნი ემიჯნებოდნენ ორთოდოქსულ იუდაიზმს, ახალ, ევროპული განათლებას მიაპყრეს მათ გულისყური, სხვა ხალხებში ინტეგრირების მიზნით. მათი აზრით, ეს იყო ებრაული საკითხის გადაწყვეტის ყველაზე ოპტიმალური გზა. მეორენი კი ებრაული საკითხისადმი თავიანთ რაციონალურ მიდგომაში ითვალისწინებენ აგრეთვე ძველი ტრადიციული ღირებულებების დაცვას. ტრადიციული ებრაული აღზრდის ზეგავლენით, მათ აირჩიეს ებრაული ენა, როგორც ებრაელთა შორის განათლების გავრცელების ძირითადი საშუალება (12).

ჰასქალას დასაწყისი

ჰასქალას მოძრაობა არ ყოფილა შემთხვევითი მოვლენა ებრაელთა ცხოვრებაში. მას წინ უსწრებდა მოსამზადებელი თანამიმდევრული ეტაპები, რამაც ამ მოძრაობის აღმოცენება განაპირობა. მე-18 საუკუნის ორმოციან წლებში გამოიკვეთა ებრაელთა სწრაფვა მსოფლიო მეცნიერებების დაუფლებისაკენ. ამ პერიოდში ებრაელებმა იგრძნეს რელიგიურ ძალთა შესუსტება ეკონომიკური მიზეზების გამო, ამიტომ ორმოციან წლებში იწყება დაინტერესება ზოგადად ფილოსოფიით, და განსაკუთრებით კი შუა საუკუნეების ფილოსოფიით (რამბამის "გზააბნეულთა მოძღვარი"; დავიდ კენაზის "მშვენიერი და საამო"). მდიდარი ებრაული ოჯახიშვილები იწყებენ გერმანული და ფრანგული ენების შესწავლას, ეუფლებიან წერთი და ზეპირი მეტყველების კულტურას (13). შედეგად ჩნდება პერიოდული გამოცემა - ჟურნალი "კოჰელეთ მუსარ", რომელშიც მონაწილეობს რამდენიმე მასქილი მენდელსონის მეთაურობით (1750 წ.) (14). ებრაელმა განმანათლებლებმა დაინახეს, რომ ახალგაზრდობა მეზობელ ხალხებში ასიმილაციისაკენ მიისწრაფოდა. დავიდ ფრიდლენდერი წერილში "სახლის მეპატრონენი" აღნიშნავს, რომ ახალგაზრდები თავილობდნენ ადათ-წესების შესრულებას მამისეულ სახლში. ხოლო იაკობ ამდანის ერთ-ერთი მოწაფე

აცხადებს: "ებრაელი ყმაწვილები არაებრაელებში ერევიან, მათთან ერთად ჭამენ და სვამენ აკრძალულ საჭმელ-სასმელს, ღორის ხორცსაც კი არ ერიდებიან" (15). სულიერი და ზნეობრივი დეგრადაციისა და ტრადიციული ეთიკური ინსტიტუტების რღვევის შესაჩერებლად საჭირო შეიქნა ებრაული საგანმანათლებლო მოძრაობის ორგანიზება და ქარიზმატული ლიდერების, მოძრაობის სულისჩამდგმელების სამოქმედო ასპარეზზე გამოსვლა (16). იმჟამად საგანმანათლებლო იდეებმა ევროპის ყოველ ქვეყანას მიუკაკუნა. განმანათლებლებმა იწყეს განმანათლებლური იდეების ფართოდ გავრცელება. მათ თხზულებებში რაციონალიზმი და გონების პრიმატი წინა პლანს იკავებს. მათი ღრმა რწმენით, რაციო განაგებს სამყაროს. იგი იყო განსაკუთრებული ფასეულობა ადამიანისა და მისი ბედისა, მხოლოდ ის გახდიდა რეალურს კაცის საბოლოო ბედნიერებას. უკეთესი მერმისის მოლოდინში რაციონალისტური მსოფლმხედველობა ჰუმანისტურ იდეალებს ჩრდილავდა. მასქილები ამტკიცებდნენ, რომ ერთადერთი მბრძანებელი გონება იქნება და საყოველთაო ძალაუფლებაში მას ვერ შეეცილება ვერავითარი რწმენა-წარმოდგენა (17). აქედან გამომდინარე, განმანათლებლობის პერიოდი მიჩნეულია ბურჟუაზიული ეპოქის დადგომისა და ფეოდალურ-დესპოტური ფორმაციის რღვევის მაუწყებლად. განმანათლებლობამ სათავე დაუდო აგრეთვე რელიგიური რეფორმაციას და საზოგადოებაში გონებასა და ინტელექტს გაბატონებული მდგომარეობა მოუპოვა (18). ჰასქალაც წარმოადგენდა თავისებურ ამბოხს რელიგიური ძალაუფლების წინააღმდეგ, თუმცა რაციონალისტებს შორის რელიგიასთან მიმართებით ორი პოზიცია გამოიკვეთა: ერთნი ერთთავად გონებასა და ინტელექტს იყვნენ ჩაჭიდებულნი, სწამდათ გონების შესაძლებლობისა ლოგიკის საშუალებებითა და კრიტერიუმებით რელიგიური დოგმების განმარტების საკითხში. მეორენი რელიგიას წარმოადგენდნენ, როგორც თეორიულ რწმენას და მიჯნავდნენ მას მეტაფიზიკისაგან, რომელიც ზოგადად რაციონალურ ფარგლებს არ სცილდებოდა (19).

ევროპული განმანათლებლობის გავლენა ებრაელ მასქილებზე არ ყოფილა ერთმნიშვნელოვანი. მასქილთა შორის იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც არ უარყოფდნენ ტრადიციულ ფასეულობებს და ხაზს უსვამდნენ იმ გარემოებას, რომ მრავალი საერთო შეიძლება დამეზნილიყო რაციონალიზმსა და იუდაიზმს

შორის. ამდენად, იყვნენ მასქილები, რომელთაც სურდათ ტრადიცია რაციონალიზმის სამოსელით წარმოედგინათ, ჰუმანისტური აღმსარებლობისაკენ მიილტვოდნენ და ფიქრობდნენ, რომ ამგვარად დაუსვამდნენ წერტილს დეპრესიასა და დისკრიმინაციას, რასაც ებრაელი მუდამ ხვდებოდა თავშესაფრის ზღურბლს გარეთ (20). ებრაელთა რიგებში ჩამოყალიბდა მოაზროვნეთა ფენა, რომელიც იზრუნებდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა პოპულარიზაციასა და გავრცელებაზე ებრაულ მოსახლეობაში. ებრაელი უნდა ყოფილიყო განათლებული და მას არ უნდა გასჭირვებოდა ურთიერთობა არაებრაულ საზოგადოებასთან. ებრაელი მოაზროვნენი აგრეთვე მოითხოვდნენ თავიანთი თანამომძეებისაგან გამიჯვნოდნენ ორთოდოქსული ცხოვრების წესს, რომელიც ძალზე დაშორდა თანამედროვე რეალობას (21).

მასქილებს სჭირდებოდათ ლიდერი, რომელიც სათავეში ჩაუდგებოდა ამ მოძრაობას და ამგვარი წინამძღოლიც გამოჩნდა მოშე მენდელსონის (1729-1786) სახით. მენდელსონმა, გერმანული ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელმა, შემოიკრიბა თანამოაზრენი და შეეცადა დაენგრია შინაგანი ებრაული გეტოს კედლები. მენდელსონი ცდილობდა თვალნათლივ წარმოედგინა ურთიერთმიმართებანი იუდაურ რელიგიასა და რაციონალიზმს შორის. იგი კატეგორიულად ეწინააღმდეგებოდა იმ მოსაზრებას, რომ იუდაიზმი უარყოფდა რაციოს. მენდელსონი აკრიტიკებდა რაბინების გაბატონებულ მდგომარეობას იუდაისტურ რელიგიაში ("იერუსალიმი") და აცხადებდა, რომ იუდაიზმის საფუძვლებს წარმოადგენს ღმერთის არსებობა, ღვთიური თანაყოფის რწმენა, სულის უკვდავება, და ამ ყოველივეს, მსგავსად დეკარტისა, იგი აქსიომატურ ფაქტებად მიიჩნევდა (22).

იმჟამად იყო რამდენიმე მცდელობა შესაბამისობის დამკვირვებლისა იუდაურ რელიგიურ იდეებსა და რაციონალიზმს შორის, რამდენადაც საერთო შტრიხებით აზროვნების რაციონალურ-მორალური კოდი საკმაოდ ახლოსაა ტრადიციასთან (23). ეს გაითვალისწინა ჰართვიგ ვესელმა და თავის წიგნში "მშვიდობისა და სიმართლის სიტყვები" ნათელყო: "როდესაც განმანათლებელნი ჩვენი მოძღვრების მორალს ჩაუკვირდებიან, აღმოაჩენენ, რომ ის მხოლოდ და მხოლოდ სიმართლესა სამართლისა, ყოველი კაცის გულში ჩამწვდომი, და არამც და არამც არ

ეწინააღმდეგება მსოფლიო ბრძენთა ნააზრევს" (24). ტენდენცია შესაბამისობის ძიებისა რელიგიასა და რაციონალიზმს შორის სულ უფრო იზრდებოდა და ვესელის სიტყვა იქცა პროგრამად, რომლითაც მასქილები იხელმძღვანელებდნენ (25). თუმცა ხალხთა კულტურული ინტეგრაციის მედროშედ მოშე მენდელსონია მიჩნეული. მან ჩაუყარა საფუძველი რაციონალისტურ სკოლას, რომელიც ილაშქრებდა ყოველგვარი იზოლაციის წინააღმდეგ. თეორეტიკულ ნააზრევს პრაქტიკული რეალიზება მოჰყვა. ამ თვალსაზრისით, უმნიშვნელოვანეს საზოგადოებრივ-კულტურულ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ ებრაული დედნიდან ბიბლიის გერმანულ ენაზე თარგმნა, რომელიც მოშე მენდელსონს ეკუთვნის. თარგმნათნ ერთად მან წარმოადგინა აგრეთვე ბიბლიური წიგნების (დაბადება, გამოსვლა) კომენტარები (სათაურით "სამკურნალო ფოთლები") (26). ვესელი, ჰერც ჰუმბორგი, აარონ ფრანკელი, შლომო მაიმონი და დავიდ ფრიდლენდერი, - ყველანი მონაწილეობდნენ მენდელსონთან ერთად კომენტარების შედგენაში. მიზანი ამ მცდელობისა იყო სულიერი გამოფხიზლება ებრაული ხალხისა. იგი მათ გაუღვიძებდა სიყვარულს ებრაული ენისადმი და თან მისცემდა შესაძლებლობას გერმანული ენის გზით გერმანულ კულტურასთან დაახლოებისა. თავის მხრივ გერმანელებიც უშუალოდ ორიგინალიდან უზადო თანამედროვე გერმანულით თარგმნილ ბიბლიას მიიღებდნენ და თორას მათთვის ახლებური თანამედროვე კომენტარებით გაეცნობოდნენ (27).

ვფიქრობთ, მენდელსონის ზემოაღნიშნული მცდელობანი განპირობებული იყო იმ საფრთხის გაცნობიერებით, რაც ემუქრებოდა იუდაიზმსა და ებრაელობას ასიმილაციის სახით. ამიტომ ამ ღონისძიებებით მას უნდა ეხსნა იუდაიზმი და ებრაული მემკვიდრეობა დაღუპვისაგან. ამრიგად, მენდელსონი შეიჭრა ებრაულ გეტოში და შეიტანა განმანათლებლური იდეები თანამედროვეობის ავთენტიკური ატმოსფეროს შესაქმნელად (28).

მასქილებმა მიზნად დაისახეს აგრეთვე ებრაული ენის აღორძინება. მენდელსონმა თავის მეგობრებთან ერთად დააარსა ჟურნალი "ჰამეასეფ" (1783) (29), რომელიც გერმანული ჰასქალას მთავარ ფორუმს წარმოადგენდა და პრაქტიკულად გზას უკვალავდა ჰასქალას იდეებს.

ჰასქალას მოძრაობის დასაწყისად ერთნი მიიჩნევენ ჟურნალის "კოჰელეთ მუსარ" გამოცემას (1750), მეორენი მენდელსონის მოღვაწეობას მე-18 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში (30). ვფიქრობთ, ჰასქალა, როგორც კულტურული მოვლენა, სათავეს მენდელსონამდე იღებს და უკავშირდება განმანათლებლობასა და მისი იდეების გავრცელებას. ხოლო ჰასქალა, როგორც ებრაული საზოგადოებრივი მოძრაობა, მენდელსონის მოღვაწეობასთან ერთად იშვა. აქვე შევნიშნავთ, რომ მენდელსონი არ ყოფილა ერთადერთი მასქილი ებრაელთა შორის. მაგრამ, რამდენადაც იგი გამოირჩეოდა აქტიურობითა და დროების რელევანტური სამოქმედო იდეებით, ჩამოყალიბდა კულტურულ-საზოგადოებრივი მოძრაობის ლიდერად, და არა, საზოგადოდ, განმანათლებლობის მამამთავრად, როგორც ხშირ შემთხვევაში აცხადებენ (31).

როგორც აღვნიშნეთ, მენდელსონი მარტო არ ყოფილა, მას გარს ერტყა მეგობართა და თანამოაზრეთა წრე, რომლებიც მასთან ერთად მონაწილეობდნენ ბიბლიის თარგმნისა და კომენტარების საქმეში, რითაც უდიდესი სამსახური გაუწიეს ებრაულ ლიტერატურასა და კულტურას (ცხადია გერმანულსაც). მისინი აგრეთვე მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებდნენ ებრაული ენის, - როგორც სამწერლობო, ისე სასაუბრო ენის, - აღორძინების საკითხში. მონაწილეობდნენ ასევე ერთ-ერთი პირველი ებრაული პერიოდული გამოცემის - "ჰამეასეფ" დაფუძნებაში. მართალია, ეს ჟურნალი თავდაპირველად გერმანულ ენაზე გამოდიოდა, მოგვიანებით იგი ებრაულ ენაზეც ისტამბებოდა (32).

არსებობს მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც აზრთა სხვაობას იწვევს: ჰასქალას მოძრაობა წარმოადგენდა შინაგან, ებრაულ ნაციონალურ და სოციალურ-კულტურულ თავისთავადობაში მომწიფებულ პროცესს თუ გარეშე ფაქტორებით განპირობებულ მოვლენას. გ. შალომი აცხადებდა, რომ ჰასქალა წარმოადგენდა შინაგან შემოქმედებით პროცესს და არამც და არამც - გარედან თავსმოხვეულ ინიციატივას. ანუ იუდაიზმმა თავად წარმოშვა სულიერი მოძრაობა ებრაულ ეროვნულ წიაღში (33). ამ პოზიციას ზოგნი ეთანხმებოდნენ, - მაგ., ნ. შაფირა, - ზოგნიც ეწინააღმდეგებოდნენ. მიგვაჩნია, რომ ჰასქალა გარედან იშვა, ანუ გარეშე ფაქტორების ზეგავლენით წარმოიშვა, და რომ არა ევროპული განმანათლებლობა და ფრანგული რევოლუციის იდეები, ეს მოძრაობა არც იარსებებდა. ფრანგულმა

ბურჟუაზიულმა რევოლუციამ, მისმა თავისუფლებისა და თანასწორობის დეკლარაციამ, ფრანგი მწერლებისა და მოაზროვნეების შეხედულებებმა უბიძგეს ებრაული ინტელიგენციის წარმომადგენლებს წამოეწყოთ ებრაული საზოგადოებრივ-კულტურული მოძრაობა (ჰასქალა), მათი რელიგიისა და ტრადიციის ჭრილში (34).

ჰასქალას მიზნები

ჰასქალას როგორც კულტურულ მოძრაობას რამდენიმე მიზანი ჰქონდა, რომლის განხორციელებასაც ცდილობდა ებრაულ მოსახლეობაში. ჰასქალამ განიზრახა შეეზღუდა ჰეგემონია რაბინათისა, რომელიც მძიმე უღლად აწვა კისერზე ებრაელობას გეტოში. ჰასქალა აპირებდა აჯანყებას რელიგიის აბსოლუტური ძალაუფლების წინააღმდეგ ებრაელთა ყოფაში. გარდა ამისა, ერთ-ერთ მთავარ ამოცანას წარმოადგენდა შემობრუნება ბიბლიის ებრაულისა და კლასიკური ლიტერატურისაკენ და მათი განახლება თანამედროვე ევროპული კულტურის სულისკვეთებით (35). ებრაელთა შორის უნდა დანერგილიყო ცხოვრების ახალი წესი, საჭირო იყო ინტეგრირება ევროპულ აზროვნებასა და ცივილიზაციასთან, ებრაელი შეისწავლიდა ევროპულ ენებს და ეზიარებოდა თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებს.

ჰასქალა შეეცადა დაემყარებინა საგანგებო კავშირი რელიგიასა და ცხოვრებას შორის, შეერყია რელიგიური რადიკალიზმი და საერო საკითხების კვლევა-ძიებისათვის დაედო გულისყური (36). მასქილები გამოდიოდნენ ინიციატივით, ჩაენაცვლებინათ ტრადიციული ებრაული სწავლება თანამედროვე ჰუმანიტარული და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების სწავლებით; დანერგილიყო ებრაული ლიტერატურის, პოეზიისა და პროზის, აგრეთვე თანახის სწავლება, ნაცვლად თალმუდისა. მოხდებოდა თანამედროვე მეცნიერებაზე ორიენტირებული ებრაული საგანმანათლებლო სისტემის ფორმირება, და ამ ბაზაზე განხორციელდებოდა ებრაული ლიტერატურის შეთვისება (37). ჰასქალა ქადაგებდა გონების პრიმატს. მას მხოლოდ გონების სწამდა. აქედან მომდინარეობდა მისი დამოკიდებულებაც ებრაული სულიერი მემკვიდრეობის მიმართ. ჰასქალას პოზიციით, ყოველი კაცი თავად ბატონობდა თავის რწმენა-წარმოდგენებსა და

ფასეულობებზე (38). გარდა ამისა, ჰასქალას მოძრაობა ცდილობდა შეეცვალა ებრაელის ოდინდელი სოციალური სახე და მოუწოდებდა უკუეგდო მამაპაპისეული საქმიანობანი: საიუველირო საქმე და ვაჭრობა და ხელოსნობისა და სოფლის მეურნეობისათვის მოეკიდა ხელი (39).

ჰასქალამ იწყო შეჭრა დასავლეთ ევროპის ებრაულ წრეებში, გაავრცელა თავმისი იდეები და მსოფლმხედველობა და ცვლილებები შეიტანა ცხოვრების ყველა სფეროში. განსაკუთრებით ყურადღება ექცეოდა ფილოსოფიის, უცხო ენებისა და გეოგრაფიის სწავლებას. იტალიაში ებრაელებმა ხელი მოჰკიდეს მედიცინისა და ბერძნულ-ლათინური ლიტერატურის შესწავლას (40). უნდა აღინიშნოს მოშე ხაიმ ლუცატოს (1707-1747) მოღვაწეობა იტალიაში. ლუცატო ხელს უწყობდა სიბრძნის ლიტერატურის, კაბალის, მეტაფიზიკისა და სასულიერო მწერლობის სწავლებას. გერმანიაში დაინერგა მედიცინის სწავლების ახალი მეთოდი, მას შემდეგ, რაც გამოვიდა წიგნი "ტობიეს საქმე" ექიმ ტობიეს ავტორობით. რაბი შლომო ვირგა აცხადებდა, რომ გალუთი იყო მიზეზი ისრაელის სიბრძნის დაკარგვისა, მაგრამ ისრაელს დაუბრუნდება ეს დანაკარგი და მსოფლიო ხალხები მოაშურებენ ებრაელებს მათგან სიბრძნის მოსასმენად. ხოლო რაბი იაკობ ამდანი მოუწოდებდა თანამოდმეებს ესწავლათ ფიზიკა, ასტრონომია და მათემატიკა, აგრეთვე ჰუმანიტარული მეცნიერებანი, გრამატიკა და ორთოგრაფია, რელიგია, ეთიკა და მედიცინა (41).

წიგნები იწერებოდა ფილოსოფიურ ენასთან მიახლოებული ენით, როგორცაა ვთქვათ, ბრომ ლინდას (1759-1849) "სწავლის ძირი" ფიზიკის დარგში, აგრეთვე მორდებაი გომელისა და შნიბერ ლევიზონის წიგნი "თორა და სიბრძნე", სადაც ნათელი ეფინება კავშირს თორასა და აზროვნებას შორის, რათა არ წარმოქმნილიყო აზრთა სხვაობა, და იქვე აღინიშნა ებრაული ენის განსაკუთრებული ღირებულების შესახებ, რამდენადაც იგი წარმოადგენდა ებრაელთა ბუნებრივ ენას (42). სამოცდაათიან წლებში ყმაწვილებმა იწყეს სიარული მენდელსონის სახლში გაკვეთილების მოსასმენად, და მათ შორის იყვნენ კერძო მასწავლებლები. მენდელსონი დაინტერესებული იყო თანამედროვე სწავლებით. იგი ერთ-ერთი პირველი მიიჩნვდა, რომ რელიგიური აღზრდა-განათლება რაბინების პრეროგატივა იყო, ხოლო ყმაწვილების საერო განათლებაზე

სახელმწიფო სკოლას უნდა ეზრუნა. გარდა ამისა, უნდა დაუფლებოდნენ სხვადასხვა პროფესიას. ამიტომაც მენდელსონი მიჩნეულია თანამედროვე ებრაული განათლების იდეოლოგად (43). პირველი სკოლა ბერლინში დაფუძნდა. მას "თავისუფალი სკოლა" ერქვა. შემდეგ დაარსდა "საყმაწვილო განათლება" ღარიბთათვის. აქ ისწავლებოდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები და გერმანული და ფრანგული ენები.

მენდელსონზე არანაკლებ ფუნქციას ასრულებდა ჰართვიგ ვესელი საგანმანათლებლო მიმართულებით. თავის წიგნში "მშვიდობისა და სიმართლის სიტყვები", რომელიც ოთხი ნაწილისაგან შედგებოდა, ვესელმა სამ მიმართულებად დაჰყო სასკოლო სწავლება: 1) წერა-კითხვა და ჰუმანიტარულ და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა საფუძვლები; 2) ებრაული ენა, ბიბლია და ტრადიციული ლიტერატურა; 3) გერმანული ენა და პროფესიული მომზადება. ეს წიგნი გაიგზავნა ავსტრიაში 1782 წელს, იოსეფ II-ის ტოლერანტული ედიქტის შემდეგ (44). მას უარყოფითი რეზონანსი მოჰყვა რაბინებსა და ხასიდურ წრეებში.

მენდელსონი და მისი მეგობრები ერთად მონაწილეობდნენ სასკოლო პროგრამების შემუშავებაში. მათ დაწყებითი სასკოლო სწავლებიდან ამოიღეს თალმუდი. მასქილები თავად მონაწილეობდნენ პრაქტიკულ მეცადინეობებში. შაულ ლევინი ფრანკფურტიდან, დავიდ ფრიდლენდერი და იეჰუდა იატლმისი თავგამოდებით ზრუნავდნენ ახალგაზრდა თაობის აღზრდაზე, მათ დააარსეს მრავალი პედაგოგიური ინსტიტუტი და აგრეთვე მასწავლებელთა დახელოვნების უმაღლესი სკოლა (45). მასქილებმა მოიწადინეს აეღორძინებინათ ებრაული ენა, რომელზე ლაპარაკიც იკრძალებოდა რაბინთა მიერ, გარდა ლოცვის საათისა და რელიგიური საკითხებისა. მასქილები კი მოუწოდებდნენ თანამომხმეებს ელაპარაკათ ებრაულად, ეწერათ ებრაულად და გამოეცათ პერიოდული პრესა. რეფორმატორები მიმართავდნენ ენის ყველა წყაროს, მათ დააფუძნეს წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებები, როგორც იყო, მაგალითად, "ებრაული ენის მაცნე" (46).

ჰასქალა ცდილობდა შეჭრილიყო ებრაელთა ყოფაში. იგი კრიტიკის წნეხში ატარებდა ყოველ ყოფით დეტალს, რაც აძლიერებდა ებრაელთა იზოლაციასა და კარჩაკეტილობას. ჰასქალა აკრიტიკებდა ტრადიციასა და მესიანისტურ იდეას,

აგრეთვე ყველა სხვა არატრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებს, რაც შორს იდგა რაციონალური აზროვნებისაგან, როგორც იყო რწმენა იმქვეყნიური ჯილდოსა და სასჯელის შესახებ, სულთა საუფლოს შესახებ, ტრადიციული წარმოდგენები სამოთხის შესახებ და სხვ. ჰასქალა მოუწოდებდა ებრაელებს, გაეთავისუფლებინათ აზროვნება რელიგიური ძალაუფლებისაგან, გათავისუფლებულიყვნენ იუდაური მემკვიდრეობის სულიერი ტყვეობისაგან. რელიგიური დოგმატიკის ადგილი ესთეტიკურ ფასეულობებს უნდა დაეკავებინა. ჰასქალა, რომელიც ჰუმანისტური რომანტიკით ხელმძღვანელობდა (47), თითოეულ ებრაელს უნდა შეხებოდა. ებრაელი უნდა გამოცვლილიყო გარეგნულადაც შინ და გარეთ (48), შეიცვლებოდა მისი ქცევის წესები, წვერს გაიპარსავდა, გრძელ სამოსელს მოკლე ტანსაცმლით შეცვლიდა და ა.შ. ახალი მოძრაობა უბიძგებდა ებრაელებს კავშირი დაემყარებინათ მეზობელ ხალხებთან, მონაწილეობა მიეღოთ საზოგადოებრივ თავყრილობებში, ბანქოს თამაშებშიც კი. ხელს უწყობდნენ შერეულ ქორწინებებს, პარალელურ რეჟიმში ებრძოდნენ ინტეგრაციის ხელისშემშლელ ფაქტორებს, გამოდიოდნენ თალმუდის წინააღმდეგ, გამორიცხავდნენ მცნებათა დაცვის აუცილებლობას, და, ასე და ამრიგად, დაინგრეოდა გარეგნული და შინაგანი გეტოს კედლები. ებრაელთა მოქალაქეობრივი მდგომარეობის გამოსასწორებლად მასქილებმა სამი საკითხი წამოსწიეს წინა პლანზე: სამოქალაქო უფლებებისა და ემანსიპაციის მიღწევა; ებრაელთა გადაქცევა შემოქმედ, მწარმოებელ ხალხად; ტერიტორიული კონცენტრაციის პრობლემა. მასქილები ცდილობდნენ ძველი სტერეოტიპების დანგრევას, ცდილობდნენ ამოეძირკვათ ინტერესი ოდინდელი ხელობების - ვაჭრობისა და მევახშეობის მიმართ. მათი ღრმა რწმენით, ეს პროფესიები რყვნიდა ებრაელთა ზნეობას (49). ამიტომაც მენდელსონი მოუწოდებდა მოძმეებს ეკონომიკური ბაზმის გაფართოებისაკენ. ვესელიც იღვწოდა ნიჭიერი ყმაწვილების შესარჩევად, რომლებიც დაეუფლებოდნენ ახალ პროფესიებს სასოფლო-სამეურნეო და სამრეწველო სფეროებში, ამავეს ქადაგებდნენ ფრიდლენდერი და სხვა მასქილებიც (50). რაც შეეხება ტერიტორიულ კონცენტრაციასა და ჰასქალას გავრცელებას, აქ საინტერესო ფაქტს ჰქონდა ადგილი. ერთ-ერთმა ებრაელმა ანონიმური წერილი გაუგზავნა მენდელსონს, სადაც საუბარი იყო

ებრაული სახელმწიფოს შექმნის იდეაზე. მაგრამ მენდელსონმა განაცხადა, რომ მას არ შეეძლო ამ საკითხის გადაწყვეტა, ამგვარი საქმის გადაწყვეტას საგანგებო ვითარება ესაჭიროებოდა. საბოლოოდ მენდელსონმა უკუაგდო ეს გეგმა, რომელიც ტერიტორიული კონცენტრაციისაკენ მოუწოდებდა ებრაელობას (51). ვფიქრობთ, მასქილებს არ უნდა მიუძღოდეთ წვლილი ამგვარი პროექტის შემუშავებაში, ვინაიდან მისინი თავადვე უპირისპირდებოდნენ გეტოს როგორც კონცენტრირებისა და იზოლაციის კერას, რომელიც აფერხებდა ებრაელების სხვა ხალხებთან დაახლოებასა და ინტეგრაციას. ამდენად, კონცენტრაციის საკითხი მიიჩნეოდა როგორც დაბრკოლება ჰასქალას პრინციპების განხორციელების გზაზე. განსაკუთრებით ეწინააღმდეგებოდა ებრაელთა ემანსიპაციის საკითხს, რომლის დადებითი გადაწყვეტის შემთხვევაში მოხდებოდა ებრაელთა უმტკივნეულო ასიმილაცია და მისინი სხვებივით ჩვეულებრივი მოქალაქეები გახდებოდნენ. აღნიშნულ ნიადაგზე ჰასქალას გასავრცელებლად ორი მიმდინარეობა წარმოიქმნა. ერთი მენდელსონისა რეფორმისტული (*ჰამევაარიტ*) და მეორე ვესელისა - კონსერვატული (*ჰამეასფიტ*) (52).

პირველი სკოლა წარმოადგენდა ჰასქალას რადიკალურ ფრთას, რომელიც მოითხოვდა ტრადიციის უარყოფას, ვიდრე არ მიაღწევდნენ სრულ ასიმილაციას გერმანულ საზოგადოებაში. გერმანულ ენას ამ მოძრაობის ლიდერები ირჩევდნენ როგორც სალიტერატურო-კულტურულ და პრესის ენას, ხოლო მეორე ფრთა ებრაული ენისაკენ იხრებოდა. მისინი ითხოვდნენ ებრაული ტრადიციების დაცვას, თუმცა იმ პირობით, რომ შეიზღუდებოდა მისი როლი ებრაული საზოგადოების მართვაში, ამასთან ერთად კონსერვატორები მოითხოვდნენ ებრაული ენის აღორძინებას. იგი უნდა ქცეულიყო სასაუბრო, სალიტერატურო, პრესის ენად. ასე იყო თუ ისე, ორივე მიმდინარეობას ესმოდა აუცილებლობა რეფორმებისა ებრაულ საზოგადოებაში (53). იმხანად იმარჯვა მენდელსონის სკოლამ. ვინაიდან ებრაელები განიცდიდნენ ზეწოლას პოლიტიკურ-ეკონომიკური ფაქტორებისა, ამიტომ ჩათვალეს, რომ გერმანული ენა უფრო წაადგებოდათ როგორც სავაჭრო საქმიანობაში, ისე სამოქალაქო თავისუფლებაში (54). ამდენად, ჰასქალამ განიზრახა მოემზადებინა ებრაელი ემანსიპაციისათვის, მას უნდა ჩამოეხსნა ისტორიული მემკვიდრეობის მრავალსაუკუნოვანი ტვირთი და

გათანაბრებოდა სხვა ხალხებს, ეს იყო, მასქილთა აზრით, ებრაული საკითხის გადაწყვეტის ოპტიმალური გზა (55). და ებრაელებმა მართლაც მოიპოვეს გარკვეული მოქალაქეობრივი უფლებები ევროპულ სახელმწიფოებში. ინგლისში მათ ნება დაერთოთ შესულიყვნენ უნივერსიტეტებში, დაეარსებინათ ახალი სკოლები. დახმარებაც აღმოუჩინეს ამ სკოლებისათვის მასწავლებლების მომზადების საქმეში. ჰოლანდიაში გამოსცემდნენ ყოველკვირეულ ჟურნალს ებრაულ საკითხებზე. თუმცა ყველა ოფიციალურ დონეზე იყენებდნენ მხოლოდ ჰოლანდიურს, სინაგოგურ თავყრილობებზეც კი. იდიშის საჯაროდ გამოყენება იკრძალებოდა (56). საფრანგეთში შესამჩნევად გაუმჯობესდა ებრაელთა უფლებრივი მდგომარეობა მხოლოდ საფრანგეთის დიდი რევოლუციის შემდეგ. რევოლუციის ლიდერებმა 1790 წლის 28 იანვარს გამოსცეს ედიქტი, რომლის თანახმადაც, საფრანგეთში მცხოვრებ ებრაელებს მიენიჭათ მთელი რიგი სამოქალაქო უფლებებისა. ებრაელს ნება ეძლეოდა მონაწილეობა მიეღო ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ცხოვრებაში თავისუფლების დეკლარაციის საფუძველზე, რომელიც თავისუფლებას ანიჭებდა ადამიანს, თუკი იგი არ არღვევდა კონსტიტუციით განსაზღვრულ საზოგადო წესრიგს (57). თუმცა იმ დროს, როცა მასქილები ზეიმობდნენ ებრაელთათვის სამოქალაქო უფლებების მინიჭებას, გაჩნდა არასასიამოვნო წინადადებაც, დაეკისრებინათ გარკვეული გადასახადი მხოლოდ ებრაელებისათვის. იყო ასევე მათი გაქრისტიანების მოთხოვნაც (58). მაგრამ საფრანგეთის პარლამენტში 1791 წლის 14 სექტემბერს მიღებულ იქნა გადაწყვეტილება, რომლის თანახმადაც ებრაელებს მიენიჭათ საფრანგეთის სრულუფლებიანი მოქალაქის სტატუსი (59).

ავსტრიაში ებრაელთა სამოქალაქო მდგომარეობა უმჯობესდება იოსეფ II-ის მმართველობის დროს. მან 1782 წელს გამოსცა დეკრეტი ("მონანიების დეკლარაცია"). ახალი პოლიტიკურ-სამართლებრივი და საზოგადოებრივი პრინციპებით, ებრაელებს მოეხსნათ ყველა განსაკუთრებული გადასახადი და ვალდებულება. ებრაელებს უფლება მიეცათ გაეზიარებინათ აღნიშნული პრინციპები და მიეღოთ არაებრაული გვარები. მაგრამ ებრაელები არ გამოხმაურებიან ამ წინადადებას. მათი უფლებრივი მდგომარეობა, პოლიტიკურ-ეკონომიკური თვალსაზრისით, ფაქტობრივად, უცვლელი რჩებოდა (60). როდესაც

ჰასქალა დაინტერესდა ებრაული საკითხით, მას შეუერთდა ნაწილი იმ მოსახლეობისა, რომლებიც ჩაბმულნი იყვნენ საბატონურ და მესიანისტურ მოძრაობებში. მიზეზი ამ ტრანსპოზიციისა იყო მათი ოცნებების დამსხვრევა და ამ წრეებში ნიჰილიზმის გამეფება. ჰასქალას შეუერთდა აგრეთვე ებრაელთა ნაშთები ე.წ. "განცალკევებული გზებისა", რომელთაც იწამეს, რომ ებრაელთა ხსნა მოვიდოდა უფლებების მოპოვებასთან ერთად (61). ეს მოვლენა ებრაელებს დააშორებდა მათ რელიგიას და ასიმილაციისაკენ მიმართავდა. თავად მასქილებმა აღმოაჩინეს, რომ ევროპის ებრაელობა საშმისი პრობლემის წინაშე დადგა, ეს იყო ასიმილაცია, რომლისკენაც მისინი, ნებით თუ უნებლიედ, მოუწოდებდნენ. ამიტომაც ებრაული საზოგადოება სამ ნაწილად გაიყო, ხოლო თავად მასქილები - ორ დაჯგუფებად: ა) მასქილები, რომლებიც ორ ბანაკად გაიყვნენ ასიმილაციის გამო:

1) მასქილები, რომელთაც სჯეროდათ ასიმილაციისა, როგორც ერთადერთი გამოსავლისა, ებრაელთა იზოლაციიდან გამოსაყვანად, და ამისათვის უნდა დაეთმოთ ტრადიციული ებრაული კულტურა. ამ გზით მოხდებოდა ებრაელთა ინტეგრაცია არაებრაულ მოსახლეობაში.

2) რეფორმატორები და კონსერვატორები. მისინი მხარს უჭერდნენ რელიგიურ რეფორმისტულ მოძრაობას, რომელიც მე-19 საუკუნეში დასავლეთ ევროპაში წარმოიშვა. მისი მიზანი იყო ცვლილებები შეეტანათ ებრაულ რელიგიასა და მის რიტუალებში და შესაბამისობაში მოეყვანათ თანამედროვე მოთხოვნებთან, ისე რომ შეინარჩუნებდნენ ნაწილს იუდაისტური დოგმებისა, რომელიც მათი აზრით, იუდაიზმის ფუნდამენტურ, მარადიულ ღირებულებებს წარმოადგენდნენ (62).

თუმცა მასქილები მცდელობას არ აკლებდნენ, რომ ებრაელები გაეთავისუფლებინათ რელიგიისა და ტრადიციის ბატონობისაგან, მაშინაც, თუ მისინი ასიმილაციას ესწრაფოდნენ, და მაშინაც, თუ მისინი იცავდნენ ფუნდამენტურ ფასეულობებს. ამიტომ წააწყდნენ დიდ წინააღმდეგობას ხასიდური წრეების მხრიდან.

ბ) ხასიდიზმი - რელიგიურ-ფუნდამენტალისტური მოძრაობა, კაბალას განშტოება, რომლის მიზანი იყო შეექმნათ ებრაელებისათვის ბედნიერი ყოფა მათთვის იმედისა და რწმენის ჩანერგვით. ებრაელებს უნდა დაევიწყებინათ მწარე

რეალობა, უნდა ამდლებულიყვნენ ამ რეალობაზე. ხასიდები დაუპირისპირდნენ ჰასქალას და მას შეურიგებელ მტრად მოევილინენ.

გ) ორთოდოქსები ანუ ტრადიციული იუდაიზმის მიმდევარნი. მისინი მისდევდნენ ძველი ცხოვრების წესს. მათთან განათლება და ღვთისმსახურება ერთმანეთის განუყრელ თანამგზავრებად მოიაზრებოდა. მისინი სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაუპირისპირდნენ ხასიდიზმს, ამიტომ მათ მოწინააღმდეგეები (მითნაგდიმ) ეწოდათ (63).

რელიგიური რეფორმაცია

ხსენებულ ეპოქაში განათლება არ იყო გავრცელებული ებრაელთა ფართო მასებში. და როცა ჰასქალა შეეხო რელიგიისა და სამოქალაქო უფლებების თემებს, თავად მასქილები ზემოხსენებულ ბანაკებად დაიყვნენ. აღნიშნულმა პრობლემებმა ებრაელობა დილემის წინაშე დააყენა: როგორ შეიძლებოდა მიეღწიათ ფართო ემანსიპაციისათვის და არ შეხებოდნენ იუდაიზმის ღირებულებებს. განსაკუთრებით დამაფიქრებელი იყო ახალგაზრდა თაობის პოზიცია, რომელმაც უფრო იოლად ჩამოიხსნა მხრებიდან რელიგიური ტვირთი და ახალ დინებას მიჰყვა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ამ ტენდენციამ აიძულა კონსერვატორი მასქილები ეზრუნათ რელიგიის რეფორმაზე, რათა იგი შესაბამისობაში მოსულიყო თანამედროვეობის სულისკვეთებასთან. სწორედ ზემოაღნიშნულს გულისხმობდნენ ფრიდლენდერი და კენისბერგის ებრაელები თავიანთ მიმართვაში. მათ წერილი გაუგზავნეს ფრიდრიხ მეორეს, სადაც ხელისუფალს მიანიშნეს იმ საშიშროების შესახებ, რომ მათი შვილები, რომელთაც თანამედროვე აღზრდა-განათლება მიიღეს, ალბათ, დატოვებდნენ ქვეყანას, სხვა სახელმწიფოს მიაშურებდნენ და მის სამსახურში ჩადგებოდნენ (64). რელიგიური რეფორმის დოქტრინა სათავეს ჰასქალას პიონერებთან იღებს. მენდელსონის იდეებში ნათლად გამოსჭვივის იუდაიზმის გადახალისების აუცილებლობა. მენდელსონთან რელიგია განიხილებოდა ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ჭრილში, განსაკუთრებით კი ახალი ფილოსოფიის თვალსაწიერიდან. მენდელსონი ამტკიცებდა, რომ რწმენაში არაფერია რაციოს საწინააღმდეგო და, რაბი აიკობ ამდანის გავლენით,

იგი აცხადებდა, რომ შეხვედრა სინას მთაზე შედგა არა რწმენის, არამედ კანონთა გადასაცემად ისრაელიანთათვის.

მენდელსონი უფრო შორს მიდის და ასაბუთებს, რომ იუდაიზმი არ წარმოადგენს ღმერთიდან დაშვებულ სარწმუნოებას. ღმერთიდან მომდინარეობს მხოლოდ ეთიკური კანონმდებლობა (65). მენდელსონი აგრეთვე აკრიტიკებდა რელიგიური წრეებისა და რაბინების ბატონობას ებრაელთა რელიგიაზე. ჰასქალას ლიდერმა მიზნად დაისახა დაენერგა ფილოსოფიურ პლატფორმაზე იუდაისტურ ფასეულობათა სწავლება ებრაულ მასებში, რაც გაუადვილებდა მათ დანარჩენ ხალხებთან ინტეგრაციას. ამ ამოცანას ემსახურებოდა აგრეთვე მის მიერ ხუთწიგნეულის თარგმნისა და კომენტარების დართვის ეპოქალური მნიშვნელობის საქმე, რაც ბაზისად გამოადგებოდა კულტურული კავშირებისა და ინტეგრირების პროცესს (66). მიგვაჩნია, რომ მენდელსონის პოზიციის გამყარებას ხელი შეუწყო საყოველთაოდ გამეფებულმა ნიჰილიზმმა და დაეჭვებამ არა მარტო ებრაულ გარემოში, არამედ მსოფლიო რელიგიების მასშტაბით. ეს დაეჭვება, პირველ ყოვლისა, გამოიხატებოდა ღმერთის რწმენისადმი (67) (გავიხსენოთ ნიცშეს სენსაციური განცხადება ღმერთის გარდაცვალების შესახებ). მენდელსონი არ უარყოფდა იუდაიზმს. იგი ცდილობდა ჰასქალას მისწრაფებათა იუდაიზმის წიაღში დანერგვას და ამით ებრაელთა კულტურული მდგომარეობის გაუმჯობესებას. ამ მიზნით, იგი აქტიურად მიმართავდა აგრეთვე პრესასა და პუბლიცისტიკას ჟურნალ "მეასეფის" არენაზე. ებრაელ მწერალთა ამ ფორუმზე მასქილებმა ფართო მსჯელობა წამოიწყეს რელიგიურ საკითხებზე, ცდილობდნენ სახელისუფლებო სტრუქტურებზე დაყრდნობით გაეტარებინათ რეფორმა რელიგიურ სფეროში, ჟერომი, ვესტფალიის მეფე, ნაპოლეონის ძმა, ზრუნავდა აემუნებინა ებრაელებისათვის ცენტრალური რელიგიური საკრებულო ბრით კასელში. შემდგომ ამისა, იაკუბოვსკიმ - ფრიდლენდერის მეგობარმა გარკვეული ცვლილებები შეიტანა ლოცვანებსა და ღვთისმსახურებაში, და აგრეთვე ქორწინების ინსტიტუტში (68).

თუ რეფორმაციამ ვერ ჰპოვა გაქანება პრუსიაში, ამის მიზეზი იყო ერთი მხრივ ებრაელობა და მეორე მხრივ ხელისუფლება. სიახლეებს განსაკუთრებით ეწინააღმდეგებოდა ფრიდრიხ უილიამ მესამე. მას მიაჩნდა, რომ ჰასქალა - ეს

რევოლუციური მოძრაობა იყო. თუმცა რეფორმაცია იშლებოდა პრუსიის საზღვრების გარეთ. ჰამბურგში დაფუძნდა დარბაზი 1818 წელს, რომელმაც, ფუნდამენტალისტ მორწმუნეთა წყრომის მიუხედავად, ბრძოლა გამოუცხადა დრომოჭმულ ინსტიტუციებს. პრუსიაში სამოქალაქო უფლებების მოპოვებასთან ერთად ფრიდლენდერმა მოითხოვა ამოეღოთ იუდაისტური ღვთისმსახურებიდან გოდებისა და დატირების რიტუალები ტაძრის დანგრევის გამო. უნდა გაღრმავებულიყო ურთიერთობა გერმანელებთან (69). სინაგოგაში შეიტანეს მუსიკალური ინსტრუმენტები (ორღანი), ჯერ იტალიაში, შემდეგ დანარჩენ ევროპულ ქვეყნებშიც. მასქილები თავდაპირველად შეეცადნენ ლიტურგიულ ენად ბიბლიის ებრაული - წმიდა ენა დაემკვიდრებინათ, მაგრამ, მას შემდეგ, რაც ნახეს, რომ ებრაელთა უმრავლესობას არ ესმოდა ძველი ებრაული, მისი გერმანულით შეცვლა ამჯობინეს, რამდენადაც გერმანიას საკუთარ სამშობლოდ აღიქვამდნენ, მიღებული იყო აგრეთვე ორენოვნებაც ლიტურგიაში (70). ამგვარად ცდილობდა რელიგიური რეფორმაცია გადაეჭრა ებრაული საკითხი, თუმცა მას გამოუჩნდა არაერთი მოწინააღმდეგე, და მათ შორის - ორთოდოქსები.

ორთოდოქსები

ეს ებრაული თემი მისდევდა ძველი ცხოვრების სტილს და ეწინააღმდეგებოდნენ რეფორმაციას, ამიტომ იწოდებოდნენ ამ სახელით რეფორმისტების მხრიდან 1808 წლიდან. მოგვიანებით ამ საზოგადოებამ სხვა სახელი დაირქვა: "თორის სამართლის იუდაიზმი". მათ სურდათ დაეცვათ იუდაური რელიგია, სწამდათ მყარი კავშირისა ღმერთსა და იუდეველებს შორის, ხოლო როცა იგრძნეს, რომ აუცილებელი იყო გარკვეული ცვლილებების შემოტანა ტრადიციულ იუდაიზმში, შეეცადნენ დაახლოებოდნენ ტრადიციულ ებრაულ ყოფასა და ისტორიაზე ორიენტირებულ სამეცნიერო წრეებს (71).

კონსერვატორები (შამრანიმ)

ეს ჯგუფი თავმისი მრწამსით ორთოდოქსებს ენათესავებოდა, თუმცა გარკვეული იდეური სხვაობაც არსებობდა მათ შორის. ამ თემმა მხარი არ დაუჭირა ჰასქალას, მაგრამ, როდესაც დაინახა, რომ გეტოს კედლები შეირყა, გამოაცხადა თანხმობა იუდაური მემკვიდრეობის ნაწილობრივ რევიზიაზე, იმ პირობით, რომ რელიგია დარჩებოდა მათი შეუცვლელი საყრდენ-ორიენტირი. სარწმუნოების ერთგულ მეცნიერთა ახალი საზოგადოება იზრუნებდა რელევანტური მიმართებების ჩამოყალიბებისათვის იუდაიზმსა და თანამედროვეობას შორის (72). შამრანები ასევე რელიგიურ ფენას წარმოადგენდნენ. მისინი ინახავდნენ ებრაულ ენას, როგორც ღმერთის მიერ შექმნილ წმინდა ენას, რომლითაც თანახი დაიწერა, ამიტომაც კრძალავდნენ მის გამოყენებას რელიგიის ფარგლებს გარეთ, ვთქვათ მხატვრულ ლიტერატურასა და პრესაში (73). შამრანები ებრაულ სულს სულიწმიდად სახავდნენ, ამდენად მისინი ცალსახად ტრადიციულ თემად მიიჩნეოდნენ.

ანტიჰასქალური წინააღმდეგობა

ეს ორი თემი ეწინააღმდეგებოდა ჰასქალას და ამ მოძრაობის საპირისპიროდ იყო მიმართული. მას შემდეგ, რაც ჰასქალამ უარყო ტრადიციული ცხოვრების სტილი, შესაბამისად გაწყვიტა მან კავშირი იუდაიზმთან. რაბინები ეწინააღმდეგებოდნენ ჰასქალას, როგორც მოვლენას, რომელსაც ებრაელები ასიმილაციისაკენ მიჰყავდა (74). თავდაპირველ ეტაპზე ჰასქალას ლიდერები არ აღძრავდნენ იდეურ წინააღმდეგობას, მაგრამ მოგვიანებით ვითარება შეიცვალა, განსაკუთრებით მოშე მენდელსონის მოწაფეთა და თანამოაზრეთა მეცადინეობით, მათ შორის ჰართვიგ ვესელის, ფრიდლენდერის, ნაფთალი ჰერც ჰომბერგის და სხვ. წინააღმდეგობა კიდევ უფრო გაძლიერდა მენდელსონის სიკვდილის შემდეგ, 1786 წელს, რეფორმაციისა და ასიმილაციის წლებში. გამწვავდა ბრძოლა მასქილებსა და რაბინულ წრეებს შორის. ჰასქალას გავრცელების შემდეგ მისი მოწინააღმდეგეების ბანაკი გაერთიანდა რაბი ბუმი სოფერის - ბრასლავიდან - ირგვლივ. რაბინი და მისი მიმდევრები ცდილობდნენ წარსულისაკენ შეებრუნებინათ იუდაური ნაკადის მიმართულება. ორთოდოქსები ცდილობდნენ დაეხსნათ, მათი აზრით, ჰასქალას მავნე გავლენისაგან ის ებრაელები, რომლებიც

მოექცნენ ამ მოძრაობის გავლენის ქვეშ (75). თუმცა ჰასქალას ყველა ებრაელი როდი თანაუგრძნობდა. მრავალი ებრაელი გამოხატავდა თავის კრიტიკულ დამოკიდებულებას მის მიმართ. ავსტრიაში მოღვაწეობდა რაბი იეზეკიელ ლინდა პრალელი, ავტორი წიგნისა "იუდეის ავტორიტეტი", რომელიც დაუპირისპირდა ჰართვიგ ვესელს, და განსაკუთრებით მის წიგნს "ადამიანის სწავლა", ასევე მის კომენტარებს "სამკურნალო ფოთლები", აგრეთვე მის პირველ ეპისტოლეს "მშვიდობისა და სიმართლის სიტყვები", ეს წიგნები, რაბინის რწმენით, ებრაელებს ასიმილაციისაკენ უბიძგებდნენ (76). როდესა გაძლიერდა ანტიჰასქალური წინააღმდეგობა და გამოიკვეთა ტენდენცია, რომ ჰასქალას გავლენა ებრაულ მოსახლეობაზე სუსტდებოდა, მასქილებმა მიმართეს სახელისუფლებო წრეებს, რათა მათი დახმარებით გაეგრძელებინათ ჰასქალას იდეები და ცვლილებები ებრაული ყოფის ხასიათში (77). ამის გამო ბევრმა ებრაელმა მოიძულა ჰასქალას ლიდერები და ჩამოაყალიბეს ისეთი ოპოზიციური მოძრაობა, როგორიც იყო, მაგალითად, *ხოხმათ ისრაელი*.

ხოხმათ ისრაელი

ეს მოძრაობა მოიცავდა ისეთ საზოგადოებრივ მიმდინარეობებს, რომელთა მიზანი იყო განათლების გავრცელება ებრაელთა შორის, ებრაული მოსახლეობის ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალური და აღმსარებლობითი სტატუსისა და მდგომარეობის გაუმჯობესება. მოძრაობამ *ხოხმათ ისრაელ* მიზნად დაისახა ეწარმოებინა მეთოდური კვლევა ებრაული კულტურული მემკვიდრეობის, ისტორიის, ენისა და წარმოეჩინა ებრაული სულიერი საგანძურის სიმდიდრე და სიდიადე მსოფლიოს წინაშე, რომლის ცოდნაც ებრაული ცივილიზაციის შესახებ ძალზე მწირი იყო. *ხოხმათ ისრაელ* თავდაპირველად გერმანიაში აღმოცენდა რეფორმისტული მოძრაობის ბაზაზე. მისი დამაარსებელი იყო დოქტორი ლეოპოლდ ცუნცი (1794-1886) (78). ცუნცმა ხელი მოჰკიდა ებრაელთა ისტორიის საკითხების კვლევას. მას ეკუთვნის პირველი პუბლიკაცია რაბი შლომო იცხაკის შესახებ (რაში), რომელიც "ჰამეასეფში" დაისტამბა. ცუნცმა განაგრძო კვლევა ებრაული ისტორიის პრობლემური საკითხების ირგვლივ, იგი ჩაუღრმავდა ებრაული ლიტურგიული პოეზიის, პიუტის საგანს (79). *ხოხმათ ისრაელის*

ავტორები გერმანიაში ესწრაფოდნენ ნათელი მოეფინათ ყველაფრისათვის, რაც უკავშირდებოდა იუდაიზმს, ამიტომ დააფუძნეს ისრაელის კულტურისა და სიბრძნის საზოგადოება. საზოგადოება მიზნად ისახავდა კორექტივები შეეტანა იუდაიზმში, რათა შეენარჩუნებინა მისი ავთენტურობა თანამედროვეობასთან მიმართებით. მისინი განახლებული სულიერ ძალებით აღჭურავდნენ ებრაელებს, როდესაც იუდაიზმს მეცნიერული გზებით გარე სამყაროსთან დააკავშირებდნენ. ამდენად, მათი პროგრამა ითვალისწინებდა სამეცნიერო ინსტიტუტების შექმნას, შესაბამისი სასწავლო კურსების მომზადებას ებრაული კულტურული მემკვიდრეობის მეცნიერული შესწავლისათვის, ებრაელ მეცნიერთა კონგრესის დაარსებას, საერო, პროფესიული სასწავლებლებისა და მასწავლებელთა დახელოვნების სკოლების გახსნას და სხვა ღონისძიებებს. ეს ინიციატივები ერთიანად შეცვლიდა ებრაული მოსახლეობის სოციალურ გარემოს. ებრაელები დაეუფლებოდნენ სრულიად განსხვავებულ პროფესიებს, მიიღებდნენ ფართო განათლებას ზუსტსა თუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში. მთელი ეს პროგრამა ეფუძნებოდა ეფექტურ მეცნიერულ კვლევას. ებრაელ მოაზროვნეებს მიაჩნდათ, რომ მათი მეცადინეობა აამაღლებდა ებრაელის საზოგადოებრივ სტატუსს, მსოფლიო საზოგადოებრიობას პატივისცემით განაწყობდა ებრაელი ხალხის მიმართ (80).

ცუნცის შემდეგ მოვიდნენ სხვა მკვლევრები მისი საქმის გასასრულებლად, მათ შორის აღსანიშნავია: იოსეფ აბრაამ გეიგერი, ზაქარია ფრანკელი, მორის შტაინშნაიდერი და სხვ. მათი საქმიანობა მთლიანად დაკავშირებული იყო ტრადიციული ებრაული სულიერი საგანძურის კვლევასთან, ხელოვნების, რაბინული ლიტერატურის, ხაზალის მემკვიდრეობის, შუა საუკუნეების სასულიერო პოეზიისა და ებრაული ფილოსოფიის მეცნიერულ შესწავლასთან. იუდაიზმის მკვლევრები ცდილობდნენ თავი მოეყარათ უძველესი ხელნაწერებისა და წიგნებისათვის. თავიდან მისინი განიცდიდნენ გერმანული ნეორომანტიზმის ზეგავლენას, თუმცა მოგვიანებით იუდაური მოძრაობის ბრძენები რაციონალიზმს დაუკავშირდნენ. ხოლო როცა მოძრაობა *ხოხმათ ისრაელ* გავრცელდა ევროპაში, შეიცვალა თავმისი პლატფორმა და ჰასკალასა და ხასიდიზმს შორის კონფრონტაციასა და კონფლიქტს დაემყარა აღმოსავლეთ ევროპაში (81). ამ

რეგიონში ებრაელ ბრძენთა მოქმედების მიზანი მხოლოდ სოციალური სფეროთი შემოიფარგლებოდა, მათი ყურადღება კონცენტრირებული იყო თორასა და ტრადიციულ აღზრდაზე, წერდნენ გამოკვლევებს ებრაულ ენაზე, ამიტომაც გავლენას ახდენდნენ ეროვნულ ცნობიერებაზე და ებრაელებს გზას უღობავდნენ ასიმილაციისაკენ მიმავალ გზაზე. იაკობ კროხმალი მიჩნეულია გალიციის *ხოხმათ იეჰუდიტის* ერთ-ერთ თვალსაჩინო წარმომადგენლად. ამდენად, შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ზემოაღნიშნული მოძრაობა გერმანიაში დამორდა ნაციონალიზმს, ხოლო გალიციაში მან შეიძინა მკაფიოდ გამოკვეთილი ეროვნული ნიშნები (82).

ჰასქალას დაისი დასავლეთში

მხოლოდ ორ თაობას გრძელდებოდა ჰასქალა გერმანიაში, სადაც პირველად დაირწა ამ მოძრაობის აკვანი. ამ პერიოდში ებრაული ენა გადაიქცა სამეტყველო საშუალებად რელიგიასა და საერო ყოფის ზოგიერთ სფეროში. დაარსდა ებრაული პერიოდული გამოცემები და სამწერლობო ასპარეზზე გამოვიდნენ მწერლები და პოეტები, რომელთაც გამოხატეს ნება შეექმნათ მხატვრული ტილოები ებრაულ ენაზე. მათ აგრეთვე შემოიტანეს რამდენიმე ლიტერატურული მიმდინარეობა ებრაულ მწერლობაში, როგორცაა ვთქვათ, კლასიციზმი და რომანტიზმი, თუმცა ებრაული ხასიათით. ებრაელმა მოაზროვნეებმა მეცნიერება დაუკავშირეს რელიგიას და განათლების სფეროში რელიგიის გვერდით სამეცნიერო დარგებაც შეიტანეს. აზროვნებაში გამოიხატა ტენდენცია ესთეტიკისაკენ, ააღორძინეს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები, ხოლო ტრადიციული სწავლების სფეროში ყურადღების ცენტრში ბიბლიის სწავლება წარმოადგინეს (83). მაგრამ მე-19 საუკუნის დასაწყისში ჰასქალამ გადაუხვია თავისი გზიდან და ებრაული მოსახლეობა კვლავ გზაგასაყარზე აღმოჩნდა (84). გაძლიერდა ტენდენცია ასიმილაციისაკენ, განსაკუთრებით მესამე თაობაში, რევოლუციის თაობაში. შესუსტდა ებრაული ენის პოზიციები, რადგან ბევრმა ებრაელმა გერმანულს მიაშურა. ამდენად, ჰასქალამ კრაზი განიცადა, თავისი მიზნებისა და პრინციპების განხორციელების თვალსაზრისით, ამიტომაც მისი კერა ახალ სავანეში გადაინაცვლებს, ჰასქალა აღმოსავლეთ ევროპაში დაიდებს ბინას. აქ საკმაოდ

მრავალრიცხოვანი იყო ებრაული დიასპორა. გერმანიაში ჰასქალამ შეიცვალა თავმისი საქმიანობის პრინციპები, არსებობა შეწყვიტა ჟურნალმა "ჰამეასეფ", მასქილები კი სახელისუფლო წრეებში გაერივნენ (85).

ჰასქალა აღმოსავლეთ ევროპაში

ჰასქალამ ავსტრიისაკენ გადაინაცვლა. ავსტრია იყო ამ მოძრაობის პირველი "დედინაცვალი". ეს სახელმწიფო იქცა ჰასქალას მოძრაობის ხიდად აღმოსავლეთის მიმართულებით. ავსტრიიდან ჰასქალა გალიციაში გადადის (86). თავად ავსტრიაში ებრაელთა რაოდენობა არც თუ დიდი იყო, ძირითადად ვენაში იყვნენ თავმოყრილნი და თანაც იქ სამოქალაქო უფლებებითაც სარგებლობდნენ, და ჰასქალას როგორც საზოგადო იდეოლოგიას უფრო იზიარებდნენ, ვიდრე როგორც საზოგადოებრივ მოძრაობას. ჰასქალა გადავიდა ავსტრიაში იმ მწერალთა საშუალებით, რომელთაც ქვეყნიდან ქვეყანაში ხეტიალი ცხოვრების წესად გაეხადათ. და როცა იგრძნეს იმპერატორ იოსეფ II -ის მხარდაჭერა, თავს იდევს ებრაულ მოსახლეობაში განათლების გავრცელების ამოცანა. შემოიღეს საყოველთაო სავალდებულო სწავლება და აზროვნების თავისუფლება. მასქილთა ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი ავსტრიაში იყო მენახემ მენდელ ლევინი (1749-1826). მას დიდი წვლილი მიუძღვის ებრაული პროზის განვითარების საქმეში. აღსანიშნავია მისი თხზულება "სიბრძნის წერილები" (87). ავსტრიული ჰასქალა გერმანული ჰასქალას ყაიდაზე შენდებოდა, როცა მას შალომ კოჰენი შეუერთდა. შალომ კოჰენმა ავსტრიაში დაარსა ჟურნალი "ჰამეასეფ ჰეხადაშ", როგორც გაგრძელება ბერლინის "ჰამეასეფისა". როდესაც შალომი ბერლინში იყო, აღნიშნავდა, რომ ჰასქალას ლიტერატურაზე მოთხოვნამ საგრძნობლად იკლო. ამიტომ მან წერილი გაუგზავნა იცხაკ ეიხელს, დახმარება აღმოეჩინათ ებრაული ენისათვის. მაგრამ ჰასქალა ავსტრიაში წააწყდა რაბინული წრეების დიდ წინააღმდეგობას. განსაკუთრებით დაუპირისპირდნენ ვესელს, რომელმაც თავის ეპისტოლეში მოუწოდა ავსტრიის ებრაელობას გაეთავისებინათ ჰასქალას იდეები. მაგრამ ეს პროცესი ძალზე მდორედ მიიწევდა წინ. მოძრაობამ მეტი გაქანება ჰპოვა გალიციაში, სადაც ჰასქალა ავსტრიის გავლით შევიდა. მოძრაობა განაგრძობდა სვლას აღმოსავლეთისაკენ, მან რუსეთის საზღვრებშიც

შეაღწია და ლიტვასა და პოლონეთში ფართოდ გაიშალა. თუმცა მოძრაობამ ამ ახალ გარემოში ადაპტაცია განიცადა და თვისებრივად შეიცვალა (88).

როგორც აღვნიშნეთ, ავსტრიიდან ჰასქალამ გალიციაში გადაინაცვლა. გალიცია პოლონეთს მოწყვეტილი და ავსტრო-უნგრეთის მანდატის ქვეშ მოქცეული ტერიტორია იყო, თუმცა იგი ინარჩუნებდა აღმოსავლეთევროპულ ხასიათსა და ნირს. ჰასქალა გალიციაში გავრცელდა ვაჭრების საშუალებით, რომლებიც პოლონეთსა და დასავლეთს შორის მოძრაობდნენ. მათ გალიციაში შემოიტანეს ჰასქალური ლიტერატურა. ჰასქალას იდეებს ქადაგებდნენ ასევე მოხელეები, ინსპექტორები და პედაგოგები, რომელთაც გავლილი ჰქონდათ ავსტრიაში იოსებ II-ის მიერ დაარსებული სკოლები. ესენი იყვნენ ჰასქალას მისიონერები, რომლებიც ავრცელებდნენ სინათლესა და განათლებას გალიციის ებრაელობას შორის. მათ შორის იყვნენ აგრეთვე მენდელსონის სკოლის წარმომადგენლები, კერძოდ ჰერც ჰუმბორგი, ებრაული სკოლების ზედამხედველი გალიციაში, აჰარონ ფრიდენტალ ბრესლაველი - პედაგოგთა უმაღლესი სკოლის დირექტორი, აგრეთვე ბენ ზეევი და მენდელ ლევინი - განახლებული "ჰამეასეფის" რედაქტორები. ამ წრეს მიეკუთვნება ასევე შალომ კოჰენი (89). სწორედ ამ მასქილებმა იქონიეს უდიდესი ზეგავლენა გალიციის ებრაელობის საზოგადოებრივ-კულტურულ მდგომარეობაზე. მათ შორის შალომ კოჰენს გალიციის მენდელსონიც კი შეარქვეს (90). გალიციური ჰასქალას მამების მოწაფეთა შორის სახელი გაითქვეს იეჰუდა რაპოპორტმა, შიმშონ ბლოხმა - ავტორმა წიგნისა "სამყაროს ბილიკები", იცხაკ ერტერმა, მეირ ჰალევიმ და სხვ (91). ასე შეიჭრა და გავრცელდა ჰასქალა გალიციაში და განახორციელა იოსებ II-ის ედიქტით გათვალისწინებული რეფორმები, რაც საშუალებას აძლევდა ებრაელობას განათლება მიეღოთ სახელმწიფო საერო სკოლებში. თუმცა იკრძალებოდა ებრაული ლაპარაკი, გარდა ლოცვისა (92).

იოსებ II-მ ჰერც ჰუმბორგი დანიშნა გალიციაში საგანგებო აგენტად, რომელიც ინსპექტირებას გაუწევდა აღნიშნულ საკითხებს. ჰუმბორგის წინადადებით, ებრაელს, რომელიც განათლებაზე უარს იტყოდა, დაეკისრებოდა ჯარიმის გადახდა სახელმწიფოს სასარგებლოდ. ცვლილებები შეეხო ებრაელის გარეგნულ სახესაც, შეიცვალა ჩაცმის წესი და სხვა რიტუალური ფორმები;

მასქილები ზრუნავდნენ აგრეთვე სხვადასხვა სპეციალობის გავრცელებაზე ებრაელთა შორის, აგრეთვე სახელმწიფო ენის - გერმანულის სწავლების გაძლიერებაზე. ამ ღონისძიებებმა უკმაყოფილება გამოიწვიეს ებრაულ მასებში, მიუხედავად იმისა, რომ მისინი მათი საზოგადოების განახლებისა და განვითარებისაკენ იყო მიმართული (93).

გალიციის ჰასქალა ესთეტიკის გზით მიდიოდა, მან გადაუხვია ბერლინის ჰასქალას კლასიკურ მიმართულებას. იგი გამოირჩეოდა კრიტიკული აზრის სიმწვავეთ, საბრძოლო შემართებით ხასიდებისა და რელიგიური ობსკურანტიზმის წინააღმდეგ, თუმცა მათი კრიტიკა თალმუდის, ტრადიციის თუ ებრაული ისტორიისა მოკლებული იყო დასავლეთევროპულ აკადემიურობასა და სისტემურობას (94).

აღმოსავლეთ ევროპის დანარჩენ ქვეყნებს ჰასქალას ახალგაზრდობამ საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ მიაშურა. ლიტვაში გამოჩნდა დორ ბარ არიე ჰალევი, ხოლო პოლონეთში - აბრაამ იაკობ შეტარი და შლომო მაიმონი, რომელმაც გერმანული სამეცნიერო ლიტერატურა პოლონურ ენაზე თარგმნა, პოლონეთის ებრაელობამ იცოდა ებრაული ენა (95). მასქილებმა აქ დააარსეს სკოლები როგორც ვაჟებისათვის, ისე ქალიშვილებისათვის, მაგრამ პოლონეთში ჰასქალას მიზნები არ იყო მკაფიოდ გამოკვეთილი, რადგან ამ ქვეყნის მასქილების უმრავლესობა მდიდართა ფენას წარმოადგენდა. ამ მდგომარეობამ წარმოქმნა ტენდენცია ესთეტიზმისაკენ. ორი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ებრაული მწერლობისა, რომელთაც გამოხატეს აღნიშნული ტენდენცია საკუთარ შემოქმედებაში, არის დავიდ ფრიშმანი და იცხაკ ლეიბუშ ფერეცი. უნგრეთში მასქილებმა დაიწყეს იდიშის ებრაული ენით ჩანაცვლება, მათი მეცადინეობით გაჩაღდა პუბლიკაციათა ებრაულ ენაზე დასტამბვა. რუმინეთში კი ჰასქალა გვიან შევიდა. თურქეთთან ომის შემდეგ მთავრობა დათანხმდა ებრაელებისათვის თანაბარი სამოქალაქო უფლებების მინიჭებას. ამ გადაწყვეტილებამ ადგილობრივი მოსახლეობის მღელვარება გამოიწვია. ეს ტოლერანტობის ედიქტი გაუქმებულ იქნა 1866 წელს. ეს იყო მიზეზი, რომ ჰასქალამ ვერ განახორციელა თავმისი მიზნები ამჯერად არაებრაელთა მხრიდან წინააღმდეგობის გამო (96).

რუსეთში ჰასქალა შევიდა გალიციიდან. ჩერნობილისა და ბროდის მკვიდრნი, ხოლო პოლონეთიდან აბრაამ იაკობ შიტერმანი, იაკობ რიფმანი და ფიელ შიფერი, აგრეთვე ლიტველები შნეური და სხვ. - ესენი იყვნენ რუსული ჰასქალას ტრუბადურები (97). დამოგზაურობდნენ რუსეთის სხვადასხვა პროვინციაში, მაგალითად, უკრაინაში, როგორც აღნიშნავდა გოთლობერი, “ყოველ ადგილას მოდიან ბროდის მკვიდრნი და მოაქვთ სინათლე და განათლება ებრაელებისათვის”. ოდესაში დაარსებულ იქნა რეფორმისტული სინაგოგა და თანამედროვე სკოლა (1826). მასქილები ებრაულ ენას იყენებდნენ არა მარტო როგორც ჰასქალას პროპაგანდისტულ იარაღს, არამედ მასში ხედავდნენ იუდაიზმის მარადისობის სიმბოლოს (98).

ჰასქალას გავრცელების პროცესი რუსეთში ადვილი არ ყოფილა. მას სამზეოზე გამოჰქონდა ებრაული ყოფის ბნელი მხარეები. თუმცა მოძრაობა ნელ-ნელა იკრეფდა ძალებს და ძლიერდებოდა. ჰასქალამ ავტორიტეტი მოიპოვა ებრაულ ენაზე მწერალ ავტორთა დამსახურებით. ამასთან ერთად, ებრაელებმა დაიწყეს მსოფლიო ასპარეზზე გამოსვლა და მსოფლიო ხალხთა კულტურების შესწავლა. მას შემდეგ, არც ჰასქალა გავრცელდა, მას შეუერთდა აგრეთვე საზოგადოების დაბალი ფენებიც: ხელოსნები, მუშები და სხვ (99). რუსულ ჰასქალასაც სჭირდებოდა ლიდერი და წინამძღოლი, ისე როგორც ევროპის მრავალ ქვეყანაში, და ამგვარი ლიდერიც გამოიკვეთა: ეს გახლდათ ვილნიუსელი ხახამი იცხაკ ბარ დოვ ლევისონი, რომელსაც რუსი მენდელსონი შეარქვეს (100), მას უწოდებდნენ აგრეთვე რუსული ჰასქალას მამასაც. ლევისონი მცდელობას არ აკლებდა ცვლილებების გასატარებლად ებრაული განათლების სფეროში, დასავლეთევროპელი მასქილების მსგავსად, მისიც მოუწოდებდა თანამომხმეებს მიწათმოქმედებისა და სხვადასხვა ხელობისათვის მოეკიდათ ხელი, აგრეთვე შეესწავლათ სახელმწიფო თუ ევროპული ენები (101). რუსეთის მეფის - ნიკოლოზ პირველის ხელისუფლება ხელს უწყობდა ჰასქალას პროპაგანდას. მთავრობამ ნება დართო ებრაელებს დაეარსებინათ მომავები რუსეთის სამხრეთში და მოიწვიეს დოქტორი ა. ლილიენტალი მეორე ჰერც ჰომბერგად რუსეთში. ლილიენტალმა შეზღუდა თალმუდის სწავლება და აგრეთვე დააწესა ცენზურა ებრაული გამოცემებისათვის. ცენზურა უმეტესად ხასიდური ლიტერატურის წინააღმდეგ

იყო მიმართული. რუსული ჰასქალას ლიდერი მიიჩნევდა აგრეთვე რიგი ცვლილებების გატარების აუცილებლობას ებრაელის სოციალური სახის მიმართ. ეს ეხებოდა ტრადიციული ჩაცმულობიდან ევროპულ სამოქალაქო სამოსელზე გადასვლას, წვერის გაპარსვას, კულულების მოშორებას და სხვ. მაგრამ ნიკოლოზ პირველის სიკვდილის შემდეგ რეფორმა შეწყდა (1865 წ.) (102). ჰასქალა ძნელად მიიკვლევდა გზას აღმოსავლეთ ევროპის დაბა-ქალაქებისაკენ. მას წინ ეღობებოდა სახელისუფლო წრეები, ხასიდური თემები, ორთოდოქსები და ა.შ. თითოეულმა მათგანმა გარკვეული როლი ითამაშა ჰასქალას მოძრაობის დაბრკოლებაში. მიუხედავად ამ ბარიერებისა, არაერთი წიგნი გამოიცა ებრაულ ენაზე ფილოსოფიის, ლიტერატურის, მედიცინის, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფეროში (103). მასქილები მიმართავდნენ ებრაულს როგორც შემოქმედებით ენას, რაც ხელს უწყობდა ენობრივი რესურსების გამდიდრებასა და განვითარებას. მაგრამ ორმოცდაათიანი წლებიდან ებრაული კარგავს თავის პოზიციებს რუსეთის იმპერიაში, განსაკუთრებით მის აღმოსავლეთ და სამხრეთ პროვინციებში (104). დანარჩენ რეგიონებში ებრაული ინარჩუნებდა თავის მდგომარეობას, ებრაულ ენაზე გამოიცემოდა ჟურნალ-გაზეთები, ვთქვათ, "ჰაშახარ", რომელიც დააარსა სმოლენსკინმა (105). რაც შეეხება იდიშს, საწყის ეტაპზე მას მასქილები იყენებდნენ გალიციის ებრაელებისათვის აგიტაცია-პროპაგანდის გასაწევად, და მასქილებს გამორჩათ მხედველობიდან, რომ იდიში თანდათან ძალებს იკრებდა და იგი ჩამოყალიბდა სასაუბრო-საურთიერთო ენად და თან სალიტერატურო ენის ფუნქციებიც იტვირთა. არაერთი მხატვრული ნაწარმოები შეიქმნა იდიშზე. საბოლოოდ კი მენდელე მოხერ სფარიმის, ისრაელ ექსფეკლადის, შლომო ეტინგერის, იცხაკ იოელ ლინცკის და სხვათა მეოხებით ჩამოყალიბდა ლიტერატურა იდიშზე. ეს ლიტერატურა მიზნად ისახავდა ჰასქალას გავრცელებას და რუსეთის ებრაელების წიაღში შეღწევას (106). აღმოსავლური ჰასქალა განსხვავდება დასავლურისაგან. ჰასქალა აქ მხოლოდ გარეგნული სახით წარმოჩნდა. ებრაელს არ შეეძლო მიეტოვებინა იუდაიზმი, რომელსაც თავის ორგანულ ნაწილად მიიჩნევდა. ამგვარად აიხსნება იეჰუდა ლევ გორდონის თხოვნაც: "იყავ გარეთ ადამიანი, შინ - ებრაელი" (107).

რელიგიური რეფორმაცია აღმოსავლეთ ევროპაში

ჰასქალა იყენებდა ახალ სისტემას რელიგიაში ცვლილებათა მოსამზადებლად და ებრაელის სახის შესაცვლელად. იგი კრიტიკულად განიხილავდა ტრადიციულ ფუნდამენტურ ღირებულებებს. მაგრამ რეფორმაცია არ იქნა გათავისებული აღმოსავლეთში. არ გამოკვეთილა რეფორმატორთა ის გუნდი, რომელიც განახლებას მოიტანდა, როგორც ეს სხვა ხალხებში მოხდა. თუმცა იყვნენ ისეთებიც, ვინც რელიგიურ ძირებს დაშორდა, ტრადიციის კრიტიკა საჯაროდ მაინც არ იმართებოდა. მიუხედავად ხელისუფლების იძულებითი ღონისძიებებისა, ებრაელები რელიგიის ირგვლივ შემოიკრიბნენ (108). გაჩნდა მძაფრი წინააღმდეგობა ჰასქალას მიმართ, რომელიც ჰასქალას ნაკლოვანებებს ააშკარავებდა. ამის გამო ჰასქალას მისიონერებმა არჩიეს ფრთხილად ემოქმედათ და რეფორმები ეტაპობრივად, ნაბიჯ-ნაბიჯ განეხორციელებინათ, ტრადიციული ყოფის მუდმივი კრიტიკის ფონზე.

რეფორმაციამ მოგვიანებით მაინც გაიდგა ფესვები. იეჰუდა ლევ გორდონი და ლილიენბლუმი იყვნენ ის ლიდერები, რომლებიც დაბეჯითებით მოითხოვდნენ ცვლილებებს, ტრადიციული ებრაული მენტალობისა და გარეგნობის შეცვლას. მე-19 საუკუნის დასაწყისში სათავეს იღებს ამბოხი მისტიკის, ტრადიციისა და წმინდა წიგნების, როგორცაა, მაგალითად, თალმუდი და შულხან აროხი, წინააღმდეგ. ამ აჯანყების სულისკვეთება გამოიკვეთა შემდეგი ავტორების ნაწარმოებებში: იცხაკ ერტერი, იოსეფ პერლი, სმოლენსკინი, ბერდიჩევსკი, გორდონი, ლილიენბლუმი. მიზანს წარმოადგენდა იუდაიზმისა და იუდაური ცხოვრების წესის რეფორმაცია. თანახმად ღია პროტესტი არ ყოფილა, მაგრამ გორდონმა და ბერდიჩევსკიმ (109) აშკარად გაილაშქრეს თალმუდის წინააღმდეგ. მრავალნი, მაგალითად, ექიმი ელიაჰუ ფრანკი და ჰირშ ბარჰოვიჩი თვლიდნენ, რომ თალმუდი უნდა დაეწვათ. ავრაჰამი და კენაზი, ავტორი წიგნისა "თალმუდი თავის კომპილაციაში", გალიციაში იეჰუმა ჰიშელი და ლილიენბლუმი რაბინებისაგან მოითხოვდნენ არ მიეღოთ ჰალახა როგორც წმიდა, უზენაესი კანონი (110). მაგრამ ისრაელის მოძრაობის ბრძენებმა, მათ შორის კროხმალმა, შეცვალეს ამგვარი მიმართება რაბინული მემკვიდრეობისადმი. კროხმალი იუდაიზმს განიხილავდა როგორც ტოლერანტულ, სულისა და გრძნობის რელიგიად. იტალიაშიც დაუპირისპირდნენ ჰასქალას. შლომო

რაპორტი და შმუელ დავიდ ლუცატო რეფორმაციაში ხედავდნენ ზიანს იუდაიზმისათვის და გამოდიოდნენ ებრაელებისათვის სამოქალაქო უფლებების მინიჭების წინააღმდეგ, რადგან, მათი რწმენით, ეს უქმნიდა საფრთხეს ებრაულ ნაციონალურ თვითმყოფადობას (111).

ჰასქალას ბრძოლა

ჰასქალა დასავლეთში არ წაწყდომია მძლავრ წინააღმდეგობას, გარდა რამდენიმე ორთოდოქსისა და რაბინისა. მაგრამ აღმოსავლეთში იგი გადააწყდა შეუპოვარ მეტოქეს - ხასიდისმს - ორთოდოქსულ მოძრაობას, მისტიკური მოძღვრების - კაბალას განშტოებას, რომელიც მოუწოდებდა იუდაურ ტრადიციაში ჩაღრმავებისაკენ, იუდაიზმის გრძნობაზე დამყარებისაკენ და ხალხური ტრადიციის სულის ძალაუფლებისათვის დაქვემდებარებისაკენ (112).

მასქილები ჩაებნენ მრისხანე ომში ხასიდების წინააღმდეგ, და ყოველ ღონეს ხმარობდნენ, რათა გაეთავისუფლებინათ ებრაული მოსახლეობა ხასიდთა ბატონობისაგან. მასქილები ახასიათებდნენ მათ როგორც არასაიმედო, საშიშ ელემენტებს, რომელთაც არ სურთ ითანამშრომლონ სახელმწიფო პროექტებში. მასქილები იყენებდნენ ებრაულ ლიტერატურას, როგორც საშუალებას ხასიდისმზე თავდასხმისათვის გალიციაში. ამიტომაც უმეტესად ქმნიდნენ პოლემიკურსა და სატირულ თხზულებებს, როგორცაა ვთქვათ, იოსეფ პერლის ნაწარმოები *მეგალე თემირინ* ("საიდუმლოთა გამანდობელი") და იცხაკ ერტერის თხზულება *აცოფე ლევეით ისრაელ* ("ისრაელის სახლის მეთვალყურე"). ორივე ავტორმა მძაფრი კრიტიკა გააჩაღეს ცადიკთა წინააღმდეგ, გამოჰყავდათ მისინი ცრუპენტელებად და ფარისევლებად. მისინი მწვავედ აკრიტიკებდნენ აგრეთვე ებრაული წრეების უმეცრებასა და ობსკურანტიზმს. პერლი ხელისუფლების დახმარებით დევნიდა ხასიდებს და ხელს უშლიდა რუსეთში ხასიდური ლიტერატურის გავრცელებას. ერტერმა და იეჰუმა ჰეიმელ შორმა დააფუძნეს ჟურნალი "ახალუცი", რომელიც მოძველებული იდეებისა და ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლის არენად იქცა, სადაც განსაკუთრებული დაუნდობლობით "ზნელეთის მოციქულ" ხასიდებს უსწორდებოდნენ. კრიტიკა იმკვიდრებს ასევე ადგილს იდიშზე შექმნილ ლიტერატურაშიც, რომელიც იმხანად ხალხურ

ლიტერატურად მიიჩნეოდა. იცხაკ ბარ ლივენსონმა წარმოადგინა სატირა იდიშზე "ჰავეკერ ველთ", რომელიც ხასიდურ წიგნებს აკრიტიკებდა (113).

ხასიდიზმი, მიუხედავად წინააღმდეგობისა, ვრცელდებოდა აღმოსავლეთ ევროპაში, რაც ხელს უშლიდა ჰასქალას ცხოვრების ყველა სფეროში გასაბატონებლად. ამიტომაც მიმართვადნენ მასქილები აქტიურ პროპაგანდას და არც მასის ემოციებზე თამაშს ერიდებოდნენ, ვთქვათ, როგორც მოქმედებდა ჰერც ჰომბერგი, რომელიც ავრცელებდა აზრს, რომ თითქოს მასქილი თავად იყო ცადიკი, რადგან იგი ჭეშმარიტ სიკეთეს ემსახურება და არა მოჩვენებით ღვთისმოსაობას, და ყველა სხვა დანარჩენი, ვინც ხალხის მოტყუებას ცდილობს, ბოროტეული და წარმართია (114). ჰასქალამ იმასაც მიაღწია, რომ გამოაცხადა სინდმისისა და სიტყვის თავისუფლება და მოუწოდებდა დრომოჭმული ტრადიციული შეხედულებების ნგრევისაკენ. ჰასქალა ქადაგებდა გონების პრიმატს რწმენასთან შედარებით (115). თუმცა ჰასქალა მარტო არ მოქმედებდა, მას გარკვეულწილად ეხმარებოდა იუდაიზმის ორთოდოქსული მიმართულება ე.წ. მიტნაგდიმ ("მოწინააღმდეგენი") რაბი ელიაჰუ ჰაგაონის მეთაურობით, რომლებიც სასტიკად დევნიდნენ ხასიდებს ვილნიუსში (116). მოწინააღმდეგენი არც ჰასქალას თანაუგრძნობდნენ, მაგრამ ამ ორ ბანაკს საერთო მტრის - ხასიდიზმის სიძულვილი აერთიანებდა.

ჰასქალას დაისი და უკანასკნელი პერიოდის ნიშნები

ჰასქალა აქტიურად მიიწევდა წინ აღმოსავლეთ ევროპაში და არაიშვიათად ახერხებდა თავმისი მტრების დამარცხებას. იგი იბრძოდა ებრაული ემანსიპაციისათვის და მიაღწია კიდევ რამდენიმე სამოქალაქო უფლების მოპოვებას, მადალითად, პრუსიაში ფრიდრიხ II-მ გამოაცხადა პრუსიის ებრაელობა პრუსიის მოქალაქეებად 1812 წელს; 1797 წელს გაუქმდა გეტო იტალიაში; გერმანიაში გამოაცხადეს, რომ ადამიანის ეროვნულ უფლებებს არ უნდა განსაზღვრავდეს აღმსარებლობა; სამოქალაქო უფლებები მიენიჭათ ებრაელებს აგრეთვე ავსტრიაში, უნგრეთში (117). ამ თავისუფლებამ უარყოფითი შედეგები მოუტანა იუდაურ რელიგიას, ჰასქალას კი დიდი სამსახური გაუწია თავმისი პრინციპების დასანერგად და მასების მოსამზადებლად ცვლილებები-

სათვის. ამიტომ მასქილები შეეცადნენ დაეკავშირებინათ მეცნიერება რწმენასთან და შეექმნათ რაციონალური სისტემა, რაც კარდინალურად შეცვლიდა ებრაელის სოციალურ სახეს, მის მენტალიტეტს და განდევნიდა მისი ყოფიდან დრომოჭმულ ტრადიციულ ფორმალობებს. ჰასქალა მოუწოდებდა ებრაელებს მეზობელ ხალხებთან ინტეგრაციისაკენ (118). მთელი ეს ქმედებანი საფუძველს უმზადებდნენ ასიმილაციას. ასიმილაცია, ფაქტობრივად, ჰასქალას მოძრაობის საბოლოო მიზანს გულისხმობდა. ამ პროცესს ორგვარი შედეგი უნდა გამოეღო: რელიგიისა და ტრადიციისათვის - უარყოფითი, ჰასქალასათვის - დადებითი, იგი ჰასქალას საბოლოო წარმატებას ჰპირდებოდა. ასიმილაციამ შეასუსტა რელიგიური და ტრადიციული ურთიერთობები და ხელი შეუწყო არაერთი ებრაელის სხვა ხალხებში შერევას, ასიმილაციამ შემოიტანა აგრეთვე არაებრაული მსოფლმხედველობა და დამოკიდებულებანი ებრაულ წრეებში, ეს ყოველივე იუდაიზმს განადგურებით ემუქრებოდა (119).

მოვლენები სწრაფად მიექანებოდა ასიმილაციისაკენ, განსაკუთრებით მეფე ალექსანდრე მეორის დროს, რომელმაც გამოაცხადა რეფორმაციის დაწყების შესახებ. მაგრამ ეს მდგომარეობა დიდხანს არ გაგრძელებულა. 1881 წლიდან, მას შემდეგ, რაც ხელისუფლების სათავეში მოვიდა ალექსანდრე მესამე, ძლიერდება რეაქციული მოძრაობა. მასქილთა ოცნებას საპირკველი შეერყა, როდესაც დაიწყო ებრაელთა დევნა სამხრეთ რუსეთში, რასაც მოჰყვა კმისინიოვის დიდი პოგრომი (1881 წ.). ებრაელთა დევნა-შევიწროვება შეუქცევად ხასიათს იღებს. განტევების ვაცად ამ ვითარებაში ჰასქალა იქნა მიჩნეული, ჰასქალას დაედო კისრად პასუხისმგებლობა მთელ ამ უბედურებაზე, რადგანაც იგი თანამშრომლობდა ხელისუფლებასთან და ცდილობდა ებრაელთა ინტეგრირებას სახელმწიფო სისტემაში და მათთვის უფლებებისა და თანასწორობის მინიჭებას. საბოლოოდ კი ყველაფერი სიცრუე აღმოჩნდა და ხელისუფლება ებრაელობას მტრად მოევიდნა (120). პოგრომებს ჰქონდათ გარკვეული წინაისტორია. ჰასქალა თანდათანობით დაშორდა თავის აკვანს - გერმანიას. XIX საუკუნის 60-იან, 70-იან წლებში ებრაელთა შორის თავი იჩინა დიდმა იმედგაცრუებამ ჰასქალას მიმართ, ნათელი გახდა, რომ მის იდეებს განხორციელება არ ეწერა. ახალი თაობა დასცილდა დანარჩენ ებრაელებს და გეზი აიღო ასიმილაციისაკენ, მაგრამ ვითარების

გაუარესების გამო მან პირი იბრუნა ჰასქალას საწინააღმდეგოდ. ამავე პერიოდში ჩნდება ნაციონალური და სოციალური მოძრაობანი და მიმდინარეობანი. მოშე ჰესი იყო ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ებრაული სოციალიზმისა გერმანიაში. 1862 წელს მან წარმოადგინა ებრაელთათვის ნაციონალურ-პოლიტიკური აღორძინების გეგმა ერეც-ისრაელში. 70-იან წლებში ვილნიუსის ებრაულ სემინარიებში ყალიბდება სოციალისტური წრეები. ეს წრეები დაკავშირებული იყვნენ აარონ შმუელ ლიბერმანთან (1845-1880), რომელიც ებრაული სოციალიზმის მამად იწოდებოდა. მან დააარსა ლონდონში ებრაული სოციალიზმის ასოციაცია, რომელიც მიზნად ისახავდა სოციალისტური იდეების გავრცელებას ევროპის ებრაელთა შორის. მან აგრეთვე დააფუძნა ჟურნალი "სიმართლე" ვენაში (121). ჟურნალი გამოდიოდა მძაფრი კრიტიკით ჰასქალასა და მისი ლიტერატურის წინააღმდეგ. ამასთან ერთად, XIX საუკუნის 60-იან წლებში აღმოსავლეთ ევროპაში ჩნდება რენესანსული მოძრაობა, რომელიც მიზნად ისახავს ებრაული ტრადიციისა და ებრაული ენის აღორძინებას. რენესანსული მოძრაობა ზრუნავდა ებრაელთა შორის ეროვნული სულისკვეთების გასაღვიძებლად და ისტორიული მამულის ასაღორძინებლად, იგი მოუწოდებდა ებრაელებს ერეც-ისრაელში რეპატრაციისაკენ, რათა აღედგინათ საკუთარი ეროვნული სახელმწიფო (124). ამავე პერიოდში თავს იჩენს მძაფრი კონფლიქტი ებრაულ პოლიტიკურ მიზნებსა და ასიმილაციას შორის. შემდგომ ამისა ხდება დიდი გარდატეხა ჰასქალას პროცესში. თავს იჩენს, პირველ რიგში, ნიჰილიზმი, და მის გვერდით იკვეთება ახალი ნაციონალური მისწრაფება, რომელიც მოგვიანებით ეროვნულ მოძრაობად ჩამოყალიბდა (123). ჰასქალა და მისი ლიტერატურა აღმოჩნდა იზოლაციაში, თუმცა მასქილები განაგრძობდნენ თავიანთი იდეების გამოქვეყნებას. ამ ლიტერატურას ეწოდა "მარტოობის ლიტერატურა", რაც ხაზს უსვამდა გაუცხოებას მწერალსა და მკითხველს შორის (124). როგორც აღვნიშნეთ, ამ ნიჰილისტური მდგომარეობის გვერდით ახალი მოვლენაც იჩენს თავს - მასქილები ტოვებენ ჰასქალას პლატფორმას, რომელიც მარტო აღმოჩნდა მძიმე ხვედრის წინაშე. მასქილებმა აღმოაჩინეს, რომ მათ დაკარგეს მკითხველი, რამაც ძლიერი სულიერი კრიზისი გამოიწვია მათში. გამეფდა დიდი სასოწარკვეთა და სინანული, რომ ჰასქალამ ვერ განახორციელა

რეფორმისტების ოცნებები. ამიტომაც მრავალმა მწერალმა ზურგი აქცია ჰასქალას, როგორც მაგალითად, ლილიენბლუმმა თავმისი თხზულებით "სიყმაწვილის შეცოდება", ხოლო მენდელე მოხერ სფარიმმა შორს დაიჭირა თავი რელიგიონისაგან და სასაუბრო ენაზე - იდიშზე გადავიდა. ცხადი იყო, ებრაული ლიტერატურა ებრაულ ენაზე კარგავდა თავის პოზიციებს ლიტერატურულ ასპარეზზე (125). ჰასქალადან მოქცეულთა შორის იყო აგრეთვე ლეონ პინსკერი (1821-1891) და თეოდორ ჰერცლი (1860-1904), რომელმაც დაიწყო მოღვაწეობა როგორც მასქილმა და ბოლოს კი სიონისტად მოგვევლინა. პერეც სმოლენსკინმაც მძაფრად გააკრიტიკა ჰასქალა და მასქილები წარმოადგინა როგორც უგუნურნი, რომელთაც ისტორია მკაცრ განაჩენს გამოუტანდა, რადგან მისინი ებრაულ ტრადიციას მტრობდნენ (126). რეაქცია ჰასქალას წინააღმდეგ ნამდვილ რევოლუციაში გადაიზარდა განსაკუთრებით კმისინიოვისა (1881) და უკრაინის (1886) პოგრომების შემდეგ. ნაციონალურმა წრეებმა და ჰასქალას მოწინააღმდეგეებმა გამოიყენეს ეს ფაქტორები, რათა გამოეცხადებინათ ჰასქალას კრახის შესახებ. ამავე პერიოდში იწყებს აღმოცენებას სიონისტური მოძრაობა, რომელიც ებრაული საზოგადოების წინამძღოლ ძალად ჩამოყალიბდა (127), მისმა იდეებმა განაახლეს ტრადიციული იუდაიზმის ძველი ოცნებები ისტორიული მიწა-წყლის შესახებ, რასაც თავგამოდებით ებრძოდა ჰასქალა. ამგვარად, სიონიზმის იდეოლოგია მყარ ტრადიციულ ფუნდამენტს დაემყარა და გამოაცხადა ჰასქალას სიკვდილის შესახებ (128). ჰასქალა დიდ განსაცდელში აღმოჩნდა, რადგან ეროვნულმა მოძრაობამ მოიცვა ყველა მნიშვნელოვანი სახელმწიფო: საფრანგეთი, გერმანია, აშშ. ისეთ ქვეყნებშიც მოიკიდა ფეხი, სადაც ავტოკრატიული რეჟიმი იყო (გერმანია), ასევე იმ რეგიონებშიც, სადაც სლავური ნაციონალური მოძრაობები ყვაოდა. გავრცელდა ყველგან, სადაც ძალაუფლება ბურჟუაზიის ხელში იყო. სიონიზმი იყენებდა რომანტიკულ იდეოლოგიას და მეტაფიზიკურ ბაზისს ეყრდნობოდა. ამიტომაც შეძლო გაბატონება ებრაულ აზროვნებაზე და თავი ნაციონალური მოძრაობის მესაჭედ გამოაცხადა (129). პარალელურად ძლიერდებოდა ანტისემიტური მოძრაობაც, რომელიც მასქილთა არაგულწრფელი მისწრაფებებით მანიპულირებდა. საბოლოოდ კი ჰასქალა

დაუძლიერდა, მისი პროდუქტი არ აღმოჩნდა ახალი კულტურული სივრცის ავთენტური (130).

თუმცა ჰასქალამ, რომელმაც კულტურისა და მეცნიერების კარი გაუღო ებრაელებს და იბრძოდა მათი ინტეგრაციისათვის, ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი სამსახური გაუწია სხვა - მასთან დაპირისპირებულ მოძრაობებს. ასე მაგალითად, სიონიზმმა ბევრი რამ გადაიღო ჰასქალას იდეებიდან, ვთქვათ, სწრაფვა მეცნიერებისაკენ, ებრაული ენის რენაიმაცია და სხვ. მასქილი ჯერაც რჩება ებრაული ინტელექტუალური ცხოვრების სიმბოლოდ, და როგორც იტყოდა ჰ. შეხტერი XX საუკუნის სამოციან წლებში: "ლიტერატურის დიდაქტიკის მარცხი განპირობებულია იმით, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არა ვართ გათავისუფლებული მასქილის ფენომენისაგან, ისევე როგორც ეს ხდებოდა რამდენიმე თაობის წინათ" (131). მოკლედ, ებრაელთა ცხოვრება დღემდე განიცდის მასქილთა იდეების ზეგავლენას.

ებრაული ენის აღორძინება

ცნობილია, ებრაული ენა მიეკუთვნება სემიტურ ენათა ოჯახს, იგი წარმოადგენს ერთ-ერთ ქანაანურ შტოს და ავლენს დიდ სიახლოვეს ფინიკიურ და მოაბურ ენებთან. ებრაული ენა წარმოჩნდა ბიბლიაში როგორც ისრაელიანთა ენა, თუმცა ებრაული ენა უფრო ძველია, ვიდრე თანახი, აღმოჩენილიცაა პრეებიბლიური ხანის არაერთი ნიმუში ებრაული წარწერისა (132). თორის ეპოქაში ებრაული ენა გადაიქცა იუდეველთა ენად, ის იყო მათი სასაუბრო და საურთიერთო ენა. მაგრამ ბაბილონის ტყვეობის შემდეგ ებრაული შეირყვნა, შევიწროვდა და საბოლოოდ განიდევნა კიდევ არამეული ენის მიერ. ამის გამო ძველი აღთქმის ზოგიერთი ფრაგმენტი ეზრასა და დანიელის წიგნებიდან არამეულ ენაზე დაიწერა; არის აგრეთვე არაერთი არამეული სიტყვა ზოგიერთ წიგნში. არამეული ენის ძლიერი ზეგავლენა ბიბლიის ებრაულზე გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ თორის ჩაწერა მოხდა ბაბილონის ტყვეობის შემდეგ, მანამდე კი იგი ზეპირად გადაეცემოდა თაობიდან თაობას (133). მაგრამ, დროთა განმავლობაში ებრაული ენა განვითარდა და დაიბრუნა სამწერლობო და საღვთისმეტყველო ფუნქცია. ამ ენაზე დაიწერა მიშნას წიგნები, ხოლო მოგვიანებით - რაბინული

ლიტერატურა. მაგრამ თანდათან, იმ რთული პოლიტიკური რეალობიდან გამომდინარე, რომელშიც აღმოჩნდნენ ებრაელები, ებრაული ენობრივი სხეული ისევ დამაბუნდა, თუმცა მუსლიმური მმართველობის პირობებში, კერძოდ ესპანეთში, ებრაულ მოსახლეობაში სრული კეთილდღეობა სუფევდა, და შესაბამისად ებრაულმა ენამაც ხელახალი აყვავება განიცადა. მუსლიმურ ანდალუსიაში ებრაულმა ენამ განიცადა მნიშვნელოვანი გავლენა არაბული ენისა, სინტაქსური და ლექსიკური თვალსაზრისით, ებრაულ პოეზიაში არაბული სალექსო საზომები გაბატონდა. მაგრამ ისლამური სახელმწიფოს განადგურებასთან ერთად ებრაული რენესანსის დაისიც დადგა, ებრაულმა ენამ მეორედ განიცადა დეგრადირება, ამჯერად უკანასკნელ საფეხურამდე. ებრაელთა შორის გამეფდა უმეცრება და ობსკურანტიზმი. ებრაელები ამ პერიოდში გეტოებში იყვნენ გამომწყვდეულნი, შედეგად ებრაული განათლება მხოლოდ ტრადიციული სწავლებით შემოიფარგლებოდა. დროთა განმავლობაში ებრაული როგორც სასაუბრო, სამწერლობო და ლიტერატურული ენა დავიწყებას მიეცა. გამონაკლისს წარმოადგენდა რამდენიმე პოეტის შემოქმედება იტალიაში, როგორც იყო იმანუელ რომაელი და მოშე ხაიმ ლუცატო (134). ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ებრაელები ცხოვრობდნენ ებრაული ენის გარეშე, და თანდათან იქმნებოდა ჟარგონი, რომელიც მის ადგილს იკავებდა გეტოში, ევროპაში. ამ ენობრივ პროდუქტს ეწოდა იდიში გერმანული სიტყვიდან "იუდიშ", რაც "ებრაულს" ნიშნავს. იდიში წარმოადგენდა ნაზავს შუა საუკუნეების გერმანულისა, ებრაულისა, რუსულისა და სხვა სლავური ენებისა. იტალიასა და ესპანეთში კი სხვა ჟარგონი ჩამოყალიბდა, რომელსაც ლადინო ეწოდა. ლადინო წარმოადგენდა ნარევს ებრაულისა, ლათინურისა, არაბულისა და აგრეთვე ბერძნული და თურქული ლექსიკისა (135).

ებრაული იმხანად მხოლოდ ლიტურგიაში გამოიყენებოდა. თუმცა მლოცველებს არ ესმოდათ ლოცვისა თუ ფარაშების შინაარსი. ებრაელმა მოაზროვნეებმა, მწერლებმა და ფილოსოფოსებმა დაიწყეს ზრუნვა თხზულებათა შექმნისათვის ებრაულ ენაზე ებრაული ენის და ებრაული ეროვნული თვითშეგნების გამოსაცოცხლებლად. პირველ მცდელობებს ადგილი ჰქონდა იტალიაში იმანუელ რომაელისა (მე-14 ს. I ნახევარი) და მოშე ხაიმ ლუცატოს

მხრიდან (1707-1747). ლუცატომ დაარღვია ესპანური პოეზიის დამკვიდრებული შაბლონები. უარი თქვა იმხანად გავრცელებულ რითმაზე და შეუდგა ლექსებისა და პიესების წერას ბიბლიის ენაზე. მან სრულყოფილად გაითავისა ბიბლიის ებრაული. ლუცატოს სამწერლობო ენა იყო მსუბუქი და მარტივი, რთული პერიოდებისა და ღვლარჭნის გარეშე. მისი ქმნილებებში ხშიანებდა იტალიური რენესანსული მწერლობისა და დრამატურგიის ევფონია და ბიბლიური სტილის კლასიკური ექო, იდუმალი ხიბლი ახლდა მის "მისტიკის სიბრძნეს". ამგვარად, გახსნა ახალი კარი ლუცატომ ებრაული ლიტერატურისა და ებრაული ენის ისტორიაში (136).

იმ პერიოდში ევროპის ქვეყნები მოეცვა განმანათლებლობის იდეებს. რადგან ებრაული დასახლებები მრავლად იყო ცენტრალურ ევროპაში, გერმანიაში, მათაც განიცადეს ამ იდეების ზეგავლენა. ამიტომ ევროპელ განმანათლებელთა იდეური ზეგავლენა პირველ რიგში გერმანიის ებრაელობამ განიცადა. აქ ებრაელთა შორის იყვნენ განათლებული ადამიანები, მწერლები და ფილოსოფოსები, როგორც მაგალითად, მოშე მენდელსონი, ჰართვიგ ვესელი და სხვ. (137). მოძრაობა ებრაული ენის აღორძინებისათვის არ დაწყებულა ჰასქალას მოძრაობის დაწყებასთან ერთად. ამ მოძრაობას ადგილი ჰქონდა მე-18 საუკუნის დასაწყისში, როდესაც დაარსდა ჟურნალი "კოჰელეთ მუსარ" (1750) გერმანიაში ებრაელ მოაზროვნეთა და მწერალთა მიერ, მათ შორის იყვნენ ზემოაღნიშნული მენდელსონი და ვესელიც. "კოჰელეთ მუსარ" იყო კვირეული გამოცემა ბერლინში, მისი მხოლოდ ორი ნომრის გამოსვლა მოესწრო. ჟურნალში წარმოდგენილი იყო სტატიები ებრაულ ენაზე (138). ეს იყო პირველი მცდელობა, როდესაც ებრაული ენა გამოყენებულ იქნა, როგორც საგაზეთო, სამწერლობო და სასაუბრო ენა. როდესაც დაიწყო ჰასქალას კულტურული მოძრაობის გავრცელება ებრაელთა შორის, როდესაც მენდელსონი თავის "განმარტებებზე" მუშაობდა, და ხედავდა როგორ განიცდიდნენ კულტურულ დეგრადირებას მისი თანამოდემები, გადაწყვიტა გაეგრძელებინა ებრაული ენა ებრაელთა შორის, ამასთან ერთად შეეტანათ განათლება ებრაულ მასებში და ამის შემდეგ აეღორძინებინათ ებრაული როგორც სასაუბრო და სალიტერატურო ენა. აქედან გამომდინარე,

მასქილებმა მთელი ძალისხმევა ებრაული ენის გაცოცხლებისაკენ მიმართეს, რამდენადაც მას ჰასქალას საძირკვლის ქვაკუთხედად წარმოიდგენდნენ (139).

ებრაული თითქმის მკვდარი ენების რიგში განიხილებოდა, მას მხოლოდ ლოცვებსა და რელიგიურ საკითხებში მიმართვადნენ. ებრაულს უნდა დაბრუნებოდა ეროვნული ფასეულობის ფუნქცია და ქცეულიყო ებრაელთა სასაუბრო და სამწერლობო ენად. მასქილები მოუწოდებდნენ ებრაელებს მიბრუნებულიყვნენ ებრაული ენისაკენ. მასქილთა მოწოდებას დიდი გამოძახილი მოჰყვა ებრაელთა შორის. იაკობ ამდანმა ებრაულს "ჩვენი ბუნებრივი ენა" უწოდა, რაბი იცხაკ ვაცლერმა მას "დედაენა" შეარქვა, რაბი იონათან ეიბემუთცი ზრუნავდა, რომ თანამომძეებს გამართული ებრაულით ესაუბრათ. თავის სტატიაში, რომელიც ჟურნალში "კოჰელეთ მუსარ" გამოქვეყნდა, იგი წერდა: "ერების უმეტესობა თავიანთი ენებითა და მიწებით არის შენივთებული, არ დამცხრალან, ვიდრე არ გააფართოვეს საზღვრები თავიანთი ენისა. მაშ, ჩვენ რას ვსხედვართ გულხელდაკრეფით, და ისე არა ვცდილობთ, როგორც უცდიათ სხვათა თავიანთი ენისთვის" (140).

მასქილები ეწინააღმდეგებოდნენ რაბინების საქმიანობას, რადგან მიაჩნდათ, რომ მისინი ცდილობდნენ გაბატონებული მდგომარეობა მოეპოვებინათ ებრაელთა ცხოვრებაში. არ იზიარებდნენ აგრეთვე მათ პოზიციას ებრაულ ენასთან მიმართებაში. მასქილებმა მოინდომეს გაეთავისუფლებინათ ებრაელობა მძიმე რაბინული ებრაულის უღლისაგან. დაიწყო ბრძოლა რაბინული სამწერლობო ენის, თალმუდისა და მიდრაშების ენის წინააღმდეგ. რაბინულ ებრაულს მისინი ჟარგონად განიხილავდნენ, მიიჩნევდნენ დრომოჭმული, დამყაყებული რაბინული ტრადიციების სიმბოლოდ. უპირატესობა ენიჭებოდა ბიბლიის ებრაულს, პატრიარქთა ენას, რომელსაც ახალგაზრდობა ჭეშმარიტი ეროვნული ძირებისაკენ უნდა მიებრუნებინა. პირველმა მასქილებმა, როგორებიც იყვნენ მოშე მენდელსონი და ჰართვიგ ვაიზელი, იცოდნენ ბიბლიის ებრაული და ეწეოდნენ მის პოპულარიზაციას. მათ მოსწონდათ ბიბლიის ებრაულის მაღალფარდოვანი სტილი და რიტმული ორგანიზაცია. მათ ხელი მოკიდეს წიგნების წერას ამ ენაზე. მენდელსონმა ბიბლიის ებრაულზე დაწერა "განმარტებები" და "იერუსალიმი", აგრეთვე ვაიზელმაც შექმნა ბიბლიის ებრაულზე "ლიბანი" და "სამოთხის ბაღი".

ვაიზელმა უდიდესი ღვაწლი დასდო ებრაულს ამ ენის განმარტებითი ლექსიკონის შექმნით. ხოლო იცხაკ ოხელმა შესთავაზა ვაიზელს შეედგინა ებრაულ-გერმანული ლექსიკონი მათთვის, ვისაც კარგად არ ესმოდა ებრაული. მასქილები მხოლოდ წიგნებს როდი დასჯერდნენ, მათ ფართო მუშაობა გააჩაღეს ებრაული პერიოდული პრესის დასაარსებლად. შედეგად 1784 წელს გამოიცა ჟურნალი "ჰამეასეფ", - ამ გამოცემის მხოლოდ ათი ნომერი გამოვიდა, - 1809 წელს კი ავსტრიაში დაისტამბა "ჰამეასეფ ჰეხადაშ" (ახალი შემგროვებელი). ჟურნალი გამოდიოდა ორი წლის მანძილზე, 1811 წელს მან არსებობა შეწყვიტა.

ებრაული ენა აღმოსავლეთ ევროპაში და მწერალთა როლი ებრაელთა კულტურულ ყოფაში

განხეთქილებამ მასქილთა შორის თავმისი კვალი დაამჩნია ებრაულ ენას. მენდელსონის გარდაცვალების შემდეგ (1786) ცხარე კამათი გაჩაღდა მასქილთა შორის, წარმოიქმნა მწერალთა და მოაზროვნეთა ორი სკოლა: ერთი რჩებოდა გერმანულენოვანი თავის საქმიანობაში, მეორემ გაითავისა ებრაული და ეწეოდა მის პოპულარიზაციას. გერმანიაში ებრაულმა ენამ თანდათანობით დათმო პოზიციები გერმანულის სასარგებლოდ, რომლის სრულყოფილი ათვისება ებრაელს გზას უხსნიდა ევროპელებთან ინტეგრაციისა და ასიმილაციისაკენ. თუმცა მაინც ჩამოყალიბდა ებრაული ენის სწავლების გარკვეული ბაზა, დაიწერა წიგნები, სახელმძღვანელოები ებრაულ ენაზე, რომელთაც გერმანული ჰასქალას დაისის შემდეგ აღმოსავლეთისაკენ გადაინაცვლეს, ჯერ ავსტრიის, შემდეგ კი პოლონეთისა და რუსეთის მიმართულებით. აღმოსავლეთ ევროპაში ებრაულ ენას ახალი მხსნელები გამოუჩნდნენ. აქ განსაკუთრებით გამწვავდა ბრძოლა ებრაულსა და იდიშს შორის, ეს უკანასკნელი იმხანად ებრაელთა ძირითად სასაუბრო და სამწერლობო ენას წარმოადგენდა. ბევრმა მწერალმა შემოქმედებით ასპარეზზე გამოსვლისას პირველი თხზულებები იდიშზე შექმნა, ებრაულს კი მოგვიანებით მიუბრუნდნენ, მათ შორის, პირველ ყოვლისა, უნდა დავასახელოთ მენდელე მოხერ სფარიმი. ჰასქალას მწერლები აღმოსავლეთ ევროპაში ხშირად მიმართავდნენ ბიბლიის ებრაულის მაღალფარდოვან სტილს. ზოგიერთმა მათგანმა სრულად შემისისხლხორცა ბიბლიის ებრაული, საკმაოდ დიდ

ესთეტიკურ სიმაღლეებს მიაღწია და ექსპრესიის ჩინებულ უნარს დაეუფლა ამ ენის წყალობით. ბიბლიის ებრაული განსაკუთრებული მიმზიდველობითა და რაფინირებულობით გამოირჩეოდა პირველი ებრაელი რომანისტი - აბრაამ მაპუს (1808-1867) შემოქმედებაში, აგრეთვე პერეც სმოლენსკინის (1842-1885) თხზულებებში, ასევე შემოქმედებაში აღმოსავლური ჰასქალას თვალსაჩინო პოეტებისა, როგორებიც იყვნენ: ადამ აკოენ ლევენზონი (აბრაამ დავიდ მიკალიშკერი) (1809-1894) და მისი ვაჟი მიკჰალი (მიხა იოსეფ ლევენზონი) (1828-1852). განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ იალადის (იეჰუდა ლეიბ გორდონი) (1831-1895) პოეტური მემკვიდრეობა. ამ ავტორებმა ახალი სული შთაბერეს ბიბლიის ებრაულს და მას გამომსახველობითი ძალა და სიხალასე დაუბრუნეს. მასქილი მწერლები მუდმივად ზრუნავდნენ ებრაული ენის აღორძინებისათვის. რიგმა მწერლებმა პერიოდული გამოცემებიც დააფუძნეს ებრაული ენის გასავრცელებლად და მისთვის მკითხველთა მოსაკრებად. ამ ჟურნალებში ისტამბუბოდა ებრაელ მწერალთა ნაწარმოებები. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ ჟურნალი "ჰაშახარ", რომელიც მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში დაარსა გალიციაში პერეც სმოლენსკინმა. თუმცა ამ ჟურნალმა ვერ მოიპოვა მნიშვნელოვანი გავლენა ებრაელ მკითხველზე. ამის მიზეზი იყო ჰასქალას პოზიციების შერყევა, ნიჰილისტური განწყობის გამეფება, რის შედეგადაც მრავალმა ავტორმა ზურგი აქცია ებრაულ ენას და იდიშს დაუბრუნდა. ვენაში კი გამოდიოდა ჟურნალი "ჰაემეთ", თუმცა იგი გამოიყენებოდა ჰასქალას შეცდომათა კრიტიკის ტრიბუნად. ებრაელმა მოღვაწეებმა სხვა მრავალი პერიოდული გამოცემაც დააარსეს, მათ შორის ჟურნალი "ჰაიომ", რომლის დამფუძნებლები იყვნენ იეჰუდა ლეიბ კანტორი და დავიდ ფრიშმანი. გამოიცემოდა აგრეთვე "ჰამელიც" და "ჰაცფირა", დაარსებული ნახუმ სოკოლოვის მიერ 1859 წელს. აღსანიშნავია კიდევ ჟურნალები: "ჰახალუც", "ჰაშილოახ" და სხვ. ყველა ამ გამოცემის ფურცლებზე იბეჭდებოდა ებრაული პუბლიკაციები. მაგრამ ჰასქალას დამარცხებასთან ერთად ბევრმა მწერალმა წამოიწყო ამ მოძრაობის კრიტიკა, ზოგიც შეუერთდა სხვადასხვა მოძრაობას, როგორც მოიქცნენ, მაგალითად, მენდელე მოხერ სფარიმი და პერეც სმოლენსკინი (148).

მწერალთა წვლილი ებრაული ენის გავრცელების საზღვრების გაფართოების საქმეში

ებრაული არ მომკვდარა საბოლოოდ, ენის რენაიმაციისა და აღორძინებისათვის აუცილებელი იყო თანამედროვეობაზე მისი მორგება. მასქილები აღმოჩნდნენ აუცილებლობის წინაშე, გაემდიდრებინათ ებრაული ენის ლექსიკური ფონდი და გრამატიკული სისტემა, შეექმნათ სიტყვები და ტერმინები საერო ცხოვრებისათვის, რომელთა საჭიროებაც წინამორბედ ავტორებს არა ჰქონიათ. მასქილები საძირკვლად ებრაული ენის აღორძინებისათვის იყენებდნენ ბიბლიის ებრაულს, მისინი დაესესხნენ აგრეთვე თალმუდისა და მიშნას ენასაც, აგრეთვე შუა საუკუნეების ებრაულს, თუმცა არ მიუმართავთ რაბინული ლიტერატურის ლექსიკისათვის, როგორც მოიქცა ჰასქალას საზოგადოება, როდესაც შესთავაზა კალმან შულმანს ეთარგმნა ვებერის "მსოფლიო ისტორია" რაბინულ ებრაულზე. შულმანმა ჩათვალა, რომ ეს შეთავაზება შეურაცხყოფდა მის ღირსებასაც და ებრაულ ენასაც დააზიანებდა. რამდენადაც იგი არ მიიჩნევდა რაბინულ ებრაულს ნამდვილ ებრაულად, მას მხოლოდ ჟარგონის დონეზე განიხილავდა. ასე თუ ისე, მასქილებმა შეძლეს ახალი ლექსიკური ერთეულებითა და ფორმებით გაემდიდრებინათ ებრაული ენა, მათ შემოიტანეს ისეთი ლექსიკური ერთეულები, როგორცაა მაგ.: ეგოიზმი (ენოხიუთ), კრიტიკა (ბიკორეთ), ცნობიერება (ჰაქარა), შუა საუკუნეები (იემეი ბენაიმ), მისამართი (ქთოვეთ), რკინიგზა (მესილათ ბარზელ), თვალსაზრისი (ნეკუდათ რეუთ) და ა.შ. მასქილებს დასჭირდათ გაეფართოებინათ ებრაული ენის საზღვრები და შემოეტანათ მასში პრაქტიკული ლექსიკა, ნასესხობები უცხო, ძირითადად ევროპული ენებიდან, მაგ.: "ინფორმაცია", "გარაჟი" და ა.შ. (150).

ელაზარ ბენ იეჰუდას წვლილი ებრაული ენის აღორძინების საქმეში

ებრაული ენის აღორძინების საქმეში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ელაზარ ბენ იეჰუდამ (1858-1922). დაიბადა ლიტვაში, ვილნიუსში, განათლებაც იქვე მიიღო. იგი იყო ცნობილი მწერალი და განმანათლებელი. ელაზარ პერლმანმა (მისი ნამდვილი გვარია) იმოგზაურა რუსეთში, ალჟირში,

საფრანგეთში, ერეც-ისრაელში, აშშ-ში. მის მოგზაურობას ხშირ შემთხვევაში იძულებითი ხასიათი ჰქონდა ხასიდათა დევნის გამო, - მოღვაწეობის დასაწყისში იგი ხასიდურ წრეებს მიეკუთვნებოდა (151). იგი ერთ ხანს რუსეთის ციხეშიც იყო გამომწყვდეული. ელაზარი ჭლექით დასნებოვნების შემდეგ გაემგზავრა ალჟირში, ხოლო იქიდან - საფრანგეთში, შემდეგ კი პალესტინას მიაშურა. მან დადო აღთქმა, რომ მხოლოდ ებრაულ ენაზე ელაპარაკა. 1879 წელს ბენ იეჰუდამ სმოლენსკინს გაუგზავნა სტატია სათაურით "მწველი საკითხი" (დაიბეჭდა სათაურით "საპატიო საკითხი") ჟურნალში "ჰაშახარ". სტატიამ დიდი რეზონანსი გამოიწვია ებრაელ მკითხველთა შორის. ცოცხალი ენის აღორძინების იდეამ ფართო დისკუსია გამოიწვია. სტატიაში ბენ იეჰუდა ხაზს უსვამდა ებრაული ენის ფაქტორის განსაკუთრებულ როლს ებრაულ ეროვნულ მოძრაობაში. იგი აცხადებდა, რომ ებრაელთა ეროვნული რენესანსი მხოლოდ ებრაული ენის რენესანსით იყო შესაძლებელი, და აგრეთვე ერეც-ისრაელში დაბრუნებით. იგი იმოწმებდა ისტორიულ ფაქტებს, როგორც იყო პოლემიკა შამაის სახლსა და ჰილელის სახლს შორის. ბენ იეჰუდა თანამშრომლობდა რამდენიმე ჟურნალთან, მაგალითად, ჟურნალთან "ხავაცელეთ", იყო აგრეთვე რედაქტორი რამდენიმე გამოცემისა, მაგ., ყოველკვირეულებისა "ჰაცვი" (1885) და "ჰაორ", აგრეთვე "ჰაშკაფა" და სხვ. მიუხედავად დევნისა, რამაც იგი აიძულა ამერიკაში გადახვეწილიყო, არ შეუწყვეტია ბრძოლა ებრაული ენის აღორძინებისათვის. მან იკისრა ძველი და ახალი ებრაული ლექსიკონის შექმნა, 1889 წელს კი დააფუძნა "ებრაული ენის კომიტეტი", წინამორბედი ებრაული ენის აკადემიისა.

ჰასქალას ებრაულისა და მენდელეს ექსპერიმენტული ენის გამოყენება ყოველდღიურ ცოცხალ მეტყველებაში არცთუ მოსახერხებელი იყო ნაკლები ლექსიკის გამო. ამ მდგომარეობამ უბიძგა ბენ იეჰუდას მოემბნა ახალი გზები ებრაული ენის ლექსიკური ფონდის გასაფართოებლად და გასამდიდრებლად, რათა იგი ყოფილიყო თანამედროვე მოთხოვნების რელევანტური (152). ამრიგად, დაიწყო წარმოება ახალი სიტყვებისა და ყალიბებისა, შეიქმნა ახალი ტერმინოლოგია, როგორც მაგალითად, "ბიბლიოთეკა", "შუა საუკუნეები" და ა.შ. მეტწილად ნასესხობისათვის მიმართავდნენ ევროპულ ენებს, იდიშსა და არამეულს. ეს სიტყვები ებრაულმა ენობრივმა ორგანიზმმა შეითვისა, მათი

ნაწილისაგან შემდგომ ზმნური ფორმებიც იქნა წარმოებული, როგორც მაგალითად, **დენომინატიური ზმნა, რომელიც მიღებულია ბერძნული სახელისაგან organon (იარაღი, ინსტრუმენტი) "გაუკეთა ორგანიზება" (ირგენ)**, აგრეთვე სასაუბრო ებრაულში რუსული ენიდან შემოსული სუფიქსი "ჩიკ", რომელიც კნინობითს გამოხატავს, მაგ., "კატანჩიკ"; ასევე არამეულიდან შემოსული ლექსიკა, კერძოდ *მისტამა* ("ტყუილად"), *ადრაბა* ("პირიქით") და სხვ. მაგრამ მე-19 საუკუნის დასასრულიდან, ჰასქალას დამარცხების შემდეგ ებრაული ენა განიცდის დეგრადაციას. თუმცა მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან ერეც-ისრაელში ებრაული ენა ხელახლა გამობრწყინდება მთელი თავმისი დიდებულებით, იგი დაიკავებს სასაუბრო ენის ადგილს, განვითარდება პრესის ებრაული, რომელიც საფუძვლად დაედება ისრაელის სალიტერატურო ენას. საბოლოოდ კი ებრაული ენა თანამედროვე ტექნოლოგიების მოთხოვნათა შესაბამისად მძლავრ საკომუნიკაციო საშუალებად ჩამოყალიბდა, რომელიც, როგორც ჩვეულებრივი ენობრივი ორგანიზმი, მუდმივად ინოვაციების, განახლების მოლოდინშია (153).

ახალი ებრაული ლიტერატურის სათავეებთან

ჩვენ უკვე განვიხილეთ განახლების ხანა ებრაული ენისა, რომელიც წარმოჩნდა საუკუნეზე მეტხანს გაგრძელებული ჰასქალას პერიოდის მწერლობაში. თუმცა ისტორიკოსთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა ახალი ებრაული ლიტერატურის დასაწყისის განსაზღვრასთან დაკავშირებით. ცნობილი ებრაელი კრიტიკოსი ფ. ლახოვერი ამბობს, რომ ახალი ებრაული ლიტერატურის დასაწყისად უნდა მივიჩნიოთ მოშე ხაიმ ლუცატოს შემოქმედება ან რენესანსის ეპოქა. ეს იმას ნიშნავს, რომ არ ყოფილა წყვეტა ებრაული ლიტერატურული პროცესისა, და იგი პოეზიას განიხილავს ებრაული ლიტერატურის ფუნდამენტად, როგორც შინაარსის, ისე ფორმის თვალსაზრისით. ლახოვერს მიაჩნდა, რომ ლუცატოს დრამები წარმოადგენდა მწვერვალს განახლებული ებრაული პოეზიისა (154). კრიტიკოსი ამბობს: "ცნობილია, რომ ახალი ებრაული ლიტერატურა იწერებოდა ახალი ეპოქის [რენესანსის ა.ჯ.] სულისკვეთებით, რომელიც ორ საუკუნენახევარს გრძელდებოდა. ახალი სულისკვეთებთ დაიწერა არაერთი

თხზულება იტალიაში, და მათ შორის რაბი მოშე ხაიმ ლუცატოს ნაწარმოებებიც", რომელთა შორის მრავლად იყო საერო მოტივებზე შექმნილი თხზულებები (155). განსხვავებული პოზიცია აქვს იოსეფ კლაუზნერს. იგი მწვავედ აკრიტიკებდა ლუცატოს მოღვაწეობას. მისთვის იგი ძირითადად კაბალისტი და მესიანისტი იყო, რომელიც შორს იყო ჭეშმარიტი ებრაული ლიტერატურისაგან. კლაუზნერი არც მენდელსონს სწყალობდა, არც მის მოღვაწეობას უკავშირებდა ებრაული ლიტერატურის რენესანსს, ვინაიდან მეტწილად იგი გერმანულ ენაზე თხზავდა, და ამდენად, გერმანული კულტურის სამსახურში უფრო იდგა, ვიდრე ებრაულისა. კლაუზნერი მიიჩნევს, რომ ახალ ებრაულ ლიტერატურას სათავე ჰართვიგ ვესელის შემოქმედებით დაედო (156). შიმონ ჰალკინი მიიჩნევს, რომ ახალი ებრაული ლიტერატურა წარმოადგენდა გაგრძელებასა და მიბაძვას ებრაული ლიტერატურისა, ტრადიციისა, რომელიც შუა საუკუნეების ესპანეთში შეიქმნა. იგი თვლის, რომ ლიტერატურული პროცესის ამგვარ თანამიმდევრობას ადგილი ჰქონდა აგრეთვე იტალიაში რენესანსის შემდეგ (157).

ხაიმ ნახმან შაპირა ეწინააღმდეგება როგორც ლუცატოს შესახებ გავრცელებულ მოსაზრებას, ისე ვესელის პიონერობას და არც ლიტერატურული ტრადიციის თანამიმდევრულობის თვალსაზრისს იზიარებს. შაპირას აზრით, ლუცატო წერდა არა იმიტომ, რომ იგი განაგრძობდა ლიტერატურული მემკვიდრეობის დაცვას, არამედ იმიტომ, რომ თავს თვლიდა იუდეველად, ვესელი კი ჰასქალას მოძრაობას ემსახურებოდა. ამიტომაც შაპირა ებრაული ლიტერატურის განახლებას უკავშირებს მწერალთა მთელ თაობას, შემოკრებილს ჟურნალ "ჰამეასეფის" გარშემო, რომლებიც ახალი დროების საზოგადოებრივ დაკვეთას ასრულებდნენ (158).

ბენ ური საუბრობს ორი მხარის არსებობის შესახებ. იგი აცხადებს, რომ საქმე გვაქვს როგორც საზოგადოებრივ იდეოლოგიასთან, ისე სარწმუნოებრივ იდეოლოგიასთან. ერთ მხარეს დგას ჰასქალა და რეფორმაცია, და ამ ახალი იდეოლოგიით აღჭურვილი მენდელსონი და მისი თანამოაზრეები ქმნიან ახალ მწერლობას, მეორე მხრივ კი ლუცატო, რომელიც სარწმუნოებრივ იდეოლოგიას განასახიერებს, ქმნის ნოვატორულ პოეზიას და ახალ მიმართულებას სძენს ეროვნულ მწერლობას (159).

ავრაჰამ შეანანი მიიჩნევს, რომ ახალი ებრაული ლიტერატურა სათავეს იღებს მას შემდეგ, რაც მწერალთა შორის იღვიძებს სწრაფვა გარესამყაროსაკენ, როდესაც იწყებენ საერო იდეათა გათავისებას, როცა თანამედროვე თაობა მხარს უჭერს სინდმისის თავისუფლებას, აზროვნების გათავისუფლებას რელიგიის ხუნდებისაგან (160). ამიტომაც შეანანის რწმენით, ახალი ლიტერატურის დაბადებას, უდავოდ, შეუწყო ხელი მსოფლიო გლობალურმა ისტორიულმა მოვლენებმა, როგორც იყო საფრანგეთის დიდი რევოლუცია და საერო იდეების გავრცელება.

ჩვენი აზრით, ახალი ებრაული ლიტერატურა სათავეს იღებს ჰართვიგ ვესელის შემოქმედებით, ვინაიდან ლუცატოს მიერ შექმნილი თხზულებები კლასიკურ ქარგას მისდევდა და არ იყო ახალი იდეოლოგიით დამუხტული, ხოლო ვესელის ქმნილებათა უმეტესობა პასუხობდა ახალი ეპოქის კითხვებს და ახალი სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული.

ჰასქალას ლიტერატურა

ახალი ებრაული ლიტერატურის საწყის პერიოდს ჰასქალას მწერლობა ეწოდება, რომელიც საუკუნეზე მეტ ხანს აგრძელებდა არსებობას. ეს სახელწოდება მიუთითებდა იმ ფაქტს, რომ აღნიშნული ლიტერატურა ემსახურებოდა ჰასქალას იდეების პროპაგანდასა და პოპულარიზაციას. ამიტომაც თავდაპირველად მასქილებმა მიზნად დაისახეს დაემკვიდრებინათ ებრაელთა გულებისათვის მახლობელი ებრაული ლიტერატურა და დაეფუძნებინათ სპეციალური პერიოდიკა ამ ლიტერატურის გამოსაქვეყნებლად. ისტამბუბოდა ბიბლიური სტილით გაწყობილი ებრაული პოეზია, თარგმანები, რიტორიკული სტატიები და ა.შ. (161). ამრიგად, მენდელსონის მოწაფეები შეუდგნენ ებრაული ენისა და ებრაული ლიტერატურის აღორძინების საქმეს, ჰასქალას იდეების გავრცელებას, ასე და ამრიგად, საფუძველი ეყრებოდა ახალებრაულ მოძრაობას (162).

ჰასქალური მწერლობა ორი ნაციონალური ლიტერატურის ფრთებქვეშ აღმოცენდა, ეს იყო გერმანული და ფრანგული ლიტერატურა. პირველი მათგანი უშუალოდ ემეზობლებოდა ებრაულ ლიტერატურას, ხოლო მეორე, თავისუფლე-

ბის იდეებით გამსჭვალული, შეიჭრა გერმანიასა და დანარჩენ ევროპულ სახელმწიფოებში. ამგვარად, ბევრმა ევროპელმა ავტორმა მოახდინა მნიშვნელოვანი გავლენა ახალ ებრაულ ლიტერატურაზე, მაგ.: მონტესკიემ, ლაიბნიცმა, ლესინგმა, აგრეთვე ვოლტერმა, ჟან ჟაკ რუსომ და სხვ. (163).

ჰასქალური მწერლობა ახორციელებდა მოწოდებას კულტურული საზღვრების გაფართოებისაკენ, თანამედროვე მეცნიერებათა და ევროპული ენების დაუფლებისაკენ. მასქილი მწერლების მოქმედების დიაპაზონი საკმაოდ ვრცელი იყო, მათი ინტერესი სწვდებოდა მეცნიერების სხვადასხვა დარგს: ფილოსოფიას, ეთიკას, ისტორიას, მათემატიკას და ა.შ. პირველ ეტაპზე უფრო მეტად პოეზიას დაეთმო ყურადღება, მისი საშუალებით გამოიხატებოდა ხელოვნებაში დამკვიდრებული ახალი მიმართულებანი, როგორც აღნიშნავს ვესელი შესავალში თავმისი პოემისა "დიდების საგალობლები": "ლექსი საუკეთესო საშუალებაა მკითხველის განცდების გამოსაწვევად" (164). ჰასქალურ მწერლობას განმანათლებლურ-ჰუმანისტური მიზნები ამოძრავებდა. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ყოველგვარი მეცნიერული ლიტერატურის ებრაულ ენაზე გადმოტანას, ვითარდებოდა აგრეთვე პუბლიცისტიკა, რომელიც ასევე ამაყად აფრიალებდა ჰასქალას დრომას. პოეზიის ენა ბიბლიის ებრაულს ეყრდნობოდა, მაშინ როცა პროზაული ნაწარმოებები მიმართავდნენ აგრეთვე თალმუდისტურ და შუა საუკუნეების სტილს. მასქილები ზრუნავდნენ ებრაული მასების კულტურისა და ზოგადი განათლების დონის ასამაღლებლად, და ამავე დროს იღვწოდნენ იუდაიზმის მთავარ ფასეულობათა დასაცავად და ტრადიციულ ღირებულებათა განახლებისა და აღორძინებისათვის (165). მოკლედ, ჰასქალური მწერლობა და ახალი ებრაული ლიტერატურა, ფორმის თვალსაზრისით, ევროპული ლიტერატურის გავლენას განიცდიდა, ხოლო შინაარსობრივად, ვფიქრობთ, ეს ლიტერატურა თავისთავადი ებრაული სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული.

ჰასქალური მწერლობა ქადაგებდა აზროვნების თავისუფლებას და სამოქალაქო თანასწორობას. იგი ძალისხმევას არ იშურებდა, რომ დაენგრია გეტოს ყრუ კედლები და ებრაელები მსოფლიო კულტურის მიღწევებისათვის ეზიარებინა. მასქილები პროპაგანდას უწევდნენ აგრეთვე ჩვეულებრივი ცხოვრების წესს. მისინი აკრიტიკებდნენ დრომოქმულ ტრადიციებს, უარყოფდნენ

ტრადიციული ცხოვრების წესს, რომელიც მთლიანად რელიგიური დოგმებით იყო რეგლამენტირებული. მასქილთა კრიტიკის საგანს წარმოადგენდა აგრეთვე თალმუდი, ებრაელთა ისტორიის ტრადიციული ინტერპრეტაცია და რაბინული ხელისუფლება. მასქილები ცდილობდნენ დემოკრატიული იდეალები დაენერგათ ებრაულ საზოგადოებაში (166).

ებრაელი ავტორები გერმანიაში ძირითადად ქმნიდნენ პოეზიასა და სამეცნიერო ლიტერატურას. მაგრამ როდესაც ჰასქალას ცენტრმა აღმოსავლეთ ევროპისაკენ გადაინაცვლა, ლიტერატურულმა ცენტრმაც ასევე აღმოსავლეთს მიაშურა, თანაც ამჯერად სრულყოფილი სახით წარმოგვიდგა: პოეზიასთან ერთად პროზაც გამოჩნდა. პირველი ებრაული მოთხრობები გალიციაში შეიქმნა იოსეფ პერლისა და იცხაკ ერტერის მიერ. აღმოსავლეთ ევროპაში ჰასქალას ლიტერატურული ავანსცენის ცენტრში იდგნენ გამოცდილი ავტორები: ავრაჰამ მაჰუ და იეჰუდა ლეიბ გორდონი, მოშე ლილიენბლუმი, მორდეხაი აჰარონი, მიხა იოსეფ ლევიწონი და მამამისი ავრაჰამ დოვ მიკალიშკერი (ლევიწონი) ანუ ადამი, მენდელი მოხერ სფარიმი და სხვა მწერლები, რომლებიც მოღვაწეობდნენ რუსეთსა და ლიტვაში. პოლონეთში სამწერლო ასპარეზზე გამოვიდნენ დავიდ ფრიშმანი და იცხაკ ლეიბუმ ფერეცი, და დაარსეს რამდენიმე პერიოდული გამოცემა. მაგრამ ახალმა ებრაულმა ლიტერატურამ ამ რეგიონში კონფლიქტური ხასიათი მიიღო ებრაულ თემთა შორის გამეფებული შუღლისა და მტრობის გამო. ეს ფაქტი აისახა მწერალთა შემოქმედებაშიც. ჰასქალას მოძრაობა აქტიურად იყენებდა ლიტერატურას როგორც საბრძოლო იარაღს სხვადასხვა რადიკალური და ფუნდამენტალისტური მიმდინარეობის წინააღმდეგ, განსაკუთრებით უშეღავათო იყო ბრძოლა ხასიდიზმის წინააღმდეგ, რომელიც მასქილთა ნომერ პირველ მტრად მიიჩნეოდა (167).

შემოქმედებით გარიჟრაჟზევე მასქილებმა კრიტიკის ომი გამოუცხადეს ხასიდიზმს. მაგალითისათვის იკმარებდა იოსეფ პერლის "საიდუმლოთა გამანდობელი" (მეგალე თემირინ) და იცხაკ ერტერის "ისრაელის სახლის მეთვალყურე" (აცოფე ლევით ისრაელ). ავტორები ცადიკებს წარმოადგენდნენ როგორც მატყუარებსა და ფარისევლებს. ხასიდიზმს აკრიტიკებს აგრეთვე ბერდიჩევსკი მოთხრობაში "ხასიდური სული" (ნემამათ ხასიდიმ). ახალი

ებრაული ლიტერატურა ას წელზე მეტხანს ემსახურებოდა ჰასქალას მოძრაობას. მაგრამ მე-19 საუკუნის სამოციან წლებში, როდესაც თავს იჩენს ნაციონალური და სოციალური მოძრაობები: "ეროვნული აღორძინების მოძრაობა" და "სოციალისტური მოძრაობა", ჰასქალას მწერალთა შორის ვრცელდება ტერმინი "თშუვა", რომელშიც იგულისხმება არა ამ სიტყვის პირდაპირი სემანტიკური მნიშვნელობა („პასუხი“), არამედ მონანიებასთან, სინანულთან დაკავშირებული რელიგიური საზრმისი, რაც გამოწვეული იყო ჰასქალას ოცნებათა დამსხვრევით, საყოველთაო ნიჰილიზმის გამეფებით, როდესაც ჰასქალამ დაკარგა ებრაული მკითხველი და მწერალთა უმრავლესობამაც მას ზურგი აქცია და იდიშზე წერას მიჰყო ხელი. ასეთები იყვნენ: მენდელე მოხერ სფარიმი, ლიბერმანი, ბენ ნიცი, ცუკერმანი და სხვ. (168).

ახალი ებრაული ლიტერატურის მიმდინარეობანი და სკოლები

ჰასქალას პერიოდში ახალ ებრაულ ლიტერატურას სამი ცენტრი ჰქონდა: გერმანიაში, რუსეთ-გალიციასა და იტალიაში. გერმანული ჰასქალა სიმშვიდით გამოირჩეოდა, რუსულ-გალიციური ბოხოქარი, მეამბოხე და მებრძოლი სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული, იტალიური ცენტრი კი სამეცნიერო-კვლევითი ხასიათისა იყო. ჰასქალური ლიტერატურა განიცდიდა იმ ლიტერატურული სკოლებისა და მიმდინარეობების ზეგავლენას, რაც გავრცელებული იყო ევროპულ ლიტერატურაში საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე. ძირითადად სამი მიმართულება გამოიკვეთა:

1. რაციონალიზმი თუ ნეოკლასიციზმი - 1781-1830.
2. რომანტიზმი - 1830-1850.
3. რეალიზმი - 1850-1881.

ქრონოლოგიის განსაზღვრისას მხედველობაში მიიღება თითოეულ მიმდინარეობასთან დაკავშირებული პირველი ქმნილებები (169).

რაციონალიზმი თუ ნეოკლასიციზმი ევროპული ლიტერატურის გავლენით გამეფდა ახალ ებრაულ ლიტერატურაში. კლასიციზმის ნიშნები გამოიკვეთა ე.წ. შემგროვებელთა თაობის ("დორ ჰამეასფიმ") შემოქმედებაში სტილისა თუ თხრობის თვალსაზრისით. ებრაელ მწერალთა შორის გაჩნდა მიდრეკილება

კლასიციზმისაკენ, რადგან მასში არჩევდნენ გეტოს წინააღმდეგ ამალღებულ ხმას, მისინი დაუბრუნდნენ ბიბლიურ ლიტერატურას, რომელიც იქცა ერთგვარ იდეალად თავისუფლების, სიამაყისა და მშვენიერებისა. ბიბლიაში აღმოჩნდა, კლასიციზმის მოთხოვნებისათვის შესაფერი გმირთა შთამბეჭდავი სახეები და ისტორიული მასალა. ამიტომ იწყეს ეპიკური ნაწარმოებების, იგავების, ბალადების, ელეგიების, დრამებისა და სონეტების წერა (170).

რომანტიზმის პერიოდში მასქილთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა და ყურადღების ცენტრში მოექცა ებრაული ტრადიცია. მასქილები ცდილობდნენ მოეძებნათ შეხების წერტილები თანამედროვე იდეოლოგიებსა და ტრადიციას შორის. ახალი ებრაული ლიტერატურა მიდრეკილი იყო დაფარულის, იდუმალის ძიებისაკენ. რომანტიზმმა დაანგრია კედლები გონებასა და გრძნობას შორის და თან სერიოზული კრიტიკაც წარმოშვა და საფუძველი შექმნა ისტორიული მეცნიერების გასავითარებლად. რომანტიზმის დასასრულს კი ჰეგელის გონის ფონზეც კი იმარჯვა კრიტიკულმა სულისკვეთებამ და იგი შეიჭრა რელიგიურ ფილოსოფიასა თუ ისტორიოგრაფიაში (171).

მესამე მიმდინარეობა - რეალიზმი, უკანასკნელი ლიტერატურული მიმდინარეობაა ჰასქალურ მწერლობაში. ამ პერიოდში მასქილები აუჯანყდნენ ტრადიციული ცხოვრების წესს გეტოში (172). ეს რეალისტური მიმდინარეობა ცნობილია როგორც გვიანი ჰასქალას ლიტერატურა, რომელიც სიტყვიდან საქმეზე გადასვლისაკენ მოუწოდებდა მკითხველ საზოგადოებას. ილიენბლუმი თავის სტატიაში "ოლამ ჰათოჰუ" აცნობიერებს რეალობასა და კრიზისს ებრაულ საზოგადოებაში, აგრეთვე ი.ლ. გორდონი ლექსში "ციდიკიაჰუ საპყრობილეში" წარმოადგენს ჰასქალას იდეებისა და ოცნებებისაგან სრულიად საპირისპირო განწყობას. რეალისტური ჰასქალა რეალური ძალების მოკრებასა და მკითხველთა ძველი წრის შემოკრებას ცდილობდა, რომელიც სინამდვილეში აღარსად მოიპოვებოდა. ამიტომაც მასქილ მწერალთა უმეტესობა დაშორდა ებრაულ ლიტერატურას. მას შემდეგ, რაც რეალიზმმა სააშკარაოზე გამოიტანა და მკაცრი კრიტიკის წნეხში გაატარა ყველა ის ნაკლოვანება, რაც ებრაულ საზოგადოებაში იყო, გამეფდა ნიჰილიზმი და

დიდი იმედგაცრუება ჰასქალასაგან. მწერლები სხვა მოძრაობებს შეუერთდნენ და ჩნდება ეროვნული აღორძინების ლიტერატურა (173). ჰასქალას ლიტერატურა გამოდიოდა მოწოდებით ებრაელთა გეტოს კედლებიდან გამოყვანისაკენ და საგანმანათლებლო იდეების, სამოქალაქო ემანსიპაციის, თავისუფალი აზროვნების ქადაგებით, აგრეთვე მძაფრი კრიტიკით მათ წინააღმდეგ, ვინც უპირისპირდებოდა რეფორმისტულ მოძრაობასა და თანამედროვე განათლებას, და იცავდა ტრადიციასა და სასულიერო მწერლობას ჰასქალას შემოტევისაგან. ჰასქალას ლიტერატურა დაეყრდნო ბიბლიის ენას, მისგან საზრდოობდა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის თვალსაზრისით. ამდენად, ლიტერატურაში გაჩნდა ახალი სახეები. იყო მცდელობა მასებში განათლებისა და კულტურის შეტანით შეექმნათ თანამედროვე ებრაელის სახე. ამგვარმა ძალისხმევამ ახალ ებრაულ ლიტერატურაში პუბლიცისტიკის განვითარებას შეუწყო ხელი (174).

ებრაული პოეზიის აღორძინების დასაწყისი უკავშირდება მოშე ხაიმ ლუცატოს მოღვაწეობას. ლუცატოს პოეზია არაბული სალექსო ყალიბის მიხედვით იქმნებოდა, მაგრამ ლუცატომ ახალი გზაც გაჭრა, რითმა დანერგა და ებრაულ პოეზიაში ახალი ტიპის ლექსი შემოიტანა. ჰასქალას პერიოდში კი ლექსი დასავლური საზომით იწერებოდა, ხოლო შინაარსი ბიბლიური იყო, ბიბლიური იყო აგრეთვე ენაც, როგორც მაგალითად, ჰართვიგ ვესელის ეპიკურ პოემაში "შირეი თიფერეთ", რომელიც თვრამეტ ლექსს აერთიანებდა და მკითხველს ეგვიპტიდან გამოსვლის ბიბლიურ ამბავს ახსენებდა. შემდგომ იქმნებოდა აგრეთვე სონეტები, ბალადები, იდილიები, რითმული პროზა, იწერებოდა იგავ-არაკებიც. ებრაული პოეზია მიმართავდა ტროპული გამოსახვის საშუალებებს, რადგან იგი ბიბლიის ენას ემყარებოდა, ბიბლიის ენა კი დატვირთულია ალეგორიული მეტყველებით, გამოიყენებოდა აგრეთვე ბიბლიური წიგნების იდეურ-მორალური თუ მსოფლმხედველობრივი ასპექტებიც (175).

ალეგორია ჰასქალურ პოეზიაში დიდაქტიკურ-კულტურულ დატვირთვას იძენს, იგი სასიცოცხლო მნიშვნელობის მოვლენაა ამ პოეზიისათვის და ამგვარად, ემსახურება მშვენიერებისა და ჰარმონიის გამოხატვის საქმეს.

ლუცატოს ეპოქაში პოეზია ერსტენის გავლენას განიცდიდა, ჰასქალური პოეზია კი **ჰაპენჰაიმისა და შალომ აქოჰენის** შემოქმედებას ბაძავდა და ინტერესს იჩენდა უფრო ყოფის შინაარსის, ვიდრე ფორმის მიმართ. ალეგორია **გადატანით** მიუთითებდა სიბნელესა და უმეცრებაზე სიკვდილის აჩრდილის სახით, ან კიდევ პატარძლისა და ქორწილის ფიგურებით სიცოცხლესა და ბედნიერებას განასახიერებდა. ალეგორიამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა მიკჰალის შემოქმედებაში და ერთგვარი ირონიულობა და სარკაზმიც შეიძინა. ბიბლიურმა ალეგორიამ გამოძახილი ჰპოვა ჰასქალურ პოეზიაში და ჰასქალამ იგი თავმისი იდეოლოგიის გამოხატვის ეფექტურ საშუალებად აქცია (176). გაჩნდა აგრეთვე ეპიკა და დრამა, ასევე რითმული პროზა, მაგ.: ი.ლ. გორდონის "კოცო შელ იოდ". შეიქმნა სატირაც, რომელიც ეპიკურ და დრამატულ შემოქმედებას დაემყარა. დიდაქტიკურ-ეპიკური პოეზია სამ იდეურ-სტილისტურ ქვაკუთხედს ეფუძნება: 1) ელეგია, 2) ირონია და 3) ელეგიისა და ირონიის ნაზავი, - საზოგადოებაში არსებული ნაკლოვანებების აღმოსაფხვრელად და სულების გამოსაფხიზებლად (177). პოეზიაში გაისმა ასევე ლირიკისა და ესთეტიკის ორიგინალური ხმა. გამოიკვეთა სწრაფვა ესთეტიკისაკენ და გემოვნების თავისუფლების პირობებში ესთეტიკამ ჰპოვა გავრცელება ევროპელი მწერლების, კერძოდ, ლესინგის, გოეთეს, ჰერდერის, კანტის, შილერის გავლენით. ამ მწერლებმა და ფილოსოფოსებმა დიდი გავლენა მოახდინეს ჰასქალურ მწერლობაზე. თუმცა ესთეტიკა ებრაულ პოეზიაში აგრეთვე დიდაქტიკურ მიზნებს ემსახურებოდა, მას უნდა შეეყვარებინა ბიბლია ებრაელი ახალგაზრდობისათვის. ჰასქალას დასაწყისშივე ესთეტიკა უკვე ჩნდება მენდელსონის შემოქმედებაში ("წერილები შეგრძნებათა შესახებ") (178).

მასქილმა პოეტებმა განახორციელეს ის პრინციპები და იდეები, რაც მოძრაობის დასაწყისში დაისახეს მიზნად და აგრეთვე ებრაული პოეზია განაახლეს ევროპული პოეზიის კვალობაზე. ფორმისა და სტილის თვალსაზრისით, მათ ბევრი რამ გადმოიღეს ევროპული ლექსიდან, თუმცა შინაარსი ებრაული შექმნეს და ნებისმიერ სხვა კულტურულ-ისტორიულ

მემკვიდრეობაზე მეტად ბიბლია აქციეს მათი შემოქმედების ენობრივ და იდეურ-მხატვრულ ბაზისად.

ასკვნები

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ ჰასქალას მოძრაობის დასაწყისის შესახებ გერმანიაში, მის გავრცელებაზე აღმოსავლეთ ევროპაში, მოძრაობის უკანასკნელი პერიოდის განმსაზღვრელი ნიშნების შესახებ, აგრეთვე ვისაუბრეთ ებრაული ენის აღორძინების ირგვლივ, ახალი ებრაული ლიტერატურის ჩამოყალიბების გარშემო და გარკვეულ დასკვნებამდე მივედით:

1. ჰასქალა როგორც მოძრაობა, სათავეს იღებს მენდელსონის შრომასთან ერთად "განმარტებები" (1781), თუმცა როგორც საერთო კულტურული მოვლენა უფრო ადრე იკრებს ძალებს. იყვნენ მასქილები, რომელთაც განიცადეს ევროპული განმანათლებლობის გავლენა. მე-18 საუკუნის მეორე ნახევრიდან გერმანიაში მოღვაწეობას იწყებენ ებრაელი განმანათლებლები, რომელთაც მოამზადეს ნიადაგი მოძრაობის დასაფუძნებლად, რომელიც გამოიყვანდა ებრაელებს გეტოს კედლებიდან და მათ რიგებში თანამედროვე განათლებას გაავრცელებდა.

2. ებრაული ენა მკვდარ ენებს ემსგავსებოდა, ამიტომ მასქილებმა იწყეს ზრუნვა მის გასაცოცხლებლად და გადასაქცევად სასაუბრო, სამწერლობო და პრესის ენად. შეუდგნენ წიგნების წერასა და გამოცემას ებრაულ ენაზე და იდიშის შეზღუდვას. ცდილობდნენ დაბრუნებოდნენ თავიანთ ბუნებრივ ენას, მაგრამ როდესაც ნახეს, რომ ებრაული ენა ნაკლული იყო და არ შეესაბამებოდა ეპოქის მოთხოვნებს, მწერლებმა და ენათმეცნიერებმა ფართო მუშაობა გააჩადეს მისი ლექსიკისა და ენობრივი საშუალებების გასამდიდრებლად. იწყეს ახალი ზმნების წარმოება, სიტყვათა ახალი ყალიბების შედგენა, უცხო ენებიდან საჭირო სიტყვების სესხება. ენის აღორძინება ჰასქალას ერთ-ერთ ძირითად პრინციპს წარმოადგენდა.

3. ჰასქალამ მარცხი განიცადა თავმისი იდეების რეალიზების საქმეში. იგი თანდათან შორდებოდა ებრაულ ოდიუმს იმის გამო, რომ უხდებოდა ოფიციალურ თან დაკავშირება, თავმისი პრინციპების ცხოვრებაში გატარების

უზრუნველსაყოფად. ამასთან ერთად აღმოცენდა ეროვნული მოძრაობები, რამაც დააჩქარა ჰასქალას დაღმასვლა და თავად მისმა სულისჩამდგმელმა მწერლებმაც კი მას ზურგი აქციეს.

4. ახალი ებრაული ლიტერატურა სათავეს გერმანიაში იღებს, თუმცა მხოლოდ პოეზიითაა გამოხატული, აღმოსავლეთით კი ეს ლიტერატურა სრულყოფილად წარმოგვიდგება, პოეზიის გვერდით პროზაც ვითარდება. ახალმა ებრაულმა ლიტერატურამ ევროპული ლიტერატურის მნიშვნელოვანი გავლენა განიცადა, თუმცა ეს გავლენა ვრცელდებოდა ფორმალურ დონეზე, ლიტერატურული მიმდინარეობისა და მიმართულების ყალიბის თვალსაზრისით, სტილისა და შინაარსის მხრივ კი ეს მწერლობა ემყარებოდა ბიბლიას როგორც ლიტერატურულ ძეგლს, ბიბლია იყო მათი შემოქმედების მასაზრდოებელი წყარო. მიუხედავად ამისა, თავს ნებას ვაძლევთ განვაცხადოთ, რომ ჰასქალას როგორც მოძრაობის წარმოშობა გარეშე ფაქტორებმა განაპირობა, თუმცა გაიშალა და განვითარდა იგი ებრაულ ნაციონალურ ნიადაგზე, იგი იღვწოდა კიდევ იუდაიზმისა და ტრადიციის შენარჩუნებისათვის. მართალია, დროდადრო მძაფრად აკრიტიკებდნენ ტრადიციას, თუმცა ეს კრიტიკა მიზნად არ ისახავდა ტრადიციის განადგურებას, პირიქით, იგი მოწოდებული იყო სწორედ იუდაიზმისა და ტრადიციის გადასარჩენად, განახლებისა და რეფორმირების საშუალებით.

ლიტერატურა:

1. ალ-უადი ხასან აბად ალამირ, ჰართვიგ ვესელის როლი ჰასქალას მოძრაობასა და ახალ ებრაულ ლიტერატურაში, ბაღდადი, 2001, გვ. 6.
2. Katz, J. Out oft he Ghetto, New-York, 1961, p. 10.
3. ჯასიმ ადნან შაბიზ, ჰასქალას ზეგავლენა ახალი ებრაული ლიტერატურის პიონერების შემოქმედებაზე, ბაღდადი, 1996, გვ. 27.
4. ალ-უადი, იქვე, გვ. 8.
5. ავრაჰამ ევენ შიშან, ებრაული ლექსიკონი, იერუსალიმი, 1979, გვ. 59.
6. The New Encyclopedia Britanica, vol., 5, U.S.A. 1990, p. 739.
7. შოხეტ აზრიელ, ჰასქალას სათავე გერმანულ იუდაიზმში, ნაწილი 23, იერუსალიმი, 1965, გვ. 329.

8. შეანან ა. ლიტერატურული ლექსიკონი, ებრაული და სხვა, თელ-ავივი, 1978, გვ. 925.
9. ევენ შიშან, იქვე, გვ. 430.
10. Katz, J. Tradition Crmisis, New-York, 1965, p. 13.
11. Katz, J. Exclusiveness and Tolerance, New-York, 1967, p. 133.
12. აღშამი რაშად, თვალსაზრისი ახალი ებრაული ლიტერატურის შესახებ, კაირო, 1979, გვ. 50.
13. შოხეტ აზრიელ, იქვე, გვ. 328.
14. ლახოვერ ფ. ახალი ებრაული ლიტერატურის ისტორია, I წიგნი, თელ-ავივი, 1966, გვ. 14.
15. შოხეტ აზრიელ, იქვე, გვ. 330.
16. Waxman, M. A History of Modern Jewish Literature, vol. 3, U.S.A. 1960, p. 62.
17. Barzilay, Isaac, E. The Ideology of the Berlin Haskalah, vol. 25, New-York, 1956, p. 1.
18. ადივ დიმეტრი, ჰასქალას მოძრაობა და ებრაული ასიმილაცია, „პალესტინური ამბები“, 84, კუვეიტი, 1978, გვ. 51.
19. Rotenstreich, Nathan, From Mendelsohn to Rosenzweig, Jewish Philosophy in Modern Times, New-York, 1968, p. 12.
20. Barzilay, Isaac, E. იქვე, გვ. 8.
21. Barzilay, Isaac, E. იქვე, გვ. 2.
22. აღმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, ისტორიის დასასრული, სიონისტური აზროვნება, ბეირუთი, 1979, გვ. 11.
23. Pelli, M. The Ago of Haskalah, Leiden, 1979, p. 36.
24. ვესელი ჰართვიგ, „მშვიდობისა და სიმართლის სიტყვები“, ვარშავა, 1785, გვ. 6.
25. აბდულ-ფეთახ ნაზიკ, ახალი ებრაული ლიტერატურის შუქზე, კაირო, 1974, გვ. 8.
26. ეტინგერ შმუელ, ებრაელი ხალხის ისტორია, თელ-ავივი, 1970, გვ. 69.
27. ჯუდი ფარუკ მუჰამედ, სიონიზმი და ენის აღორძინება თანამედროვე ეპოქაში, კაირო, 1977, გვ. 12.
28. აღფარუკი ისმაელ რაჯი, ახალი თემები იუდაურ რელიგიაში, კაირო, 1968, გვ. 37.

29. შენან ა. ახალი ებრაული ლიტერატურა და მისი მიმდინარეობანი, ტ. I, თელ-ავივი, 1969, გვ. 14. იხ. ალშამი რაშად, იქვე, გვ. 41.
30. ალი ფაად ხასან, ებრაული ლიტერატურიდან, ლექციათა კრებული, ეგვიპტე, 1963, გვ. 221. იხ. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 53; აბდულ-ფეთახ ნაზიკ, იქვე, გვ. 8; ჯუდი ფარუკ მუჰამედ, იქვე, გვ. 12.
31. ებრაული ენციკლოპედია, ტ. 15, თელ-ავივი, 1962, გვ. 542.
32. კურცვაილ ბარუხ, ჩვენი ლიტერატურა, ტრადიციის გაგრძელება თუ რევოლუცია, იერუსალიმი, 1971, გვ. 81.
33. ჯასიმ ადნან შაბიბ, იქვე, გვ. 36.
34. შენან ა. ლექსიკონი, იქვე, გვ. 904.
35. სულა მ.ზ., ებრაული ფილოსოფიის გზამკვლევი, იერუსალიმი, 1954, გვ. 122.
36. შენან ა. ლექსიკონი, იქვე, გვ. 904.
37. ჯასიმ ადნან შაბიბ, იქვე, გვ. 37.
38. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 70.
39. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 535.
40. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 91.
41. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 545.
42. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 72.
43. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 539.
44. ალი ფაად ხასან, იქვე, გვ. 221.
45. ჰურვიც შ., ჰასქალა და ხასიდიზმი, ბერლინი, 1909, გვ. 79.
46. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 70.
47. აღმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, სიონისტური იდეოლოგია, ნაწილი I, კუვეიტი, 1982, გვ. 113.
48. ვაინერ დოვ, სიონიზმი ჰასქალას პერიოდის გერმანიის ებრაელობას შორის, ნაწილი I, ბერლინი, 1936, გვ. 469.
49. ვაინერ დოვ, იქვე, გვ. 470.
50. ალშამი რაშად, იქვე, გვ. 49.
51. Barzilay, Isaac, E. The Treatment oft he Jewish Religion in the Literature oft he Berlin Haskalah, vol. 24, New-York, 1965, p. 39.

52. ალშამი რაშად, იუდაური ინდივიდუალობა და ისრაელური სულიკვეთება, კუვეიტი, 1968, გვ. 42.
53. ბენ ორ ა., ახალი ებრაული ლიტერატურის ისტორია, თელ-ავივი, 1966, გვ. 30.
54. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 88.
55. ჰურცბეგ ავრაჰამ, ჰასქალას მოძრაობა და საფრანგეთის ებარელობა, იერუსალიმი, 1971, გვ. 1.
56. Encyclopedia Judaica, Article of Eisenmenger J.A. vol, 6, Jerusalem 1972, p. 545.
57. ალფარუკი ისმაელ რაჯი, იქვე, გვ. 40.
58. ალფარუკი ისმაელ რაჯი, იქვე, გვ. 49.
59. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 30.
60. ალ-უადი ხასან აბდ ალამირ, იქვე, გვ. 23.
61. Nathaniel, Kravitz, 3000 Year of Hebrew Literature, Chicago, 1972, p. 427.
62. შოხეტ აზრიელ, იქვე, გვ. 333.
63. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 69.
64. ალმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, ისტორიის დასასრული, იქვე, გვ. 11.
65. ფლავი მოშე, რელიგიური ბრძოლის ახალი ჟანრი ებრაული ჰასქალას ლიტერატურაში, ვენა, 1958, გვ. 135.
66. ჯრის სავრი, სიონიზმის ისტორია, ნაწილი I, ბეირუთი, 1981, გვ. 24; იხ. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 74.
67. ჯრის სავრი, იქვე, გვ. 24.
68. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 74.
69. ალმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, ისტორიის დასასრული, იქვე, გვ. 16.
70. ალფარუკი ისმაელ რაჯი, იქვე, გვ. 91.
71. ჯუდი ფარუკ მუჰამედ, იქვე, გვ. 20.
72. The New Encyclopedia Britanica, vol., 5, U.S.A. 1990, p. 739.
73. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 74.
74. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 116.
75. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 73.
76. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 87.

77. პევზნერ იაკოვ, ებრაული ენციკლოპედია, თანამედროვე იუდაიზმის ღირებულებათა ერთობლიობა, იერუსალიმი, 1970, გვ. 163.
78. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 557.
79. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 87.
80. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 78.
81. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 71.
82. ჰურვიც შ., იქვე, გვ. 71.
83. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 72.
84. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 115.
85. აბდულ-ფეთახ ნაზიკ, იქვე, გვ. 9.
86. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 115, 133, 138.
87. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 116, წიგნი II, გვ. 2.
88. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 23.
89. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 89.
90. შენან ა. იქვე, გვ. 40.
91. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 73.
92. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 3.
93. შოხეტ აზრიელ, იქვე, გვ. 332.
94. ჯასიმ ადნან შაბიბ, იქვე, გვ. 61.
95. სადან დოვ, ჩვენი მწერლობის შესახებ, იერუსალიმი, 1954, გვ. 48.
96. აღშამი რაშად, პალესტინელები და დანაშაულის ყალბი განცდა ისრაელურ ლიტერატურაში, ეგვიპტე, 1988, გვ. 30.
97. გრენფაიმ იცხაკ, სიონისტური მოძრაობა, იორდანია, 1984, გვ. 28.
98. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 76.
99. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 124.
100. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 126.
101. ჯასიმ ადნან შაბიბ, იქვე, გვ. 64.
102. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 125.
103. სადან დოვ, იქვე, გვ. 48.
104. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 126.

105. კურცვაილ ბარუხ, იქვე, გვ. 55.
106. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 125.
107. ალშამი რაშად, იქვე, გვ. 48.
108. კურცვაილ ბარუხ, იქვე, გვ. 55.
109. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 539, 559.
110. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 86.
111. ჰურვიც შ., იქვე, გვ. 43.
112. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 129.
113. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 14.
114. ჰურვიც შ., იქვე, გვ. 44.
115. ლახოვერ ფ. იქვე, გვ. 14.
116. აღმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, ისტორიის დასასრული, იქვე, გვ. 17.
117. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 73.
118. სულა მ.ზ., იქვე, გვ. 134.
119. ლახოვერ ფ. იქვე, წიგნი III, გვ. 2.
120. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 30.
121. ოფ აბდულ-რახმან ალი, ებრაული ლიტერატურის ისტორია, კაირო, 1985, გვ. 76.
122. შეანან ა. იქვე, ტ. II, გვ. 139.
123. ოფ აბდულ-რახმან ალი, იქვე, გვ. 81.
124. ლახოვერ ფ. იქვე, წიგნი II, გვ. 286.
125. აღმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, ისტორიის დასასრული, იქვე, გვ. 21.
126. ალშამი რაშად, იქვე, გვ. 48.
127. ალშამი რაშად, იქვე, გვ. 43.
128. აღმესრი აბდულ-ვაჰაბათ, ისტორიის დასასრული, იქვე, გვ. 25.
129. The New Encyclopedia Britanica, vol., 5, U.S.A. 1990, p. 739.
130. ელფრინ სარა, ახალი გზები და მყარი მიმართულება, იერუსალიმი, 1970, გვ. 386.
131. აბავნე მუჰამად სამირ, ებრაული ენა, ბალდადი, 2001, გვ. 39.
132. თანახი, ლონდონი, 1969.
133. ქამალ რივხი, ებრაული ენის გაკვეთილები, ბეირუთი, 1983, გვ. 2.

134. შოხეტ აზრიელ, იქვე, გვ. 73.
135. ხომსკი ზეევ, ებრაული ენის განვითარების გზები, იერუსალიმი, 1972, გვ. 208.
136. ალი ფაად ხასან, იქვე, გვ. 221.
137. ხომსკი ზეევ, იქვე, გვ. 209.
138. ალშამი რაშად, იქვე, გვ. 43.
139. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 541.
140. ხომსკი ზეევ, იქვე, გვ. 209.
141. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, გვ. 542.
142. ხომსკი ზეევ, იქვე, გვ. 210.
143. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 75.
144. შეანან ა. ლექსიკონი, იქვე, გვ. 485.
145. ხომსკი ზეევ, იქვე, გვ. 211.
146. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 126.
147. Klausner, Joseph, A History of Modern Hebrew Literature, U.S.A., 1974, p. 109.
148. ხომსკი ზეევ, იქვე, გვ. 214.
149. მორაგ შლომო, ახალი ებრაულის სემანტიკა, იერუსალიმი, 1987, გვ. 76.
150. შეანან ა. ლექსიკონი, იქვე, გვ. 119.
151. ხომსკი ზეევ, იქვე, გვ. 215-220.
152. კურცვაილ ბარუხ, იქვე, გვ. 14.
153. ოფ აბდულ-რახმან ალი, იქვე, გვ. 67.
154. შეანან ა. იქვე, გვ. 15.
155. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 11.
156. ოფ აბდულ-რახმან ალი, იქვე, გვ. 68.
157. შეანან ა. იქვე, გვ. 17.
158. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 11.
159. შეანან ა. იქვე, გვ. 17.
160. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 45.
161. ჯრის სავრი, იქვე, გვ. 23.
162. კურცვაილ ბარუხ, იქვე, გვ. 50.

163. აბდულ-ფეთახ ნაზიკ, ახალი ებრაული პოეზია, ბეირუთი, 1983, გვ. 38.
164. ოფ აბდულ-რახმან ალი, იქვე, გვ. 73.
165. ლახოვერ ფ. იქვე, წიგნი II, გვ. 291.
166. ებრაული ენციკლოპედია, იქვე, ტ. 17, გვ. 767.
167. ლახოვერ ფ. იქვე, წიგნი II, გვ. 295.
168. Halkin, Simon, Modern Hebrew Literature, second printed, New-York, 1974, p. 34.
169. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 47.
170. ლახოვერ ფ. იქვე, წიგნი II, გვ. 287.
171. Halkin, Simon, იქვე, გვ. 35.
172. ლახოვერ ფ. იქვე, წიგნი II, გვ. 287.
173. ვარსეს შმუელ, ჰასქალური ლიტერატურის შესახებ.
174. News Leter of the World Union of Jewish Studies, vol-25, Jeruslem 1985, p. 24.
175. ვარსეს შმუელ, იქვე, გვ. 33.
176. ფრიდლენდერ იეჰუდა, „ნათლის“ მეტაფორისათვის ებრაულ პოეზიაში, განხილვა და კომენტარები, ნაწილი IV, იერუსალიმი, 1974, გვ. 59.
177. ვარსეს შმუელ, იქვე, გვ. 32.
178. ფრიდლენდერ იეჰუდა, ჰასქალური ლიტერატურის პოეზია, განხილვა და კომენტარები, ნაწილი I, იერუსალიმი, 1970, გვ. 56.

მეორე თავი დავიდ ფრიშმანის ცხოვრება

დავიდ ფრიშმანი დაიბადა 1865 წელს მსხვილი ვაჭრის, შაულ ფრიშმანის ოჯახში. იგი ფლობდა აგრეთვე საფეიქრო ფაბრიკას დიდი და ხმაურიანი ლოდის მახლობელ პატარა და მყუდრო ქალაქ ზგრეჟში, სწორედ ამ ქალაქში დაიბადა დავიდ ფრიშმანი. აღნიშნული სიმბოლურად აირეკლა კიდევ ფრიშმანის ცხოვრებაზე. მასში შენივთებულია ფაქიზი ლირიზმი და იდილია უაღრესად თანამედროვე კულტურულ მისწრაფებებთან, რითაც იგი ყოველთვის გამოირჩეოდა თანამოძმეებს შორის. დ. ფრიშმანი ყოველთვის დიდი მონატრებითა და გრძნობით იხსენებდა იმ პატარა ქალაქსა და მის ყოფას. დავიდ ფრიშმანი ქალაქელი იყო ამ სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით. რბილი და ნაზი, სადა და უშუალო შტრიხები პატარა ქალაქის მკვიდრისა შერწყმული იყო მასში მსხვილი ქალაქის ბინადარის უხეშსა და მკაცრ, რთულსა და მრავალმხრივ შტრიხებთან (1).

პატარა ზგრეჟსა და დიდი ლოდს შორის იმხანად ჭალა იყო. ამ ჭალამ ყრმა პოეტის წარმოსახვაში სრულიად განსხვავებული ფორმა მიიღო. მის ფანტაზიაში ეს ტყე ერთ-ერთი იმ უმშვენიერეს ადგილთაგანი იყო, რომლის შესახებაც "ათას ერთი ღამე" გვიამბობს. ამ ჭალამ წარუშლელი შთაბეჭდილება დატოვა ფრიშმანის ხსოვნაში, რაც დიდებულად გამოიხატა მის ერთ-ერთ მოთხრობაში "იგი მიიცვალა". მოთხრობაში ყრმა ავტორი ამჟღავნებს დიდ სიყვარულს ბუნებისა და გარემოსადმი. როცა მოიზარდა, იგი ხშირად დაეხეტებოდა ხოლმე ამ ჭალაში. ორ წელზე მეტისა იყო დავიდი, როდესაც მისი მშობლები ზგრეჟიდან ლოდში გადავიდნენ საცხოვრებლად (2).

დ. ფრიშმანის მამა, შაულ ფრიშმანი, როგორც აღვნიშნეთ, გონიერი ვაჭარი იყო, შეძლებული და ცნობილი ოჯახიშვილი, და ამასთან ერთად, საკმაოდ განათლებული და წიგნიერი. ხოლო მწერლის დედა - ფრიდა ბელა ასევე განათლებული ქალი ბრძანდებოდა. ორივე ღრმადმორწმუნე და ღვთისმომშმისი ადამიანი იყო. ამ ოჯახიდან ბევრი რაბინი იყო გამოსული, თუმცა იმ სახლში ახალი სიოც ჰქროდა. ღვთისმსახურების საფუძვლების გვერდით თავის ადგილს იკავებდა შილერიც. ბავშვების აღზრდაში ოჯახს ეხმარებოდა

არაებრაელი პედაგოგი, უცხო ენების მცოდნე პიროვნება. მასთან იწვრთნებოდა ყრმა დავიდიც. თუმცა ეს ხელს არ უშლიდა მის მეცადინეობებს "ხედერში" და "მელამედთან" "ზეთ მიდრაშში". ბავშვი დილიდან სადამომდე სწავლობდა გერმანულსა და ფრანგულს და აგრეთვე ინტერესდებოდა "სიბრძნის შესავლითა" თუ "მართალთა გზით" (3).

შაულ ფრიშმანის სახლიც სავსე იყო განსხვავებული იდეოლოგიისა და მრწამსის სტუმრებით. ერთ შაბათს თუ რაბინი ეწვეოდა, მეორე შაბათს ელაზარ ცვი აკოჰენი, **ცვაიფელი ან ავაგი** უნდა ჰყოლოდა სტუმრად.

ყრმა დავიდი გამორჩეული ნიჭით იყო დაჯილდოებული. მას სწრაფი ათვისების უნარიც ჰქონდა და შესანიშნავი მეხსიერებაც. მაგრამ ეს დიდებული ბავშვი, რომელიც მოგვიანებით ებრაულ ლიტერატურაში "უცნაური ბავშვის" სახელით გახდა ცნობილი, საერთოდ არ იყო ცელქი, თავმისი თანატოლებივით. თუმცა მერმის ბევრმა მას "ანცი" და "ონავარი" შეარქვა, იგი ბავშვობაში ნამდვილად არ იყო ცელქი და მოუსვენარი, პირიქით, იგი თავის თავში ჩაკეტილი ყმაწვილი იყო, მუდმივად მეოცნებე და დაფიქრებული. იგი თანმიმდევრულად იცავდა რელიგიურ ტრადიციებს და ცოტა არ იყოს ფრთხილობდა კიდევ, რომ მთლად მათ ტყვეობაში არ აღმოჩენილიყო. ერთხელ ხორცზეც თქვა უარი, რადგან არ სურდა ერწმუნა, რომ თორის კაცები მასზე არიან დამოკიდებულნიო, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი თორის კაცები უხვად იყვნენ მის გარემოცვაში. განსაკუთრებით უღრმავდებოდა იგი ლოცვას, რათა "გეულა" გამოეწვია. მარხვასაც ინახავდა ხოლმე, რომ აღსასრული მოეახლოებინა. იგი თავად გვიამბობს თავის გაუსამღის ტკივილებზე მესიის მოლოდინში ("ბავშვობა", მოთხრობები, 47-ე ტომი): "როდის, როდის მოვა მესია"? (4).

ყრმა ფრიშმანი ინტრავენტული ბუნების, განმარტოებული და ყმაწვილთა გუნდს მოშორებული ბიჭი იყო. მას უყვარდა "ძველ წიგნებში" კირკიტი. განსაკუთრებით იტაცებდა "სეფერ ჰაიაშარ" და წიგნები იეჰუდას შესახებ, რომლის ფეხქვეშ მთელი ეგვიპტის ქვეყანა თრთოდა, და აგრეთვე წინასწარმეტყველთა წიგნები. ამ წიგნებმა დიდი გავლენა მოახდინეს ფრიშმანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე (5).

განსაკუთრებული მასწავლებლები დავიდ ფრიშმანს არ ჰყოლია, არცერთ მათგანს არ მოუხდენია მასზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება და ზეგავლენა. მავანი მელამედი ასწავლიდა ბიბლიის ებრაულის გრამატიკასა და ბიბლიას მენდელსონისეულ გერმანულ თარგმანში. არავინ აღმოჩნდა ყრმა დავიდის გზამკვლევი და მიმთითებელი, თუმცა უფლისგან ჰქონდა მონიჭებული კარგი გემოვნება და ფაქიზი გრძნობა. ფრიშმანის მოძღვრად თავად ბიბლია იქცა. მას განსაკუთრებით უყვარდა მეორე რჯულისა და ესაიას წიგნები. გერმანული ენის სრულყოფილმა ცოდნამ შესაძლებლობა მისცა საფუძვლიანად გაცნობოდა გერმანულ კლასიკოსებს. უდიდესი შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე ჰაინემ, აღფრთოვანებულმა ჭაბუკმა ფრიშმანმა მას ლექსიც მიუძღვნა.

სამწერლო ასპარეზზე ფრიშმანი ძალზე ახალგაზრდა, ჯერ კიდევ 8-9 წლის ბავშვი გამოვიდა. წერდა ლექსებს, მოთხრობებს, წერილებს. თავდაპირველად წერდა გერმანულად, ებრაულის გვერდით. შეუდგა მაპუს "ფარისევლის" გერმანულ ენაზე თარგმნას. მან თარგმნა აგრეთვე დიუმას "გრაფ მონტე კრისტო" ფრანგულიდან ებრაულ ენაზე. ახალი ებრაული ლიტერატურის თანამედროვე ავტორებიდან განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინეს ყრმა ფრიშმანზე მიკჰალმა და იეჰუდა ლეიბ გორდონმა. ახალგაზრდა დავიდისათვის დაუვიწყარი იყო მიკჰალის ლირიზმი და წუთისოფლის სევდა. იალაგმა კი თავმისი დინამიური სტილითა და მემამოხე სულით გააოცა ფრიშმანი. ამ გავლენის დამსახურებით, მისით ანთებული მძაფრი კრიტიკით გამოესარჩლა იალაგს ლილიენბლუმთან ომში, თუმცა მოგვიანებით თავად იალაგსაც შეუტია (6).

ფრიშმანი ხშიარად მიაშურებდა ხოლმე ვარშავას, რომელიც იმხანად ებრაული წიგნების სავაჭრო მეტროპოლიას წარმოადგენდა. იქ ეცნობოდა იგი უამრავ მასქილსა და მწერალს, რომლებიც მუდმივად მიმოდიოდნენ ვარშავაში. იგი მალე შეიქნა ცნობილი ამ წრეში, გრძნობდნენ, რომ მისი სახით ახალი ვარსკვლავი გამობრწყინდებოდა ებრაულ ლიტერატურულ ცარგვალზე. დიდხანს არ გაუვლია, რომ ერთმა ნაცნობმა, რომელიც იმჟამად ჟურნალ

"ჰამახარის" აგენტად მუშაობდა, ფრიშმანს გარკვეული მასალა გამოართვა და გაუფზავნა პერეც სმოლენსკინს ჟურნალ "ჰამახარში" დასასტამბად (7).

თავდაპირველად დებიუტანტი მწერალი სრულად არ აწერდა თავის სახელსა და გვარს, მხოლოდ ინიციალებს აღნიშნავდა: დ.ფ. თუმცა იმავე წელს იმავე "სახარში" დაიბეჭდა მისი ლექსი "ყველას სასიკეთოდ", რომელზეც სრულად მოაწერა თავმისი გვარ-სახელი. შემდეგ კი გოტლობერის "ჰაბოკერ ორში" განაგრძო ლექსების გამოქვეყნება, მაგრამ 1880-1881 წლებში გამოაქვეყნა თავმისი მძაფრი სტატია პერეც სმოლენსკინის წინააღმდეგ, სადაც ფრიშმანი ფაქიზი პოეტიდან უეცრად მოჩუბარ და დაუნდობელ ოპონენტად მოგვევლინა.

ფრიშმანის სიყმაწვილეში ერთხელ მათ ოჯახს ერთი მწერალი ეწვია. მამა შინა არ იყო და პატარა დავითმა გაუწია მასპინძლობა. დავითმა მწერალს მამის სახელით სამმანეთიანი გადასცა. მაშინ მწერალმა აიღო წიგნი, აღავსო იგი ქება-დიდებით და ბავშვს გადასცა. დავიდმა სთხოვა სტუმარს დაებრუნებინა სამმანეთიანი. სტუმარმა კუპიურა დაუბრუნა. დავითიც შეუდგა ქების წერას ფულზე, ვიდრე იგი მთლად არ გააფუჭა (8).

1883 წლიდან ფრიშმანი განსაკუთრებული შემოქმედებითი ნაყოფიერებით გამოირჩევა. თარგმნის ევროპელი ავტორების წიგნებს, წერს ლექსებს, სტატიებს და საპატიო ადგილს იმკვიდრებს ებრაელ მწერალთა შორის. გატაცებით ეცნობა მსოფლიო ლიტერატურას, საფუძვლიანად შეისწავლა შექსპირის, სპინოზას შემოქმედება. ამ მოაზროვნეებმა ღრმა კვალი დატოვეს ფრიშმანის მსოფლმხედველობაზე. 1884 წელს ფრიშმანი მამისეულ სახლს ტოვებს და გერმანიაში მიემგზავრება. აქ იგი ახლოს ეცნობა გერმანულ ლიტერატურასა და ფილოსოფიას, პირადად ეცნობა არაერთ თვალსაჩინო მწერალსა და ფილოსოფოსს. ბერლინში იგი დაუახლოვდა აპარონ ბერნშტაინს. ბერნშტაინის სახლში გაიცნო ბერთოლდ ავირბახი და ფრიდრიხ შპილჰაგენი. ბერნშტაინმა უდიდესი ზეგავლენა იქონია ფრიშმანის მთელს ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე. ფრიშმანის შემდგომ არაერთხელ გაუხსენებია ბერნშტაინთან მოსმენილი ამბები და ხუმრობანი (9).

1886 წელს ფრიშმანი იწყებს თანამშრომლობას დოქტ. ი.ლ.კანტორთან, რომელიც გამოსცემდა გაზეთს "დღეს". უფრო ადრე ფრიშმანი იალაგმა მიიწვია პეტერბურგში "ჰამელიცაში" თანამშრომლობისათვის, მაგრამ ფრიშმანმა ეს მოწვევა არ მიიღო. ფრიშმანი აუჯანყდა იალაგს სტატიაში "თოჰუ ვაბოჰუ". კანტორთან ერთად კი უამრავი თხზულება გამოაქვეყნა. მათ შორის აღსანიშნავია პუბლიცისტური სტატიების სერია "ოთიოთ ფორხოთ" ("მოფარფატე ასოები") და რიგი ფელეტონებისა.

პეტერბურგში ფრიშმანი მეგობრების გარემოცვაში ჩავიდა. გარდა კანტორისა, მის გვერდით იყვნენ: იაგელი, ფრუგი, კონსტანტინ შაპირა, ხშირად სტუმრობდა ცვი ჰაკოპენ რაბინოვიჩს - ცნობილ თალმიდ-ხახამს. 1888 წლის შუა ხანებში ფრიშმანი ჯერ კიდევ პეტერბურგში იმყოფებოდა, როდესაც დაიხურა გაზეთი "დღეს". რამდენიმე წელს ფრიშმანი თითქმის არ გამოჩენილა ებრაელ ავტორთა გვერდით. იმჟამად ფრიშმანი უთანასწორო ბრძოლაში იყო ჩაბმული ებრაელი ჟურნალისტებისა და მწერლების არმიასთან. მოგვიანებით, შალომ ალეიხემის გავლენით, იწყებს წერას ჟარგონზე - იდიშზე. დაწერა რამდენიმე ნაწარმოები, რომლებიც გამოაქვეყნა შალომ ალეიხემის ჟურნალში "იუდიშე ფოლქსბიბლიატეკ" (10). 1890 წელს ფრიშმანი საზღვარგარეთ მიემგზავრება. იგი შედის ბრესლავის უნივერსიტეტში. 1890-1895 წლებში იგი სწავლობდა ამ უნივერსიტეტში ფილოსოფიას, ისტორიასა და ხელოვნებათმცოდნეობას. 1893 წელს შეასრულა რამდენიმე მნიშვნელოვანი თარგმანი, ხოლო 1895 წელს ფრიშმანი ბრუნდება ვარშავაში და იქ მკვიდრდება. საზოგადოება "ახიასაფი" გამოსცემს მის რვეულს "ლიტერატურის საგანი". შემდგომ ამისა ფრიშმანი არაერთ პერიოდულ გამოცემაში მონაწილეობს და უამრავ პუბლიკაციას აქვეყნებს.

1911 წელს ფრიშმანი გაემგზავრა ერეც-ისრაელში, სადაც იგი დიდი პატივით მიიღეს. 1912 წელს მეორედ გაემგზავრა ფრიშმანი პალესტინაში. მოგზაურობის შთაბეჭდილებები ფრიშმანმა დასტამბა მრავალ ფელეტონში სერიიდან "ჰაცფირა" და "ჰაინეტ", რომლებიც შემდგომში ცალკე წიგნად გამოიცა (1913 წ.) საზოგადოება "ახისეფერის" მიერ სახელწოდებით "ქვეყანაში".

1914 წელს ფრიშმანი მონაწილეობს ებრაული კულტურისადმი მიძღვნილ კონფერენციაში ბერლინში, შემდეგ კი დასტამბა ჟურნალში "რეზაფიმ" მახვილგონივრული სტატია კონფერენციის მასალის შესახებ სახელწოდებით "კონფერენცია". 1910 წელს დავიდ ფრიშმანი იყო ვენაში ებრაული ენისა და კულტურისადმი მიძღვნილი კონფერენციის მთავარი მონაწილე, სადაც მან წაიკითხა სტატია "მხატვრული ლიტერატურის შესახებ", რომელმაც დამსწრე საზოგადოებაზე უდიდესი შთაბეჭდილება მოახდინა (11). პირველი მსოფლიო ომის პირველ წელს ვარშავიდან ფრიშმანი ოდესაში გადავიდა, იქ სამი წელი დაჰყო და შემდეგ მოსკოვში გაემგზავრა, ა.ი. შტიბელის მიწვევით. მალე, ბოლშევიკური რევოლუციის გამო, იგი ტოვებს რუსეთს და პოლონეთში ბრუნდება. 1920 წელს ბერლინს მიაშურებს. ბერლინში მას მძიმე სენი შეეყრება. გაუკეთდება ოპერაცია. ფრიშმანს ღვიძლში სიმსივნე აღმოჩნდება. დავიდ ფრიშმანი გარდაიცვალა 1923 წელს ბერლინში (12).

დავიდ ფრიშმანის ლიტერატურული მემკვიდრეობა

ფრიშმანის შემოქმედებითი ტალანტი ბავშვობაშივე გამოვლინდა. მან კერძო მასწავლებელთან შეისწავლა უცხო ენები: გერმანული და ფრანგული, აგრეთვე ებრაული და პოლონური. ეს ცოდნა მას შესაძლებლობას აძლევდა წიგნები მეტწილად დედანში წაეკითხა, და თარგმანის ხელოვნებასაც სიყრმიდანვე ეზიარა. მან გერმანულ ენაზე თარგმნა აბრაამ მაპუს "ფარისეველი", და ფრანგულიდან ებრაულად თარგმნა დიუმას "გრაფ მონტე კრისტო". ფრიშმანი ებრაულადაც ბევრს კითხულობდა, შედეგად მივიღეთ მისი შრომა "ჭემმარიტების მოძღვარი" (1878 წ.). თავდაპირველად ფრიშმანი პუბლიკაციებზე მხოლოდ ინიციალებს (დ.ფ.) აწერდა, ამავე წელს "ჰამახარში" გამოქვეყნებულ ვრცელ ლექსს "საყოველთაო კეთილდღეობისათვის" პირველად მოაწერა თავმისი სრული სახელი. ამ ლექსში იგრძნობოდა იალაგის პოეზიის ზეგავლენა (13). 1879 წელს ფრიშმანი კიდევ აქვეყნებს რამდენიმე ლექსს გოტლობერის ჟურნალში "ჰაბოკერ ორ". ხოლო 1880-81 წლებში ქვეყნდება მისი კრიტიკული სტატია "ჩვენი ლიტერატურის მისტიკიდან", მიმართული პერეც სმოლენსკინის წინააღმდეგ. 1879 წელს დაისტამბა იმავე "ჰაბოკერ ორში" მისი

თარგმანი ჰაინეს ლექსისა "დონ რამიდან". 1881 წელს იქვე იბეჭდება ფრიშმანის სატირული მოთხრობა "დედალ-მამალი" (14). პერეც სმოლენსკინის საწინააღმდეგო სტატიაში ფრიშმანი მთელი თავმისი "სიდიადით" წარმოგვიდგება. ფაქიზი პოეტისაგან ამ სტატიაში სასტიკ მოქიშპესა და მოჩხუბარს ვიღებთ. ფრიშმანი დაუნდობლად ესხმის თავს პერეც სმოლენსკინს, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ავტორიტეტული მწერლის მიმართ პატივისცემით იყო განწყობილი და მას ნიჭიერ ავტორად მიიჩნევდა. 1883 წელს ფრიშმანმა გამოაქვეყნა თავმისი რვეული "თოჰუ ვავოჰუ", რომელიც მეხის გავარდნას ჰგავდა ლიტერატურულ საზოგადოებაში. ძირითადად ამ ფაქტით იწყება ფრიშმანის განსაკუთრებული ლიტერატურული აქტიურობა. ეს რვეული სასიკვდილო დარტყმა იყო იმ დროის მერკანტილური და ყალბი რიტორიკით დამძიმებული ებრაული ლიტერატურისათვის. ამ რვეულმა მაშინდელი თითქმის მთელი ებრაული ლიტერატურული სამყარო აიმხედრა (15). 1881 წელს ფრიშმანმა ჟურნალში "ჰაბოკერ ორ" დასტამბა მოთხრობა "ქიფურის დღეს". ეს ნაწარმოები ფრიშმანმა შექსპირის გავლენით შექმნა. ეს პირველი ქმნილება იყო ახალ ებრაულ ლიტერატურაში, რომლის გმირები ცოცხალი ადამიანები იყვნენ და არა ზოგადი ტიპაჟები და განყენებული იდეები. მოთხრობას "ქიფურის დღეს" მოსდევს მოთხრობათა რიგი სახელწოდებით "მოფარფატე ასოები", რომელიც ფრიშმანმა გამოაქვეყნა ჟურნალში "ჰაასიფ" 1885-86 წლებში. ამ პუბლიკაციებს უდიდესი რეზონანსი ჰქონდა. ფრიშმანმა აჩვენა დიდი ოსტატობა როგორც ნიჭიერმა ნოველისტმა და უბადლო ესეისტმა, ამ თხზულებებით მან სრულიად ახალი მიმართულებები გამოკვეთა ახალებრაულ ლიტერატურაში. 1882-85 წლებში დ. ფრიშმანმა თარგმნა აარონ ბერნშტაინის "იედიოთ ტევა" ებრაულ ენაზე და მას დიდი პოპულარობა მოუპოვა ებრაელ მკითხველთა შორის. 1886 წელს დ. ფრიშმანმა მიიღო ი.ლ. კანტორის მოწვევა მის გაზეთში "ჰაიომ" ("დღეს") სამუშაოდ. ამ გაზეთში მწერალმა გამოაქვეყნა სერია შესანიშნავი ფელეტონებისა ციკლიდან "მოფარფატე ასოები". სერია მეტად წარმატებული აღმოჩნდა და მას უამრავი მიმბაძველი გაუჩნდა ებრაულ პერიოდულ გამოცემებში. გაზეთში "დღეს" ფრიშმანი შეუდგა ასევე ლიტერატურული წერილების გამოქვეყნებას (16).

1888 წელს ფრიშმანი გაზეთის "დღეს" დახურვის შემდეგ პეტერბურგიდან ბრუნდება. იგი იმხანად დაპირისპირებული იყო ორ წამყვან ებრაულ გამომცემლობასთან, ამიტომაც ვერ მოიძებნა მისი როგორც პუბლიცისტის შესაფერი ფორუმი. მოგვიანებით კი, შალომ ალეიხემის გავლენით, იწყებს წერას იდიშზე. ჯერ კიდევ პეტერბურგში ყოფნის პერიოდში აქვეყნებს ჟურნალ "იუდიშე ფოლკს ბალეტში" ლექსს სახელწოდებით "ოიფინ ბერგელ". იმავე წელს შალომ ალეიხემის ჟურნალში "იუდიშე ფოლკს ბიბლიატეკ" დასტამბა ვრცელი პოემა "ოფირ" (17). პეტერბურგში შეუდგა იგი აგრეთვე ჯორჯ ელიოტის რომანის "დანიელ დერონდას" თარგმნას, რომელიც იბეჭდებოდა კანტორის ჟურნალში ""ზენ ამი". თარგმანი დაასრულა ბრესლავში, დაისტამბა ვარშავაში, 1893 წელს. ვარშავაშივე თარგმნა და გამოსცა ჰ. ფ. შუმახერის "ვერონიკა" (1895 წ.), აქ თარგმნა აგრეთვე იულიუს ლიფრატის "ადამიანის სრულქმნის ისტორია" (1895-97 წწ.) (18).

1895 წელს ფრიშმანი ბრუნდება ვარშავაში და აქ მკვიდრდება. იმხანად საზოგადოებამ "ახიასავ" გამოაქვეყნა მისი რვეული "წერილები ლიტერატურის შესახებ". ფრიშმანმა დაბეჭდა თავისი ვრცელი ლექსი "მესია" ჟურნალში "შილოახ", ხოლო ჟურნალში "ჰალუახ" დასტამბა ლექსები: "ორი ჯამი", "მოწყალება", "კერპები" და სხვ. ყველა ეს ლექსი გამოირჩეოდა ახალი და თავისუფალი ყალიბით, რომელიც ბიბლიური ლექსის ყალიბთან იყო მიახლოებული და ევფონიითაც ბიბლიურ ლექსს ჰგავდა. დ. ფრიშმანი ხშირად მიმართავდა აგრეთვე ევროპულ სალექსო ფორმებს. ჟურნალში "ლუახ" ფრიშმანმა დაბეჭდა აგრეთვე რამდენიმე ფელეტონი ლექსად, რომელთაც მოაწერა ხელი ფსევდონიმით "ჰალუახის მგოსანი" (19). 1896 წელს დ. ფრიშმანმა თარგმნა ანდერსენის ზღაპრები და მათ შესანიშნავი წინასიტყვაობა დაურთო (20).

1896 წელს გამომცემლობა "თუშიას" დაკვეთით ფრიშმანი თარგმნის ფ. შპილჰაგენის ნაწარმოებს "ზღვის პირას". 1899 წელს ამავე გამომცემლობამ დასტამბა ფრიშმანის თხზულებათა რჩეული ოთხ ტომად, გამოცემა დასრულდა 1905 წელს. 1899 წელს, საზოგადოება "ჰასქალას გამავრცელებელის" დაკვეთით, ფრიშმანი თარგმნის და აქვეყნებს პუშკინის ლექსების კრებულს.

1900 წელს "ებრაულ ბიბლიოთეკაში" გამოქვეყნდა ბაირონის "კაენის" ფრიშმანისეული თარგმანი. ჟურნალში "ჰადორ", რომელიც ერთი წელი (1901 წ.) გამოდიოდა თვით ფრიშმანის რედაქტორობით, თითქმის ყოველ კვირას იბეჭდებოდა ფრიშმანის საუბრები "ვრცელი და მოკლე", რომელთაც აწერდა ხელს სახელით "ეფრათი". 1909-1911 წლებში ფრიშმანი მეოთხე "მეასეფში" ბეჭდავდა მშვენიერ ზღაპარს "სნეულეზანი", ხოლო ჟურნალში "რემაფიმ" დასტამბა სრული თარგმანი ნიცშეს ცნობილი ნაწარმოებისა "ესე იტყოდა ზარატუსტრა". ამ თარგმანით ფრიშმანმა კიდევ ერთხელ დაამტკიცა თავისი როგორც მთარგმნელის დიდოსტატობა. 1911-1912 წლებში გამომცემლობა "ლიტერატურა" ბეჭდავს ფრიშმანის "ახალ ნაწერებს" ხუთ ტომად. მათ შორის ერთ-ერთი ტომი შეიცავდა დ. ფრიშმანის ლექსების რჩეულს (21). 1911 წელს ერევ-ისრაელში გამომცემლობამ "საყვირი" და გამომცემლობამ "ჰაინეტ" გამოაქვეყნეს დ. ფრიშმანის არაერთი ფელეტონი, რომლებიც მოგვიანებით ერთ წიგნად გამოიცა საზოგადოება "ახიასაფის" დახმარებით, სახელწოდებით "ზაარეც" (1913 წ.) (22).

1919 წელს ფრიშმანი აქვეყნებს რაბიდნარათ თაგორის თხზულებების "გიტალანჯელი" და "ხიზანთა საუბრები" საკუთარ თარგმანებს ("ქნესეთი", 1917 წ.). 1918 წელს კი თარგმნა ბაირონის "მანფრედი" და "ცა და მიწა". შემდეგ კვლავ თაგორს უბრუნდება და თარგმნის მის თხზულებებს: "მეზადე", "ამომავალი მთვარე", "რთველი" და სხვ. თარგმნა აგრეთვე რუდოლფ ბორხარტის "იორამის წიგნი". ფრიშმანის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე ოსკარ უაილდის "უფსკრულის" და ა. ფრანსის "თაასის" თარგმანები. დ. ფრიშმანმა თარგმნა ასევე გოეთეს "პრომეთე" და ჰაინეს ლექსები. 1922 წელს თარგმნა შექსპირის "კორნელიუსი". დ. ფრიშმანი ცნობილია აგრეთვე წერილებით: "შავუოთის ღამის რევიზია", "ბენ აზაი მეორე" და "განსხვავებული პოზიციის გამო", სადაც სრულად გამოვლინდა მისი როგორც ნიჭიერი პუბლიცისტის შესაძლებლობები. მწერლის დიდ ბელეტრისტული ტალანტზე მეტყველებს მისი "უდაბნოს თქმულებანი" (23), აგრეთვე ბერლინში დასტამბული გადამუშავებული ბიბლიური თქმულებებისა და ლეგენდების კრებული "უდაბნოში" (1923 წ.). აღსანიშნავია აგრეთვე ბერლინში გამოცემული წიგნი

"მაქს ნორდის თქმულებანი" (1923 წ.), ასევე "დავიდ ფრიშმანის ეპისტოლენი" - გამოიცა ნიუ-იორკში, 1927 წელს, მწერლის ქვრივის - ლილი ფრიშმანის მიერ (24).

დ. ფრიშმანის ბიბლიური ყაიდის თქმულებანი "სინას მთაზე" და "პატარა ანგელოზი" გამოირჩევა ნატიფი არქაიზებული სტილით, რომელიც თანამედროვე სიუჟეტთან არის ინტეგრირებული (25).

ფრიშმანს ეკუთვნის აგრეთვე პუბლიკაციები საზოგადოებრივი ცხოვრების გარშემო, სადაც წამოჭრის მამათა და შვილთა ურთიერთობის პრობლემას, კონფლიქტს თაობათა შორის. ამ საკითხს ეძღვნება "სულთა ლხენა". ზოგიერთ წერილში გამოხატულია კონფლიქტი ახალგაზრდულ გრძნობასა და დაღვინებულ გონებას შორის, მაგ., "კაცი ჩიბუხით", "რაბი მეირ ბაალ ანესი", "ალყა", "მშვიდობაში", "ერეც-ისრაელისაკენ", ხოლო თხზულებებში: "სინას მთაზე" და "მეკუშაშ" ასახულია დაპირისპირება რელიგიასა და ადამიანთა ყოფას შორის (26).

დ. ფრიშმანის ურთიერთობა პრესასთან

დავიდ ფრიშმანი ლიტერატურულ არენაზე პრესის საშუალებით გამოვიდა. იგი აქტიურად იყენებდა ებრაულ პერიოდულ გამოცემებს თავმისი მდიდარი შემოქმედებითი მემკვიდრეობის: როგორც პოეტური და პროზაული ნაწარმოებების, ისე პუბლიცისტური წერილების, ესეების, ფელეტონებისა და სხვა სახის თხზულებების გამოსაქვეყნებლად. ფრიშმანი როგორც პუბლიცისტი ძალზე დაახლოებული იყო პრესასა და მის მესვეურებთან. სწორედ ი. ლ. კანტორმა და მისთანებმა გაუკვალეს მას გზა ებრაელ მკითხველამდე, ვიდრე ერთ-ერთ თვალსაჩინო ებრაელ ავტორად იქცეოდა. ფრიშმანი მუდმივად თანამშრომლობდა ჟურნალ-გაზეთებთან, იგი თავად იყო სხვადასხვა დროს რამდენიმე პერიოდული გამოცემის დამფუძნებელი და რედაქტორი.

დავიდ ფრიშმანმა თავმისი ურთიერთობა ჟურნალ-გაზეთებთან პირველი ნაწარმოების შექმნისთანავე დაიწყო. მისი ლექსი "საზოგადო კეთილდღეობისათვის" დაიბეჭდა სმოლენსკინის ჟურნალში "ჰამახარ". მალე იგი გადაინაცვლებს გოტლობერის ჟურნალში "ჰაბოკერ ორ" და იქ აქვეყნებს თავის

ქმნილებებს, მოგვიანებით ამავე ჟურნალში ქვეყნდება მწერლის ძალზე კრიტიკული სტატია "ჩვენი მწერლობის იდუმალებიდან", მიმართული პერეც სმოლენსკინის წინააღმდეგ. ეს სტატია გოტლობერის დაკვეთით შეიქმნა, რომელიც თავვანას სცემდა მენდელსონს და დაუძინებელი მტერი იყო პერეც სმოლენსკინისა (27). შემდგომ ამისა ფრიშმანი აგრძელებს პუბლიკაციების გამოქვეყნებას ჟურნალში "ჰაასიფ" (1885 წ.). ამ ჟურნალში მან დასტამბა ლექსები, მოთხრობები და წერილები. 1886 წლიდან ი.ლ. კანტორმა დაიწყო პირველი ყოველდღიური ებრაული გაზეთის "ჰაიომ" გამოცემა და ფრიშმანსაც უხმო, რომელსაც უკვე საკმაოდ მრავალრიცხოვანი პუბლიკაციებისათვის მოეყარა თავი. ფრიშმანი მას სარედაქციო სამუშაოებში დაეხმარებოდა. ცოტა უფრო ადრე დ. ფრიშმანი იალაგმაც მიიწვია პეტერბურგში, რათა დახმარებოდა გაზეთის "ჰამელიც" რედაქტირებაში, რომლის მთავარი რედაქტორიც თავად იყო. მაგრამ ფრიშმანს მისი წინადადება არ მიუღია. კეთილშობილების, თავმოყვარეობის გრძნობამ არ მისცა ფრიშმანს საშუალება, რომ მისულიყო და ერთ მაგიდასთან დამჯდარიყო იმ კაცთან, ვინც გაამათრახა თავის წერილში "თოჰუ ვავოჰუ" და მისი გაზეთის წინააღმდეგ გაილაშქრა. სანაცვლოდ ამისა სასწრაფოდ მიიღო კანტორის შეთავაზება, რომელიც გარკვეულწილად, ფრიშმანს გზამკვლევადაც გამოადგებოდა. გაზეთში "ჰაიომ" ფრიშმანმა დასტამბა თავმისი ცნობილი ფელეტონები სერიიდან "ოთიოთ ფორახოთ" ("მოფარფატე ასოები"), იგი განაგრძობდა ამ სფეროში მუშაობას, რამაც დააახლოვა იგი ებრაელ მკითხველთან და დიდი აღიარება მოუტანა (28).

1888 წელს პეტერბურგში "ჰაიომის" დახურვის შემდეგ, ფრიშმანი პოლონეთში დაბრუნდა. რამდენიმე წელს იგი აღარ გამოჩენილა ებრაული ლიტერატურის ავანსცენაზე. იგი იმხანად დიდ ომში იყო ჩაბმული ორი მსხვილი ებრაული გამოცემის წინააღმდეგ, რომელთაც თავიანთი ძალაუფლება მთელს მაშინდელ ებრაულ ლიტერატურაზე გავრცელებინათ, ამიტომ, შალომ ალეიხემის გავლენით, ფრიშმანმა დაიწყო წერა ჟარგონზე (იდიშზე) და გამოსცა კიდევ ნაწარმოებები იდიშზე გაზეთში "იუდიშემ ბოლკბლოტ". აგრეთვე გამოაქვეყნა ლექსები შალომ ალეიხემის "იუდიშე

ფოლკსბიბლიოტეკში". შემდგომ ამისა ფრიშმანმა რამდენიმე ნაწარმოები დასტამბა გამომცემლობაში "ახიასაფ" (29). ფრიშმანი თანამშრომლობდა რამდენიმე ჟურნალსა და გამომცემლობასთან. მან გამოაქვეყნა ინდოელი მწერლის რაბიდნარათ თაგორის რამდენიმე თხზულების საკუთარი თარგმანი ალმანახში "ენესეთი", რომელსაც ცნობილი პოეტი ხ.ნ. ბიალიკი რედაქტორობდა. 1918 წელს დ. ფრიშმანი მიიწვიეს მოსკოვში და შესთავაზეს სათავეში ჩასდგომოდა ა.ი. შტიბელის გამომცემლობას. იგი იყო უმსხვილესი გამომცემლობის მთავარი რედაქტორი ოთხი წლის მანძილზე და დიდი გავლენა მოახდინა მის სულისკვეთებასა და ორიენტაციაზე. ფრიშმანი რედაქტორობდა აგრეთვე ყოველკვარტალურ გამოცემას "ჰათკუფა", რომელშიც არაერთი ნაწარმოები და თარგმანი გამოაქვეყნა. ფრიშმანი ხშირად იბეჭდებოდა აგრეთვე "შტიბელის" მიერ ამერიკაში გამოცემულ ყოველთვიურ ალმანახში "მიკლატ", რომელსაც ი.ს. ბერკოვიჩი რედაქტორობდა. ასევე აქვეყნებდა თხზულებებს ბერლინის გამომცემლობაში "დევირი" (30).

ფრიშმანი მჭიდრო კავშირში იყო პერიოდიკასთან. იგი რედაქტორობდა ჟურნალს "ჰადორ", რომელიც მხოლოდ ერთ წელიწადს (1901) გამოდიოდა, თუმცა არაერთი საკუთარი თხზულების დასტამბვა მოასწრო. სამი წლის შემდეგ ფრიშმანი შეეცადა თავად აღედგინა ეს გამოცემა და კიდევ ერთ წელიწადს ბეჭდავდა მას საკუთარი ძალებით. მაგრამ მისი ძალები არასაკმარისი აღმოჩნდა ამ საქმისთვის და ჟურნალი ისევ დაიხურა. ამიტომაც იგი იძულებული შეიქნა სხვა ჟურნალ-გაზეთებისათვის მიემართა. აქვე უნდა გავიხსენოთ გამომცემლობა "სიფრუთის" ალმანახები: "სიფრუთ" და "რეშაფიმ", რომლებთანაც ფრიშმანი ასევე ნაყოფიერად თანამშრომლობდა. შემდგომ ამისა, 1912 წელს ფრიშმანს სხვათა ხელქვეით უხდება მუშაობა. ხშირად უხდებოდა მას კამათი და დაპირისპირება ხელმძღვანელობასთან. შედარებით რეგულარულად თანამშრომლობდა "ჰაცფირასა" და "ჰაინეტთან", რომელმაც რამდენიმე სტატია დაუბეჭდა იდიშზე: "უნზერე ლიტერატენ" და სხვ. (31). ფრიშმანი მონაწილეობას იღებდა განახლებული "ჰაცფირას" გამოცემაში. ხოლო მანამდე, 1904 წელს ფრიშმანი რედაქტორობდა და გამოსცემდა "ახიასაფის" ყოველკვირეულს "კრაკა" (32). ამრიგად, ფრიშმანი ფართოდ იყენებდა

პერიოდულ გამოცემებს საკუთარი თხზულებების გამოსაქვეყნებლად. სწორედ პერიოდიკის საშუალებით შეაღწია მან მკითხველთა წრეში. როგორც პუბლიცისტს, მას ესაჭიროებოდა ოპერატიულად და უშუალოდ მიეტანა თავმისი სათქმელი მკითხველამდე, რათა დროულად და მყისიერად მოეხდინა რეაგირება ამა თუ იმ ნაკლოვანებასა და მანკიერ მოვლენაზე ლიტერატურასა და, საერთოდ, საზოგადოებაში. ამისათვის იგი პრესას ეყრდნობდა. პრესის გზა იყო უმოკლესი გზა მკითხველთან მისასვლელად.

დ. ფრიშმანის ურთიერთობა თავის თანამედროვე მწერლებთან

ზემოთ ჩვენ ვისაუბრეთ დ. ფრიშმანის ცხოვრებასა და პერიოდიკასთან მისი ურთიერთობების შესახებ, აღინიშნა, რომ პრესა წარმოადგენდა დამაკავშირებელ რგოლს მწერალსა და მკითხველ საზოგადოებას შორის. პრესამ, ზოგადად, უდიდესი როლი შეასრულა ებრაულ მასებში კულტურის გავრცელების საქმეში. პოპულარიზაცია ეწეოდა ენას, ლიტერატურასა და ხელოვნებისა და კულტურის სხვა დარგებს. მწერლები წარმოადგენდნენ ებრაული საზოგადოების ყველაზე აქტიურ ნაწილს, და რასაკვირველია, განსაკუთრებული ურთიერთობები ყალიბდებოდა თვით მათ წრეში. რა თქმა უნდა, დავით ფრიშმანსაც ჰქონდა ახლო ურთიერთობა, როგორც ებრაელ, ისე ევროპელ მწერლებთან. ეს ურთიერთობა ზოგჯერ უარყოფითი იყო, ზოგჯერ დადებითი. თუმცა ფრიშმანის ურთიერთობა სხვა მწერლებთან, უმეტესად, არ გამოირჩეოდა სითბოთი. იგი სატირიკოსი იყო, სხვათა მკაცრი გამკიცხავი და გამქიქებელი. რის გამოც ბევრი ჰყავდა მომდურავი და ხშირად ასევე მკაცრი მოპასუხეც, როგორც ვთქვათ, იალაგი. ალბათ ამ მწერლის მიერ არჩეული ლიტერატურული ჟანრი - სატირა იყო მიზეზი იმ ფაქტისა, რომ მას არ აკავშირებდა განსაკუთრებული მეგობრობა კოლეგებთან. ამის მიზეზი შესაძლოა მისი მსოფლმხედველობაც ყოფილიყო. ფრიშმანი აკრიტიკებდა მწერლებსა და მათ ნაწარმოებებს და ამუნათებდა მათ სხვადასხვა ნაკლისა და ხარვეზის გამო. მართალია, საბოლოოდ მისი მწარე კალამი კეთილშობილურ მიზანს - საზოგადოების გაჯანსაღებას ემსახურებოდა, მაგრამ თავმისი პირდაპირობითა და შეუვალობით უამრავი მტერი და მოძულე გაიჩინა.

ფრიშმანი არა მარტო კოლეგებს უტევდა, ის არც მკითხველებს ინდობდა და მათაც ქოქოლას აყრიდა.

ფრიშმანს ურთიერთობა ჰქონდა როგორც თავის თანამედროვე ავტორებთან, ისე ძველი თაობის მწერლებთან, როგორც ებრაელებთან, ისე არაებრაელებთან, ამიტომაც მან არაერთი შემოქმედის ზეგავლენა განიცადა. გავლენას ფრიშმანზე, მისი გაუნელებელი ინტერესისა და გამახვილებული გრძნობების წყალობით, ჰქონდა როგორც ექსკლუზიური, ისე ინკლუზიური ხასიათი. უკვე ბავშვობის ასაკიდან იგი ღრუბელივით შთანთქავდა მისთვის საინტერესო კრიატივისტულ ელემენტებს. თავდაპირველად გერმანულ კლასიკას ეზიარა. გაიცნო ჰაინე, რომელმაც იმდენად დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე, რომ ლექსიც კი მიუძღვნა. მაგრამ ძირითადი ზეგავლენა სიჭაბუკეში მაინც ებრაელი მწერლების მხრიდან განიცადა. განსაკუთრებული კვალი დ. ფრიშმანის შემოქმედებით აზროვნებაზე დატოვა ორი აღიარებული ებრაელი პოეტის: მიკჰალისა (მიხა იოსეფ ლევინზონი) და იალაგის (იეჰუდა ლეიბ გორდონი) შემოქმედებამ. მიკჰალის ზეგავლენა ლირიზმის მხრივ იყო საგრძნობი, აგრეთვე ისეთი პოეტური თემებით, როგორიცაა წუთისოფლის ამოება, მშვენიერება და სხვ. მისი გავლენა განსაკუთრებით იგრძნობა ფრიშმანის ადრეულ შემოქმედებაში. აღნიშნული გარკვეულწილად პროზაზეც ვრცელდება. იალაგმა ფრიშმანს მდიდარი, ძლიერი და დინამიური სტილი უკარნახა, გამსჭვალული მებრძოლი და მემამბოხე სულისკვეთებით. ფრიშმანი დიდხანს განიცდიდა იალაგის გავლენას და როგორც მისი ერთგული თაყვანისმცემელი ომშიც კი ჩაება იალაგის გამკრიტიკებელი ლილიენბლუმის წინააღმდეგ. საბოლოოდ ფრიშმანი თვით იალაგსაც დაუპირისპირდა. ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც იგი პეტერბურგში პირადად შეხვდა გორდონს და დაინახა, თუ რამდენად შორს იყო გორდონის რეალური პიროვნება იმ მითიური ხატისაგან, რომელიც ფრიშმანის წარმოსახვის ნაყოფი იყო მრავალი წლის მანძილზე (33).

მიუხედავად იმისა, რომ ფრიშმანმა გააკრიტიკა იალაგი, ამ უკანასკნელის ქმნილებებმა მაინც ღრმა კვალი დატოვა ფრიშმანის მხატვრულ წარმოსახვაზე და იალაგი დ. ფრიშმანის ერთ-ერთ გზამკვლევადაც კი შეიძლება ვიგულოვოთ

მის შემოქმედებით გზაზე. ფრიშმანს ამ საქციელმა ჩხუბისთავისა და გამქიქებლის სახელი დაუგდო. ასე იხსენიებდა მას იმჟამინდელი ებრაული პრესა და ებრაელ მწერალთა უმეტესობა. თუმცა ამ ყოველივეს ფრიშმანი აინუნში არ აგდებდა, იგი ჯიუტად აგრძელებდა თავის გზას და თავგამოდებით იბრძოდა ებრაული მწერლობის განახლებისათვის. სურდა ებრაულ ხელოვნებასა და ლიტერატურას ევროპული სიმაღლეებისათვის მიეღწია. ეს იყო მიზეზი, რომ სიკვდილამდე დარჩა "ჩხუბისთავი და ყველას გამქიქებელი კაცი". თავის ახალგაზრდობაშივე დაამუნათა მან უქნარა მწერლები სტატიაში "ღვლარქნილი სტილის ოსტატნი". მოწიფულობის ასაკში კი ფრიშმანი თავს დაესხა ვითომდა თანამედროვე ებრაელ მწერლებს, ცარიელი "ესთეტიზმითა" და რაციონალური ხელოვნებით დაკავებულებს (34). მეხის გავარდნას ჰგავდა თავის დროზე ფრიშმანის სტატია "თოჰუ ვავოჰუ", სადაც მან გაილაშქრა ებრაული მწერლობის ყველა ზემოაღნიშნული მანკიერი მხარეების წინააღმდეგ. ამ სტატიით დ. ფრიშმანმა თითქმის მთელი მაშინდელი ლიტერატურული საზოგადოება აიმხედრა (35). როგორც აღვნიშნეთ, ფრიშმანი არა მარტო ახალგაზრდებს უკიჟინებდა, უფროსი თაობის ავტორებსაც ესხმოდა თავს, - მაგ.: იალაგს, პერეც სმოლენსკინს და სხვ. თავის მძაფრი კრიტიკით აღბეჭდილ სტატიაში "ჩვენი ლიტერატურის იდუმალებიდან". მიუხედავად იმისა, რომ მან როგორც დებიუტანტმა მწერალმა, სწორედ პერეც სმოლენსკინის ჟურნალში "ჰამახარ" აიდგა ფეხი, და მიუხედავად იმისა, რომ ი.ლ. გორდონი მრავალი წლის მანძილზე მისი კერპი იყო, რომელსაც ფრიშმანი თავის დროზე თავგამოდებით იცავდა (36).

ბერლინში დაბრუნებული ფრიშმანი შეხვდა აპარონ ბერნშტაინს, რომელსაც ძალზე დაუახლოვდა. დ. ფრიშმანმა ბერნშტაინის სახლში გაიცნო ბერთოლდ ავირბახი და ფრიდრიხ შპილჰაგენი. ა. ბერნშტაინი როგორც მწერალი ცნობილი იყო გონებამახვილობით და ამ თვალსაზრისით გარკვეული ზეგავლენა მოახდინა ფრიშმანზე. დ. ფრიშმანი სიკვდილამდე უამბობდა თავის მკითხველს იმ ამბებისა და ხუმრობების შესახებ, რაც ბერნშტაინისაგან მოესმინა. ფრიშმანმა ბერნშტაინთან გაიცნო აგრეთვე ი.ლ. კანტორი, რომელმაც მალე იგი თავის გაზეთში "ჰაიომ" მიიწვია. კანტორმა მნიშვნელოვნად

გაუკვალა გზა ფრიშმანს. სწორედ ეს ლიტერატურული ფორუმი გამოიყენა დ. ფრიშმანმა ძალზე ნაყოფიერად თავმისი ფელეტონებისა და სტატიების სერიის "მოფარფატე ასოები" გამოსაქვეყნებლად, რამაც მას უდიდესი პოპულარობა მოუტანა (37).

1888 წელს, როდესაც იგი პეტერბურგიდან დაბრუნდა, მაშინვე ჩაება კონფლიქტში ორ მსხვილ გამომცემლობასთან, რომელთაც მონოპოლია დაეწესებინათ საგამომცემლო საქმეში. ამ ფაქტორმაც განაპირობა, ის, რომ ფრიშმანმა მიიღო შალომ ალექსეემის წინადადება და იდიშზე გადავიდა. შალომ ალექსეემის ჟურნალში დასტამბა მან იდიშზე შექმნილი რამდენიმე ნაწარმოები (38).

გარდა ჰაინეს პოეზიისა, დავიდ ფრიშმანზე უდიდესი ზეგავლენა მოუხდენიათ უილიამ შექსპირს და ბარუხ სპინოზას. შექსპირში მან აღმოაჩინა ამაღლებული პოეზია ბიბლიისა, რომელიც მაღალ ზოგადსაკაცობრიო იდეალებს ეფუძნება. სპინოზასაგან კი ფრიშმანმა სხვა გამოცდილება შეიძინა, რაც ეხებოდა აზრის ზომიერებას, მოძღვრების სინათლესა და რაციონალურ თანმიმდევრობას (39).

ამრიგად, ფრიშმანმა მნიშვნელოვანი ზეგავლენა განიცადა როგორც თანამედროვე მწერლების, ისე კლასიკოსთა მხრიდან. თავად მისი ურთიერთობანი მწერალთა წრეებთან მეტწილად ნამდვილად არ აღინიშნებოდა სიამტკბილობით მისი დაუნდობელი, მწარე და ბასრი კალმის გამო.

კრიტიკა დავიდ ფრიშმანის შესახებ

მას შემდეგ, რაც გავეცანით დ. ფრიშმანის ბიოგრაფიას, მის ურთიერთობას მწერლებთან და პერიოდიკასთან და მიმოვიხილეთ მისი შემოქმედება, წარმოვადგენთ მას კრიტიკოსთა თვალით დანახულსა და შეფასებულს. კრიტიკა ხაზს უსვამს მწერლის ინდივიდუალობას, განსაკუთრებულ სტილს და ამავე დროს მას განიხილავს როგორც ყველასა და ყველაფერზე განრისხებულ კალმოსანს. ქვემოთ წარმოვადგენთ ცალკეული კრიტიკოსის თვალსაზრისსა და პოზიციას ფრიშმანისა და მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობის მიმართ:

აპარონ ბენ ური (ურინევსკი) - ცნობილი ებრაელი კრიტიკოსი - ხაზს უსვამდა, რომ დ. ფრიშმანი მხატვრულ ლიტერატურაში ხედავდა ხალხის მაცოცხლებელ წყაროს, იარაღს, რომლის საშუალებითაც ნებისმიერი საქმის გაკეთება შეიძლება. შესაძლებელი და საჭიროც იყო, რომ ებრაული გული განახლებულიყო პოეზიითა და მშვენიერებით. ფრიშმანს მოეხსენებოდა, თუ რარიგ დააზიანა „გალუთმა“ (დევილობაში, დიასპორაში ცხოვრება) ებრაული სული. ამიტომ ხსნის საწინდრად იგი მშვენიერებას სახავდა, ეს გახლდათ ყველაზე ღრმა საზრმისი მისი ესთეტიზმისა. ფრიშმანი ითხოვდა გაეძლიერებინათ ესთეტიკის საფუძვლების სწავლება ტრადიციული ებრაული განათლების სისტემაში. ფრიშმანს სწამდა, რომ მხატვრულ სიტყვაზე აღზრდილი ყმაწვილი მაღალკუმანური ღირებულებების მატარებელ პიროვნებად ჩამოყალიბდებოდა, რაც ხელს შეუწყობდა საზოგადოების მორალურ-ეთიკურ განვითარებასა და გაჯანსაღებას. ამაში ხედავდა მწერალი ეროვნული იდეალებისა და მისწრაფებების წყაროსა და მამოძრავებელ ძალას. ახად ჰაამის მსაგავსად, მისიც ხედავდა ერის სულიერი აღზრდის საჭიროებას. თუმცა ამ მომზადებაში ახალ იდეათა დანერგვას კი არ გულისხმობდა, არამედ გრძნობათა განახლებას (40).

ფრიშმანის ლიტერატურულ უნარსა და სტილთან დაკავშირებით, ბენ ური აცხადებს, რომ მწერალი გამოირჩეოდა დიდი და მრავალმხრივი ნიჭიერებით, რომელიც უხვად მოედინებოდა ახალი ებრაული ლიტერატურის ბაღში და ანაყოფიერებდა მას. მისი ამბივალენტური ბუნება აერთიანებდა მხატვრულ ელფერთა სიმრავლესა და ჰარმონიას. მის პიროვნებაში შერწყმული იყო ჭირვეული ხასიათი და კეთილი გული, გონებაგამჭრიახოება და მიამიტობა, ცინიკური მასხრობა და იდეალური სერიოზულობა, გონივრული ლოგიკა და პოეტური წარმოსახვა, სკეპტიციზმი და სრული რწმენა, სიცილი და სევდა, და ეს ყოველივე, როგორც ჩანს, შენივთებული ყოფილა მის პიროვნებაში. ორი სულიერი ძალა ფარავდა მის შინაგან წინააღმდეგობებს: ლიტერატურული აქტივობით მოგვრილი აღმაფრენა და მხურვალე პატრიოტიზმი. ფრიშმანმა მაქსიმალურად გამოიყენა თავმისი ნიჭი და უნარი, ცოდნა და გამოცდილება, რათა მდიდარი ლიტერატურული მონაგარი და სულიერი მემკვიდრეობა დაეტოვებინა. მან თვმისი "მე" მხატვრული შემოქმედებით გამოაქანდაკა. რომ არა მისი მგზნებარე

პატრიოტიზმი, რასაკვირველია, ფრიშმანი ერთიანად ჩაინთქმებოდა მის საყვარელ კერძო ლიტერატურულ საქმიანობაში, მაგრამ ეროვნულმა ვალმა იგი აიძულა მრავალმხრივ გაეშალა თავმისი მოღვაწეობა, ყოფილიყო ლიტერატორი, ახალგაზრდა მწერალთა მეგობრი და პედაგოგი და ებრაული საზოგადოების მოძღვარი. თავმისი კრიტიკული საქმიანობითა და თარგმანებით იგი საზოგადოების აღზრდაზე ზრუნავდა. როგორც მოძღვარი, ის პასუხობდა "ახალი ლიტერატურული პროცესის" მოთხოვნებს, ბევრს იღვწოდა ლიტერატურული გემოვნების გაუმჯობესებისა და ებრაული ლიტერატურის ევროპულ დონემდე ამაღლებისათვის. დაუღალავად ზრუნავდა ევროპული ესთეტიზმისა და ფორმის მშვენიერების დასამკვიდრებლად ებრაულ მწერლობაში, ამასთან ის მთელი თავმისი არსებით ებრაელი იყო და მუდამ ეროვნული ინტერესების მსახურად რჩებოდა. ებრაული საზოგადოება მუდამ იყო ფრიშმანის ფიქრისა და ზრუნვის საგანი, მიუხედავად იმისა, რომ თავს ისე აჩვენებდა, თითქოს არც სიონისტი ყოფილიყო და არც ნაციონალისტი. მან ხომ მთელი თავმისი სიცოცხლე, ნიჭი და უნარი, მდიდარი სულიერი სამყარო ეროვნულ სამსხვერპლოზე მიიტანა. რაც შეეხება ფრიშმანის ლიტერატურულ სტილს, რომელიც მის სულიერ რაობას აკრისტალეებს, ეს არის აფორისტული, ბიბლიური, ხატოვანი სტილი, თუმცა ამ სტილისათვის უცხოა ღვლარჭნილი, მძიმე მაღალფარდოვნება უკანასკნელი წინასწარმეტყველებისა, იგი უპირატესობას ანიჭებს პირველ წინასწარმეტყველებისა და ქრონიკების მარტივ სტილსა და სადა ენას. მისი სტილი არ იყო გადატვირთული ხატებით, ფერებით და თვალშისაცემი, ხელშესახები შტრიხებით, მას მხოლოდ მსუბუქი ლირიკული რიტმიკა ახასიათებდა და არა პლასტიკურ-ფერადოვანი ევფონია. სიტყვათა მუსიკა უფრო მეტს გამოხატავს ამ ავტორთან, ვიდრე თვით სიტყვები. მის ქმნილებებში ბიბლიური ენის სული შეიცნობა. ფრიშმანმა გაითავისა უძველესი პოეტური ყალიბების ნაზი და საამო ჟღერადობა და მათი საშუალებით დაეყრდნო საკუთარი პიროვნების შინაგან ორიენტირს. მისი ფაქიზი სმენა მიყურადებუდიყო ბიბლიური პოეზიის ცხოველ მუსიკას, მაგრამ ეროვნული პრობლემატიკა აიძულებდა ჩაბმულიყო ლიტერატურულ ომში სხვადასხვა ფრონტზე და უკიდევანოდ განევრცო თავმისი სამწერლო სარბიელი (41). მ. ი. ბერდიჩევსკის

თქმით, ფრიშმანმა სრულიად განსხვავებული კრიტიკა შემოიტანა ებრაულ ლიტერატურაში. იგი განსაკუთრებით დაუნდობელი იყო მცონარა მწერლების მიმართ. ბერდიჩევსკი ამ შეფასებისას ეყრდნობოდა ფრიშმანის სტატიას "თოჰუ ვავოჰუ" როგორც ფრიშმანის მსოფლმხედველობის მკაფიო გამოხატულებას. ბერდიჩევსკი აგრეთვე აღნიშნავდა ფრიშმანის პოზიციას ფორმის მიმართ, რომელსაც უკანასკნელი გადაიწვევტ უპირატესობას არასოდეს ანიჭებდა. მთავარი ფრიშმანისათვის თვით ცხოვრება იყო, არა ისეთი, როგორც, ვთქვათ, ესმოდა რაშის, არამედ დასავლური ყაიდის ცხოვრება, კულტურული საზოგადოების ცხოვრება. როგორც აღვნიშნეთ, ფრიშმანი იყენებდა ბიბლიის ენას, მიმართავდა ბიბლიურ გამომსახველობით საშუალებებს, სიტყვებისა და ლაიტმოტივების გამეორებას. იგი სიმაღლეზე შემდგარიყო და იქიდან საყვედურობდა მცონარა თანამედროვეთ და მოუწოდებდა: "თავს დააღწევთ უქნარობას, სულებს დაინარჩუნებთ". ფრიშმანი თითქმის ერთადერთია მწერალთა შორის, რომლის გარეგნული მრისხანება არსებითად არ ცვლიდა და არ არყევდა მის სულიერ მდგრადობას, რადგანაც იგი საზოგადოებას ემსახურებოდა და არა პირიქით, საზოგადოებისაგან ეპებდა სარგებელს. იგი საზოგადოებრივი საჭიროებისათვის იმაღლებდა ხმას, სხვათათვის ირჯებოდა, და არა საკუთარი თავისთვის. იგი არც მხოლოდ ებრაელი მწერალი ყოფილა და არც მხოლოდ ევროპელი, იგი, როგორც ჭეშმარიტი შემოქმედი, ზოგადსაკაცობრიო იდეალების სამსახურში იდგა (42).

არც სხვა ცნობილი ებრაელი კრიტიკოსი, ფ. ლახოვერია ორიგინალური, როდესაც იგი აღნიშნავს დ. ფრიშმანის ლიტერატურული მოღვაწეობის მრავალმხრივობას. ლახოვერის თქმით, ფრიშმანის შემოქმედება გამოირჩეოდა ფორმის სრულყოფილებით, იგი იყო დახვეწილი ლიტერატურული გემოვნების მქონე შემოქმედი, მისი გამოხატვის მანერა მუდამ მკაფიო და სრულყოფილი იყო. ამასთან ერთად ამ ავტორში იმალებოდა იდუმალი სიმი, რომელიც აჟღერებდა იმ სულიერებით აღვსილ მომაჯადოებელ მუსიკას, რითაც გაჟღენთილი იყო მისი ყველა ნაწარმოები, ბელეტრისტული თუ პუბლიცისტური. ფრიშმანი პოეტი იყო თავმისი არსებით, მაგრამ მისი პოეზია თითქოს უფრო ჩრდილში იყო მოქცეული, მისი თხზულებების ნიაღვარში ჩამალულიყო, გარედან კი უფრო კრიტიკული ნაწარმოებები ჩანდა, რომლებიც ომახიანად აცხადებდნენ თავიანთი არსებობის

შესახებ, როგორც ნაყოფი გონებადამხვილი და ნიჭიერი კაცის ფიქრისა და განსჯის ნაყოფი. მძლავრი რაციონალური საწყმისი ზღუდავდა ფრიშმანში პოეტს, და მაინც იგი ეთაყვანებოდა დაფარულსა და იდუმალს პოეზიაში. და ამიტომაც ფანატიკური დამოკიდებულება ჰქონდა ხელოვნების და შემოქმედებითი უნარის მიმართ. იბრძოდა პოეზიის იდეალებისათვის და მეტწილად აკრიტიკებდა მის თანამედროვე პოეტებსა და ხელოვანებს, რეაგირების გარეშე არ ტოვებდა ნაკლსა და ხარვეზს, რასაც კი მათ ნაშრომში აღმოაჩენდა.

ფრიშმანი თაყვანს სცემდა ევროპულ პოეზიას. და მისი ამ განსაკუთრებული მოწიწების გამო ევროპული პოეზიის მიმართ, ხშირად თანამოდმეთა წყრომას იმსახურებდა, რომლებიც თვლიდნენ, რომ ფრიშმანი ზედმეტად უკმევდა ევროპულ ლექსს. ცნობილია, რომ ფრიშმანს პირველ ევროპულ მწერალსაც უწოდებდნენ ახალ ებრაულ ლიტერატურაში. და მართლაც, მან უამრავი მხატვრულ-სტილისტური ელემენტი შემოიტანა ევროპული ლიტერატურიდან ებრაულ მწერლობაში. იგი ებრძოდა დახავსებულ მცონარობას რაც ძველი თაობის ებრაელი ავტორების საშინელ სენად იყო მიჩნეული. უკიჟინებდა აგრეთვე მათ ცხოვრებასა და შემოქმედებაში გამეფებული რელიგიური ობსკურანტიზმის გამო. თუმცა იგი როდი უგულებელყოფდა ებრაულ ტრადიციასა და სულიერებას. მასში შერწყმული იყო დასავლელი მოაზროვნე და აღმოსავლელი, იუდაიზმის დამცველი და შემნახავი იუდეველი. არც ფრიშმანის ენა ემყარება უცხო სამირკველს. იგი არ ასხეულებს, არ გამოკვეთს, არამედ გადმოსცემს შთაბეჭდილებას, რასაც საგნები ახდენენ მის სულზე, ხმას, რომელიც აღმოხდება ხოლმე მათ დანახვაზე. მის მოთხრობებში არ არის ჭარბი გამომსახველობა, როგორც ეს მის ლექსებშია. ფრიშმანმა ახალი სიმი შეიტანა ებრაულ ლიტერატურაში. მამათა და შვილთა ბრძოლა ებრაული ჰასქალას ლიტერატურაში განათლებისა და ინტელექტისათვის მიმდინარეობდა. აქ კი საქმე გვაქვს ბრძოლასთან მშვენიერებისა და სიცოცხლისათვის (43).

ზემოაღნიშნულს ეთანხმება ვაქსმანიც, მისი თქმით, ფრიშმანი მიჩნეულია ერთ-ერთ პირველ ებრაელ მწერლად, რომელმაც შემოიტანა ახალი ებრაული ნოველა მშვენიერებისა და ფსიქოლოგიური წიაღსვლის შერწყმით. მისი მოღვაწეობა მეტად მრავალმხრივი იყო, თითქმის ყველა ლიტერატურულ ჟანრში

მოსინჯა კალამი. ფრიშმანი გამოირჩეოდა პოეტური განცდით და მიდრეკილი იყო რომანტიზმისაკენ. რაც შეეხება მის ირონიასა და სატირას, კრიტიკასა და გროტესკს, მისი ირონია იყო მსუბუქი, ხოლო სატირა - თითქმის მძაფრი, ზოგჯერ კი მწარეც. ნაწარმოებებიც, შესაბამისად, გამოირჩეოდა ჟანრული მრავალფეროვნებით, ხოლო მწერლის მსოფლმხედველობა და მისი თვალსაწიერი მთლიანად სწვდებოდა მის თანამედროვე ებრაულ ლიტერატურას. ფრიშმანი იყო ახალი ტიპის ნოველის დაბადების მაუწყებელი. პოეტურმა სულისკვეთებამ და ებრაული ენის სიყვარულმა მწერალს ბიბლიის ებრაულისაკენ უბიძგა, რომლის სულიც მან სრულად შემისისხლხორცა, იქამდე, რომ ბიბლიურ სტილს მიმართავდა თანამედროვე ყოფის ასახვის დროსაც. ამასთან ერთად, მის შემოქმედებაში ძალუმად იგრძნობა აგრეთვე ევროპული ლიტერატურის გავლენაც. იგი საფუძვლიანად იცნობდა ჰაინეს, ნიცშეს, შექსპირის შემოქმედებას. ამ მწერლობამ უდიდესი გავლენა მოახდინა მის სტილზე. და როცა სამწერლო ასპარეზზე გამოვიდა, უკვე გათავისებული ჰქონდა ევროპული ლიტერატურული გემოვნება და სულისკვეთება (44).

ფრიშმანის მცირე მოთხრობები გამოირჩევა ფსიქოლოგიური სიღრმით. **მისი მოთხრობები არ ასახავენ** მწერლის პირად ცხოვრებას, ფრიშმანთან განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა პეიზაჟის აღწერას. პეიზაჟს აქ მნიშვნელოვანი იდეურ-ფსიქოლოგიური დატვირთვა აქვს, იგი არაიშვიათად მოხმობილია პერსონაჟის შინაგანი ბუნების გასახსნელად. ფრიშმანი თავმისი ამაღლებული მსოფლმხედველობით ყოველთვის განადიდებდა მშვენიერებას და თან მიდრეკილი იყო ტრაგიზმისაკენ (45).

მენახემ მანცური მოკლედ შენიშნავს, რომ, მართალია, ფრიშმანის სტილმა განიცადა ევროპული ლიტერატურის მნიშვნელოვანი ზეგავლენა, მაგრამ მისი წერის დასავლურ მანერაში აღმოსავლური, ორიგინალური ებრაული შტრიხებიცაა გაბნეული. ფრიშმანი ესწრაფვის მისტიკურსა და იდუმალს, განსაკუთრებით შინაგან მშვენიერებას, რომელიც ადამიანის ბუნებაშია. ფრიშმანის ლტოლვა მშვენიერებისა და სიცოცხლისაკენ ახალი ტენდენციაა ახალ ებრაულ ლიტერატურაში. წერის ამ მანერამ ხელი შეუწყო ებრაული ლიტერატურის გათავისუფლებას მძიმე რაციონალური ელემენტებისა და ხელოვნურობისაგან,

რაც დამახასიათებელი იყო ჰასქალის ლიტერატურისათვის. მწერლის ნაწარმოებებში არ არის გამოკვეთილი მითიურ-ხალხური ელემენტი, მის ნაცვლად ავტორი გამოკვეთს ინდივიდის უნივერსალურ სახეს, მის მდიდარ სულიერ სამყაროსა და ესთეტიკურ პრინციპებს. აღნიშნული ტენდენციები მან შეითვისა მსოფლიო ლიტერატურის იმ ნიმუშების თარგმანებიდან, რომელიც თავად განახორციელა. ფრიშმანის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე გადამუშავებული ხალხური თქმულებანი. მის ადრეულ ზღაპრებში იგრძნობა ანდერსენის გავლენა. მაგრამ ფრიშმანისეული ბიბლიური ლეგენდები - "უდაბნოს ზღაპრები", რომელიც მოგვიანებით შეიქმნა, გამოირჩევა ორიგინალობითა და ენობრივი სიმდიდრით. ამ ლეგენდებში ასახულია კონფლიქტი ადამიანურ მისწრაფებებსა და თორას, კანონს შორის, სიცოცხლესა და მორალს შორის (46). ცნობილმა კრიტიკოსმა ბარუხ კურცვაილმა განაცხადა, რომ ფრიშმანი თავმისი რითმული პროზით, რომელიც შორეულ ბიბლიურ ეპოქას ასახავს, ცხადყოფს, თუ როგორ გაუუკუღმართა ცხოვრება ადამიანებს კანონების ბრმა მორჩილებამ. აშკარაა, რომ ფრიშმანისეული ფიქცია საზრდოობდა საზოგადოებრივი ყოფის წიაღიდან, და ეს კომპონენტი, პუბლიცისტურ წერილებთან და ესეებთან ერთად, წარმოადგენს გვიანი რომანტიზმის ქარიშხლის სიმპტომს. როგორც ჩანს, ფრიშმანი განიცდიდა ჰაინეს - პუბლიცისტის მამის - ძლიერ გავლენას, ისევე როგორც უამრავი მისი თანამედროვე ებრაელი მწერალი. ფრიშმანმა იცოდა როგორ გამოეყენებინა სათავისოდ ყველა მისი ნაკლი, ისე რომ ჩირქი არ მოსცხებოდა მის გენიალობას, რაც დაამტკიცა კიდევ თავმისი მოღვაწეობით (47).

ცნობილი ებრაელი პოეტი და მწერალი, იაკობ ფიხმანი დავიდ ფრიშმანის შესახებ გვიამბობს: ფრიშმანს არაფერი ჰქონდა საწუწუნო მკითხველის თუ თაყვანისმცემელთა ნაკლებობის გამო. მას უყვარდა „კურთხეული და სპეტაკი“ ფიქრი, ფრიშმანი თითქოს აცხადებდა თავმისი ერესის შესახებ და მისტიკურ ზმანებაში იძირებოდა. მას მხოლოდ ტკივილები თუ უერთგულებდნენ და გაუნელებელი სევდა დღენიადაგ სდევდა თან. ფრიშმანი უფრო ნიჭიერი კაცი იყო, ვიდრე სრულყოფილებითა და ჰარმონიულობით გამორჩეული ინდივიდუუმი. იგი უფრო პოეტი იყო, ვიდრე „დიდი კაცი“, ფრიშმანი მორალისტი იყო. მას არ მოსწონდა მკითხველთან ზედმეტი სიახლოვის გამოჩენა

და ერიდებოდა მოჭარბებულ ინტიმურობას. ფრიშმანი ამჯობინებდა თავად ყოფილიყო დამკვირვებელი, ვიდრე დაკვირვების ობიექტი. დადის იგი ჩვენ შორის და აყურადებს ყველა ჩვენს ფიქრსა და გრძნობას, ასე მახლობელი და თან ასე შორეული (48).

ჩვენი აზრით, ფიხმანი ფრიშმანს აფასებს არა როგორც კრიტიკოსი, არამედ როგორც პოეტი, ამიტომ იგი ფრიშმანის ინდივიდუალობით უფრო ინტერესდება, ვიდრე მისი თხზულებებით, რაც არის, ჩვეულებრივ, კრიტიკოსის განსჯის საგანი. იგი აანალიზებს ფრიშმანის პიროვნებას პირადი ნაცნობობის საფუძველზე და ამ შემთხვევაში მისთვის ამოსავალს არ წარმოადგენს ნაწარმოებები, როგორც ეს სჩვევიათ კრიტიკოსებს, რომლებიც ავტორის პიროვნებასაც მისი თხზულებების მეშვეობით აფასებენ.

ცნობილი კრიტიკოსი და მკვლევარი დოვ სადანი საუბრობს ზოგადად ებრაული ლიტერატურისა და ენის შესახებ და გამოყოფს შედარებით მნიშვნელოვან ავტორებს, მათ შორის დავიდ ფრიშმანს. სადანი არ უღრმავდება ფრიშმანის თემას, მხოლოდ რამდენიმე გვერდს უთმობს მის ცხოვრებასა და შემოქმედებას. აღნიშნავს, რომ ფრიშმანმა შემოიტანა ებრაულ ლიტერატურაში რამდენიმე პრინციპი, რაც მან საკუთარი თარგმანებიდან შეითვისა. მისმა თარგმანებმა გაამდიდრა ებრაული ლიტერატურა და მრავალ მწერალს გაუკვალა გზა. ფრიშმანი და აღორძინების ხანის რამდენიმე მწერალი ლიტერატურული ცხოვრების ავანგარდში იდგნენ და ლომის წილი შეიტანეს ახალი ებრაული სალიტერატურო ენის განვითარებაში (ბრაინენი, ფრიშმანი, ბარნფელდი, - გერმანიაში; ახად ჰაამი, ბრენერი, - ლონდონში). აღსანიშნავია, რომ ფრიშმანი ორ ენაზე: ივრითსა და იდიშზე თხზავდა და ორივე ენაზე დატოვა ლიტერატურული მემკვიდრეობა (49).

ვფიქრობთ, სადანი არ ჩაღრმავებია ფრიშმანის კრიტიკას, ვინაიდან იგი არ იყო ლიტერატურის კრიტიკოსი, იგი უფრო ებრაული ენის სფეროს იკვლევდა მის განვითარებას აკვირდებოდა, ამიტომაც მან ყურადღება ლინგვისტურ ასპექტზე გაამახვილა და იმ ფაქტსაც გაუსვა ხაზი, რომ ფრიშმანი ორენოვანი შემოქმედი იყო. აქვე შევნიშნავთ, რომ ორენოვნება ბევრი ებრაელი მწერლისთვის იყო დამახასიათებელი: (მენახემ ლევინი, მენდელე მოხერ სფარიმი, პერეც

სმოლენსკინი და სხვ.). ებრაელი ავტორები აგრეთვე ხშირად მიმართავდნენ უცხო სიტყვებსაც, რომლებიც საჭიროებისამებრ გამოყენების შემთხვევაში ბარბარიზმებად არ ჩაითვლებოდა.

ცნობილი კრიტიკოსი ავრაჰამ შეანანი თავის ორ ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ფრიშმანი თავმისი მენტალობით ახლოსაა რომანტიკულ მსოფლადქმასა და თვალთახედვასთან, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ზოგჯერ წინააღმდეგობაში მოდის ტრადიციულ ებრაულ პრინციპებთან. იალაგის მსგავსად, მისიც უნებლიეთ პირველქმნილ ეროვნულ ძირებს უღრმავდება, თავისუფალს რელიგიურ-იდუური ბორკილისაგან და ამ ეროვნული არქექტიპის სამსახურში დგება. თავმისი ესთეტიზმისა და ინდივიდუალობის გამო, გარკვეულწილად მისიც ემიჯნება ისტორიულ იუდაიზმს და უძველეს, წარმართული ეპოქის მითოსს მიაშურებს. ფრიშმანი მიმართავს იმ ღვთაებას, რომელმაც მის ჟინსა და მისწრაფებებს თავისუფლების სამოთხე შეუნარჩუნა. ფრიშმანი ცდილობს განაგრძოს ბაირონის ტრადიციები ებრაულ ლიტერატურაში მიკჰალზე მეტი ძალისხმევით. ფრიშმანი უარყოფს იუდაიზმის რელიგიურ-საზოგადოებრივ ძალაუფლებას, რომელიც ბოჭავს და თავისუფლებას ართმევს ინდივიდს. ამას განაპირობებს ფრიშმანის დასავლურობა. მისი ესთეტიზმი და ინდივიდუალიზმი მუდმივად დაეხეტება საყრდენ-ორიენტირის გარეშე, თავის მხრივ ყველა "დასავლელი" მასქილი ეჭვმიტანილია ტრადიციული იუდაიზმისათვის ზიანის მიყენებაში იმგვარი კრიტიკული მოღვაწეობით, როგორსაც ეწეოდა, ვთქვათ, დ. ფრიშმანი. თავის მხრივ არც ფრიშმანს შეუძლია თავი დააღწიოს წინააღმდეგობას ზოგად ესთეტიკურ აღქმასა და ყოველდღიურობაზე რეაქციას **შორის (50)**.

ჩვენი აზრით, შეანანი ზედმეტ სიმკაცრეს იჩენს ფრიშმანის მიმართ, როდესაც მას აკრიტიკებს, როგორც რელიგიისა და ეროვნულობის მოწინააღმდეგეს. პირიქით, დ. ფრიშმანი უკიჟინებდა ებრაელებს დაეცვათ და გაფრთხილებოდნენ საკუთარ ტრადიციებსა და რელიგიას. ფრიშმანმა რამდენიმე სტატია მიუძღვნა ამ თემას (იხ. მე-3 თავი), სადაც იგი კიცხავს ყველას, ვინც ვნებს იუდაიზმს, ებრაულ ენასა და ლიტერატურას. ა. შეანანი სხვა ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ფრიშმანი თავმისი ორიგინალური თხზულებებითა და თარგმანებით წარმოგვიდგება როგორც მყარი ესთეტიკური პრინციპების მქონე

შემოქმედი, რომლისთვისაც უცხოა კომპრომისი, მაგრამ რომელშიც იმავდროულად პარადოქსულადაა შერწყმული ლირიკოსი და გონებამახვილი ინტელექტუალი, ნეორომანტიკული გრძნობით დამუხტული ავტორი და მძაფრი სატირის ოსტატი. ეს ამბივალენტურობა ახასიათებს აგრეთვე მის ლიტერატურულ კრიტიკას. ვროპული მწერლობის ნიმუშებს ფრიშმანი იყენებდა კრიტერიუმად ებრაული ლიტერატურის შეფასებისას, რაშიც ზოგჯერ რადიკალურ დოგმატიზმს იჩენდა. ამასთან ერთად, სურდა ძირეული ებრაული ელემენტების თავისებური კრისტალიზება მოეხდინა თავის თხზულებებში, როგორც სტილის, ისე შინაარსის თვალსაზრისით. ესთეტიკური საზომით უდგებოდა იგი აგრეთვე თემებს პრეისტორიული ხანის ებრაული სამყაროდან, ასევე რწმენისა და შემეცნების საკითხს იუდაიზმში და ამავე პოზიციიდან განიხილავდა ებრაელთა ყოფის ცნობილ პრობლემებსაც, ვთქვათ, ბრძოლას მამათა და შვილთა შორის, რაც არსებითად იყო ბრძოლა ორ განსხვავებულ მენტალიტეტს შორის. ამ თვალსაზრისით, ფრიშმანი ათანაბრებს ახალ ღირებულებას სიუჟეტის რეალისტურ საზომთან და ფსიქოლოგიურ ანალიზთან, თუმცა იქაც მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს ლირიკოსი და არა მაინცდამაინც მთხრობელი-ფსიქოლოგი, მუსიკალურობით დაჯილდოებული ადამიანი, და არა მაინცდამაინც მეცნიერული პროგნოზების ოსტატი.

თავმისი კრიტიკით ფრიშმანი ცდილობდა ყოფილიყო ახალი თაობის მოძღვარი. მის საფუძველს წარმოადგენდა პიექტიტი დასავლური ლიტერატურის მიმართ, რომელიც ხშირად დოგმატურ ხასიათს იღებდა. ამ დოგმატიზმს შეეძლო შეერყია მისი კრიტიკის ღირებულება, რომ არა ფრიშმანის ანალიტიკური უნარი და მაღალი ლიტერატურული გემოვნება, რასაც ერთვოდა მისი პოეტური ალღო, და თუნდაც შედეგრი რომ არ შეექმნა, ის ჩინებულად იცნობდა შემოქმედებით ბილიკებს და დაბრკოლებათა გადალახვის საშუალებებს (51).

ასკვნა

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ფრიშმანი გვევლინება როგორც ლირიკოსი, ესთეტიკოსი, ლიტერატურული გემოვნებისა და ესთეტიზმისათვის მეზრძოლი, და ამავე დროს გონებამახვილი კრიტიკოსი,

მოწოდებული საზოგადოების გასაჯანსაღებლად. იგი არამც და არამც არ ეწინააღმდეგება რელიგიასა და ნაციონალიზმს, მხოლოდ ზოგიერთ დრომოქმულ ადათ-წესს უცხადებს ბრძოლას, და მხოლოდ და მხოლოდ საზოგადოების კულტურული განვითარების მიზნით, რათა იგი ცივილურ პოპულაციათა რიგებში ჩადგეს. ამით აიხსნება მისი ლტოლვაც ზოგადად მსოფლიო და კონკრეტულად კი ევროპული ლიტერატურისაკენ, საიდანაც მან არაერთი ნოვაცია გადმონერგა ებრაულ ლიტერატურაში და გზა გაუკვალა უამრავ ახალბედა ებრაელ ავტორს. მრიგად, ფრიშმანმა უდიდესი ღვაწლი დასდო ახალი ებრაული ლიტერატურის განვითარების საქმეს, როგორც ჰასქალას პერიოდის, ისე აღორძინების პერიოდისა, რომლის წარმომადგენელიც თავად იყო. ფრიშმანი ბავშვობიდან, სამრეწველო და სავაჭრო გარემოსთან ერთად, ბუნებასთან, ტყესთანაც იყო დაახლოებული, რამაც მას პოეტური სული შთაბერა და დიდი ზეგავლენა იქონია მისი ლიტერატურული ინდივიდუალობის ჩამოყალიბებაზე. ბავშვობიდან სწავლობდა იგი უცხო ენებს და ხშირად დედანში ეცნობოდა მსოფლიო ლიტერატურის კლასიკასა თუ თანამედროვე მწერლობას, რამაც დიდი გავლენა იქონია მისი ლიტერატურული სტილისა და სამწერლო მანერის განვითარებაზე. გარდა ამისა, ის ებრაელ ავტორთა გავლენასაც განიცდიდა, როგორც იყო მიკჰალი და იალაგი.

დ. ფრიშმანი მრავალ მის თანამედროვე ებრაელ მწერლას არ მოსდიოდა თვალში მისი მახვილი კალმისა და მძაფრი სატირის გამო. მისი დაუნდობელი კრიტიკის მსხვერპლი გახდნენ ისეთი ცნობილი მწერლებიც კი, როგორებიც იყვნენ: პ. სმოლენსკინი, იალაგი, ლილიენბლუმი და სხვ.

ლიტერატურა

1. ბენ ორ ახალი ებრაული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გამომცემლობა "ისრაელი", თელ-ავივი, 1972, გვ. 83.
2. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, კრიტიკა, ვარშავა, 1914, გვ. 1.
3. ფ. ლახოვერი, წიგნი III, გვ. 80.
4. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 2
5. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 80
6. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 5
7. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 84
8. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 9
9. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 81
10. ფ. ლახოვერი, იქვე
11. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 14
12. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 83
13. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 5
14. ა. შეანან, ახალი ებრაული და ზოგადი ლიტერატურის ლექსიკონი, გამომცემლობა "იანე", თელ-ავივი, 1979, გვ. 645.
15. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 85
16. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 8
17. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 85
18. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 82
19. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 12
20. ა. შეანან, იქვე, გვ. 646.
21. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 12
22. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 13.
23. ა. შეანან, იქვე, გვ. 647.
24. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 83
25. მ. მანცურ, ახალი ებრაული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. I, გამომცემლობა "ქთავ", ნიუ-იორკი, 1971 წ., გვ. 52.
26. M. Waxman. A History of Jewish Literature, Vol. - IV. USA, 1960, pp. 49-53.

27. ა. შეანან, იქვე, გვ. 230.
28. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 10.
29. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 11.
30. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 83.
31. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 12, 13.
32. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 82.
33. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 5.
34. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 84.
35. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 8.
36. M. Waxman. იქვე, გვ. 45.
37. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 9.
38. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 81.
39. ფ. ლ. ფილუხოვსკი, იქვე, გვ. 8.
40. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 86.
41. ა. ბენ ორ, იქვე, გვ. 103.
42. ბერდიჩევსკი მ.ი., კრიტიკის წიგნი, ვარშავა, 1914, გვ. 43.
43. ფ. ლახოვერი, იქვე, გვ. 85.
44. M. Waxman. იქვე, გვ. 45.
45. M. Waxman. იქვე, გვ. 47.
46. მანცურ მენახემ, იქვე, გვ. 52.
47. კურცვაილი ბარუხ, იქვე, გვ. 28.
48. ფიხმან იაკობ, დავიდ ფრიშმანი, კრიტიკა, ვარშავა, 1914, გვ. 61.
49. სადან დოვ, ჩვენი მწერლობის შესახებ, თელ-ავივი, 1957, გვ. 45-50.
50. ა. შეანან, იქვე, გვ. 229.
51. ა. შეანან, იქვე, ლექსიკონი, გვ. 647.

მესამე თავი დავით ფრიშმანის ესეების კრიტიკაის ხელოვნება

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ პერიოდზე, რომელსაც ეკუთვნოდა დავით ფრიშმანი, ანუ ჰასქალას პერიოდზე, აღინიშნა, რომ თავად დავით ფრიშმანიც მასქილი - განმანათლებელი - ჰასქალას ლიდერი იყო. ამავე დროს იგი იყო თვალსაჩინო ებრაელი მწერალი, პოეტი, მთარგმნელი და კრიტიკოსი. ფრიშმანი ავტორია უამრავი, განსხვავებულ თემაზე შექმნილი ესეისა. ამიტომაც გამოვარჩიეთ მისი ესეები ჩვენი კვლევის ობიექტად და მესამე თავი სწორედ ამ საკითხს მივუძღვენი. და ვიდრე კრიტიკულად განვიხილავდეთ დ. ფრიშმანის ესეებს წიგნიდან "მოფარფატე ასოები", საჭიროდ ჩავთვალეთ, ზოგადად გვემსჯელა ესეის ლიტერატურული მოვლენის შესახებ, მისი ისტორიის შესახებ, თუ როდის გამოიკვეთა იგი როგორც ლიტერატურული ფორმა და მისი რა ტიპები და კატეგორიები ხარისხდება ლიტერატურისმცოდნეობაში.

არიან ადამიანები, რომლებიც განმარტობითა და სამყაროს ჭვრეტით ეძიებენ ცხოვრების საზრისს. ყოველდღიურობის საზრუნავით გართული ობივატელი საქმეს სიყვარულით როდი ეკიდება, მას პრაგმატული დამოკიდებულება აქვს მისადმი. პროცესი მისთვის მხოლოდ საშუალებაა სასურველი მიზნის მისაღწევად. მოაზროვნე ადამიანი კი სულიერ საზრდოს ჰპოვებს თავის ძიებებში. ამგვარი ადამიანის დაკვირვება და შემოქმედებითი მიდგომა საგნისადმი უპირატესად სწორედ ესეის გზით ჰპოვებს თავის გამოხატულებას.

მწერალთა და კრიტიკოსთა უმრავლესობა განსხვავდება ტერმინის "ესეი" განსაზღვრებაში. ესეის ტრადიციული მნიშვნელობაა ცდა ან ექსპერიმენტი. ინგლისელი მწერლების განცხადებით, ტერმინი ესეი (Essay) შემოტანილ იქნა ფრანგი მწერლის - მიშელ დე მონტენის მიერ (1533-1592), და იგი ითვლება ესეის როგორც ლიტერატურული ჟანრის ავტორად (1).

ესეის რამდენიმე განსაზღვრება მოეპოვება. ზოგი ლიტერატურისმცოდნე ესეის მიიჩნევს ლიტერატურულ ჟანრად, რომელიც წარმოადგენს გარკვეულ

თემაზე შექმნილ საშუალო სიდიდის ნაწარმოებს, რომლის გამოხატვის საშუალებანი არის სადა და ლაკონური. ავტორი იცავს თხზულების თემატურ საზღვრებს და მას განიხილავს საკუთარი მსოფლმხედველობის ჭრილში (2). აბდ ალ-ნურის ლექსიკონში ესეის შესახებ შემდეგია ნათქვამი: "ესეი არის მცირე გამოკვლევა, თეზისური. ეხება რომელიმე ამბავს თუ მოვლენას, ასახავს და აანალიზებს მას, და შესაძლოა ისე განავრცოს, რომ მთელი წიგნიც კი მივიღოთ" (3).

მაჯდი ვაჰაბა კი ამბობდა, რომ ესეი წარმოადგენს თხზულებას, რომლისთვისაც არ არის ნიშანდობლივი საკვლევ თემაში ჩაღრმავება, მაგრამ ინტერესდება ამ თემაზე დამოკიდებული ზოგადიდეური მიმართულებებით. და უმეტესად იგი მცირე პროზის სახით გვევლინება (4).

არაერთი წყაროა კიდევ, რომელიც ესეი განსაზღვრავს როგორც ნაწარმოებს, რომელიც არ ისახავს ამოცანად საფუძვლიანად გამოიკვლიოს და შეისწავლოს საგანი. და, შესაბამისად, მისი მნიშვნელობაც არის "ცდა", "ცოდნა", "პრინციპების განხორციელება" თუ "პირველი ექსპერიმენტი" (5).

დოქტორი ჯონსონი ესეის მიიჩნევს როგორც ინტელექტუალურ გადახრას, რომელიც არღვევს დამკვიდრებულ ნორმებს. იგი არ არის აშენებული ნაცნობ საფუძველზე და მხოლოდ ავტორის სულის სიღრმეში კრისტალდება. ესეის ამგვარი განსაზღვრება თავს იჩენს დასაწყისში, დღეისათვის ეს დეფინიცია ავთენტურობას მოკლებულია, მას შემდეგ, რაც კარდინალურად შეიცვალა ესეის ავტორთა შემოქმედებითი პრინციპები თუ წერის ყაიდა. მაგრამ მურიმ, რომელიც თვალს ადევნებდა ახალ ესემისი მომხდარ ცვლილებებს, იგი განსაზღვრა როგორც საშუალო სიდიდის ბელეტრისტული ნაწყვეტი, რომელიც გვესაუბრება საგანგებო თემაზე ან ამ თემის ნაწილზე. ამ ავტორის ორიგინალური დეფინიციით ესეი არის „ფიქცია, რომელსაც უამრავი ჩასწორება სჭირდება“ (6).

დოქტორი მუნირ ბაქრი ამბობს: "ესეი წარმოადგენს არც ვრცელსა და არც განმეორებულ თხზულებას. დამოკიდებულია საგანგებო თემაზე, და, ჩვეულებრივ, უფრო მოკლეა, ვიდრე მონოგრაფია და წარმოადგენს მცირე გამოკვლევას" (7). მაგრამ დოქტორი ელ-ტაჰირი ესეის განიხილავს, როგორც ერთ-ერთ ლიტერატურულ ტიპს, სადაც ავტორი გამოხატავს თავის ემოციურ მიმართებას

გარკვეული ობიექტისადმი, უშუალო მოტივის ან ამ მოტივის ავტორის სულიერ მდგომარეობაზე მოხდენილი გავლენის გზით (8).

ავრაჰამ შეანანი კი ესეის შემდეგნაირად განსაზღვრავს: ფრანგული ტერმინის Essai ან ინგლისური Essay-სა ზუსტი მნიშვნელობა არის "ცდა", "მცდელობა". ესეის როგორც ლიტერატურულ ნაწარმოებს არ გააჩნია მყარი დეფინიცია, ამიტომაც ძალზე მრავალფეროვანია ის მასალა, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ამ ტერმინით აღინიშნება. ამ ტერმინს მოიხმობენ ქმნილებათა განსაზღვრისათვის ლიტერატურის სფეროში, ხელოვნებაში, ფილოსოფიაში, ფსიქოლოგიაში, სოციოლოგიაში და სხვ. მისი განსაკუთრებულობა ცნობილია: მცირე ზომის პროზაული სუბიექტივისტური ნაწარმოები; თუმცა ინგლისელმა პოეტმა ალექსანდრ პოპმა დაწერა პოემა "ესეი კრიტიკის შესახებ" (1711) და ფილოსოფიური პოემა "ესეი ადამის შესახებ" (1732-1734). იგი წარმოადგენს ნაწარმოების, მოვლენის და ა.შ. სუბიექტური და ინდივიდუალური პოზიციებიდან შეფასების ცდას. ესეი, მეცნიერული ტრაქტატის მსგავსად, არ არის თავისუფალი პირადი მიმართებისაგან. თუმცა ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯონ ლუკი თხზულებაში "ესეი აღქმის შესახებ" (1790) საკუთარ სენსუალისტურ სისტემას საფუძვლად უდებს შემეცნების წყაროს. როგორც ირკვევა, თუ მართლაც არ არის შეზღუდული და შემოფარგლული ესეის თემატიკა, იგი უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც პროზაული ნაწარმოები, რომელსაც მკაფიო ინდივიდუალური ბეჭედი აზის და არავითარი პრეტენზია არ გააჩნია სამეცნიერო კვლევისა. ეს გახლავთ ესეის ერთ-ერთი ძირითადი საცნობი ნიშანი (9).

დოქტორ ხილმის განცხადებით, ესეის აქვს განსაკუთრებული თვისებები. მის ძირითად თვისებათაგან გამოირჩევა კონცენტრირებულობა და მეცნიერული სიზუსტე, მიდრეკილება კულტურტრეგერობისაკენ. ესეის ყურადღების ფოკუსში ერთი რომელიმე თემა ექცევა. ესეი სხვა არაფერია, თუ არა ავტორის სუბიექტური დამოკიდებულების გამოხატულება თავად თემის მიმართ. ამდენად, ნებისმიერ თემაზე შეიძლება შეიქმნას ესეი, რადგან თავად თემა უბიძგებს მის ავტორს საკუთარი პოზიციის გამოხატვისაკენ (10).

ესეის შესახებ შედარებით განზოგადებულ დეფინიციას იძლევა დოქტორი ნეჯაბი: ლიტერატურული ესეი წარმოადგენს პროზაულ ნაწყვეტს, შეზღუდულს

მოცულობითა და თემატურად, რომელიც დაწერილია სპონტანურად, ნაჩქარევად და თავისუფალია პოზიციათა დაპირისპირებისა და კონფლიქტის სიმძიმისაგან, ოღონდაც ავტორის ჭეშმარიტი ინდივიდუალიზმი იქნეს გამოხატული. ასე რომ ესეი ინარჩუნებს თავის მახასიათებლებს, და ამართლებს მონტენის მიერ შერქმეულ სახელს - "ცდა" (11).

არსებობს ესეის კიდევ არაერთი დეფინიცია, ერთმანეთის მსგავსი, მაგრამ დავკმაყოფილდეთ ჩვენ მიერ მოხმობილი მასალით, მხოლოდ საკუთარი განსაზღვრების ჩვენების შემდეგ. მიგვაჩნია, რომ ესეი ეს არის შემოქმედების ლიტერატურული ნაირსახეობა, დაწერილი ნაჩქარევი და სადა ენით, ავტორის იდეებისა და ინდივიდუალისტური პოზიციის გამომსახველი. ზოგჯერ იგი საგანგებო თემას ეძღვნება, ზოგჯერაც მოხმობილია ცხოვრების ამა თუ იმ სფეროში კორექტივების შესატანად. ამრიგად, ესეი აღნიშნავს პოზიციას ავტორისა, რომელსაც სურს ესა თუ ის თემა საკუთარი მსოფლმხედველობრივ სიბრტყეში გაშალოს.

ესეის ისტორია

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ უძველეს ხალხთა სიტყვიერ მემკვიდრეობაში ესეი ცნობილი იყო როგორც კერძო აზრის გამოხატვის უბრალო ნიმუში ან პირველი მარტივი ესეის მსგავსი მცდელობა, მაგრამ არა ახლებური ფორმით, განსაკუთრებული მახასიათებლებით აღჭურვილი ნიმუში ლიტერატურული ხელოვნებისა. მაგალითისათვის ბიბლიური წიგნებიც გამოდგებოდა: "იგავნი", "ეკლესიასტე", "ესაია" და სხვ. ამ წიგნებში ესეის პრიმიტიული ტიპი გაირჩევა. "იგავთა" და "ეკლესიასტეს" წიგნებში არის არაერთი სენტენცია, შეგონება, აფორიზმი, რომელიც ერთ რომელიმე საკითხს უკავშირდება. "ესაიას" წიგნში კი უკვე თვალშისაცემია ამა თუ იმ იდეის გამომხატველი იგავებისა და აფორისტული გამონათქვამების თემატური სიმწყობრე. ამდენად, ამ წიგნებში ვხვდებით ესეის პირველ ჩანასახებს. ძველი ჩინური ლიტერატურა, რომელიც რელიგიურ-ფილოსოფიური თემატიკით იყო გაჯერებული, აგრეთვე ასახავს ესეის ჩასახვის პროცესს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა

კონფუციის (ძვ. წ. აღ. მდე 500 წ.) სენტენციები, აგრეთვე ცი ზი და მენციუსი (ძვ. წ. აღ. მდე 300 წ.).

ბერძნულ-ლათინურ ლიტერატურაში ლიტერატურულმა ცდებმა ესეის დასრულებული ფორმა, ტრადიციული გაგებით, ვერ მიიღეს, თუმცა ძველ რომში ძვ. წ. აღ. მდე მე-2 საუკუნეში კიდევ უფრო განვითარდა ამგვარი ლიტერატურული ცდები, რასაც ხელს უწყობდა შედარებით ხანგრძლივი დროით ჩამოვარდნილი მშვიდობა. მაგრამ აქვე აღვნიშნავთ ბერძენი მოაზროვნეების როლსაც ამ მიმართულებით, როგორებიც იყვნენ: პითაგორა, ჰეროდოტე, ოვიდიუსი და ა.შ. გარკვეული გავლენა იქონია აგრეთვე ესეის ტიპებზე ბერძნულმა ფილოსოფიურმა აზრმა, კერძოდ, სოკრატეს, პლატონის, არისტოტელეს, თეოფრასტეს და პლუტარქეს ნააზრევმა (12).

თეოფრასტე, არისტოტელეს მოწაფე, მიჩნეულია პიონერად, რომელიც წერდა ესეებს ინდივიდზე. წიგნში "ინდივიდი" წარმოადგინა წარმატებული ნიმუშები დეგრადირებული ინდივიდისა. მოკლედ, თეოფრასტე აღიარებულია პირველ ბერძენ მწერლად, რომელმაც პირველმა გაიკვალა გზა ინდივიდუალისტური ტიპის ესეის ლიტერატურულ ცდაში. პლუტარქემ კი წიგნით "მორალი", და განსაკუთრებით თავით, რომელსაც მან უწოდა "ჭამის წინ", საფუძველი ჩაუყარა კონტემპლარული ესეის. პლუტარქემ სენეკასთან ერთად უდიდესი გავლენა მოახდინა ახალი ესეის პიონერებზე მონტენსა და ბეკონზე (13).

ძველ ლათინურ ლიტერატურაშიც ვაწყდებით ადრეული ესეის ელემენტებს, თეორიულ-კრიტიკული, კონტემპლარული ტიპისა. მსგავსი მოვლენები თავს იჩენს დიდი კატონის, იულიუს კეისარის, თალესის, დიოგენეს, კლოდიანის და ა.შ. შემოქმედებაში. ეს მწერლები მოღვაწეობდნენ ძვ. წ. აღ-მდე მეორე საუკუნიდან ახ. წ. მე-4 საუკუნემდე. მათ შორის უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეკავათ: ციცერონს (43-106 წწ), სენეკას (გარდაიცვალა 65 წ.), იულიუს გილიუსს (მე-2 ს. ძვ. წ.). ამ მწერალთა ნაწარმოებები საკმაოდ ახლოს იყო ახალი ესეის ფორმასთან. პირველ საუკუნეში, რომაული პერიოდის შემდეგ იწყება ესეის ახალი ეპოქა. ეს გახლავთ კონტემპლარული და ფილოსოფიური ესეი. ამ ტიპის ესეის წარმოშობა განაპირობა რწმენისა და აღმსარებლობის დაცვის საჭიროებამ საზოგადოებაში. ასპარეზზე გამოვიდნენ ისეთი მწერლები, როგორიც იყო, ვთქვათ, ავგუსტინე

წიგნით "წმინდა ავგუსტინეს აღსარებანი" (ახ.წ. 400 წ.). ახ. წ. 500 წ. იქმნება ბოთიუსის "ფილოსოფიური აღმოჩენები", შემდგომ ჩნდებიან მწერლები **ბოდი**, ალბერტ დიდი, თომა აქვილენი, ჯერალდი - მე-14 საუკუნის დასასრულამდე (14).

რენესანსის ეპოქა

რევოლუციასთან ერთად, რომელიც თან მოჰყვა რენესანსის ეპოქას, მწერლები მიუბრუნდნენ ძველბერძნულსა და ლათინურ მწერლობას, რათა გაეცოცხლებინათ იგი და თანამედროვე ახალი მწერლობის ბაზისად ექციათ. ასე და ამრიგად, ყურადღება მიაპყრეს პლუტარქეს, სენეკას, ციცერონის და სხვათა ესეებსაც. გამოჩნდნენ ახალი ავტორებიც, რომელთაც ახალი გზები გაკვალეს ესეისტურ ლიტერატურაში, როგორებიც იყვნენ: დანტე, პეტრარკა, მიქელანჯელო, სენსოფილე, ლუთერი, მარგარეტ ჰავინერი, რაბლე და სხვ. ეს მწერლები მოღვაწეობდნენ მეთოთხმეტე-მეთექვსმეტე საუკუნეებში. იგივე გზა გაიარა ესეიმ ინგლისშიც. მას მიაშურეს ტომას ელიოტმა, რობერტ ეშემ, ტომას უილსონმა, ფილიპ სიდნეიმ, ჯონ ლილიმ, რობერტ გრინიმ, ჯორჯ გასკონიმ, ვოლტერ რალიმ და ა.შ. (15). არაბულ ლიტერატურაში ესეის ელემენტები ჩნდება ისლამური პერიოდის დასაწყისიდან, ეპისტოლარული თხზულებების სახით მკვლევრებთან და რელიგიურ ფილოსოფოსებთან, და აგრეთვე არაბ მმართველებთან, როგორც იყო ელხასან ალბაცრის წერილები მუსლიმი ხალიფისადმი, რომელიც წარმოადგენდა დიდაქტიკური ესეის მკაფიო მაგალითს. აღსანიშნავია აგრეთვე აზად ელხამიდის ეპისტოლე მწერლების მიმართ, რომელიც წარმოადგენს მორალისტურ დივანს. ამ ეპისტოლესთან ძალზე ახლოს დგას ახალი კრიტიკული ესეი. საყურადღებოა აგრეთვე ელჯახიზის ეპისტოლარული მემკვიდრეობა, რომელიც თავმოყრილია წიგნში "მუნწები" (16).

ახალი ესეი

ჩვენ უკვე ვნახეთ ესეის რამდენიმე განსაზღვრება, და ამავე დროს მოკლედ წარმოვადგინეთ ესეის ისტორია, რომელმაც სხვადასხვა ეპოქა გამოიარა. გავეცანით ამ ჟანრში მწერალთა პირველ მცდელობებს, თუმცა მთელი ეს

მცდელობანი არ მიჩნეულა სრულფასოვან ესეიდ, ანუ თანამედროვე ესეის, როგორც ლიტერატურული თხზულების, წინასახედ. ამიტომაც უპრიანია ვისაუბროთ ახალი ესეის დასაწყისზე.

ახალი ესეის მამად აღიარებულია ფრანგი მწერალი მიშელ დე მონტენი (1533-1592), რომელმაც გამოაქვეყნა წიგნი "ესეები". წიგნში მონტენი აყალიბებს სკეპტიციზმის პრინციპებს. მონტენი მივიდა იმ აზრამდე, რომ ადამიანს არ ძალუძს მიეახლოს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. მონტენის ეს ეჭვით გამსჭვალული მსოფლალქმა გამოხატულია მის ლიტერატურულ ცდაში, რომელსაც ესეი უწოდა. სახელწოდება ხაზს უსვამს ნაშრომის ექსპერიმენტულ ხასიათს, აქსიომატური მსჯელობის საპირისპიროდ, სადაც ყურადღება კონცენტრირებულია გარკვეულ შინაარსზე. სათქმელი და მიზანი შეზღუდულია, მოცემულ შემთხვევაში სკეპტიკოსის მსოფლალქმით, რომელიც ვერ ხედავს ჭეშმარიტების წვდომის შესაძლებლობას, თუმცა ცდილობს საკუთარი ინდივიდუალობიდან შეიმეცნოს გარკვეული ნაწილი ჭეშმარიტებისა. ამ კრიტერიუმის ეფექტურად ასამოქმედებლად საჭირო იყო გულწრფელობის მაღალი დოზა და, ხშირ შემთხვევაში, ხასიათის ინტიმურ სიღრმეებში წვდომა. დაკვირვებისა და შეფასების პროცესი გადაჯაჭვულია სპონტანურობასთან, გაუშუალებლობასთან. არათანამიმდევრობა, ერთი აზრიდან მეორეზე გადახტომა განხილვის საგნის ირგვლივ არსებულ უამრავ ვერსიაში, განწყობისა თუ ასოციაციების შესაბამისად, მონტენთან ქმნის სპონტანურობის შთაბეჭდილებას. თავისუფალი ნახტომები ემყარება იდეურ ფუნდამენტს. რაც უფრო ინდივიდუალისტური, სუბიექტურია ესეი თვითშეფასებაში, მით უფრო მკაფიოდაა გამოკვეთილი ავტორის აზრთა წყობის მიმართულება. და რაც შეეხება სპონტანურობას, ამ ელემენტსაც, მიუხედავად დეზორიენტაციის შემთხვევებისა, მაინც გამოკვეთილი მიმართულება აქვს. მონტენი დიდად იყო დაინტერესებული ისტორიით (გარკვეულწილად, მისი მასწავლებლები იყვნენ პლუტარქე და სენეკა). იგი აგრეთვე მიისწრაფოდა ჩამოეყალიბებინა ნამდვილი ფილოსოფიური ტრაქტატის სისტემა (17). მეორე მხრივ უმნიშვნელოვანესი პრობლემატიკის გაშუქებას ცდილობდა. მონტენის გავლენა ესეიზე მსოფლიო ლიტერატურაში ძალზე მნიშვნელოვანია და, ფაქტობრივად, მან განსაზღვრა კიდევ ამ ტიპის თხზულების ხასიათი. 1603 წელს

მისი ესეები ითარგმნა ინგლისურ ენაზე ჯონ ფლორინის მიერ. ამ თარგმანის გავლენით ინგლისში ესეი ყველაზე მეტად განვითარდა, ვიდრე დანარჩენ ქვეყნებში. თუმცა მონტენის გავლენა ინგლისში წინ უსწრებდა კიდევაც მისი ესეების ინგლისურად თარგმნის დროს. პირველი, ვინც ეს სულისკვეთება განიცადა, როგორც ჩანს, იყო ფრანსის ბეკონი (1561-1626), რომელმაც გამოაქვეყნა "ესეები" 1597 წელს. თავის მიძღვნილ უელსისადმი ბეკონი ამტკიცებს, რომ ტერმინი "ესეი" გვიანდელია, თუმცა თავად საგანი ძალზე ძველიაო". და ამრიგად, ტერმინი მონტენისაგანაა შემოდებული, თუმცა მსგავსი ქმნილებები ეკუთვნოდა აგრეთვე სენეკას (4 ძვ.წ. - 64 წ.) და სხვებს. ბეკონის ესეის ნარატივი ბევრად უფრო მარტივია, ვიდრე მონტენისა, მაგრამ ბევრად ჩამოუვარდება ამ უკანასკნელის მხატვრულ ბრწყინვალებას (18).

ბეკონი ესეის ისტორიაში მეორე ავტორად არის მიჩნეული, მაგრამ მან ვერ მიაღწია ესეიზე მნიშვნელოვან გავლენას. ინგლისური ესეის მამად აღიარებულია აბრამ კაული (1618-1667). მონტენის გავლენა იგრძნობა კაულის ესეებში, რომელთანაც ესეისტიკის ხელოვნება ახალ მწვერვალებს მისწვდა. ფრანგული ესეის დარად, მისიც ინდივიდუალურად, კონტემპლარულად ეპყრობოდა საკუთარ თავსაც და სამყაროსაც. კაულმა ინგლისს ყველა სხვა ქვეყანა დააჩრდილვინა. მე-18 საუკუნეში ესეის ფორმას ხვეწენ: სერ რიჩარდ სტივი (1672-1729), რომელმაც დააფუძნა გაზეთი "დე თაითლერ" (1709 წ.), ჯოზეფ ედისონი (1672-1719) და სხვ. ინგლისსა და სხვა ქვეყნებში. ებრაულ ლიტერატურაში ესეისტიკის დარგში მწერალთა ძველი თაობებიდან აღსანიშნავია ახად ჰამი, ნახუმ სოკოლოვი, დავიდ ფრიშმანი, ხოლო შემდგომი თაობებიდან: იაკოვ ფიხმანი, იაკოვ შტაინბერგი, ცვი დიზენდროვი, ელიაზარ შტაინმანი. მცირე ესეებს თხზავდნენ აგრეთვე დ. შიმონი, გ. შოფმანი და სხვ. (19).

ესეის თავისებურებანი

მე-18 საუკუნეში ესეისტიკა იქამდე განვითარდა, რომ იქცა ლიტერატურულ დარგად, რომელიც ცხოვრების ყველა სფეროს მოიცავდა. დიდი როლი შეასრულა

პრესამ ესეს განვითარების საქმეში, მნიშვნელოვანი იყო აგრეთვე ლიტერატურული კაფეების მომრავლება და აქტიური მონაწილეობა ლიტერატურულ ცხოვრებაში, ამ ფაქტორმაც მნიშვნელოვნად განაპირობა ესეს პოპულარიზაცია. ესეიმ შეიძინა სხვადასხვა თვისება და შედეგად მივიღეთ მისი სპეციფიკური ტიპები, გამორჩეული თემატურად თუ ფორმალურად, ისე როგორც ეს ქვემოთ არის წარმოდგენილი:

1. სოციოლოგიური ესეი. ამ ტიპის ესეის თხზვის სხვადასხვა ტრადიცია არსებობდა, როგორც იყო მაგალითად, ვრცელი ტექსტი, რომელიც ემყარებოდა ციტირებას ლიტერატურიდან და წმინდა წერილიდან. მისი სტილი იყო ამონარიდის მსგავსი, რომელიც კმაყოფილდებოდა მოცემულ თემაზე ზოგადი ინფორმაციის ციტირებით და ყურადღებას არ ამახვილებდა დეტალებსა და წყაროებზე. ცენტრალურ თემას წარმოადგენდა საზოგადოება და მასთან დაკავშირებული მოვლენები;
2. კრიტიკული ესეი. ამ ტიპის ესეი ეხებოდა ლიტერატურულ თემებს, განიხილავდა და აანალიზებდა ამა თუ იმ ლიტერატურულ ძეგლს, ხშირად მიმართავდა ციტირებას ლიტერატურული წყაროებიდან, ცდილობდა ჩაღრმავებოდა მისთვის საინტერესო თემას და განემარტა კონცეპტუალური საკითხები.
3. ინდივიდუალისტური ფორმები ესემისი. აქ ჩვენ ვხვდებით დიალოგს, რემარკასა და ნარატივს.
4. ინციდენტების ციტირება. ესეის აღნიშნული ტიპი მოხმობილია მორალისტური პოზიციების გასაცხადებლად და საზოგადოების ნაკლოვანებათა გასაკრიტიკებლად;
5. ეპისტოლარული ესეი. ამ სახის ესეების თემა მომდინარეობდა მკითხველთა წერილებიდან ან გამოგონილი მიმოწერიდან. ავტორები ცდილობდნენ წერილების საშუალებით გამოეხატათ თავიანთი პოზიციები, მიდგომები, შეხედულებები საზოგადოებაში არსებულ პრობლემატიკასთან მიმართებით.
6. ლიტერატურული ესეი. ამ ტიპის ესემისი ავტორი უამბობდა მკითხველს ამბავს თუ თქმულებას, ნამდვილს თუ გამონაგონს. მიზანი იყო ამა თუ იმ ტრადიციის ასახვა და შთაბეჭდილების მოხდენა მაშინდელ ინგლისურ

ესეის სტრუქტურა

მე-19 საუკუნეში ესეი გადაიქცა სამწერლო ხელოვნების დარგად, რომელსაც იყენებდნენ საკუთარი თვალსაზრისის, კონტემპლარული სუბიექტივიზმის დემონსტრირებისათვის, ისე რომ აღარ მისდევდნენ მონტენისა და ბეკონის ტრადიციას. პროზაულ შემოქმედებაში ავტორები მიმართავდნენ თემას, რომელიც განსაკუთრებით აქტუალური იქნებოდა მკითხველისათვის და დიდი იყო მოლოდინი მის მიმართ ინტერესისა. ესეი იყენებდა სხვადასხვა ლიტერატურულ ჟანრს, კერძოდ, ავტობიოგრაფიულ თხზულებებს, აგრეთვე დრამატურგიულ მასალას, ზოგჯერ ლირიკულ პოეზიასაც კი ესესხებოდა, აქედან გამომდინარე, მკვლევრებმა ესეი ორ ნაწილად დაყვეს, თითოეულ თავში გამოიყოფა გარკვეული ტიპები და თავისებურებანი.

1. სუბიექტივისტური ესეი: ამ ტიპის ესემისი მძაფრად და მიმზიდველად ვლინდება ავტორისა თუ მწერლის ინდივიდუალიზმი. ამგვარ ესეის აქვს მგრძნობელობით გაჯერებული სტილი, რომელიც მკითხველში აღვიძებს დაფარულ ემოციებს და ააქტიურებს მის შინაგან ძალებსა და მისწრაფებებს. ფორმის თვალსაზრისით, იგი ემყარება ასოციაციებითა და წარმოდგენებით განმტკიცებულ ბაზისს, აგრეთვე მელოდიურობით აღბეჭდილ ფრაზებს, ცოცხალსა და მძლავრ ენობრივ ნაკადს, მკაფიო ლექსიკას. სუბიექტივისტური ესეი სტილისა და გადმოცემის მხრივ თავისუფალია და არ არის შეზღუდული განსაკუთრებული ორგანიზაციულობით, მისი ტიპებია:

ა) ინდივიდუალური ფორმა: ამ ტიპის ესეი წარმოადგენს მწერლის კერძო გამოცდილების ლიტერატურულ ასახვას, მისი პირადი ცხოვრების სულიერ გამოხატულებას. იგი გამსჭვალულია ფაქიზი ირონიით, და ამავე დროს ხასიათდება უშუალოებითა და აღმსარებლური მანერით.

ბ) საზოგადოებრივ-კრიტიკული ესეი: ეს ესეი ეყრდნობა დრომოქმული ტრადიციებისა და რელიგიური დოგმების კრიტიკას, რომლებიც

- ვ) თეორიული ესეი: ეს ესეი ემყარება ზუსტსა და სკრუპულოზურ შენიშვნებსა და სიღრმისეულ განცდებს. იგი ცდილობს დეტალურად აღწეროს მოვლენა, ისე რომ სარკისებურად აირეკლოს მწერლის გრგმნობები და ბუნებრივი დამოკიდებულება ობიექტის მიმართ.
- დ) მოგზაურობათა აღწერა: ამგვარი ესეი ასახავს ავტორის სამოგზაურო შთაბეჭდილებებს, რამაც განსაკუთრებულად იმოქმედა მის სულიერ მდგომარეობაზე და დიდი უშუალოდით უზიარებს მკითხველს.
- ე) ავტობიოგრაფიული ესეი: ამ ესეის ავტორი გადმოსცემს თავის განსაკუთრებულ ადამიანურ პოზიციას ინდივიდის რაობასთან მიმართებით, გამოხატავს თავის გავლენას ადამიანურ ურთიერთობებზე და თავის განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებებს. ავტორი ცდილობს გადმოსცეს ადამიანური ეპიზოდები მკაფიო მხატვრული გამოხატულებით.
- ფ) კონტემპლარული ესეი: ამ ტიპის ესეი წარმოადგენს როგორც ცხოვრებისეულ, ისე ზოგადკაცობრიულ პრობლემატიკას და ცდილობს მის სიღრმისეულ გამოძიებას. იგი არ იზღუდება ფილოსოფიისა თუ ლოგიკის სპეციფიკური კანონებით, მაგრამ კმაყოფილდება თავად ავტორის მსოფლმხედველობითა და ირგვლივ არსებული მოვლენების მისი სპეციფიკური ახსნით (21).
2. ობიექტივისტური ესეი. ესეის ეს კატეგორია დაინტერესებულია სამეცნიერო და კვლევითი თემებით, რაც იზიდავს ავტორის ყურადღებას, შემდეგ კი მკითხველისა. ამა თუ იმ მოვლენას ავტორი აშუქებს სამეცნიერო აპარატის მომარჯვებით საკუთარი პოზიციიდან და საკუთარი ხელწერით. ამგვარი ესეი ხასიათდება სკრუპულოზურობით, გამოკვეთილი ორიენტაციითა და საგნების მკაფიო დეფინიციით. ამ ტიპის ესეის ავტორს არ შეუძლია გამოააშკარაოს თავმისი ინდივიდუალობა თემის ხარჯზე. ეს ესეი ჰგავს გამოკვლევას, რომელიც წარმოდგენილია კვლევის საგნით, კვლევის

- ა) კრიტიკული ესეი: ამ ტიპის ესეის ცენტრალურ თემას წარმოადგენს ლიტერატურული ხელოვნების კრიტიკა. აღნიშნული ესეი ემყარება ავტორის მხატვრულ-ლიტერატურულ გემოვნებას;
- ბ) ფილოსოფიური ესეი: ეს ესეი ემდგინება ფილოსოფიურ საკითხებს, რომელთაც გამოკვეთს განმარტებებისა და ანალიზის საშუალებით. ავტორი ამ სფეროში რთული ამოცანის წინაშე დგას. იგი იღებს ვალდებულებას მოიძიოს თემის ჭკმდარიტი საყრდენ-ორიენტირი და შემდგომ დიდი სიფაქიზითა და სიზუსტით გამოხატოს აღნიშნული თემა;
- გ) ისტორიული ესეი: ამ ტიპის ესეი ემყარება თხრობით მასალას, გადმოცემებსა და დოკუმენტურ ინფორმაციას და შემდგომ მათ წარმოდგენას მთლიანობაში, ისე რომ არსად იკვეთება ავტორისეული რემარკა, ანუ ავტორის ინდივიდუალობა მაქსიმალურადაა შენიღბული, ავტორი გვევლინება მხოლოდ მოვლენათა დამაკავშირებელ ფარულ რგოლად;
- დ) მეცნიერული ესეი: ამ სახის ესემისი ავტორი წარმოადგენს ამა თუ იმ სამეცნიერო თეორიას თუ პრობლემას აბსოლუტური ობიექტურობის ფარგლებში.
- ე) სოციოლოგიური ესეი: ამგვარი ესეი ინტერესდება პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციოლოგიური საკითხებით და მისი ყურადღების საგანს წარმოადგენს სუბიექტივისტური ასპექტით. მგვარი ესეი ემყარება შედარებას, გამოთვლას, ანალიზსა და არგუმენტაციას, და ზოგჯერ გარკვეული დასკვნების გამოტანასაც ემსახურება (22).

ეს გახლავთ ტიპები სუბიექტივისტური და ობიექტივისტური ესეებისა. მაგრამ არის აგრეთვე სხვა ხასიათის ესეებიც. ესეის განვითარების შემდეგ გაჩნდა ესეის სხვა სპეციფიკური ტიპებიც, როგორცაა:

1. ფელეტონი: ფელეტონი ეს გახლავთ ესეი, რომელიც ემყარება მოულოდნელობის განცდას. ტოპოსი აქ წარმოდგენილია სასაცილო

2. ეტიუდი: ესეის თავისებური ტიპი, ეფუძნება ნარატიულ მასალას სპეციფიკური ტოპოსის გამოსაკვეთად. ზოგჯერ ეს ესეი დატვირთულია პროპაგანდითა და მორალისტური სულისკვეთებით, იგი მიმართავს სოციალურ, ლიტერატურულ თუ პოლიტიკურ პრობლემატიკას. ზოგჯერ ავტორი ეყრდნობა გარკვეულ ამბავს თუ თქმულებას, რათა მასზე ააგოს საკუთარი ესეი, ზოგ შემთხვევაში იგი მიმართავს დიალოგსაც (23).

ფელეტონიც და ეტიუდიც შესაძლოა იყოს სუბიექტივისტური ან ობიექტივისტური, და მათთვისაც იგივე ნიშნებია დამახასიათებელი, რაც ზოგადად ახასიათებს ესეის.

დავიდ ფრიშმანის სოციალური ესეები

ჩვენ მიმოვიხილეთ ესეის ჟანრის ისტორია და მისი ადგილი მსოფლიო ლიტერატურაში. მწერლობის ამ დარგში არაერთი ავტორი მოღვაწეობდა ებრაულ ლიტერატურაშიც. მათ შორის პირველი იყო დავიდ ფრიშმანი, რომლის ესეების უმრავლესობა კრიტიკული იყო. ფრიშმანის ინტერესების სფერო ფართო და მრავალმხრივი იყო. განსაკუთრებით კი მის ყურადღებას იპყრობდა ებრაული საზოგადოება და ებრაული ლიტერატურა. მას ჰქონდა აგრეთვე ესეები პოლიტიკის სფეროდან. შეიძლება ითქვას, რომ დ. ფრიშმანი იყო პირველი ფელეტონისტი ახალ ებრაულ ლიტერატურაში. თუმცა მისმა ცნობილ წიგნმა “მოფარფატე ასოები” ვერ ჰპოვა სათანადო ასახვა დ. ფრიშმანის შემოქმედებისადმი მიძღვნილ კრიტიკულ ლიტერატურაში, უფრო მეტიც, მასში შესული წერილების ნაწილი საერთოდ არ არის მოხსენებული სპეციალურ ლიტერატურაში, განსხვავებით მწერლის სხვა ცნობილი ესეების კრებულებისაგან “თოჰუ ვაბოჰუ” (“ქაოსი”), “ჩვენი მწერლობის საიდუმლო საუნჯიდან” და სხვ.

აღმოჩნდა, რომ დ. ფრიშმანის სოციალური ესეებს ჯერ არ შეხებია მკვლევრის ხელი. აქამდე მკვლევრები ინტერესდებოდნენ ლიტერატურული ესეებით. ამიტომაც შევაჩერეთ ჩვენი არჩევანი დ. ფრიშმანის ზემოაღნიშნულ კრებულზე და თემატური თანამიმდევრობით შევეცადეთ მის გაანალიზებას. დავყავით იგი სოციალურ, ლიტერატურულ თუ პოლიტიკურ ესეებად, რათა ნათელი მოგვეჩინა მწერლის პოზიციისა და მიზნებისათვის, ზოგ შემთხვევაში ფრიშმანისეული ნარკვევები წმინდა კრიტიკას ემსახურებოდა, ზოგჯერ პრობლემის გამოსწორებას ისახავდა მიზნად, ხან კი ამა თუ იმ სიტუაციის გამართლებას და სხვ. თუმცა მწერლის თითოეულ ესეში შესაძლოა არა ერთი, არამედ რამდენიმე პრობლემის კრიტიკას წავაწყდეთ, და აგრეთვე რამდენიმე მიზანს, ზოგჯერ ავტორს რამდენიმე ამბავი მოჰყავს თავის შეხედულებათა წარმოსაჩენად, ზოგჯერ კი ორ ესეში შლის თავის სათქმელს.

“XXV”

“XXV” გახლავთ პირველი ესეი დ. ფრიშმანის წიგნში “მოფარფატე ასოები”. ფრიშმანმა არ დაარქვა გარკვეული სახელი ესეის, მხოლოდ ნომერი (XXV) მიანიჭა. მწერალმა ესეი პატარა ამბის გადმოცემით დაიწყო. ამდენად, მცირე ამბით ესეის დაწყება დ. ფრიშმანის, როგორც ესეისტის, ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია. ამბავი ვითარდება ერთ-ერთ წვეულებაზე, სადაც მაღალი საზოგადოება შეკრებილიყო. დ. ფრიშმანი აღწერს მუსიკოს შემსრულებელთა ოსტატობასა და რეპერტუარს, საუბრობს ცნობილ უნგრელ კომპოზიტორზე – ლისტზე, ებრაელ მიზენტალზე და სხვ. იგი აგრეთვე აღწერს პიესას “სიჭაბუკის სიყვარული”, რომელიც იქვე სცენაზე იყო ინსცენირებული, მწერლის ყურადღებას იქცევს ასევე ქალთა სამოსელი და ზედმეტი მასლაათი. მაგრამ დ. ფრიშმანი არ ჩანს კმაყოფილი ამგვარ თავყრილობაში მონაწილეობით. თითქოს რაღაც ცოდვა ჩაედინოს აქ მოსვლით. ბოლოს კი მას მყარი არგუმენტი მოჰყავს, რაც ამართლებს მის მოქმედებას. შეკრება საქველმოქმედო ყოფილიყო და ემსახურებოდა ებრაული სკოლების კეთილმოწყობასა და ებრაელი ხელმოკლე ჭაბუკების განათლების დაფინანსებას, მოკლედ, მდაბალი აქცია მაღალი იდეის განხორციელებას უჭერდა მხარს, აქედან გამომდინარე, მას ჰქონდა გამართლება. თუმცა მწერალს გული არ უთმენს, რომ საზოგადოების ესა თუ ის მანკიერება არ

ამხილოს. მას განსაკუთრებით არ მოსწონს ქალების ხმამაღალი ლაზღანდარობა: “დობილი დობილს ემუსაიფება და მათი ხმა სასახლის ერთი კიდიდან მეორემდე აღწევს” (24). ფრიშმანს არც იმ საღამოს დადგმული ცეკვები და მოცეკვავეები მოსწონებია, თუმცა, რას დაეძებდა, ეს ტაკიმასხრობა სკოლებისა და ღარიბი ბიჭუნების სწავლისთვის შემოწირულობებს უყრიდა თავს (25). ფრიშმანს იმ ებრაელებზეც მოსდიოდა გული, ვინც ცეკვას ვერ ახერხებდა - “მძიმედ, და თან უწესრიგოდ მოძრაობდნენ და მშვენიერ მაზურკას ამახინჯებდნენ” (26). ფრიშმანის აზრით, ეს ცეკვა არ შეეფერებოდა ებრაელებს, რომელთაც მისი წესრიგის არაფერი გაეგებოდათ.

ესეის მთავარი თემა მაღალი საზოგადოების მიერ მოწყობილი საღამოს ცოდვა-მადლი გახლავთ. ერთი მხრივ, ამ ტაკიმასხრობაში მონაწილეობა მწერალს ცოდვად ეჩვენება, მეორე მხრივ კი მისიც ცხადია, რომ ამგვარი შეკრება კეთილშობილურ მიზანს და სიკეთეს ემსახურება. ნარკვევის დედაარსი, ვფიქრობთ, ავტორმა სრულად გადმოსცა ამ რემარკაში: “რისთვის გიამბუთ ეს ყოველივე, ალბათ, სრულიად უსარგებლო ამბები თქვენი ყურისათვის. ცოდვა იყო-მეთქი იმ საღამოზე დასწრება, თუმცა ამ ცოდვას კეთილი ნაყოფი უნდა გამოეღო. შემოწირულობანი, რომელსაც საღამოს სტუმრები გაიღებდნენ, ჩვენი კოხტა ქალაქის ებრაულ სკოლებს უნდა მოხმარებოდა” (27).

ამ ესემისი ფრიშმანი მიმართავს სტილისტურ ხერხებს, რომლებიც წარმოაჩენს მისი როგორც მწერლის ოსტატობას. ის ირონიას კიდეც უფრო ამძაფრებს საღამოს სცენების ლირიკული აღწერით: “ქალის ხმა დარბაზში მოჩხრიალე ნაკადულივით გაისმოდა”... (28).

ესეის მიზანს წარმოადგენდა მოწოდება შემწეობა აღმოეჩინათ ღარიბ-ღატაკი ებრაელი ჭაბუკებისათვის, რომლებიც სწავლას იყვნენ მოწყურებულნი, აგრეთვე დახმარებოდნენ ქალაქის ებრაულ სკოლებს. ფრიშმანის შეგონება ებრაელებისათვის და არამართო მათთვის შემდგომი მდგომარეობს: კეთილშობილურ ინტერესს შეიძლება ანაცვალო ზნეობრივი ნორმებიც კი, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მიზანი ამართლებს საშუალებებს. ფრიშმანი აქ წარმოგვიდგება როგორც ჭეშმარიტი ებრაელი, რომელსაც ესმის, რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს

თანამედროვე სკოლას და განათლებას ებრაელი ბავშვისათვის და ამ საქმის მხარდასაჭერად მზადაა დათმოს ებრაული ტრადიცია და მორალი.

“XXVI”

დ. ფრიშმანმა ეს ესეივ უსათაუროდ გამოაქვეყნა, მხოლოდ ნომერი “XXVI” მიანიჭა. ამ თხზულებით დ. ფრიშმანი მიმართავს მის მშობლიურ პოლონეთში ბირჟაზე მომუშავე ებრაელებს და გერმანიაში მომხდარი ერთი პატარა ამბით სურს მათ რჩევა-დარიგება მისცეს. იმჟამად ერთ გერმანულ ჟურნალში გამოქვეყნდა ცნობა, რომ გერმანია და საფრანგეთი საომრად ემზადებოდნენ და არმიებს ამზადებდნენ. დიდი არეულობა დაიწყო, ებრაელებმა დიდძალი ქონება დაკარგეს ბირჟასა და ვაჭრობაში. ყველამ დაიწყო ფასიანი ქაღალდებისა და უძრავი ქონების გაყიდვა და საზღვარგარეთ გადაბარება. მინისტრები და სამხედრო სარდლობაც ასე იქცეოდა. მოხუცი იმპერატორი საომრად და ქვეყნის დასაცავად ემზადებოდა. ეს თავზარდამცემი ამბავი მიიყვანს ერთ ებრაელს ფრიშმანთანაც ფულის გასაცვლელად. ავტორი გამოთქვამს სხვადასხვა ვარაუდს, თუ რას უზამს ძლეულ ქვეყანას მძლეველი. ბოლოს კი ირკვევა, რომ ეს ყოველივე მხოლოდ ჭორი იყო, ჟურნალის მიერ გავრცელებული (29).

ეს ესეი არსებითად ფელეტონია, რომელიც დასასრულს მოულოდნელობის ეფექტს სთავაზობს მკითხველს, რომ ამბავი მხოლოდ ყვითელი პრესის ჭორი ყოფილა, რამაც საზოგადოებაში დიდი ქაოსი და პანიკა გამოიწვია. მწერალს სურს ამით ხაზი გაუსვას იმ ფაქტს, რომ კრიტიკულ ვითარებაში ადამიანთა უმრავლესობა თავმისი ქონების გადარჩენაზე ზრუნავს და სამშობლოს ბედი აღარ აფიქრებს. სამშობლოს სიყვარულია ამ თხზულების ლაიტმოტივი. გარდა ამ ტოპოსისა, ფრიშმანი ურჩევს ებრაელებს, რომ არ დაეყრდნონ მხოლოდ ერთ საქმეს, ერთ ხელობას (საბირჟო საქმიანობას), რადგან დიდი რისკია, რომ იზარალონ და ნაშოვნნი ერთიანად წააგონ. ამრიგად, ამ სტატიით ფრიშმანი მოძღვრავს თავის თანამოძმეებს, იყენენ სამშობლოს ერთგულნი, ნუ დაეყრდნობიან მხოლოდ ერთ საქმეს და ნუ დაუჯერებენ ჭორებს.

“XXVII”

დ. ფრიშმანი თავის მესამე ესეისაც აგრეთვე უსათაუროდ იწყებს. ამ სტატიაში ფრიშმანი გვევლინება როგორც გაუთვითცნობიერებელი ჟამთასვლასა და წელთაღრიცხვებში, მაგრამ დღეს კალენდრის წიგნებს ჩაღრმავებია, ამიტომ მალე წელთაღრიცხვებისა და დღესასწაულების დიდი მცოდნე შეიქნება. ამის შემდეგ ავტორი საუბრობს “ტუ ბიშვატის” დღესასწაულზე, რომლის დროსაც ხილსა და ნუმს მიირთმევენ. იგი აღიარებს, რომ აქამდე არ ინტერესდებოდა დღესასწაულებითა და კალენდრებით, მაგრამ ახლა როცა მწერლობას მიჰყო ხელი და ბევრ საგანზე თვალი აეხილა, გააცნობიერა, რომ დღესასწაულებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ, და რომ ყოველმა ებრაელმა სიყრმიდანვე (ხედერიდან) უნდა იცოდეს ამგვარი რამეები. ფრიშმანი ამ თემას გამოყოფს ეტიუდის საშუალებით ებრაელი ბიჭუნას შესახებ, რომელიც გამორბოდა ხედერიდან [დაწყებითი ებრაული ტრადიციული სკოლა] “ტუ ბიშვატის” დღესასწაულზე ხილისა და ნუმის საჭმელად. (ალბათ, ეს ბიჭუნა თავად დ. ფრიშმანი თუ იქნებოდა). ბიჭმა იცოდა, რომ ხეების ახალი წელი დამდგარიყო და ამიტომაც ხრიდნენ თავებს მლოცველებივით, იცვამდნენ თოვლის ტალითებს და ლოცულობდნენ, ხოლო ქარი კი ვეება შოფარში ბერავდა, სატანა როკავდა მათ შორის, ღმერთი კი განიკითხავდა, რამეთუ ხეებს შორისაც იყო წმინდა და ბოროტი (30). ამგვარი იყო მლოცველ ებრაელთა სურათი. ფრიშმანი ხეებს ამსგავსებს ებრაელებს ლოცვის დროს, ასევე თუ როგორ გადიან მისინი ღვთიურ განკითხვას, თუ როგორ განისჯება წრფელი და ბოროტი. ფრიშმანმა ხე აირჩია ამ სახესიმბოლოდ, როგორც იყო გავრცელებული იუდაურ ტრადიციაში ხისა და კაცის ანალოგია. ამგვარად, დ. ფრიშმანსაც სურდა ეთქვა, რომ ებრაელები ხეებივით მალლები და ძლიერები არიანო, ფესვებით დაკავშირებულნი ტრადიციასა და რწმენას და მისთ. მწერალი მოუწოდებს მოძმეებს დაუბრუნდნენ ფესვებს, რამეთუ ხეც ფესვებით საზრდოობს (31). ავტორი აკრიტიკებს იმ ებრაელებს, რომლებიც დაცლილნი არიან რწმენისაგან და ლოცვას არ ამბობენ. რა იყო მიზეზი ამ უღმერთობისა? ფესვებისაგან მოწყვეტა, მწერლის ღრმა რწმენით. ხედერი იყო ის ბაზმისი, რომელსაც ყრმა ებრაელის გულში ღვთისმომშიშობა უნდა ჩაენერგა (32). მაგრამ მწერლის კიცხვას ვერც ხედერი გადაურჩება. უფრო სწორად კი იგი უვიც მელამედებს (ხედერის მასწავლებლებს) გაკილავს,

რომელთაც არ იცოდნენ, როგორ უნდა აღეზარდათ ნორჩი იუდეველები, რადგან თავად იყვნენ მოკლებულნი სათანადო ცოდნასა და განათლებას იუდაიზმში (33).

ფრიშმანს მიაჩნდა, რომ ხედერი და მელამედები არიან სწორედ იუდაიზმის საფუძველი, ამიტომ ამბობს: “ხედერს ნუ შეეხებით და ნუ ავნებთ მელამედებს!” სხვაგან იგი აცხადებს: “თუ კულულებს შევიჭრით, ამით ძალა არ გამოგვეცლება, მაგრამ თუ ხედერი გაუქმდება, ძალი წაგვერთმევა და ჩვეულებრივ ადამიანად ვიქცევით” (34). ფრიშმანი აღიარებს ამ სტატიაში ხედერის მნიშვნელობას ებრაელებისათვის და მელამედების მაღალ ფუნქციას. ფრიშმანი მელამედების მატერიალური მდგომარეობის გაუმჯობესების აუცილებლობაზეც საუბრობს: “ხალხმა უნდა გაიგოს, რამდენიმე შეკელი უნდა წავუმატოთ მელამედის ჯამაგირს, მათ ყრმებს თორა რომ ჩაუნერგონ (35). ამრიგად, ფრიშმანი იუდაიზმის დამცველად (*შამრანი*) გვევლინება და მოუწოდებს მოძმეებს ჩაუნერგონ იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებები მომავალ თაობებს. ფრიშმანის კრიტიკა, როგორც ჩანს, საზოგადოების მანკიერი მხარეების გამოსწორებისაკენაა მიმართული, იგი არამც და არამც არ ებრძვის იუდაიზმის ფუნდამენტურ ფასეულობებს, პირიქით, მათ ქომაგად გვევლინება.

“XXVIII”

დ. ფრიშმანის კრიტიკული სტილი ყოველთვის გამორჩეული იყო. მისი კრიტიკული აზრის გამოხატვის საშუალებანი, მისი კრიტიკის იარაღი იყო მრავალფეროვანი, ძალზე თვალსაჩინო, მახვილი და მეტყველი (36). წერის ეს მანერა ზოგჯერ, თემის აქტუალურობიდან გამომდინარე, სცდებოდა ესეის ფარგლებს. წინა ესემისი ავტორი განიხილავდა “ხედერისა” და მელამედების თემას, მაგრამ, როგორც ჩანს, ავტორს არ ამოუწურავს იგი და ამიტომ განავრცო იგი შემდეგ ესემისიც, სადაც აგრეთვე აკრიტიკებს მასქილებს. ამ ესემისი (XXVIII) ავტორი იხსენებს ერთ ამბავს: შვიდი სახელმწიფოდან მოვლენ მელამედები, თითოეულიდან – შვიდი და მას შინ ეწვევიან. ყოველმა შვიდეულმა ერთი ამოირჩია წარმომადგენლად, რომელიც მათი სახელით ილაპარაკებდა. მელამედებმა თაყვანი სცეს, შეჰკლიმეს და საჩუქრად ძეწკვზე მაგენ დავიდი მიართვეს. ფრიშმანმა ახედ-დახედა მათ, ერთხანს იყუჩა და მერმე თქვა: “ვინა

სთქვა მელამედი მაღლია ებრაელისთვისო? ვინა სთქვა თორა ხედერიდან და მელამედის პირიდან გამოდისო? ვინა სთქვა იუდაიზმის ყოფნა-არყოფნა ხედერზე ჰკიდიაო?” წინა ესეის თემას კი აგრძელებს ავტორი, მაგრამ კარდინალურად ცვლის პოზიციას, თუ იქ ხოტბას ასხამდა ხედერსა და მელამედს და მათ იუდაიზმის ბურჯად წარმოადგენდა, აქ სრულიად საპირისპირო განწყობითაა და ამუნათებს ამ დამყაყებულ ინსტიტუტებს. მაგრამ ფრიშმანი არამც და არამც არ ილაშქრებს ხედერის როგორც იდეის წინააღმდეგ, პირიქით, მისი კრიტიკა სწორედ ამ ინსტიტუტების გაჯანსაღებას ემსახურება. იგი თვლის, რომ ხედერის მოძღვარი – მელამედი სამაგალითო პიროვნება უნდა იყოს და არა მახეზღარა და ჯაშუში. მწერალი საყვედურობს ერთ-ერთ მელამედს ბიალსტოკის ქვეყნიდან, თუ რატომ დააბეზღეს ოფიცოზთან ერთი კაცი, რომელსაც სკოლის გახსნა გადაეწყვიტა. მელამედებმა მიუგეს, რომ ეს საქმე მათ სარჩოს შეუმცირებდა. პასუხმა კიდევ უფრო გააგულისა მწერალი. მისთვის მიუღებელი იყო ყოველგვარი მონოპოლია ახალგაზრდა თაობის აღზრდის საქმეში. ამგვარ მოძღვარ-მელამედებს იგი საშიშად თვლის ყრმებისათვის და მათ კიდევ ერთხელ კიცხავს: “არ შეეხოთ ჩვენს შვილებს, ნუ მოგვიწამლავთ ჩვენი მუცლის ნაყოფს!” (37).

დ. ფრიშმანი არც ებრაელ განმანათლებლებს – მასქილებს რჩება ვალში. ხედერების ნგრევისა და მელამედების გახრწნის პასუხიემგებლობას სწორედ მათ აკისრებს. მისი განცხადებით, ისრაელ მწერალთა და მასქილთა უმრავლესობა ხედერსა და მელამედს მოსპობით ემუქრება (38). დ. ფრიშმანის სურვილი კი სხვაგვარი იყო, მისი აზრით, ხედერი კი არ უნდა ამოეძირკვათ, პირიქით, საყოველთაო განათლების კერად უნდა ექციათ, ძველი ტრადიცია აელორძინებინათ და იგი მიმზიდველი გაეხადათ არაებრაელებისთვისაც კი, რადგან, მისი ღრმა რწმენით, თორასა და თალმუდს უკეთ ვერსად ასწავლიდნენ (39). მოკლედ, ფრიშმანი ეწინააღმდეგებოდა ჰასქალას დამანგრეველ პოლიტიკას ხედერისა და ებრაული ტრადიციული სწავლების წინააღმდეგ, რაც ასიმილაციით ემუქრებოდა ებრაელობას. მწერალს სწამდა, რომ იუდაიზმის ხსნა ხედერის სისტემის გაუმჯობესებაში იყო და არა მის განადგურებაში.

“შიმონ შპიტცერი”

“შიმონ შპიტცერი” ავტობიოგრაფიული ხასიათისაა. მის თემას წარმოადგენს ებრაული ინდივიდუალობა, რაც ასე მნიშვნელოვანია მწერლისათვის. დ. ფრიშმანმა ესეი მიუძღვნა შიმონ შპიტცერს – გეომეტრიის პროფესორს ავსტრიაში. შიმონ შპიტცერი დაიბადა ვენაში 1826 წელს, შეისწავლა არითმეტიკა და გეომეტრია. 1848 წელს არმიაში გაიწვიეს და არმიის საზიდრები ჩააბარეს. 1849 წელს მის მიერ გამოქვეყნებულმა სტატიამ არმიის ხელმძღვანელობის ყურადღებაც მიიპყრო. სათანადოდ დააფასეს მისი ნიჭი და მისწრაფებანი და ჯარიდან გაათავისუფლეს. მალე იგი ვენის პოლიტექნიკურ უნივერსიტეტში ჩაირიცხა. მოგვიანებით ახალგაზრდა სწავლულს ავსტრიის განათლების მინისტრმა ამგვარი გარიგება შესთავაზა: თუ იგი დატოვებდა თავის რელიგიას, მიიღებდა პროფესორის თანამდებობას ეკონომიკის აკადემიაში. შიმონ შპიტცერმა მტკიცე უარი განუცხადა. მიუხედავად ამისა, 1863 წელს იგი ინიშნება უმაღლესი მათემატიკის პროფესორად ვენის პოლიტექნიკურ უნივერსიტეტში. იგი მსოფლიო ავტორიტეტს მოიხვეჭს და რჩევისა და კონსულტაციისთვის მასთან მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხიდან მოემართებიან. შიმონ შპიტცერი გარდაიცვალა 1886 წელს.

დ. ფრიშმანი, როგორც პუბლიცისტი, ინტერესდება საზოგადოების პრობლემებით. ამიტომ იგი ყოველ ღონეს მიმართავს, რათა მიაღწიოს საზოგადოებაში ნამდვილი ცვლილებების გატარებას. მას გაცნობიერებული აქვს თავმისი მისია, როგორც საზოგადოების განმანათლებლისა, მან ჭეშმარიტი ებრაული განმანათლებლობა უნდა გაავრცელოს ებრაულ საზოგადოებაში (40). მოცემული ესეის მთავარი იდეაა ფართოდ იქნეს ცნობილი საზოგადოებაში ის დიდი პიროვნებები, ვინც ამაყად ატარებდნენ ებრაულ ინდივიდუალობას. მწერალი მოუწოდებს ახალგაზრდა თაობას მაგალითი აიღოს შიმონ შპიტცერისაგან, რომელმაც მიუხედავად დუხჭირი ყოფისა, შიმშილისა და სიცივისა, სათანადო განათლება მიიღო და დასახულ მიზანს მიაღწია.

როგორც ჩანს, დ. ფრიშმანი დიდად იყო დაინტერესებული აღზრდის პრობლემით. იგი აკრიტიკებდა ახალი თაობის მოსწავლეებს: “ვინ არ იცნობს ჩვენი დროის ებრაელ მოწაფეს, რომელიც შეაღებს სკოლის კარს, თუ სტომაქი სავსე აქვს, მაგრამ თუ ასე არ არის, სკოლას უმაღლეს მიატოვებს და ჯამის გავსებას ეცდება” (41). ამ ნებიერი მოსწავლის ტიპის საპირისპიროდ წარმოადგენს დ.

ფრიშმანი იმ ადამიანის მაგალითს, რომელიც გაუსაძლისი ყოფის მიუხედავად ცნობილი პროფესორი გახდა. ამ მოწაფეებმა არ იციან, ვინ იყო შპიტცერი, და მის შესახებ არც იმ მკითხველებმა უწყიან, ვინც მასქილთა სტატიებს ჩაჰკირკიტებენ და კოლაბორაციონისტთა წერილებს იზუთხავენ. ყველა საკუთარ ობიექტულ მიზნებს გამოსდევნებია, შპიტცერის მსგავსი დიდი პიროვნებანი კი დავიწყებას ეძლევიან: “ვინ იცნობს მას, ვის სმენია მისი სახელი ჩვენს ებრაელ მკითხველთაგან? ებრაელი მკითხველები კარგად იცნობენ “მასქილებს”, ებრაული საკითხით დაინტერესებულებს, ასევე დღედაღამ მლოცველებს ჩვენს კოლაბორაციონისტებთან ერთად” (42).

ფრიშმანი ამ თხზულებაში წარმოგვიდგება როგორც განსაკუთრებული ინდივიდუუმი – არც რელიგიური ფანატიკოსი და არც მასქილი. ჩვენი აზრით, მას სურდა საზოგადოების გაჯანსაღება ტრადიციულ ფუნდამენტზე დაყრდნობით, მაგრამ ახალი გზებითა და საშუალებებით. სურდა მსოფლიო ებრაელობის კონსოლიდაცია და თვალსაჩინო მამულიშვილების დანარჩენ მოძმეთათვის გაცნობა, ასევე მიზნად ისახავდა ევროპულ კულტურასთან მათ ზიარებას, სიბნელისა და უმეცრების დაძლევას. დ. ფრიშმანმა მნიშვნელოვან საკითხს გაუსვა ხაზი შპიტცერის პერსონის წარმოდგენით – “ებრაული რწმენის ერთგულებას”. ამ ადამიანმა გაუძლო განათლების მინისტრის მიერ შეთავაზებულ დიდ ცდუნებას და თავმისი მრწამსის ერთგული დარჩა. ფრიშმანმა თითოეულ ებრაელს მიუთითა შპიტცერის მაგალითზე და მოუწოდა არაფრის ფასად არ დათმონ მამა-პაპის რწმენა. ამ კუთხით დავიდ ფრიშმანი ეროვნულ მოღვაწედ, ერისკაცად წარმოგვიდგება. ის მწერალი და კრიტიკოსია, დაფიქრებული ებრაელი ხალხის სასიცოცხლო პრობლემებზე (43).

“გაბრიელ იეჰუდა ლიხტენფელდი”

როგორც წესი, ხშირ შემთხვევაში, ფრიშმანი არ კმაყოფილდება ერთი წერილით და თემას შემდეგ ესეშიც განავრცობს ხოლმე. მწერალი ამჯერადაც ასე იქცევა და ესეით „გაბრიელ იეჰუდა ლიხტენფელდი“ კიდევ ერთ სანიმუშო პიროვნებას აცნობს ებრაელ საზოგადოებას. ეს გახლავთ გაბრიელ იეჰუდა ლიხტენფელდი. ეს ესეც ბიოგრაფიული ხასიათისაა და დოკუმენტურ მასალას

ეყრდნობა. გაბრიელ იეჰუდა ლიხტენფელდი იყო პოლონეთში მცხოვრები ებრაელი ინჟინერი, პოეტი და მასქილი. მან მთელი თავმისი ცხოვრება წიგნებსა და გამოკვლევებში გალია, მან დატოვა მდიდარი მემკვიდრეობა როგორც მეცნიერების, ისე ლიტერატურის დარგში. გაბრიელ იეჰუდა ლიხტენფელდიც სიღარიბეში ცხოვრობდა, სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში კი იგი დაბრმავდა.

ფრიშმანს ამ პიროვნებათა წარდგენით სურდა მისაბამი მაგალითი ეჩვენებინა თანამედროვეთათვის. მწერალი შეეცადა შთამომავლობის ხსოვნაში ჩაებეჭა ამ ორი დიდებული პიროვნების წარუშლელი სახე, რომელთაც თავიანთი ნიჭი და უნარი, მთელი სიცოცხლე ებრაელი ხალხის სამსახურში გალიეს. ამრიგად, ორივე ზემოაღნიშნული ესეი ერთსა და იმავე იდეას გამოხატავს. დ. ფრიშმანი აკრიტიკებს მდიდარ თანამომძმეებს, რომელთაც არ სურთ შეამჩნიონ გვერდით დუხჭირ ყოფაში მყოფი მოყვასი. “რამდენ ბრძენკაცს შიმშილით ამოხდენია სული, - კითხულობს მწერალი, - და რამდენია მდიდარი, განცხრომასა და ფუფუნებაში მყოფი!” “დიდებული ადამიანები უკვალოდ იკარგებიან”, - ცნობილი ქართველი მწერლის ეს ფრთიანი გამონათქვამი განსაკუთრებით მიესადაგება დ. ფრიშმანის გულისტკივილსა და ამ ორი ესეს სულისკვეთებას.

“ძველი თუ ახალი”

თხზულების დასაწყისში ფრიშმანი იხსენებს ეგვიპტის სულთანს მუჰამედ ალის, მის ბაღ-ვენახებსა და ქალაქებს: ალექსანდრიასა და დამასკოს.. და აგრეთვე ჭორს დამასკოს ებრაელთა ჩვეულების შესახებ, რომ თითქოს მისინი ფესახის დამეს სისხლნარევ მაცას მიირთმევდნენ.

როგორც ჩანს, ფრიშმანს მხედველობაში ჰქონდა ოტომანური თურქეთის სულთნის ხელისუფლების დროინდელი შემთხვევა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მე-19 საუკუნის ბოლოს დამასკოში. გაურკვეველ ვითარებაში გაუჩინარდა ერთი ფრანგი დიპლომატი. თვითმხილველები ამბობდნენ, რომ უკანასკნელ ხანს ის დამასკოს ებრაულ კვარტალში დაინახეს. ებრაელებს ბრალი დასდეს მის მკვლელობაში. კერძოდ კი ებრაელ კაცზე, სახელად მორდებაიზე მიიტანეს ეჭვი. მორდებაი დააპატიმრეს და სიკვდილი მიუსაჯეს. მაშინ გავარდა ხმა, რომ

ებრაელები გოითა (არაებრაელთა) სისხლით გაჯერებულ მაცას ჭამენო. მორდებიაი აიძულეს რჯული გამოეცვალა და ისლამი მიეღო, სახელიც გამოიცვალა – სულეიმან ეფენდი გახდა. ამ გზით იგი ყველა ბრალდებისაგან გათავისუფლდა. მოგვიანებით სულეიმანი გაუჩინარდა, შორეულ სახელმწიფოში გაქცეულიყო და კვლავ იუდაიზმს დაბრუნებოდა (44).

ფრიშმანი ესარჩლება ებრაელებს, რომლებიც დიდ შეჭირვებაში იყვნენ ოტომანური თურქეთის ხელში. მას სურს გააქარწყლოს ყველა ბრალდება და საშმისი ცილისწამება, რასაც ებრაელებს მიაწერდნენ. ამიტომ ამუნათებს რისხვით ავტორი თურქებს: “ქარაფშუტა და უგუნურმა თურქებმა თავიანთი ღვარძლი გადმოანთხიეს როგორც ებრაელებზე, ისე ქრისტიანებზე” (45). ეს ამბავი მოხსენიებული აქვს გერმანელ მწერალს – ჰაინეს. ფრიშმანი ხაზს უსვამს ჰაინეს დამსახურებას ჭეშმარიტებისათვის ნათელის მოფენისა და ებრაელთა უდანაშაულობის დასაბუთების საქმეში. ჰაინეს წერილზე აპელირება მწერალს თავად ჰაინეს დიდი ავტორიტეტის გამოც სჭირდებოდა. ჰაინეს სიტყვას ბევრი გაუწევდა ანგარიშს და ბევრის წარმოდგენაში დაამსხვრევდა საშიშ სტერეოტიპსა და სისხლიან ცილისწამებას ებრაელთა შესახებ.

“ებრაელთა წყევლა”

ძირითადი თემა ამ ნაწარმოებისა არის მძაფრი კრიტიკა ფრანგი ებრაელებისა, რომლებიც შეერივნენ და ასიმილირდნენ ფრანგებში, დაივიწყეს მამა-პაპის რჯული და თავიანთი ებრაელობა. მათ არავითარი მხარდაჭერა არ აღმოუჩენიათ განსაცდელში ჩავარდნილი სირიის ებრაელობისათვის, არც მატერიალური და არც მორალური, უფრო მეტიც, ღმერთის ნაცვლად ოქროს სცემდნენ თავყვანს: “საფრანგეთის ებრაელები შეძლებულები იყვნენ, მისინი შეერივნენ ადგილობრივ მოსახლეობას, გაწყვიტეს კავშირები ებრაელ ძმებთან და მთლად ფრანგებად იქცნენ” (46).

ფრიშმანი აღწერს ფრანგ ებრაელებს როგორც შამაისა და ჰილელის სახლებს ბაბილონში. პარალელურად მწერალი უამბობს მკთხველს **კარმიაჰუს** პიროვნების შესახებ, რომელმაც მთელი თავმისი ქონება უბედურებაში ჩავარდნილი ებრაელი ძმებისათვის გაიღო. ამ ფაქტის საპირისპიროდ, ყოფილა იტალიაში კაცი სახელად

მოშე, რომელმაც გამოიცვალა სახელი და დაირქვა დელმარი. ფრიშმანს ორი პოლარულად განსხვავებული ფაქტი მოჰყავს ებრაელთა ცხოვრებიდან. ერთი მათგანი დადებით მაგალითს იძლევა ერისკაცისა, რომელმაც მთელი ქონება დათმო მოძმეთა ტკივილის შესამსუბუქებლად. მეორე ამბავი კი უარყოფით, საძრახის საქციელზე მიუთითებს, როცა ებრაელი კაცი ზურგს აქცევს თავის რჯულს და სახელს იცვლის. დაეხმარეთ ერთმანეთს ყველგან და ყოველთვის, - ეს გახლავთ მწერლის მოწმოდება და ლოზუნგი თანამოძმეებისადმი, - არასოდეს დაივიწყონ თავიანთი ებრაელობა და ნუ შეერევებიან სხვა ხალხებს. მოკლედ, დ. ფრიშმანი წარმოგვიდგება ტრადიციონალისტ (შამრან) მასქილად (განმანათლებლად), რომელიც ცდილობს დაიცვას იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებანი, როგორც ებრაელის მუდმივი საყრდენ-ორიენტირი.

“მველი საუბრები”

ეს ესეი სოციალურთან ერთად ლიტერატურულიც გახლავთ. შეიცავს რამდენიმე ამბავს და ორ ნაწილად არის წარმოდგენილი. პირველ ნაწილში სამი ამბავია გადმოცემული. პირველი გვიამბობს წრფელი და მართალი კაცის შესახებ, რომელიც თერძი იყო, მაგრამ მიატოვა თავმისი პროფესია. დაეხეტებოდა მთელს ქვეყანაზე და თავის თვისტომებს დაეძებდა. აქ საქმე გვაქვს სიმბოლიზმთან ებრაული დევნილობისა და მთელს მსოფლიოში მათი განფანტვის შესახებ. ის კაცი ცადიკი იყო. გადაიარა ბობოქარი მდინარე სემპტიონი და გოლიათთა ტომში აღმოჩნდა. დიდხანს იცხოვრა მათთან ერთად და ბევრიც ილოცა მათ წინაშე. მეორე მოთხრობა “ქვესკნელის ედემი” მოგვითხრობს შემის მჩეხავი კაცის შესახებ. იგი უბრალო ადამიანად და ბოგანოდ თვლიდა თავს, თუმცა სწამდა, რომ უფალი მის გულშიც იყო ჩასახლებული. სინამდვილეში ის კაცი დიდი ცადიკი იყო. ერთხელაც ძილში ელია წინასწარმეტყველი იხილა, მის წინაშე იდგა და ეუბნებოდა : “ინატრე რაც გსურს და აგისრულებ ნატვრას”. – “მე ქვესკნელის ედემისაკენ მიმავალი გზა ამებნა, იქნებ შემეწიო და დასდო ნიშანი, რომ გზა გავიგნო”, - სთხოვა შემის მჩეხავმა. ბოლოს კაცმა წინასწარმეტყველის მიერ დასმული ნიშანი იპოვა და ქვესკნელის ედემსაც მიაშურა. მას შემდეგ, რაც კარიბჭენი გაიარა, განვლო ოთახები და სენაკები, ერთ მხცოვან კაცს წააწყდა,

რომლის წვერიც მიწას სცემდა. “დღეგრძელი იყოს დავითი, მეფე ისრაელისა”, - წარმოთქვა კაცმა. მიუბრუნდა მას მოხუცი, დაჯდა და უამბო ათასეული წლების ამბები. დ. ფრიშმანმა ამ ამბის მოსმენის შემდეგ, ჩაიძინა და იგივე სიზმარი ნახა. “დღეგრძელი იყოს დავითი, მეფე ისრაელისა”, - შეჰყვირა მანაც, მაგრამ ძილში გაახსენდა, რომ მან არ იცოდა ის ნიშანი, ედემის გზის მაჩვენებელი. მაინც რა ნიშანი იყო ეს? ეს სიმბოლო გახლავთ და მასში რწმენა იგულისხმება. სულის სიწმინდემ წაიყვანა იგი ანგელოსებისა და წმინდანების სანახავად. მესამე ამბავი დავითზეა, რომელიც ქალაქ ოფირს ეძებს, სადაც თურმე უკვდავების წყარო მოედინება. ცოდვაში ჩავარდა და განსაწმენდად იმ სახელმწიფოს მოსაძებნად გასწია. დავითმა სიბრძნე იცოდა, უამრავი წიგნი ისწავლა. მიაღწია ერთ სახელმწიფოს ჯანლი მთის გადაღმა, ეძია, ეძია და ვერა იპოვა რა, რადგან არ უწყოდა გზები იმ ქვეყნისა. მოთმინება გადაეწურა და განუტევა კიდეც სული, იმ წყაროს კი ვერ მისწვდა, რომელიც მის თვალწინ ყოფილიყო (47).

ეს სამი ამბავი ფოლკლორიდანაა. ფრიშმანი აქ გამოკვეთილ ლირიკოსად გვევლინება, თითქოს ხალხურ ბალადას ღიღინებდეს. მწერალს, უპირველეს ყოვლისა, სურს ხაზი გაუსვას მამათა და შვილთა კავშირს, როგორც მემკვიდრეობისა და ტრადიციის უწყვეტი ჯაჭვის გამოხატულებას, რმისი საშუალებითაც სიბრძნე და ისტორია გადაეცემა მომავალ თაობებს. ფრიშმანის მიერ წარმოდგენილი ეს სამი ამბავი ხასიდურ თქმულებებს განეკუთვნება. სამივე მათგანი ხასიდური თქმულებისათვის დამახასიათებელი ნიშნითაა აღბეჭდილი: მოხეტიალე გმირი, ცადიკი (წმინდანი), დიდი სულიერი ძალის მქონე და სასწაულმოქმედი, - ამგვარია ამ ტიპიურ ხასიდურ მოთხრობათა მთავარი გმირი. ამქვეყნიური ედემი ერეც-ისრაელის სიმბოლოა, როგორც ჩანს, ავტორი მოუწოდებს ებრაელებს ალიისაკენ, ისრაელის ქვეყანაში ასვლისაკენ (48).

ზემოაღნიშნული ესეი რთული სიმბოლიკით გამოირჩევა. რას გულისხმობს თერძის სახე-სიმბოლო, რომელსაც თვისტომთა მოსაძებნად გაუწევია? რა ახსნა აქვს ცადიკის სახეს, რომელსაც ელია წინასწარმეტყველი გამოეცხადება, რომელიც ამქვეყნიური ედემისაკენ მიმავალ გზას მიუთითებს? რას ნიშნავს ამქვეყნიური ედემის ბალი? რა მნიშვნელობა აქვს შეძახილს: “დღეგრძელი იყოს დავითი, მეფე ისრაელისა!”? რა დატვირთვა აქვს თხზულების გმირის – დავითის სახეს,

რომელიც ოფირის ქვეყანაში უკვდავების წყლის მოსაძებნად გაემართება? და ა.შ. და ა.შ. როგორ უპასუხებს მწერალი უამრავ კითხვას, წამოჭრილს მკითხველის წინაშე? დავიდ ფრიშმანი მუდამ რჩება როგორც ტრადიციონალისტი მასქილი, რომელიც ყოველთვის ხაზს უსვამს იუდაიზმის, როგორც ებრაელობის საყრდენ-ორიენტირის, დაცვის აუცილებლობას. ფრიშმანი ააშკარავებს თავის ნაციონალისტურ პოზიციას და სურს დაიცვას იუდაიზმი და ებრაელობა მთელს მსოფლიოში. თავმისი თხზულებებით ფრიშმანი მოუწოდებს თანამოდმეებს დაიცვან რწმენა და სულის სიწმინდე. ის აგრეთვე აქეზებს მათ ესწრაფონ ერეც-ისრაელში ასვლას, სწორედ ამას მიანიშნებს ამქვეყნიური ედემის ბალის ძიება ზემოხსენებულ ესემისი. ფრიშმანი ხასიდი არ ყოფილა, მაგრამ იმ პერიოდში, განსაკუთრებით კი მე-19 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში ჰასქალას მოძრაობა სულს ლაფავდა და უკანასკნელ წამებს ითვლიდა. რეაქცია ამ მოძრაობის წინააღმდეგ იყო დაუნდობელი, - როგორც ზევით, პირველ თავში, აღვნიშნეთ, კრიზმისის კულმინაციას წარმოადგენდა პოგრომები კმისინიოვსა და უკრაინაში. ამ პერიოდში იღვიძებს პატრიოტული სულისკვეთება, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ არენაზე გამოდის ნაციონალიზმი. ფებს იღვამს ებრაული ნაციონალური მოძრაობა – აღორძინების მოძრაობა, რომელიც მოგვიანებით გაფორმდა როგორც სიონისტური მოძრაობა, ყალიბდება აგრეთვე ამავე პლატფორმაზე აღმოცენებული ნაციონალისტური გაერთიანებანი. ბევრი მასქილი, რომელიც წარსულში ტრადიციას ემიჯნებოდა და ასიმილაციას ქადაგებდა, იცვლის პოზიციას და უერთება ან სიონისტებს ან ნაციონალისტებს, რათა გადაერჩინათ თავი ებრაელი ხალხის წყევლისა და რისხვისაგან. თუ გავიხსენებთ ფრიშმანის ბიოგრაფიას, აღმოვაჩინთ, რომ მისი სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლა სწორედ აღნიშნულ პერიოდს დაემთხვა, როდესაც ებრაელი სწავლულები და განმანათლებლები ტრადიციის შენარჩუნებისა და ერეც-ისრაელში დაბრუნებისაკენ მოუწოდებდნენ ებრაელობას, - ეს იყო ებრაული საკითხის გადაწყვეტის გზა მსოფლიო მასშტაბით. ებრაელობის შეკრების გზაზე ნაციონალისტური გაერთიანებანი ცდილობდნენ შეეთვისებინათ როგორც ჰასქალას პროგრესული იდეები, ისე მისი მტრის – ხასიდიზმისა, რათა ამ გზით ებრაელთა უფრო ფართო მასები მოეცვათ. ზოგადად კი ახალი მოძრაობა ჰასქალას დამარცხებას

უწყობდა ხელს. ნაციონალისტებმა ერთმანეთში აურიეს და ერთგვარი სინთეზი შექმნეს ჰასქალასა და ხასიდიზმის იდეებისა. ხასიდიზმიც ჰასქალას მსგავსად დასუსტდა და ბოლოს სახეც იცვალა და პროგრესისა და განვითარების ირწმუნა, რასაკვირველია, იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებების ბაზაზე. მოკლედ, დაბეჯითებით შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ფრიშმანი მიეკუთვნებოდა იმ ახალ, რენესანსულ მიმართულებას, რაც აღმოცენდა მე-19 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში როგორც ახალ ებრაულ ლიტერატურაში, ისე, ზოგადად, ებრაულ საზოგადოებაში.

ამ ესეის მეორე ნაწილშიც ხასიდური მოთხრობებია წარმოდგენილი. ამ მოთხრობებშიც იგივე მიზანსცენაა ხორცშესხმული, როგორც პირველი ნაწილის თქმულებებში. პირველი ამბავი სოლომონისა და აშმადაის ბიბლიურ თქმულებას წარმოადგენს. ავტორი გვიამბობს სოლომონის მიერ ტაძრის მშენებლობის ამბავს. მას მუდამ გვერდში ედგა ვაჭარი აშმადაი. მან მოინადირა მეფის გული და დაარწმუნა წასულიყო შორეულ მოგზაურობაში. სოლომონმაც დაუჯერა და გაუდგა გზას. ტყე-ველად დაიარებოდა. აშმადაი კი მის ნაცვლად მოკალათდა სამეფო ტახტზე. ხალხსაც მეფე სოლომონი ეგონა იგი. მეფე კი მრავალ წელს მღვიმეებსა და ტყეებში ატარებდა. ბოლოს მოიღო მასზე წყალობა უფალმა და დააბრუნა იერუსალიმში. თუმცა ვერავინ იცნო დახეულ სამოსელში გახვეული ღატაკი მწირი. მაგრამ უფალი მასთან იყო. დაუბრუნდა სოლომონი სამეფო ტახტს, აშმადაი კი ქვეყნიდან გააძევა. იმ დღიდან მაინც ვერ ჰპოვა შვება მეფის სულმა, სამუდამოდ მიატოვა იგი მხიარულებამ, ამიტომაც ამოიჩემა მისმა ბაგემ: “ამაოება ამათა, ამაოება ამათა და ყოველივე ამაო”.

მეორე ამბავი ერთ კაცს შეეხება, რომელიც ღამეს სასაფლაოზე გაათევს და სულთა საუბარს მოისმენს. კაცი მოდიოდა ხოლმე ცოლისაგან ფარულად ღამღამობით სასაფლაოზე და სულთა საუბრებს ისმენდა. მაგრამ არ გამოიჩინა სიფრთხილე და ცოლს გაანდო ეს საიდუმლო. მთელ ხალხს მოედო ეს ამბავი. კიდევ მივიდა კაცი სასაფლაოზე ღამის გასათევად, მაგრამ იმ ღამეს ჩქამიც არ სმენია, რადგან სულებს მოეძულეზინათ იგი...

მესამე ამბავი ერთ კაცს ეძღვნება, რომელსაც ცოლი და ათი ვაჟი ჰყავს. ფიჩხს აგროვებდნენ, ჰყიდნენ და თავი ასე გაჰქონდათ. ერთ-ერთი ვაჟი შორეულ

ქვეყანაში წავიდა. ვაჟს ბიძაშვილი უყვარდა, სურდა მასზე ექორწინა, როცა შორეული მოგზაურობიდან დაბრუნდებოდა. მაგრამ შინ დაბრუნებულს უთხრეს, რომ ეს შეუძლებელი იყო. სამჯერ დანიშნულიყო ქალიშვილი, სამჯერვე, ქორწილის შემდეგ შევიდა თუ არა სიძე პატარმალთან, სული განუტევა. მაგრამ ელიშა თავისას არ იშლიდა. ყველა დიდმა მღელვარებამ მოიცვა. მაშინ გამოჩნდა ელია წინასწარმეტყველი ჭაბუკის დასახმარებლად და მისთვის გზის საჩვენებლად, თუ როგორ უნდა გადაერჩინა თავი. ქორწილის დღეს მოვიდა სიკვდილის ანგელოსი და მოუქნია ცელი თავის მსხვერპლს, მაგრამ ელიშა ისე მოიქცა, როგორც ელიამ დაარიგა, სძლია სიკვდილის ანგელოსს და გამარჯვებული გამოვიდა.

კიდევ ერთ ამბავს გვთავაზობს ავტორი – “ვირთხა და ორმო”. ერთმა ვაჟმა ერთი ქალი იპოვა უდაბნოში გულწასული და იხსნა იგი სიკვდილისაგან. შეუყვარდათ ერთმანეთი და შეჰფიცეს ერთმანეთს, რომ არასოდეს უღალატებდნენ ერთი მეორეს და არ მოატყუებდნენ. მოწმედ დაიყენეს ორმო და ვირთხა, რომელიც შემთხვევით ამოვიდა იქიდან. გავიდა ხანი. დაივიწყა ბიჭმა თავმისი ფიცი და სხვა გოგონა შეიყვარა და მასზე იქორწინა. შვა მასთან ვაჟიშვილი. მოვიდა ვირთხა და დაახრჩო ჩვილი. კვლავ დაფეხმძიმდა ქალი და გოგო გააჩინა. პატარა გოგო ჭაში ჩავარდა და დაიხრჩო. მაშინ გაიხსენა ვაჟმა თავმისი პირველი სიყვარული და ფიცი და გული დაუმძიმდა. ბოლოს ცოლმა ურჩია წასულიყო, მოემეზნა ის გოგო და პატიება ეთხოვა. და ბიჭიც გაუდგა გზას იმ გოგონას მოსაძებნად, ვისაც უღალატა და გული ატკინა. სიყვარულის ღმერთმა შეისმინა მისი წუხილი და მიუტევა ცოდვა.

თითოეული მოთხრობის ტოპოსს წარმოადგენს სულის სიწმინდისა და რწმენის თემა. გამზოს ამბავი კი ასე იყო: “მვირფასი ქვებით სავსე გუდა უნდა მიერთმია მეფისათვის, მაგრამ სასტუმროს პატრონმა მოპარა განძი და მის ნაცვლად გუდა მტვრით აავსო. მეფემ მტვრით სავსე გუდა რომ იხილა, ბრძანა დილეგში ჩაეგდოთ გამზო. მაშინ ადგა ის კაცი და თქვა, რომ ეს მტვერი ებრაელთა პატრიარქის – აბრაამისა იყო, როცა მას მტერს მიაყრი, ბასრ ისრებად იქცევიან მისინი და მომხვდურს გაჟლეტენ. დილეგში სანუგეშოდ კაცი მოვიდა მსჯავრდებულთან და უჩურჩულა, რომ იგი ელია იყო. ელიამ განახვნა თუ არა

ზაგე, მტვერი ტყვიებად იქცა და მტერს მუსრი გაავლო. მეფე მივიდა პატიმართან თაყვანი სცა და პატივით შეამკო. ეს ამბავი რომ სასტუმროს მეპატრონემ გაიგო, მაშინვე მეფესთან გამოცხადდა მტვრით ხელში. ცხადია, ეს მტვერი მოკლებული იყო სასწაულმოქმედ ძალას. კარისკაცებმა სასტუმროს პატრონი შეიპყრეს და მეფემ კი მისი ჩამოხრჩობა ბრძანა. სხვა ამბავში ხონი მეეტლეს ძილქუში დაეცემა და სამოცდაათი წელი იძინებს. გამოღვიძებულს სრულიად უცხო გარემო დახვდება, არ ეცოდინება არც თავმისი ალაგი და არც თავმისი დრო.

აკიბა ბენ იოსების ქალიშვილის ამბავი გერმანული ზღაპრის სიუჟეტს იმეორებს: ქალიშვილი დედოფალს სჯობდა სილამაზით. ჩაიხედა დედოფალმა სარკეში და დაინახა, რომ ქალიშვილი მასზე ლამაზი იყო. დედოფალმა სული განუტევა, გოგონა კი დარჩა ისევ ლამაზი და მშვენიერი. მაგრამ გველმა დაუწყო თვალთვალი და დასაფრება. მან ქალის სატრფო დაგესლა და სიცოცხლეს გამოასალმა. ერთ დღესაც ერთი მოხუცი მწირი მიადგა ქალის სახლს (ეს მოხუციც, უდავოდ, ელია წინასწარმეტყველი იქნებოდა). ყმაწვილმა ქალმა მოწყალება მოილო მოხუცებულზე, დააპურა, წყალი დააღვინა და ოქროს შეკელიც კი უსაჩუქრა. მწირმა დალოცა იგი და უთხრა: ოქრო მომეც და ოქროვე გაუჩქევავს თავს შენს მტარვალს. ეს სიტყვები წარმოთქვა და გველის თავიც ოქროს კვერთხით გასრისა. ასე გაიმარჯვა სიყვარულის ღმერთმა და კიდევ ერთხელ შეიმკო მისი თავი გამარჯვების გვირგვინით (48).

ეს მოთხრობები და თქმულებები ესეისტური თხზულებიდანაა, რომელიც გაჯერებულია თხრობითი მასალით. ფრიშმანი არ დაკმაყოფილებულა ერთი ამბით, მან არაერთი ამბავი შესთავაზა მკითხველს. თითოეულ ამ მოთხრობაში იკვეთება მწერლის სწრაფვა სულიერებისაკენ. თითოეული მათგანი გარკვეული სიმბოლური დატვირთვის შემცველია. თვალშისაცემია, მაგალითად, სოლომონ მეფის სიმბოლური სახე, რომელიც ისრაელის ერს განასახიერებს, აშმადაი კი არაებრაელთა ტიპაჟს ქმნის. მოხეტიალე სოლომონი უბრუნდება თავის ტახტს, ანუ ისრაელის ქვეყანაში ძალაუფლება ებრაელთა ხელში გადაინაცვლებს, ხოლო ცბიერი აშმადაი კი დევნილობის ხვედრს გაიზიარებს, - ასეთი გახლავთ მწერლის წინასწარმეტყველება, თუმცა ამ მოთხრობას რეფრენად გასდევს კოჰელეთის

ლაიტმოტივი “ამაოება ამაოთა და ყოველივე ამაო”. ეს სიტყვები ხან სოლომონის ბაგეს დასცდება, ხანაც აშმადაის, ასე რომ “არაფერია ქვეყნად ახალი” (50).

შემდეგი მოთხრობის არსი ის გახლავთ, რომ საიდუმლოს დაცვა სჭირდება. ცოლისთვისაც კი აკრძალულია მისი განდობა. გამხელილი საიდუმლო მოკლებულია ყოველგვარ ძალას. ეს საკითხიც ბიბლიური პრობლემატიკის რიგში დგას. დ. ფრიშმანი ყურადღებას ამახვილებს ელია წინასწარმეტყველის ფიგურაზე. მისი ავტორიტეტის მოხმობით სურს უჩვენოს რწმენაშერყეულებს რწმენის ძალა, ის სასწაულები, რომისი ქმნაც ხელეწიფება ცადიკსა და წმინდანს. ცრუსა და მოღალატეს კი წყევლა უწევს და ღვთის სასჯელი არ ასცდება, როგორც დაემართა სასტუმროს მეპატრონეს, დედოფალსა და ყმაცვილკაცს, რომელმაც სიყვარულის ფიცი გატეხა. ხასიდური მოთხრობების რესტავრაცია და რეტროსპექტივა ფრიშმანს დასჭირდა ებრაელების წასხალისებლად, მათი დაფარული ეროვნული მისწრაფებების გამოსაღვიძებლად.

“5233”

ფრიშმანი მოუწოდებს ებრაელებს იუდაიზმის დაცვისაკენ მტრისაგან, რომელსაც სურს გაანადგუროს მათი თვითმყოფადეობა ასიმილაციით. მწერალი მიუთითებს იმ ფუნდამენტურ ღირებულებებზე, რაც იცავს ებრაელობას, ეროვნული და რელიგიური თვალსაზრისით. მტრისათვის, იქნებოდა იგი ამჟამინდელი თუ ისტორიული, საკადრმისი პასუხი უნდა გაეცა ებრაელს. ეს გახლავთ თემაც ესეისა, რომელსაც სათაურად ავტორმა კვლავ ციფრი მოუძებნა – “5233”. ეს ციფრი იყო ცხედრის ნომერი ფარაონისა, რომელიც მოსე წინასწარმეტყველს ებრძოდა. ცნობილია, რომ ღმერთმა მიანიჭა ძალა მოსეს ჯოხით გაეპო წითელი ზღვა შუაზე და ხმელეთზე უვნებლად გაეტარებინა მონობიდან გამოქცეულ ებრაელთა ოჯახები. ეგვიპტელი მდევარი კი ზღვაში დაიხრჩო. ოთხასწლოვან ტყვეობას დააღწიეს თავი ებრაელებმა. ოთხასი წელი მონობასა და დამცირებაში გაატარეს, ამიტომაც უწოდებენ ებრაელები ეგვიპტეს მონობის ქვეყანას (51).

ფრიშმანი ზემოხსენებულ თხზულებაში მკითხველს უამბობს 1886 წლის ამბავს ეგვიპტეში ალქადივი აბასის მმართველობის პერიოდში. ეგვიპტის

ხელისუფალმა კაიროში საგამოფენო დარბაზი მოაწყო მუმების წარმოსადგენად. ალქადივი აბასმა გადაწყვიტა სარკოფაგები გაეხსნა და სახვევები შემოესხნა ეგვიპტის ცნობილი ფარაონების – რამსეს II და რამსეს III მუმებისათვის. ეს ცხედრები კაიროს უნივერსიტეტის მკვლევართა და მეცნიერთა შესწავლის საგანი გახდებოდა. მკვლევართა დასკვნით, რამსეს მეორეს სახე არ ამჟრავნებდა გონიერი კაცის დამახასიათებელ ნიშნებს. ფრიშმანის თქმით, რამსესს ძალზე უხეში სახის ნაკვთები მის სისასტიკეზე მიანიშნებდნენ. გაირკვა აგრეთვე, რომ სიკვდილის წინ ის ძალზე დასუსტებული და დაუძლურებული ყოფილა (52). ფრიშმანი სკრუპულოზურად აღწერს გვამებს და განსაკუთრებულ დაინტერესებას გამოხატავს. მწერალი ტკბება და ვერ მალავს კმაყოფილებას ყოველივეთი, რასაც ინსტიტუტის მკვლევრები აკეთებენ იმ გვამის მიმართ, რომელიც ებრაელთა დამმონებელ მრისხანე ფარაონს ეკუთვნოდა. საბოლოოდ ავტორი ცდილობს განდევნოს ყოველგვარი წყენაც და შმისიც ებრაელი მკითხველის გულიდან, რასაც მისინი განიცდიდნენ ეგვიპტის ფარაონების, განსაკუთრებით კი რამსეს მეორის მიმართ, ცდილობს ის ტკივილიც გაანელოს, რაც ჯერაც აწუხებთ მის თანამოძმეებს. ფრიშმანს სურდა ეჩვენებინა ებრაელებისათვის: “აი, ის კაცი, რომელმაც თქვენ დაგამონათ და გდევნიდათ, ახლა ის სარკოფაგში წევს, მუმია. ახლა მას აკვირდებიან, სახვევებს ხსნიან, ის კი სრულიად უსუსურია”. ფრიშმანმა გააცოცხლა ფარაონის სახე, შეება მას და ყველაფერი მიახალა სახეში, რმისი თქმაც კარგა ხნის წინ ეწადათ მის წინაპრებს. იგი კალმით იძიებს შურს ყველა იმ ტკივილისა და უბედურების გამო, რაც ფარაონმა ებრაელ ხალხს მოუტანა. ავტორი საგანგებოდ აღწერს დეტალურად და ხელშესახებად ფარაონის ცხედრის დათვალიერების სცენას. იგი ტკბება მისი უმწეობით, ახლა ეს მშრალი სხეული აბსოლუტურად უწყინარი და მშვიდია. ფრიშმანი ხაზს უსვამს წუთისოფლის წარმავლობას. აი, ასეთია ბოლო უძლეველი ფარაონისაც კი, - ამბობს მწერალი. თქვენ დამარცხდით, - ამუნათებს ავტორი მრისხანე ფარაონებს, - თქვენ ახლა მუმები ხართ, ის ხალხი კი, ვისაც აწამებდით, ჯერაც ცოცხალია და განაგრძობს ცხოვრებას. ფრიშმანს სურს ხელშესახებად აჩვენოს ებრაელ მკითხველს დიდი რამსესის უმწეო გვამი და ამით მოუხსნას მას ყოველგვარი შმისი და მონობის განცდა, საუკუნეთა მანძილზე ჩანერგილი. განაჩენი ფარაონს დროის სრბოლამ და

ისტორიამ გამოუტანა. “შენ თუ გყავს ყრმა ნილოსში გადასაგდები?” – ეკითხება რამსეს მეორის ფიტულს გულმოცემული მწერალი (53). შემდეგ მწერალი ისევ მოსე წინასწარმეტყველს უბრუნდება. ფარაონს სახელიც კი დაუკარგავს, ის ნომრით აღინიშნება (5233), მოსე კი მრავალრიცხოვან ხალხად იქცა.

ფრიშმანი ეგვიპტის ხელისუფლებასაც დასცინის, რომელიც საქვეყნოდ აშიშვლებს ფარაონებს. დასავლეთის მსახურ ხელისუფლებას ახლა ახალი მონები ჰყავს მინისტრებისა და ჩინოვნიკების სახით, - ქილიკობს ავტორი (54).

“ნაბუქოდონოსორის სიგიჟე”

კიდევ ერთი ბრძოლა გამართა ფრიშმანმა, ამჯერად ნაბუქოდონოსორთან, რომელმაც დაანგრია სოლომონის ტაძარი, დაიმონა ებრაელები და ბაბილონში გადაასახლა. ფრიშმანი იწყებს თავის ესეის თავით დანიელის წიგნიდან, რომელიც არამეულადაა დაწერილი: “მცენარე და ბალახი ხარებისაგან შეიჭმევა, ციური ნამი და წვიმა დაილევა, ვიდრე არ იქცევა იგი, როგორც ყვავ-ყორანთან მებრძოლი არწივი...”

მოქმედება ვითარდება გერმანიის ქალაქ კიოლნში, სადაც მოეწყო გამოფენა. თავდაპირველად ფრიშმანი აღწერს რაინის ნაპირებზე გაშენებული ქალაქის სილამაზეს, მის კოშკებსა და სასახლეებს. ერთ-ერთ დიდებულ სასახლეში ეწყობოდა მხატვარ როშგროსის ფერწერული ტილოების გამოფენა. მნახველი განაცვიფრა მისმა ნახატმა “გლახთა ამბოხი”, სადაც ასახული იყო გლახთა ბრძოლა ფრანგი არისტოკრატის წინააღმდეგ (1358 წ.). ამ შედეგის გვერდით იყო ერთი ნახატი “ნაბუქოდონოსორის სიგიჟე”. ფრიშმანმა იცოდა, რომ ებრაელები მაინცდამაინც არ ინტერესდებოდნენ ამგვარი კულტურული ღონისძიებებით და ეს გამოფენაც, ალბათ, მათი ყურადღების მიღმა დარჩებოდა. ცხადია, არც ფრიშმანის ყურადღებას მიიქცევდა ნახატი, რომ ყოფილიყო თემაზე, ვთქვათ, “მეფე ლირის სიგიჟე” ან “ოფელიას სიგიჟე” და მისთ. ნაბუქოდონოსორმა, თანახმის გმირმა, რასაკვირველია, სრულიად სხვა შთაბეჭდილება მოახდინა მწერალზე. მწერალს აღტაცებისა და გაკვირვების ამომძახილი აღმოხდება მოძმე ებრაელების გასაგონად: “ნაბუქოდონოსორი, ჩვენი ნაბუქოდონოსორი ვნახე, ხალხო, ჭკუიდან გადასული ვნახე, საკუთარი თვალთ

ვნახე...” ესეის მთელი თემა ნაბუქოდონოსორის ნახატს შეეხება. ეს ნახატი ასახავს ბაბილონის მეფეს, ნადიმიდან გამოსულს, რომელიც ველად გავა, შემლილი მინდორზე ოთხით დადგება და ბალახის ძოვას დაიწყებს პირუტყვივით. სურათზე კიდევ ორი ადამიანია გამოსახული, მონა და საჭურმისი. იქვეა უფლის ანგელოზიც შიშველი მახვილით ხელში, რაც უფლის მსჯავრს მიანიშნებს (55).

ეს ესეიც შურისმაძლიებლური ესეების რიგში დგას. მწერალი თავმისი მახვილი კალმით ჯავრს იყრის ბაბილონის მბრძანებელზე, რომელმაც დაანგრია ებრაელთა ტაძარი, ებრაელები კი ტყვედ წაასხა ბაბილონს. აქაც, ისე როგორც წინა ესემისი, ფრიშმანი საქვეყნოდ, სახალხოდ უჩვენებს მთელს ებრაელობას მათი მტარვალის სამარცხვინო სახეს და ვერ ფარავს ამ სანახაობით მოგვრილ კმაყოფილებას. მრისხანე ნაბუქოდონოსორი პირუტყვივით ოთხზე დამდგარა და ბალახს ძოვს, აი, რა ღვთიური სასჯელი დაატყდა თავს ებრაელთა ამომგდებს! ახლა მაინც ეცდება მწერალი წინაპართა ჯავრი ამოიყაროს და მწარე დაცინვით მოიოხოს გული თანამომძიებთან ერთად. მწერალს სურს მოძმეთა მძიმე ყოფა ამგვარად შეამსუბუქოს და აქვე საკუთარ თავს უსვამს რიტორიკულ შეკითხვას: “ჩვენ როსლა უნდა დაგვიდგეს კარგი დრო ძენო ისრაელისა? როდის გადნება საშინელი ყინული, განვიკურნებით სნეულებათაგან და ადამიანად ვიგრძნობთ თავს?” (56) ეს ფიქრები აწუხებს საკუთარი ერის ბედით გულგასენილ ავტორს. ფრიშმანს სურდა ხაზი გაესვა მასქილთა მიზნებისათვის, რომ მისინი ესწრაფოდნენ ევროპული კულტურის შეტანას ებრაულ თემებში. თავად ფრიშმანიც აკრიტიკებს ებრაელებს, რომლებიც არ ინტერესდებიან მსოფლიო შედეგებით, როგორცაა “ჰამლეტი” და “მეფე ლირი”, იმ მიზეზით, რომ მათ არ გააჩნიათ პირდაპირი კავშირი ებრაელთან და ებრაელობასთან. გარდა ამისა, ფრიშმანი თავად აძლევს ისრაელიანებს ერუდიციისა და ევროპული განათლების თვალსაჩინო მაგალითს, თუმცა მუდამ ხაზს უსვამს თავის ებრაელობასაც. ზოგჯერ ფრიშმანი ლირიკულ გადახვევებსაც არ ერიდება ხოლმე, მაგალითად, კიოლნის უბადლო ხედების აღწერის დროს. ხოლო ზოგჯერ მწერალს გული დამძიმებია, შურისგების წყურვილითაა აღსავსე, მაგრამ არც ასეთ დროს ავიწყდება ჭეშმარიტი ხელოვნება და სათანადოდ აფასებს შემოქმედს.

“აშქენაზური უმა” გვიამბობს ყრილობის შესახებ, რომელიც ქალაქ ბრასლავში შედგა. ფრიშმანი პირველ პირში მოგვითხრობს ამბებს, ე.ი. როგორც თვითმხილველი და ყრილობის მონაწილე. ფრიშმანმა ადოლფ ჰანსმაიერისაგან მიიღო წერილი ყრილობის შესახებ, სადაც იგი განმარტავდა, რომ ეს შეკრება ემსგავსებოდა ყრილობას, რომელიც შედგა ათას შვიდასი წლის წინ უმაში, გალილეაში, ასე განუცხადებია ერთ-ერთ რაბინს, რომელიც ამ ყრილობაზე სიტყვით გამოსულა. ყრილობის მიზანს წარმოადგენდა იმ დროისათვის მთავარი ებრაული პრობლემის მოგვარება, ეს გახლდათ ებრაულ მასებში გამეფებული უმეცრება და გაუნათლებლობა, ამას ერთვოდა ახალგაზრდების გაუცხოება ებრაული რელიგიისა და ღვთისმსახურებისაგან. ყველა დამსწრე იყო რაბინი ან მასქილი, ვინც დაინტერესებული იყო იუდაიზმის პრობლემით. ოთხი დელეგატი გამოვიდა სარეკომენდაციო მოხსენებით. ბოლოს შეთანხმდნენ, დაეარსებინათ ბეჭდვითი ორგანოები, ებრაული ჟურნალები, რაც ხელს შეუწყობდა გაუნათლებლობისა და უმეცრების აღმოფხვრას ებრაულ წრეებში. უმთავრესი პრობლემა, რაც ფრიშმანმა ხაზგასმით აღნიშნა მოცემულ ესეში, იყო ებრაული საზოგადოებისა და რელიგიის რეფორმაცია, ახალი სისტემის შემუშავება ახალგაზრდობის განათლებისა და მათთვის ებრაული ენისა და კულტურის სწავლებისათვის.

ფრიშმანი მიმართავს დიალოგს სხვადასხვა პერსონასთან: ადოლფ ჰანსმაიერთან, მის მეუღლესთან და ყრილობის სხვა დელეგატებთან. მან განაცხადი გააკეთა თავმისი მწერლური ტალანტის შესახებ და ესეი წარმოადგინა როგორც სცენაზე გათამაშებული დრამა. ფრიშმანის მიზანი იყო ნათლად ეჩვენებინა მკითხველისათვის ყრილობის მიმდინარეობა. ამავე დროს მწერალი აკრიტიკებს იმ ახალგაზრდებს, ვინც არ იცის ებრაული ენა. მისი თქმით, მტკიცე გალავანი უნდა შემოევლოთ იუდეური რელიგიისათვის და ყველა განზე გამდგარი იქ უნდა შეეკრიბათ. ამ მიზნით შეუთავაზებია მას დაესტამბათ “სიდური” (ლოცვანი) ებრაული ასოებით, რომელსაც მარცხნიდან მარჯვნივ წაიკითხავდნენ (57). ამ სიახლეს ფრიშმანმა ხუმრობით მოუხმო, თუმცა სწორედ ინოვაციებით იუდაიზმის საფუძვლების დაცვა იყო ფრიშმანის მიზანი. ყრილობის მიზანსაც წარმოადგენდა იუდაიზმის გადარჩენის ახლებური გზების ძიება. მაგრამ

მარცხნიდან მარჯვნივ წერას ორგვარი გააზრება უნდა ჰქონოდა: ა) სიახლე-ინოვაცია და ევროპულ კულტურასთან ინტეგრაცია. ცხადია, შეუძლებელია ებრაულ ენაზე მარცხნიდან მარჯვნივ წერა. აქ, უბრალოდ, საქმე გვაქვს რთულ სიმბოლიკასთან; ბ) მკაცრი კრიტიკა და დაცინვა მათი, ვინც მიატოვა იუდაიზმი და ივრითი და გადავიდა დასავლურ კულტურაზე ანუ მარცხნიდან მარჯვნივ წერა-კითხვაზე, ანუ ვინც ეროვნული კულტურა ევროპული ღირებულებებით ჩაანაცვლა.

ყრილობა ორ დღეს გრძელდებოდა. ამრიგად, მწერალმა გააკრიტიკა დელეგატები, ვინც ებრაელთა ათასწლოვანი პრობლემის გადასაწყვეტად მოსულიყო. მხოლოდ ორ დღეს ისხდნენ და მაშინაც დელეგატი მანდილოსნები იმაზე საუბრობდნენ, თუ როგორ უნდა გაფრთხილებოდნენ თავიანთ თეთრ ბლუზებს, რომ არ დასვროდათ.

სრულიად უშედეგოდ შეიკრიბნენ დელეგატები. მხოლოდ საკუთარი თავები წარმოაჩინეს, მათ არავისთან და არაფერთან არ სურდათ დაპირისპირება. ამიტომაც ფრიშმანი აკრიტიკებს ყველა ყრილობას – ახალსაც და ძველსაც. იგი დასცინის ებრაელთა ამ მანკიერ მისწრაფებას უსაგნო შეკრებისა და ლაყბობისაკენ. ფრიშმანი ეოქოლას აყრის აგრეთვე მასქილებს და ექილიკება მათ, რადგან მისინი თითქოს მოუწოდებდნენ ებრაულ საზოგადოებასა და ახალგაზრდობას დაბრუნებოდნენ ებრაულ ენას, კულტურას, მაგრამ ეს ყოველივე იყო მხოლოდ ცარიელი ფრაზები და ლოზუნგები. ფრიშმანმა აქტიურად დაუჭირა მხარი ებრაული პრესის დაარსებას და ეს მხარდაჭერა საქმიტაც დაამტკიცა, როგორც სჩვეოდა, - იგი მთელი ცხოვრების მანძილზე მუშაობდა სხვადასხვა ებრაულ პერიოდულ გამოცემაში სხვადასხვა ფუნქციით. მწერალს მიაჩნდა, რომ პერიოდიკის საშუალებით შეიძლებოდა მოებრუნებინათ ახალგაზრდების გული იუდაიზმისაკენ. მისი ეს პოზიცია ახლოსაა ახად ჰამის შეხედულებებთან, რომელთანაც ხშირად ოპოზიციაში იმყოფებოდა. ახად ჰამიც ებრაული კულტურისა და იუდაიზმის გაცოცხლებისა და აღორძინებისაკენ მოუწოდებდა ებრაელ მოღვაწეებს. მაგრამ ფრიშმანი ახად ჰამისაგან განსხვავებით, არც ევროპულ კულტურასთან თანაზიარობას გამორიცხავდა, ამ ურთიერთობებისა და კეთილისმყოფელი გავლენების გარეშე მას ვერ

წარმოედგინა ეროვნული კულტურის განვითარება (58). ფრიშმანმა ქალაქ ბრასლავს შემთხვევით არ მიაქცია ყურადღება მოცემულ ესეში. ბრასლავი ებრაული კულტურის ცენტრს წარმოადგენდა, აქ იყო ებრაული უმაღლესი სკოლა, დაარსებული გერმანელი ებრაელების მიერ.

“XXXIX”

ამ ესეის სათაური კრებულის პირველი ოთხი ესეის მსგავსად ციფრია “XXXIX”. აქ ფრიშმანი ყურადღებას ამახვილებს რელიგიურ რეფორმებზე. “ჩემო მეგობარო”, - ასე მიმართავს მწერალი მკითხველს, რათა ინტერესით განაწყოს ამ მნიშვნელოვანი თემის მიმართ. ფრიშმანი ერთნაირად აკრიტიკებს, როგორც რაბინებს, ისე მასქილებს. აღნიშნავს, რომ არცერთი მათგანი არ ზრუნავს იუდაიზმზე სათანადოდ. “არც აშკენაზის რაბინობა მიმართავს ქმედით ღონისძიებებს იუდაიზმის რეაბილიტაციისათვის და არც რუსეთის მასქილები აყრიან კარგ დღეს ჩვენს რელიგიას ჩვენივე თანდასწრებით” (59). ფრიშმანი აკრიტიკებს იმ ებრაელებს, რომლებიც არც სინაგოგაში დადიან და არც ბეთ მიდრაში. “სინაგოგები და ბეთ-მიდრაშები იტალიაში დაცარიელებულია. თვეები ისე გაივლის, კაცი არ გადააბიჯებს მათი კარის ზღურბლს” (60). მწერლის ეს პოზიცია ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ ფრიშმანი არის კონსერვატორი მასქილი (*შამრან*), რომელიც ცდილობს იუდაური რელიგიის განმტკიცებას და იცავს მის საფუძვლებს. მაგრამ ამავე დროს მწერალს სურს, რომ განათლებამ და პროგრესმა თითოეული ებრაელის სახლში შეაღწიოს, ამიტომაც მომხრეა იგი ცვლილებებისა და ინოვაციებისა რელიგიის სფეროში, ამის გამო იგი აკრიტიკებს და ამუნათებს როგორც რაბინებს, ისე მასქილებს, რომლებიც ერთმანეთს დაპირისპირებული ბანაკებიდან ეწინააღმდეგებიან ჯანსაღ ცვლილებებს რელიგიურ საზოგადოებაში, ასეთ შემთხვევაში კი ინიციატივა უცხო ძალის ხელში გადადის: “გალიციის პოლიცია, რომელიც ქ. კრაკოვშია თავმოყრილი, ახორციელებს რეფორმებს ჩვენს რელიგიაში”, - მწარედ შენიშნავს ავტორი (61). ფრიშმანი განსაკუთრებით უტევს გერმანიის რაბინათს, რადგან მათ დანარჩენი ევროპელებისაგან განსხვავებული სარიტუალო წესები აქვთ, ამიტომ არის იგი განსაკუთრებით აგრესიული მათ მიმართ. ფრიშმანი ამუნათებს ასევე რუსეთის მასქილებს, რადგან მისინი

განსაკუთრებით უწყობდნენ ხელს ებრაელთა სხვა ხალხებში შერევის პროცესსა და ასიმილაციას, როგორც, მაგალითად, იალაგი. ამის გამო ფრიშმანს მუდმივი ქიში და უთანხმოება ჰქონდა მათთან. ფრიშმანს კარგად ესმოდა რეფორმების აუცილებლობა იმ პერიოდში, რათა რელიგია მორგებოდა თანამედროვე მისწრაფებებს, ახალი თაობის ცხოვრებას, რომელიც გაურბოდა დრომოჭმულ ტრადიციებს და მათ გამო ბევრ სასიცოცხლო ფასეულობაზე ამბობდა უარს.

“სამი წამისათვის”

ფრიშმანმა თავად იდო თავს საზოგადოებაში ცვლილებების შეტანის საქმე. ამ ესემისი პუბლიცისტი მხარს უჭერს რეფორმებს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. თხზულებაში ფრიშმანს ერთგვარი სამეცნიერო თემა შემოაქვს და მის ფონზე ცდილობს გამოკვეთოს თავმისი კრიტიკული აზრი საზოგადოების მიმართ. თემა ეხება მზის დაბნელების მოვლენას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა 1887 წელს. ბუნების ამ იშვიათ მოვლენაზე დაკვირვება ყველაზე ხელსაყრელი თურმე ქ. ვილნიუსში იყო. დ. ფრიშმანი დაფიქრებულა ამ ქვეყნის (ლიტვის) როლსა და მნიშვნელობაზე ებრაელებისათვის, რომელთაც იქ საკმაოდ მრავალრიცხოვანი თემი ჰყავდათ. ყველას ვილნიუსისაკენ მიეჩქარებოდა. სამი წამის სანახავად მოეყარათ თავი. საყოველთაო ინტერესს ფრიშმანიც შეუერთდა. მატარებლით მგზავრობა საკმაოდ ხანგრძლივი აღმოჩნდა. მწერალი ყურს უგდებდა მგზავრების მასლაათს და თან თვალწარმტაც ხედებს აკვირდებოდა. მოგზაურობას იგი ფიქრებით მამა-პაპათა სამშობლოში გადაჰყავდა. ფიქრებით სწვდებოდა იერუსალიმს, ლიბანს, ბეთლემს. როდესაც დანიშნულების ადგილს მიაღწიეს და მოემზადნენ მზის დაბნელების სანახავად, ცა მოიდრუბლა და აღარაფერი ჩანდა, გარდა მკრთალი სინათლისა, რომელიც მინავლდა და კვლავ გამოკრთა (62). ამ ესემისი არის რამდენიმე რემინისცენცია. ფრიშმანი ყურადღებას ამახვილებს უბრალო ქრისტიანების დახმარებაზე ებრაელთა მიმართ. აღწერს როგორ დაეხმარა ქრისტიანი ქალი ებრაელ ქალს ჩვილით ხელში. მწერალი, ჩანს, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ქრისტიანთა და ებრაელთა კეთილმეზობლურ ურთიერთობას და ჰუმანურ დამოკიდებულებას ხალხებს შორის, მიუხედავად აღმსარებლობისა და ეთნიკური წარმოშობისა. ფრიშმანი აქ გვევლინება, როგორც

თანამედროვე მოაზროვნე, სწამს კაცობრიობის ჰუმანური იდეალებისა, უკუაგდებს ყველა იმ იდეასა და მოსაზრებას, რაც ადამიანის თვითიზოლაციას უწყობს ხელს. იგი გვთავაზობს ადამიანთა საზოგადოებაში ტოლერანტობისა და ცივილიზებულ ურთიერთობათა ნიმუშს. “მე ევროპელი მწერალი ვარ, რომელიც ებრაული ასოებით წერს”, - უთქვამს კიდევ მას. თუმცა ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ემიჯნება საკუთარ აღმსარებლობასა და ტრადიციებს, პირიქით, საკუთარის აქტიური დაცვითა და განვითარებით იგი საერთო-საკაცობრიო სამსახურში დგას. ფრიშმანმა ებრაელი ქალი წარმოადგინა როგორც არამკვიდრი, ხიზანი, ხოლო ქრისტიანი დედაბერი როგორც ადგილობრივი მცხოვრები. მწერალმა დედაბრის სათნო და კეთილი საქციელი სანიმუშოდ გახადა მკითხველისა და მთელი საზოგადოებისათვის. ამით მან მოახდინა დემონსტრირება როგორი უნდა იყოს დამოკიდებულება სტუმარ-მასპინძლისა, ხიზნისა და მკვიდრისა, შეჭირვებულისა და შეძლებულისა, კაცისა და მოყვასისა. ამ სტატიაში ავტორი მალღდება ყოველგვარ რელიგიურ თუ ეთნიკურ კუთვნილებაზე. მოგზაურობისას გალუთის ქალაქები მწერალს წარმოსახვაში წინაპართა ქალაქების: იერუსალიმის, ლიბანის, ბეთლემის სურათებს უცოცხლებს. იგი დიდ ნოსტალგიას შეუპყრია, წარმოსახვა სინამდვილეში ირევა და აი, თითქოს ვილნიუსის ნაცვლად ერეც-ისრაელისაკენ მიემართება. ეს ზმანეული მოგზაურობა, უდავოდ, მოწოდებაა ალიისაკენ, ერეც-ისრაელში დაბრუნებისაკენ.

ესეი ვრცელია, მაგრამ თემა ნათელია და გამოკვეთილი. ფრიშმანი შეეცადა რამდენიმე სიმბოლური დატვირთვის მქონე სცენა წარმოედგინა: ვთქვათ, შიშველ-ტიტველი ებრაელი ბიჭუნას სახე, რომელიც გაჭვარტლულ შუშებს ყიდდა. ეს ბიჭუნა სიმბოლური სახე იყო უსამშობლო და მიუსაფარი ახალგაზრდა თაობისა, მშიერი და შიშველი თაობისა. ხოლო სახე-სიმბოლო ხანდაზმული ებრაელისა, რომელიც ყავარჯენს ეყრდნობა, განასახიერებს უძველეს ებრაელ ერს, ყავარჯენი ისტორიას გულისხმობს, ახალგაზრდობა კი ფეხშიშველია, თანაც ისტორიის - ყავარჯენის – საყრდენ-ორიენტირის გარეშე. ასეთია მწერლის დამოკიდებულება ებრაული ცხოვრების რეალობის მიმართ.

ფრიშმანი კიცხავს იმ ადამიანებს, რომლებიც სამი წამის სანახავად დასდგომოდნენ მომქანცველ გზას. პრიმიტივებს უწოდებს მათ მწერალი, ვინც

ათასობით კილომეტრი გამოიარა მზის დაბნელების სანახავად, თანაც კოვზი ნაცარში ჩაუვარდათ, რადგან მზე ღრუბლებმა გადაფარა და მისი დაბნელება აღარ გამოდგა თვალსასეირო. ცნობისმოყვარეთა შორის იყვნენ ცნობილი ებრაელი მწერლებიც, მაგალითად, იეჰუდა ლევ გორდონი, მიხა იოსეფ ლევიწონი და თავად დავიდ ფრიშმანი. თუმცა ფრიშმანი ვილნიუსის მონახულებას ფუჭად მაინც არ მიიჩნევდა, რადგან ვილნიუსი ათეული წლების მანძილზე აღმოსავლეთ ევროპის ჰასქალასა და ებრაული ლიტერატურის ცენტრს წარმოადგენდა.

“XLIII”

ფრიშმანი არ კმაყოფილდება ებრაელთა წახალისებითა და მოწოდებით დაიცვან იუდაიზმი. ის მთელი მსოფლიოს გასაგონად ახმაურებს ებრაელთა მდგომარეობას. ეს ესეი გამსჭვალულია წუხილითა და ტკივილით ებრაელთა მდგომარეობის გამო. მწერალი აღწერს ებრაელთა ყოფას მსოფლიოს დიდ სახელმწიფოებში. იგი ხაზს უსვამს ებრაელთა განსაკუთრებულ ნიჭიერებას. თემის დასაწყისი ეთმობა ებრაელთა პარიზული თემის ცხოვრებას. ავტორის თქმით, ეს ქალაქი გამორჩეულია იმით, რომ გაჟღენთილია იუდაიზმის სულით და იგი განსხვავდება ლიტვისა და პოლონეთის ქალაქებისაგან, რამეთუ მისგან მომდინარეობს თორა და ღვთის სიტყვა, მიუხედავად იმისა, რომ მას მძიმე დღეები დასდგომია, რაბინის გარეშე დარჩენილა (63). თუმცა იგრძნობა, რომ მწერალი მიუხედავად მძიმე ვითარებისა, მაინც იმედოვნებს, რომ ამ ქალაქში იუდაური სული კიდევ ტრიალებს. რაბინებს მიუტოვებიათ პარიზი ებრაელთა შევიწროების გამო. “ერთი საათითაც რომ მიატოვოს რაბინმა ქალაქი, აცხადებს მწერალი, ჯანმრთელმა და საღ-სალამათმა, უნუგეშო და უსუსური რჩება ქალაქი, ერთადერთი, რაც შეიძლება კაცს აღმოხდეს ამ შემთხვევაში, ეს სიტყვებია: “ვაი ჩვენს თავს, რამეთუ განვიძარცვეთ კეთილისაგან, “ღამეს ვჭვრეტთ უმთენაროსა” რაბინის გარეშე (64). ფრიშმანი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ აქაურ თემს არ შეუძლია საზოგადოებრივი ლოცვის ჩატარება რაბინის გარეშე. გარიდებიან რაბინები პარიზს გამუდმებული დევნის გამო. ესეის ავტორი პარიზში ებრაელთა ასიმილაციის გაძლიერების მიზეზს სწორედ იუდაური ღვთისმსახურების შესუსტებაში ხედავს. ამრიგად, მწერალი პარიზელი ებრაელების კრიტიკასთან

ერთად იმ ობიექტურ გარემოებასაც აღწერს, რამაც ებრაელთა მიერ ენისა და სარწმუნოების შეცვლა გამოიწვია. ამრიგად, მათ არ შერჩათ ერის არსებობის განმსაზღვრელ ძირითად ფაქტორთაგან - ენა, მამული, სარწმუნოება - არც ერთი.

ფრიშმანი თხზულებაში გათიშულობისა და ასიმილაციის პრობლემებიდან გადადის ებრაელთა დაახლოებისა და ურთიერთკავშირის პოზიტიურ კონოტაციაზე. მწერალი ერთ საინტერესო ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას: ავსტრიაში ექიმები საფუძვლიანად დახელოვნებულან ძვლის გადანერგვაში, თუმცა ჯერაც ვერ დაეძლიათ ის შეუსაბამობა, რაც არსებობს ებრაელთა და არაებრაელთა ძვლოვან სისტემას შორის. მწერალი იხსენებს ერთი ამერიკული ჟურნალის სტატიას, სადაც იუწყებოდნენ, რომ ერთ-ერთ ექიმს შეუძენია ცნობილი მომღერლის ყელი გარდაცვალების შემდეგ, რათა გაეკვეთა და ენახა მისი სახმო სიმები. ფრიშმანი იწონებს ამ იდეას და თავის მხრივ ინტერესს გამოთქვამს შინრერის თავის ქალის შეძენისა, რათა მისი ავადმყოფური აზროვნების გამომწვევი მიზეზები დაედგინა (65). ცხადია, მწერლის ეს სურვილი მხოლოდ ირონიად უნდა მივიღოთ. შინრერი ერთ-ერთი დაუძინებელი მტერი ყოფილა ებრაელი ხალხისა. მწერალი მის სახეში ყველა ანტისემიტს გულისხმობს. ესეის დასასრულს ავტორი მკითხველს უამბობს ბერლინერი ებრაელი ვაჭრის ალექს ჰუმლერის ამბავს (1814 წ.), რომელმაც მიაღწია მთავრობისაგან ნებართვის მიღებას, რის საფუძველზეც შესაძლებელი გახდებოდა ეტლების როგორც საზოგადოებრივი სატრანსპორტო საშუალების შემოღება ქალაქის ქუჩებში. მან განსაზღვრა კიდევ სავარაუდო განრიგი ქალაქში ამ ეტლების მოძრაობისა და შემოიტანა კიდევ ამგვარი ეტლები ცხენებითურთ ქალაქში. მოკლედ, ებრაელები ყველაფერს დაუფლებიან, აცხადებს მწერალი: ქონებას, განათლებას, ბანკებსა და გამომცემლობებს. ნებისმიერ სფეროში ებრაელის ხელი ურევია. ფრიშმანი ებრაელთა საქმეებითა და გამორჩეულობით ამაყოფს. მრავლადაა მათ შორის პოეტი, მუსიკოსი, მწერალი, მოაზროვნე, ფილოსოფოსი. მოშე მენდელსონი და ფელიქს მენდელსონი, ბერთოლდი და ბიკოცფელდი, ჰაინე და ბრენე – ყველა ებრაელი ერის შვილები იყვნენ. რა სურდა ფრიშმანს ეთქვა ამით? რომ ებრაელები პიონერები იყვნენ არაერთ

დარგში, და მიუხედავად ამისა ყოველმხრივ იდეენებოდნენ. ამ თხზულებაში ავტორი ებრაელთა თავგამოდებულ დამცველად გვევლინება.

“გაზაფხული მოვიდა”

ესემისი “გაზაფხული მოვიდა” ფრიშმანი წუთისოფლის წარმავლობის თემას ეხება. მწერალი უამბობს მკითხველს სამ ამბავს, დაკავშირებულს გაზაფხულის მოსვლით მოგვრილ სიხარულთან. ერთი ამბავი ობოლ ბიჭუნასა და მასხარას შეეხება, რომელიც მას ერთთავად სცემდა. სხვა მოთხრობაში გოგონა მშობლებთან ერთად სხვა სახელმწიფოში გადავა საცხოვრებლად. მშობლები დაიხოცებიან და გოგონა იძულებული გახდება თავად, საკუთარი შრომით ირჩინოს თავი. ოცდაათი წლის რომ შეიქნა, სახელმწიფოში ახალი წესრიგი დამყარდა და უცხოელთა გაძევება იწყეს. იმისათვის, რომ არ გაეგდოთ, ქალიშვილი მძიმე სენით შეპყრობილ კაცს მისთხოვდა. კაცი ქორწინების მეორე დღესვე გარდაიცვალა და პოლიციამ ისევ მოსთხოვა ქალს ქვეყნის დატოვება. ქალი ვარშავაში დაბრუნდა. ერთ მოთხრობაში წუთისოფლით გატანჯულ მოხუცებულს, რომელიც მასწავლებლობდა და სიბერის გამო მოწაფეები შემოეცალა, სიხარული მოჰგვარა შემდეგი ფრაზის წაკითხვამ: “ადარის შემოსვლასთან ერთად სიხარულიც შემოვიდა”. გაზაფხულის მოსვლას უკავშირდება მორდების ამბავიც, რომელიც შორეულ ქვეყანაში გადაკარგულა ოჯახისათვის სარჩოს საშოვნელად (66).

ყველა ეს ამბავი ერთი თემის ირგვლივაა შექმნილი, ეს არის ადარის (გაზაფხულის პირველი თვე ებრაული კალენდრით) დადგომით გამოწვეული სიხარული. მიუხედავად აწინდელი ნაღველისა, მომავალს იმედის თვალთ უნდა შევხედოთ, - მიიჩნევს მწერალი. ებრაელთა ტანჯვას ერთხელაც ბოლო მოეღება და გასაჭირი სიხარულით შეიცვლება, - სწამს დავიდ ფრიშმანს.

“პატარა, რომელმაც თავისთვის დიდი მიისაკუთრა”

ეს თხზულება ეხება მეფეებსა და ხელმწიფეებს, რომელთაც დიდი საქმეები მოიმოქმედეს, როგორც მაგალითად ალექსანდრე მაკედონელმა, ან ესპანეთის

მეფემ ალფონსომ, მაგრამ მთავარი თემა უკავშირდება ადმარის ვრცელ მოთხოვნას, რომელიც უამბობს მკითხველს, თუ როგორ მიიღო ებრაული თემის მამასახლისობა ბაბუისაგან, რომელიც 1881 წელს გარდაიცვალა და მას მემკვიდრეობით ერგო მისი სავარძელი და დედის – იოხაბადის თანამდებობა (67). მწერალს სურს აჩვენოს, რომ არა მხოლოდ ალექსანდრე დიდს ან ალფონსოს მიუღწევიათ დიდებისათვის ახალგაზრდა ასაკში, არამედ ებრაელებსაც ჰქონიათ დიდი წარმატება სიჭაბუკეში. ამით ავტორი ცდილობს გარკვეულწილად წაახალისოს, სტიმული მისცეს თანამომხმეებს.

“ხელში გეჭიროთ ჯოხი თქვენი”

ეს ესეი არ მიეკუთვნება ჩვეულებრივი ესეების რიგს. იგი ფელეტონის ყაიდაზეა შექმნილი, გამსჭვალულია იუმორით და შეიცავს ხუმრობებს. ფრიშმანს სურს განიხილოს ებრაელთა ერთ-ერთი დამახასიათებელი პრობლემა – ხეტიალი და გაფანტულობა მსოფლიო ქვეყნებში. მწერალთა არაერთი დისკუსია გამართულა ამ საკითხზე, მათ შორის ფრიშმანსაც ხშირად უკამათია, ამ სტატიაში კი წარმოგვიდგება, როგორც კრიტიკოსი და მკვლევარი. იგი კრიტიკულად უდგება ბიბლიურ ტექსტს. თითქოს საკამათოს ხდის კომენტატორთა თვალსაზრისს და თავად თორასაც კი ებრაელთა დევნილობისა და დევრიშობის საკითხთან დაკავშირებით (68). ფრიშმანმა სათაურშივე გაიტანა ფელეტონის დედაარსი: “ხელში გეჭიროთ ჯოხი თქვენი”. ეს ფრაზა აღთქმასავით დაეკისრათ ისრაელიანებს. როგორც რამბამი და სხვა კომენტატორები განმარტავენ, შესაძლოა აქ არც იყოს მწირის ჯოხი ნაგულისხმევი. ფრიშმანს როგორც პუბლიცისტს, სურს წამალის საზღვრები მხატვრულ ნაწარმოებსა და ფელეტონს შორის. ეს ერთ-ერთი ნიშანია გვიანდელი რომანტიზმისა, რომელსაც თავის დროზე ჰაინე ემსახურებოდა. ჰაინემ უდიდესი გავლენა იქონია ებრაელ მწერლებზე და მათ შორის ფრიშმანზე, რასაც ადასტურებს კიდევ ფრიშმანის ნააზრევი. ფრიშმანის პუბლიცისტურ მემკვიდრეობას საპატიო ადგილი უჭირავს ახალ ებრაულ ლიტერატურაში. მისი შემოქმედების ხიბლი და ძალა მის შემტევ, პუბლიცისტურ ხასიათშია, რომელსაც ხშირად ავტორები მხატვრულ ღირებულებად გარდაქმნიან. პუბლიცისტის ამ ტენდენციის გარეშე ძნელი იქნება მე-19 საუკუნის ბევრი

ებრაელი მწერლის გაგება, რომლებიც მე-18 საუკუნის ევროპული ჰასიდას იდეებით საზრდოობდნენ. პუბლიცისტიკა გვევლინება პროგრესის მქადაგებლად, რომელსაც სინათლე უნდა შემოეტანა და ებრძოლა ბნელი ძალების წინააღმდეგ, რომლებიც მოკალათებულიყვნენ ტრადიციული იუდაიზმის მესვეურთა წრეებში, რაბინებში. უარი ეთქვა ასევე ებრაულ წინასწარმეტყველებას. ეს მოძრაობა განადიდებდა “წმინდა გონებას”, ცდილობდნენ ებრაული ყოფა დაეახლოვებინათ მეზობელი ხალხების ყოფასთან.

ფიშმანი ზემოაღნიშნულ პოზიციაზე დგას ამ ნაწარმოებში. იგი კრიტიკის საგნად თავად ბიბლიას ხდის. იხსენებს ბავშვობის ამბავს, როდესაც შეცდომით წაიკითხა ბიბლიური ფრაზა: “იყო იაკობი მონადირე, მინდვრის კაცი, ესავი კი იყო წრფელი და კარვის ბინადარი” (69). მასწავლებელმა მას ცემა დაუწყო და უბრძანა, შეცდომა გაესწორებინა. ფრიშმანი ამბობს, რომ მას ვერაფრით ვერ უპატიებია ის ამბავი მასწავლებლისათვის, არა იმიტომ, რომ ფიზიკურად დასაჯეს, არამედ იმის გამო, რომ სწამდა, მისი ვერსია იყო სწორი და ზუსტად გამოხატავდა ებრაელი კაცის ბუნებასა და მდგომარეობას. იგი აცხადებს დაბეჯითებით, რომ შეუძლებელია იაკობი კარვის ბინადარი ყოფილიყო. მწერალს დიდი პროტესტის გრძნობა უჩნდება თორის ამ ფრაზის მიმართ, რადგან ებრაელთა ყოფა სრულიად საწინააღმდეგოს ადასტურებდა. იგი გამოთქვამს მომავლის იმედს არა საკუთარი თავისათვის, არამედ ერისათვის, იგი როგორც პუბლიცისტი, ერის წარმომადგენელია, გამოხატავს ერის მისწრაფებებსა და მიზნებს. ფრიშმანი კიდევ ერთ შეცდომას იხსენებს, კვლავ ტყუპი ძმების ამბავთან დაკავშირებულს: “ხმა, ხმა ესავისაა, ხელი კი იაკობისა” (70). ეს შეცდომა ლოგიკური გაგრძელებაა ზემოთ აღნიშნული ლაფსუსისა. თუმცა ამჯერად მასწავლებელს ის არ დაუტუქსავს, პირიქით, მოუწონა ნათქვამი, მოეხვია და უთხრა, რომ დიდი წინასწარმეტყველება ახლავსო შენს სიტყვებს, ზეციური განგება თუ მოინდომებს, ადასრულებსო, - ასეთი იყო მელამედის პასუხი, რომელიც დიდ იმედსა და სასოებას შეიცავდა. მოკლედ, დ. ფრიშმანი მთელს ტექსტს ცვლის. მას ღრმად სწამს, რომ მკითხველს ისე რომ გაეგო წერილი, როგორც მართებული იყო, ებრაელებს ნაკლები პრობლემა ექნებოდათ. ტექსტის მიხედვით, ებრაელები კარვის ბინადარნი უნდა ყოფილიყვნენ, ხოლო ხმა

თავიანთი უნდა ჰქონოდათ. მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ მისინი მოხეტიალე და მომთაბარე ცხოვრებას ეწეოდნენ, ხმა კი ესავისა მიიღეს [აქ ავტორი ენას, მეტყველებას გულისხმობს]. ფრიშმანი ამ ცვლილებით არ დაკმაყოფილებულა, იგი თემას კიდევ უფრო ტვირთავს სიმბოლოებით. იგი მოუწოდებს ებრაელებს, არ გაექცნენ, არ შეუშინდნენ განსაცდელსა და მტერს, დაუდგნენ, შეებრძოლონ. მწერალი ამბობს: “როდესაც ებრაელი ძაღლს ხედავს, მიწას გაერთხმება და სასწაულს ელის, რომელიც მას იხსნის. და აქ სურს მწერალს ძველი ნათქვამი გაახსენოს თავის ხალხს: თუ გაიქეცი, ძაღლი გამოგეკიდება, და თუ ძაღლს გამოგეკიდე, ძაღლი გაიქცევა” (71). ცხადია ფრიშმანი ძაღლში ებრაელის მტერს და მათ გასაჭირს გულისხმობს. იგი ამხნევებს მოძმეებს და მოუწოდებს, ნუ დაელოდებიან სასწაულსა და მხსნელს, რასაც მათ წმიდა წიგნები და ტრადიცია ჰპირდება, თავად უნდა იმოქმედონ, რომ პრობლემებიც გადაჭრან და მტერზეც ჯავრი იყარონ. და მწირის ის ჯოხი, ხელში რომ უჭირავთ, შეიძლება მახვილად აქციონ ან კომბლად – თავდაცვის იარაღად. ფრიშმანი განავრცობს თემას და საკუთარ თავზე გვიამბობს, რომ მას ძაღლების არაერთი თავდასხმა მოუგერიებია თავმისი ჯოხით, მიწაზე არ გაერთხმულა და ლოცვები არ უბუტბუტია. ყველა წინადაუცვეთავი დარწმუნდა, რომ მე მუდამ მზად ვიყავი, მათთვის საკადრმისი პასუხი გამეცა (72). ფრიშმანს სურს პირადი მაგალითი მისცეს თანამოძმეებს და ამით გაამხნევოს და შმისი გაუფანტოს. მოცემულ ესემისი, ვფიქრობთ, ფრიდრიხ ნიცშეს მემამოხე სულის გამოძახილიცაა, რომლის გავლენაც უფრო ძალუმად მწერლის ბელეტრისტულ მემკვიდრეობაში გამოიკვეთა.

“მოყვრები”

პუბლიცისტმა ფრიშმანმა არაერთი ფელეტონი შექმნა. იგი, როგორც ფელეტონისტი, პიონერად ითვლება ახალბერაულ ლიტერატურაში. პრესაში ფრიშმანი, როგორც პუბლიცისტი, საზოგადოებაში ცვლილებებისა და რეფორმების გატარებას უჭერდა მხარს, უნდა მომხდარიყო ტრადიციებისა და წესჩვეულებების რევიზია, მწერალს მიაჩნდა, რომ ებრაელებს უნდა შეეცვალათ თავიანთი ცხოვრების წესი, იუდაიზმის მხოლოდ საფუძვლები უნდა შეენარჩუნებინათ,

როგორც მათი, როგორც ერის, გამაერთიანებელი ფაქტორი (73). თუმცა მწერლის ესეებში სენტიმენტალობის გამოხატულება საკმაოდ მაღალია, იგი სუბიექტურ ტენდენციას ამჟღავნებს ობიექტურ პლატფორმაზე შექმნილ ესეებშიც კი. მისი კალამი ერთნაირად ჩხვლევს მასქილსაც და რაბინსაც. ამ თხზულებაში იგი ამუნათებს ებრაელებს, რომლებიც ებრაულად ვერ მეტყველებენ. იგი იხსენებს ებრაული ენის მოყვარულთა საზოგადოებას, მათ მიერ ორგანიზებულ საღამოს, რომელიც კულტურის მოღვაწეებს უყრიდა თავს. მაგრამ ავტორი შენიშნავს, რომ საზოგადოების წარმომადგენელი ორატორი იდიშზე საუბრობდა. ფელეტონისტი სარკასტულად წარმოადგენს ამ გამომსვლელს და მასთან ერთად ყველას დასცინის, ვინც ებრაული ენის სიყვარულს იდიშზე ამხელს (74). დასასრულს მკაცრად მიმართავს ავტორი ესავისხმიან მოძმეებს: “საყვედური თქვენ გეკუთვნით, და არა მე, რომლისთვისაც ენა ჩემი სული და გულია, მას შევწირე მთელი ჩემი სიცოცხლე”. ფრიშმანი ზედმეტი თავმდაბლობის გარეშე აცხადებს საქვეყნოდ თავმისი ეროვნული პოზიციისა და პატრიოტიზმის შესახებ. მას სუბიექტურ პლანში გადაჰყავს ნეიტრალური, რემარკებისაგან თავისუფალი სურათი. იგი იძულებულია დაივიწყოს თავმდაბლობა და მუდმივად გაუსვას ხაზი თავის დამსახურებას როგორც მწერლისა და როგორც ერისკაცისა. შექმნილ ვითარებაში, კრიტიკულ პერიოდში მწერალი არ ერიდება საკუთარი თავის საჯარო აფმისირებას, რათა ებრაული ენისაკენ მოაბრუნოს ებრაელი მკითხველი. თუმცა აქვე შევნიშნავთ, რომ თვით ფრიშმანის ცხოვრებაშიც იყო პერიოდი, როდესაც მან, შალომ ალეიხემის გავლენით, ებრაელთა სასაუბრო ენაზე ანუ იდიშზე წერა გადაწყვიტა (75).

ფრიშმანი აღწერს მის წინააღმდეგ ამხედრებულ საზოგადოებას. ჩანს, თითქოს საზოგადოება ადანაშაულებს ფრიშმანს, რომ მას სურს გაანადგუროს საზოგადოების მიზნები და მისწრაფებები. “ამ ადამიანს სძულს ებრაული ენა, ის არ ქმნის ამ ენაზე, ის ამახინჯებს მას, იგი საფრთხეს უქმნის ჩვენს მისწრაფებებს.” ამრიგად, საზოგადოების თვალში იგი საშიშროებად იქნა აღქმული. ვფიქრობთ პირიქით, ფრიშმანს სურდა ჩვენთვის ეთქვა, რომ იგი ერთადერთი იყო, რომელიც მოუწოდებდა ებრაელებს ებრაული ენის გაფრთხილებისაკენ და იდიშის, როგორც ლოკალური ჟარგონის ამოძირკვისაკენ,

რომელიც ერთადერთი საკომუნიკაციო საშუალება იყო იმჟამად ევროპის ებრაელთა შორის. ამავე პოზიციაზე დადგა მოგვიანებით ელიაზარ ბენ იეჰუდა, რომელიც სათავეში ჩაუდგა ებრაული ენის გაცოცხლებას და მის სასაუბრო და სალიტერატურო ენად გადაქცევის საქმეს.

ფრიშმანი მწვავედ აკრიტიკებდა მასქილებს, რომელნიც ლალატობდნენ და უარს ამბობდნენ ტრადიციებზე. “თქვენ რა ენის მოყვარულები გამომიხვედით, - კიცხავდა იგი მათ, - წვერს იპარსავთ, საჯარო თავშეყრის ადგილებში ეწევით და ღორის ძეხვებს მიირთმევთ?!” (76).

ფრიშმანი დასცინის მასქილებს და აკრიტიკებს მათ, რომ შეუცვლიათ ცხოვრების ნირი და აღარ ჰგვანან დანარჩენ ებრაელებს, ტრადიციას არად აგდებენ, გარეგნობაც კი შეიცვალეს, ღორის ხორცს ჭამენ და ა.შ. ერთადერთი ენა შემორჩათ. ფრიშმანი საუბრობს ჰასქალას დაისის პერიოდზე, როდესაც მისი იდეოლოგიზირებული ლიტერატურა ტოვებდა ლიტერატურულ ავანსცენას. ამრიგად, ფრიშმანმა თავი გამოაცხადა როგორც განმანათლებელმა, თუმცა იგი არ მიეკუთვნება ჰასქალას როგორც სოციალურ-პოლიტიკურ მოძრაობას და არ მისდევს მის პრინციპებს. იგი ერთგული რჩება იუდაიზმისა, მისი საფუძვლებისა, ებრაული ენისა, რაც წარმოადგენს ებრაელი ხალხის შემაკავშირებელ საზოგადოებრივ-ისტორიულ ელემენტებს. ფრიშმანმა ამ ნაწარმოებში თავი წარმოადგინა როგორც სიონისტმა ებრაელმა: “რასაკვირველია, მე მიყვარს ციონი!” ფრიშმანი დაბეჯითებით მოუწოდებს ებრაელებს შეინახონ და გაუფრთხილდნენ ებრაულ ენასა და ლიტერატურას. ეს კი ერთ-ერთი პრინციპი გახლდათ სიონისტური მოძრაობისა.

“ებრაული თეატრი”

ფრიშმანი არ დაკმაყოფილებულა მხოლოდ მოწოდებით ებრაული ენის შენარჩუნებისა და აღორძინებისაკენ, მას სურდა აეშენებინა თვითმყოფადი ებრაული კულტურა, რომელიც ისაზრდობდა ბიბლიური მემკვიდრეობით. მწერალს სურდა დაეარსებინა აგრეთვე ებრაული თეატრი. მაგრამ კულტურული რენესანსი უნდა დამყარებოდა მშობლიურ ებრაულს, მას არ სურდა ებრაულ

თეატრში წარმოდგენები იდიშზე გამართულიყო, ამიტომ თავგამოდებით ებრძვის მათ, ვინც იდიშს ვერ შელევია. მაგრამ რეალობა სხვაა. თავისთავად ფრიშმანი არ იყო იდიშის წინააღმდეგი როგორც კულტურული ღირებულებების მატარებელი ენისა. “ამას არ ვაცხადებ იმის გამო, რომ მე წინააღმდეგი ვარ იდიშზე დაწერილი პიესისა, პირიქით, მე მას მეტად ვაფასებ”, - ამბობს იგი (77). თავდაპირველად მწერალი აცხადებს: “ებრაული თეატრი? – ღმერთო ჩემო! – ვინ ჩაუდგება მას სათავეში? მაშინ როცა უმრავლესობამ არ იცის წერა-კითხვა ებრაულ ენაზე?” (78) ფრიშმანი ერთი მხრივ აკრიტიკებს მკითხველებს, ვინც ებრაულად კითხვას ვერ ახერხებს, და მეორე მხრივ კიცხავს ასევე მწერლებს, ვისაც ღირებული ვერაფერი შეუქმნია ახალი თეატრის მხარდასაჭერად. “მე ვიცნობ ჩვენს ლიტერატურას, - ამბობს ფრიშმანი, - ჩვენს მწერლებს და ყველაფერს, რაც მათი ხელიდან გამოდის, მე არა მგონია ღირებული რამ დაიბადოს ჩვენს წრეებში, ინსცენირება რომ შეიძლებოდეს, ერთ-ორ ნაწარმოებს თუ არ მივიღებთ მხედველობაში” (79). ფრიშმანს სურდა, რომ მწერლობა აქტიურად ყოფილიყო ჩართული საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. საზოგადოება ეყრდნობოდა მწერლობას როგორც თავის ინტელექტუალურ ბაზისს, თავის მხრივ მწერლები ვალდებულნი იყვნენ შეექმნათ ახალი, დროის მოთხოვნის რელევანტური ნაწარმოებები საზოგადოების სულიერი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. ფრიშმანი ითხოვს არა უცხო განათლების შეთავაზებას საზოგადოებისათვის, არამედ ჭეშმარიტად ეროვნულ საწყისებზე აღმოცენებულ სწავლებას. და ეს ეროვნული განათლება ამავე დროს უნდა ყოფილიყო თანამედროვე და პროგრესული. ამის გამო ფრიშმანი აკრიტიკებდა მასქილებს, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ უცხოური აღზრდა-განათლების სისტემის დანერგვას ცდილობდნენ: “ნეტავ თუ ესმით ამ მისტერებს და მისებს, ამერიკიდან დაბრუნებულებს, ჩვენსა რა ხდება. არ უნდა მიეცეთ შესაძლებლობა ამ ადამიანებს მოწამლონ ჩვენი ხალხი, თუ მოინდომებენ და ჟარგონით გაჟღენთილ მთელს ამერიკულ თეატრალურ სიბინძურეს თავს მოგვახვევენ” (80). ფრიშმანი უფროსის მასქილებს და განსაკუთრებით ამერიკიდან ჩამოსულებს, ამიტომ ილაშქრებს უცხოური განათლების წინააღმდეგ, რაც განადგურებით ემუქრება

იუდაიზმის საფუძვლებს, და ეს პროცესი საბოლოოდ დააკარგვინებს თვითმყოფადობას ებრაელ ხალხს.

“რუბლის ცვლილება”

ამ ფელეტონის თემა არის ის ფული, რომელიც გადასახადის სახით აქვთ დაკისრებული. ამ თხზულებით მწერალი ასევე მოუწოდებს მდიდრებს დაეხმარონ ღარიბებს. დასაწყისში ფრიშმანი წარმოადგენს მოკლე ისტორიულ ექსკურსს, თუ როგორ იხდიდნენ ებრაელები გამოსასყიდს ხელობისათვის, ასევე ხასიდეებისათვის – შემწეობას, აგრეთვე განათლებისათვის, როდესაც დააარსეს ბიბლიოთეკა და საზოგადოება “აჰავათ ციონ”, “მისტორეი პარიზი”, “ზეთ იეჰუდა” – ამ ყველაფრისთვის მისინი იხდიდნენ. მოგვიანებით ჰასქალას ზურგი აქციეს და რენესანსი დააფინანსეს, მაგრამ ვერაფრით არგო მთელმა ამ მოძრაობებმა ებრაელ კაცს. შემდეგ იყო სიონისტური მოძრაობა. ერთ დროს წიგნებსა და ჟურნალ-გაზეთებს ეტანებოდნენ, მაგრამ უკანასკნელ ხანს ჟარგონზე დაწერილ გამოცემებს იძენენ. ე.ი. ზურგი აქციეს ებრაულ ენასა და ლიტერატურას. ამიტომ შიშობდა ფრიშმანი, ებრაული ლიტერატურის აღსასრული ხომ არ დადგაო (81).

ეს თემა მწერლის სხვა ესეებშიც გაჟღერდა. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ფრიშმანი თავგამოდებით იბრძვის ებრაული ლიტერატურის დასაცავად. ამ ნაწარმოებში იგი შეუპოვარ სიონისტად გვევლინება. იგი ხოტბას ასხამს სიონისტურ მოძრაობას და მას ებრაული საკითხის გადაწყვეტის ერთადერთ გონივრულ და მართებულ გამოსავლად მიიჩნევს, მას სწამს სიონისტური არჩევნისა. შესაძლოა ეს ერთგვარი რეაქცია იყო წინამორბედი საზოგადოებრივი მოძრაობების, განსაკუთრებით კი ჰასქალას წარუმატებლობაზე, რომელთანაც ებრაული საზოგადოების დიდი იმედი და სასოება იყო დაკავშირებული.

"ყრუ-მუნჯთა კონგრესი"

ფელეტონით “ყრუ-მუნჯთა კონგრესი” ფრიშმანი განაგრძობს საზოგადოების ყველა მანკიერი მხარის კრიტიკას. ფრიშმანის ბასრი კალამი სწვდება ყველას და ყველაფერს. მწერალი კილავს ებრაელობას როგორც ერს, რომელსაც თავმისი წარსული დავიწყებია და მომავალზე წარმოდგენა არა აქვს: “ღმერთო ჩემო! ასეთი

უსიხარულო, წყალწადებული, დასნეულებული და დახეიბრებული ერი თუ გინახავთ! რომელმაც არა უწყის ხვალინდელი დღისა. დღეს არ იცის, რა უყოს თავის შვილებს, ხვალ კი არ ეცოდინება, რა უყოს მამებს, გუმინდლიდან მოსულებს” (82).

ფელეტონის დასაწყისში ფრიშმანი საუბრობს ორ ენაზე, რომელსაც ხალხი ფლობს. ერთი ხელის მოძრაობის, ჟესტის ენაა ყრუ-მუნჯებისა, მეორე ხმიერი მეტყველებაა მუნჯი ყრუებისა. ყრუ-მუნჯთა ენად ფრიშმანი იმ ენას მიიჩნევს, რომელსაც საზოგადოების ინდიფერენტული ნაწილი იყენებს, რომელიც მუდამ ეთანხმება ყველაფერს და არასოდეს არაფერს არ ეწინააღმდეგება. ბრმად უქნევენ თავს ყველაფერს და ყველა გამომსვლელს ტაშით აჯილდოებენ. ეს ყრუ-მუნჯები არიან ის ადამიანები, რომლებიც ერის სულიერ თუ საერო ცხოვრებას ჩასდგომიან სათავეში. ამ ლიდერებს ფრიშმანი “ქურდებს” უწოდებს: “ჩიკაგოში კონგრესი იყო ქურდებისა... ნახევარი მსოფლიოს ქურდებს მოეყარათ თავი” (83). ფრიშმანი დასცინის და გმობს იმ კონგრესებს, რომლებიც იმართება გერმანიაში, ამერიკაში, ავსტრიაში და ეძღვნება მშიერ ადამიანებსა და მახინჯ ქალებს... ამ კონგრესის ორგანიზატორებს არ ახსენდებათ ებრაელთა მდგომარეობა, არ ადარდებთ ერის მომავალი. ამრიგად, ამგვარი კონგრესები სრულიად უსარგებლოა. მუნჯები ბუნდოვანსა და აბსტრაქტულ თემებზე მსჯელობენ, ყრუები კი ყველაფერს ბრმად ეთანხმებიან. ასე რომ საკითხი ჰგავს ჰილელისა და შამაის სკოლების კამათს კვერცხისა და ქათმის პირველობის შესახებ. ფრიშმანი აწყობს რევოლუციას ებრაული რეალობის გამო, ებრაელთა დრომოჭმული ცხოვრების წესის გამო. რევოლუციას უწყობს ებრაელთა თავკაცებს და მკაცრად აკრიტიკებს მათ. ფრიშმანი ხედავს ნამდვილი კონგრესის საჭიროებას, რომელიც დაინტერესდება ებრაული საკითხით, ებრაელთა მომავლით. სურს, რომ ებრაული საზოგადოება იყოს გონიერი, ავ-კარგის დამნახავი და შემძლე შესაბამისი ლიდერების არჩევისა, რომლებიც მას წარუძღვებიან. ფრიშმანს მიაჩნია, რომ უნდა აილაგმოს რელიგიურ და ადგილობრივ ლიდერთა თვითნებობა. სურს, ისეთი წინამძღოლი ჩაუდგეს ხალხს სათავეში, რომელსაც გააზრებული ექნება ყოველი ნაბიჯი. ასეთ იდეალი ფრიშმანს სიონისტურ წრეებში ეგულება, რომლის მიმართაც აშკარა მხარდაჭერა გამოხატა წინა ესეში.

“კარაქი”

როგორც ჩას, ფრიშმამა ჯაჭვი შექმნა ესეებისა ებრაული ყოფის თემაზე. თავდაპირველად მოუწოდებდა განათლებისა და ებრაული ცხოვრების ნირის რეფორმისაკენ, ცვლილებისაკენ. განახლება ესაჭიროებოდა აგრეთვე ტრადიციასა და ღვთისმეტყველებას, არა მასთან კონფრონტაციაში ყოფნის გამო, არამედ ებრაელთა მძიმე ყოფის გამო და ამით მოგვრილი იმედგაცრუების გამო. ფელენტონში “კარაქი” ავტორი მოუწოდებს ებრაელთა მდგომარეობის განმტკიცებისაკენ და საიმედო სახლების შენებისაკენ. ფელეტონი გამსჭვალულია ირონიითა და იუმორით. სატირიკოსი აკრიტიკებს ბრიყვსა და ბოგანო თანამოდმეებს, რომლებიც მთელი ქონების დამარხვას გადაწყვეტენ მიზნების მისაღწევად და ერთის ათასად მოსამკვლად. ფრიშმანი გვიამბობს ერთ ქალაქზე, რომელიც კარაქითაა აშენებული, ცხოვრობს იქ პრიმიტიული მოსახლეობა, კარაქით ვაჭრობის მეტი არა გაეგებათ რა და დილიდან საღამომდე მხოლოდ ამ საქმით არიან დაკავებული. ყველაფერში კარაქს იყენებენ, სამკურნალოდ, გასათობად. მისინი მართავდნენ ყრილობებს სიცივის საწინააღმდეგო რჩევების მისაღებად, მაგრამ უსარგებლოდ, რადგან მხოლოდ ერთი ბრძენი ჰყავდათ, დანარჩენი – უვიცები. უკანასკნელ ყრილობაზე მთხრობელი – ერთადერთი ჭკვიანი კრებაზე, როგორც უწოდებს იგი საკუთარ თავს – თავმჯდომარე იყო და შეუდგა წინადადებათა განხილვას. საკითხის გადაწყვეტის ერთადერთი გზა არსებობდა – ყველას უნდა ჰქონოდა შინ ღუმელი. ვისაც ღუმელი არ ექნებოდა, გაიყინებოდა. სიტყვა არავის დასცდენია – ყველანი მუნჯები იყვნენ. “ჩვეულებრივ, ღუმელს აკეთებენ ან აგურისაგან, ან ქვისაგან, - ამბობდა მთხრობელი, - მაგრამ რა ქნას ჩემისთანა კაცმა, რომელსაც ეს მასალა არ გააჩნია”. ამიტომაც წამოაყენა წინადადება, აშენებინათ კარაქის ღუმელი, ვინაიდან კარაქი ბლომად ჰქონდათ. ერთ-ერთმა მოხუცმა ხმამაღლა გაიცინა, რასაც თავმჯდომარის წყრომა მოჰყვა. ახალგაზრდობამ კი ახალ ინიციატივას დაუჭირა მხარი. ეს იმას ნიშნავდა, რომ შეწუხებულები იყვნენ გაუსაძლისი მდგომარეობითა და უმოდრაობით და სურდათ ახალი შესაძლებლობებიც მოესინჯათ. ძველი თაობა ამ აზრის წინააღმდეგი იყო, თავიანთ გამოცდილებას ეყრდობოდნენ და აცხადებდნენ, რომ ცეცხლში კარაქი გადნებაო, მაგრამ ამას კრების თავმჯდომარემ

ანდაზით უპასუხა: “საბანი როგორც გადაგწვდება, ისე დაიფარეო”. ახალგაზრდებმა ხელში აიტაცეს იგი. მთხრობელი აღნიშნავს, რომ სული ყველანაირი საშუალებით უნდა დაიცვა. რბილ მასალას განამტკიცებდნენ და ასაშენებლად გამოიყენებდნენ.

ფრიშმანი აკრიტიკებს ებრაელთა მცდელობებს და მათ უსუსურად მიიჩნევს: “კარაქით რამის გამკეთებელმა უნდა იცოდეს, რომ იგი გადნება, ჩვენი – ებრაელების უბედურება ეს არის, რომ ყველაფერი კარაქისაგან გვინდა გავაკეთოთ” (84). ფრიშმანის მიზანია, გაძლიერდეს გამოსავლის ძიების მცდელობები, ახალ გზებსა და იდეებსაც უნდა მივცეთო გასაქანი, რათა მივაგნოთ ებრაული პრობლემის გადაწყვეტის გასაღებს, რომელიც კიდევ უფრო მწვავედება ცხოვრების პირობების გაუარესებასთან ერთად. აქ ფრიშმანი სიცივეს წარმოადგენს ებრაელთათვის საშიშ მოვლენათა რიგში. თხზულებაში ავტორის რემარკებიც გვხვდება:

1. ფრიშმანი მთხრობელია, პირველი პირია, პირველი პირი ჩანს ასევე ქალაქთან მიმართებით: “ჩემი ქალაქი, ჩვენი ქალაქი”. იგი თავად არის ყურადღების ცენტრში, მოქმედების ფოკუსში, იგი ზედმეტი თავმდაბლობის გარეშე გამოდის, როგორც მთავარი გმირი და აქტიური საზოგადოებრივი მოღვაწე.
2. მამათა და შვილთა დაპირისპირება ერთ-ერთი მთავარი თემაა ფრიშმანის თხზულებებისა, და იგი მუდამ ახალგაზრდობისაკენ იხრება, გამომხატველია პროგრესული მისწრაფებებისა. თუმცა არც მამებს აყენებს შეურაცხყოფას, მათ პოზიციასაც ითვალისწინებს და ამით ხაზს უსვამს ტრადიციული ბაზმისის შენარჩუნების აუცილებლობას. ამ ფელეტონით ფრიშმანი ეხმაურება ფილოსოფოსებს, მას მხედველობაში ჰყავს ანტიეროვნულ იდეოლოგიურ პლატფორმაზე მყოფი ინტელექტუალები, რომლებიც ფელეტონში ერეტიკოსებად არიან გამოყვანილნი.

“შარგა”

ეს თხზულებაც ფელეტონია. იგი ეხება ებრაულ საზოგადოებაში გავრცელებულ მავნე ჩვევას, რომელსაც “ოკავი” და “შარგა”– ბანქოს თამაშის ერთგვარი სახეობები – ჰქვია. ფრიშმანი ამ ნაწარმოებით თავის გულისტკივილს გამოხატავს იმ ფაქტის მიმართ, რომ ადამიანები ამ უსარგებლო საქმით არიან დაკავებულნი და სასიკეთოს არაფერს ჰქმნიან. უბედურება ის არის, რომ მომავალ თაობასაც რყვნიან და აჩვევენ ამგვარ აზარტულ თამაშებს. “ჩვილი აკვანში რომ იჭაჭება, დედა დასაწყნარებლად კარტის შეკვრას აძლევს ხელში. ბავშვიც უმაღვე მშვიდდება, თამაშობს და წამდაუწუმ გაიძახის: პასს, პასს, პასს...” (85). მოკლედ, ყველანი თამაშობენ და ცდილობენ ერთმანეთის გაცუცურაკებას, ვიდრე ბანქოს ერთი ქალაქი მაინც უჭირავთ ხელში.

ფრიშმანმა იტვირთა შებრძოლებოდა საზოგადოებაში არსებულ მანკიერ მხარეებს და გაეჯანსაღებინა ებრაული საზოგადოების ცხოვრება. მას მიაჩნდა, რომ ებრაელ კაცს თავი უნდა დაენებებინა ბანქოს თამაშისათვის და დღე და ღამ ეშრომა, რათა ღირსეული ადგილი დაემკვიდრებინა სხვა ხალხებს შორის. “შრომის დრო დადგა, - აცხადებს მწერალი, დრო არ უნდა დაიკარგოს ფუჭი საქმისთვის”. ფრიშმანი წარმომადგენელია კრიტიკული რეალიზმისა, სადაც მწერალი-მორალისტი განასახიერებდა ზნეობრივ ნიმუშს საზოგადოებისათვის. იგი თავმისი მაღალზნეობრივი პოზიციებიდან აფასებდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ცალკეულ მხარეებს და ამუნათებდა ცოდვის შვილებს. მწერალი-მორალისტის ამგვარი ფუნქცია საზოგადოებრივი მსაჯულისა სათავეს იღებს, ალბათ, შორეულ ბიბლიურ წარსულში, ალბათ ბიბლიურ წინასწარმეტყველებაში. შუა საუკუნეებში ავტორები ასევე მკაცრად აკრიტიკებდნენ სხვათა ნაკლოვანებებს. საზოგადოებრივი მსაჯულისა და მკურნალის ამპლუაში მოგვევლინენ ჰასქალას მწერლებიც, რადგან მათ მიაჩნდათ, რომ თავიანთი ბრძოლით ტრადიციული აღზრდა-განათლების მოძველებული სისტემის წინააღმდეგ, განათლების ახალი სისტემის დამკვიდრებით ხელს შეუწყობდნენ საზოგადოების პროგრესს. თუმცა იმავე მასქილებმა მოინდომეს ებრაული სალიტერატურო ენის გაცოცხლება თანახმის ბაზაზე. ჩემის აზრით, მასქილები შეეცადნენ ახალი ებრაული ენისა და ლიტერატურის აღორძინებას მხოლოდ და მხოლოდ თანახმე დაყრდნობით, რამდენადაც მისინი მოქმედებდნენ რენესანსის მოღვაწეთა მიზანმიმართ, რომლებიც

ცდილობდნენ აელორძინებინათ ძველი ბერძნული და ლათინური ლიტერატურა და საერთოდ კულტურა და იგი ბალავრად დაედოთ ახალი ლიტერატურისათვის (86). ამგვარი გახლდათ მასქილთა ამოცანა, ყოველ შემთხვევაში, მოძრაობის საწყისს ეტაპზე. ზემოთქმულის საუკეთესო ილუსტრაციას წარმოადგენს ჰართვიგ ვესელის “დიდების საგალობლები”, რომელიც მთლიანად ბიბლიური სიუჟეტით, ლექსიკითა და პროსოდით საზრდოობს.

“პროსპექტები”

ეს ნაწარმოებიც ფელეტონი გახლავთ. იგი გამსჭვალულია სატირითა და ირონიით იმ გზებისა და საშუალებების მიმართ, რომლითაც წარმოადგენენ თანამედროვე პერიოდული გამოცემები ახალსა თუ ცნობილ თემებს. ფრიშმანი გაკვეთილს უტარებს პრესის მესვეურთ. მათი ჟურნალ გაზეთები პროსპექტები არ უნდა იყოს, ეს იყო მისი მთავარი შეგონება. იგი აგრეთვე მოუწოდებდა მათ ეწერათ ცოცხალი ებრაულით. ფრიშმანი საუბრობს სიონისტური გამოცემის შესახებ. “ჩვენი გაზეთი ერთადერთი ფორუმია ნამდვილი სიონიზმისა, აცხადებს იგი, ე.ი. იგი არის გაზეთი ყველა ერთგული სიონისტისა, ანუ თავისთავადი სიონისტების, ტერიტორიალისტების, სახელმწიფო და სულიერი სიონისტებისა, ანუ ყველასი, ვინც დაადასტურებს თავის ერთგულებას სიონის მიმართ” (87). ფრიშმანი ამ ფელეტონს ერთგვარ სარეკლამო განცხადებად იყენებს სიონისტური გაზეთისათვის, ამასთან ერთად, იგი საკუთარ თავსაც სიონისტად აცხადებს, რომელიც მოუწოდებს ებრაელებს იუდაიზმისა და ებრაული ენის დაცვისაკენ, რომ ააშენონ შესაბამისი საზოგადოება, მსგავსი იმისა, რაც წმინდა წერილშია წარმოდგენილი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ენის საკითხი, ფრიშმანი ამბობს: “ენა ერთადერთია, რომელიც კრავს და აერთიანებს ჩვენს ეროვნულ სხეულს. ჩვენ რომ არ დავიშალებთ და არ დავქუცმაცდით, დღემდე რომ მოვიტანეთ ჩვენი თავი, ამას ენას უნდა ვუმაღლოდეთ, რომელიც ჯერ მთლად არ ამოძირკვულა ჩვენიდან” (88). მოკლედ, ფრიშმანი ენას მიიჩნევს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად ებრაელთა ეროვნული ერთიანობისა მსოფლიოს მასშტაბით. ფრიშმანი იცავს და უფრთხილდება მას როგორც უმთავრეს, ცენტრალურსა და უმნიშვნელოვანეს ელემენტს იუდაიზმის დაცვისა და ებრაული საკითხის

გადაწყვეტის საქმეში. ეს საკითხი წარმოადგენდა სიონისტური მოძრაობის ტენდენციასაც, რომელიც ისწრაფოდა ებრაელთათვის განსაკუთრებული საარსებო გარემოს შესაქმნელად. ფრიშმანის სიტყვები მომდინარეობს ეროვნული ინტერესებიდან. იგი თითქოს შიშობს, ენა არ წახდესო, და აფრთხილებს ამის შესახებ თანამედროვეებს: “თუმცა ჩვენ ვხედავთ, რომ დღესდღეობით ენა ილახება და ირყვნება. ჟურნალები ქარაფშუტულად ეკიდებიან ენის ფაქიზ სხეულს და მას სალაცხოდ იყენებენ. ცოტა ხანში ჩვენი ენის ხსოვნაც კი წაიშლება. ამიტომ დღეს ჩვენი მიზანია ყურადღება მივაქციოთ ჩვენს ენას, მის სილამაზეს, სიწმინდეს, გავუფრთხილდეთ მის ჯადოსნურ ძალასა და დიდებულებას” (89). ამ ციტატიდან ჩანს, რომ ფრიშმანი ერთდროულად იძლევა მიზეზებსაც და გამოსავლებსაც. მაგრამ იგი წარმოგვიდგება არა როგორც ეროვნული კაცი, არამედ როგორც სიონისტი ებრაელი, რომელიც მოქმედებს სიონიზმის პრინციპებით, გამომხატველი საზოგადოებრივი ტენდენციებისა, და არა როგორც მხოლოდ მწერალი. ხოლო როგორც პუბლიცისტი წარმოადგენს გარკვეულ პოზიციას თუ მოძრაობას.

“უმაღლესი ცხოველი”

ეს ფელეტონი სრულიად განსხვავდება ყველა სხვა წინამავალი ფელეტონებისა და ესეებისაგან.

ამ ესემისი ფრიშმანი გამოყოფს გარკვეულ ტოპოსს, რომელიც ებრაული საკითხისადმი მიმართული. იგი საკუთარ თავსაც გამოკვეთს და თავის მწერლურ ტალანტს უსვამს ხაზს. ეს ესეი ზოგადსაკაცობრიო ხასიათს ატარებს და იგი არ არის კონცენტრირებული მხოლოდ ებრაულ პრობლემაზე. ამ ფელეტონში ფრიშმანი საუბრობს ცხოველთა კრების შესახებ, რომელსაც ვირი თავმჯდომარეობდა. ცხოველებს მნიშვნელოვან საკითხზე საკამათოდ მოეყარათ თავი. ეს ცხოველები იყვნენ: “ყარყატი – ერთი მხრივ, მაიმუნი, ლომი, ბუ, ცხენი, ძაღლი, ფუტკარი, ვეფხვი, ციციანთელა, ქათამი, არწივი და ნიანგი – მეორე მხრივ. ყველა ცხოველი კამათობდა ადამიანის მათზე აღმატებულობისა და უპირატესობის შესახებ. ერთნი უარყოფდნენ ადამიანთა უპირატესობას, მეორენი ეთანხმებოდნენ და დარწმუნებულნი იყვნენ ამაში. ცხოველები კამათობდნენ სამი

საგნის: ძალის, სიბრძნისა და წადილის გარშემო. საბოლოოდ კამათში დაასკვნეს: ადამიანის ტვინმა მაღალ განვითარებას მიაღწია (90). ამ ფელეტონში ფრიშმანი არ მიმართავს პირდაპირ კრიტიკას. მან მხოლოდ აჩვენა როგორც მწერალმა, რომ შეუძლია კალამი მოსინჯოს ნებისმიერ სფეროში, და რომ იგი ერუდირებულია და შესანიშნავად იცნობს მსოფლიო ლიტერატურას. ამგვარი სიუჟეტი არის აბასიანელთა პერიოდის არაბულ ლიტერატურაში, დაახლოებით ათასი წლის წინ შექმნილ უკვდავ ნაწარმოებში “ქილილა და დამანა”, სადაც წარმოდგენილია ორი მელიის კამათი და მჭევრმეტყველება. საბოლოოდ ჭკუა და ერთგულება სძლევს ძალასა და ხრიკებს. იგივე სიუჟეტი მეორდება იეჰუდა ალხარიზის მაკამებში შუა საუკუნეების ებრაული ლიტერატურიდან, რომელიც განიცდიდა ალხარიზის არაბული მაკამების ძლიერ ზეგავლენას (91). ეს ფელეტონი წარმოადგენს გაკილვას ქვეყნად გამართული ყველა კრებისა, რომელსაც მხეცების მსგავსი ადამიანები უძღვებიან. ჰქონდა თუ არა ეს განზრახული მწერალს, ჩემის აზრით, ნათლად არა ჩანს. ერთი კი ცხადია, მას სურდა წარმოეჩინა საკუთარი თავი როგორც “მსოფლიო მწერალი”, სურდა განეცვიფრებინა ებრაელი მკითხველი თავმისი ნიჭით, ტალანტითა და ერუდიციით.

“ესეც პარიზის საიდუმლოება”

როგორც ჩანს, საფრანგეთის ებრაელობის საკითხი იყო ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხი ებრაულ საკითხთა შორის. ფრიშმანმა არაერთი ესეი მიუძღვნა ამ საკითხს. ამ ესემისიც იგი უბრუნდება საფრანგეთის ებრაელობის პრობლემას. მწერალი ინტერესდება პარიზის ებრაელობის ყოფით. თავდაპირველად ფრიშმანი საუბრობს წერილზე, რომელიც მას მეგობარმა ქალმა გაუგზავნა, შემდეგ კი თავად წავიდა, რათა საკუთარი თვალთ ენახა, იქ რა ხდებოდა, ფურიმის დღესასწაულის წინ, თუ როგორ ახორციელებენ საჩუქრების გაგზავნის ოდინდელ წესჩვეულებას. ფრიშმანი მძაფრად აკრიტიკებს და თან ირონიით აღწერს იქაურ ამბებს.

თავდაპირველად მეგობრის პირიდან ისმენს ებრაელთა მდგომარეობის შესახებ პარიზში: “ეს არის ჩვენი მწარე ბედი, ვისხდეთ ამ გადაკარგულ წყეულ პარიზში, სადაც ვერ ნახავ შენს თანამემამულეს, ორი სიტყვა რომ უთხრა და

გული გადაუშალო” (92). ასეა გამოხატული პარიზის ებრაელობის ჩივილი, რაც ნათლად მეტყველებს იმ გასაჭირზე, რაც პარიზის ებრაელობას აწუხებს. ფრიშმანი არ ერიდება თავმოწონებას და თავმისი პიროვნების ღიად წარმოჩინებას. იგი თითქოს მხსნელად თუ რწმუნებულად ევლინება თავმისი თუ უცხო ქვეყნების ებრაელობას: “რათა მოგვეწერა თქვენთვის და გვეთხოვა, დაგედოთ პატივი ჩვენთვის და გარკვეული დროით გვეწვოდით” (93). იგი ექმის როლშია, რომლის ხელშიცაა პაციენტის განკურნება. თემი უშვებს მას პარიზში, თანაც ფრანგულსაც ასწავლის ექვსი თვის განმავლობაში. თუმცა ბიოგრაფიიდან ჩვენ ვიგებთ, რომ იგი სიყრმიდან სწავლობდა ფრანგულს, მაგრამ, როგორც ჩანს, სურდა კვლავ წარმოეჩინა თავი, როგორც შრომისმოყვარეს, მუყაითსა და ჭკვიანს. მთელი საზოგადოება იღებდა მას: დირექტორები, საშუალო და ლატაკი ფენა, მოსამსახურეები და მოხელეები, ათასობით ადამიანი. მთელი ამ ჯგუფის ნომერი იყო 127. ფრიშმანი წააწყდა იქ ბიუროკრატებს, რომელიც გამეფებულიყო ებრაელთა ცხოვრების წესსზე. ამიტომ აკრიტიკებდა იგი იმ ადამიანებს, რომლებიც ბიუროკრატიაში იყვნენ ჩაფლულნი: “დირექტორი მასზე უფრო დაბალი რანგის დირექტორს ავალეზდა, ის კიდევ – თავის ქვემდგომს, ანუ ფრიშმანს... და ა.შ. ვიხილე, რაოდენ მძიმე საშრომელს ზიდავდნენ თავიანთი მხრებით, როგორ იმონებდა კაცი თავის მოყვასს...” (94). ფრიშმანი დასცინის იმ ადამიანებს, რომლებიც სხვადასხვა ხრიკს მიმართავენ. როდესაც მან მოინდომა გაეგო, თუ როგორ ექცეოდნენ საჩუქრებს, მას აუხსნეს, რომ მდგომარეობა მათთან ამ მხრივ კარგი იყო, და რომ თითქოს პარიზში ლატაკი არავინ იყო. ამიტომ ფრიშმანმა ამხილა მათი ხრიკები, როდესაც მოუტანეს მას რუკა, სადაც არსად იყო ებრაელთა ადგილი, გარდა დასავლეთისა, ოკეანის გადაღმა. ფრიშმანი სასაცილოდ იგდებს ამ ადამიანების მოქმედებას საჩუქრების გაგზავნასთან დაკავშირებით. მათ მოჰყავთ შვიდი წლის ბავშვი, თვალებს თავსაფრით უხვევენ და ეუბნებიან თითო დაადოს რუკას. საჩუქარს იქ გაგზავნიან, სადაც თვალებახვეული ბიჭი თითს დაადებს. ფრიშმანი დასცინის ამგვარ ქველმოქმედებას და ამბობს: “იქნებ საჩუქარს თემის თავკაცებს სთავაზობთ ან ხაზინის განმკარგველთ...” (95), მაგრამ მისი შენიშვნა აინუნში არავის ჩაუგდია, პირიქით აქეთ დააყარეს ქოქოლა.

ფრიშმანი უტევს პარიზის ებრაული თემის მესვეურთ, ფიქრობს, რომ მისინი თავად წარმოადგენენ ებრაელთა მძიმე ხვედრის ერთ-ერთ მიზეზს, მათ შორის გამეფებული ბიუროკრატიის გამო. აგერ უგზავნიან ლატაკებს ჯამს, რომელშიც თავსაფარში გახვეული განავალია. ბიჭუნა ცოტას მოლოკავს ჯამიდან და სხვასაც მოალოკინებს. ფრიშმანი დასცინის ამგვარ ქველმოქმედებას და კითხულობს, მომდევნო წელს ნეტავ ვის მიათმევენო ამ ჯამს. ფრიშმანი განრისხებულია იმის გამო, რომ ღარიბებამდე ვერ აღწევს შემწეობა თემის თავკაცებისა და ფინანსების გამგებელთა მანიპულაციებისა თუ ბიუროკრატიის გამო. როგორც ჩანს, მწერალი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს პარიზის ებრაელთა თემზე, რადგან ყველაზე მეტად დამცირებულ, უუფლებო ვითარებაში იმყოფებოდნენ სხვა ებრაულ თემებთან შედარებით. ფრიშმანს აწუხებს ებრაელთა მდგომარეობა ყველგან, მსოფლიოს ყველა კუთხეში, და მათ შორის საფრანგეთში. ამით იგი სიონისტური მისწრაფებების ერთგულებას ადასტურებს.

“მეფეთა მეფენი”

ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ ფრიშმანმა გააკრიტიკა ებრაულ საზოგადოებაში გავრცელებული რამდენიმე ჩვევა, განსაკუთრებით აზარტული თამაშები, რომელთაც არავითარი სარგებელი არ მოჰქონდათ, მხოლოდ დროის ფლანგვა იყო. მაგრამ ამ ესემისი ფრიშმანი თავს იწონებს ორი ებრაელი მოთამაშით ჭადრაკის სფეროში, რამეთუ ჭადრაკი ავლენს გონებრივ მონაცემებს და იწოდება კიდევ იგი, როგორც “გონებრივი სპორტი”. თუმცა თავად ვერ განიცდის კმაყოფილებას თამაშით როგორც ასეთით და აკრიტიკებს მას, ვინც მთელ დროს თამაშის ცქერაში ატარებს: “დამჯდარა კაფეში, სადაც ჭადრაკს თამაშობდნენ, და უცქერის, უცქერის სხვათა თამაშს, ჭამაც დავიწყებია, ცოლიც, შვილიც, საქმეც, გამოყეყეჩებულა და თავი დაუკარგავს” (96). მწერალს მოჰყავს რამდენიმე ამბავი პროფესორის შესახებ, რომელიც ამ თამაშიც იქცევდა თავს და მიიცვალა კიდევ. ეს კაცი დაავადებული იყო ამ თამაშით, ჭკუიდან გადადიოდა, რასაც არავითარი სარგებელი არ მოჰქონდა მისთვის. თუმცა ფრიშმანი არ არის წინააღმდეგი ჭადრაკის როგორც სპორტის. არსებითად, ამ ესეთ ავტორს სურდა წარმოეჩინა ებრაელ სპორტსმენტთა წარმატება და თავი მოეწონა ამით, ნაციონალური მოტივი

ძირითადია ამ თხზულებაში, მიუხედავად იმისა, რომ იგი თითქოს მხოლოდ ფონისა და ემპირიული მასალის როლშია მოხმობილი.

ფრიშმანმა ეს ნაწარმოები მიუძღვნა ებრაელ მოჭადრაკეებს – ლასკერსა და რუბენშტეინს, რომელთაც საერთაშორისო ტურნირში გაიმარჯვეს პეტერბურგში და უმაღლესი ჯილდო დაიმსახურეს. ფრიშმანი განსაკუთრებულ კმაყოფილებას გამოხატავს, რომ ებრაელებმა სწორედ ამ ინტელექტუალურ პაექრობაში მიაღწიეს წარმატებას და აჩვენეს თავიანთი უსაზღვრო სულიერი და გონებრივი შესაძლებლობები. მწერალს სურს მთელს ქვეყანას ამცნოს ამ დიდი გამარჯვების შესახებ, და პირველ რიგში თავის თანამომძიებებს ჩაუნერგოს ამ ფაქტით რწმენა თავიანთი გონებრივი ძლიერებისა და გამორჩეულობისა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი უფლებაყრილი და დამონებული ერია: “მოჭადრაკეთა კონტიგენტი ძირითადად ებრაელებით იყო წარმოდგენილი, ამ საწყალი, დაბეჩავებული ხალხით, სწორედ მათში განვითარებულიყო ყველაზე დიდი ნიჭი და უნარი სპორტის ამ დარგში” (97). მწერალი ჭადრაკის თემას განიხილავს სუბიექტური პოზიციიდან, თავმისი თვალთახედვით. როგორც ჩანს, იგი ამ თემას მიმართავს თავმისი სულიერი განწყობიდან გამომდინარე. ამ შემოქმედთან უამრავ პარადოქსს ვაწყდებით. ერთი მხრივ იგი ეწინააღმდეგება თამაშებს და ამტკიცებს, რომ ეს მხოლოდ უსარგებლო ფლანგვაა დროისა, მეორე მხრივ თამაში არენაა, სადაც ებრაელი კაცის ნიჭიერებას საქვეყნო გამოვლენის საშუალება ეძლევა (98). ჩემი აზრით, ფრიშმანი ხანდახან მიმართავს ერთსა და იმავე თემას ორი საწინააღმდეგო პოზიციიდან. ამიტომაც, როგორც ჩანს, მან გამოიყენა თამაშის თემა, რათა სიამაყით გაესვა ხაზი თავმისი ებრაელობისათვის, რომელმაც დაამტკიცა თავმისი ინტელექტუალური უპირატესობა სხვა ხალხებთან შედარებით: “ეს მთელი ფილოსოფიაა, ფილოსოფია სემიტური და არიული მოდგმისა. ებრაელი ძველი ერია, როგორც იაპონელებისა და ჩინელებისა, შესაძლებელია, რომ ტვინის ნაოჭები მათთან უფრო რთულ ხვეულებს ქმნიან, ვიდრე სხვებთან. ებრაელებისა და იაპონელების პრაქტიკული აზროვნება კიდევ გვამღევეს ამის გაკვეთილს, ჩინელები კი კვლავაც მოგვცემენ ამის მაგალითს მომავალში.” როგორც ჩანს, ჭადრაკიდან ფრიშმანი ებრაელთა ღვთივრჩეულობას სწვდება და ებრაულ მესიანისტურ იდეას აჟღერებს, ხაზს უსვამს ებრაელის

უპირატესობას სხვა ხალხებზე. ჩანს, ფრიშმანი მხარს უჭერს ზემოაღნიშნულ იდეას ებრაელთა რჩეულობისა, რაც სიონისტური იდეოლოგიის ბაზისს წარმოადგენდა, რასაც ერთ მუშტად უნდა შეეკრა მსოფლიოში გაფანტული ებრაელობა, ეზრუნა მათ პრობლემებზე და მოემბნა ებრაული საკითხის საბოლოო გადაწყვეტის საუკეთესო გამოსავალი (99). ფრიშმანი აკრიტიკებს ბატონ მენშიკოვს, რომელიც ამბობს: “არა ნიჭია აქ [ჭადრაკში] მთავარი, არამედ ემბაკობა” (100). ფრიშმანი მენშიკოვს წარმოადგენს როგორც ჭადრაკის სფეროში გაუთვითცნობიერებელს. მოკლედ, დ. ფრიშმანი გვევლინება თავგამოდებულ მებრძოლად ნაციონალური იდეებისათვის, მას თავი მოსწონს, როგორც იმ ერის შვილს, რომლის წარმომადგენლებიც წარმატებებს აღწევენ ინტელექტუალური პაექრობის სარბიელზე. მათ იგი უგვირგვინო მეფეებად მოიხსენიებს. ფრიშმანი ოსტატურად იყენებს საყოველთაო ინტერესის საგანს, რათა ხელშესახებად გამოხატოს საკუთარი აზრი და პოზიცია.

“პატარა სამეფო”

ფრიშმანის ესეების უმრავლესობა გამსჭვალულია პატრიოტული სულისკვეთებით. ებრაელობა წარმოადგენს მისი თხზულებების ძირითად ტოპოსს. მას თავმისი ერის ყოფის ყოველი წვრილმანი აინტერესებს. წინამდებარე თხზულებას მრავალმხრივი სიმბოლისტური დატვირთვა აქვს. აქ მწერალი უბრუნდება ებრაელთა გაფანტულობისა და მსოფლიო ქვეყნებში ხეტიალის თემას. ავტორი ჩივის დევნილობაში შეჭირვებისა და შევიწროების გამო. დევნილობას იგი გამოსახავს, როგორც საშიშ მტერს, რომელიც საფრთხეს უქმნის ებრაელთა სიცოცხლესაც კი. ესემისი მწერალი გვიამბობს პატარა სამეფოს შესახებ, რომლის მეფეც თვითვეა. მაგრამ ეს სამეფო, გარეშე ძალის გავლენით, იშლება, კარგავს სახელმწიფოებრიობას, ხოლო მისი მკვიდრნი კი მთელს ქვეყანაზე მიმოიფანტებიან. ფრიშმანმა აღნიშნული სტატია იმავე ყაიდაზე გააწყო, რა ყაიდაზეც შექმნა ესეი “ხელში გეპყრას ჯოხი შენი”. იგი კიდევ ერთხელ საუბრობს სახელმწიფოს დაქუცმაცებისა და დანგრევის შესახებ, რომლის შვილები ლამის ერეტიკოსებად გადაქცეულან.

თხზულებაში მწერალი აკრიტიკებს ახალ თაობას. “რა ვთქვათ ჩვენი შვილების, - კითხულობს გულგასენილი ავტორი, - ახალი თაობა, რომელიც თვალსა და ხელს შუა წამოჩიტულა და გაბრძნობილა, ყველა ერთიანად ჭირვეული და აბეზარი გამხდარა, საჯაროდ თავისუფლდებიან ზრდილობისა და თავაზიანობის ტვირთისაგან, იმდენად მოსწონებიათ თავისუფლება, რომ ნამდვილ ერეტიკოსებად ქცეულან და უჩვეულო პრეტენზიებით მე მომმართავენ” (101). ფრიშმანი ამუნათებს ახალ თაობას, ცდილობს მათ გამოფხიზლებას, რომ დაუბრუნდნენ მამა-პაპის არჩეულ გზას, იუდაიზმის გზას. ეს არის პრინციპი ნაციონალ-კონსერვატორთა მსოფლმხედველობისა, რომელსაც წარმოადგენდა დ. ფრიშმანიც. იგი უპირისპირდებოდა ახალ თაობას, რომელიც დაუკრეფავში გადავიდა, დაარღვია წესჩვეულებები და ტრადიციები. ფრიშმანი-მეფე კარგავს აქ ძალაუფლებას, თავის ოჯახში, ყველას ჩარევის შედეგად. თავად კი მისდევდა წერილს, მაგრამ ყველა თავისას ჩასჩიჩინებდა, საბოლოოდ დასუსტდა და დაჩაჩანაკდა. ცხადია, სახელმწიფოში ებრაული საზოგადოება იგულისხმება, რომელიც წარსულში განადგურდა და მისი მკვიდრნი განიდევენ საკუთარი საცხოვრმისიდან. გარეგანმა ძალებმა დაასუსტეს იგი, და ფრიშმანი უბრუნდება გაფანტულობისა და ხეტიალის მტკივნეულ საკითხს, და როგორც ადრინდელ ესემისი განაცხადა: “ხელში გეპყრათ ჯოხი თქვენი”, აქაც ამავე პათოსით მოუწოდებს თანამომძიებებს: “ფეხზე გეცვათ თქვენი ფეხსაცმელი”. ასე რომ იუდეველნი განაგრძობენ ხეტიალს უფრო მეტი მონდომებით, ვინემ წარსულში. “ვხედავ, თაობები წახდენილა, - გულისტკივილით ამბობს მწერალი, - მამათა საქმეს აღარ მოჰკიდებენ ხელს შვილები” (102). ფრიშმანს ეშინია, ახალმა თაობამ საბოლოოდ არ შეაქციოს ზურგი იუდაიზმს. იგი აფრთხილებს ახალ თაობას, დაუბრუნდეს მამაპაპეულ გზას მათი მისიის განსახორციელებლად.

“მონოპოლია”

ფრიშმანის მახვილი კალამი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ებრაელთა ცხოვრებისა და ყოფის ყველა ასპექტს ეხება. თუმცა ამ ესემისი დასმული საკითხი არ უკავშირდება მხოლოდ ებრაელებს, იგი ყველა ხალხისთვისაა განკუთვნილი. ამრიგად, ფრიშმანი თავს აცხადებს მსოფლიო მწერლად, რომელიც

საკაცობრიო პრობლემატიკით ინტერესდება. წინამდებარე ესემისი ფრიშმანი ავლენს თავის ცოდნას ეკონომიკის დარგში. იგი სასარგებლო რჩევებს აძლევს ყველა კომერსანტსა და მეწარმეს, ნატურალური პროდუქტის მწარმოებელს თუ იდეური შემოქმედებით დაკავებულს. არ იშურებს რჩევებს ყველა ნოქარის, ვაჭრის, ხელოსნისა და სხვა უბრალო ადამიანების მიმართ. ფრიშმანის აზრით, მისინი ვერ მიაღწევენ წარმართებას თავიანთ საქმიანობაში, თუ მხარში არ ამოუდგნენ ერთმანეთს.

ფრიშმანი ეწინააღმდეგება მონოპოლიას, რომელიც დიდ ზიანს აყენებს ინდემწარმეებს, ასევე ვაჭრობის მუშაკებს, განსაკუთრებით კი საგანგებო ვითარებასა და კრიზის პერიოდში. ფრიშმანს ნიმუშად მოჰყავს რამდენიმე შემთხვევა: ფოსტის მეიჯარის საქმე, რომელიც ფოსტის ცხენებს ფლობდა და ფასებს ისე ადგენდა, როგორც მოესურვებოდა, ან შოხეტი, ან კიდევ ხაბაზი საფუარიანი ცომით ფესახის პერიოდში, ან თურნუჯის გამყიდველი, საბოლოოდ ყველა მათგანმა იზარალა და გაკოტრდა, რადგან სავაჭრო სეზონი გავიდა. სეზონის დასაწყისში უმატებენ და უმატებენ ფასებს, შეთავაზებულ ფასს არ იღებენ, ბოლოს კი რა ხდება, სეზონი გადის და პირველად შეთავაზებულ ფასშიაც ვერ ყიდიან, დასასრულს კოტრდებიან და გამოსავალსა და რჩევას ეძებენ. ამათ რიგშია ასევე ქათმის გამყიდველი იომ ქიფურის წინა პერიოდში. ფასს ფებს არ უცვლის, ბოლოს ქიფური ჩაივლის და ქათმები კი გაუყიდავი რჩება (103).

ამრიგად, ფრიშმანი წარმოადგენს ეკონომიკური მეცნიერების თეორიას, შესაბამისად, ნაწარმოები განეკუთვნება სამეცნიერო ესეების რიგს, რამდენადაც იგი სამეცნიერო თემას აშუქებს. თუმცა თითქოს თემა ობიექტურია, მაგრამ მსჯელობა შეიცავს სუბიექტურ ელემენტებს. ვინაიდან მწერალი უბრუნდება უმცირესობის პრობლემას, თუ როგორ მოაქვს ზიანი ძლიერსა ამა ქვეყნისა შედარებით დაუცველისათვის, ასე რომ ეს თემაც ეხმაურება მის ძირითად პრინციპებსა და მსოფლმხედველობას. ესეის მეორე ნახევარი სხვა თემაზე გადაინაცვლებს, სადაც ყურადღების ცენტრში სოციალური პრობლემა ექცევა. ეს გახლავთ ქორწინების საკითხი. მწერალი გვიამბობს ერთ ებრაელ ქალწულზე,

რომელიც განთქმულია თავმისი სილამაზით, მაგრამ მაჭანკლებს ახლოს არ იკარებს და ქორწინებაზე უარს აცხადებს. სურს ისეთი დარჩეს, როგორც არის, თუმცა საბოლოოდ მაინც ქორწინდება.

როგორც ჩანს, ფრიშმანი ეწინააღმდეგება მონოპოლიის ნებისმიერ გამოვლენას, როგორც მატერიალურს, ისე სულიერს. ვინაიდან ამ სწეულებას ზიანი მოაქვს ადამიანისათვის – მყიდველისა თუ გამყიდველისათვის, და თუმცა მაგალითებს მწერალი ებრაელთა ყოფიდან მოუხმობს, თემა მაინც საერთო-საკაცობრიოა, საყოველთაოა. ამრიგად, ჩვენ მიერ განხილული წერილი თავმისი ხასიათითა და შინაარსით განეკუთვნება სამეცნიერო ესეების რიგს.

“გაზაფხულის ბოროტი სული”

ამ ფელეტონში ფრიშმანი აგრძელებს ეკონომიკური საკითხებით დაინტერესებას. ფელეტონის თემა ზამთარია, რომელიც აცალკევებს ერთმანეთისაგან სოციუმებს, მდიდრებსა და ხელმოკლებს. ქვანახშირით მოვაჭრეებს უყვართ ცივი ზამთარი. მათ ბაზარი ზამთარში აქვთ, ზაფხულში ვის რაში უნდა მათი ქვანახშირი. მათ საწინააღმდეგოდ კი ღარიბებს სძულთ ზამთარი, რადგან სცივათ და ფული არა აქვთ, რომ ქვანახშირი იყიდონ, ამიტომაც მისინი გაზაფხულს ეთაყვანებიან. მთხრობელიც ღარიბთა შორის იყო და ზამთარში ზაფხულის სამოსელი ეცვა. შემცივებული მოჰყვა მახილს, გაზაფხული მოდისო, სურდა დაემტკიცებინა, რომ გაზაფხული მოდიოდა, მაგრამ ამის დასამოწმებლად ვერავითარი ნიშანი ვერ იპოვა (104).

ამ ფელეტონში მთავარი არ არის კრიტიკა, მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული თემა ასევე კავშირშია მონოპოლიის თემასთან, რომელიც ეკონომიკურ პრობლემებს წამოსწევს წინა პლანზე, არამედ აქ საქმე გვაქვს სიმბოლიზმთან. ზამთარი აქ სიმბოლურად განასახიერებს ებრაელთა ყოფას იმ პერიოდში, როცა დიდ გასაჭირსა და განსაცდელში იყვნენ ჩავარდნილნი, გაზაფხული კი ის პერიოდია, რომელსაც ფრიშმანი ესწრაფვის, მშვიდი და ღირსეული ცხოვრებისა. თუმცა მოვლენა მხოლოდ ერთი ხალხისათვის არ არის დამახასიათებელი. უმწეოებს ზამთარი ყველგან სძულთ, რადგან მისთვის მომზადებაა საჭირო,

რაზეც მათ ხელი არ მიუწვდებათ, ამიტომაც გაზაფხული უყვართ, გაზაფხული მათთან სიცოცხლესთან ასოცირდება, ზამთარი – სიკვდილთან.

“დღე-ღამის გასაყარზე”

ამ ფელეტონში ფრიშმანი ისევ ცხოველებს ალაპარაკებს. სიუჟეტი აღებულია სიბრძნის ლიტერატურიდან. ეს ნაწარმოებიც ალეგორიული დატვირთვის შემცველია და ცხოველების სახეში ადამიანთა საზოგადოება იგულისხმება. ტყის მეფე ლომი ახალ მოსაზრებას გამოთქვამს წარღვნის დროს. ეს მოსაზრება კვებას ეხება, რაც ცხოველთა რწმენის ერთ-ერთ გამოხატულებად უნდა გადაიქცეს: “ტყის ყველა ბინადარმა დიდი მადლიერებით აიტაცა ეს წინადადება და ჭამა აღმსარებლობად გაიხადეს” (105). ამ იგავით ფრიშმანი მძაფრი სარკაზმით ამათრახებს ღორმუცელობასა და მუცელმონობას, ადამიანის ძირითად მისწრაფებად, ცხოვრების საზრისად რომ გადაქცეულა. მაგრამ მხოლოდ ჭამა არ იყო საკმარისი, საჭმელს მონელება უნდოდა. ამათ კი მონელების ოსტატობა არ იცოდნენ.

ფრიშმანს სურს თქვას, რომ ცხოვრების წესი ტყესა და სახელმწიფოში ერთმანეთის მსგავსია, ჭამა არის ცხოველისა და ადამიანის უმთავრესი მისწრაფება. მწერალი მკითხველს უამბობს ლომის ბოკვერის ამბავს, რომელსაც მშობლები დაეხოცა. იგი ერთმა კაცმა შინ წაიყვანა და გამოზარდა. ლომი ძალღივით ეკვროდა პატრონს და არ შორდებოდა. ერთხელაც უდაბნოში აღმოჩნდნენ, მოშიებულნი და მწყურვალნი მიიკვლევდნენ გზას, დაღლილსა და დაუძღურებულ კაცს თვალს რული მიეპარა. მთვლემარეს ლომი დააცხრა და შეჭამა. ლომი სისხლიან დრუნჩს ილოკავდა და კაცს კიდევ ერთხელ ემადლიერებოდა, სიკვდილს ორგზის გადამარჩინაო, არასოდეს დავუვიწყებ ამ წყალობასო (106). მწერალი ყველას აძლევს გაკვეთილს ამ არაკით. მოღალატისა ნუ გჯერა და ნურც ლომის ძაღლობას დაიჯერებო, - გვმოდვრავს მეიგავე.

დ. ფრიშმანი კიდევ ერთ ამბავს გვთავაზობს ლომთან დაკავშირებით. მეფე მიიცვალა და ახალგაზრდა ლომი მოვიდა მის ნაცვლად ტყეში საბრძანებლად. გაანაწილა თანამდებობები, გვერდზე დაისვა ძლიერები – ავაზა მოსამართლედ

დაადგინა, სპილო – მდივნად, მეგლს მამასახლისობა უბოძა, აქლემს – სახელოსნოს ამქრობა, ვირი ხაზინადარად დანიშნა, ხოლო მაიმუნი შიკრიკად გაამწესა, ყოველდღე რომ მოეტანა მისთვის ამბავი. მაიმუნს ემძიმა მოვალეობა. მაშინ ვირმა შესთავაზა დახმარება. ლომისთვის სათქმელს ის ეტყოდა მაიმუნს, მაიმუნი კი ლომს უამბობდა. ამ იგავით ფრიშმანი დასცინის ბიუროკრატისა და ბიუროკრატებს. როგორც ჩანს, ფრიშმანი კარგად იცნობდა არაბულ ძეგლს “ქილილა და დამანა”, რადგან უკვე მის მეორე იგავში განმეორდა ამ უკვდავი ქმნილების სიუჟეტი (პირველი იხ. ზემოთ: “უმაღლესი ცხოველი”). მწერალი აკრიტიკებს ძალმომრეობაზე დამყარებულ ადამიანთა საზოგადოებას, ღალატსა და უმადურობას. ეს ფელეტონი ფრიშმანს მსოფლიო მწერლად წარმოგვიდგენს, რამდენადაც იგი მიმართულია ყველა ადამიანისადმი და არის მასში როგორც ლიტერატურული, ისე სოციალური და პოლიტიკური გაკვეთილები. ასწავლის ადამიანს, თუ რა ძალები არიან ქვეყნად გაბატონებულნი. ფრიშმანს, როგორც ებრაელ მწერალს, სწამს სიონიზმის და მას მიაკუთვნებს თავს, თუმცა ამავე დროს ის მსოფლიო მნიშვნელობის ავტორიცაა. ფრიშმანი წერს არაერთ ესეის, სადაც მოუწოდებს ებრაელებს გამოასწორონ მათი ყოფის შეცდომები და ხარვეზები, დრო გონივრულად გამოიყენონ, თავი ანებონ ფუჭ თამაშებსა და მავნე ჩვევებს, განათლებას მიაპყრონ მზერა, შეინარჩუნონ ჭეშმარიტი ებრაელობა და ამისათვის იბრძოლონ იუდაიზმისა და მისი ფუნდამენტური ღირებულებების დასაცავად. ამავე დროს მწერალი გვთავაზობს ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის ესეებსაც, მიძღვნილს ეკონომიკური პრობლემებისადმი, მსოფლიო წესრიგისადმი, რაც მეტყველებს მისი როგორც მწერლის უდიდეს პასუხისმგებლობაზე.

ლიტერატურულ-პოლიტიკური ესეები

სოციალურ ესეებს ლიტერატურულ თემაზე შექმნილი წერილები მოსდევს. როგორც ვნახეთ, ფრიშმანს მუდმივად აფიქრებდა ებრაული საკითხი. იგი ეძებდა გზებს ამ საკითხის გადასაწყვეტად და ამიტომაც, ებრაული საზოგადოების გასაჯანსაღებლად, კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებდა ხოლმე თავის თანამოძმეებს. იგი რეფორმისტული მოძრაობის ლიდერად გვევლინება. ახალი ებრაული

ლიტერატურა წარმოადგენდა მწერლის კრიტიკის უმნიშვნელოვანეს საგანსა და თემას. იგი იყო უაღრესად საყურადღებო და სასიცოცხლო მნიშვნელობის ასპექტი ებრაული ყოფისა, მჭიდროდ დაკავშირებული ამ ხალხის კულტურულ გარემოსთან, მათ რელიგიურ წარმოდგენებთან. ლიტერატურას შეეძლო უდიდესი როლი ეთამაშა ებრაული ნაციონალური მისწრაფებების განხორციელების საქმეში. აღნიშნული ტენდენციები თვალსაჩინოდ გამოიკვეთა საზოგადოებრივ ესეებში, მაგრამ საზოგადოებრივი ესეები მთელი საზოგადოების გულისყურისკენაა მიმართული, ხოლო ლიტერატურული ესეები, უპირველეს ყოვლისა, მწერალს მიმართავს, შემდეგ კი ებრაელ მკითხველს.

ფრიშმანი ძალ-ღონეს არ იშურებდა, რომ ახალი ებრაული ლიტერატურა ყოფილიყო ჟანრობრივად მდიდარი, თემატურად მრავალფეროვანი, თანამედროვე ტენდენციების ამსახველი, ეპოქის ინტერესების გამომხატველი. იგი ყურადღებას ამახვილებდა ებრაულ ლიტერატურაში არსებულ უარყოფით მოვლენებზე. ფრიშმანს შეეძლო სააშკარაოზე გამოეტანა ქმნილების მხატვრული წუნი, ერთმანეთისაგან გაერჩია ხელოვნური და ბუნებრივი ნაწარმოებში, ფუჭი რიტორიკა და იდეური გააზრება, მიეთითებინა ყალბი ბგერის, არაბუნებრივი პათოსისა და მოჩვენებითი აღტყინებისათვის. ტყუილად როდი უწოდეს მას ებრაელებმა “ჩვენი ლიტერატურის სინდმისი”. კრიტიკოს ფრიშმანის გზა არის მოძღვრის გზა. იგი, როგორც მოძღვარი და მასწავლებელი, ამოწმებს ავტორის ყოველ ნაბიჯს, აღნიშნავს ყოველ ნაკლს სტილის, გრამატიკისა თუ შინაარსის თვალსაზრისით. განსაკუთრებით არ სწყალობდა დვლარჭნილ სტილს და საჯაროდ დასცინოდა ამგვარი ნაშრომის იდეურ სიღარიბესა და ემოციურ სიცარიელეს.

ფრიშმანის კრიტიკა არ მისდევს რომელიმე ლიტერატურულ სკოლას და არ უწესებს ზღუდეებს შემოქმედებით პროცესს. იგი ცდილობს დაამკვიდროს ევროპული ესთეტიკა და ლიტერატურული გემოვნება. ფრიშმანი როგორც ჭეშმარიტი ებრაელი ავლენდა ძლიერ ლტოლვას შინაგანი მშვენიერებისაკენ, სულის სიწმინდისა და გულწრფელობისაკენ (107). ეს ყოველივე მეტყველებს იმ ფაქტზე, რომ ფრიშმანი ესწრაფვოდა საფუძველი ჩაეყარა ჭეშმარიტი ებრაული მხატვრული სიტყვიერებისათვის, როგორც თანამედროვე იუდაიზმის

ქვაკუთხედისათვის. ამიტომაც იგი ხშირად დაუნდობელ სატირიკოსად და ებრაელ მწერალთა რისხვად გვევლინება.

“XXIX”

დ. ფრიშმანი ფელეტონში "XXIX" საუბრობს თავმისი დაპირისპირების შესახებ ესეისტებთან და პუბლიცისტებთან. ესეის დასაწყისში მწერალი ეხება კვების პრობლემას, აღნიშნავს, რომ არიან ადამიანები, რომლებიც მრავალ დღეს მარხვაში ატარებენ, ან ისეთები, ვინც მცირე საზრდოთი კმაყოფილდებიან, ასევე გამომგონებლები, რომლებიც სხვადასხვა მასალისაგან ამზადებენ საკვებს. ავტორს მიაჩნია, რომ ჭამა ეს ბოროტებაა და ის არის უბედურებათა თავი და თავი ქვეყანაზე. იგი გვთავაზობს იდეას გავათავისუფლოთ ქვეყანა ჭამის პრობლემისაგან, სჯერა, რომ ყველა დარწმუნდება ამ საქმის სისწორეში, მისი მტრებიც კი ლიტერატურულ ავანსცენაზე ქედს მოიხრიან მის წინაშე და აღიარებენ, რომ შეუცოდავთ მისთვის. ჭამასთან ერთად გაქრება ბოროტება, სიძულვილი და დევნა, ახსნა მოემბნება საარსებო კითხვებს, პროლეტარიატის პრობლემატიკას, დასმულს ლესლთან და მარქსთან, შეიცვლება ებრაული საკითხიც და მავანი ვერ შეძლებს ფრიშმანის პოზიციის საწინააღმდეგო პუბლიკაციების გავრცელებას. შემდგომ ამისა ავტორი უამბობს მკითხველს ადამიანების შესახებ, რომელთაც ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე შეინახეს მარხვა, საზრდოს მიუღებლად, ამასთან ერთად იგი საუბრობს ბერლინში გამართულ ევროპულ მკვლევართა სხდომის შესახებ. ავტორი ჰყვება ბრასლაველ პროფესორზე, რომელმაც მოუწოდა კოლეგებს შეექმნათ სახამებელი ნახშირმჟავისაგან. მწერალი მოუთხრობს მკითხველს ასევე რაბი ცადოკის შესახებ, რომელმაც ორმოცი წელიწადი გაატარა მარხვაში, აგრეთვე ჰოლანდიელი ჰენრიხის (1684) შესახებ, რომელიც უზმოდ იჯდა ორმოცი დღე და მხოლოდ ხილის წვენს იღებდა, ასევე იტალიელი სუტცის შესახებ, რომელმაც პირი და კუჭი გაიკურა...

თხზულების მთავარი თემა გახლავთ მწერალთა კრიტიკა, ასევე გამოგონება ფელდმანისა, რომელიც ადამიანთა აზრებს კითხულობდა. ფრიშმანი აღნიშნავს,

რომ მას არ ძალუძს ჩაწვდეს ებრაელი მწერლის ან პუბლიცისტის ფიქრებს და ვერ გაუგია ვის ან რის შესახებ ბაასობენ ეს პატივცემული გვამები: “პასტირის ეკუთვნის გამოგონება მაწანწალა ძაღლების ნაკბენის გასაუვნებლად. იგი რამდენიმე წვეთ შხამს დააპკურებდა ნაკბენ ადგილს და ასე კურნავდა. მაგრამ შეეძლო კი პასტირის წამალს პუბლიცისტის ნაკბენისაგან კაცის განკურნება? მეც ჩამიწია კალამი ბრიყვთა თავში, მეც მიტყორცნია ჩემი ისარი გველეშაპისათვის, მწარე-მწარე სიტყვები მეც მიწერია და ირგვლივ შხამი დამინთხევია, თუმცა შხამს, რომელიც უსარგებლო გამოდგა მაწანწალა ძაღლებისათვის, სარგებელი მოუტანია მაწანწალა მწერლებისათვის” (108).

ფრიშმანი მკაცრად აკრიტიკებს ესეისტებსა და პუბლიცისტებს და მათ ძაღლებად მოიხსენიებს, რადგან იგი მათში ნამდვილ მწერლებს ვერ ხედავდა. ამიტომაც თავს ესხმოდა მათ, და ეს მწერლებიც მასში დაუძინებელ მტერს ხედავდნენ, რომელიც მათ მომავალს ემუქრებოდა. ამიტომაც საშინლად სძულდათ იგი. ამას ფრიშმანიც შესანიშნავად გრძნობს და დაუფარავად ამხელს თავის პოზიციას. არსობის პურისათვის მწერლები ათასგვარ ხრიკებსა და მაქინაციებს მიმართავდნენ: “მე თავად ვიცი, რომ უნდა ვენდო, რადგან ჭამის დროს არ დავწერ არც ერთ სტატიას, და არც ნახევარს, ერთ ასოსაც კი. ძვანი მწერალი ვეღარ მომპარავს ერთ მოთხრობას ან ნახევარს, ვერ გადაწერს და ვერ მიაწერს მას საკუთარ სახელს. ჭამის შემდეგ ამგვარი რამ აღარ მოხდება, პურს აღარ მოითხოვს და აღარ მოსთხოვს ყოველ გამვლელს ფულს” (109). ამდენად, ჭამა მთავარი ფაქტორია ლიტერატურის მარცხისა და ფსევდო-მწერლების მომრავლებისა, რომლებიც სხვის ნაწარმოებებს იპარავენ ფულისათვის. მაგრამ ფრიშმანი წინ აღუდგა ამ მანკიერებას, მისი მიზანი იყო ებრაული ლიტერატურის გაჯანსაღება ამ სენისაგან, პრინციპების მქონე მწერალთა გაზრდა. ფრიშმანი მოძღვრავს მათ, რომ ის პური, რომელსაც მისინი ქურდობით მოიპოვებენ, პური არ არის, და ჯობს იმარხულო, ვიდრე ცოდვის პური ჭამო. აქ ფრიშმანი წარმოგვიდგება როგორც ახალგაზრდა მწერალთა მოძღვარი და მორალისტი, ის თავის მოძულეებსაც მიმართავს და მათ სწორ გზაზე მოქცევასაც ცდილობს, იმედი აქვს, მოინანიებენ ცოდვებს და აღიარებენ შეცდომებს: “ჩემი მოძულენი, ლიტერატურულ სცენაზე რომ შემიძენია, მუხლს მოიყრიან ჩემს წინაშე და

მეტყვიან: შევცოდეთ, ბატონო ჩვენო, ბოროტი ჩავიდინეთ შენს წინაშე, შენ კი სამაგიერო არ მოგიზღავს, პირიქით სამარადჟამო მადლი მოისხი ჩვენი და ჩვენი შვილებისა” (110).

ფრიშმანი თავს იწონებს, წარმოგვიდგება როგორც მწერლების “მომთვინიერებელი” და რიგიანი, პატიოსანი მხატვრული შემოქმედების მოსარჩლე ებრაულ საზოგადოებაში.

“სიბრძნე სოლომონისა, პაულ ჰეიზეს მიხედვით”

“სიბრძნე სოლომონისა, პაულ ჰეიზეს მიხედვით” კრიტიკული ხასიათის ესეა. ფრიშმანი განიხილავს გერმანელი მწერლის პაულ ჰეიზეს ნაწარმოებს, რომელიც წარმოადგენს თხუთმეტმოქმედებიან პიესას სოლომონ მეფის, საბას დედოფლის, შულამითის, მეტრფისა და მწყემსი ქალის შესახებ.

დასაწყისში ფრიშმანი აღწერს პიესის დეტალებს: მობრძანდება საბას დედოფალი, რათა ჰკითხოს რჩევა სოლომონ მეფეს. დედოფალს სურს მიიღოს პასუხები მარადიულ კითხვებზე: რა არის ჩვენი ცხოვრება? რა იქნება ჩვენს შემდეგ? თუ დადგება ის დღე, როდესაც ჭეშმარიტებას პირისპირ შევხვდებით? მაგრამ როდესაც იხილა სოლომონი, ყველა კითხვა გადაავიწყდა და გულში მისი სიყვარული ჩაუვარდა. მაგრამ სოლომონს უბრალო გლეხის ქალი, სახელად შულამითი უყვარდა და მასზე აპირებდა დაქორწინებას. შულამითი კი მწყემს ბიჭს ეტრფოდა. ბიჭმა სოლომონს მოკვლა დაუპირა დანით, მაგრამ მცველებმა დროულად განაიარაღეს იგი, დაიჭირეს და სიკვდილი მიუსაჯეს. შულამითი ევედრება მეფე სოლომონს, აპატიოს მის მეტრფეს. სოლომონი ჰპირდება შენდობას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ბიჭი ქვეყნიდან გადაიხვეწება. შულამითი უარს აცხადებს დედოფლის დიდებულ სამოსელზე, გვირგვინზე და მზად არის, დევნილობაში გაჰყვას თავის მეტრფეს. საბოლოოდ მეფე ათავისუფლებს მიჯნურებს, რადგან იცის, რომ ყოველივე “ამაოა ამათაი”, ხოლო საბას დედოფალი, რომელიც თავის ქვეყანაში ბრუნდება, ყველა კითხვაზე ერთ პასუხს მიიღებს: “ყოველივე ამაოა!”

ფრიშმანმა გაანალიზა ჰეიზეს ნაწარმოები და გაარკვია, რომ მწერალს გაუერთიანებია სოლომონის ამბავი მეფეთა წიგნიდან, “ქებათა ქებიდან” და “ეკლესიასტედან” და ერთ ნარატივად შეუკრავს, საკუთარი მეთოდის მიხედვით.

ფრიშმანის აზრით, ჰეიზეს რჩევა უნდა ეთხოვა თანამედროვე ებრაელი მკვლევრებისა და კომენტატორებისაგან. როგორც ჩანს, ჰეიზეს ყური არ უთხოვებია მათთვის. შედეგად მივიღეთ ბიბლიური მეფის დამახინჯებული ამბავი: “რატომ გააერთიანა სოლომონის ამბავი მეფეთა და ქრონიკების წიგნებიდან და “ქებათა ქებიდან” და “ეკლესიასტედან”? იქნებ ჯერ ყური დაეგდო, რას იტყოდნენ ჩვენი თანამედროვე კომენტატორები და განმმარტებელნი?” (111).

ფრიშმანი შენიშნავს, რომ ჰეიზემ შულამითისა და მწყემსის სახეები ყველა გმირზე უკეთ გააცოცხლა. ამავე დროს იგი აკრიტიკებს გერმანელ მწერალს და ადანაშაულებს მას ებრაული ისტორიული და ფოლკლორული სახეების შერყვნაში. ამრიგად, ფრიშმანი მხოლოდ ებრაელ მწერლებს როდი აკრიტიკებდა, მისი კრიტიკის ობიექტი ხშირად არაებრაელი ავტორებიც ყოფილან, როდესაც მისინი ებრაულ თემატიკას ეხებოდნენ. ფრიშმანის ფხიზელი თვალი ცდილობს ყველგან შეამჩნიოს ნაკლი და ხარვეზი, რაც, მისი აზრით, ებრაული მემკვიდრეობის დილექტანტურ ინტერპრეტაციას ახლავს.

“საჩუქრების დაგზავნა”

წერილით “საჩუქრების დაგზავნა” ფრიშმანი აგრძელებს ბრძოლას მწერლების და განსაკუთრებით, პუბლიცისტების წინააღმდეგ. ფრიშმანი იხსენებს დატაკათათვის საჩუქრების დარიგების უძველეს ტრადიციას, დატაკებად მწერლები, პოეტები და გამომცემლები გამოჰყავს და მათ უგზავნის საჩუქრად თავის ქოქოლას, დაცინვას, ირონიასა და მძაფრ სატირას.

პირველი ძღვენი გამომცემლებს არგო. ეს საჩუქარი იყო ვარშავაში დასტამბული წიგნი, სადაც თავმოყრილია ყოველგვარი ხარვეზი და ნაკლი, რაც კი საერთოდ შეიძლებოდა, ადამიანს ჰქონოდა, თუ ადამიანზე ვილაპარაკებთ ზოგადად, კერძოდ კი ავტორი გამომცემლებს აკრიტიკებს (112). გამომცემელი, რომელიც მოყვასს სწყევლის, **ვერ მისწვდება “სახელთა კრებულს”, რადგან ყოველივეს მომზადებულს, მოწესრიგებულსა და გონივრულს იხილავს...** ეს წიგნი “შულხან არუხის” ბადალია, რომელიც მოიცავს ყველა კანონსა და წეს-ჩვეულებას ცილისწამებათა და ცრუ ბრალდებათა წინააღმდეგ. ავტორი ამბობს: “ეს წიგნი

მოიცავს ყოველგვარ კილვასა და ლანძღვას ზოგადად ადამიანის მისამართით და ასევე გამომცემელთა მიმართ...” გამომცემლებს საჩუქარი, რომელიც ბიჭუნას ხელით გაუგზავნა, არ მიუღიათ. ყმაწვილი ალბათ მშვიდობას განასახიერებს. გამომცემლებს ვერ გაუცნობიერებიათ თავიანთი მისია და ლიტერატურული მდინარის ამღვრევას ცდილობენ. ვფიქრობთ, რომ ფრიშმანს გამომცემელთა პირადი ინტერესი ჰქონდა მათთან ვარშავაში კონფლიქტის შემდეგ. მწერალმა ომი გამოუცხადა მათ მას შემდეგ, რაც გამომცემლობის კარი ცხვირწინ მიუკეტეს (113). მეორე ძღვენი მწერლებისათვისაა განკუთვნილი. იგი წარმოადგენს სპილენძის მანქანას, რომელსაც გვერდზე ღილაკი აქვს, შიგნით შაბლონია, რომლის ირგვლივ ათასი სიტყვაა მოთავსებული, და მწერალი, რომელსაც სურს რაიმე სტატია დაწეროს, თავს აღარ შეიწუხებს, ამოირჩევს შაბლონს, ღილაკს თითს დააჭერს და მზა სტატია გამოვა. ვერავინ მიხვდება, რომ ეს სტატია მოძველებულია და ნაცნობი შაბლონისგანაა დამზადებული, რადგან სიტყვები მასში ახლებურად იქნება განლაგებული. “წიგნი, რომელსაც ვინახავდი, ამბობს ფრიშმანი, გავუგზავნე ჩემს მეგობარ მწერლებს. “წიგნთა წიგნი” – ასე ეწოდება ამ წიგნს. იგი შედგენილია ქვეყნად არსებული ყველა წიგნისაგან და მოიცავს ყველა ნიშანსა და სიტყვას, რომლის გამოყენებასაც კი მოისურვებდა მწერალი. როდესაც მას მკითხველი წაიკითხავს, გაოცდება და ირწმუნებს, რომ მწერალმა სამოცდაათი ენა იცის და ათასობით წიგნი წაუკითხავს...” (114). ფრიშმანი ექილიკება და დასცინის მწერლებს, რომელთაც სტატიის წერა არ შეუძლიათ. ქოქოლას აყრის მათ უნიჭობას. ამასთან ერთად, იგი ყურადღებას ამახვილებს პლაგიატის პრობლემაზე. არაერთი მწერალი ძველ ნაწარმოებს იპარავს და განაახლებს მას, რადგან ძალა არ შესწევს, რაიმე თვითმყოფადი და ახალი შექმნას. სტატიების საბეჭდი მანქანაც ამას უნდა ნიშნავდეს. აქ საქმე გვაქვს სამწერლობო საქმიანობის გროტესკულ ასახვასთან. მკაფიოდ იკითხება სუბიექტური დამოკიდებულება ფრიშმანის სტილში, იგი ყოველ მწერალში მოწინააღმდეგეს ხედავს. იგი მოუწოდებს მკითხველს, ზურგი აქციოს ამგვარ მწერლებს. მისი რწმენით, უნდა შექმნილიყო ებრაული მხატვრული ლიტერატურა, რომელიც დაეყრდნობოდა საკუთარ მემკვიდრეობასა და სინამდვილეს და არა უცხო კულტურას. ასე იყო თუ ისე, მწერლებმა საჩუქარი არ მიიღეს და ბიჭი უკან გამოაგდეს. ანუ

აგრძელებდნენ თავიანთ ძველებურ საქმიანობას და აინუნში არ აგდებდნენ ფრიშმანის ცინიზმს. ამრიგად, დ. ფრიშმანი პესიმისტურ ნოტზე ასრულებს ესეის, მწერლები არ იშლიან თავისას, “ძალი ეყფს, ქარავანი მიდის”.

მესამე საჩუქარი ფრიშმანმა პოეტებს გაუგზავნა ფურიმის დღესასწაულზე. ეს საჩუქარი ინსტრუმენტი იყო და მას “ჟუჟუნა წვიმის მაცოცხლებელი ჰანგები” ეწოდებოდა. ეს ინსტრუმენტი შეიცავდა შესაქმის ექვსი დლიდან თხზმოვნებსა და ხმოვნებს. ხმოვნები სულელებით იშლებოდა ინსტრუმენტში. ყოველ პოეტს სიტყვათა საკუთრი სალარო ჰქონდა, საიდანაც იგი იღებდა სიტყვას, ხმოვნებს ინსტრუმენტით შთაბერავდა და ლექსიც ამგვარად იქმნებოდა. ასეთი იყო ახალი ებრაული პოეზიის ისტორია მე-19 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში (115). ამ წერილით მწერალი კიცხავს პოეტებს, რომელთაც პროსოდის არაფერი გაეგებათ, სალექსო საზომები უცხოა მათთვის. ენაც მოძველებული აქვთ, ვინაიდან ებრაული ლექსის ვერსიფიკაცია ძველბერძნულ სალექსო საზომებს ემყარებოდა. მაგრამ მთავარი პრობლემა ის იყო, რომ ებრაული პოეტები ერთმანეთისაგან არ არჩევდნენ ასონიშნებს: “აინსა” და “ალეფს”, რომელთაც ერთნაირი გამოთქმა ჰქონდათ; აგრეთვე “ხეტსა” და “ხაფს”, “ტეტსა” და “თავს”, “კუფსა” და “ქაფს”, “ცადესა” და “სამეხს”. ამიტომ შაულ ჩერნიხოვსკიმ და იაკობ ფიხმანმა მოუწოდეს პოეტებს გაესწორებინათ თავიანთი ლექსები და მისინი შესაბამისობაში მოეყვანათ სეფარდულ გამოთქმასთან. თავად ამ პოეტებმა პირველებმა მოახდინეს, ამ თვალსაზრისით, საკუთარი პოეტური მემკვიდრეობის რევიზია (116). როგორც ჩანს, მათ ინიციატივას წინ უსწრებდა ფრიშმანის მოწოდება, გამოეყენებინათ ბიბლიური ლექსიკა, ბიბლიური რიტმული ორგანიზაცია და პოეტური ფორმები. საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ ფრიშმანი პოეტებს ნაკლებად ერჩოდა, რადგან მათ მიიღეს და გაიზიარეს მისი ძღვენი.

როგორც ჩანს, ფრიშმანს განსაკუთრებით პუბლიცისტები აღიზიანებდა. იგი პუბლიცისტისკაცს თავმისი მოღვაწეობის ძირითად ასპარეზად მიიჩნევდა. არ სურდა, აქ პირველობა დაეთმო ვინმესთვის, თუმცა პროზაულ და პოეტურ ნაწარმოებებსაც ჰქმნიდა. ის არც ახალგაზრდა პუბლიცისტებს ინდობდა, პატარა საჩუქარი მათაც გაუგზავნა, “ნორჩ ავტორებს, სტატიებს სტატიებზე რომ

აგზავნიან და არ იბეჭდებიან... გავუგზავნე დღეს ის კალათი, რედაქციაში რომ დევს, ჟურნალების ნომრებითა და წერილებით სავსე”... (117).

ფრიშმანი მოუწოდებდა ებრაულ საზოგადოებას გამოესწორებინათ საქმე ებრაულ ლიტერატურაში, რადგან იგი წარმოადგენდა ებრაული სინამდვილის უმნიშვნელოვანეს მხარეს და ასახავდა ებრაული მემკვიდრეობისა და თანამედროვეობის ყველა საჭირობო საკითხს. მაგრამ ამავე დროს კალათში ჩაყრილი სტატიები გამოხატავდა საზოგადოების გულგრილობასა და უმადურობას პუბლიცისტის შრომის მიმართ, და ეს უნდა ყოფილიყო გაფრთხილება ყმაწვილი მწერლებისათვის.

“თეატრის სახლიდან”

ესემისი “თეატრის სახლიდან” დ. ფრიშმანი გვთავაზობს კრიტიკულ მოსაზრებებს უილიამ შექსპირის ცნობილი ნაწარმოების – “ვენეციელი ვაჭრის” შესახებ. ფრიშმანმა თავისი კრიტიკა მიმართა მსახიობების წინააღმდეგ, რომელთაც გმირთა კარიკატურული სახეები წარმოადგინეს. განსაკუთრებით კარიკატურული შაილოკის სახე გამოვიდა. პიესა დაიდგა პეტერბურგის სახელმწიფო თეატრში. შაილოკის როლს მსახიობი ივან კაზალსკი ასრულებდა. ფრიშმანის აზრით, კაზალსკიმ როლს თავი ვერ გაართვა და გმირის ნამდვილი სახის ნაცვლად მისი პაროდია შესთავაზა მაყურებელს. და ეს არ ითქმოდა მხოლოდ კაზალსკის შესახებ, ყველა აქტიორს მოსცარვოდა ხელი, ვინც კი ცდილიყო მოხუცი შაილოკის რთული სახის წარმოდგენას. მიზეზი ის იყო, რომ შექსპირი შაილოკის ტიპს ორსახოვანს ქმნის. პერსონაჟის ერთი ნახევარი ებრაელი კაცი იყო, მეორე – ადამიანის სახიანი ურჩხული, ბოროტი და უღმობელი. აღნიშნული ესეი სოციალურ ხასიათს ატარებს, მაგრამ ვინაიდან ავტორმა ლიტერატურული მასალა აიღო და მწერლის თხზულება გაარჩია, იგი ლიტერატურულ-კრიტიკულ ესეებს მიაკუთვნეს. და მიუხედავად იმისა, რომ იგი ლიტერატურულ-კრიტიკული ესეების რიგშია წარმოდგენილი, ნაციონალური მოტივე მასში მკაფიოდ არის გამოკვეთილი. ნაციონალური მოტივი იყო სწორედ ის მიზეზი, რამაც განაპირობა მისი კრიტიკული დამოკიდებულება დიდი დრამატურგის პიესის მიმართ. კრიტიკოსის ინტერესის საგანს წარმოადგენს ის

ქმნილებები, რომლებიც მოიცავენ ებრაელ პერსონაჟებს ან ებრაულ თემატიკას. ისმის კითხვა, რატომ არ შეარჩია ფრიშმანმა განხილვის საგნად იმავე შექსპირის სხვა ნაწარმოები, მაგალითად, “ჰამლეტი” ან “ოტელო”? რადგან პიესაში “ვენეციელი ვაჭარი” გამოხატულია შეურიგებლობა, საერთოდ, ებრაული თვითმყოფადობის მიმართ, ფრიშმანი კი მუდამ ხმალამოღებული იცავდა ებრაულ ინდივიდუალობასა და ებრაელობას (118). ამიტომაც კრიტიკულად გაანალიზა პიესა და გამოესარჩლა შაილოკს, რომელიც თავად ავტორმა სასაცილო პერსონაჟად გამოიყვანა, თანაც გულქვა, ღვარძლიან, ხარბ და ბოროტ ადამიანად წარმოაჩინა. მაგრამ აქტიორმა კოზელსკიმ შაილოკის შეურაცხყოფილ სახეს კიდევ მეტი უმსგავსოება შეჰმატა, რაც დედანში არ ყოფილა. კოზელსკიმ ვერ განასახიერა სრულყოფილად შაილოკის ფიგურა, მაგალითად, სცენაში, როდესაც იგი ანტონიოს ესაუბრება: “რამდენჯერ გამამწარე, რამდენჯერ მომიხსენიე ძალად, ჩემს ებრაულ სამოსელზე, ხორცს რომ მიფარავს, მაფურთხებდი, ჭიტლაცს მთავაზობდი, შენი კარის ზღურბლიდან მაგდებდი...” ფრიშმანი მთელი მსოფლიო ლიტერატურის მასშტაბით ცდილობს გამოესარჩლოს ებრაულ სახეებს, და, რასაკვირველია, უკმაყოფილოა, როცა მისინი ბოროტებად და გულქვა ადამიანებად არიან გამოყვანილნი. იგი ცდილობს სრულყოფს ებრაელის სახე თავად ებრაელთა თვალში, მერე კი სხვა ხალხთა თვალში. ფრიშმანს მიაჩნია, რომ თვით შექსპირისაგან, როგორც მწერლისაგან, არ მომდინარეობს ის შეურაცხყოფა, რასაც ებრაელის სახეს აყენებენ (119). იგი ადანაშაულებს იმდროინდელ საზოგადოებას, ფრიშმანი იცავს კიდევ შექსპირს: “შექსპირს თავად არ გაუმათრახებია ჩვენ წინაშე შაილოკი, მწერალმა ეს სული თავმისი დროის მასის სულისკვეთების მიხედვით გამოქნა.” ფრიშმანი მიუთითებდა, რომ შექსპირს სულ სხვა რამ ედო უზურში, და ვინ იცის, ეგებ ჭეშმარიტებაც იქ იფარებოდა, შექსპირის სულში... ფრიშმანი, რომელიც ეთაყვანებოდა შექსპირს, ცდილობდა ნამუსი მოეწმინდა მისთვის. იგი აკრიტიკებს მხოლოდ თხზულებასა და აქტიორებს, თვით მწერალზე კი თვალს ხუჭავს. ფრიშმანი არ აკრიტიკებს შექსპირს, რადგან იგი უდიდესი ავტორიტეტი იყო. იგი აკრიტიკებს მხოლოდ, მისი აზრით, არასწორ ინტერპრეტაციას შექსპირისეული ტექსტისა. მაგრამ, დავუშვათ, რომ ეს პიესა რომელიმე უსახელო ავტორს დაეწერა, როგორი

იქნებოდა ფრიშმანის რეაქცია? ვფიქრობ, არ იქნებოდა ისეთივე, როგორც შექსპირის მიმართ. ის ავტორი ვერაფრით გადაურჩებოდა ფრიშმანის ბასრ კალამს. შექსპირს კი, რომელსაც აღმერთებდა, კრტიკას როგორ შეჰბედავდა, და მთელი ჯავრი მსახიობ კოზელსკიზე იყარა. იგი ცდილობს ნათელი მოჰფინოს ინსცენირებული პიესის პარადოქსულობას: “კოზელსკის რომ შეექმნა შაილოკის სახე, როგორც გულქვა, შურისძიების ჟინით შეპყრობილი ადამიანისა, მაშინ მიზანს მიაღწევდა...” ფრიშმანი ამუნათებს ყველა აქტიორს, და განსაკუთრებით არცხვენს შაილოკის ქალიშვილს, რომელიც გაიქცა, მამას უღალატა და მას ქონება მოპარა. ფრიშმანი აღწერს იასქეს როგორც მოღალატე ქალიშვილს. მან შესცოდა მამისა და ხალხის წინაშე, ამდენად არამც და არამც არ უნდა ყოფილიყო მისი მაგალითი მისაბაძი იუდეველი ქალიშვილებისათვის. ფრიშმანი ცდილობს დაიცვას ებრაული საზოგადოება ამგვარი იდეებისაგან, ამიტომაც აკრიტიკებს მძაფრად ნაწარმოების სცენურ ვარიანტს, რომ მან მავნე ზემოქმედება არ მოახდინოს საზოგადოებაზე.

უნდა აღინიშნოს, რომ მას არც პორცია დავიწყებია, რომელიც მოძებნილ იქნა მოსამართლის გადაწყვეტილებით. ფრიშმანმა სრულად უნდა გამოფინოს ყველა კარიკატურა (120). თუმცა მიგვაჩნია, რომ მწერლის განსაკუთრებული ყურადღება მაინც შაილოკზე იყო მიპყრობილი და სურდა სირცხვილი ჩამოერეცხა მისგან და მთელი მსოფლიო ებრაელობისაგან.

“წერილები ლიტერატურის გარშემო”

“წერილები ლიტერატურის გარშემო”, კრიტიკოსების თქმით, საყურადღებო ესეა, რამდენადაც აქ ავტორი უშუალოდ ლიტერატურაზე ამახვილებს ყურადღებას, თუმცა ამას ვერ ვიტყვით ესეის პირველ ნაწილზე, რომელიც ქალებს ეძღვნება, მეორე ნაწილი კი, მართლაც, ლიტერატურას ეთმობა.

პირველ ნაწილში ავტორი ქალთა შესახებ საუბრობს დიალოგის ფორმით, რომელსაც თითქოს მეგობარ ქალთან წარმართავს. ფრიშმანი ზოგადად ქალების კრიტიკას იძლევა, აკრიტიკებს მათ აზრებს, ჩვევებს, მიდგომას ცხოვრებისეული საკითხებისადმი, განსაკუთრებით მწვავედ ეხება ქალების დამოკიდებულებას მეცნიერებასთან. ფრიშმანი აღნიშნავს, რომ ქალები სწავლობენ არა სიბრძნისა და

განათლების მისაღებად, არამედ სიამოვნებისა და თავმოწონებისათვის. ცოდნა-განათლებას მისინი სამკაულად იყენებენ. მწერალი პარალელურად ავლებს ქალსა და მამაკაცს შორის. მამაკაცი იტყვის, მე ვისწავლეო, და აქ მახვილი დაესმის ზმნას “ვისწავლე”, მაგრამ ქალის ნათქვამში “მე ვისწავლე”, მწერლის თქმით, მახვილი ნაცვალსახელს “მე” მოუდის. ანუ ქალს უპირველეს ყოვლისა საკუთარი თავი აინტერესებს და მერე სხვა დანარჩენი. პიროვნული “მე” ქალთან ბევრად უფრო ძლიერად ჟღერს, ვიდრე მამაკაცთან. მოკლედ, ფრიშმანი აკრიტიკებს ქალებს მეცნიერებასა და განათლებასთან მიმართების კონტექსტში. მწერალი ამბობს: “და არა მხოლოდ ებრაული ენის სწავლის საკითხში ვქილიკობთ ქალებზე, არამედ განათლების ყველა იმ დარგში, რასაც ახლავს სარგებელი, მაგრამ არ ახლავს სილამაზე. ეს ეხება, მაგალითად, მედიცინასაც, რომელსაც დიდი ძალისხმევა სჭირდება, ქალი ძნელად დაეუფლება ამ საქმეს, რადგან თუ ისწავლის, ისწავლის არა საკუთარი თავისთვის, არამედ სხვათათვის.” (121).

ფრიშმანი ფიქრობს, რომ ქალი მეტისმეტად მგრძნობიარეა. მასზე თუ კარგი ილაპარაკე, ეს შეცდომაა, ხოლო თუ ამაგე, აქაც შეცდები. ამ შემთხვევაში ავტორი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ქალს და მას მეტად რთულ და საინტერესო ქმნილებად წარმოგვიდგენს. მწერალი ეწინააღმდეგება გავრცელებულ შეხედულებას ქალის სისუსტის შესახებ. მას მიაჩნია, რომ ქალი ძლიერი ქმნილებაა და თან რთული, მამაკაცი იოლად ვერ ამოიცნობს მის ბუნებას. ფრიშმანი არ აკრიტიკებს ქალს როგორც მშვენიერი სქესის წარმომადგენელს, იგი აკრიტიკებს ქალის ცხოვრების ყაიდასა და საგნებისადმი დამოკიდებულებას. მწერალი ქალთა ემანსიპაციის მომხრეა, დაინტერესებულია, რომ ქალებმა ისეთივე მონაწილეობა მიიღონ საზოგადოების ცხოვრებაში, როგორც მამაკაცებმა. სურს ქალებმაც ისწავლონ ებრაული ენა და წერონ წიგნები, ისე როგორც ამას სხვა ერების წარმომადგენელი ქალები აკეთებენ. ფრიშმანი ხაზს უსვამს ებრაელი ქალის ფუნქციას, მის როლს შვილების აღზრდის საქმეში, და მიუთითებს, რომ ქალი შვილებს ებრაულ ენაზე უნდა ესაუბროს. ამრიგად, დ. ფრიშმანს სურდა გაძლიერებულიყო ოჯახის ინსტიტუტი და საზოგადოების სოციალური საძირკველი. აქედან გამომდინარე, ეს ესეი სოციალურ ესეებს ემსგავსება. მაგრამ თხზულების პირველი ნაწილი მხოლოდ პრეამბულაა ძირითადი თემისა,

რომელიც მწერალმა მეორე ნაწილში უნდა გაშალოს. აქ ფრიშმანი თავის მშვენიერ თანამოსაუბრესთან მწერლებისა და მწერლობის კრიტიკის შესახებ მსჯელობს.

ფრიშმანი კიდევ ერთ წერილს უგზავნის თავის მეგობარ ქალს, ამჯერად ლიტერატურის შესახებ. ეს წერილი წარმოადგენს ერთგვარ გაფრთხილებას ყველა ებრაელი მწერლისათვის და მიჩნეულია ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ესეიდ ახალი ებრაული ლიტერატურის ისტორიაში. წინამდებარე ესეი მიუხედავად ობიექტური სამოსელისა, საყურადღებოა სწორედ სუბიექტური თვალსაზრისით. ამ ესეიში ფრიშმანი წარმოგვიდგება როგორც ფართო ჰორიზონტის მქონე, მსოფლიო ლიტერატურასა და ხელოვნებაში გათვითცნობიერებული შემოქმედი (122). ფრიშმანის ეს წერილიც აღსავსეა მძაფრი კრიტიკით, გროტესკითა და სატირით. ფრიშმანი უშეღავათო ბრძოლას უცხადებს ყველას, ვინც დაუმსახურებლად ატარებს მწერლის სახელს. იგი განსაკუთრებით დაუნდობელია პლაგიატორების მიმართ. იგი უამბობს მკითხველს ერთ-ერთი ასეთი პლაგიატორი მწერლის შესახებ, რომლის ლიტერატურული ქურდობაც მან საქვეყნოდ ამხილა და ეს ფაქტი გაკვეთილად აჩვენა ყველა დანარჩენ მწერალს. ეს მწერალი ყოფილა ნახუმ მეირ შეკვიჩი (როგორც მოიხსენიება იგი წიგნის 133-ე გვერდზე). ფრიშმანის ეს ესეი ერთსა და იმავე დროს არის კრიტიკაც და ანალიზიც შეკვიჩის მოთხრობისა “მოკვეთილი”. ფრიშმანმა გამოაშკარავა, რომ ეს მოთხრობა არის პლაგიატი სმოლენსკინის რომანისა “უძღები შვილი” (123). ცვლილება, რომელიც შეიტანა შეკვიჩმა სმოლენსკინის რომანში ის არის, რომ მთავარ გმირად თავის ვერსიაში ქალი გამოიყვანა. ფრიშმანი სასაცილოდ იგდებს პლაგიატორს, მძაფრად აკრიტიკებს და ქოქოლას აყრის უუნაროს, რომელიც კაცსა და ქალს ვერ არჩევს ერთმანეთისაგან. “ავტორს იმდენად შურდა სმოლენსკინის, რომ ადგა და ზუსტად მისი თხზულების “უძღები შვილი” ასლი გააკეთა, მხოლოდ სმოლენსკინთან მთავარი გმირი კაცია, ამასთან კი ქალი.” მოკლედ, საქმე გვაქვს სმოლენსკინის ორიგინალური ნაწარმოების პლაგიატთან. გავიხსენოთ, რომ თავად ფრიშმანს არ უყვარდა სმოლენსკინი, და გააკრიტიკა კიდევ არაერთხელ, განსაკუთრებით კი სტატიაში “ჩვენი ლიტერატურის იდუმალებიდან”, სადაც ფრიშმანმა ის მიწასთან გაასწორა და სმოლენსკინის წიგნი “მარადიული წამი” მოშე ჰესის თხზულებისა “რომი და იერუსალიმი” პლაგიატად გამოაცხადა.

მაგრამ ამ წერილს არ მოჰყოლია დიდი გამოხმაურება, რადგან სმოლენსკინს ეთაყვანებოდნენ, როგორც ნაციონალური აღორძინების ერთ-ერთ მამამთავარს, და ფრიშმანმა ვერ შეძლო ჩრდილი მიეყენებინა მისი ავტორიტეტისათვის პატრიოტი ებრაელების თვალში (124). ამის გამო, ვფიქრობთ, ამჯერად ფრიშმანი შეეცადა გამოესწორებინა თავმისი პოზიცია სმოლენსკინის მიმართ და ისევ მიემხრო ამ გზით მასზე განაწყენებული, სმოლენსკინის გულშემატკივარი მკითხველი. ამიტომაც წინამდებარე ესეში ფრიშმანი თითქოს ობიექტურად განიხილავს საკითხს, თუმცა ამ ყოველივეს სარჩულად სუბიექტური მიზანი ედო. როგორც ჩანს, ფრიშმანი უახლოვდება ნაციონალისტთა პოზიციებს და ცდილობს ამოს მათ.

ფრიშმანი სტატიაში “წერილები ლიტერატურის საგანზე” განაგრძობს კრიტიკასა და თავლაფის დასხმას ვაიმწერლებისათვის, მათ იგი კიბოებს ადარებს, ხოლო დიდსა და ჭეშმარიტ მწერლებს თევზებს ამსგავსებს. ფრიშმანი წუხს, რომ ტრაპეზზე მოსართმევი თევზი არა აქვს და იძულებულია კიბოთი გაუმასპინძლდეს სტუმრებს. იგი აცხადებს: “დღეს თევზი არა მაქვს სუფრაზე მოსატანად, მხოლოდ კიბო შემიძლია მოგართვათ. მაგრამ ეგ არაფერი, ხალხი იტყვის და შეიძლება კიბო თევზად გავასაღოთ” (125). ვინ არიან ეს კიბოები, რომელთა თევზად გასაღება მოუწადინებია ფრიშმანს? და რატომ აცხადებს, რომ დღეს თევზი არ არისო? ამ ყოველივეს მიყვავართ დასკვნამდე, რომ იგი ჯერ ვერ ბედავს შეუტიოს ნამდვილი მწერლებს – თევზებს, როგორც მაგალითად, სმოლენსკინს, და სურს პრობლემა წარმოაჩინოს ნაკლებად ცნობილი მწერლების, ვთქვათ, შეკვიჩის მაგალითზე. ამ შემთხვევაში იგი აღარ წაწყდომია ისეთ უარყოფით რეაქციას, როგორსაც სმოლენსკინის შემთხვევაში წააწყდა. ამიტომაც ფრიშმანს არ დაუშურებია რეკომენდაციები და შეგონებანი ახალგაზრდა მწერლებისათვის, რომლებსაც მართებდათ დაქვემდებარებოდნენ მწერლობის კანონებსა და ნორმებს და გაეცნობიერებინათ ეთიკისა და ზნეობის წესები, რათა სრულყოფილი ამბავი მიეტანათ მკითხველამდე, და არა მხოლოდ არაფრისმთქმელი დიალოგები **დაეხვავებინათ**.

მოთხრობას “მოკვეთილი” ან “ზროწეულის ზღაპარი”, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება. ფრიშმანი განიხილავს როგორც ტრილოგიას, შექმნილს მასების

გემოვნებისა და სულისკვეთების მიხედვით. ასე რომ ავტორი დაეშვა მასების გემოვნებამდე და არა ცდილა, პირიქით, მასები აემადლებინა შემოქმედის დონემდე. ანუ თხზულებაში დაკარგულია ავტორის ინდივიდუალობა. ნაწარმოები არ ეხება ყოფით პრობლემებს, იგი უსარგებლო და უმიზნოა, ფუჭი საქმეა: “ავტორი ერთ ამბავს მეორეში ჩაურთავს, მეორეში – მესამეს. სიუჟეტი უაზროდ იხლართება, და ყველაფერი მხოლოდ ჟურნალის ნომრების გასამრავლებლად ხდება” (126). ფრიშმანს მიაჩნია, რომ ეს არ არის ნამდვილი შემოქმედება, ეს მხოლოდ გამოცემათა ტირაჟირებაა. ამბავი ეხებოდა ყმაწვილ ქალს, სახელად ხანას, რომელიც ოჯახიდან გაიქცევა, რადგან სურდათ მიეთხოვებინათ ერთი უღირსი კაცისათვის. ხანას ოჯახმა გამარცვა ერთი ობოლი ბიჭი – შლომო. შლომო გაექცა მათ წამებას და რჯული შეიცვალა. ხანა ფრანგულ და ებრაულ ენებს სწავლობდა იაკოვ რამონთან და მის სახლში ათევდა ღამეს. ერთხელაც მას იქ ძლიერ სცემეს, რის შემდეგაც იგი გაიქცა შორეულ ქალაქში და მკერავად დაიწყო მუშაობა. იქ გაიცნობს იგი შლომოს, მათ ერთმანეთი შეუყვარდებათ. ქალმაც გამოიცვალა რჯული და იქორწინეს. მაგრამ მბეჭდავმა, ფრიშმანის სიტყვით, ურჩია ავტორს გადაეკეთებინა ფინალი, ისე რომ პერსონაჟები დაბრუნებოდნენ თავდაპირველ სარწმუნოებას, და ამით ეამებინა მკითხველი მასისათვის, რომელსაც მუდამ ბედნიერი დასასრული იზიდავს.

ფრიშმანი აკრიტიკებს მოლაყბე ავტორს, რომელიც კარგავს ანგარიშს, უბრუნდება დაუსრულებლად ერთსა და იმავე საკითხს და წრეზე დადის. წიგნის რამდენიმე გვერდი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს ერთსა და იმავეს. რასაკვირველია, ამგვარი ფაქტები ვერ გადაურჩებოდა ფრიშმანის კრიტიკულ თვალსა და ბასრ კალამს. ფრიშმანი ამ წიგნს “ათას ერთ ღამეს” ადარებს სტილისტური გაფორმებით, ამბების ერთიმეორეში გადახლართვით. თუმცა ფრიშმანის შემოქმედება თავადაც ხასიათდებოდა ერთი ძირითადი თემის იდეური ვარიაციებით. ფრიშმანი ცალკე ჩერდება არაბულ ზღაპარზე – “ალი ბაბა და ორმოცი ყაჩაღი”. მაგრამ სახელს “ალი” გადმოსცემს “ალეფით” “აინის” ნაცვლად. ალბათ იგი დასავლურ თარგმანში იცნობდა ნაწარმოებს და ამიტომ არ იცოდა “ალი ბაბა” “ალეფით” დაეწერა თუ “აინით”.

განხილული წერილის ძირითადი მიზანია ბრძოლა პლაგიატობის სენის წინააღმდეგ, მიმზადებლობისა და უსახური, მშრალი პროდუქციის მექანიკური წარმოების მხილება.

“ჭურჭელი ჭურჭელში”

ფრიშმანს მიაჩნია, რომ არამართო მწერლები სცოდავენ პლაგიატით, გამომცემლებსაც მიუძღვით ბრალი. ფრიშმანს მაგალითი მოჰყავს: ჟურნალი “ჭურჭელი ჭურჭელში”. მწერლის თქმით, ამ ჟურნალში ისტამბება ესეები, რომლებიც უკვე მრავალი წელია განმეორებით იბეჭდებიან, ძველი შინაარსითა და ახალი გაფორმებით. “კითხულობ ახალ პუბლიკაციას, - ამბობს ფრიშმანი, - და გახსენდება, რომ ეს ამბავი სხვაგან წაგიკითხავს. ხელი ხომ არ წაგიცდებათ ხოლმე, ბატონო გამომცემელო, სხვა ჟურნალ-გაზეთებზე, ხომ არ დაესესხებით ხოლმე იდეებსა და თავად სტატიებსაც კი?” (127) ამგვარად ადანაშაულებს ფრიშმანი გამომცემლობებსა და მათ მესვეურებს პლაგიატსა და სხვათა ნაშრომის მითვისებაში: “არ ვიცი განა, თითქმის სიტყვასიტყვითა მაქვს წაკითხული ყველა სტატია, ოღონდ სხვა ადგილას... იგივე რითმები... პოლიტიკა... წერილებიც კი...” (128).

ფრიშმანი აკრიტიკებს ჟურნალს “ჭურჭელი ჭურჭელში”. იგი წარმოადგენს ტელეგრამებისა და რეკლამების ტიპს, და იგი ამავე დროს აკრიტიკებს საქონლისათვის ხოტბის შესხმის ფორმასა და ჟურნალზე ხელმოწერებს. ავტორი ერთმანეთს ადარებს ამერიკულ განცხადებასა და გამომცემლობის განცხადებას და გამოთქვამს თავის შეშფოთებას, როგორ შეკერავს ქებას სარაჯიო. და აჰა, განცხადება საქონელსა და საქმეზე ხუთნაწილიან რომანს თხზავს: “გმირმა თავი დააღწია ყველა მდევარს, კაცი ვერ დაეწევა, რადგან მავანი სარაჯისაგან უყიდია ფეხსაცმელები ერთ ქუჩაზე...” (129). აქ სასაცილო ამბავს წარმოგვიდგენს ფრიშმანი. სურს განაცხადოს, რომ ამგვარი ადამიანები არ არიან საქმიანები, პატივს არ სცემენ საზოგადოებას და აინუნში არ აგდებენ მის გემოვნებას. ამგვარი ჟურნალები ამდაბლებენ მკითხველის გემოვნებას, ერთ სასარგებლო სიტყვასაც კი არ სთავაზობენ მას. ჟურნალ-გაზეთები, რომელნიც მოწოდებულნი არიან

განათლება შეიტანონ საზოგადოებაში, სინამდვილეში მისი განათლების საძირკვლის მოშლას ესწრაფვიან.

ესეც ჩვენი “შემგროვებელი”

დ. ფრიშმანი ინტენსიურად მოღვაწეობდა პერიოდიკაში. პერიოდიკა უდიდეს როლს ასრულებდა ლიტერატურის გამოცემისა და პოპულარიზაციის საქმეში. პრესა უმნიშვნელოვანეს რგოლად აღიქმებოდა სახალხო განათლების სისტემაში, რამდენადაც ყველა ნაშრომი, რაც კი ებრაულ ენაზე იქმნებოდა, დღის სინათლეზე ებრაული ჟურნალ-გაზეთების წყალობით გამოდიოდა. მაგრამ ფრიშმანი, როგორც წესი, აკრიტიკებს ყველას და ყველაფერს და სააშკარაოზე გამოაქვს ყველა ნაკლი და ცოდვა. მისი მიზანი კეთილშობილურია – ხარვეზი უნდა გამოსწორდეს, ცოდვა მონანიებულ უნდა იქნეს, უვარგმისი ავტორები კი ახლოს არ უნდა გააკარონ საზოგადოებას. ესემისი “ესეც ჩვენი “შემგროვებელი”

ავტორი აკრიტიკებს ჟურნალის “ამეასეფ” (*შემგროვებელი*) ერთ-ერთ ნომერს, რომელიც 1867 წელს გამოიცა. ფრიშმანი იძლევა ამ კრებულში თავმოყრილი ყველა ნაწარმოების კრიტიკულ შეფასებას. დასაწყისში ქოქოლას აყრის იმ მასქილებს, რომელთაც ხალხის განათლება უტვირთავთ, მაგრამ ჯერ საკუთარ განათლებაზე ვერ უზრუნიათ სათანადოდ. ხალხურ ქმნილებებს ესესხებიან და მას საზოგადოებაში საკუთრად ასაღებენ. ფრიშმანი მაღლობას უთვლის თავის მეზობლებს, რომელთაც ასეთი სქელტანიანი ნომერი ჩაუგდეს მას ხელში. ლექსები გაუგებარი სიტყვებითაა გაჯერებული, ალბათ რითმის შესანარჩუნებლად თუ დასჭირდათ ბგერათა უშინაარსო, მაგრამ, ვერსიფიკაციის მხრივ, სასურველი კომბინაციების მოხმობა. კრებულში დასტამბულ ესეშიც კრიტიკულმა თვალმა უამრავი ხარვეზი აღმოაჩინა. ფრიშმანი წინააღმდეგია ამგვარი კრებულების გამოცემისა. მას მიაჩნია, რომ ეს გამოცემები აკნინებენ და ამახინჯებენ სალიტერატურო ენას, ნაცვლად გამდიდრებისა და გაკეთილშობილებისა.

ფრიშმანის აზრით, “ამეასეფი” ვერ ჩადგება ხალხის სამსახურში შემდეგი მიზეზების გამო: “მასში არ არის ერთიანი მსოფლმხედველობა, არ არის წესრიგი და სისტემა, არ არის იმგვარი კრიტიკა, რასაც, საზოგადოდ, კრიტიკა ჰქვია.

ყველაფერი ქაოტურად და უსისტემოდ არის თავმოყრილი.” ფრიშმანს არ ეპარება, რომ “ამეასეფი” მიბაძვა იყო კრებულისა “ჰაასიფ”. გამომცემელს, როგორც ჩანს, სურდა, მიეზღო “ჰაასიფის” ავტორისათვის და მსგავსი საგანძური გამოეცა, მაგრამ არ გამოუვიდა, მხოლოდ გარეგნული ნიშნებით გაიმეორა პლაგიატორმა ძველი ნიმუში (131), თუმცა არ დარიდებია სხვათა ქმნილებების მოპარვას: “აქ ვერ ნახავთ რაიმე ახალს, მხოლოდ ძველი სტატიებია ახლად გადაწერილი” (132). ფრიშმანი მოუწოდებს მწერლებს, ემსახურონ ნამდვილ ლიტერატურას, თავი ანებონ პლაგიატორობასა და მიმბაძველობას. ფრიშმანი არ ერიდება სკანდალის მოწყობასა და საჯაროდ გაშვებას ქურდბაცაცა ვაიმწერლებისა. ფრიშმანი თითქმის ყველა ავტორს მისწვდა, ვინც კრებულში მონაწილეობდა და გააკრიტიკა მათი ნაწარმოებები: დოქტ. ავრაჰამ შმუცელი და მისი თარგმანი “რამბამის არაბულის მნიშვნელობისათვის”, რაბი მოშე შტაინშნაიდერის, იაკობ რიფმანისა და შაულ რაპოპორტის ესეები, აგრეთვე ბაზ ველერის სტატია “ძველი დრო და ქვმისის საათი”, “ჰომეროსის წიგნები”, პერლის ბიოგრაფია და ა. შ. მოკლედ, ფრიშმანი კრიტიკის ქარ-ცეცხლში ატარებს ყველაფერს, რაც მხოლოდ პლაგიატია და მიბაძვა ძველი ნაწერებისა.

ფრიშმანი დასცინის დავიდ გორდონს და უწოდებს “მშიერ გორდონს”, რადგან მას გამოქვეყნებული აქვს წერილი “ამეასეფში”, სადაც თავს დოქტორად ასაღებს. ფრიშმანი არც პოეტებს დარჩენია ვალში. ფრიშმანი თავს ესხმის ავრაჰამ ავლი ორლიხს, რომელსაც ლექსები გამოუქვეყნებია “ამეასეფში”: “ნება მიბოძეთ, დოქტორო ორლიხ, მიმართავს ფრიშმანი, ჩემი სიტყვაც ვუთხრა მკითხველს, თორემ იმდენად დიდია თქვენი ლექსი, რომ მას კრებულის ფურცლები ვერ იტევს.” ფრიშმანი აკრიტიკებს ასევე ფაიბუს მიზას, რომელსაც გადაუწყვეტია, “ცხოვრებაში ერთხელ მაინც ყოფილიყო პოეტი” (133). ამ პოეტმა გამოსათხოვარი ლექსი უძღვნა პერეც სმოლენსკინს. ფრიშმანმა კი გაანადგურა მისი ეს მცდელობა, რადგან თავად პატივს არ სცემდა სმოლენსკინს და ერთიორჯერ მძაფრადაც გააკრიტიკა. ფრიშმანის კალამი იწვნია ასევე ჰ. ჰილელმა და ჰირშ გელბერგმა (134).

ფრიშმანმა მხოლოდ სამი პოეტი შეიწყალა და ფაქიზად და ობიექტურად გააშუქა მათი ლექსები. ამ პოეტთა შორისაა იალ გორდონი, - თუმცა ფრიშმანი

აქვე აღნიშნავს, რომ მისი ლექსი არ გამოირჩეოდა ჩვეული სიმძაფრითა და სისხარტით. ფრიშმანი კეთილადაა განწყობილი მხცოვანი პოეტის გოტლობერის მიმართ, აღნიშნავს, რომ დინამიური და ენერგიულია მისი ენა და სტილი, თუმცა მისი პოეტური ნედლეული არც თუ ვარგმისია კარგი ლექსისათვის. ფრიშმანი აქვე ახსენებს იაკალელს, რომელმაც პროზით უფრო გაითქვა სახელი – შექმნა ფართო ეპიკური ტილო ებრაული დიასპორის შესახებ. ნოველებიდან ფრიშმანი გამოყოფს რ. ა. ბროდსის თხზულებას, სადაც ავტორი უამბობს მკითხველს ქალის შესახებ, რომელსაც ერთი კაცი შეუყვარდა და გადაწყვიტა მასთან ერთად გაქცეულიყო ქმრის სახლიდან, მაგრამ როცა მძინარე შვილებს მოავლო მზერა, გადაწყვეტილება შეიცვალა. დ. ფრიშმანს კიდევ ერთი ესე მოჰყავს განსახილველად, რომელიც ძალზე ბუნდოვანი და მეტისმეტად გართულებული სტრუქტურისაა.

ამგვარია დ. ფრიშმანის კრიტიკული მიმართება ჟურნალისადმი “ამეასეფ”. ფრიშმანს კარგად ესმის, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ აღმანახს, სადაც ებრაული ნაწარმოებები ისტამბუბოდა, და რაოდენ დიდი იყო მისი გავლენა ებრაულ საზოგადოებაზე, ამიტომაც ებრძოდა ფრიშმანი თავგამოდებით ყოველ ხარვეზსა და წუნს ხსენებულ გამოცემაში, რომ ამ უკანასკნელს უარყოფითად არ ემოქმედა ხალხის, ებრაელი მკითხველის ლიტერატურული გემოვნების ჩამოყალიბებაზე.

“შპილჰაგენი და ებრაელები”

წერილით “შპილჰაგენი და ებრაელები” ფრიშმანი ეწინააღმდეგება ყველას და ყველაფერს, რასაც სიავე მოაქვს ებრაელებისათვის, კიცხავს მათ, ააშკარავებს ბოროტებას და მუდამ შეურიგებლობას ამჟღავნებს მის მიმართ. ამიტომაც მან მკაცრად გააკრიტიკა გერმანელი მწერალი შპილჰაგენი. ამ წერილში ფრიშმანი გვევლინება როგორც სერიოზული კრიტიკოსი, რომელიც იცავს კორექტულობას, დაცინვასა და აბუჩად აგდებას თავს არიდებს და მოზომილი და აწონილი სიტყვით უსწორდება მისი კრიტიკის ობიექტს. ესეც ერთადერთი თემაა შპილჰაგენისა და ებრაელების ურთიერთობა. შპილჰაგენი თავის შემოქმედებაში არ ეხება ებრაელობას, თუმცა ებრაელი მკითხველი გატაცებით კითხულობდა

პერიოდიკაში გამოქვეყნებულ მის მოთხრობებს. როგორც ჩანს, ფრიშმანი ეწინააღმდეგებოდა, მისი აზრით, არასასურველ ლიტერატურულ ზეგავლენას ებრაულ მოსახლეობაზე, რასაც შეეძლო ზიანი მიეყენებინა იუდაიზმის მსოფლმხედველობისათვის და ბზარი შეეტანა ებრაელთა ერთიანობაში.

ფრიშმანი მიმართავს გერმანელ ებრაელებს – აშქენაზებს და სურს მკაფიოდ განუმარტოს და შეაგნებინოს მათ, რომ ეს კაცი, რომელიც მათ წინასწარმეტყველად წარმოუდგენიათ და ასე განადიდებენ მას, კარგს არაფერს უქადის ებრაელებს. ფრიშმანი მოიმარჯვებს თავის ბასრ კალამს და იუდაიზმის მსოფლმხედველობის პოზიციიდან განიხილავს შპილჰაგენის ნაწერებს. ფრიშმანს არ სჯერა ამ შემოქმედისა და მიიჩნევს, რომ მას თავმისი თხზულებებით, თუნდაც მისი აღიარებული წიგნით “შტრომფლოტა”, არ შეუძლია სარგებლობა მოუტანოს ებრაელ მკითხველს. მის ქმნილებებში ერთი ებრაელი პერსონაჟიც კი არ გარეულა... (135), ერთადერთი ბირჟის მესვეურნი თუ უხსენებია. “მისი მოთხრობის ფოკუსში არასოდეს მოქცეულა ებრაელი” (136). ფრიშმანი, ცოტა არ იყოს, გაკვირვებულიცაა, რატომ წარმოუდგენია მკითხველს შპილჰაგენი მიწაზე ჩამოსულ ღმერთად.

ფრიშმანს სურს თვალი აუხილოს ებრაელ მკითხველს და დაარწმუნოს იმ ფაქტში, რომ განსაკუთრებული ადგილი თავის ქმნილებაში ამ ავტორს არასოდეს მიუჩენია ებრაელებისათვის, თუ ასეა, რატომ განადიდებენ და ეთაყვანებიან მას? ფრიშმანი ებრძვის ყველაფერს, რასაც არა თუ სარგებლობა, ზიანი მოაქვს ებრაელობისათვის. ფრიშმანი წინააღმდეგია ყველა იმ ავტორის, რომელთანაც ცალსახად არ ჩანს ტოლერანტული დამოკიდებულება ებრაელობისა და ებრაული საკითხისადმი. ეს არის ამ მწერლისა და კრიტიკოსის ამოსავალი პრინციპი, რაც საფუძვლად უდევს მის ურთიერთობას არაებრაელ ავტორებთან.

“XLVII”

წერილი “XLVII”, მსგავსად ადრინდელი სტატიებისა, ციფრითაა დასათაურებული (47). თხზულების თემაა უნგრეთის ებრაელობა და ებრაული ლიტერატურა უნგრეთში. ფრიშმანი ამჯერად უნგრელ მწერალს, მორიც იოკაის უტევს და მკაცრად აკრიტიკებს, სურს გააშიშვლოს მისი სახე როგორც ებრაელი,

ისე არაებრაელი მკითხველის წინაშე. ამრიგად, სტატია არ არის მხოლოდ ებრაელებისათვის განკუთვნილი. თუმცა კრიტიკოსის მოტივაციის საფუძველი მაინც მისი ურყევი პრინციპია, წინ აღუდგეს ყველა მოვლენას, რასაც არავითარი სარგებლობა არ მოაქვს ებრაელთათვის, და რაც ზოგჯერ ზიანისა და უბედურების მომტანიც ყოფილა. და როგორც შპილჰაგენს განაქიქებდა, ასევე დაუპირისპირდა უნგრელ მწერალსაც - მორიც იოკაის. ფრიშმანი აცხადებს, რომ ამ მწერლის ბევრი გამონათქვამი ებრაელთა მიმართ მცდარია და სიმართლეს არ შეესაბამება. მორიც იოკაი იყო ცნობილი პოეტის ალექსანდრ პატფის საზოგადოების თავმჯდომარე. თუმცა ფრიშმანი სხვა მიზეზით ერჩის ამ ავტორს. სურს გამოარკვიოს მისი პოზიცია ებრაელების მიმართ. როგორც ჩანს, ამ მწერალს სძულდა ებრაელები და ამ სიძულვილს ამჟღავნებდა კიდეც, თუმცა მის ანტისემიტურ განწყობას წამახალისებელიც ჰყავდა: “სინამდვილე ის გახლავთ, რომ იოკაი, ეს დიდი ლაქლაქა, ქვას მხოლოდ საკუთარი ინიციატივით როდი გვესვრის, ის გრაფ ტალკის დაუქირავებია” (137). ფრიშმანი აკრიტიკებს იოკაის საზოგადოების წევრ ყველა მწერალს, რომლებიც მხარს უჭერდნენ ანტისემიტურ ქმედებებს. საინტერესოა, რომ სწორედ ეს საზოგადოება ედგა სათავეში უნგრეთში ჰასქალას გავრცელებას. ფრიშმანი, რა თქმა უნდა, წინააღმდეგი იყო ამ განმანათლებლობისა: “ვაი მასეთ განათლებასა და ვაი იმ ქვეყანას, სადაც ამგვარი მწერლები იპყრობენ განათლების სადავეებს და ავრცელებენ წიგნებს, სადაც გამუდმებით ვაწყდებით სიძულვილს ისრაელისა და ისრაელურის მიმართ” (138). ფრიშმანს სურს გააქარწყლოს ეს წიგნი (Termesze ulan) და მასში გამოთქმული იდეები. იგი უტევს იოკაისა და ტალკის: “რა უნდა გვქონდეს საერთო კაცთან, რომელიც უსირცხვილოდ აცხადებს, რომ ყველა სისამაგლეში რაც ამ ქვეყანაში ხდება, ებრაელის ხელი ურევიაო. ქრისტიანული სახელი ხომ არ შეგვერქმია მისთვის? არ უნდა წარსდგნენ განა ამგვარი ადამიანები მწერალთა და საზოგადოების სამსჯავროს წინაშე? ან იქნებ ექიმთან არიან წასაყვანი? გასინჯავენ, გამოიკვლევენ და საგიჟეთში გაუშვებენ” (139). ამ მძაფრი სატირით ფრიშმანმა გამოხატა ებრაელთა წყენა, რომლებიც გამუდმებულ დევნას განიცდიან. ეს ადამიანები ებრაელობისა და იუდაიზმის მტრები არიან. ამიტომ ფრიშმანი უპირისპირდება და დასცინის მათ და მათ საქმეს, რადგან მისინი

გადაგვარებული და ასიმილირებული მასქილები არიან. ფრიშმანი გამომცემლებსაც უტევს, რომელთაც არაფერი გაეგებათ იუდაიზმისა, და მათ უპირისპირებს იუდაიზმის ერთგულ ადამიანებს, როგორებიც არიან ბეხერი და ბანოჩი. ესენი უნგრეთის “ბრძენები” არიან, რომელთაც დააარსეს ჟურნალი “მედიერ სიდა” (“უნგრელი ებრაელი”), რომელიც ავრცელებდა და პროპაგანდას უწევდა ებრაული კულტურას და აუწყებდა უნგრეთის როგორც ებრაულ, ისე არაებრაულ მოსახლეობას, რომ ებრაელებს აქვთ უძველესი ლიტერატურა, ჰყავთ მწერლები, პოეტები და მოაზროვნეები. ილპოლდ კასკამატიმ თარგმნა კიდევ უნგრულ ენაზე გებროლის, ჰალევის, ალხარიზის ქმნილებები.

როგორც ჩანს, ფრიშმანი ებრაელთა დამცველად, ფარად გვევლინება. ბრძოლაში იწვევს ყველას, ვისაც კი ენა ან კალამი მოუბრუნდება ებრაელთა საწინააღმდეგოდ. თავმისი შეურიგებელი კრიტიკით ფრიშმანი გამოხატავს თავის პატრიოტულ, ეროვნულ პოზიციას და წარმოგვიდგება როგორც კონსერვატორი მასქილი მწერალი, რომელიც მოუწოდებს ებრაელობას დაიცვას იუდაიზმი როგორც საფუძველი მსოფლიო ებრაელთა ერთიანობისა. თავად ფრიშმანი მსოფლიოს ყველა ებრაული თემითაა დაინტერესებული, ყველას საწუხარი აწუხებს და ყველას პრობლემას იზიარებს. იგი ამასთან ერთად გამოხატავს თავის უარყოფით დამოკიდებულებას უცხოური განათლებისადმი და იმ მასქილებისადმი, რომელთაც იუდაიზმიდან გაქცევა და სხვა ხალხებში შერევა გადაუწყვეტიათ. ფრიშმანი მომხრეა მხოლოდ და მხოლოდ ებრაული ნაციონალური განმანათლებლობისა რომელიც ებრაულ ეროვნულ მემკვიდრეობას ემყარება. ფრიშმანი ჩვეულებრივ გამოარჩევს ამა თუ იმ პრობლემას და ამის შემდეგ წარმოადგენს ესეებს მოცემული პრობლემის ირგვლივ.

“პოეტი და სამი კალამი”

“პოეტი და სამი კალამი” ფელეტონია თავმისი სისადავით, მკაფიოებითა და ჟღერადობით, თუმცა მასში პოეტური ნაკადიც იჭრება აზრის სიღრმითა და განყენებულობით. “სასაცილო ფილოსოფოსის” ამბავი თავმისი სოციალური ტენდენციით არ განსხვავდება ფრიშმანის სატირისაგან, თუმცა ხმამაღალი პროტესტის ნაცვლად ჩნდება ჩუმი პროტესტი, ხეიბართა უხმო სიკვდილი, ღრმა

მინიშნებანი, რომლებიც ეხება და არც ეხება მტკივნეულად და მკვეთრად მკითხველის ემოციებს. ფრიშმანის ფელეტონები უმეტესად ყოფით საკითხებს ეთმობა, თუმცა იგი მათ განაზოგადებს და ქვეყნის მართვისა და საზოგადოებრივი მოწყობის პრინციპებსაც კი ახმოვანებს (140).

ამ ფელეტონით ფრიშმანი დასცინის, სარკასტულად წარმოადგენს მწერლებს, რომლებიც მოკლებულნი არიან ნამდვილ მწერლურ ტალანტს, და ამიტომაც სასწაულმოქმედ საგნებსა და მეტაფიზიკურ ძალებს ეტანებიან, რათა მათი დახმარებით შეძლონ წერა. ფელეტონი გვიამბობს ერთი კალმოსნის ამბავს. ხმა გავარდა, რომ თითქოს მას ოქროს კალამი ჰქონდა, ცით ჩამოვარდნილი. საკმარისი იყო მისი ძელანში ჩაწობა, რომ სიტყვები მწყობრში ჩადგებოდნენ და რითმულად და რიტმულად ჩამწკრივდებოდნენ ალმანახის ფურცლებზე. მსგავსი ნასიტყვი თვალს არ ენახა და ყურს არ გაეგონა წინასწარმეტყველების შემდეგ. პოეტს ყველა პატივს სცემდა, თავად კი ამბობდა, რომ სიკვდილის შემდეგ მემკვიდრეობით დატოვებდა კალამს. იყო სამი “ბრძენი”, რომელთაც ირწმუნეს, რომ ოდესმე მათ ჩაუვარდებოდათ ხელში მემკვიდრეობა. გავიდა წლები, პოეტი მოკვდა და ის სამეულიც ერთდროულად მოვიდა მემკვიდრეობის მისაღებად. ყოველი მათგანი ამტკიცებდა, რომ მემკვიდრეობა მას ერგებოდა. მაშინ მოვიდა ერთი ბრძენი და სამეულს მიმართა: “განა თქვენ არა თქვით, რომ კალამში ზებუნებრივი ძალაა, რაც მის მფლობელს საშუალებას აძლევს წყალობა ჰყოს ღვთისა და კაცის წინაშე?.. აბა სად არის თქვენი მადლი, თქვენი წყალობა. რომელ თქვენგანს შესწევს ძალა, მკითხველის გული მოინადიროს!” (141) ბრძენმა გააძევა თვითმარქვია პოეტები და დასცინა: “თქვენი კალამი სიცრუის კალამია. ციდან არავის ჩაუვარდება ხელში ოქროს კალამი, კალამი ოქროდ თავად უნდა აქციოთ, თქვენ კი სიცრუეს ემსახურებით. ის ოქროს კალამი კი იმ პოეტთან ერთად დაიმარხა.

ფრიშმანი კიცხავს და ქოქოლას აყრის იმ ადამიანებს, ვისაც მწერლობა მოუწადინებია და ცდილობს ფონს სხვმისი საშუალებით გავიდეს. რა მნიშვნელობა აქვს კალამს. კალამი ჯადოსნურად მხოლოდ ოსტატის ხელში იქცევა, მხოლოდ ოსტატის ხელით აფერადებს სტრიქონებსა და რითმებს. ამ ხელის გარეშე ის უსარგებლო ნივთია (142). ეს თემა ფრიშმანს მრავალ ესეში აქვს

გამოილი, თუმცა ამ ფელეტონში განსაკუთრებული სიმბოლიკითა და რემინისცენციებით ტვირთავს, რაც ხელს უწყობს უფრო ნათლად გამოხატოს თავმისი გულისნადები. მისი ღრმა რწმენით, უნიჭოს, ვისაც მუზები არა სწყალობენ, იმედი არ უნდა ჰქონდეს ციდან ჩამოვარდნილი ოქროს კალმისა, - ვფიქრობთ, ეს არის ამ ესეის დედააზრი.

“გაფიცვა”

“გაფიცვაც” ფელეტონია, სადაც ფრიშმანი ცდილობს გაარკვიოს ებრაული მწერლობისა და ებრაელი მწერლების დანიშნულება ებრაელთა ცხოვრებაში და მათი გავლენა ებრაულ აზროვნებასა და განათლებაზე. ფრიშმანს სურს დაუშვას ამგვარი ვარაუდი: რა მოხდება ებრაელთა ყოფაში, თუკი ჟურნალ-გაზეთები შეწყვეტენ არსებობას... სტატია გამუდმებით იმეორებს ერთსა და იმავე თემას – **გაფიცვას**. თავდაპირველად საუბრობს ფეიქართა გაფიცვებზე ამერიკაში, აგრეთვე ხაბაზთა და მშენებელთა გაფიცვებზე ინგლისში. მაგრამ შენიშნავს, რომ ეს არაფრად უნდა ჩააგდო ლიტერატურის მუშაკთა გაფიცვასთან შედარებით. მას მიაჩნია, რომ ლიტერატურა სულიერი საზრდოა როგორც ებრაელთა, ისე ყველა ხალხის ცხოვრებაში: “ლიტერატურის გარეშე შეუძლებელია იცოცხო, შეუძლებელია ისუნთქო” (143). ფრიშმანს უამრავი მაგალითი მოაქვს. მისი თქმით, ლიტერატურა და ჟურნალ-გაზეთები სჭირდება მდიდარსაც და ღარიბსაც. დიდრები სასტუმროებში დაეძებენ ავტორს, რათა შეიძინონ მისგან ახალი წიგნი ათას ოქროს დინარად, მაგრამ ფულით რას გააწყობენ, თუ წიგნი არ იქნა.

ფრიშმანმა განსხვავებული თვალთახედვით გააშუქა ეს საკითხი, თუმცა ყველა შემთხვევაში გახაზულია ლიტერატურის, როგორც ებრაელთა ცხოვრების მამოძრავებელი ღერძის განსაკუთრებულ მნიშვნელობა. მწერალთა როლი განუზომელია ებრაელთა ცხოვრებაში, ავტორი მათ ეროვნულ გმირებად სახავს: “მისინი გულის სისხლს გასცემენ საზღაურის მიუღებლად”.

ფრიშმანი ამ ფელეტონით არავის არ აკრიტიკებს. მას მხოლოდ ერთი მიზანი დაუსახავს – წარმოაჩინოს მწერლისა და ლიტერატურის ადგილი და მნიშვნელობა ებრაელთა ცხოვრებაში, და ამ მიზანს იგი ჩინებულად ასხამს ხორცს.

“მხოლოდ ფელეტონისტი”

ა.ლ. ლევინსკის ხსოვნას

ეს ესეი ერთგვარ შესავალს წარმოადგენს “მოფარფატე ასოების” მეორე წიგნისათვის. ფრიშმანი საუბრობს ფელეტონის შესახებ როგორც ესეის ტიპზე, როგორც ლიტერატურულ ხელოვნებაზე, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია იგი პრესისათვის. თავდაპირველად ლევინსკის როგორც ფელეტონისტის დამცველად გვევლინება და შენიშნავს, რომ ბევრს არ ესმის, რასაც ლევინსკი პრესაში წერს. ფრიშმანი აკრიტიკებს მათ, ვისაც არ ესმის ამ ავტორის: “ესენი კი მოდიან და ამბობენ “მხოლოდ” ფელეტონისტიაო. სხვას არაფერს წარმოადგენდაო ლევინსკი, მხოლოდ ფელეტონისტი იყო, ამას აცხადებს ბევრი ჩვენი ჭკუათამყოფელი, ასე უხვად რომ არიან ჩვენში” (144). შემდგომ ამისა ფრიშმანი გადადის ფელეტონის განხილვაზე, რომელიც განახლებულ პოეტურ ფორმად წარმოუდგენია. იგი აღნიშნავს, რომ ოთხ სტრიქონში პოეტს არ ძალუძს გამოხატოს თავმისი იდეები, ამიტომაც ახალი ფორმა შეუმუშავებია. ფრიშმანს მოჰყავს რამდენიმე სახელი ფელეტონისტი მწერლებისა, როგორცაა ნიცშე ან ახად ჰაამი, და ფელეტონისტის შემდეგნაირ დეფინიციას წარმოადგენს: იგი არის მწერალი, განსაკუთრებული ნიჭით მომადლებული, შემძლე, თავისუფლად და გულშიჩამწვდომად ისაუბროს ნებისმიერ საჭირბოროტო საკითხზე (145). ასეთია ფრიშმანის დეფინიცია ფელეტონის ხელოვნებისა, როგორც ახალი ტიპის ესეისა. ფრიშმანი გვიამბობს ასევე ლევინსკის პიროვნების შესახებ, რომელსაც პირველად ერთ სასტუმროში შეხვედრია, და მერმე კიდევ შეხვედრილან რამდენჯერმე ერთმანეთს, მაგრამ ლევინსკის არაფერი უთქვამს მისთვის სასაცილო, მიუხედავად იმისა, რომ ის დიდი ფელეტონისტი იყო. ფრიშმანი აქვე აკრიტიკებს კიდევ ლევინსკის, ენას უწუნებს, გრამატიკული გაუმართაობისა და დამახინჯებული ფორმების გამო, თუმცა ფრიშმანი აღიარებს, რომ ამ ავტორს თავისთავადი სტილი აქვს, და რომ იგი მწერალია თავმისი შინაგანი ბუნებით, და ამგვარ შემოქმედზე ქილიკით ამბობენ “მხოლოდ ფელეტონისტიო”.

სტატიის ცენტრალური თემაა წარმოაჩინოს და განსაზღვროს ფელეტონისტის როლი და ადგილი ლიტერატურაში. ფრიშმანი იძლევა ასევე

ფელეტონის როგორც ლიტერატურული ჟანრის დეფინიციას და მკაცრად აკრიტიკებს იმ ლიტერატურათმცოდნეებს, ვისაც ფელეტონი ხელწამოსაკრავ ოხუნჯობად მიუჩნევია. ფრიშმანს ებრაული ფელეტონი უმაღლესი ხელოვნების ხარისხში აჰყავს და ზუსტად განსაზღვრავს მის რაობას. მისი თქმით, ფელეტონი თავმისი თავისთავადობით გამოსახვის უფრო მაღალი ფორმაა იმ ლიტერატურულ ჟანრებთან შედარებით, რაც დამახასიათებელია თანამედროვე მწერლობისათვის. ამ ტიპის თხზულებაში უფრო ხელშესახებადაა გამოხატული ავტორის მსოფლმხედველობაც, ცხოვრების სიბრძნეც, ორიგინალური იდეებიც. ვერცერთ სხვა ჟანრში ვერ მიაღწევს მწერალი ბანალურ მიმართებათა სიღრმეებს, ასე მარტივი, გასაგები და მსუბუქი ენით, და ასე შთამბეჭდავად მხოლოდ ფელეტონის ფორმატით თუ მიიტანს იგი მკითხველამდე თავის სათქმელს. მართლაც, ფელეტონისტი მუდამ უფრო მაღალ და უფრო სიღრმისეულ საკითხებზე საუბრობს. განსაკუთრებულ ხიზლსა და მიმზიდველობას სძენს მის მეტყველებას საგანგებოდ შერჩეული ლაღი სტილი და მსუბუქი ენა, ისე რომ სათქმელი ადვილი გასაგებია გაუწაფავი მკითხველისთვისაც კი. ხშირად დვლარქნილი რიტორიკა და ფილოსოფიური წიაღსვლები ნაკლებშედეგიანია და ნაკლებად ღრმაა, ვინემ ფელეტონისტის სხარტი ნასიტყვი, ფრთიანი ფრაზა. ფრიშმანის აზრით, ფელეტონს თავმისი ლაკონურობითა და ტევადი ფრაზებით, მახვილგონივრული მეტყველებით, პოეზიასთან უფრო ბევრი აქვს საერთო, ვინემ პროზასთან (146).

როგორც ფრიშმანი აღნიშნავს, ებრაული ფელეტონი განსაკუთრებით ვითარდება, ვიდრე სხვა ხალხთა ლიტერატურაში. იგი თავის თავსაც, უპირველეს ყოვლისა, ფელეტონისტად წარმოიდგენს, შემდეგ პოეტად, კრიტიკოსად და მწერლად. ფრიშმანის მაღალნიჭიერება როგორც შემოქმედისა და სიტყვის ოსტატისა სწორედ მის ფელეტონებში აისახა.

“ხელოვნება”

წერილში “ხელოვნება” ფრიშმანი მასწავლებლად გვევლინება, იგი ლიტერატურის გაკვეთილებს ატარებს, და მას შემდეგ, რაც ფელეტონი განიხილა, ხელოვნების რაობა სურს განსაზღვროს. ფრიშმანი საკითხს ისე წარმოადგენს,

თითქოს არც მწერლებმა და არც მკითხველებმა არ იცოდნენ, თუ რას ნიშნავს ხელოვნება. ფრიშმანს, როგორც ჩანს, აქ კიდევ ერთხელ სურს ებრაელი მწერლები დაამციროს მათი გაუნათლებლობის გამო. აჩვენოს მკითხველს, რომ ლიტერატურულ ასპარეზზე გამოსულ მწერლებს არაფერი გაეგებათ ხელოვნებისა. ფრიშმანი მშვიდად, ჩვეული იუმორით აყალიბებს თავის შეხედულებას. ხსენებულ საკითხზე იგი ფელეტონს იწყებს ერთი სალონური თავყრილობის აღწერით. ამ შეკრებაზე გაჟღერებულა მთავარი კითხვა: “რა არის ხელოვნება?” ფრიშმანი იწყებს მსჯელობას ხელოვნების რაობის შესახებ და მოჰყავს ნიცშეს თვალსაზრისი: “ხელოვნება ეს თავისთვადობაა”; იბსენი კი ბრძანებს: “ხელოვნება სხვა არაფერია, თუ არა სარკე”; შოპენჰაუერი გვასწავლის, რომ “ხელოვნება ეს შინაარსია”. ფრიშმანი წარმოგვიდგენს ფილოსოფოსთა და მოაზროვნთა მოსაზრებებს ხელოვნების რაობის ნათელსაყოფად. და ვიდრე იგი გაარკვევდეს ხელოვნების ჭეშმარიტ არსს, სურს აჩვენოს ამ კითხვის უადგილობა და სიბრძნე და უმეცრება იმისა, ვინც ამგვარ კითხვას წამოჭრის: “რა არის ხელოვნება? გითხრათ განა, რა არის პოეზია? რა არის ღმერთი? რა არის სიყვარული? სამყარო? მშვენიერება? იდეალი? მასალა? არის? სინამდვილე? ილუზია?” (147) ფრიშმანს მიაჩნია, რომ ხელოვანი მხოლოდ ქმნის ხელოვნების ნიმუშს, იგი მთელი არსებით გრძნობს მას, თუმცა არ შეუძლია ახსნას, თუ რა არის ხელოვნება (148). ფრიშმანის აზრით, “ეს უბედურება იქიდან იღებს სათავეს, როცა ადამმა კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხის ნაყოფი იგემა და არ დაკმაყოფილდა სიცოცხლის ხის ნაყოფით” (149).

ფრიშმანი ფიქრობს, რომ ხელოვნება ეს არის “სახურავი, ხელი თუ სოლი ნებისმიერი საგნისა ქვეყანაზე”. იგი ცდილობს ფილოსოფიულად მიუდგეს საკითხს, წარმოადგინოს ხელოვნების საკუთარი დეფინიცია. იგი საუბრობს აგრეთვე ესთეტიკის როგორც ხელოვნების კომპონენტის შესახებ. ხელოვანსა და ესთეტიკას შორის შემდეგი კორელაცია არსებობს: ხელოვანს მუდამ უნდა ესმოდეს ესთეტიკისა, თუმცა თავად ესთეტიკას არ ძალუძს ხელოვანად აქციოს კაცი. ხელოვნებას ზეგარდმო ნიჭი სჭირდება. ამიტომაც ნამდვილი ხელოვანი ცოტაა, მაგრამ ძალიან ბევრს ესმის ხელოვნება. ფრიშმანის აზრით, ხელოვნება სიცოცხლის ხის ნაყოფია და არა კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხისა. ასე რომ

ხელოვნებას სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის. ამგვარად განმარტავს ფრიშმანი ხელოვნების არსს.

“ვიზიტები”

ამ ესემისი ფრიშმანი განაგრძობს მწერლების კრიტიკასა და კიცხვას. მწერალთა გასაკრიტიკებლად ფრიშმანი მიმართავს სატირასა და ირონიას. ფრიშმანის ეპოქაში მწერლები საზოგადოების უმაღლეს საფეხურზე იმყოფებოდნენ. მხატვრული ლიტერატურა ირეკლავდა ხალხის კულტურასა და მისწრაფებებს. აქედან გამომდინარე მწერლები და მწერლობა ეროვნულ ინტერესებს ემსახურებოდა. მეორე მხრივ მწერალს პირადული მიზნებიც ამოძრავებდა... ფრიშმანიც თავის მხრივ თავს სრულფასოვან მწერლად მიიჩნევდა, ქმნიდა როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ თხზულებებს, იგი თავს ასევე თვლიდა ებრაელი ხალხის ერთ-ერთ დიდ განმანათლებლად – მასქილად. მიუხედავად იმისა, რომ, თითქოს ცდილობს იგი, რომ ობიექტური იყოს, იშვიათად ახერხებს ობიექტურობის რეჟიმში მუშაობას, ხშირად სძლევს ხოლმე სუბიექტური განწყობა და დამოკიდებულებანი. სუბიექტივიზმი მკაფიო ზოლად გასდევს მისი თხზულებების უმეტესობას. იგი საკუთარ თავს მეტწილად მოქმედების ფოკუსში, ესეების თემატიკის ტოპოსად წარმოადგენს ხოლმე.

წინამდებარე ფელეტონში კვლავ განაგრძობს იგი მწერალთა გამათრახებას დამცინავი და ირონიული კილოთი: “მათზე დღენიადაგ ვფიქრობდი, არც ჩემს წარმოსახვას შეუწყვეტავს მათი სახეების ამომწეურება, როგორ მიდი-მოდიან, როგორ სხდებიან, ცხვირში თითებს როგორ იყოფენ, ან კბილებს როგორ იჩიჩქნიან. როცა ჩვენთან ტრადიციად დაინერგა და იწყეს მწერალთა გამოსახულებიანი ღია ბარათების დაგზავნა, პირველი ვიყავი მათ შორის, ვინც მათი პორტრეტები შეიძინა” (150). როგორც ვხედავთ, ფრიშმანი ებრაელ მწერლებს პრიმიტიულ და დაბალი კულტურის ადამიანებად სახავს. თუმცა ფრიშმანს მაინც უყვარს მისინი და აცხადებს, რომ ზოგიერთის თაყვანისმცემელიც კია და იმედოვნებს, რომ ეწვევიან მისინი ვარშავას. ორი მათგანი გაიცნო კიდევ რესტორანში, ორს ერთიც დაემატა. ფრიშმანი რუბლითა და მეოთხედით გაუმასპინძლდა კიდევ. მაგრამ აღმოაჩინა, რომ ესენი მხოლოდ ლიტერატურული

დარბაზის მოსაცდელში იდგნენ და მისი აზრით, ჯერ შორს იყვნენ ნამდვილი მწერლობისაგან. ერთი მათგანი ფრანგულად ლაპარაკობდა და ჩიტირეკია ჩანდა. მეორე ახად ჰაამს ბაძავდა. ყველაფერს ახად ჰაამით იწყებდა და ახად ჰაამით ამთავრებდა: “კარი შევალე და მივესალმე თუ არა, მომიგო: სალამი, თუმცა ახად ჰაამი იტყოდა... მას შემდეგ, რაც დავსხედით კვლავ ახად ჰაამზე წამოიწყო ლაპარაკი. ფეხი ფეხზე გადავიდე და მან თქვა: როცა ახად ჰაამი ფეხს ფეხზე გადაიდებდა...” ფრიშმანს აღიზიანებდა მიმბაძველობა, ყოველთვის ეწინააღმდეგებოდა ბაძვას, როგორც თავის თხზულებებში, ისე ცხოვრებაში. ფრიშმანი განმარტავს, რომ ის მწერალი თურმე წიგნს წერს ახად ჰაამის ნაწარმოების “გზაგასაყარი” შესახებ, რომელიც მთელი მისი შემოქმედების გასაღებია (151). ფრიშმანს არ მოსწონს, როცა ადამიანებს და მათ მოღვაწეობას იუდაიზმის ფუნდამენტად წარმოადგენენ, ეწინააღმდეგება ადამიანთა გაფეტიშებას და მათი საქმიანობის გაზვიადებას (152).

ფრიშმანს ნაკლებად იზიდავდა იდუმალეობა და მისტერიები. მკაცრად აკრიტიკებდა მათ, ვინც ყოველ მოთხრობაში იყენებდა იდუმალეობის ელემენტებს. იგი მოუწოდებდა ნარატივის შემსუბუქებისაკენ, გამარტივებისაკენ, რომ მის ლაბირინთებში თავგზა არ აბნეოდა მკითხველს (153). ფრიშმანი აკრიტიკებდა იმ ტიპის ებრაელ მწერლებს, რომელთაც არ შეეძლოთ ებრაულად ეწერათ, და მათაც, ვინც ავტორიტეტებს ბაძავდა, კიცხავდა მათაც, ვინც საიდუმლოებებითა და ფანტაზიებით ცდილობდა მკითხველთა გულის მოგებას, და კაცი ვერ გაიგებდა, რა ჰქონდა სათქმელი, იმდენად იყო გაჯერებული ირეალური ამბებით.

“როგორ აკეთებენ გაზეთს”

ამ ესემისი ფრიშმანი საუბრობს პუბლიცისტიკის შესახებ. თავდაპირველად ინტერესდება რედაქტორის მოვალეობით, თუ რა მძიმეა მათი საქმე რეკლამის მომზადებისა თუ თხზულებათა გამოქვეყნების თვალსაზრისით, როდესაც არავინ იცის წარმატებული იქნება თუ ხელმოცარული ეს მცდელობა. მეორე ნაწილში კი ავტორი მწერალთა კაბინეტს აწყობს. “მინისტრთა კაბინეტის” სათავეში, რომლის შემადგენლობაში შედიან პოლიტიკოსები, ფელეტონისტები, კრიტიკოსები და ა.შ., იგი პუბლიცისტს წარმოადგენს. ამრიგად, ფრიშმანი საკუთარი თავის, როგორც

თვალსაჩინო პუბლიცისტის, უპირატესობის დემონსტრირებას ახდენს სხვა მწერლებთან შედარებით. იგი არწმუნებს მკითხველს, რომ პუბლიცისტიკა ყველაზე საპატიოა სამწერლო ასპარეზზე. ფრიშმანს მიაჩნია, რომ ეს დარგი არ არის სათანადოდ დაფასებული, “მინისტრის” პირით იგი საყოველთაოდ გავრცელებულ აზრს აჟღერებს: “რა? პუბლიცისტიკა მომინდომე? პუბლიცისტიკა? თქვენ ხომ ყველაფერს აყალბებთ, მუდმივად იტყუებით, კმარა, დადგა დრო, ხელი აიღოთ ამ ტყუილსა და სიყალბეზე.” იყვნენ სხვებიც, ვისაც სურდა დაეკნინებინა პუბლიცისტიკის მნიშვნელობა. და როცა ფრიშმანი ჩივის ამ მწერალზე, კრიტიკოსი ეტყვის: “მოეშვი, გვაქვს ლიტერატურა და აჯობებს მის კრიტიკას მიხედო, იმ ნაგავზე ვილაპარაკოთ, ჩვენთან რომ ისტამბება...” ფრიშმანი აკრიტიკებს ყველა მწერალს და აგრეთვე ხალხს, რომელიც მათ პატივს მიაგებს (“სულელები”). ეს ესეი გამოხატავს ფრიშმანის პოზიციას პრესის წინააღმდეგ და აგრეთვე მის მსოფლმხედველობასა და დამოკიდებულებას პუბლიცისტიკის მიმართ. და როგორც განმარტავდა იგი ხელოვნების რაობასა და დანიშნულებას და აკრიტიკებდა მწერლებს, რომლებიც შორს იყვნენ ჭეშმარიტი ხელოვნებისაგან, ასევე ამუნათებდა იგი იმ ავტორებს, რომლებიც ჰბამავდნენ ცნობილ მწერლებს, ამგვარადვე კიცხავდა იგი მათ, ვინც სათანადოდ არ აფასებდა პუბლიცისტიკას და არ ესმოდათ, თუ რაოდენ ღირებული იყო იგი. ეს დარგი შეიცავდა კრიტიკას, ზრუნავდა საზოგადოებრივი ყოფის გაუმჯობესებაზე, მას ჰქონდა სოციოლოგიური, ლიტერატურული და აგრეთვე პოლიტიკური დატვირთვა, ასე წარმოიდგენდა ფრიშმანი თავისი ეპოქის პუბლიცისტიკას. პუბლიცისტიკა ყველაზე ხელშესახებად და უშუალოდ ასახავდა და აშიშვლებდა საზოგადოებაში არსებულ მანკიერებებს, ამიტომ განუზომელი იყო მისი გავლენა საზოგადოებაზე.

“ქურდობის შესახებ”

ამ ფელეტონშიც, წინა ფელეტონების მსგავსად, ფრიშმანი ამუნათებს არა ნივთის თუ ფულის ქურდობას, არამედ ნაწარმოებების მოპარვას. ეს სენი ახალი როდია. ამ ტიპის ქურდობის შესახებ, როგორც აღვნიშნეთ, მან უკვე ისაუბრა პირდაპირ თუ გადატანითი მნიშვნელობით, წინა ესეებში. ფრიშმანმა ისაუბრა ლიტერატურული ქურდობის – პლაგიატისა და მიმბამველობის შესახებ ებრაულ

ლიტერატურაში, მაგრამ წინამდებარე წერილში, რომელსაც ტრადიციული ესეის ფორმა აქვს, ფრიშმანი ეხება მსოფლიო ლიტერატურაში გავრცელებულ პლაგიატს. ამით ხაზს უსვამს ფრიშმანი იმ ფაქტს, რომ იგი მსოფლიო ლიტერატურის თანამონაწილეა, რომელიც მსოფლიოს მასშტაბით აზროვნებს და არ არის ვიწრო ნაციონალურ ნაჭუჭში გამომწყვდეული. მხოლოდ ებრაელებითა და იუდაიზმით როდი ინტერესდება, მას გლობალური პრობლემატიკაც აფიქრებს. მართალია, ეს ფელეტონიც, ისე როგორც სხვა მრავალი, უპირველეს ყოვლისა, ებრაელი მკითხველისთვისაა განკუთვნილი, თემა ზოგადსაკაცობრიოა.

ფრიშმანი აქ წარმოგვიდგება როგორც ლიტერატურაში მოკირკიტე პედანტი კრიტიკოსი, რომლის კრიტიკაც არის ნათელი და უშუალო. ფრიშმანი აქ ჩვენ არ გვესაუბრება ჩვეულებრივ ქურდობაზე, როცა კაცი კაცს ჯიბეში ჩაუყოფს ხელს და საფულეს ამოაცლის, იგი საუბრობს გაცილებით მძიმე ხარისხის დანაშაულზე, რომელსაც, მისი აზრით, შეუძლია ერი დააკნინოს და გაანადგუროს კიდეც. ფრიშმანი ცდილობს ობიექტურად განიხილოს ლიტერატურული ქურდობა და ამბობს: “მე არ ვგულისხმობ ნივთის ქურდობას, მხედველობაში მაქვს ლიტერატურული ქურდობა, როდესაც მწერალი ზოგჯერ იპარავს კოლეგის კუთვნილებას, სიტყვებს, იდეებს, მთელ საკითხებს და მერმე საკუთრად ასაღებს. უნდა ვაღიაროთ, რომ ამგვარი რამეები ჩვენშიც ხშირად ხდება” (154). ფრიშმანი აფრთხილებს ებრაელ მწერლებს მოერიდნონ პლაგიატს.

ფრიშმანი პლაგიატორებს მათხოვრებად წარმოადგენს: “არიან ჩვენში მწერლები, რომლებიც – თუ შეიძლება ითქვას – სხვის ნახმარ სამოსელში ეწყობიან...” ფრიშმანს მიაჩნია, რომ ამგვარი მწერლები საფრთხეს უქმნიან ერსა და მწერლობას. პლაგიატი ანგრევს ლიტერატურულ შენობას. ფრიშმანი ამ სენს გლობალურად, მსოფლიო ლიტერატურის მასშტაბით განიხილავს. იგი იხსენებს ზიგფრიდ იაკობზოს შემთხვევას, რომელმაც დასტამბა რეცენზია თეატრზე, სადაც თორმეტ სტრიქონს სხვა მწერალს დაესესხა (155). ძვირი დაუჯდა პლაგიატს, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო ქურდობა, თანამდებობა დაატოვებინეს და რეპუტაციაც სამუდამოდ შეეღალა. ექიმების მტკიცებით, საქმე ეხება სულიერ დაავადებას, რომელიც კლექტომანიის სახელითაა ცნობილი. ავტორი წარმოადგენს აღნიშნული მწერლის ქმედების მძაფრ კრიტიკას, რათა ეს სამაგალითო იყოს

ებრაელი მწერლებისათვის: “ექვგარეშეა, ისღა დამრჩენია გადავწყვიტო, რომ ოთხმოცდაცხრამეტი პროცენტი ჩვენი მწერლებისა არიან წყალობის მთხოვნელნი, ოხუნჯები და ავადმყოფები...” (156).

ფრიშმანი აკრიტიკებს ლიტერატურულ ქურდობას და მოჰყავს ამასთან დაკავშირებით რამდენიმე მაგალითი. თუმცა ფრიშმანი არა თვლის, რომ თუ ადამიანი რაიმე იდეას ან სიტყვას დაესესხა სხვა შემოქმედს, ამით იგი ქურდობას ჩაიდენს. იგი იხსენებს ლიო ბერგის მონოგრაფიას პლაგიატის ფილოსოფიის შესახებ. ფრიშმანი აღნიშნავს, რომ ბერგის თქმით, ყველა დიდმა და ცნობილმა მწერალმა გაიარა ეს ეტაპი. მაგალითად მოჰყავს: შექსპირი, მოლიერი, ლესინგი, გოეთე, ჰაინე. განსაკუთრებით შექსპირისა და მოლიერის მიმართ უნდა ითქვას, რომ ზღვარსაც კი გადადიოდნენ: მათ მთელი სცენები აქვთ გამოყენებული სხვა ავტორების ნაწარმოებებიდან (157). გასაკვირია, რომ ფრიშმანი აკრიტიკებს შექსპირს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მისი კერპი იყო. თუმცა ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ ფრიშმანის მახვილი კალამი არ ინდობს და არ ზოგავს არავის და არაფერს. მისი მძაფრი კრიტიკა შეეხო იალაგსაც, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მას თაყვანს სცემდა, თავგამოდებით იცავდა სმოლენსკინს, მაგრამ საბოლოოდ დაუნდობლად შეუტია ამ უკანასკნელსაც (158).

ფელეტონის მეორე ნაწილში ფრიშმანი საუბრობს ერთი მოვლენის შესახებ, რომელიც თითქოს პლაგიატს ემსგავსება, თუმცა აქ საქმე არა გვაქვს ლიტერატურულ ქურდობასთან. არის შემთხვევა, როცა ავტორი შექმნის ნაწარმოებს, შემდეგ კი აღმოაჩენს, რომ მას წინამორბედებიც ჰყოლია. როგორც ჩანს, ეს შემოქმედები ერთსა და იმავე ვითარებაში, ერთსა და იმავე ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაში აღმოჩენილან, ან ერთი და იმავე მოვლენის მომსწრენი გამხდარან. გარკვეულ სულიერ მდგომარეობაში მყოფმა ერთმა პოეტმა ლექსი დაწერა, გამოავლინა თავმისი პოეტური ტალანტი, მაგრამ როდესაც წაიკითხეს მისი ეს ლექსი, მავანმა თქვა, რომ ეს პუშკინიაო. ფრიშმანი მიიჩნევს, რომ აქ ადგილი არა აქვს ლიტერატურულ ქურდობას, უბრალოდ, მდგომარეობათა დამთხვევა მოხდა. მოჰყავს სხვა მაგალითიც: მწერალმა დაწერა წიგნი, მაგრამ უვარგმისი ფორმისა და შინაარსისა, მოვიდა მეორე მწერალი და სრულიად ახლებურად გააწყო ეს თხზულება. ფრიშმანის აზრით, ამგვარი

“ქურდობა” სასარგებლოც კია. იგივე ითქმის ფილოსოფოსებთან მიმართებით. ამა თუ იმ სკოლის მოწაფენი მასწავლებელთა მოძღვრებას იზიარებენ, თავიანთი მხრივ განავრცობენ, ჰბაძავენ და საკუთარ გზასაც ეძიებენ სხვათა ბილიკებით.

ფრიშმანი პლაგიატის რამდენიმე ტიპს წარმოადგენს. ხდება ზოგჯერ სიტყვებისა და იდეების მოპარვა, აგრეთვე რაიმე მდარე და ღარიბი მასალის გამდიდრება და გაკეთილშობილება, ასეთ ფაქტებს ფრიშმანი, პირიქით, სასარგებლოდაც კი მიიჩნევს. მაგრამ იგი კატეგორიული წინააღმდეგია პირდაპირი ლიტერატურული ქურდობისა, განსაკუთრებით კი იმ შემთხვევისა, როდესაც ეს ქურდობასთან ერთად ღალატს წარმოადგენს, როდესაც მეგობარი მეგობარს ჰპარავს მისთვის წასაკითხად მიწოდებულ თხზულებას და საკუთრად ასაღებს.

ფრიშმანი მოსამართლის ამპლუაში გვევლინება. იგი განარჩევს ნამდვილ ქურდობასა და ვითომ ქურდობას ლიტერატურის სფეროში. იგი აფრთხილებს ავტორებს, ხელი არ წაუცდეთ სხვათა ქმნილებებისაკენ. ამ შემთხვევაში ფრიშმანი წარმოგვიდგება როგორც მსოფლიო მნიშვნელობის მწერალი, რომელიც ზრუნავს მსოფლიო ხალხთა ლიტერატურებში გავრცელებული მანკიერების აღმოფხვრისათვის. იგი მიმართავს ყველა მკითხველს და მოუწოდებს აღკვეთონ ამგვარი უზნეობანი ლიტერატურაში.

“მცირეა ეს მსოფლიო”

ფრიშმანი ამ ესემისი საუბრობს მწერალთა ეკონომიური მდგომარეობის შესახებ. კაცი არ ზრუნავს ზოგიერთ მათგანზე და სიდატაკესა და უბედურებაში ცხოვრობენ. ფრიშმანი აქ წარმოადგენს კრიტიკას ნობელის პრემიისა და შვედეთის მეცნიერებათა აკადემიისა, რომელიც არჩევს კონკურსის ნომინანტებს. ფრიშმანის აზრით, სტოკჰოლმის აკადემია არაიშვიათად დაუმსახურებლადაც კი ანიჭებს ამა თუ იმ კანდიდატს ამ უმაღლეს ჯილდოს. არც ერთი ნობელიანტიებიდან არ არის ტოლსტოის დონისა, თუმცა ტოლსტოის ამგვარი ტიტული არ გააჩნია, - აცხადებს იგი.

ფრიშმანი ტკივილით შენიშნავს, რომ აკადემია დუმილით უვლის გვერდს ებრაელ ავტორთა შემოქმედებას და საერთოდ არ იჩენს მის მიმართ ყურადღებას.

ფრიშმანს მიაჩნია, რომ არც თუ მცირეა რიცხვი იმ ებრაელი მწერლებისა, ვინც ნამდვილად იმსახურებს ამ პრემიას. ფრიშმანი იხსენებს მესამე პრემიას, რომელიც ორ ნომინანტს მიენიჭა: ესპანელ დრამატურგს **ეტშივერს და პროვანსელ პოეტს ფრედერი მისტრელს**. ავტორის შეხედულებით, პირველი არ იმსახურებდა პრემიას, ხოლო მეორე ასე თუ ისე აკმაყოფილებდა კონკურსის კრიტერიუმებს. საბოლოოდ ფრიშმანი ასკვნის, რომ სტოკჰოლმის აკადემიის გადაწყვეტილება არ იყო რელევანტური. პირველი ლაურეატი მინისტრი იყო, მეორე კი ღრმად მოხუცებული. პრემიას კი წამახალისებელი დატვირთვა უნდა ჰქონდესო, მიიჩნევს ფრიშმანი, ის სტიმული უნდა იყოს შემოქმედისათვის უკეთესი თხზულებების შესაქმნელად. აჯობებდა ფულადი ჯილდო სიდუხჭირეში მყოფ რომელიმე ნიჭიერ შემოქმედს რგებოდა, რაც ხელს შეუწყობდა მისი გარემოებით დაჩაგრული ტალანტის გამოვლინებას.

ეს ესეი, უდავოდ, ზოგადსაკაცობრიო ხასიათს ატარებს. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი თავის გულისტკივილს ებრაელი მწერლების მიმართ გამოხატავს, იგი მაინც მსოფლიო ლიტერატურულ პრობლემას სწვდება. ამ თემას არა აქვს პირდაპირი კავშირი ებრაელობასა და იუდაიზმთან. იგი, უპირველეს ყოვლისა, შვედური აკადემიის კრიტიკას წარმოადგენს. ფრიშმანი არავის და არაფერს ზოგავს, თუკი მიიჩნევს, რომ იქ რაიმე დარღვევას თუ მანკიერებას აქვს ადგილი. მისი მახვილი კალამი სწვდება თითქმის ყველა მწერალს თუ საზოგადოებას, განურჩევლად მისი სტატუსისა და ავტორიტეტისა.

პოლიტიკური ესეები

ფრიშმანის ფიქრისა და განსჯის საგანი ებრაული საზოგადოება და იუდაიზმის პრობლემები იყო. მან უამრავი ესეი მიუძღვნა ებრაულ საზოგადოებას. მის უპირველეს მიზანს იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებების დაცვა წარმოადგენდა. იგი ასევე დიდად იყო დაინტერესებული თანამედროვე ებრაული ლიტერატურით. მასში იგი ხედავდა ებრაული საზოგადოების სარკეს. ფრიშმანისეულ კრიტიკას უმთავრესად კონსტრუქციული ხასიათი ჰქონდა და ლიტერატურული პროცესის სტიმულირებას ემსახურებოდა. რაც შეეხება პოლიტიკას, როგორც ჩანს, ფრიშმანი ნაკლებად ინტერესდებოდა ამ

სფეროთი, **მხოლოდ** რამდენიმე ესემისი საუბრობს მწერალი პოლიტიკურ პრობლემატიკაზე, რომელსაც კავშირი აქვს ებრაელობასთან, ან რომელიც გავლენას ახდენს ებრაელთა მდგომარეობაზე. ფრიშმანი ამ შემთხვევაში გამონაკლისს არ წარმოადგენს, ებრაელ ავტორთა უმრავლესობა გვერდს უვლიდა სახელმწიფოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს. თუმცა იქმნებოდა პროგრამები იუდაიზმის დროშით მოქმედი ებრაული პოლიტიკური მოძრაობებისათვის, რომელთა ლიდერებს შორის დავიდ ფრიშმანიც იყო. მაგრამ ფრიშმანი და მისი თანამოაზრეები მხოლოდ ჩივილით შემოიფარგლებოდნენ ებრაელთა უუფლებო მდგომარეობის გამო ამა თუ იმ სახელმწიფოში და იმ დისკრიმინაციის გამო, რასაც მისინი პოლიტიკოსების მხრიდან განიცდიდნენ. გავიხსენოთ, თუნდაც, რას წერდა ფრიშმანი ფრანგი ებრაელების ყოფის შესახებ. ფრიშმანი და მისი თანამოაზრეები გაურბოდნენ ებრაელთა საწინააღმდეგო რეაქციის გამოღვიძებას, ამიტომაც ამ სფეროში ნაკლებად აქტიურობდნენ, და ფრიშმანიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში ეხება პოლიტიკურ პრობლემატიკას, თუკი იგი უშუალოდ უკავშირდება ებრაულ საკითხს. ამა თუ იმ პოლიტიკური მმართველისა თუ სახელმწიფოს კრიტიკისაგან კი ფრიშმანი ჩვეულებრივ თავს იკავებს.

“თურქული კონსტიტუცია”

“თურქული კონსტიტუცია” პოლიტიკურ თემაზეა შექმნილი. ფრიშმანს ამ ნარკვევში განუზრახავს ებრაულ საზოგადოებაში არსებული ორი ბანაკის ჩვენება. ებრაელები იმხანად მნიშვნელოვან მოვლენათა ეპიცენტრში იმყოფებოდნენ ცალკეულ რეგიონებსა თუ მსოფლიოში. მისინი ეძიებდნენ დევნილობის საკითხის გადაწყვეტას და თაობათა ოცნების განხორციელებას ესწრაფოდნენ. ებრაული საზოგადოების ყოველი ნაწილი საკუთარ მსოფლმხედველობრივ პრიზმაში განიხილავდა ამ საკითხს. ეს ყოველივე თურქულ კონსტიტუციას ემსგავსებოდა. ზოგს ეს კონსტიტუცია მყარ და მტკიცე დოკუმენტად მიაჩნდა, რომელიც ახალ ფურცელს შლიდა ერეც-ისრაელში ახალი საქმიანობის დასაწყებად. ფრიშმანი აღიარებდა, რომ ამ პოზიციაზე მდგარი ადამიანები მას ადანაშაულებდნენ, როგორც სიონისტური იდეის მტერსა და მოძულეს, და არც სალანძღავ სიტყვებს

იშურებდნენ მისთვის, მას შემდეგ, რაც მან უბრალოდ საკუთარი აზრი გამოხატა ამ თემაზე: “ეს არ არის კონსტიტუცია ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ჩვენ ლოდინი მოგვიწევს” (160). ფრიშმანი, ისევე როგორც იუდაიზმის საფუძვლების თანამიმდევრულად დამცველი ებრაელი მოღვაწეები, ებრაული საკითხის გადაწყვეტის რეალურ გზას ეძიებდა. მას მიაჩნდა, რომ თურქულ კონსტიტუციაზე დაყრდნობით არანაირი ეფექტური მოქმედების შესაძლებლობა არ არსებობდა. ოტომანური თურქეთი არ უჭერდა მხარს ებრაელთა რეპატრაციას ერეც-ისრაელში. პირიქით, მისინი ეწინააღმდეგებოდნენ ებრაული ნაციონალური ნიშნების ყოველგვარ გამოვლინებას და ძირშივე ცდილობდნენ მათ აღკვეთას.

ფრიშმანი თავმისი ოპონენტებს შემდეგნაირად ამასხარავებს: “არ იცით განა, რომ თურქული კონსტიტუცია ობობას ქსელსა ჰგავს. გუშინ გაბმული იყო, ხვალ მისი კვალი არ იქნება?” (162). ვფიქრობთ, მთელი ეს დისკუტი და პოლემიკა ფრიშმანმა საკუთარი პოზიციის გამოსაკვეთად შეთხზა. იგი წარმოგვიდგა, როგორც სიონიზმის პოზიციაზე მდგარი მწერალი, რომელიც თანაუგრძნობდა ამ მოძრაობას, თუმცა თავად სიონისტი არ ყოფილა. ფრიშმანი თვლის, რომ სიონისტები ბრალს მას სწორედ სიონისტობისთვის სდებენ, და რომ მისინი რეალობას სწყდებიან, მოვლენებს აზვიადებენ: “საგნებსა და მოვლენებს სიონისტები აბუქებენ, რათა თავიანთი ხმა ფართო საზოგადოებას მიაწვდინონ. შენც ესწრაფვი, რომ მათ დაემსგავსო და დროის სრბოლას არ ჩამორჩე” (163). აქ ფრიშმანი ფარადს ხდის იმას, თუ რა ხდებოდა მასქილთა წრეებში, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ ტრადიციას და ასიმილაციისაკენ მოუწოდებდნენ. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ჰასქალა დამარცხდა, ბევრმა მიატოვა იგი და დაუპირისპირდა კიდევ, სხვა პოზიციაზე დადგნენ და ახალ მოძრაობებს შეუერთდნენ, როგორც იყო, მაგალითად, აღორძინებისა და სიონისტური მოძრაობანი. ამ “ფერშეცვლილთა” შორის იყო თავად ფრიშმანიც. ამიტომ აღიარებდა იგი, სხვათა პირით, რომ მასქილიდან სიონისტად იქცა. ეს განაპირობა ეროვნულმა ინტერესმა და არა ფრიშმანის სუბიექტურობამ ან ანგარებამ.

ფრიშმანი კილავს ყველას, ვინც ყველგან და ყველაფერში ცდილობს ხსნა იპოვოს და გადარჩენის გზა დალანდოს: “ესენი ყველანი უფლის სახელს ეფარებიან. ამათ ყველას დიდი ამბიცია ამოძრავებთ ხალხის გადარჩენისა, მაგრამ

რატომ არის, რომ ყოველ უკანასკნელ მოვლენაზე უკანასკნელ იმედს ამყარებენ ხოლმე?” (164). ფრიშმანი აქ აკრიტიკებს ებრაელ პოლიტიკოსებს, რომლებიც ებრაული საკითხის გადაწყვეტაზე მუშაობენ. ეს პოლიტიკოსები, რასაკვირველია, ებრაული პოლიტიკური მოძრაობის ლიდერები ან სულიერი წინამძღოლები არიან. მათ მართებთ რეალურად აცნობიერებდნენ ვითარებას და ზუსტად დაგეგმონ ნაბიჯები, ანუ იყვნენ პრაგმატულები თავიანთ მოქმედებებში. ამიტომ აკრიტიკებს ავტორი გულუბრყვილო პოლიტიკოსებს, რომლებიც ყოველ მოვლენაში ებრაული საკითხის გადაწყვეტის გასაღებს ხედავენ. ფრიშმანი ექილიკება ნორჩ სიონისტს, რომელიც ყოველ მოვლენას ისე აფასებს, როგორც ებრაული საკითხის გადაწყვეტის ახალი გზის დასაწყისს. ფრიშმანი დასცინის ამგვარ “მორწმუნეებს”: “ნეტარ არიან მორწმუნენი, დიდი დეკრეტის დროს იმავეს ამბობდნენ – ფართო ასპარეზი გვეძლევა სამოქმედოდო – რუსეთის რევოლუციაზე იმავე იმედებს ამყარებდნენ, იმავეს იმეორებდნენ თურქული კონსტიტუციის შემოღებისას. ნეტარ არიან მორწმუნენი, რომელნიც ყოველ მოვლენაში შვებასა და ხსნას ხედავენ” (165).

აქ ფრიშმანი გვევლინება როგორც მრჩეველი პოლიტიკურ საკითხებში, რომელიც მოუწოდებს პოლიტიკოსებს პრაგმატულად მიუდგნენ ყოველ მოვლენას და განსაკუთრებით, თურქულ კონსტიტუციას. როგორც ჭეშმარიტი ეროვნული მოღვაწე, იგი დაუღალავად იღვწის ებრაელობის სამოქალაქო მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, საამკარაოზე გამოაქვს მსოფლიო მასშტაბით ებრაელთა დევნისა და შვეიწროების ფაქტები და მუდმივად ეძიებს ებრაული საკითხის გადაწყვეტის ოპტიმალურ გზას.

“სამი გაგრძელება”

ამ ფელეტონში ფრიშმანი ნამდვილ პოლიტიკოსად წარმოგვიდგება. აქ იგი ეხება ებრაელთა თავისუფლების საკითხსა და კმისინიოვისა და ჟიტომირის პროგრამებს. ფრიშმანი აღიარებს, რომ იგი არ ეხება უშუალოდ პოლიტიკას, მხოლოდ რამდენიმე თემას წამოსწევს წინ, როგორცაა: სიონიზმი, უგანდა, კონგრესი, განათლება, ემიგრაცია. ავტორი არ უღრმავდება პოლიტიკურ საკითხებს, თუმცა ამჯერად თავისუფლების შესახებ წერს, და სხვა მწერლებსაც

მოუწოდებს წერონ მსგავს თემებზე, თან ამუნათებს მათ, რადგან ისეთ თემებზე წერენ, რომ კაცი არ მოინდომებს მათ წაკითხვას: “წერდნენ მზესა და მთვარეზე და კაცი არ კითხულობდა მათ. შეუკვეთა მათ უფალმა ნაციონალიზმი და სიონიზმი, მისინიც დაეწაფნენ ამ მიგნებას, დღე და ღამ წერდნენ ნაციონალიზმსა და სიონიზმზე, წმიდა იდეაზე, ერზე, მიწაზე, მოძრაობაზე, გამოსვლაზე, მოსვლაზე, დაწყებასა და დამთავრებაზე, იქამდე რომ შეიზიზღეს ეს ნაწერები და ბოლოს კაცი არ დარჩა მათი წამკითხავი” (166). ფრიშმანი დასცინის და ქოქოლას აყრის იმ მწერლებს, ვინც ერთსა და მეორეს იმეორებენ და არ ეძებენ ახალ-ახალ თემებს ყოველდღიურობიდან. ეს თემები საზოგადოების ცხოვრებიდან მომდინარეობს, ამიტომ ძველი თემები, მოკლებულნი აქტუალურობას, თანდათან კარგავენ მკითხველს.

ფრიშმანს არ შეუქმნია ბევრი ესეი და ფელეტონი პოლიტიკის სფეროში. ალბათ, უფრო ხოდა ოფიცოზის უარყოფით რეაქციას. როგორც ჩანს, გაზეთებსა და პუბლიკაციებზე მკაცრი ცენზურა იყო დაწესებული. ამიტომაც არ შეეძლო თავისუფლად ეწერა: “ვინაიდან ჩვენში ცენზურა მოქმედებდა, წერის დროს სიფრთხილეს ვიჩენდი. ვცდილობდი სათქმელი შეფარვითა და იგავებით მეთქვა, როგორც იყო მაშინ მიღებული. წელიწადზე მეტი ხნის წინ დაწყებული ნაშრომიდან მესამედი თუ გადარჩებოდა დასასტამბად” (167). ეს გახლდათ მიზეზი, რომ ფრიშმანი არ წერდა ამ სფეროში ბევრ ესეისა და ფელეტონს. როგორც ჩანს, კმისინიოვისა და ჟიტომირის პოგრომების შემდეგ კიდევ უფრო გაძლიერდა ცენზურა და შეიკვეცა მწერალთა თავისუფლება. და სწორედ ამ მოვლენებს ეხება ფრიშმანი წინამდებარე სტატიაში. მოვლენების ღრმა ანალიზს ავტორი არ იძლევა, თუმცა შენიშნავს, რომ ათეულობით ადამიანი დაიღუპა. ბოლოს ფრიშმანსაც გადაედო რევოლუციური სულისკვეთება და გვევლინება როგორც შეურისმადიებელი გაუსაძღმისი სინამდვილის გამო. როგორც ჩანს, იმხანად მნიშვნელოვანი ძვრები ხდებოდა ებრაელთა ცხოვრებაში, ამიტომაც ფრიშმანი გვევლინება, როგორც ნაციონალისტი პოლიტიკოსი, რომელიც ეძიებს თავისუფლების გზას თავმისი ერისათვის. იგი აკრიტიკებს ყველა იმ წინააღმდეგობასა და ბორკილს, რაც წინ ეღობება ხალხის თავისუფლებას, როგორიცაა, ვთქვათ, ბიუროკრატია, რომელიც თავისუფლებას სტაცებს

ადამიანებს, ისე რომ, აფრიკის მეფეებივით, საკუთარ თავისუფლებას ნატრობენ. აქ ფრიშმანი დროსა და სივრცეში შორს მყოფ ადამიანებზე საუბრობს. მათ მისინი ნიმუშად მოუხმობს ცენზურის გამო... ავტორს შორიდან მოჰყავს მაგალითები. ცენზურა მას აიძულებს მინიშნებებითა და გადატანითი მნიშვნელობებით იმეტყველოს. წინამდებარე სტატიასაც სამი წლის მანძილზე წერდა, ყოველი წელიწადის მესამედი მაინც რომ გადარჩენოდა. ჩანს, ძალზე უფრთხოდა ცენზურას და დიდ სიფრთხილეს იჩენდა.

ფრიშმანი მიანიშნებს ებრაელთა გაუსაძლის მდგომარეობაზე ევროპის ქვეყნებში, მაგალითად, საფრანგეთში, რომლებიც იტანჯებოდნენ ფრანგული პოლიტიკით, რადგან ეკრძალებოდათ ებრაულად ლაპარაკი და მეორეხარისხოვან მოქალაქეებად მიიჩნეოდნენ. ესემისი “ესეც პარიზის საიდუმლოებიდან”, ავტორი წარმოადგენს ებრაელთა მდგომარეობას პარიზში იმ წერილის მიხედვით, რომელიც მან მიიღო: “ასეთია ჩვენი ხვედრი, ვისხდეთ ამ შორეულსა და წყეულ პარიზში, იქ, სადაც კაცი არ არის ჩვენთვის ხმის გამცემი, რომ გული მოვიოხოთ” (168). ასეთი იყო ებრაელთა მდგომარეობა პარიზში, რომლებიც ნელ-ნელა ასიმილაციის მორევში ეშვებოდნენ იმჟამინდელი პოლიტიკური ვითარების გამო. ამ პრობლემის შესახებ უკვე ისაუბრა ავტორმა ესემისი “XLIII”. ფრიშმანი მიუთითებდა იმ მძიმე მდგომარეობის შესახებ, რაც პარიზელ ებრაელებს შეექმნათ, როცა რაბინების გარეშე დარჩნენ. ვისაც შესაძლებლობა ჰქონდა, ყველა გაქცეულიყო: “უნუგემოდ შთენილიყო პარიზის თემი, განვიძრაცვეთო ყველა სიკეთისაგან, რამეთუ აღარ გვივის ჩვენი რაბი” (169). გული საგულეს არ უჩერდებოდა მწერალს, მოძმე ებრაელებს ასეთ დღეში რომ ხედავდა. ამიტომაც აკრიტიკებდა ფრანგულ პოლიტიკას ებრაელების მიმართ, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ამბობს “გაგვძარცვესო”, - რითაც მწერალი მიანიშნებდა იმ დიდ საშიშროებაზე, რაც ემუქრებოდა პარიზის ებრაელობას. მოკლედ, ფრიშმანმა მკაფიოდ გამოხატა თავმისი პოზიცია და წინააღმდეგობა ფრანგული ანტისემიტური პოზიციის მიმართ.

ვფიქრობთ, ყველა ესეი და ფელეტონი, სადაც ავტორი იცავს ებრაელის სახეს მსოფლიო მწერალთა შემოქმედებაში, თავისებურად გამოხატავს ავტორის პოლიტიკურ-ნაციონალურ პლატფორმას. ილაშქრებს იმ ქვეყნების პოლიტიკის

წინააღმდეგ, სადაც შეიქმნა ესა თუ ის ნაწარმოები, და იმ საზოგადოებათა წინააღმდეგ, რომლებიც ებრაელებს უპირისპირდებოდნენ. მაგალითად, ესემისი “თეატრიდან” ავტორი ამჟღავნებს დიდ წყენასა და შეურაცხყოფას, მოგვრილს მისადმი იმ ქვეყნისაგან, სადაც შექსპირის “შაილოკი” ცხოვრობდა (“ვენეციელი ვაჭარი”). ავტორი ამხელს იმ ანტიებრაულ განწყობას, რაც შექსპირის სახელმწიფოში სუფევდა. ანტისემიტური პოლიტიკა იყო მიზეზი იმისა, რომ ავად ეპყრობოდა მოსახლეობა ებრაელობას. ფრიშმანი მკაცრად აკრიტიკებს მსახიობ კოზელსკის, რომელმაც შაილოკი წარმოადგინა როგორც ოთხზე მოსიარულე პირუტყვი. ამ წარმოდგენამ გული ატკინა ფრიშმანს, ამიტომაც გააკრიტიკა მსახიობი, და წარმოდგენასაც არ დააკლო მუნათი. გარდა ამისა, ფრიშმანმა მკაფიოდ გამოხატა თავისი პოლიტიკური პოზიცია ისტორიული ფიგურების მიმართაც. ამ ფიგურებმა საკმაო ზიანი მიაყენეს ებრაელებს, როგორც იყო, ვთქვათ, ნაბუქოდონოსორი და ფარაონი. ფრიშმანმა მისინი საფლავებიდან ამოიღო და ორთაბრძოლა გაუმართა, თითქოს უკან დააბრუნა ისტორიის ჩარხი. ყველა ეს პოზიცია, მწერლის მიერ გამოხატული, თავისთავად მის პოლიტიკურ პოზიციასა და პროტესტს წარმოაგენს ებრაელთა მდგომარეობის გამო როგორც წარსულში, ისე თანამედროვეობაში. ფრიშმანი, მიუხედავად თავისი სიფრთხილისა, რომელიც ზევით გამოხატა, აცხადებს თავის პოლიტიკურ დამოკიდებულებას პარტიებისა და მოძრაობების მიმართ.

“გაფიცვები”

მკითხველი, ალბათ, იფიქრებს, რომ ეს ფელეტონი ლიტერატურულია და მას მწერლის ლიტერატურული ესეების რიგში მიუჩენს ადგილს, მე კი მას უფრო პოლიტიკურ სფეროს მივაკუთვნებდი. იგი აღსავსეა მძაფრი კრიტიკით, გროტესკითა და სატირით იმ პოლიტიკის შესახებ, რომელიც იმჟამად ცხოვრების ყველა სფეროში გაბატონებულიყო. ამ ფელეტონში ფრიშმანი წარმოგვიდგება როგორც კომუნისტური პარტიის პოლიტიკის მოწინააღმდეგე, დაპირისპირებული პროლეტარულ მოძრაობასთან, რომელიც იმხანად იკრებდა ძალებს და ყველგან გაფიცვებს აწყობდა და ინდივიდთა ცხოვრებაშიც კი შფოთი და არეულობა შეჰქონდა. როგორც ჩანს, ფრიშმანი არ თანაუგრძნობდა

სოციალისტურ მიმდინარეობებსა და კომუნისტურ იდეოლოგიას, პირიქით, ეწინააღმდეგებოდა მათ. ამიტომ აკრიტიკებდა იგი პროლეტარულ მოძრაობას, რომელიც მოუწოდებდა მოსახლეობას გაფიცვებისაკენ. მწერალი ამუნათებდა თავის ქალაქში მოწყობილ გაფიცვებს, რომლებიც დაგვიანებით ეწვივნენ მას. ამით ავტორი მიანიშნებდა, რომ პროვინციულ ქალაქში ცხოვრობდა. ფრიშმანმა საშმისი სურათი დახატა მათი, ვინც აიძულებდა ადამიანებს მიეღოთ მათი გადაწყვეტილება და მათ პირად ცხოვრებაში ერეოდნენ. ამ მოვლენებზე პასუხისმგებელი პირები ახალგაზრდა ქალ-ვაჟები იყვნენ, გაწვრთნილნი რევოლუციისა და ნაგანის ხმარებაში, როგორც აღწერდა ფრიშმანი. და როცა სამსახურთან დაკავშირებით ჰკითხეს, მან მიუგო, რომ დღე და ღამეს ასწორებს. მაშინ მათ ურჩიეს ორი დამხმარე აეყვანა, რადგან იგი კაპიტალისტი იყო. მწერალი კაცი ნამდვილად არ საჭიროებდა დამხმარეებს სამუშაოზე, თუმცა ვინ იცის: “ადამიანი, რომელიც ფიქრში დამეხმარება, ეს რაღაც ახალია ჩემთვის, მე ხომ მწერალი ვარ, და ვიცი, რომ ზოგჯერ ისე ხდება, რომ მწერალი ზოგჯერ საკუთარი ფიქრების ანგარმისით ცხოვრობს. და თუ ადამიანი წერაში დამეხმარა – არც ეს არის დიდი საკვირველება. თუ მწერალი სხვათა დახმარებით წერს, ეს საოცრებად არ უნდა იყოს შერაცხილი” (170). ეს ირონია გახლავთ, რომელიც სასაცილოდ იგდებს სოციალისტურ იდეებსა და პროლეტარულ პარტიებს. ფრიშმანი აკრიტიკებს პოლიტიკურ-ეკონომიკურ თეორიასა და აგრეთვე მის მესვეურებს. აი, დამხმარე პერსონალიც, რომელიც გაფიცული იყო და დაბრუნდა. ახალგაზრდა მოხელეები ახალგაზრდა ქალთან ერთად ერთი-ორჯერ მოვიდნენ დამხმარეთა ხელფასების გაზრდის მოთხოვნით. მისინი ურჩევდნენ მწერალს, გაეზარდა დამხმარეთათვის ხელფასი და პატივი ეცა მათთვის... ავტორს მეორე მაგალითიც მოჰყავს: მეუღლის დამხმარე ქალი, რომელიც მათთან შინ ისე მუშაობდა, როგორც მოეპრიანებოდა. უნებართვოდ ტოვებდა სახლს და ღამეს გარეთ ათევს, თანაც ხელფასის გაზრდასა და სამუშაო საათების შემცირებას ითხოვს. მან თავმისი პირობების სიაც კი წარმოადგინა და მოითხოვა მასზე ხელის მოწერა. კიდევ რამდენიმე გროტესკული სახე წარმოადგინა ფრიშმანმა, მაგალითად, დალაქი, რომელმაც სამართებლით ხელში აიძულა იგი დასთანხმებოდა, რომ დღეში ორჯერ გაეპარსა მასთან წვერი. ასევე მკერავი,

რომელმაც ვიწრო შარვალი შეუკერა, მაგრამ ვერაფერი გააწყო მწერალმა მასთან, იგივე დამართნია მეწაღესთან და ა.შ. (171).

ფრიშმანმა ეს გროტესკული სახეები სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგიის საწინააღმდეგოდ წარმოადგინა. მისი აზრით, ეს მოძღვრება აღვივებდა შუღლს სოციალურ ფენებს შორის. იგი ყველა უფლების მუშათა კლასისათვის გადაცემას აპირებდა, და არაფრად აგდებდა საწარმოს რეალური მეპატრონის შრომას. ამ მოძრაობის წარმომადგენლები ადამიანთა პირად ცხოვრებაშიც იჭრებოდნენ და აიძულებდნენ თავმისი სურვილის საწინააღმდეგოდ ემოქმედა, ემუქრებოდნენ კიდევ მას, რომ მუშები და დამხმარეები აეყვანა: “და ეს ყოველივე მუშათა საკეთილდღეოდ, დაქირავებულთა და ექსპლოატირებულთა საკეთილდღეოდ ხდებოდა”. მაშინ, როდესაც ადამიანები ეწევიან სასარგებლო საქმიანობას საერთოდ ადამიანებისათვის, ყურადღება არ ექცევა მათ მონდომებასა და თავდადებას. ” არა გსმენიათ განა ერთი გულჩვილი სულთნის შესახებ, რომელსაც კედელზე ბუზის მოკვლაც კი არ შეეძლო, თუმცა ერთხელ, როცა წვნიანის ჯამში ბუზი ნახა, ბრძანა სიკვდილით დაესაჯათ მზარეულთუხუცესი და შვიდი მისი თანაშემწე” (172). ასე გამოხატა ფრიშმანმა თავმისი უარყოფითი დამოკიდებულება კომუნისტური “ჰუმანისტური” პრინციპების მიმართ. როგორც ჩანს, ფრიშმანი კაპიტალისტურ ბანაკში იმყოფებოდა და იცავდა საზოგადოების ფენებს შორის განაწესს და გარკვეულ ზღვარს ავლებდა მათ შორის. მაგრამ ფრიშმანი არ ქმნიდა ბევრ ესეის პოლიტიკურ თემებზე, არა იმიტომ, რომ იგი არ იყო პოლიტიკოსი, არამედ იმჟამინდელი პოლიტიკური რეჟიმებიდან მომდინარე საფრთხის გამო. ამიტომაც უმეტესად მისი ესეები საზოგადოებისა და ლიტერატურის სფეროს ეხება.

მას შემდეგ, რაც გავანალიზეთ დავიდ ფრიშმანის ესეები და ფელეტონები, რამდენიმე სიტყვით მისი სტილიც უნდა დავახასიათოთ. ესეების უმეტესობაში იგი გვევლინება როგორც ჰასქალას მოდერნისტულ-ესთეტიკური მიმდინარეობის წარმომადგენელი. ზოგადსაკაცობრიო მხარე ყოველთვის მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდა მის მსოფლმხედველობაში, და თვით იუდაიზმის ფარგლებშიც მას ცალკეული პრობლემის განხილვა საერთო-საკაცობრიო სიბრტყეზე გადაჰქონდა. მას სურდა უნივერსალური ჰუმანური ასპექტები გამოეკვეთა იუდაიზმის

წილიდან. მუდამ ცდილობდა გაერღვია ვიწრო ნაციონალური ჩარჩოები. ფრიშმანის ნოვატორულ სტილში ერთმანეთს ერწყმის უძველესი ენობრივი შრე თანახისა და თანამედროვე ევროპული ინოვაციები. ეს სინთეზი ემყარება მწერლის მხატვრულ-ესთეტიკურ გემოვნებას. აქ ნაკლებად გვხვდება იუდაური ტრადიციის მტკიცე და ღრმა საფუძვლები. ეს ის მომენტია, როდესაც ტრადიციული სულისკვეთება მძლავრობს დაღმავალი ჰასქალას პრინციპებზე (ლახოვერი) (173).

ბენ ორს განსხვავებული შეხედულება აქვს: მისთვის სტილი ეს ადამიანია. და ფრიშმანის სტილი ნათლად გამოხატავს მის სულიერ არსს. ეს სტილი აფორისტულია, ბიბლიურია, რიტორიკულია, თუმცა აქ არაა დვლარქნილი, მაღალფარდოვანი, რთული რიტორიკა უკანასკნელი წინასწარმეტყველებისა, არამედ მკაფიო, ნათელი და სადა სტილი პირველი წინასწარმეტყველთა. მწერლის სტილი არ არის გადატვირთული ნახატებითა და ფერებით, ნივთიერი და ხელშესახები შტრიხებით, არამედ ნატიფი ჟღერადობით, ლირიკული რიტმით... მშვენიერი მუსიკალური და არა პლასტიკურ-ფერადოვანი. სიტყვათა ევფონია მასთან უმეტესად თავად სიტყვებით გამოიხატება. როგორც ჩანს, თავად პოეტი იყო ფაქიზი და ფხიზელი ამ მუსიკისათვის, რათა გული გადაეშალა, თავმისი სულიერი სამყაროს მრავალფეროვნება ეჩვენებინა, თუმცა ნაციონალური არგუმენტები აიძულებდნენ მას ლიტერატურული ომი ეწარმოებინა და სხვადასხვა ლიტერატურულ სარბიელზე განევრცო იგი (174).

ჩვენი აზრით, ფრიშმანი სატირიკოსია. მეტი წილი მისი თხზულებებისა მძაფრი სატირითაა გამსჭვალული. მართალია, იგი ცდილობდა ობიექტურობა დაეცვა, მაგრამ მისი სუბიექტივიზმი ღრმად იჭრება მის ესეებში. ხშირად იგი მიმართავს თანამედროვე ესეის ფორმას და ხშირად იყენებს ასევე ტროპულ მეტყველებას. წარმოსახვებსა და ასოციაციებს ის არ ეყრდნობა, მისი ლიტერატურული მასალა უმეტესად დოკუმენტურია, თუმცა მან ახალ ებრაულ ესეის სრულიად ორიგინალური ჟღერადობა შესძინა.

ასკვნები

ამ თავის დასასრულს რამდენიმე დასკვნით შევაჯამებთ ზემოთქმულს. მას შემდეგ, რაც გავაანალიზეთ ფრიშმანის კრიტიკა და მიზნები, წარმოვადგენთ შემდეგ დასკვნებს:

1. ფრიშმანი რამდენიმე ესემისი გვევლინება როგორც მსოფლიო მნიშვნელობის მწერალი. რამდენადაც იგი მსჯელობს არაერთ საკითხზე, რაც არა მარტო ებრაელებისათვის იყო მნიშვნელოვანი, არამედ არაებრაელებისთვისაც. ეს ხაზს უსვამს მის უნივერსალურ აზროვნებას, რომელიც არ არის შეზღუდული ვიწროპატრიოტული მისწრაფებებით ან კერძო ლიტერატურული თემებით.
2. როგორც ჩანს, ფრიშმანი აკრიტიკებდა ყველას და ყველაფერს ობიექტურობის პოზიციიდან, მაგრამ მაინც ნათლად იკვეთება მისი სუბიექტივისტური და ინდივიდუალისტური შტრიხები მის ესეებში. ამასთან ერთად ცხადად იკვეთება, რომ ფრიშმანი მძაფრი სატირიკოსია, იუმორის მდიდარი გრძნობა აქვს, ენამახვილია და მძლავრი ირონიით აფასებს საგნებს.
3. მიუხედავად იმისა, რომ განიცდიდა რამდენიმე ებრაელი მწერლის ზეგავლენას, როგორცაა იეჰუდა ლევ გორდონი და მიხა იოსებ ლებენზონი, ასევე მსოფლიო კორიფეები: ნიცშე, ჰაინე, შექსპირი, მას გამორჩეული და თავისთავადი სტილი ჰქონდა და არ მიეკუთვნებოდა ამა თუ იმ ლიტერატურულ სკოლას. თუმცა თავისთვის საჭირო ნოვაციებს ყველა სკოლიდან იღებდა. ჩვენი აზრით, ის უფრო რეალისტურ-რომანტიკული სკოლისკენ იხრებოდა და თან თავის კრიტიკულ მიდგომას ინარჩუნებდა თავის ყველა ესეისა და ფელეტონში.
4. ფრიშმანი “ხმალამოღებული” ებრძოდა თავმისი ხალხის ყველა მტერს, ცოცხლს თუ გარდაცვლილს. ცდილობდა ებრაელთა უფლებების საიმედო ფარი ყოფილიყო. ასევე სურდა დაერწმუნებინა ებრაელები, რომ მათი დაუძინებელი მტრები დღეს მხოლოდ სამუზეუმო ექსპონატებს წარმოადგენენ, თავად კი მარადიულად არსებობენ.
5. ფრიშმანი აკრიტიკებდა საზოგადოებას, რათა მნიშვნელოვანი მორალური გაკვეთილები ჩაეტარებინა მისთვის. მისი კრიტიკა არ არის დამანგრეველი,

6. ფრიშმანი ცდილობდა შეენარჩუნებინა იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებანი და დაეცვა განადგურებისა თუ დამახინჯებისაგან. ამით იგი განსხვავდებოდა სხვა მასქილებისაგან. მოუწოდებდა ტრადიციისა და ტრადიციული განათლების გაფრთხილებისა და განვითარებისაკენ, როგორც იყო “ხედერისა” და “მელამედის” ტრადიციული ინსტიტუტები.
7. ფრიშმანი მკაცრად აკრიტიკებდა იმ განმანათლებლებს, ვინც ებრაელებს იუდაიზმის დატოვებისა და ასიმილაციისაკენ მოუწოდებდა. შეიძლება ითქვას, რომ ფრიშმანი თავად იყო განმანათლებელი, თუმცა არ ეკუთვნოდა ჰასქალას მოძრაობას.
8. ფრიშმანმა არაერთხელ გამოაცხადა საკუთარი თავი ეროვნულ ებრაელად და თანამოდმეებსაც ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვისაკენ მოუწოდებდა. იგი წარმოაჩენდა ებრაელთა მდგომარეობას მსოფლიო ქვეყნებში და თავგამოდებით იცავდა მათ ინტერესებს. ფრიშმანი განიხილავს ებრაელთა ლიტერატურული პორტრეტების თემას, სურს განსხვავებული ასპექტით წარმოადგინოს ებრაელი პერსონაჟები და დადებითი კონოტაცია შესძინოს მათ დახასიათებას, ანტისემიტური ფაქტორების განეიტრალებით.
9. ფრიშმანი არ მალავდა თავის მხარდაჭერასა და თანაგრძნობას სიონისტური მოძრაობის მიმართ. სიონიზმს იგი იმდროინდელი ეროვნული მოძრაობის შესაფერ ლიდერად სახავდა. ფრიშმანმა რამდენჯერმე გამოაცხადა კიდევ საკუთარი თავი სიონისტად. თუმცა ამ მოძრაობის აქტივისტი არასოდეს ყოფილა. იგი აქტივისტი იყო ზოგადად ეროვნული მოძრაობისა.

10. არ დარჩენილა ებრაული ყოფის არცერთი ასპექტი, მწერლის მახვილ კალამს რომ არ მიეგნო მისთვის. თავი და თავი მისი მოწოდებისა, კვლავ და კვლავ იუდაიზმის პრინციპების ერთგულება იყო.
11. მძაფრად აკრიტიკებდა ებრაელ ავტორებს, რომელთაც ძალზე ბევრი აკლდათ ნამდვილ მწერლობამდე. იგი ყურადღებას ამახვილებდა ლიტერატურის განსაკუთრებულ როლზე ერის კონსოლიდაციისა და ერთობის შენარჩუნების საქმეში.
12. მწერალი წამოსწევს ებრაული ენის საკითხს. სურდა, რომ ებრაული ენა გავრცელებულიყო ებრაელთა შორის როგორც სასაუბრო, სამწერლო და პრესის ენა. მას ღრმად სწამდა, რომ ენა სწორედ ის დუღაბი იყო, ურომლისოდაც ეროვნული მთლიანობის შენარჩუნება ძალზე გაჭირდებოდა.
13. ფრიშმანს განსაკუთრებით აწუხებდა ებრაულ და არამარტო ებრაულ მწერლობაში გავრცელებული სენი – პლაგიატი. ამ თემას მან არაერთი ესეი მიუძღვნა და დაგმო ეს მანკიერი მოვლენა.
14. ფრიშმანი მოუწოდებს ებრაელ ავტორებს წმინდა ებრაულ თემებზე წერონ, მასალა ებრაული ტრადიციიდან და ყოფიდან მოიძიონ, რათა უცხოური ელემენტები არ შემოიჭრას ეროვნულ ლიტერატურაში. ესეც ფრიშმანის შემოქმედების ნაციონალურ კონსერვატულ მოტივზე მეტყველებს.
15. არაერთხელ ცდილა თავი წარმოედგინა როგორც ებრაელ მწერალთა მოძღვარს, და წარმოეჩინა თავმისი ღრმა ერუდიცია, რათა სათანადო გავლენა მოეპოვებინა მწერლებსა და საზოგადოებაზე.
16. განიხილავდა იმ პოლიტიკურ საკითხებს, რასაც ზიანი მოჰქონდა ებრაელებისათვის, როგორც სოციალურად, ისე ეკონომიკურად. თუმცა ამ სფეროში მას ძალზე მცირე რაოდენობის ესეი აქვს შექმნილი. ამის მიზეზი, მისივე თქმით, ყოფილა ის პოლიტიკური რეჟიმები, რომელნიც ებრაელებს სდევნიდნენ. ეს ფაქტორი აიძულებდა ფრიშმანს თავი შეეკავებინა ღია პოლიტიკური განცხადებებისაგან, და ისღა დარჩენოდა, სათქმელი იგავებით ეთქვა.

17. ფრიშმანი ერთ თემას, როგორც წესი, ორ ესემისი გაშლის ხოლმე, და ზოგჯერ, საკითხის აქტუალურობიდან გამომდინარე, ერთი ან ორი ესეით კვლავ უბრუნდება იმავე თემას.

ლიტერატურა

1. ალაღბი აზჰარ ნურ აბდ, ესეის სტრუქტურული ხელოვნება ახად ჰამთან, ბაღდადი, 2005, გვ. 18.
2. The Encyclopaedia Britannica. Vol. 4, edition (London 1969), pp 562.
3. აბდ ელნურ ჯაბურ, ლიტერატურული ლექსიკონი, ბეირუთი, 1979, გვ. 260.
4. აღმუჰანდეს მაჯდი ვაჰაბა, ტერმინოლოგიის ლექსიკონი ენასა და ლიტერატურაში, ბეირუთი, 1974, გვ. 207.
5. მაჰმუდ ზახი ნაჯივ, ესეის ხელოვნება, კაირო, 1947, გვ. 8, იხ. აბდ ალლატიფ ჰამზა, შესავალი პუბლიცისტიკის ხელოვნებაში, მე-2 სერია, კაირო, 1965, გვ. 167.
6. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, ესეის ხელოვნება, “დერ ალთაკვა”, ბეირუთი, 1957, გვ. 94.
7. ბახრ მონირ, ესეის სტილისტიკა და მისი განვითარება თანამედროვე ერაციის ლიტერატურაში, ჰოთათ ალრაშად, ბაღდადი, 1970, გვ. 1.
8. ალტაჰირ ალი ჯუად, ლიტერატურათმცოდნეობის შესავალი, სერია I, ბეირუთი, 1979, გვ. 262.
9. შეანან, ავრაჰამ, იქვე, გვ. 984.
10. აბდ ალჰადი ხილმი, ახალი ებრაული ლიტერატურიდან, პროზა და პოეზია, ომანი, 1990, გვ. 10.
11. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, იქვე, გვ. 95.
12. ალაღბი აზჰარ ნურ აბდ, იქვე, გვ. 24.
13. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, იქვე, გვ. 13.
14. ალხაზალი, შიმა ფადილ, ახად ჰამი – ებრაული ესეის პიონერი, ბაღდადი, 1998, გვ. 28.
15. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, იქვე, გვ. 17.
16. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, იქვე, გვ. 20.

17. შენან, ავრაჰამ, იქვე, გვ. 985.
18. ალხაზალი, შიმა ფადილ, იქვე, გვ. 24.
19. შენან, ავრაჰამ, იქვე, გვ. 986.
20. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, იქვე, გვ. 55.
21. მაჰმუდ ზახი ნაჯივ, იქვე, გვ. 11.
22. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, იქვე, გვ. 133.
23. ევენ შოშან ავრაჰამ, ახალი ლექსიკონი, თელ-ავივი, 1969, გვ. 968, 993.
24. ფრიშმან დავიდ, რჩეული თხზულებები, ტ. II, “მოფარფატე ასოები”, ვარშავა, 1913, გვ. 7.
25. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 11.
26. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 10.
27. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ.
28. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 8.
29. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 12-16.
30. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 18.
31. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 19.
32. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 17.
33. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 21.
34. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 19.
35. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 21.
36. ლახოვერ ფ., იქვე, გვ. 117.
37. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 21.
38. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 22.
39. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 23.
40. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 88.
41. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 53.
42. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 51.
43. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 59.
44. ეტინგერ შმუელ, იქვე, გვ. 216.
45. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 64.

46. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 65.
47. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 70-77.
48. ჯაბარ ალი ფაჰად, ხასიდინი იცხაკ ლეიბუმ ფერეცის შემოქმედებაში, ბაღდადი, 1998, გვ. 62.
49. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 77-88.
50. თანახი, კოჰელეთი, 1-1.
51. თანახი, გამოსვლა, 1-20.
52. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 83-89.
53. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 89.
54. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 83.
55. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 89-94.
56. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 94.
57. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 97.
58. ალხაზალი, შიმა ფადილ, იქვე, გვ. 48.
59. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 103.
60. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
61. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 104-105.
62. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 113.
63. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 146.
64. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 147.
65. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 149.
66. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 184-191.
67. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 195-204.
68. კურცვაილ ბარუხ, იქვე, გვ. 28.
69. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 205.
70. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 207.
71. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
72. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 208.
73. ფრიშმან დავიდ, თხზულებანი, რჩეული თარგმანები, ტ. III, “მოფარფატე ასოები”, ვარშავა, 1914, გვ. 36.

74. ლახოვერ ფ., იქვე, გვ. 81.
75. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 81.
76. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 37.
77. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 39.
78. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
79. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
80. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
81. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 62-67.
82. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 71.
83. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 68.
84. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 77.
85. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 78.
86. ბუცბრიკიძე მამუკა, ლექცია დავიდ ფრიშმანის ესეების შესახებ, თბილმისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტე, თბილმისი, 2007.
87. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 84.
88. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 81.
89. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
90. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 89-91.
91. იალინ დავიდ, შუა საუკუნეების ებრაული ლიტერატურე, იერუსალიმი, 1966, გვ. 86.
92. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 100.
93. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
94. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 102.
95. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 104.
96. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 108.
97. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
98. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 109.
99. ალსაად ჯოდათ, იუდაური ინდივიდუალიზმი ისტორიის პროცესში, სერია I, ბეირუთი, 1985, გვ. 215.
100. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 110.

101. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
102. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 112.
103. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 130-135.
104. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 135-140.
105. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 140.
106. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 142.
107. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 88.
108. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 31.
109. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 32.
110. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 28.
111. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 39.
112. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 48.
113. ლახოვერ ფ., იქვე, გვ. 81.
114. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 49.
115. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 50.
116. შეანან, ავრაჰამ, იქვე, გვ. 364.
117. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 50.
118. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 123.
119. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
120. Shakspeare, William, The Merchant of Venice, London, 1989, p. 101.
121. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 127.
122. შეანან, ავრაჰამ, იქვე, გვ. 236.
123. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 138.
124. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 87.
125. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 139.
126. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 135.
127. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 151.
128. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 152.
129. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 154.
130. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 162.
131. ფრიშმან დავიდ, იქვე.

132. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
133. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 166.
134. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
135. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 173.
136. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 174.
137. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 178.
138. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 179.
139. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
140. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 90.
141. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 194.
142. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 193.
143. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 212.
144. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 7.
145. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 8.
146. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 89.
147. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 11.
148. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
149. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
150. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 15.
151. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 18.
152. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 27.
153. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 30.
154. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 45.
155. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
156. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 46.
157. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 47.
158. ლახოვერ ფ., იქვე, გვ. 83.
159. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 85.
160. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 112.

161. ომარ ფარუკ მუხსან მუჰამედ, ისლამური შუა საუკუნეების პალესტინის ისტორია, ბაღდადი, 1987, გვ. 334-337.
162. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 114.
163. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
164. ფრიშმან დავიდ, იქვე.
165. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 118.
166. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 147.
167. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 145.
168. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 100.
169. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 147.
170. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 125.
171. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 126-127.
172. ფრიშმან დავიდ, იქვე, გვ. 128.
173. ლახოვერ ფ., იქვე, გვ. 123.
174. ბენ ორ ა., იქვე, გვ. 103.

მეოთხე თავი
მწერლის ენა
დავიდ ფრიშმანისა და მისი თანამედროვე
მწერლების ენათა შედარებითი ანალიზი

ზემოთ გამოვიკვლიეთ დ. ფრიშმანის ესეები და ფელეტონები, გამოვარკვიეთ მისი კრიტიკული აზრი და პოზიცია, რაც მის პუბლიცისტურ ნაწარმოებებში იკვეთება. მაგრამ მწერლის შემოქმედების თუნდაც აღნიშნული სეგმენტის ლიტერატურული ანალიზი ვერ იქნება სრული, თუ არ განვიხილეთ მისი ენობრივი მხარე.

ენობრივი მხარის კვლევა გულისხმობს თხზულების ლინგვისტურ და სტილისტურ ანალიზს. უნდა ითქვას, რომ სტილი იცვლება ლიტერატურული თემისა და ფორმის მიხედვით. ამავე დროს ენობრივი სტილი ისტორიული კატეგორიაა. სხვადასხვა ეპოქაში ამა თუ იმ ენის სტილთა დიფერენციაცია ან ურთიერთგადაკვეთა შეიძლება სხვადასხვაგვარად ხდებოდეს. სხვადასხვა ენობრივ სტილს შორის ურყევი საზღვრები არ არსებობს, თუმცა განსხვავებული მიმდინარეობის მწერლები საგრძნობლად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგა წერის მანერით. ზოგი მათგანი რეალისტია, ასახავს რეალისტურ, ცხოვრებისეულ ფასეულობებს; არიან სიმბოლისტები, რომლებიც სიმბოლოებით მეტყველებენ, იდეალისტები, ანალიტიკოსები, ექსპრესიონისტები, სატირიკოსები... თითოეულ ამ მიმართულებას მისთვის დამახასიათებელი სტილისტური საშუალებები და ხერხები მოეპოვება, რომელთა რეალიზაციაც სათანადო ლექსიკის გამოყენებით ხდება, საბოლოო პროდუქტი კი ლიტერატურული ნაწარმოებია (1).

ორი ან მეტი მწერლის ენაზე დაკვირვება და მათი სტილისტური მახასიათებლების შედარებითი ანალიზი ცხადყოფს, რომ თითოეულს თავისებური, ინდივიდუალური სტილი აქვს, თითოეულს საკუთარი გზა აქვს ლექსიკური ერთეულების არჩევის, წინადადებაში სიტყვათა განლაგების და ცალკეული პასაჟებისა და სიუჟეტური სვლების გადაბმა-დაკავშირებისა (2).

მკვლევართა უმეტესობა ძირითადად ინტერესდება ზოგადად, ლიტერატურული სტილისტიკით, ხოლო კონკრეტული ტექსტის ენობრივი სტილის

განსაზღვრისათვის ლექსიკურ ინვენტარსა და სინტაქსურ მხარეზე ამახვილებს ყურადღებას. სტილისტიკის როგორც მეცნიერების ამოცანაა, შეისწავლოს სხვადასხვაგვარი გამომსახველობითი საშუალებები, მოგვცეს მათი დეფინიცია, გაარკვიოს მათი ურთიერთმიმართება და ესთეტიკური დანიშნულება. ამ საკითხებისადმი განსხვავებული მიდგომის გამო მე-20 საუკუნის დასაწყისში ლიტერატურული კრიტიკის დარგში რამდენიმე სკოლა აღმოცენდა. თუმცა, მათ შორის სხვაობის მიუხედავად, იყო ერთი გამაერთიანებელი ფაქტორი: ყველანი განიხილავდნენ ტექსტს როგორც დამოუკიდებელ, თავისთავად არსებულ ერთეულს (3).

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ დ. ფრიშმანის ესეებსა და ფელეტონებზე, ამ ესეებისა და ფელეტონების ენის გასაანალიზებლად კი შევუდაროთ ფრიშმანის ენა მისი თანამედროვე ავტორების ენას. საამისოდ შევარჩიეთ ფაიერბერგისა და ფერეცის ნაწერები. დ. ფრიშმანის სამწერლობო ენასთან ამ მწერალთა ენის შედარებამ გამოავლინა როგორც მსგავსი, ისე განსხვავებული მომენტები, რასაც ქვემოთ ვაჩვენებთ.

მ.ზ. ფაიერბერგი

ებრაელი მწერალი მორდეხაი ზეევ ფაიერბერგი დაიბადა რუსეთში 1874 წელს, ხასიდურ ოჯახში. მამამისი ყასაბი იყო. მის ბავშვობაში ოჯახი სოფელ ჰილსკში გადავიდა საცხოვრებლად, თერთმეტი წლის რომ შესრულდა, ოჯახი კვლავ ქალაქში დაბრუნდა. სწავლობდა “ხედერში”, შემდეგ კი ჩერნობილის ხასიდების “კლუიზში”. თალმუდთან ერთად სწავლობდა თანახს, კითხულობდა ახალ ებრაულ ლიტერატურას. ამ გატაცებისა თუ ერესის გამო სჯიდნენ და არაერთხელ გაუძევებიათ კიდეც მამისეული სახლიდან. რათა ეხსნა იგი “ჰასქალას” სენისაგან, მამამ მას ნოქრობა დააწყებინა. მაგრამ რადგან თავმისი ვერ მოაშლევინა, კიდეც უფრო მეტ სიმკაცრეს იჩენდა შვილის მიმართ. საბოლოოდ იგი ჭლექით დაავადდა. 1896 წელს ჩადის ვარშავაში სამკურნალოდ, სადაც შეხვდება ჟურნალ “ჰაცფირას” რედაქტორს – სოკოლოვს. 1897 წელს მისი თხზულებებიდან “ჰაცფირაში” დაისტამბა მოთხრობა “დარაჯი იაკობი”. იმავე წელს გაუგზავნა თავმისი მოთხრობები “ჰაეგელ” (“ზბო”) და “ჰაცლალიმ”

(“ჩრდილები”) ახად ჰაამს, რომელმაც მისინი ჟურნალში “ჰაშილოახ” დაბეჭდა. გამოქვეყნდა ასევე მისი ნაწარმოებები: “*ლუახ ახიასაფ*” (“ახიასაფის დაფა”), “*ლეღ ავივ*” (“გაზაფხულის ღამე”) და “*მიხთავე მევალინ*” (“წამხდენელთა წერილები”). იმავე 1897 წელს დაიწყო რუსული ლიტერატურის კითხვა. აქტიურად ჩაება ახად ჰაამის გავლენით სიონისტურ საქმიანობაში. 1899 წელს გარდაიცვალა ჭლექისაგან (4). საკუთარი გეგმების მხოლოდ მცირე ნაწილის განხორციელება თუ მოასწრო. თავმისი ლიტერატურული მოღვაწეობის განმავლობაში იბრძოდა საკუთარი ადგილის დამკვიდრებისათვის ლიტერატურაში. მიუხედავად იმისა, რომ ახალგაზრდა ავტორის მცირერიცხოვანი მოთხრობები თანამედროვეების შეფასების საგანი გახდა, მისი შინაგანი სამყაროს შეცნობა ბოლომდე ვერ მოხერხდა. ყოველივე ამასთან ერთად მას აწუხებდა განცდა, რომ, თითქოს, დაკარგა წერის უნარი და გამოეთიშა სამწერლო ასპარეზს. ფაიერბერგის ინტერესი ზოგადად ლიტერატურის მიმართ მხოლოდ რუსული მწერლობით შემოიფარგლებოდა. მწერლის შემოქმედების ძირითად მასაზრდოებელ წყაროს კი წარმოადგენდა ახალი პერიოდის ებრაული ლიტერატურა, რასაკვირველი, თანახთან ერთად. მისი სიონისტური აქტივობა დიდხანს არ გაგრძელებულა ავადმყოფობის გამო (5).

მიუხედავად იმისა, რომ ფაიერბერგი თავმისი სულიერი სამყაროთი უახლოვდება ახად ჰაამისა და შმუელ დავიდ ლუცატოს მსოფლმხედველობას, ესთეტიკური თვალსაზრისით, იგი ერთგვარად ფერეცისა და ფრიშმანის გავლენის ქვეშ ექცევა, რაც ებრაული დაბის მცხოვრებთა მისეულ ტიპაჟებში აისახება. ის შეგრძნება, რომ სიზმრისა თუ ზღაპრის ჩარჩოებში მას შეეძლო მეტი ეფექტურობით გამოეხატა თავმისი განცდები, არის სრულიად წრფელი, აქ ვერ ნახავთ რაიმე სიყალბეს (6). ენობრივ-სტილისტური ანალიზისათვის კი ავიღებთ ფაიერბერგის ერთ მოთხრობას და შევეცდებით იმის ჩვენებას, თუ რა მსგავსება-განსხვავება ახასიათებს ამ ავტორის ენას ფრიშმანის ნაწარმოებების ენასთან შედარებით. საამისოდ შევარჩიეთ ფაიერბერგის მოთხრობა “*ეგელ*” (“ხბო”).

მოთხრობა “*ეგელ*” ერთ-ერთია მოთხრობების ციკლიდან “*ნამცეცას*” შესახებ. “*ნამცეცა*”, რომელიც მწერლის არაერთი მოთხრობის მთავარი გმირია, სოფლად ცხოვრობდა. ერთ დღეს მათმა ძროხამ ხბო მოიგო. ხბო ნამცეცას დანახვისთანავე

შეუყვარდა. მაგრამ მას დიდი დღე არ ეწერა, მეშვიდე დღეს, შაბათის ტრაპეზისათვის უნდა დაეკლათ. ნამცეცას არ უნდოდა, რომ ხბო დაეკლათ, მაგრამ რას გააწყობდა უფროსებთან, ხბო დაკლეს, ნამცეცას კი გულში ნაღველი დაუტოვეს (7).

შეანანის თქმით, ამ მოთხრობაში იკითხება მწარე სამდღურავი სამყაროს სისასტიკისა და დაუნდობლობის გამო. მომჩივანი ბავშვია, თავმისი სპეტაკი, სრულად იდეალისტური და უცოდველი შეგნებით, წრფელი გრძნობებით, რომელიც მოქმედი პირების საქმეებს არ ეთანხმება და აცხადებს თავის მხრივ, რომ არ არსებობს ლოგიკა სამყაროს წესებში (8). რეალური “ყასბები” არა სცნობენ გულის სიმართლეს, ნამცეცასათვის გაუგებარი მხეცური ინსტიქტებით მოქმედებენ. მაგრამ ნამცეცა თითქოს მარტოა თავმისი ამ შეგნებით, ლოგიკური და მორალური უპირატესობით, და არ ძალუძს შეებრძოლოს უფროსებს, რომლებიც ცხოვრების წესებს ადგენენ ან მის სიმწარეს იღებენ. მოთხრობის სისადავე ავტორის მწერლურ ღირსებად უნდა ჩაითვალოს. ეს ის სისადავე და უბრალოებაა, რაც ბავშვის უმანკო გულიდან მომდინარეობს, და მწერალიც ცდილობს ზედმეტი რემარკებით არ “შებღალოს” ეს სიწმინდე, თუმცა იგი გვახსენებს, რომ მოთხრობა შორეულ პერსპექტივაზეა გათვლილი (9). ჩემის აზრით, ეს ნაწარმოები აბსოლუტურად იდეალისტურია, და მასში გამოხატულია დიდი წინააღმდეგობა ორ სამყაროს – შვილისა და მშობლის სამყაროს შორის. მოთხრობა შეიცავს ავტობიოგრაფიულ შტრიხებს, და თუ გადავხედავთ ფაიერბერგის ბიოგრაფიას, აღმოვაჩინოთ, რომ მან სწორედ თავმისი და მამამისის მსოფლმხედველობრივი კონფლიქტი ასახა. ნამცეცას პოზიციიდან მწერალი აკრიტიკებს მამას, რომელმაც ბევრი სიმწარე აგემა მას. მან იცოდა, თუ რა ბედი ეწეოდა ხბოს, მაგრამ ამ ფაქტით ცდილობს თავმისი გულითადი გრძობები გამოხატოს, გამოთქვას სკეფსმისი ტრადიციული ფასეულობებისა და შეხედულებების გამო: რისთვის სჭირდება ანგელოზს კიდევ ერთი მსხვერპლი, შეიძლება განა, რომ ადამიანი, მით უმეტეს ბავშვი სიკვდილის ანგელოზის ჩაურევლად გარდაიცვალოს? ავტორი გამოხატავს უდიდეს იმედგაცრუებას თავმისი ოჯახისა და მშობლების გამო.

მწერლის ენა არის მარტივი და სადა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი სიმბოლოებსა და ტროპულ მეტყველებასაც მიმართავს, რისთვისაც, ჩვეულებრივ, რთული პერიოდები და რიტორიკული სტილია დამახასიათებელი. თუ ამ ნაწარმოების ენას შევადარებთ ფიშმანის ესეების ენას, აღმოვაჩინთ შემდეგს:

1. ფრიშმანის მსგავსად, ფაიერბერგი ზმნების “იჲ”-ს “სჲ”-ს ნაცვლად, როგორც წესი, ხმარობს სინონიმური მნიშვნელობის ზმნურ ლექსემას “ჲ” (“სურდა, ეწადა”).
2. პირველი პირის აღსანიშნავად ორივე ავტორი იყენებს ბიბლიის ებრაულის ფორმას “י” ნაცვლად გავრცელებული ფორმისა “י” (“მე”).
3. ბიბლიის ებრაულისათვის დამახასიათებელ “თანამიმდევრობის ვავს”, რომელიც ზმნის წარსული დროის (ისტ. პერფექტივის) ფორმას მომავლის გაგებას ანიჭებს, და პირიქით, მომავალი დროის (ისტ. იმპერფექტივის) ფორმას ნამყოფ წარმოგვიდგენს, უფრო ხშირად ვხვდებით დ. ფრიშმანთან (,יׁוּי ,לֵאשׁוּׁי ,לְיׁוּ ,דַמְלׁוּ ...סוּקִשׁוּ ,אֲבׁוּי ,יְהוּי ,לְיׁוּ “ჰკითხა, წავიდა, ისწავლა, დაუმატა, შვა, იყო, მოვიდა, დამშვიდდა”), (10) ვიდრე ფაიერბერგთან, თუმცა ამ უკანასკნელთანაც გვხვდება “თანამიმდევრობის ვავის” ხმარების შემთხვევები (יִנְיׁוּי ,רַפְשׁוּי ,רַבִּיטוּ “გადაება, დაღვარა, მოემზადა”) (11). დ. ფრიშმანის ენა, როგორც ჩანს, უფრო მეტად კონსერვატულია, უფრო მეტადაა მიდრეკილი ბიბლიური ფორმებისაკენ.
4. ფრიშმანი თითქმის თავის ყველა ესემისი მიმართავს არამეიზიმებს, რაც თალმუდის ენის ძლიერ გავლენაზე მიუთითებს (אִרְסוּ ,אֲלָקֶשׁ ,אֲעַצ ,אִינְדַּנ) (12), ფაიერბერგთან კი ერთადერთ არამეულ სიტყვას ვხვდებით (יִנְיׁוּשׁ). ფაიერბერგის ებრაული უფრო სუფთაა და თავისუფალია ბარბარიზმებისა თუ არქაიზმებისაგან. ფრიშმანი, მიუხედავად იმისა, რომ მკითხველს მოუწოდებდა ენის სიწმიდის დაცვისაკენ, თავად იდიშის ლექსიკას (טאַסִׁרעוּוּינא ,עִזעֲפֵ) იყენებდა.
5. ფაიერბერგი მოთხრობაში “ხბო” არ მიმართავს უცხო სიტყვებს. მთელს მოთხრობაში ბარბარიზმის ხმარების ერთ შემთხვევასაც ვერ შეხვდებით. ფრიშმანი კი უხვად იყენებს უცხოურ ლექსიკას (,הַמְלִיךָ ,הַמַּגֵּל ,וּסְלִיפֵי הַרוּסְפִּלְקִי “რეკლამა, ტელეგრამა, ფელეტონი, სკულპტურა”) (13). ამრიგად, ფაიერბერგი წერს სადა, გასაგები ენით, რომელიც მორგებულია მკითხველის გემოვნებაზე. ებრაული მკითხველი წმინდა ებრაულს ანიჭებს უპირატესობას. თუმცა უცხოური სიტყვების

6. რაც შეეხება სინტაქსს, ფრიშმანი უმეტესად ზმნით იწყებს თავის წინადადებას, ბიბლიის ებრაულის შესაბამისად, და აგრეთვე შუა საუკუნეების ებრაულის გავლენით (... ותהי שמחתי שלמה... ואקרא בו ואשיש עליו...) (14) ე.ი. ზმნა წინ უსწრებს სუბიექტსა და ობიექტს. ამის საპირისპიროდ, ფაიერბერგთან სუბიექტს წინადადებაში მოსდევს ზმნა, და შემდეგ მოდის ობიექტი (... והפילה מכוון שבתה... אגלי הזיעה נוטפים על פני הגמרה... אנחנו יוצאים בבהלה... זה רוכב על גבי (ת.ש... שמחתי הגיעה אז עד... אנכי לא יכולתי... והוא אכל לתיאבון...) (15). ზოგჯერ ფაიერბერგიც ცვლის მისთვის ჩვეულ სიტყვათა რიგს წინადადებაში, მაგრამ, უმეტესად, იგი იცავს წინადადების ზემოხსენებულ წყობას, ანუ მისდევს ახალი ებრაული ენის სინტაქსის კანონებს. რაც შეეხება წინადადების ტიპებს, ფაიერბერგი უფრო იხრებოდა რთული კონსტრუქციებისაკენ (... ותהי שמחתי... ותהי שמחתי... ותהי שמחתי...) (15). წინადადებათა უმრავლესობა რთულია ან შერწყმულია, ანუ ერთ წინადადებაში თავმოყრილია ერთზე მეტი ერთგვარი წევრი. წინადადებები, შესაბამისად, გრძელია, ვრცელ პერიოდებს ქმნიან, და ამ ნიშნით ფაიერბერგი ემსგავსება ფრიშმანს, რომელიც ასევე ხშირად მიმართავს რთულ წინადადებებსა და ვრცელ პერიოდებს (... וירדו וירדו...)

ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებზე ორიენტირებული ავტორი, თუმცა მათი თხზულებების თემატიკა ძირითადად ებრაულია. ენობრივი თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ფრიშმანის ენა უფრო მდიდარია, ვინემ ფაიერბერგისა. ვინაიდან, განსხვავებულ ენობრივ პლასტებსა და სტილისტური რესურსების სინთეზს გვთავაზობს. ახალ ებრაულ სამწერლობო ენას იგი აზავებს თანახის ებრაულით, ამდენად, მისი ენა მეტად მოქნილია. ფრიშმანი არც ნასესხობებს ერიდება. როგორც ჩანს, მას შეგნებულად შემოჰქონდა უცხო სიტყვები, სურდა ამით ენის ლექსიკური მარაგი გაემდიდრებინა. მის თხზულებებში უხვადაა სიტყვები, ფრაზები და ზოგჯერ მთელი წინადადებებიც კი იდიშიდან, არამეულიდან, რუსულიდან და სხვ. ნასესხობებით ებრაული ენის გამდიდრების საქმეში, მას, უდავოდ, ეხმარებოდა უცხო ენების ცოდნა. რამდენადაც ცნობილია, იგი მდიდარ ოჯახში დაიბადა და მას კერძო მასწავლებლები ასწავლიდნენ უცხო ენებს. ამასთან ერთად, ბევრს მოგზაურობდა და ცხოვრობდა სხვადასხვა ქვეყანაში, რაც, რასაკვირველია, საშუალებას აძლევდა საფუძვლიანად დაუფლებოდა უცხო ენებს. ფაიერბერგისათვის კი ეს ყოველივე არ იყო ხელმისაწვდომი, მხოლოდ ბუნებით მომადლებული ნიჭიერების ხარჯზე გადიოდა ფონს. ფაიერბერგი უფრო მეტად შინაარსზე ამახვილებდა ყურადღებას, ვიდრე ფორმაზე, ფრიშმანს კი თხზულების შინაარსიცა და ფორმაც ერთნაირად აინტერესებდა, ორივე ავტორი მწერალთა ერთ თაობას განეკუთვნებოდა, მაგრამ ფორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართების საკითხს, როგორც ჩანს, ყველა შემოქმედი ინდივიდუალურად წყვეტდა.

იცხაკ ლეიბუმ ფერეცი

ამჯერად, მსგავსად ფრიშმანისა და ფაიერბერგის ენობრივი შეპირისპირებისა, დ. ფრიშმანის ენას შევუდარებთ მისი თანამემამულისა და თანამედროვის - იცხაკ ლეიბუმ ფერეცის ენას.

ებრაელი მწერალი და პოეტი იცხაკ ლეიბუმ ფერეცი დაიბადა 1851 წელს ზამუშიცში, პოლონეთში. ფერეცი ცნობილი ხასიდური ოჯახიდან იყო. მისი მშობლიური ქალაქი წარსულში ჰასქალას ცენტრი ყოფილა პოლონეთში. პერეცმა ბავშვობაშივე გამოავლინა განსაკუთრებული ნიჭიერება, რამაც მოგვიანებით საქვეყნოდ გაუთქვა სახელი. მან ტრადიციული ებრაული განათლება მიიღო

“ხედერსა” და “ბეთ-მიდრაში”. იგი ხასიდურ წრეში იზრდებოდა, თუმცა სიყრმიდანვე ეძიებდა გზას ებრაული ჰასქალასაკენ. მოგვიანებით შეისწავლა პოლონური, რუსული და გერმანული. სამივე ენაზე ეცნობოდა ლიტერატურას, და მის თხზულებებში იგრძნობა კიდევ ამ ლიტერატურათა გავლენა. იცხაკ ლეიბუმ ფერეცის მეუღლე იყო გაბრიელ იეჰუდა ლიხტენფელდის ქალიშვილი (20). მწერალი ერთ ხანს ცხოვრობდა ვარშავაში, სადაც რამდენიმე ნაწარმოები გამოაქვეყნა. მას შემდეგ, რაც ვარშავაში დაკარგა სამსახური, იგი დაუბრუნდა თავის მშობლიური ქალაქს, ზამუშიცს, ცოლს გამოორდა და სხვა ქალი შეირთო. სარჩოს კი სახლის გაქირავებით შოულობდა. მან გაიარა საადვოკატო ატესტაცია და ამ პროფესიულ ასპარეზზე საკმაოდ წარმატებით მოღვაწეობდა. ლიტერატურულ არენაზე ძირითადად იდიშზე შექმნილი ლექსებით გამოიჩინა თავი. 1887 წელს კვლავ დაიბეჭდა მისი ლექსები “*მანგინოთ ჰაზმან*” და “*ჰაირ ჰაკტან*” ჟურნალში “ჰაასიფ”. როგორც ნეორომანტიკოსი, იბრძოდა ეროვნულობისა და ხალხურობისათვის, იდილიური ფერებით წარმოადგენდა მშობლიური დაბის ცხოვრებას. ერთსა და იმავე დროს იგი დაუნდობლად ებრძოდა როგორც ფანატიკოს მორწმუნეებს, ისე ცრურწმენათა ტყვეებს (“*ჰაკადოშ*” ჟურნალში “*ჰაიომ*” და “*ჰაციც ვე ნიფა*” “*ჰაცფირაში*”). მის იდიშსა და ივრითზე დაწერილ პოეტურ და პროზაულ თხზულებებში იგრძნობა ავტორის მიდრეკილება როგორც მკვახე სატირისა და სარკაზმისაკენ, ისე ფაქიზი, თითქმის ნოსტალგიური ლირიზმისაკენ ხასიდურ წარსულთან მიმართებაში. ამომცემლები გაურბოდნენ მისი გესლიანი სატირის დასტამბვას. ამ გარემოების გამო ფერეციც თავს იკავებდა ებრაულ პერიოდიკაში მონაწილეობისაგან. იგი ხშირი სტუმარი იყო შალომ ალეიხემის ალმანახებისა. 1889 წელს მას ხელისუფლებამ გაუუქმა ადვოკატის ლიცენზია. ფერეცი გადავიდა ვარშავაში, სადაც ხელი მოჰკიდა ლექციების კითხვას, ასევე მონაწილეობდა “*ჰადორში*”, რომელსაც დავიდ ფრიშმანი რედაქტორობდა, აგრეთვე ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას (21).

ფერეცი მთლიანად ჩაერთო ებრაულ სოციალურ მოძრაობაში და მონაწილეობდა რევოლუციურ მოქმედებებში. ამის გამო იგი დაპატიმრებულიც იქნა რუსეთის მეფის ბრძანებით. თავმისი თხზულებებით იგი ცდილობდა საზოგადოების გამოღვიძებას, ებრაელებსაც მოუწოდებდა აქტიურად ჩართული-

ყვენ რევოლუციაში, რომელიც კარს იყო მომდგარი, მაგრამ იგი დააპატიმრეს. ფერეცი, მასქილების მსგავსად, ცდილობდა გაეჯანსაღებინა ებრაული საზოგადოება, თუმცა იგი ხასიდური გზით მოქმედებდა, ვინაიდან სწამდა, რომ ხასიდიზმს შეეძლო ებრაელთა პრობლემების მოგვარება. გარდაიცვალა 1915 წელს გულის შეტევით (22).

მისი თხზულებებიდან, რომლებიც ძირითადად ხასიდურ თემატიკაზეა შექმნილი, აღსანიშნავია: *“ჰაშუთაფუთ”*, კრებული *“სიფურიმ ბეშირ ვეშირიმ მონიმ”*, სხვადასხვა დროს დაწერილი მოთხრობები: *“ლელ ზაავა”* (“საშინელი დამე”), *“მეონ კოც”* (“ზაფხულის საცხოვრმისი”), *“ვინუს ვეშულამით”* (“ვენესი და სულამითი”) და მრავალი სხვა, სატრფიალო ლექსების კრებული *“ჰაეგეც”* (“ფლირტი”), აგრეთვე იდიშზე დაწერილი მოთხრობები: *“შტრეიმალ”* და ზოგიერთი სხვა (23).

ფერეცი გვიანი ხასიდიზმის წარმომადგენელი იყო. მისი შემოქმედება გამოირჩეოდა პროდუქტიულობითა და მრავალფეროვნებით. იგი ყოველგვარი ყაიდის თხზულებებს ჰქმნიდა. უამრავი ლიტერატურული ხერხი და საშუალება გამოსცადა, ლიტერატურულ ჟანრებსაც საკმაოდ ხშირად იცვლიდა. იტერატურული *“ხეტიალი”*, თავისთავადცხადია, სავსებით მოკლებული იყო ყოველგვარ ლოგიკას. იგი გრძნობასა და ემოციას გამოდევნებული შემოქმედი იყო. ამიტომაც ადვილად აუბამდა ხოლმე მხარს ახალ-ახალ მოძრაობებს მწერლობასა თუ საერთოდ ცხოვრებაში. თავგამოდებით იბრძოდა ხოლმე მათთვის, - განსაკუთრებით, რომანტიზმისთვის დაიხარჯა, - თავად ფერეცს არ აწუხებდა ამგვარი ცვალებადობა. ფერეცი წერდა ნოველებსა და ზღაპრებს, იგავებს, ანდაზებს, ფანტასტიკურ ამბებს, იდილიებსა და ბალადებს. ქმნიდა სატირულ თხზულებებსა და ეპიკურ პოემებსაც, მის კალამს ეკუთვნის ასევე გადამუშავებული ხალხური ლექსები, სატრფიალო პოეზია და ლირიკული ყაიდის პიესები, ქმნიდა ასევე რეალისტურ დრამასა და სიმბოლისტურ თხზულებებს, მას ეკუთვნის აგრეთვე კრიტიკული ესეები და სამეცნიერო სტატიები. მწერლის შემოქმედების უსაზღვროდ ფართო დიაპაზონი მის განსაკუთრებულ ოსტატობაზე მეტყველებს (24).

ფერეცი ზოგჯერ მიმბაძველად ჰყავთ გამოყვანილი, იგი მართლაც არ არის თავისუფალი მსოფლიო ლიტერატურის არაერთი წარმომადგენლის გავლენებისაგან. პირველ ყოვლისა, განიცდიდა ანატოლ ფრანსის დიდ გავლენას. განსაკუთრებით მისი განმანათლებლური მიდგომის გამო ფრანგი ხალხის მისტიკური წარსულის მიმართ. ფერეცი განიცდიდა აგრეთვე პოლონური ლიტერატურის გავლენას, განსაკუთრებით კი სონიტოხოვსკის შემოქმედებისა. დიდ გავლენას ახდენდა მასზე აგრეთვე ჰაინეს პოეზია, ასევე ნიდერლანდური ეპოსი, აგრეთვე ევროპული სიმბოლიზმის კორიფეები. ფერეცი ხშირად იყენებს ევროპელი ავტორების ფრაზებსა და გამოთქმებს, მაგალითად, დანტე ალიგიერის ცნობილ გამოთქმას: “ებრაელი ბრაზისა და სულიერი სიახლოვის გარეშე”. ამრიგად, მწერალი აშკარად განიცდიდა ევროპული ლიტერატურის გავლენას. მას ადანაშაულებდნენ კიდევ მიმბაძველობასა და პლაგიატში. იგი ვერც ფრიშმანის ბასრ კალამს გადაურჩა, ამ უკანასკნელმა მას ნამდვილი ომი გამოუცხადა პლაგიატობის გამო. ფერეცი ებრაელი მწერლების გავლენასაც განიცდიდა. პირველ რიგში ჰასქალას ლიტერატურას მოუხდენია მასზე გავლენა. აქტიურად ეცნობოდა ამ ლიტერატურას და მასქილის გზასაც დაადგა. შესაბამისად, მას აქვს რამდენიმე რეალისტური ნაწარმოებიც, რომელიც ჰასქალას ლიტერატურით არის შთაგონებული. მაგრამ ერთ დღე-ღამეში კვლავ ჰასქალას დაუძინებელი მტრის – ხასიდის ბანაკში გადაინაცვლა (25). ამ დროიდან პროპაგანდას უწევდა ხასიდის იდეებს. ჩვენეული ანალიზისათვის შევარჩიეთ ფერეცის ერთ-ერთი ხასიდური მოთხრობა “სამი საჩუქარი”, რომელიც ფრიშმანის ენას შევუდარეთ და შევეცადეთ გაგვერკვია, თუ რა მსგავსება-განსხვავებაა ენობრივი თვალსაზრისით ამ ორ მწერალს შორის.

სამი საჩუქარი

ნაწარმოები ხასიდური მოთხრობების რიგს განეკუთვნება და გამსჭვალულია კაბალისტური სულისკვეთებით. პერეცმა მისტიკური მანერით გადმოსცა ეს ამბავი, რომლის მიზანია უბადრუკი ებრაული სულის განკურნება და ებრაელთა გულებში რწმენის ჩანერგვა. ს მოტივე, რომელიც ტრადიციულია ხასიდის მში, უკავშირდება რაბინულ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას (26).

მოთხრობაში გადმოცემულია მიცვალებულის სულის ამბავი, რომელსაც ზეცისაკენ აეღო გეზი, რათა ღვთიური სამსჯავროს წინაშე წარმდგარიყო. მოთხრობა დაწერილია ახალ ებრაულ ენაზე და თავმისი სტილისტიკით ქადაგებას ჰგავს. ავტორი პირველ პირში საუბრობს, უშუალოდ მიმართავს მკითხველს მასზე მეტი ზემოქმედებისათვის, და ასევე მოთხრობაში გატარებული იდეის უკეთ გამოსახატავად. მოცემული თხზულების ენის შეადრება ფრიშმანის ენასთან შემდეგი დასკვნების გაკეთების საშუალებას გვაძლევს:

1. ზმნებთან ფერეცი ბიბლიურ ფორმებს იყენებს, თანამიმდევრობის ვავით: (,בציי"ו ...ובותו ,ףעתו ,שורפתו ,דודתו ,ויעמוד ,ואי) (27). ამრიგად, მის ენაში ირეკლება თანახის ენის გავლენა, რითაც უახლოვდება ფრიშმანის ენას, რომელიც ასევე ხშირად მიმართავს ინვერსიულ ვავს: (...תשא ,טא ,ואבו ,רამא ,עא ,ואעזבו ,ואקום) (28). ეს მოვლენა საერთო დამახასიათებელი ნიშანია ორივე მწერლისათვის და ძირითადად ემყარება იმ ტრადიციულ სკოლას, რომელიც ორივე მათგანმა გამოიარა.
2. რაც შეეხება სინტაქსს, ფერეცი უფრო ხშირად იყენებს რთულსა და შერწყმულ წინადადებებს, ვიდრე მარტივს. თუმცა ძალიან ვრცელი პერიოდები მას არ ახასიათებს, მაგალითად: (קלח – והשמה ...יםבישם...הואחוריהם...)
 אלוה ממעל – עפה למרומים, לעמוד מפשפפני הבית-דין של המעלה... והואמזנים שקול בהם את העבירות והמצוות תלויים ועומדים... היות שהמצוות והמעשים הטובים לא הכיעו את העבירות... (הואמעשים הרעים...) (29).
 רתულსა და შერწყმულ წინადადებებს ფრიშმანიც იყენებს, მაგრამ მას უფრო ვრცელი პერიოდები უყვარს: (יש אש לא יוכל האדם למשול ברוחו)
 ולמנוע נפשו מן התאוה גם בדעתו את כל אלה... בשבתך בביתך יספרו לך מן הבקר ועד הערב כי לקוי חמה יראה בוילנה וכי לצדקה תחשב לך לנסוע יש אש שמים זכים וצפרים מזמרות ואור שמש כי יהי (יעורו בלב האדם את רוח השירה... ועינו תראינה גם את רגלי העגל אשר יצורים הנוראים הם...) (30).
 ამრიგად, რთული წინადადებებისაკენ მიდრეკილებით ფრიშმანი და ფერეცი ერთმანეთს ემსგავსებიან.
3. არამეიზმების ხშირი ხმარება ასევე ორივესათვისაა დამახასიათებელი, ორივე განიცდის თალმუდის გავლენას, რომელიც არამეულ ენაზეა დაწერილი. ფერეცი, ისე როგორც სხვა ხასიდი ავტორები, ხშირად იყენებს არამეულ სიტყვებს, რაბინული ლიტერატურის ძლიერი გავლენის გამო. არამეიზმების სიჭარბე ამ მწერალთა თხზულებებში არ უნდა იყოს გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ იმ

6. ზემოხსენებულ მოთხრობაში ფერეცი იყენებს ტროპულ სახეებს: (- ובעודו הגוה במרי...
 ...שחיש ובעיניו הגעה של הבת... ותפוג אל תוך אזניה האורות את הזמירות מפיות ילדיו התמימים...
 ועיניו החיים הוות וצוחקות בלאט... והתחיל הסיגור לשפוף מן התמיל הלבן. אל כך המאזנים
 ... (40). ეს შედარებები და მეტაფორები ტექსტის მხატვრულად გასაწყობადაა მოხმობილი, მიზნად ისახავს
 მკითხველის მიზიდვას და ასევე რიტორიკული ოსტატობის გამოვლენას. ფრიშმანიც ხშირად მიმართავს შედარებებსა და მეტაფორებს: (תופה תואמה
 השאה, אני יושב ומוטיב בעד השאה על תלמי' השד הירוקים... עד עולם לא אשכוח את פני האה
 ... (41). როგორც ვხედავთ, ფრიშמანი და ფერეცი დაახლოებით ერთნაირ გამოსახველობით საშუალებებს იყენებენ
 თავიანთი სათქმელის გამოსახატავად. მათ შორის ერთი-ერთი მკაფიო განმასხვავებელი ნიშანი კი ფრიშმანის უცხოური ლექსიკისადმი განსაკუ-
 თრებული მიდრეკილებაა. ორივე ავტორს საკუთარი ინდივიდუალური წერის მანერა ახასიათებს, თუმცა, ზოგადი თვალსაზრისით, ერთნაირი სტრატეგია აქვთ
 არჩეული გამოსახვის საშუალებებთან მიმართებაში. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ორივე მწერალს ერთნაირი მიზნები ამოძრავებდათ, მაგრამ
 ყოველი მათგანი საკუთარი მიდგომითა და გამოხატვის ფორმებით ხელმძღვანელობდა. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ფრიშმანი ცდილობდა გაეჯანსა-
 ლებინა საზოგადოება და ლიტერატურა, გაეუმჯობესებინა ვითარება განათლების
 დარგში, ებრძოლა იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებების დასაცავად. ფერეცსაც ანალოგიური მიზნები ჰქონდა დასახული, მხოლოდ მათ მისაღწევად
 ხასიდიზმსა და მის ლიტერატურას ეყრდნობოდა. ფერეცი თავის სტატიებსა და მოთხრობებში განიხილავდა განათლებისა და კულტურის პრობლემებს, ეხებოდა
 იმხანად ებრაული ინტელიგენციისათვის აქტუალურ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ თემებს. განსაკუთრებული სიფხიზლით ადევნებდა თვალყურს პოლონეთის ებრაული მოსახლეობისათვის საჭირბოროტო საკითხებს (42).

ფერეცის ენა, ფრიშმანის ენასთან შედარებით, უფრო ახლოს დგას ხალხურ ენასა და მენტალიტეტთან და მეტი სისადავით გამოირჩევა. როგორც აღვნიშნეთ, ის, იდეურ-მხატვრული თვალსაზრისით, ანატოლ ფრანსის დიდ გავლენას

განიცდიდა. ამ გავლენის წყალობით იგი განსაკუთრებით დაინტერესდა მისტიკითა და მითოლოგიით. იგი ხალხურ სიბრძნეს, ალეგორიას თუ იგავს საკუთარ მხატვრულ გადაწყვეტას უქვემდებარებდა, რაც თხზულებას განსაკუთრებულ ხიბლს სძენდა და თან პოპულარული, უბრალო მკითხველისათვის მისაღები სამოსელით წარმოაჩენდა (43).

ფრიშმანის სტილი მკაფიოდ და ადეკვატურად გამოხატავს მწერლის სულიერ კონსტიტუციას. ეს არის აფორისტული, ბიბლიური სტილი, თუმცა მასში ვერ ვხედავთ გვიანდელი წინასწარმეტყველების რიტორიკულ მაღალფარდოვნებას. ეს სტილი არ არის დამძიმებული ჭარბი ფერებითა და საღებავებით, მოუქნელი და ტლანქი სახეებითა და სურათებით, არამედ ხასიათდება მსუბუქი ლირიზმითა და მუსიკალური ხმოვანებით. სიტყვათა მელოდიურობა უფრო მეტყველია მასთან, ვიდრე თავად სიტყვები. ფრიშმანმა გაითავისა ბიბლიური ენის სული, მისი სიძველითა და კეთილხმოვანებით. ფრიშმანის, როგორც მწერლის, ინდივიდუალობა სწორედ ამ მრავალსაუკუნოვან საძირკველზე დგას (44).

ზემოხსენებული ორი მწერლისა და ფრიშმანის ენის შედარებითი ანალიზი შემდეგი დასკვნების შესაძლებლობას იძლევა. ფაიერბერგის ენა საკმაოდ დაშორებულია ფრიშმანის ენისაგან, მაშინ როცა ფერეცის ენა უფრო უახლოვდება მას. გარდა იმისა, რომ ფერეცი ფრიშმანის თანამედროვეა, იგი მისი თანამემამულეცაა და ისეთივე გარემოშია აღზრდილი, როგორშიც ფრიშმანი. მაგრამ ფრიშმანის ენა უფრო ნოვატორულია, იგი მარჯვედ აზავებს ახალ ებრაულსა და ბიბლიის ენას. მხატვრულ ენობრივ ქსოვილს ამდიდრებს ნასესხობებით, ზოგჯერ ბარბარიზმებსაც კი არ ერიდება, შემოაქვს იდიშის ლექსიკა, ხშირად იყენებს არამეიზმებს. მიუხედავად ამ მრავალფეროვნებისა, მწერლის ენა მაინც ინარჩუნებს სისადავესა და სიმსუბუქეს და ადვილად აღიქმება ფართო მკითხველის მიერ.

ფრიშმანის ლექსიკა

როგორც უკვე აღინიშნა, დ. ფრიშმანი ბიბლიური და იმავდროულად სადა და გასაგები ენით წერდა. თუმცა მისი მეტყველება გაჯერებულია უცხოური სიტყვებით, რომელთაც მწერალი მიმართავს საკუთარი ლექსიკური მარაგის

შესავსებად და ამასთან, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი ახალი სალიტერატურო ებრაულის გამდიდრებაზეც ზრუნავს. იმისთვის, რომ თვალსაჩინო გახდეს ფრიშმანის ესეისტური ნაწარმოებების ლექსიკური შედგენილობა, ქვემოთ ცალ-ცალკეა წარმოდგენილი საანალიზო თხზულებებში ფიქსირებული ევროპეიზმები, არამეული წარმომავლობის სიტყვები და გამოთქმები და იდიშიდან ნასესხები ლექსიკა თარგმანითა და სათანადო კომენტარებითურთ.

ევროპული ენებიდან ნასესხები ლექსიკა

1. חימונובא (“ავტონომია”), წიგნი მეორე, გვ. 149,
2. תויביטקייבא (“ობიექტურობა”), “-----“, გვ. 12,
3. היציאודיא (“აუდიენცია”), წიგნი პირველი, გვ. 198,
4. תירוסגילוב (“ობლიგატორული”), წიგნი მეორე, გვ. 10,
5. הוגוט (“ავტოგრაფი”),
6. שקדודוט (“ავტოდიდაქტიკური”), წიგნი პირველი, გვ. 21,
7. לבובמו (“ავტომობილი”), წიგნი მეორე, გვ. 122,
8. היצי (“აზია”), წიგნი მეორე, გვ. 72,
9. היצי (“იდეა”), წიგნი მეორე, გვ. 25, 86,
10. ליצי (“იდეალი”), წიგნი მეორე, გვ. 11,
11. טוד (“იდიოტი”), “-----“, გვ. 92, 107, 131,
12. היצי (“ილუზია”) “-----“, გვ. 11, 32,
13. תירוסוד (“ინდუსტრია”), “-----“, გვ. 13, 32, 52, 122,
14. תירופ (“ინდიფერენტული”), “-----“, გვ. 62,
15. תירოს (“ინტელიგენტური”), “-----“, გვ. 88,
16. תירოს (“ინტელიგენცია”), წიგნი პირველი, გვ. 219, წიგნი მეორე, გვ. 88, 90, 109,
17. תירოს (“ინტელიგენტური”), წიგნი პირველი, გვ. 84,
18. תירოს (“ინსტიტუცია”), წიგნი მეორე, გვ. 22,
19. תירოს (“ინსტინქტი”), წიგნი მეორე, გვ. 140,
20. תירოს (“ინციდენტი”), “-----“, გვ. 37,
21. תירოს (“ნაზი, ფაქიზი”), წიგნი პირველი, გვ. 165,
22. תירოს (“ეფექტი”), წიგნი მეორე, გვ. 119,

23. הימיוני (״עקონומია״), წიგნი მეორე, გვ. 19, 125,
24. מבל (״אלבომი״), წიგნი მეორე, გვ. 15,
25. מלמט (״ელემენტი״), წიგნი მეორე, გვ. 79,
26. תורטקל (״ელექტრონული״), წიგნი მეორე, გვ. 94,
27. יציגמ (״ემיგრაცია״), წიგნი მეორე, გვ. 145,
28. יחולמ (״ქაოსი״), წიგნი მეორე, გვ. 88,
29. יגרי (״ენერჯია״), წიგნი მეორე, გვ. 83, 90,
30. יתטק (״ესთეტიკა״), წიგნი მეორე, გვ. 12,
31. ופוט (״მეურვე״), წიგნი პირველი, გვ. 195,
32. יתק (״იპოთეკა״), წიგნი მეორე, გვ. 33,
33. יטפ (״აპეტიტი״), წიგნი მეორე, გვ. 65,
34. מוק (״დესერტი״), წიგნი მეორე, გვ. 118,
35. יק (״ერეტიკოსი״), წიგნი პირველი, გვ. 140, წიგნი მეორე, გვ. 72, 136,
36. ימו (״აფორიზმი״), წიგნი მეორე, გვ. 10,
37. וי (״რომის პაპი״), წიგნი პირველი, გვ. 200,
38. יגט (״ასტროლოგია״), წიგნი პირველი, გვ. 216,
39. יחמ (״კუჭი״), წიგნი მეორე, გვ. 55, 131, 136, 141,
40. יל (״მანტია״), წიგნი მეორე, გვ. 134,
41. ידמ (״აკადემია״), წიგნი პირველი, გვ. 54,
42. וק (״აქტიორი״), წიგნი მეორე, გვ. 147,
43. ירק (״აქტრის״), წიგნი მეორე, გვ. 43,
44. ירק (״აქტრისა״), წიგნი მეორე, გვ. 55,
45. ירו (״ექსპლოატატორული״), წიგნი პირველი, გვ. 107,
46. יצי (״ექსპლოატაცია״), წიგნი მეორე, გვ. 125,
47. יק (״აქცია״), წიგნი მეორე, გვ. 83,
48. וק (״აკრობატი״), წიგნი მეორე, გვ. 36,
49. תי (״ორიგინალურობა״), წიგნი მეორე, გვ. 109,
50. יטי (״არტიסტი״), წიგნი მეორე, გვ. 109,
51. ירק (״არისტოკრატია״), წიგნი მეორე, გვ. 59,
52. וק (״არქიტექტორი״), წიგნი მეორე, გვ. 76,

53. ארשון ("ארშון"), წიგნი მეორე, გვ. 14,
54. רמטר ("ზარომეტრი"), წიგნი მეორე, გვ. 66,
55. הולו ("ზულვარი"), წიგნი მეორე, გვ. 100,
56. מוס ("მანია"), წიგნი მეორე, გვ. 108,
57. הפיה ("ზიოგრაფია"), წიგნი მეორე, გვ. 212,
58. סול ("ზოლტი"), წიგნი მეორე, გვ. 85,
59. יס ("ზის"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
60. היטרק ("ზიუროკრატია"), წიგნი მეორე, გვ. 146,
61. הר ("ზირჟა"), წიგნი პირველი, გვ. 11, 173,
62. הנל ("ზლანკი"), წიგნი მეორე, გვ. 33,
63. סיל ("ზხირი"), წიგნი მეორე, გვ. 91,
64. אוא ("მანია"), წიგნი მეორე, გვ. 37,
65. תר ("ზაქტერიები"), წიგნი მეორე, გვ. 66,
66. טונ ("ზრიუნეტი"), წიგნი მეორე, გვ. 101,
67. הפיה ("გეოგრაფია"), წიგნი მეორე, გვ. 104, 117,
68. בוי ("გუდ ბოი"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
69. מוז ("გიმნაზია"), წიგნი პირველი, გვ. 101,
70. היסט ("გიმნასტიკა"), წიგნი მეორე, გვ. 90,
71. תיל ("გენიალურობა"), წიგნი მეორე, გვ. 109,
72. הר ("გალერეა"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
73. מר ("გრამოფონი"), წიგნი მეორე, გვ. 122,
74. רוק ("დოქტორი"), წიგნი პირველი, გვ. 55,
75. טפ ("დეპუტატი"), წიგნი მეორე, გვ. 82,
76. רוק ("დირექტორი"), წიგნი მეორე, გვ. 40, 82, 100, წ.პ. 106,
77. הי ("დირექცია"), წიგნი მეორე, გვ. 41,
78. טונ ("დანტისტი, სტომატოლოგი"), წიგნი მეორე, გვ. 33,
79. הי ("დეპუტაცია"), წიგნი პირველი, გვ. 219,
80. טომ ("დიპლომატი"), წიგნი მეორე, გვ. 110,
81. אי ("დიპლომატია"), წიგნი მეორე, გვ. 201, 216,
82. הי ("დიპლომატია"), წიგნი პირველი, გვ. 14,

83. ימדרט (“დრამატული”), წიგნი მეორე, გვ. 110,
84. ארסויה (“ისტორია”), წიგნი პირველი, გვ. 212,
85. תומתוסיה (“წვეულება”), წიგნი მეორე, გვ. 65,
86. דפוסו (“ეტლი; ვაგონი”), წიგნი მეორე, გვ. 122,
87. טנו (“შესავალი”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
88. מסו (“ვალსები”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
89. אולוגია (“ზოოლოგია”), წიგნი მეორე, გვ. 89,
90. מוגר (“ჟარგონები”), წიგნი მეორე, გვ. 140,
91. תוגר (“ჟარგონისა”), წიგნი მეორე, გვ. 101,
92. חמיה (“ქიმია”), წიგნი მეორე, გვ. 96,
93. ימיה (“ქიმიური”), წიგნი მეორე, გვ. 96,
94. סוסט (“ტატუსინ”), წიგნი მეორე, გვ. 35,
95. טול (“ტულეტი”), წიგნი მეორე, გვ. 10,
96. ח (“ტუზი”), წიგნი მეორე, გვ. 80,
97. חנו (“ზის ჯმისი”), წიგნი მეორე, გვ. 85,
98. חנו (“ტურნირი”), წიგნი პირველი, გვ. 127,
99. ארסו (“ტერიტორიული”), წიგნი მეორე, გვ. 82,
100. ארגს (“ტელეგრამა”), წიგნი პირველი, გვ. 13,
101. חמרגს (“ტელეგრამა”), წიგნი პირველი, გვ. 15, წ/მ 84, 135,
102. ארגს (“ტელეგრაფი”), წიგნი პირველი, გვ. 105, წ/მ 111, 138,
103. אקוס (“ტერიტორიული”), წიგნი მეორე, გვ. 93,
104. חגרה (“ტრაგედია”), წიგნი მეორე, გვ. 43,
105. חצרה (“ტრადიცია”), წიგნი მეორე, გვ. 78,
106. חמש (“შეჯიბრი”), წიგნი მეორე, გვ. 109,
107. חול (“ქოლერა”), წიგნი მეორე, გვ. 106,
108. א (“ლედი”), წიგნი მეორე, გვ. 64,
109. חנו (“განსაკუთრებული”), წიგნი მეორე, გვ. 14,
110. חג (“ლეგენდა”), წიგნი მეორე, გვ. 14,
111. חז (“ლოჟა”), წიგნი მეორე, გვ. 55,
112. חצח (“ზაკალავრი”), წიგნი მეორე, გვ. 109,

113. סוי אוק ("მეთვალყურე"), წიგნი პირველი, გვ. 219,
114. וילא ("ლიბერალური"), წიგნი მეორე, გვ. 131,
115. ורטוט ("ლიტერატურა"), წიგნი პირველი, გვ. 212,
116. ויל ("ლირიკული"), წიგნი მეორე, გვ. 110,
117. ומו ("მადამ"), წიგნი მეორე, გვ. 27,
118. ורטוט ("მაესტრო"), წიგნი მეორე, გვ. 27,
119. ומו ("მოდა"), წიგნი მეორე, გვ. 27,
120. ומו ("მუზეუმი"), წიგნი მეორე, გვ. 125,
121. ומו ("მონოგრაფია"), წიგნი მეორე, გვ. 216,
122. ומו ("მონოლოგი"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
123. ומו ("მონოპოლია"), წიგნი მეორე, გვ. 130,
124. ומו ("მუსიკა"), წიგნი პირველი, გვ. 163, წიგნი მეორე, გვ. 146,
125. ומו ("მინუტი"), წიგნი მეორე, გვ. 159,
126. ומו ("მინისტრი"), წიგნი პირველი, გვ. 183, წიგნი მეორე, გვ. 26, 108, 146,
127. ומו ("რუკა"), წიგნი მეორე, გვ. 104, 117,
128. ומו ("მეთოდი"), წიგნი მეორე, გვ. 101,
129. ומו ("მათემატიკოსი"), წიგნი მეორე, გვ. 110,
130. ומו ("სუბიარინ"), წიგნი მეორე, გვ. 106,
131. ומו ("სუბიექტურობა"), წიგნი მეორე, გვ. 12,
132. ומו ("სოციოლოგიური"), წიგნი მეორე, გვ. 53,
133. ומו ("სტუდენტი"), წიგნი პირველი, გვ. 120,
134. ומו ("სტატისტიკა"), წიგნი მეორე, გვ. 63,
135. ומו ("სტერეოტიპი"), წიგნი მეორე, გვ. 28,
136. ומו ("სტარიკ [რუს.] მოხუცი"), წიგნი პირველი, გვ. 219,
137. ומו ("სუმნამბულიზმი"), წიგნი მეორე, გვ. 52,
138. ומו ("ლოზუნგი"), წიგნი მეორე, გვ. 126,
139. ומו ("სამოვარი"), წიგნი მეორე, გვ. 25,
140. ומו ("სენტემენტალობა"), წიგნი პირველი, გვ. 206,
141. ומו ("სენტენცია"), წიგნი მეორე, გვ. 10,
142. ומו ("ადვოკატურა"), წიგნი მეორე, გვ. 46,

143. הניצי ("სცენა"), წიგნი მეორე, გვ. 42, 47,
144. סרופו ("სპორტი"), წიგნი მეორე, გვ. 28, 33, 63,
145. הרופולקו ("სკულპტურა"), წიგნი პირველი, გვ. 155,
146. מיפנרו ("ლენტები"), წიგნი მეორე, გვ. 32,
147. תורקור ("მრეწველობა"), წიგნი მეორე, გვ. 56,
148. סנקור ("ფაბრიკანტი"), წიგნი პირველი, გვ. 215, წიგნი მეორე, გვ. 125,
149. היר ("პოეზია"), წიგნი მეორე, გვ. 48,
150. סויר ("პუბლიცისტი"), წიგნი მეორე, გვ. 27,
151. הרקסיר ("პუბლიცისტიკა"), წიგნი მეორე, გვ. 27,
152. הר ("პოზა"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
153. היר ("პოზიცია"), წიგნი მეორე, გვ. 149,
154. הרור ("ფოტოგრაფია"), წიგნი პირველი, გვ. 121,
155. ריר ("ფელეტონი"), წიგნი პირველი, გვ. 131,
156. ריר ("პოლიტიკოსი"), წიგნი პირველი, გვ. 152,
157. הריר ("პოლიტიკა"), წიგნი პირველი, გვ. 176, 200, 212, წ/II 20, 124, 123,
158. מריר ("პოლიტიკანები"), წიგნი მეორე, გვ. 114,
159. היר ("პოლიცია"), წიგნი მეორე, გვ. 103,
160. הר ("ფოსტა"), წიგნი მეორე, გვ. 131,
161. ר ("ფოსტორი"), წიგნი მეორე, გვ. 126,
162. ר ("პორტრეტი"), წიგნი მეორე, გვ. 83,
163. מר ("ფიზიონომია"), წიგნი მეორე, გვ. 10, 24,
164. הר ("ფილოლოგია"), წიგნი მეორე, გვ. 70,
165. ר ("ფილოსოფოსი"), წიგნი მეორე, გვ. 72, 110,
166. הר ("ფილოსოფია"), წიგნი მეორე, გვ. 27, 48, 109, 151,
167. ר ("ფელეტონი"), წიგნი მეორე, გვ. 7, 99,
168. ר ("ფელეტონისტი"), წიგნი მეორე, გვ. 7,
169. ר ("ფენომენი"), წიგნი მეორე, გვ. 111,
170. ר ("ფენომენალური"), წიგნი მეორე, გვ. 110,
171. ר ("ფინანსები"), წიგნი მეორე, გვ. 87,
172. ר ("ფიქსირებული"), წიგნი მეორე, გვ. 25,

173. פירמה (“ფირმა”), წიგნი მეორე, გვ. 33,
174. פלפול (“პლატფორმა”), წიგნი მეორე, გვ. 115,
175. פנסט (“ფანტაზია”), წიგნი მეორე, გვ. 110,
176. פנסיו (“პანსიონი”), წიგნი პირველი, გვ. 164,
177. פיסולוגია (“ფსიქოლოგია”), წიგნი მეორე, გვ. 19, 46,
178. פרו (“პარდონ”), წიგნი მეორე, გვ. 103,
179. פרוצინცია (“პროვინცია”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
180. פרוגרესული (“პროგრესული”), წიგნი მეორე, გვ. 88,
181. פרודორ (“კორიდორი”), წიგნი მეორე, გვ. 15,
182. פרוტოკოლი (“პროტოკოლი”), წიგნი მეორე, გვ. 104,
183. פרוექტი (“პროექტი”), წიგნი მეორე, გვ. 73,
184. פרולוגია (“პროლოგია”), წიგნი მეორე, გვ. 113,
185. פרולეტარიატი (“პროლეტარიატი”), წიგნი მეორე, გვ. 129,
186. פרוსპექტები (“პროსპექტები”), წიგნი მეორე, გვ. 83,
187. פרוფესორ (“პროფესორი”), წიგნი I, გვ. 54, წიგნი II 67,
188. פרוცენტები (“პროცენტები”), წიგნი მეორე, გვ. 126,
189. פარლამენტი (“პარლამენტი”), წიგნი I, გვ. 159,
190. פრაქტიკა (“პრაქტიკა”), წიგნი მეორე, გვ. 91,
191. פრაქონელი (“საქონელი”), წიგნი მეორე, გვ. 34,
192. פათოლოგიური (“პათოლოგიური”), წიგნი მეორე, გვ. 46,
193. פრაქარი (“შაქარი”), წიგნი მეორე, გვ. 107,
194. פრაგარ (“სიგარა”), წიგნი მეორე, გვ. 15,
195. פרוცინდრები (“ცილინდრები”), წიგნი მეორე, გვ. 101,
196. פרוკორია (“ციკორია”), წიგნი მეორე, გვ. 96,
197. פრაბარები (“კაბარები”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
198. פראლა (“სანდალი”), წიგნი I, გვ. 158,
199. פראსა (“კასა [რუს.] - სალარო”), წიგნი მეორე, გვ. 26,
200. פראსირ (“კასირ [რუს.] - მოლარე”), წიგნი მეორე, გვ. 26,
201. פრატი (“კარტი”), წიგნი მეორე, გვ. 34, 78, 108,
202. פრაბინეტი (“კაბინეტი”), წიგნი მეორე, გვ. 26, 32,

203. הוהק (“ყავა”), წიგნი მეორე, გვ. 107,
204. იგიჟი (“კოლეგები”), წიგნი მეორე, გვ. 30,
205. ირუსი (“კულტურა”), წიგნი მეორე, გვ. 48, 69, 90, 106,
206. სანიდანი (“კომედიანტი”), წიგნი მეორე, გვ. 35,
207. ინიდი (“კომედია”), წიგნი მეორე, გვ. 37, 43,
208. ინიდი (“კომედიანტი”), წიგნი მეორე, გვ. 119,
209. ინიდი (“კომისია”), წიგნი მეორე, გვ. 129,
210. ინიდი (“კომისიონერები”), წიგნი I, გვ. 215,
211. სანიდანი (“კომპლიმენტი”), წიგნი მეორე, გვ. 29,
212. ინიდი (“კომპრომისები”), წიგნი I, გვ. 202,
213. ინიდი (“კონგრესი”), წიგნი მეორე, გვ. 67, 146,
214. ინიდი (“კონდიტორია”), წიგნი მეორე, გვ. 107,
215. ინიდი (“ბროშურები”), წიგნი მეორე, გვ. 28,
216. ინიდი (“კონსტიტუცია”), წიგნი მეორე, გვ. 112,
217. სანიდანი (“კონსტანტინოპოლი”), წიგნი მეორე, გვ. 115,
218. ინიდი (“ფერადი ქაღალდის ფანტელები, რომელსაც თავზე აყრიან მოზიმიებს”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
219. ინიდი (“კონცესია”), წიგნი მეორე, გვ. 131,
220. სანიდანი (“კონკურენტი”), წიგნი მეორე, გვ. 23,
221. ინიდი (“კონკურენტები”), წიგნი I, გვ. 33,
222. ინიდი (“კონკურენცია”), წიგნი მეორე, გვ. 23, 95,
223. სანიდანი (“კორესპონდენტი”), წიგნი მეორე, გვ. 29,
224. ინიდი (“კორესპონდენცია”), წიგნი I, გვ. 153, წიგნი II, 29, 33,
225. სანიდანი (“-----”), წიგნი მეორე, გვ. 28,
226. ინიდი (“კინემატოგრაფია”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
227. სანიდანი (“კლუბი”), წიგნი მეორე, გვ. 108,
228. ინიდი (“კლექტომანია”), წიგნი მეორე, გვ. 46,
229. ინიდი (“კანცელარია”), წიგნი მეორე, გვ. 96,
230. სანიდანი (“კაპიტალისტი”), წიგნი მეორე, გვ. 124,
231. სანიდანი (“კრიზისები”), წიგნი მეორე, გვ. 87,

232. קריזים (“კრიზისები”), წიგნი მეორე, გვ. 66,
233. תדראות (“კათედრები”), წიგნი I, გვ. 53,
234. יאקצי (“რეაქცია”), წიგნი მეორე, გვ. 150,
235. רבול (“რევოლუცია”), წიგნი მეორე, გვ. 124,
236. תיל (“რეალური”), წიგნი მეორე, გვ. 113,
237. מומויל (“რეალიზმი”), წიგნი მეორე, გვ. 53,
238. יבולצי (“რევოლუცია”), წიგნი მეორე, გვ. 115, 149,
239. רוסקיד (“რედაქტორი”), წიგნი მეორე, გვ. 22, 82, 125, 131,
240. יצקיד (“რედაქცია”), წიგნი I, გვ. 50, წიგნი მეორე, გვ. 22, 83, 135,
241. ורסო (“რესტორანი”), წიგნი მეორე, გვ. 34,
242. ארפיר (“რეფერატი”), წიგნი მეორე, გვ. 32, 33,
243. מלקי (“რეკლამა”), წიგნი I, გვ. 153, წიგნი მეორე, გვ. 25,
244. רוסקי (“რექტორი”), წიგნი მეორე, გვ. 56,
245. יצנח (“რეცენზია”), წიგნი მეორე, გვ. 46,
246. גלש (“ფიფქია”), წიგნი მეორე, გვ. 53,
247. תגמ (“ტელეგრამა”), წიგნი მეორე, გვ. 29,
248. תירס (“თეატრალური”), წიგნი მეორე, გვ. 145,
249. תירסות (“თეატრები”), წიგნი I, გვ. 147, წიგნი მეორე, გვ. 60,
250. ורסות (“თეატრი”), წიგნი მეორე, გვ. 10,

უცხო სიტყვებიდან ყველაზე დიდი პროცენტი მოდის ევროპული ენებიდან ნასესხებ ერთეულებზე. მათი ხშირი ხმარებით ფრიშმანი ხაზს უსვამს თავის ფართო ერუდიციას, ენების ცოდნას, ასევე აფიქსირებს თავის პოზიციას, რაც ენის ლექსიკური მარაგის უცხო ენებიდან შევსების აუცილებლობაში მდგომარეობს. მთელი რიგი მოტანილი სიტყვებისა, რომლებიც ფრიშმანისა და მისი თანამედროვეების ეპოქაში ნეოლოგიზმებს წარმოადგენდა და მხოლოდ ოკაზიონალურად იხმარებოდა, სრულიად ადაპტირებულია თანამედროვე სალიტერატურო ებრაულში და დღევანდელი ვოკაბულარის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს (... טרופי, טנדוסי, הירוסי, יסמך) ბევრი ევროპეიზმი, ძირითადად რუსიზმი, კი არ შეუთვისებია ებრაულ ლექსიკას და მისინი რუსული

განათლების არმქონე მკითხველისთვის გაუგებარიც კი ჩანს (,הזיפ ,הרוספלוקי ,היאק הניצי). ცალკე უნდა გამოიყოს ისეთი სპეციფიკური რეალიების გამომხატველი ლექსემები, როგორცაა חמיוו “სამოვარი”, שאלאק “კალოში” და მისთ., რომლებსაც მთარგმნელობითი ეკვივალენტები არ მოეპოვება.

1. אתעדא (“-თვის”), წიგნი მეორე, გვ. 81,
2. ילוא (“ჭამენ”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
3. ילזא (“მიდიან”), წიგნი პირველი, გვ. 81,
4. יארחה (“პასუხისმგებლები”), წიგნი I, გვ. 20, 23,
5. ארבתום אפא (“საპირისპიროდ ირკვევა”), წიგნი I, გვ. 22,
6. התיחוד (“ზუმრობა”), წიგნი I, გვ. 200,
7. אמוז בן (“დასველებული”), წიგნი I, გვ. 213,
8. ירוח בני (“თავისუფალი”), წიგნი I, გვ. 65,
9. התיגול רב (“გუნდის წევრი”), წიგნი I, გვ. 66,
10. אפוג (“ტანი, სხეული”), წიგნი მეორე, გვ. 107, 120, 131,
11. אטיגי (“ტექსტი, ვერსია”), წიგნი I, გვ. 59,
12. אדירג (“მხოლოდ”), წიგნი მეორე, გვ. 13, 36,
13. אנפד (“დაფნა”), წიგნი I, გვ. 220,
14. אחישמל אתאלי (“სამომავლო საქმე”), წიგნი მეორე, გვ. 68,
15. יקיתוו (“ვეტერანები”), წიგნი მეორე, გვ. 118,
16. ארח (“მეგობარი”), წიგნი მეორე, გვ. 32, 33, 100,
17. אלולსוא אחוח (“ზმამაღალი სიცილი”), წიგნი I, გვ. 171,
18. אמימ (“სითბო”), წიგნი I, გვ. 155,
19. אפוח (“თიხა”), წიგნი I, გვ. 134,
20. אתפירח (“ცხარე”), წიგნი I, გვ. 217,
21. ארמל אבט (“სათნო ბატონისათვის”), წიგნი I, გვ. 23,
22. אלול (“წრდილი”), წიგნი მეორე, გვ. 25,
23. אנט (“ტინი, კლდე”), წიგნი I, გვ. 18,
24. ילול (“შეუძლიათ”), წიგნი მეორე, გვ. 99,
25. יפוח (“თევზის სახეობა”), წიგნი მეორე, გვ. 130,
26. -ד יל (“ვინაიდან”), წიგნი მეორე, გვ. 119,

27. **לגמ** (“აღმოაჩენენ”), წიგნი მეორე, გვ. 20,
28. **מדבר** (“ლაპარაკობენ”), წიგნი მეორე, გვ. 98,
29. **ידה** (“აქებენ”), წიგნი მეორე, გვ. 99,
30. **אמ** (“მოვიდა”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
31. **את** (“მოსვლა”), წიგნი მეორე, გვ. 27,
32. **בי** (“კეთილისმყოფელები”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
33. **מ** (“სიტყვა”), წიგნი I, გვ. 86,
34. **בל** (“ყვავიან”), წიგნი მეორე, გვ. 20,
35. **אק** (“დასკვნა”), წიგნი მეორე, გვ. 15,
36. **מת** (“ჩვეულებრივ”), წიგნი მეორე, გვ. 27,
37. **אי** (“აფუებს”), წიგნი მეორე, გვ. 108,
38. **מיק** (“განხორციელებული”), წიგნი მეორე, გვ. 120,
39. **איד** (“მზითევი”), წიგნი I, გვ. 53, 151,
40. **אק** (“გავიდა”), წიგნი I, გვ. 17,
41. **את** (“შეიკრიბა”), წიგნი I, გვ. 59,
42. **איש** (“ქორწინება”), წიგნი მეორე, გვ. 130,
43. **אג** (“ზურავენ”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
44. **אפ** (“წიგნი”), წიგნი მეორე, გვ. 20,
45. **אע** (“აწყობენ”), წიგნი მეორე, გვ. 119,
46. **מע** (“ქალიშვილი”), წიგნი მეორე, გვ. 36, 100, 120, 154,
47. **איע** (“ბრძენების მითითება ადამიანისათვის შაბათის მიღებასთან დაკავშირებით”), წიგნი I, გვ. 105,
48. **איע** (“თავდები”), წიგნი I, გვ. 20,
49. **איע** (“არეულობა”), წიგნი I, გვ. 60, 120, 124,
50. **איע** (“შიშველი”), წიგნი I, გვ. 50,
51. **איע** (“გამზადებულნი”), წიგნი მეორე, გვ. 130,
52. **איע** (“აღებენ”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
53. **איע** (“შემცირება”), წიგნი მეორე, გვ. 99,
54. **איע** (“მანძილი”), წიგნი მეორე, გვ. 28,
55. **איע** (“პუბლიკაცია”), წიგნი I, გვ. 192,

56. אשיפ (“უბრალო”), წიგნი I, გვ. 214,
57. אקישפ (“გაფართოება”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
58. אקתפ (“ზარათი”), წიგნი I, გვ. 198,
59. אעצ (“საიდუმლო”), წიგნი I, გვ. 153, წიგნი მეორე, გვ. 43,
60. אפצ (“პირუტყვი”), წიგნი I, გვ. 23, 121,
61. אשודק (“თალმუდის თავი - კიდუშინ”), წიგნი მეორე, გვ. 130,
62. אשידק (“წმიდა”), წიგნი მეორე, გვ. 32,
63. ארוק (“კითხულობენ”), წიგნი მეორე, გვ. 115,
64. אעמיק אעמיק (“ნელ-ნელა”), წიგნი I, გვ. 81, 121,
65. אריק (“სიცივე”), წიგნი I, გვ. 155,
66. אמחר (“მოწყალე”), წიგნი მეორე, გვ. 46,
67. אסחיש (“ყასბები”), წიგნი მეორე, გვ. 131,
68. אתיש (“სვამენ”), წიგნი მეორე, გვ. 117,
69. ארשו-אלקש (“მოლაპარაკება”), წიგნი I, გვ. 155,
70. אתפיש (“დამატება”), წიგნი მეორე, გვ. 20,
71. אסחיש (“სფეროები”), წიგნი I, გვ. 105,
72. אילת (“დამოკიდებული”), წიგნი მეორე, გვ. 86,

როგორც ვხედავთ, არამეული ლექსიკა შედარებით უფრო მცირეა, ვიდრე ევროპული წარმომავლობის სიტყვები. მიუხედავად ამისა, არამეიზმების თუნდაც ამ რაოდენობით არსებობა მიუთითებს იმაზე, რომ არამეულს სერიოზული გავლენა მოუხდენია ფრიშმანის სამწერლობო ენაზე, რაც ალბათ შედეგია შინ მიღებული ტრადიციული განათლებისა და არამეულ ენაზე შექმნილ რელიგიურ ლიტერატურაში (თალმუდი, რაბინული მწერლობა, აგრეთვე ეზრასა და დანიელის წიგნების არამეულენოვანი ფრაგმენტები) ფართო განსწავლულობისა. ფრიშმანი არამართო ცალკეულ არამეულ სიტყვებს ხმარობს, იგი ებრაულ სიტყვებსაც ზოგ შემთხვევაში არამეული აფიქსაციით წარმოგვიდგენს, მაგალითად, მრ. რიცხვის მამრ. სქესის ფორმის საწარმოებლად ებრაულ ზმნებთან იყენებს არამეულ სუფიქსს: ׀: (...אילת, אתיש, אסחיש, אילת, ארבת). გარდა ამისა, მწერალი ზოგჯერ მთელი წინადადების ან გამოთქმის ციტირებას ახდენს, რაც ასევე ადასტურებს არამეულის გავლენას მის სამწერლო მეტყველებაზე.

ვიდრე ამ გამოთქმებს ცალკე წარმოვადგენდეთ, შევნიშნავთ, რომ არამეიზმების რიცხვი უფრო დიდია ფრიშმანის ესეების პირველ წიგნში, ევროპეიზმები კი ჭარბობს მეორე, უფრო გვიანდელ ნაწილში.

არამეული გამოთქმების ნუსხა ასე გამოიყურება:

1. ארמיא דפיר (‘‘დღიური ჯამაგირი’’), წიგნი პირველი, გვ. 17,
2. ון בידהן חוה (‘‘მათი ჯოხი მათ ხელში’’), წიგნი პირველი, გვ. 23,
3. ון יעמי מלא (‘‘არაფერს აკეთებენ’’), წიგნი პირველი, გვ. 23,
4. הן ושי מיי חרות הן מות (‘‘გარგარის წყალი, წვენი და რძე მისთვის’’), წიგნი პირველი, გვ. 32,
5. תניען שני ארבען (‘‘ორმოცი წელი მარხულობს’’), წიგნი პირველი, გვ. 32,
6. רומל זישא (‘‘ეს არის სიარულის შეწყვეტის ახსნა’’), წიგნი პირველი, გვ. 62,
7. ון אמרן (‘‘ზაგეზე მომდგარი სიტყვა უფრო გაადვილდება, ვინემ ცით მოვლენილი ნათქვამი’’), წიგნი პირველი, გვ. 89,
8. ון אמרן (‘‘ზელმწიფე შეწუხებულია ხალხისაგან, რადგან გარეული ცხოველებით, პირუტყვივით ჭამენ ბალახს’’), წიგნი პირველი, გვ. 89,
9. ון אמרן (‘‘სულის ახსნა’’), წიგნი პირველი, გვ. 125,
10. ון אמרן (‘‘დავიწყებული სიტყვა’’), წიგნი პირველი, გვ. 134,
11. ון אמרן (‘‘არ არსებობს საგანი, რომ არ იყოს მასზე მინიშნება თორაში’’), წიგნი პირველი, გვ. 189,
12. ון אמרן (‘‘საერო საქმეები, წუთისოფელი’’), წიგნი პირველი, გვ. 200,
13. ון אמרן (‘‘ზეციერი მამა დაარწყულებს და დააპურებს’’), წიგნი პირველი, გვ. 207,
14. ון אמרן (‘‘მათკენ იხრებიან’’), წიგნი პირველი, გვ. 127,
15. ון אמרן (‘‘რაბინების კალათის ნაწილი’’), წიგნი II, გვ. 96,
16. ון אמרן (‘‘მიანიჭა მას უპირატესი ძალა, რომ დარჩეს’’), წიგნი II, გვ. 97,
17. ון אמרן (‘‘ადვილია, რასაც არა აქვს წყვეტა’’), წიგნი II, გვ. 98.

იდიშიდან შემოტანილი ელემენტები.

- 1) ცალკეული ლექსიკური ერთეულები:

1. טאטיזרעאיוני (“უნივერსიტეტი”), წიგნი პირველი, გვ. 159,
2. ןזיטנערפּײַנדיא (“ინდიფერენტიზმი”), წიგნი პირველი, გვ. 159,
3. עקיעראמוה (“იუმორესკა”), წიგნი პირველი, გვ. 170,
4. עממ (“დედა”), წიგნი მეორე, გვ. 43,
5. ךאַלענאַמ (“საჭმელი, დამზადებული თაფლისა და ქიშმისისაგან”), წიგნი პირველი, გვ. 158,
6. טאַזירשקעלע (“ელექტოფიკაცია”), წიგნი პირველი, გვ. 155,
7. תּוּצַיִנְסִיּוּסִיקע (“სასოწარკვეთილები”), წიგნი მეორე, გვ. 28,
8. ןזיװײַטזאַפ (“პოზიტივიზმი”), წიგნი პირველი, გვ. 158,
9. עײַזאַפ (“გაუგებარი რამ”), წიგნი პირველი, გვ. 154,
10. טײַעקאַך (“შშვენერები”), წიგნი პირველი, გვ. 127,
11. עקײַאַרשײַמחאַר (“თვის ბოლო”), წიგნი პირველი, გვ. 151,
12. ןאַגײַװש (“საკუთარი სახელი”), წიგნი მეორე, გვ. 36,
13. ןװײַמִּשְׁמוּש (“ტკბილეული”), წიგნი პირველი, გვ. 157,
- 14.

შესიტყვებები და წინადადებები:

1. גאַטאַמ ןאַ סלעװ (“მსოფლიოს სურათი – *ჟურნალის სახელწოდება*”), წიგნი პირველი, გვ. 46,
2. עשרישגע עטלא עניא სײַ (“მველი ამბავი”), წიგნი პირველი, გვ. 63,
3. עײַסערפּ עײַרפּ עײַ (“ახალი პრესა - *ჟურნალის სახელწოდება*”), წიგნი პირველი, გვ. 63,
4. עאַנאַצװע צעײַזאַנאַר (“საფრანგეთის ამბები”), წიგნი პირველი, გვ. 64,
5. აגװײַ צײַעגלל רעאַרװײַ (“ინსბურგის სახალხო გაზეთი”), წიგნი პირველი, გვ. 69,
6. טאַרשנעאַװ שײַטילעאַרזאַ (“ისრაელური მწერლობა”), წიგნი პირველი, გვ. 105,
7. קײַאַװאַז סעײַט עקטײַ (“მომასვენეთ და დღეს შაბათისათვის გავამზადებ”), წიგნი პირველი, გვ. 115,
8. ןאַרעפּװרװ רענעײַ ןאַ (“დამოუკიდებლობის პიონერები ვენაში”), წიგნი პირველი, გვ. 148,
9. აגװײַ צײַעגלל (“მიმომხილველი - *გაზეთის სახელწოდება*”), წიგნი პირველი, გვ. 149,

10. ארספערע איינעלעך און און ("ჩინებული მასწავლებელი"), წიგნი პირველი, გვ. 158,
11. דער פערשער טעלע ("გადაცემული გერმანელი"), წიგნი პირველი, გვ. 201,
12. עני העור ("თქვენის ნებართვით"), წიგნი მეორე, გვ. 35,
13. און און און ("ასე და ასე მოვიმოქმედებ"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
14. און און ("მე მჭირდება"), წიგნი მეორე, გვ. 43,
15. און און ("საკუთარი სახელი"), წიგნი მეორე, გვ. 109.

შინტერესოა, რომ იდიშიდან შემოტანილ სიტყვებსა და წინადადებებს ავტორი არასოდეს მიმართავს საკუთარ რემარკებში, ყოველთვის სხვის მეტყველებაში მოჰყავს, სხვების ენობრივი პორტრეტის წარმოსადგენად სჭირდება ("მავანმა თქვა იდიშზე"). ფრიშმანის სხვადასხვა წარმომავლობის ენობრივი ელემენტების მოულოდნელ კომბინაციებსაც ქმნის და მათი სემანტიკის ახლებურ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს, მაგალითად:

1. און און ("მე ვცდილობ სწორად ვიმეტყველო"), წიგნი პირველი, გვ. 23,
2. און און ("რედაქცია"), წიგნი პირველი, გვ. 50, 60,
3. און און ("ბირჟა"), წიგნი პირველი, გვ. 11,
4. און און ("პოლიტექნიკური ინსტიტუტი"), წიგნი პირველი, გვ. 5.

მკვიდრი ებრაული და უცხოური სიტყვის ამგვარი სინთეზი მიუთითებს ფრიშმანის მიდრეკილებაზე ნოვატორობისა და ენობრივი ექსპერიმენტებისაკენ. როგორც დავინახეთ, ფრიშმანი უფრო მეტად მიმართავდა ნასესხობებსა და ინოვაციებს დასავლური ენებიდან, როგორცაა რუსული, გერმანული, ფრანგული, პოლონური, ვინემ არამეიზმებს. ამ ევროპულ ენებს იგი სრულყოფილად ფლობდა, და ეს გარემოება აადვილებდა მწერლის მიერ სათანადო ელემენტების ინკრუსტირებას ებრაულ ენობრივ სხეულში. ფრიშმანი, ამგვარად, საკუთარ ერუდიციასაც ავლენდა ებრაული მკითხველის წინაშე, როგორც ნამდვილი განმანათლებელი. მთლიანობაში მისი ენა გამოირჩევა სისადავით, რაფინირებულობითა და სტილური მრავალფეროვნებით.

დასკვნები

1. ფრიშმანის ენა განსხვავდება ფაიერბერგის ენისაგან. ეს უკანასკნელი უმთავრესად წერდა ახალი ებრაულით, რომელიც დამორებულია ბიბლიური სტილსა და სიტყვათხმარებას. ფაიერბერგის ენაში ნაკლებად ვხვდებით აგრეთვე ევროპული ენებიდან ნასესხებ ლექსიკას, რომელიც ასე მრავლადაა ფრიშმანის თხზულებებში.
2. ფრიშმანი ენობრივი და სტილისტური თვალსაზრისით უფრო ახლოს დგას ფერეცთან. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ავტორს წერის ინდივიდუალური მანერა ახასიათებს, გამომსახველობით საშუალებებთან მიმართებაში მაინც ერთნაირი სტრატეგია აქვთ არჩეული. შედარებითმა ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ფრიშმანისა და ფერეცის ენათა მახასიათებლები ძირითადად ემთხვევა ერთმანეთს. ამ მსგავსებას განაპირობებდა ის გარემოება, რომ ეს ავტორები ერთმანეთის თანამედროვენი, თანამემამულენი, თანაქალაქელები იყვნენ, დაახლოებით ერთნაირ სოციალურ და იდეურ-კულტურულ გარემოში აღიზარდნენ, ორივემ საფუძვლიანი ტრადიციული განათლება მიიღო, და ეს ყოველივე, უდავოდ აისახა მათ მსოფლმხედველობასა და მხატვრულ მეტყველებაში.
3. ფრიშმანი ოსტატურად უთავსებს ერთმანეთს ბიბლიურ ენასა და ახალ სალიტერატურო ებრაულს, რომელსაც ამდიდრებს მრავალრიცხოვანი ნასესხობებით ევროპული ენებიდან, არამეულიდან და იდიშიდან. მისი სტილი ორიგინალურია და თავისთავადი, მეტყველება სადა და უშუალო. ფრიშმანისეული წერის მანერა და მისი მიდრეკილება ნოვატორობისა და ენობრივი ექსპერიმენტებისაკენ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია, რამაც განსაზღვრა ამ ავტორის წარმატებული სამწერლობო კარიერა ახალ ებრაულ ლიტერატურაში.

ლიტერატურა:

1. ალჯავარი ბასმ ახმედ სახვ, სტილისტური თავისებურებანი დებორა ბარონის შემოქმედებაში, ბალდადი, 2001, გვ. 6.

2. ნაჯამ მუჰამედ იოსეფ, თხრობის ხელოვნება, ბაღდადი, 1981, გვ. 114.
3. ფადელ სელახ, სტილის მეცნიერება, კაირო, 1985, გვ. 148.
4. შეანან ა. იქვე, გვ. 603.
5. შეანან ა. იქვე, გვ. 253.
6. შეანან ა. იქვე, გვ. 253.
7. ფაიერბერგი, მ.ზ., თხზულებანი, გამომც. “დევირი”, იერუსალიმი, გვ. 10-15.
8. შეანან ა. იქვე, გვ. 604.
9. შეანან ა. იქვე, გვ. 261.
10. ფაიერბერგი, მ.ზ., იქვე, გვ. 10-11.
11. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 70-71.
12. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 151-153.
13. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 151-153.
14. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 153-155.
15. ფაიერბერგი, მ.ზ., იქვე, გვ. 10-11.
16. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 146-147.
17. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 146-147.
18. ფაიერბერგი, მ.ზ., იქვე, გვ. 10-12.
19. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 147-148.
20. ბენ ორ, ა. იქვე, გვ. 115.
21. შეანან ა. იქვე, გვ. 655.
22. პერეც, ი.ლ. მახბერეთ ა. ხალხური თქმულებები, მე-5 სერია, გამომც. “კოჰელეთ”, იერუსალიმი, 1954, გვ. 3.
23. შეანან ა. იქვე, გვ. 656.
24. ლახოვერი, ფ. იქვე (წიგნი III), გვ. 50.
25. ბენ ორ, ა. იქვე, გვ. 109.
26. პერეც, ი.ლ. “სამი საჩუქარი”, ახალი ებრაული ლიტერატურის ანთოლოგია, მოსკოვი, 1999, გვ. 129-141.
27. პერეც, ი.ლ., იქვე, გვ. 129-133.
28. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 110-112.
29. პერეც, ი.ლ., იქვე, გვ. 129-130.

30. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 108-111.
31. პერეც, ი.ლ., იქვე, გვ. 131-137.
32. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 120-121.
33. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 189.
34. პერეც, ი.ლ., იქვე, გვ. 129.
35. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 108-121.
36. პერეც, ი.ლ., იქვე, გვ. 129.
37. თანახი, “ზერეშით”, 19, 3.
38. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 109-121.
39. თანახი, “ზერეშით”, 3, 1; 24, 3.
40. პერეც, ი.ლ., იქვე, გვ. 133-139.
41. ფრიშმანი, დავიდ, იქვე, გვ. 113-1115.
42. რაბინოვიჩი, იეშაია, ებრაული პროზა ეძიებს გმირს, გამომც. “აგუდათ ასოფრიმ”, ისრაელი, 1967 წ., გვ. 26.
43. შეანან ა. იქვე, გვ. 656.
44. ben or, a. iqve, gv. 103.

დასკვნები

1. ფრიშმანი რამდენიმე ესეში გვევლინება როგორც მსოფლიო მნიშვნელობის მწერალი. რამდენადაც იგი მსჯელობს რიგ საკითხებზე, რომლებიც არა მარტო ებრაელებისათვის იყო მნიშვნელოვანი, არამედ არაებრაელებისთვისაც და ზოგადსაკაცობრიო ღირებულება ჰქონდა. ეს ხაზს უსვამს მის უნივერსალურ აზროვნებას, რომელიც არ არის შეზღუდული ვიწროპატრიოტული მისწრაფებებით ან კერძო ლიტერატურული თემებით.
2. საზოგადოდ ფრიშმანი ყველას და ყველაფერს ობიექტურად აკრიტიკებდა. თუმცა მისი ესეები არ არის ბოლომდე თვისუფალი სუბიექტური მიდგომისა და ინდივიდუალისტური განწყობისაგან. ამასთანავე, ფრიშმანი გვევლინება როგორც მძაფრი სატირიკოსი, რომელსაც დახვეწილი იუმორის გრძნობა და საგნების გონებაშეხილვით ირონიით შეფასების ჩინებული უნარი აქვს.

3. მიუხედავად იმისა, რომ ფრიშმანს განუცდია რამდენიმე ებრაელი მწერლის, კერძოდ იეჰუდა ლევ გორდონის, მიხა იოსებ ლებენზონის და მეორე მხრივ, მსოფლიო ლიტერატურის კორიფეების – შექსპირის, ჰაინეს, ნიცშეს აშკარა გავლენა, მას მაინც გამორჩეული და თავისთავადი სტილი ჰქონდა და არ მიეკუთვნებოდა ამა თუ იმ ლიტერატურულ სკოლას. თუმცა თავისთვის საჭირო ნოვაციებს ყველა მიმდინარეობიდან იღებდა. ჩვენი შეფასებით, ის უფრო რეალისტურ-რომანტიკული სკოლისკენ იხრებოდა და თან საკუთარ კრიტიკულ მიდგომას ინარჩუნებდა ყველა ესესა და ფელეტონში.
4. ფრიშმანი გააფთრებით ებრძოდა თავისი ხალხის ყველა მოძულეს, ცოცხლს თუ მკვდარს. ცდილობდა ებრაელთა უფლებების საიმედო ფარი ყოფილიყო. ასევე სურდა დაერწმუნებინა ებრაელები, რომ მათი დაუძინებელი მტრები დღეს მხოლოდ სამუზეუმო ექსპონატებს წარმოადგენენ, ისრაელის მეთ კი გადაშენება არ უწერიათ.
5. ფრიშმანის კრიტიკული წერილები მიზნად ისახავდა საზოგადოებაში არსებული მორალური კლიმატის გაჯანსაღებას. ეს კრიტიკა არ არის დამანგრეველი, დესტრუქციული, იგი მიმართულია ვითარების გამოსწორებისა და საზოგადოების გამოფხიზლებისაკენ და მოუწოდებს დევნილობაში მცხოვრებ ებრაელებს უერთგულონ იუდაიზმსა და ტრადიციულ ეროვნულ ფასეულობებს და დასძლიონ ასიმილაციის ცდუნება. ახალგაზრდების ამ სულისკვეთებით აღზრდას ემსახურება ფრიშმანის მიერ მოხმობილი ცნობილი მამულიშვილების თავგანწირვის მაგალითებიც.
6. ფრიშმანი ცდილობდა დაეცვა იუდაიზმის ფუნდამენტური ღირებულებანი განადგურებისა თუ დამახინჯებისაგან. ამით იგი განსხვავდებოდა სხვა მასქილებისაგან. მოუწოდებდა ტრადიციისა და მთლიანად ტრადიციული განათლების შენარჩუნება-განმტკიცებისაკენ.
7. ფრიშმანი მკაცრად აკრიტიკებდა იმ განმანათლებლებს, ვინც ებრაელებს იუდაიზმის დატოვებისა და ასიმილაციისაკენ მოუწოდებდა. შეიძლება ითქვას, რომ ფრიშმანი თავად იყო განმანათლებელი, თუმცა არ ეკუთვნოდა ჰასქალას მოძრაობას.
8. ფრიშმანს არაერთხელ გამოუცხადებია თავი ებრაელ ნაციონალისტად და თანამოძმეებსაც ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვისაკენ მოუწოდებდა. იგი აღწერდა ებრაელთა მდგომარეობას მსოფლიო ქვეყნებში და თავგამოდებით იცავდა მათ ინტერესებს. ფრიშმანი განიხილავს ებრაელთა ლიტერატურულ პორტრეტებს, მას სურს განსხვავებული ასპექტით წარმოადგინოს ებრაელი

9. ფრიშმანი არ მალავდა თავის მხარდაჭერასა და თანაგრძნობას სიონისტური მოძრაობის მიმართ. სიონიზმს იგი იმდროინდელი ეროვნული მოძრაობის შესაფერ ლიდერად სახავდა. ფრიშმანმა რამდენჯერმე გამოაცხადა კიდეც თავი სიონისტად. თუმცა ამ მოძრაობის აქტივისტი არასოდეს ყოფილა. იგი ზოგადად ეროვნული მოძრაობის აქტივისტი იყო.

10. არ დარჩენილა ებრაული ყოფის არცერთი ასპექტი, მწერლის მახვილი კალამი რომ არ მისწვდომოდა. ისი მთავარი ლოზუნგი, ისევ და ისევ იუდაიზმის პრინციპების ერთგულება იყო.

11. მძაფრად აკრიტიკებდა ებრაელ ავტორებს, რომელთაც ძალზე ბევრი აკლდათ ნამდვილ მწერლობამდე. იგი ამახვილებდა ყურადღებას ლიტერატურის განსაკუთრებულ როლზე ერის კონსოლიდაციისა და ერთობის შენარჩუნების საქმეში.

ფრიშმანი დაინტერესებული იყო, რომ ებრაული ენა დამკვიდრებულიყო ებრაელთა შორის როგორც სასაუბრო, ლიტერატურისა და პრესის ენა. მას ღრმად სწამდა, რომ ენა სწორედ ის დუღაბი იყო, ურომლისოდაც ეროვნული მთლიანობის შენარჩუნება ძალზე გაჭირდებოდა.

12. ფრიშმანს განსაკუთრებით აწუხებდა ებრაულ და არამარტო ებრაულ მწერლობაში გავრცელებული სენი – პლაგიატობა. ამ საკითხს მან არაერთი ესეი მიუძღვნა და დაგმო ეს მანკიერი მოვლენა.

13. ფრიშმანი მოუწოდებს ებრაელ ავტორებს წმინდა ებრაულ თემებზე წერონ, მასალა ებრაული სინამდვილიდან მოიძიონ, რათა უცხოური ელემენტები არ შემოიჭრას ეროვნულ ლიტერატურაში. ეს პრიორიტეტებიც ფრიშმანის შემოქმედების ეროვნულ-კონსერვატულ ორიენტაციაზე მეტყველებს.

იგი არაერთხელ ცდილა გამოსულიყო როგორც ებრაელ მწერალთა მოძღვარი, და წარმოეჩინა თავისი ღრმა ერუდიცია, რათა სათანადო გავლენა მოეპოვებინა ლიტერატორებსა ო და მთელ საზოგადოებაზე.

14. მცირერიცხოვან პოლიტიკურ ესეებში ფრიშმანი ეხება მხოლოდ ისეთ საკითხებს, რომლებიც უშუალოდ ეხება ებრაელებს და სოციალური ან ეკონომიკური ზიანი მოაქვს მათთვის. საზოგადოდ ის, ერიდება რა ებრაელთა საწინააღმდეგო

15. ფრიშმანი ერთ საკითხს, როგორც წესი, ორ ესეში შლის ხოლმე და ზოგჯერ, პრობლემის აქტუალურობიდან გამომდინარე, კვლავ უბრუნდება იმავე თემას სხვა ესეებში.
16. დ. ფრიშმანისათვის თანაბრად მნიშვნელოვანია თხზულების ფორმა და შინაარსი. მისი სტილი და წერის მანერა ნათლად გამოხატავს მწერლის სულიერ კონსტიტუციას და სრულად შეესაბამება მისი შემოქმედების იდეოლოგიურ ორიენტირებს.
17. დ. ფრიშმანი უპირატესობას ანიჭებს ბიბლიის ენას მისი სიძველითა და კეთილხმოვანებით, თუმცა მარჯვედ და უხვად უზავებს მას როგორც არამეიზმებს, ისე ევროპული ენებიდან და იდიშიდან ნასესხებ ლექსიკას.
18. ფრიშმანისა და მისი თანამედროვე ებრაელი მწერლების – მ. ფაიერბერგისა და ი. ფერეცის ენათა შედარებითმა კვლევამ აჩვენა, რომ მ. ფაიერბერგის ენა საგრძნობლად დაშორებულია ფრიშმანის ენისაგან, ხოლო ი. ფერეცი თავისი ნაწარმოებების ენობრივი და სტილისტური მახასიათებლებით უფრო ახლოს დგას მასთან და მის მსგავსად ამდიდრებს ებრაულ ენას სხვადასხვა ინოვაციებით.
19. ფრიშმანის ენა, რომელიც მრავალფეროვანი ლექსიკური და სტილისტური რესურსების სინთეზს წარმოადგენს, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია, რომელმაც განსაზღვრა ამ ავტორის ადგილი ახალ ებრაულ ლიტერატურაში.

ბიბლიოგრაფია

ლიტერატურა ებრაულ ენაზე:

- אבן שושן המילון העברי המרוכז, הוצאת "קרית דביר" (ירושלים 1979)
- אבן שושן, אברהם, המילון החדש, הוצאת "ראובן מס" (תל-אביב 1969)
- אטינגר, שמואל, תולדות עם ישראל, הוצאת "דביר" (תל-אביב 1970)
- אבן, יוסף, ניצני הריאליזם בסיפורת העברית, כרך ראשון, ספרית "דורות" הוצאת "מוסד ביאליק" (ירושלים 1972)
- בוחוצדיקרידזה, מאמוקא, הרצאה על מסות פרישמון, מכון אסיה ואפריקה בתביליסי, (תביליסי 2007)
- בן אור, א. תולדות הספרות העברית החדשה, כרך א. הוצאת "ישראל" (תל-אביב 1966)
- ברדיצבסקי, מ.י. ספר הביקורת, (וורשה 1914)
- האינציקלופדיה העברית, כללית, יהודית וארצישראלית, כרך 15, חיברה להוצאת אינציקלופדיית, תל-אביב (ירושלים 1962)
- הורוויץ, ש"י, "ההשכלה והחסידות", העתיד (ברלין 1909)
- הורצבג, אברהם, תנועת ההשכלה והיהודים בצרפת, (ירושלים 1971)
- הלפרין, שרה, ד"ר בירם וביה"ס הריאלי, דרכים חדשות ומסלול קבוע, הוצאת "ראובן מס" (ירושלים 1970)
- וויזל, ג.ה. דברי שלום ואמת, (וורשה 1785)
- ווינריב, דב, "ציונות אצל יהודי גרמניה בתקופת ההשכלה", כנסת חלק א, (ברלין 1936)
- חומסקי, זאב, הלשון העברית בדרכי התפתחותה, הוצאת "ראובן מס" (ירושלים 1972)
- ילין, דוד, הספרות העברית בימי הביניים, הוצאת "ראובן מס" (ירושלים 1966)
- לחובר, פ. תולדות הספרות העברית החדשה, ספר ראשון, הוצאת "דביר" (תל-אביב 1966)
- מורג, שלמה, סימנטיקה של העברית החדשה, מאמר של יצחק פרץ, מילים נרדפות, (ירושלים 1987)
- מנצור, מנחם, מקראה של הספרות העברית החדשה למתקדמים, כרך ראשון, הוצאת "כתב" (ניו-יורק 1971)
- סדן, דב, על ספרותנו, הוצאת "ראובן מס" (ירושלים 1954)
- סדן, דוב, על ספרותנו, הוראה-2 הוצאת "דביר" (תל-אביב 1957)
- סולה, מ. ז. מורה דרך בפילוסופיה הישראלית, הוצאת "ראובן מס" (ירושלים 1954)
- פ.ל. פילוכובסקי, ספר הביקורת, (וורשה 1914)

- פבזנר, יעקב, אינציקלופיגיה יהודית, מכלול ערכים לידיעות היהדות והיהודים לדורותיהם, הוצאת "ראובן מס" (ירושלים 1970)
- פיארבג, מ. ז. כתבים, העגל, הוצאת "דביר" (ירושלים 1976)
- פִּיכְמָן, יעקב, דוד פרישמן, ספר הביקורת, (וורשה 1914)
- פלאי, משה, חידוש הג'נר של הפולמוס הדתי בספרות ההשכלה העברית, הוצאת "דברי ריבות" ליצחק סטאנוב, (ווינה 1958)
- פרידלנדר, יהודה, תפיסת מהותה של השירה בראשית ספרות ההשכלה העברית, בקורת ופרשנות, חלק-1, (ירושלים 1970)
- פרידלנדר, יהודה, לבחינות מהותה של המטאפורה "אור" בשירת ישראל, ביקורת ופרשנות, חלק-4, (ירושלים 1974)
- פרישמן, דוד, כתבים נבחרים, כרך שני, אותיות פורחות, הוצאת "תושיה" (וורשה 1913)
- פרישמן, דוד, כל כתבי דוד פרישמן ומבחר תרגומיו, כרך שלישי, אותיות פורחות, הוצאת "מרכז" (וורשה 1914)
- פרץ, י.ל. מחברת א, סיפורי מעשיות לעם, מהדורה-5, הוצאת "קהלת" (ירושלים 1954)
- פרץ, י.ל. שלש מתנות, Ицхок Лейбуши Перец, (מוסקובה 1967)
- קורצוויל, ברוך, ספרותנו החגדה המשך או מהפכה, הוצאת "דביר" (ירושלים 1971)
- קשת, ישורון, רשויות, מסות הערכה על סופרי ישראל, הוצאת "ראובן מס", (ירושלים 1968)
- רבינובץ, ישעיה, הספרות העברית מחפשת גיבור, הוצאת "אגדות הסופרים בישראל" (ירושלים 1967)
- שאנן, א. מילון הספרות החדשה, העברית והכללית. הוצאת "יבנה" (תל-אביב 1978)
- שאנן, א. הספרות העברית החדשה, לזרמיה, כרך א, הוצאת "מסדה" (תל-אביב 1969)
- שוחט, עזראל, ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, מולד, חלק 23 (ירושלים 1965)
- תורה נביאים וכתובים, (לונדון 1869)

ლიტერატურა არაბულ ენაზე:

- ادیب, دیمتری, حركة التنوير والاندماج اليهودي, شؤون فلسطينيه, العدد 84, (الكويت 1978)
- بكر, منیر, اسالیب المقالة وتطورها في الادب العراقي الحديث, مطبعة الرشاد,
(بغداد 1970)
- جاسم, عدنان شبيب, انعكاسات الهسكالاه لدى رواد الادب العبري الحديث,
رسالة ماجستير غير منشوره, (بغداد 1996)
- جبار, علي فهد, الحسيدية في نتاجات يتسحاق لیبوش بیرتس القصصي, رسالة
ماجستير غير منشورة, (بغداد 1998)
- جریس, صبري, تاريخ الصهيونية, الجزء الاول (1863_1917), (بيروت 1981)
- جرينفيم, اسحاق, الحركة الصهيونية, ترجمة جودت السعد, (الاردن 1984)
- الجواري, باسم احمد صحو, مميزات الاسلوب اللغوي في المجموعة القصصية (حكايات)
لدفوراه بارون, رسالة ماجستير غير منشوره, (بغداد 2001)
- جودي, فاروق محمد, الصهيونية واحياء اللغة في العصر الحديث, دار الثقافة للطباعة والنشر,
(القاهرة 1977)
- الخزعلي, شيماء فاضل, احد هاعام رائد المقالة العبرية, رسالة ماجستير غير منشورة, (بغداد 1998)
- السعد, جودت, الشخصية اليهودية عبر التاريخ, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر,
(بيروت 1985)
- الشامي, رشاد, لمحات من الادب العبري الحديث, مكتبة سعيد رأفت, (القاهرة 1979)
- الشامي, رشاد, الشخصية اليهودية والروح الاسرائيلية, سلسلة كتب عالم المعرفة, (الكويت 1986)
- الشامي, رشاد, الفلسطينيون والاحساس الزائف بالذنب في الادب الاسرائيلي (مصر 1988)
- الطاهر, علي جواد, مقدمة في النقد الادبي, ط1, (بيروت 1979)
- عبابنه, محمد سمير, لغة الاختام والنقوش العبرية, رسالة دكتوراه غير منشوره, (بغداد 2001)
- عبد اللطيف, حمزه, المدخل في فن التحرير الصحفي, ط2, (القاهرة 1965)
- عبد الفتاح, نازك, اضواء على الادب العبري الحديث, مكتبة القاهرة الحديثه (القاهرة 1974)
- عبد الفتاح, نازك, الشعر العبري الحديث, اغراضه وصوره, الدراسات الجامعية, (بيروت 1983)
- عبد النور, جبور, المعجم الادبي, (بيروت 1979)
- عبد الهادي, حلمي, مختارات من الادب العربي الحديث, نثره وشعره, دار القدس للنشر والتوزيع
(عمان 1990)
- علي, خالد اسماعيل, النصوص العبريه الحديثه, (بغداد 1989)

- علي, فؤاد حسنين, من الادب العبري, مجموعة محاضرات, مطبعة الرسالة, (مصر 1963)
- عمر, فاروق, محسن محمد, تاريخ فلسطين في العصور الاسلامية الاوسطى دار الحكمة,
(بغداد 1987)
- العوادي, حسن عبد الامير, نفتالي هيرتس فايزل ودوره في حركة الهسكalah والادب العبري الحديث,
رسالة ماجستير غير منشوره, (بغداد 2001)
- عوف, عبد الرحمن علي, تأريخ الادب العبري, (القاهرة 1985)
- الغالبي, ازهر نور عبد, فن بناء المقالة عند احد هاعام, رسالة ماجستير غير
منشوره, (بغداد 2005)
- الفاروقي, اسماعيل راجي, المثل المعاصرة في الدين اليهودي, مكتبة الجيلاوي (القاهرة 1968)
- فضل, صلاح, علم الاسلوب, ط2 (القاهرة 1985)
- كمال, ربحي, دروس في اللغة العبرية, (بيروت 1983)
- محمود, زكي نجيب, ادب المقالة, (القاهرة 1947)
- المسيري, عبد الوهاب, نهاية التاريخ, دراسة في بنية الفكر الصهيوني, المؤسسة العربية للدراسات
والنشر, الطبعة الاولى, (بيروت 1979)
- المسيري, عبد الوهاب, الايديولوجية الصهيونية, الجزء الاول, (الكويت 1982)
- مندور, محمد, النقد المنهجي عند العرب, (القاهرة 1948)
- نجم, محمد يوسف, فن المقالة, دار الثقافة, (بيروت 1957)
- نجم, محمد يوسف, فن القصة, (بيروت 1981)
- هلال, محمد غنيمي, النقد الادبي الحديث, (القاهرة 1977)
- وهبه, مجدي, معجم المصطلحات في الادب واللغة, (بيروت 1974)

Barzilay, Isaac, E. The Treatment of The Jewish Religion
in The Literature of The Berlin Haskalah, vol-24

(Newyork 1956)

Barzilay, Isaac, E. The Ideology of The Berlin Haskalah,
vol-25 (Newyork 1956)

Encyclopedia Judaica, Article of Eisenmenger J.A. VOL-6
(Jerusalem 1972)

Halkin, Simon, Modern Hebrew Literature, second printed,
Shoken Books (Newyork 1974)

KATZ, J. Out of the Ghetto.(Newyork 1961)

KATZ. J. Tradition Crmisis, (Newyork 1965)

KATZ. J. Exclusiveness and Tolerance, (Newyork 1967)

Klausner, Joseph, A History of Modern Hebrew Literature,
Greenwood press, (U.S.A 1974)

Nathan Rotenstreich, From Mendelsohn To Rosenzweig,
Jewish Philosophy In Modern Times,
(Newyork Haltrineshart 1968)

Nathaniel, Kravitz, 3000 Year of Hebrew Literature
(Chicago 1972)

News Leter of The World Union of Jewish Studies, vol-25
(Jerusalem 1985)

Pelli, M. The Ago of Haskalah, (Leiden 1979)

Shakspeare, William, The Merchant of Venice,
(London 1989)

The Encyclopaedia Britannica, vol. 4 edition (London 1969)

THE NEW ENCYCLOPEADIA BRITANICA, vol-5
(U.S,A 1990)

Waxman, M. A History of Modern Jewish Literature, vol-3, (U.S.A 1960)

ლიტერატურა ქართულ ენაზე:

ორციონ ბართანა, საუკუნეთა მიჯნაზე, ისრაელის ლიტერატურა, ივრითიდან თარგმნა რეუვენ ენოხმა, იერუსლიმი, 2002;

ანათ ფეინბერგი, ეროვნული ლიტერატურიდან ზოგადსაკაცობრიო ლიტერატურამდე – თვალსაზრისი თანამედროვე ებრაული ლიტერატურის შესახებ, თანამედროვე ებრაული პროზის ანთოლოგია, თბილისი, 2003;

მანანა ხელაია, ესეს წარმოშობის საკითხისათვის, ქართული ლიტერატურული ესეი, თბილისი, 1989;

მანანა ხელაია, ესეს ჟანრული სპეციფიკის საკითხი, ქართული ლიტერატურული ესეი, თბილისი, 1989.

ლიტერატურა რუსულ ენაზე:

З. Копельман, Давид Фришман: Биография, позиция, творчество, В пустыне, Тель-Авив, 1996.

Бар-Иосеф Х., Введение, Антология ивритской литературы, Москва, 1999.

ლიტერატურა გერმანულ ენაზე:

Stemberger G., Geschichte der jüdischen Literatur, München, 1977.