

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
აკად. ბ. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

# აღუქსენღრუ გუზსარიი

## „გაღაზუარიანი“ სუარსუდი პერსიუბი



თბილისი  
„მეცნიერება“  
1985

„ბალაეარიანი“ შუა საუკუნეების განთქმული რომანია, რომელშიც აღწერილია ბუდას ცხოვრება. თხრობას ამშვენებს შიგართული არაკები. იგი ცნობილია მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა მწერლობაში. უპირატესად ყურადღება ექცევა არაბულ, ქართულ და ბერძნულ ვერსიებს. ნაშრომში განხილულია „ბალაეარიანის“ ნაკლებად შესწავლილი სპარსული ვერსიები, მათი ადგილი აღმოსავლურ რედაქციათა შორის და მნიშვნელობა ქართული ვერსიის წყაროს შესწავლისათვის.

რედაქტორი პროფ. მ. თოდუა

## წიგნის იტყვიანობა

„კაცთა შორის მცირედნი აღწევენ  
გალმა ნაპირს, დანარჩენნი ამაოდ  
ფუსფუსებენ მდინარის გამოღმა“.

ღმ:მამადა (VI, 85).

...მეფეს შეეძინა დიდი ხნის ნანატრი უფლისწული. ვაჟი ნებიერად იზრდებოდა, ფიქრადაც არ მოსდიოდა, რომ ამა ქვეყნად არსებობს ტანჯვა, ტკივილი, უსამართლობა. შემთხვევით წააწყდა იგი სნეულს, მოხუცებულს, მიცვალებულს. რეალურ ცხოვრებასთან შეტაკება გონიერი და მგრძობიარე ქაბუკის წინაშე წამოჭრის ურთულეს საკითხებს ცხოვრების რაობის შესახებ. ხანგრძლივი ფიქრის შედეგად იგი მივა იმ დასკვნამდე, რომ ბედნიერება და სიხარული არ არსებობს ტანჯვის გარეშე. მშვიდი და უზრუნველი სიცოცხლე, მხოლოდ საკუთარ თავზე ფიქრი პირდაპირი გზაა ბოროტებისაკენ, ცოდვის ბოროტებით დამძიმებული გზა. ერთ ღამეს იგი ტოვებს ოჯახს და წყვილიაღში იკარგება. ექვსი წელი ეხეტებოდა გაუტამა (ასეთი იყო მისი საგვარეულო სახელი) ქვემარტების ძიების გზაზე, ვიდრე ერთხელ, ხის ქვეშ მოვანებისას არ იხილა ნათელი და არ ეზიარა ნირვანას (სურვილთა ჩახშობას, განქარვებას, ტკივილის მოხსნას). ასე იქცა გაუტამა ბუდად (ნათელმხილველად). ორმოც წელზე მეტი იქადაგა ბუდამ სრულიად მარტივი, მკვერმეტყველებას მოკლებული ენით უდიდესი ქვემარტება, რომელიც პრაქტიკულ მიზანს ისახავდა: „შეუმსუბუქოს ადამიანს ტანჯვა-წამება. იგი უარყოფდა ბრმა რწმენას ერთი ღმერთისა თუ სულის უკვდავების შესახებ. მისი აზრით, იმდენი ქვემარტება არსებობს, რამდენი ფოთოლიცაა ტყეში. კამათს ამ ურთულეს საკითხებზე ბუდა გაურბოდა, კერძო საკუთრებასა და მომხვეჭელობას უარყოფდა, ცნობდა მხოლოდ კაცთა შორის ძმობას და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვას. ბუდას გამოთქმათა უადრეს და კანონად ქცეულ კრებულში „მოძღვრების კვალი“ („ღმ:მამადა“) ერთ-ერთ პირველ მცნებად იკითხება: „ვერასოდეს ამა ქვეყნად სიძულვილით სიძულვი-

ლი ვერ მოისპობა, არამედ სიძულვილის უარყოფით შეწყდება იგი. ასეთია მარადი ღვაწლი“ (1, 5)<sup>1</sup>. სიცოცხლეშივე გაუჩნდა მას უამრავი მოწაფე, მათთან ერთად მოიარა ბუდამ მთელი ინდოეთი და მოაქცია იგი, ვიდრე არ მიიცვალა ღრმად მოხუცებული... ✎

ასეთია ლეგენდის ჩონჩხი. დაახლოებით ოცდახუთი საუკუნის წინ დაიწყო ბუდიზმის ძლევამოსილი გავრცელება მთელს აზიასა და შორეულ აღმოსავლეთში. გავრცელებას თან სდევდა ამ მცენების შევსება, შეცვლა, გადასხვაფერება, თუმცა როგორც ბუდას ცხოვრების, ისე მისი მოძღვრების ძირითადი ჩარჩო მაინც ადვილად ამოსაცნობია. მის შემდგომ ევოლუციას თან დაჰყვა სიმბიოზის, ასიმილაციისა და კომპრომისის გასაოცარი უნარი, რაც ასე მკვეთრად გამოემჟღავნა როგორც ბუდისტურ ფილოსოფიაში, ისე, განსაკუთრებით, ხელოვნებასა და ლიტერატურაში<sup>2</sup>.

თავისი ზოგადეროვნული და კაცთმოყვარული მოძღვრების გამო ბუდას თაყვანს სცემდნენ და სცემენ დღესაც ინდოეთში, ცენტრალურ აზიაში, ტიბეტში, ბირმაში, მონღოლეთში, ჩინეთში, იაპონიაში, კორეაში, შრი-ლანკაში, შორეულ აღმოსავლეთში, ციმბირში და ა. შ. ბირმის მოსახლეობის დიდი ნაწილი ბუდას მცნებას აღიარებს. აქ ხშირად გაიგონებთ: „იყო ბირმელი — ნიშნავს იყო ბუდისტი“<sup>3</sup>. იგივე ვითარებაა შრი-ლანკაში და აღმოსავლეთის მრავალ სხვა ქვეყანაში, რომ აღარათყვეს ვთქვათ თვით ინდოეთზე, სადაც ზოგიერთ ოლქში ბუდისტურ თემთა ზრდამ 1000 პროცენტს გადააჭარბა. ზოგან ისე მჭიდროდაა ბუდისტური ტაძრები ნაგები, რომ მთელ ტერიტორიას ეწოდება „მონასტერი“ („ვიჰარა“ ანუ „ბიჰარი“)<sup>4</sup>. 1956 წელს მთელი მსოფლიოს ბუდისტებმა საზეიმოდ აღნიშნეს ბუდას გარდაცვალების, უფრო ზუსტად, ნირვანაში ჩაძირვის 2500 წელი.

ბუდიზმმა განიცადა მრავალი რელიგიის ზეგავლენა (მათ შორის, ადრეული ქრისტიანობისა), ხოლო თავად ბუდამ, როგორც წმინდანმა, შეაღწია მანიქეურ, ზოროასტრულ, მუსლიმურ და ქრისტიანულ რელიგიებში. სწორედ ბუდას ცხოვრებას უკავშირდება შუა საუკუნეებში ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და პოპულარული „სულისმარგებელი რომანი“, რომელსაც პირობით შეიძლება ზოგადი სახელი — „ბალავა-

---

<sup>1</sup> Дхаммапада, перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960, с. 59 (შეზღვეში: ღვაწალი).

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 8.

<sup>3</sup> Е. А. Западова, В стране, где течет Иравади, М., 1980, с. 74; С. А. Симакин, Буддизм в современной Бирме, АКД, М., 1981.

<sup>4</sup> П. А. Баранников, Бхарат — Индия, Л., 1977, с. 3.

რიანი“ ეუწოდოთ<sup>5</sup>. ამ ძეგლის ლიტერატურული ისტორია საკმაოდ რთულია და ბნელით მოცული. ერთი რამ არის უცილობელი: მისი მრავალსახეობა და სხვადასხვა რეგიონში გავრცელება. „ბალავარიანის“ წარმატებას ხელს უწყობდა როგორც მეტად საინტერესო, ზოგადსაკაცობრიო პრობლემათა მომცველი ჩარჩო (ბუდას ცხოვრება), ისე შიგნითული ხალხური „ჩატაკები“ (ბუდას ცხოვრებისა და გარდასახვების ამსახველი საილუსტრაციო არაკები თუ მთელი ნოველები). ბუდისტური ლიტერატურის ეს სპეციფიკური უნარი შეიქმნა ინდური ლიტერატურული და ფოლკლორული ტრადიციების სინთეზის შედეგად და კარგად მოერგო ბუდიზმის მქადაგებელთა მიზნებს. ბუდიზმის გავრცელებასთან ერთად სწორედ ამ საილუსტრაციო მასალამ განიცადა ყველაზე დიდი ცვლილება, შეიძინა ახალი დეტალები, ზოგჯერ სრულიად განსხვავებული სიუჟეტური ხაზები. ამავდროულად აღსანიშნავია ზოგი დეტალის საოცარი მდგრადობა.

თავისი გავრცელებისა და მრავალსახეობის გამო „ბალავარიანი“ საინტერესოა ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიის თვალსაზრისითაც. შემთხვევითი არაა, რომ მას სანიმუშოდ იმოწმებს ამ ურთიერთობისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში ნ. კონრადი: «В древней Индии—на родине буддизма—существовали предания о жизни основателя буддизма—Будды. На основе преданий в средние века сложилась повесть—житие. Эта повесть известна в самых различных языковых сбслсчках: индийской, персидско-пехлевийской, арабской, еврейской, эфиопской, армянской, латинской, греческой, почти на всех западноевропейских и славянских языках, а также на языках тибетском, китайском и монгольском. Вряд

<sup>5</sup> აქ იგულისხმება როგორც აღმოსავლური („ბალავარი/ბალავარი და ბუდასაფ/იოდასაფი“), ისე ბერძნულ-დასავლურ-სლავური („ვარლამი და იოსაფ/იოსაფ/იოსაფატი“) ვერსიები, აგრეთვე, ცხდია, ქართული რედაქციები („ცხოვრება იოდასაფისი“ და „სიბრძნე ბალავარისი“). ყოველ ამ „ბალავარიანს“ ახლავს თავისი განსაზღვრება (მაგ., ქართული „ბალავარიანი“: ან — „ბალავარიანს“ არაბული ვერსია და ა. შ.). რ. თვარაძის აზრით, „ამგვარი წარმოება ე. წ. აღორძინების ხანის ლიტერატურულ ტრადიციებს უფრო შეეყენის, ვიდრე ადრეული შუა საუკუნეებისას“ (წიგნი და მკითხველი, 1971, გვ. 69), მაგრამ განა აღორძინების ხანას განეკუთვნება „ვისრამიანი“, „ამირანდარეჯანიანი“, „თამარიანი“, „ამბულემიანი“, „მეფისტყაოსანი“? ეს სახელები თუნდაც რომ გვიან იყოს შერქმეული, ხომ კარგად მოერგო ამ ძველ ძეგლებს? მას უმკობესად მიაჩნია „სიბრძნე ბალავარისი“ უწოდოს ორივე ქართულ რედაქციას (თუმცა ასე მხოლოდ მოკლე იხსენიება), მაგრამ ზოგჯერ უბრალოდ „ბალავარის“ სახით იხსენიებს (ლიტერატურული წიგნები, 1964, გვ. 200).

ლი ბუდტს მართლაც უნდა ვთქვათ, რომ ეს არის ერთ-ერთი უმთავრესი მნიშვნელობა, რომელიც აქვს ამ ნაშრომს. „ლი ბუდტს მართლაც უნდა ვთქვათ, რომ ეს არის ერთ-ერთი უმთავრესი მნიშვნელობა, რომელიც აქვს ამ ნაშრომს.“

შევენიშნავ, რომ აქ ორი მომენტი დაზუსტებას მოითხოვს: ჯერ ერთი, აუცილებლად დასამატებელია ორ რედაქციად წარმოდგენილი ქართული „ბალავარიანი“, როგორც აღნიშნული ჯაქვის უმთავრესი შემაერთებელი რგოლი ამ რომანის აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ გავრცელების გზაზე; ხოლო მეორე — საურთიერთო საშუალებათაგან (სხვადასხვა სახეობასთან ერთად) თარგმანის გამორიცხვა არ იქნება მართებული. სხვა საკითხია, როგორია ამა თუ იმ კონკრეტული ვერსიის ხასიათი და მიმართება წყაროსთან. ამას მოწმობს თუნდაც უკვე მრავალგზის განხილული, მაგრამ ჯერ კიდევ საბოლოოდ გადაუჭრელი პრობლემა არაბულ-ქართულ-ბერძნული ვერსიების ურთიერთმიმართებისა.

ამ ძეგლის გავრცელების ზოგადი სურათი უფრო მართებულადაა წარმოდგენილი ვ. ტაპროვის შესავალ წერილში, რომელიც ერთვის მის მიერ თარგმნილ „დამაპადას“: «Если превращение Будды в христианского святого Иоасафа стало возможным благодаря «Повести о Варлааме и Иоасафе», проникшей в Европу через иранскую, арабскую, сирийскую и грузинскую среду, то его появление в мусульманской литературе (ср. эпизод о «Субботнике» — ас-Сабти, сыне знаменитого Харун ар-Рашида, в сказках «Тысячи и одной ночи») произошло раньше и непосредственнее. В еще большей степени сказанное относится к манихейской литературе (ср. древнетюркский перевод гимна к Мани, найденного в Турфане, «Мой отец Мани-Будда», 14, 21)»<sup>7</sup>.

\*  
\* \*

საუკუნეზე მეტია, რაც ინტენსიური სამეცნიერო კვლევის ცენტრშია მოქცეული ძირითადად „ბალავარიანის“ სამი ვერსია — არაბული, ქართული და ბერძნული. პრობლემის ბიბლიოგრაფია ხუთასზე მეტ დასახელებას ითვლის. მიუხედავად ამისა, კ. კეკელიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უკანასკნელი სიტყვა ჯერაც არ თქმულა, პირიქით, რაც დრო გადის, საკითხი უფრო მეტ ბურუსში ეხვევა. ამის შიზეზია: 1. გაუთვალისწინებლობა იმისა, რომ ბალავარიანის საკითხი

<sup>7</sup> Н. И. Конрад, Запад и Восток, М., 1966, с. 346.

<sup>7</sup> დამაპადა, გვ. 10.

პრობლემათა მთელ კომპლექსს წარმოადგენს; 2. დაწყება მუშაობისა საკითხის კენწეროდან, რომანის უკანასკნელი რედაქციიდან და მისი ფესვების უგულვებლყოფა; 3. შემოფარგლვა კვლევა-ძიებისა უმეტეს ნაწილად ბიზანტიური კულტურულ-ლიტერატურული არეთი და ბერძნული მასალებით; 4. ბურჟუაზიული მეცნიერების ეროვნული ქედმაღლობა, რომელიც იმაში იჩენს თავს, თითქოს ჰატარა ერებს არც უნარი ჰქონდათ და არც მომზადება იმისათვის, რომ მონაწილეობა მიეღოთ რომანის ჩამოყალიბების საქმეში; 5. დავიწყება იმისა, რომ ამ რომანის შესწავლა შეუძლებელია გარეშე გამოწვლილვითი შედარებისა არაბული, ქართული და ბერძნული რედაქციებისა (სხვა რედაქცია არც არსებობს შესადარებლად)<sup>8</sup>.

ამ უკანასკნელ შენიშვნასთან დაკავშირებით დავძენ მხოლოდ, რომ არსებობს კიდევ ერთი რედაქცია, რომლის გათვალისწინებასაც გარკვეული წვლილის შეტანა შეუძლია „ბალავარიანის“ გავრცელების სრული სურათის წარმოდგენაში: იგულისხმება სპარსული „ბალავარიანის“ ვერსიები, დაწყებული ახლად აღმოჩენილი მანიქეურ-ფალაური ფრაგმენტებით და დამთავრებული XIX ს. ლითოგრაფიული წესით გამოქვეყნებული ხალხური დამუშავებით. მართალია, მათი უმრავლესობა არაბული წყაროებიდან მომდინარეობს, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ წყაროთა დიდი ნაწილი დღეს დაკარგულად ითვლება, ცხადი გახდება სპარსული ვერსიების საშუამავლო ღირებულება.

ამ ნაშრომში ვცადე თავი მომეყარა სპარსული ვერსიების შესახებ არსებული ცნობებისათვის, შეძლებისდაგვარად, გამეგრკვია ზოგი მათგანის (რაზედაც ხელი მიმიწვდა) რაობა, დამესვა საკითხი მათი მნიშვნელობის შესახებ ქართული „ბალავარიანის“ წყაროს დადგენაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა თბილისური ნუსხით შემონახული ვერსია, რომელიც პირველად შემოდის სამეცნიერო კვლევის არეში<sup>9</sup>. ნაშრომის მიზანია „ბალავარიანის“ პრობლემით დაინტერესებულმა სპეციალისტებმა, სხვა ზღვა მასალასთან ერთად, გაითვალისწინონ სპარსული მონაცემებიც (იგულისხმება როგორც ამ თემის გამოძახილი კლასიკურ სპარსულ მწერლობაში, ისე დამოუკიდებელი სპარსული ვერსიების არსებობა).

<sup>8</sup> კ. კეკელიძე, ბალავარიანის რომანი ქრისტაუნულ მწერლობაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. XI, თბ., 1958, გვ. 145.

<sup>9</sup> ზოგი დეტალი ამ ვერსიიდან ჩემი დახმარებით (რაც სათანადოდ აღნიშნულია) გამოიყენა თავის ვრცელ და საინტერესო ნარკვევში ე. ხინთიბიძემ (იხ. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 347).

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

„ნუ უთვალთვალეხ იგი სხვათა  
შეცდომებს, რა გააკეთა ან რა ვერ  
გააკეთა სხვამ, არამედ ის განიკით-  
ხოს, თვით მან რა გააკეთა ან რა  
ვერ გააკეთა“.

(ღამაჰადა, IV, 50)

უკანასკნელ დრომდე მიღებული იყო დებულება, რომლის თანახმად არსებობს მხოლოდ ერთი „ანტიკურობა“ — ბერძნულ-რომაული და მას ემყარება მთელი დასავლური ცივილიზაცია. მაგრამ აღმოსავლეთის ხალხთა მწერლობისა და კულტურის ინტენსიურმა შესწავლამ დღეს გამოავლინა უმდიდრესი მასალა, რომელიც ნათლად ადასტურებს, რომ, ჯერ ერთი, არც აღმოსავლეთისათვის იყო უცხო და უცნობი ბერძნულ-რომაული „ანტიკურობა“, და მეორე — არსებობდნენ სხვა უზარმაზარი კულტურული რეგიონები, რომელნიც თავის დროზე წარმოადგენდნენ საკუთარ „ანტიკურობას“ ამ რეგიონის შთამომავალთათვის.

მართლაც, შორეული აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურას (ეი-ეტნამური, კორეული, იაპონური) ახასიათებდა გარკვეული თავისებურება, რომელიც განპირობებული იყო საერთო „ანტიკურობით“ — ძველი ჩინური კულტურით. ცნობილია, რომ ჩინური ენა კარგა ხნის მანძილზე ასრულებდა ლათინურის როლს შორეულ აღმოსავლეთში (ან არაბულის როლს ახლო აღმოსავლეთში).

ძველი ინდური კულტურა, სანსკრიტზე შექმნილი უმდიდრესი ლიტერატურა იქცა წყაროდ ახალინდურ ენებზე აღმოცენებული მწერლობისათვის როგორც თვით ინდოეთში, ისე ცეილონზე, ბირმასა და სხვა მიმდებარე ქვეყნებში.

შუა და მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებსაც ეძებნება საკუთარი ანტიკური პერიოდი, რომლის უძველეს ფენას ქმნიდა წინა აზიის კულტურული განვითარება უპირატესად არამეული ენის გავრცელების წყალობით ეგვიპტედან მოკიდებული ამიერკავკასიის გავლით შუა



აზიამდე. შედარებით გვიანდელი „ანტიკურობა“ უკავშირდება ისლამის გავრცელებას და არაბულ-სპარსული ენის გამოყენებას მეცნიერებასა და მწერლობაში. ამ ტრადიციებს ეყრდნობა შუა აზიის ხალხთა, ირანის, ავღანეთის, ჩრდილო ინდოეთის, თურქეთისა და აზერბაიჯანის კულტურა და ლიტერატურა.

მაგრამ ეს სამი უზარმაზარი კულტურული რეგიონი ამავე დროს მჭიდროდ უკავშირდებოდა ერთმანეთს. ჩინური კედლები უძლური აღმოჩნდა ვაჭართა საქარავნო გზებისა და ბერ-მონაზონთა საცალფეხო ბილიკების წინაშე. სავაჭრო და რელიგიურ კავშირებს თან ახლდა კულტურული, კერძოდ, ლიტერატურული ურთიერთობა. უთუოდ ანგარიშგასაწევი ის განსაკუთრებული ზეგავლენა, რომელსაც სარწმუნოება ახდენდა მწერლობაზე. ჩნდება და ფართოდ ვრცელდება ბუდისტური, ზოროასტრული, მანიქეური, კონფუციური, ისლამური ლიტერატურა, რაც არ გამორიცხავდა მათ შორის კონტაქტებს, მიღწევათა ურთიერთგამოყენებას, ახლებურ გადამუშავებას (მაგ. ინდური პროზის გავრცელება ირანში, ტიბეტსა და მონღოლეთში, ბუდისტური ჯატაკების კრებულების შედგენა ჩინეთსა და იაპონიაში, ჩინური თემატიკა ირანში, შუა აზიასა და ამიერკავკასიაში). ახლო თუ შუა აღმოსავლეთის მრავალი ლიტერატურული ძეგლის გმირებად გვევლინებიან ჩინელები და ინდოელები. ხშირი იყო ერთი ლიტერატურიდან მეორეში მხატვრულ-რელიგიური სახის გადასვლა-გარდასახვა (მაგ., ბუდას სახის ტრანსფორმაცია). ლიტერატურულ ღირებულებათა ურთიერთგაცვლის ინტენსიურობის თვალსაზრისით განსაკუთრებით გამოირჩევა IV—VI საუკუნეები<sup>1</sup>.

აქ განსაკუთრებით ორი მომენტი საყურადღებოა: ბუდას, როგორც რელიგიური მოძღვრების ფუძემდებლის და ლიტერატურული სახის გავრცელება-გარდასახვა, ერთი მხრივ, და ამ ლიტერატურული ურთიერთობის მრავალგვარ ფორმათა გააქტიურების პერიოდი, მეორე მხრივ.

ბუდას ცხოვრება და მასში ჩართული მრავალრიცხოვანი საილუსტრაციო ჯატაკები უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდნენ მთელს ინდოეთში და სწორედ ამ ლიტერატურულ საფუძველს ეყრდნობოდა საკუთრივ რელიგიური მოძღვრება, მისი გავრცელების ესოდენ ფართო არეალი. ამას მოწმობს ჯატაკების სიუჟეტების ამსახველი გამოსახულებანი მრავალი ბუდისტური ტაძრის ფრესკებზე. ბუდისტურ კანონებში ჩართული საილუსტრაციო ჯატაკები გავლენას ახდენდნენ

<sup>1</sup> Литература древнего Востока (Предисловие В. Б. Никитиной, Е. В. Паевской, Л. Д. Позднеевой), М., 1971, с. 4—5.

როგორც საკუთრივ ინდური, ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული პროზის უნარობრივ თავისებურებებზე, ისე ამ უნარის ამთვისებელ სხვა ხალხების ლიტერატურულ ცხოვრებაზე.

ბუღისში ჩინეთში შეიქრა ჩვ. წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში. მაგრამ დიდ აღმავლობას მან სწორედ IV ს. მიიღწია. ჩინელ მლოცველებს ინდოეთიდან და უფრო ხშირად შუა აზიის ბუღისტური ცენტრებიდან სამშობლოში მიჰქონდათ ინდური მწერლობის მრავალი ნიმუში, მათ შორის, პირველ რიგში, გასართობი ჯატაკები და ლეგენდები. თავდაპირველად გავრცელების გზა უფრო ზეპირი იყო, ვიდრე მწიგნობრული (შემდეგშიც ეს წერილობითი წყაროები უფრო თავისუფალ გარდათქმას წარმოადგენდა, ვიდრე თარგმანს დღევანდელი გაგებით). გაჩნდა საგანგებო ხელობა — „საეროდ მქადაგებელი მონაზვნებისა“. მათი წარმატება იმდენად დიდი იყო, რომ დღემდე შემოგვრჩა ზოგიერთის სახელი. ამ საჯარო მთხრობელებს უკვე იმდენად ბუღისტური მოძღვრების („მიენდეთ ბუღას, შესწირეთ მას მთელი სიცოცხლე“) ქადაგება აღარ აინტერესებდათ, რამდენადაც მსმენელის გართობა-გატაკება. აი, ასე ვრცელდებოდა ჩინეთში ინდური სათავგადასავლო მწერლობა, რაც, თავის მხრივ, იწვევდა ჩინურ ფოლკლორსა და ლეგენდებზე დაფუძნებული ჩინური სათავგადასავლო პროზის აღორძინებას<sup>2</sup>.

მართლაც, ჩინეთის ერთ-ერთ ყრუ პროვინციაში აღმოჩნდა კლდეში ნაკვეთი მონასტერი ღუნ-ხუანი, რომელიც მოიცავდა რამდენიმე ასეულ გამოქვაბულს (მათგან ოთხასამდე მონახტულია ჩვენამდე მოღწეული იშვიათი ბუღისტური და საერო თემატიკის ამსახველი ფრესკებით). აქვე ყოფილა დაცული მრავალი ხელნაწერი. დამახასიათებელია, რომ ღუნ-ხუანი მდებარეობს გზაჯვარედინზე, რომელიც აკავშირებდა ჩინეთს ტიბეტთან, ინდოეთთან და „დასავლეთის მხარესთან“ (ასე უწოდებენ ჩინური წყაროები აღმოსავლეთ თურქესტანს, შუა აზიას, ავღანეთს, ჩრდილო-დასავლეთ ინდოეთსა და მის მიღმა მდებარე ირანს). თვით მონასტერი თარიღდება IV—V საუკუნეებით<sup>3</sup>.

არანაკლებ შთამბეჭდავია ცნობილი ბამიანის კომპლექსი დღევანდელი ავღანეთის ტერიტორიაზე. მე მქონდა ბედნიერება ამ სასწაულის ხილვისა: მდინარე ბამიანის მოწითალო ფლატე დახვრეტილია ფრესკებით დამშვენებული უამრავი გამოქვაბულით. შუაში ამართულია ბუღას ორი უზარმაზარი კლდეში ნაკვეთი ქანდაკი (მოწითალო 80 მეტრისა და მოთეთრო — 50), სახეზე გამოუცნობი ღიმილი რომ

<sup>2</sup> ნ. კონრადი, დასახ. ნაშრ., გვ. 353—354.

<sup>3</sup> С. Ольденбург, Пещеры тысячи будд, «Восток», №1, 1922, с. 57—56.

შერჩენია მხოლოდ (დანარჩენი ჩამოთლილია). ამ ქანდაკებებს უკავშირდება, როგორც ჩანს, ლეგენდა, რომელიც საფუძვლად დაედო ცნობილი სპარსელი პოეტის ონსორის (XI ს.) ჩვენამდე მოუღწეველ პოემას „თეთრი კერპი და წითელი კერპი“<sup>4</sup>, აგრეთვე სპარსულ პოეზიაში განთქმულ მეტაფორას „ბოთე ბამიან“ („ბამიანის კერპი“).

კლდეშივე გამოკვეთილი შიდა კიბეებით რომ ავედი და ბუდას თავთან აღმოვჩნდი, თვალწინ გადამეშალა ულამაზესი ხედი, დათოვლილი მთებით შემოზღუდული ყრუ უდაბნო, V—VI საუკუნეებში მთელი შუა აზიის ერთ-ერთი უდიდესი ბუდისტური ცენტრი<sup>5</sup>.

უკანასკნელი დროის არქეოლოგიურმა გათხრებმა შუა აზიაში (ყარა-თეფე, აჩინა-თეფე, დალვარზინ-თეფე, მარვისა და ფანჯიკენტის სანახები, ქუშანის სამეფოს ნაშთები) კიდევ უფრო გააფართოვეს ჩვენი ცოდნა ბუდიზმის გავრცელების არეალის შესახებ. ირკვევა, რომ ბუდიზმი (აქ იგულისხმება არა მარტო და არა იმდენად რელიგიური მოძღვრება, რამდენადაც მთელი ცივილიზაცია) ერთ კომპლექსად აერთიანებდა ამ ეპოქაში როგორც ცენტრალურ, ისე შუა აზიასა და მახლობელ აღმოსავლეთს თვით ბიზანტიის ჩათვლით.

ამჯერად განსაკუთრებით საინტერესოა ბუდიზმის კვალი ირანსა და შუა აზიაში. ისლამამდელი ირანული სამყაროს კულტურულ ცხოვრებაში ზოროასტრიზმთან ერთად გარკვეული როლი შეასრულა ბუდისტურმა ნააზრევმა<sup>6</sup>. სოღდური, პართული და ბაქტრიული მონაცემები ამის ნათელი დადასტურებაა. აქ მეზობლობდნენ (ხან მტრულად, ხან მოყვრულად) ზოროასტრიზმის, მანიქეველობის, ბუდიზმის, ქრისტიანობის (ნესტორიანელები) მიმდევარნი, ხოლო მწერლობაში მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ ეზოპეს არაკები, „პანჩატანტრა“ და ბუდისტური ჯატაკები, ისევე როგორც ფანჯიკენტის ფრესკებზე ერთმანეთის გვერდით არიან გამოსახული ირანული ეპოსის გმირები და ინდოელი ასკეტები.

ბაქტრიის ცენტრში, ბალხში აღმართული იყო უზარმაზარი ბუდისტური მონასტერი „ნაევაპარი“ (ინდ. „ნავა ვიპარა“), რომელიც 300-მდე სენაკისაგან შედგებოდა, სულ კი, ჩინური წყაროების მიხედვით, ბალხის ოლქში განლაგებული იყო 100 ბუდისტური მონასტერი, სადაც მოღვაწეობდა 3000 ბერ-მონაზონი<sup>7</sup>. ვ. ბარტოლდის მტკიცებით, ბუდისტურ ცენტრებში მაღალ დონეს მიაღწია ქალაქურ-

<sup>4</sup> И. Каладзе, Эпическое наследие Унсури, Тбилиси, 1983, с. 26.

<sup>5</sup> ბამიანის შედარებით დეტალური აღწერა იხ.: М. Г. Вечеслов, Археологические памятники Афганистана, В кн.: Афганистан, ч. 1, М., 1923, с. 131—204.

<sup>6</sup> В. В. Бартольд, Сочинения, т. VII, М., 1971, с. 469.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 44.

მა კულტურამ. ამ მხრივ სწორედ ბალხი იქცა ბუდისტური ირანის მთავარ ქალაქად და ისეთ კულტურულ ცენტრად, რომლის მსგავსი არ მოიძებნებოდა არც შუა აზიის სხვა ოლქებში, არც სასანიანთა სამფლობელოში მესოპოტამიის აღმოსავლეთით<sup>8</sup>. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ სუფიზმის ერთ-ერთი ადრეული წარმომადგენელი აბუ-ისჰაკ იბრაჰიმ იბნ ადჰამი (VIII ს.), რომლის ცხოვრება საოცრად ემსგავსება ბუდას ლეგენდას, წარმოშობით ბალხელი დიდგვაროვანი იყო<sup>9</sup>.

ამრიგად, ღღეს დაღგენილად შეიძლება ჩაითვალოს არა მარტო ბუდიზმის ნაცნობობა-გავრცელების ფაქტი ჩვ. წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეების ირანსა და შუა აზიაში, არამედ მისი დიდი როლი ადგილობრივ რელიგიურ მიმდინარეობათა ჩამოყალიბებაში, საერთოდ კულტურულ ცხოვრებაში<sup>10</sup>. პირველ რიგში უნდა გამოიყოს ის ლიტერატურული ძეგლები საშუალო სპარსული მწერლობისა, რომელთაც, მიუხედავად შემდგომი მრავალგზისი გადაკეთება-გადამუშავებისა. მაინც აშკარად ატყვიათ ინდური წარმომავლობის კვალი („ქილილა და დამანა“, „სინდბადის მოგზაურობა“, „შვიდვეზირიანი“, „ათას-ერთი ღამე“ და სხვ.). მათ რიცხვს განეკუთვნება „ბალავარიანი“.

„ბალავარიანმა“, ანუ ბუდას ცხოვრების ლიტერატურულმა ვერსიამ, ხანგრძლივი დამუშავების გზა განვლო ბოდისატყადან ბუდასაფ-იოდსაფ-იოდსაფ-იოდსაფატამდე და ბალაუჰარ-ბალავჰარ-ვარლამამდე. ასე იქცა ბუდას ერთ-ერთი ეპითეტი, ინდური ტერმინი „ბოდჰისატყა“ (სანსკრ. Bodhi-sattva — „ნათელხილვას მიახლებული“), სოლდური გზით (Pwlystf) ფალაურში რომ გადავიდა (bwt'sp), არაბული თარგმანის „ბუდასაფად“ (بواسف) თუ მის პარალელურ (დიაკრიტიკული ნიშნების აღრევის შედეგად) „იოდსაფად“ (بواسف)<sup>11</sup>, რაც, თავის მხრივ იქცა საფუძვლად ქართული „იოდსაფისა“ და ბერძნული „იოდსაფისა“.

ამ ლეგენდის გავრცელებასთან დაკავშირებით ორი მომენტი საგანგებოდ ხაზგასასმელი: 1) ბუდას ცხოვრების ინდური წყარო, მრავალრიცხოვანი ლეგენდები და ჭატაკები იძლევა მდიდარ მასალას და ქმნის საკმაოდ მყარ საფუძველს „წმინდანის ცხოვრების“ სრულყო-

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 431.

<sup>9</sup> В. В. Бартольд, Сочинения, т. VI, М., 1970, с. 115.

<sup>10</sup> А. М. Беленицкий, Б. И. Маршак, Черты мировоззрения со-дййцев VII—VIII вв. и искусство Пенджикента. В сб.: История и культура народов Средней Азии, М., 1976, с. 87.

<sup>11</sup> Б. А. Литвинский, Буддизм и среднеазиатская цивилизация. В. сб.: Индийская культура и буддизм, М., 1972, с. 150.

ფილი მოდელის შესაქმნელად; 2) ეს მოდელი, ჩარჩო, ქარგა იმდენად უნივერსალურია და დამოუკიდებელი მხატვრული ღირებულების მქონე შიგნითელი არაკების გარეშეც (ნებიერი უფლისწული და უღმობელი ცხოვრება, სიყვარული და მოვალეობა, ტანჯვის გზით ქვეყნარტების ძიება), ამასთანავე იმდენად ნეიტრალურია თავის პირველჩანასახშივე კონფესიური თვალსაზრისით, რომ თავისუფლად ესადაგება სხვადასხვა რელიგიურ სისტემას ზოგადეროვნული ხასიათის გამო და თეორიულ მსჯელობათა თუ საილუსტრაციო არაკების შენაცვლება-გადაკეთების საშუალებას იძლევა. მით უმეტეს მოსალოდნელი იყო ამ მოძრავი ელემენტების შენაცვლება სხვა ენაზე თარგმნისა თუ გადაკეთების დროს. ბუდისტური კანონები აღრევე ითარგმნებოდა სხვადასხვა ენაზე. ის, რასაც „ბუდისტურ ნაწერებს“ უწოდებენ, უხვად შეიცავს უმდიდრესი ინდური ფოლკლორიდან ნასესხებ ზღაპრებს, ლეგენდებს, თქმულებებს. შემდგომში ეს მასალა შეერწყა ბუდიზმის წიაღში წარმოქმნილ საეკლესიო გადმოცემას და ერთგვარად ამ თქმულების საფუძვლად იქცა. ამ ნიადაგზე შეიქმნა ვრცელი პაგიოგრაფიული ლიტერატურა, რომელიც ტიპოლოგიურად ემსგავსებოდა ქრისტიანულ „წმინდანთა ცხოვრებებს“<sup>12</sup>.

ამ ვითარების გათვალისწინებით შეიძლება აიხსნას ის, ერთი შეხედვით თითქოს მოურიგებელი წინააღმდეგობა, რომ ბუდას ცხოვრების ამსახველი ლეგენდა გარდაიქმნა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სულისმარგებელ რომანად. მაგრამ ვიდრე ეს მოხდებოდა, ამ სიუჟეტმა გრძელი გზა განვლო.

ბუდას ცხოვრების ერთ-ერთი აღრინდელი ლიტერატურული დამუშავებისათვის ყველა პირობა იყო შექმნილი სწორედ ისლამამდელ შუა აზიასა და ირანში, საშუაალსპარსულ მწერლობაში. ერთი მხრივ, ეს იყო ბუდიზმისა და მასთან დაკავშირებული მოტივების ფართო გავრცელება როგორც რეალურ ყოფაში, ისე ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, ხოლო, მეორე მხრივ, ამას ხელი შეუწყო ლიტერატურული და კულტურული ცხოვრების აღმავლობამ და ურთიერთობათა გააქტიურებამ ამ პერიოდში (III—VI სს.). ამდენად, სრულიად ბუნებრივი ჩანს ამ სიუჟეტით დაინტერესება და ფაქტიურად პირველი „ბალავარიანის“ შექმნა სასანურ სამყაროში. ამას მოწმობენ ახლად აღმოჩენილი მანიქეური ფრაგმენტები. მაგრამ ბუდიზმმა ზოროასტრიზმთან ბრძოლა-თანაარსებობაში ისლამის პირველ საუკუნეებსაც გაუძლო, თუმცა ეს უკანასკნელი ცეცხლითა და მახვილით შეებრძოლა აღრინ-

<sup>12</sup> Н. И. Конрад. Избранные труды (Литература] и театр), М., 1978, с.

დელ რელიგიებს. ცნობილია, რამდენი საშუალებებისაა დღევანდელი მონაპოვით ირანსა და შუა აზიაში არაბთა შემოსევის შემდეგ, მაგრამ ისიც კარგადაა ცნობილი, რამდენი თხზულება შემოგვრჩა დღეს სწორედ არაბული თარგმანისა თუ გადმოკეთების წყალობით. ერთ-ერთ პირველთაგანს წარმოდგენდა სწორედ არაბული „ბალავარიანი“, რამდენიმე როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ ვერსიად წარმოდგენილი „ამბავი ბრძენი ბალავარისა და უფლისწულ ბუდასაფისა“.

ცხადია, ეს უკვე საკმაოდ შესუსტებული და გაშუალებული ანარეკლია ბუდიზმისა. X საუკუნისათვის ირანულ სამყაროში იმდენად ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ მის შესახებ, რომ დაუიყი „შაპ-ნამეს“ მისეულ ნაწილში ზემოხსენებულ ბუდისტურ ტაძარს ბალხის მახლობლად („ნავბაპარს“) „იაზდანის თაყვანისმცემელთა სავანეს“, ე. ი. ზორასტრულ სალოცავს უწოდებს. ეს იყო იმ რელიგიური ბრძოლის გამოძახილი, რომლის გამოც, ჯერ კიდევ III საუკუნეში, მაგუპატმა კარტირმა გაილაშქრა ბუდისტების წინააღმდეგ<sup>13</sup>. არც ის არის გამორიცხული, რომ ბუდისტური ცენტრების ნანგრევებზე აღმართულიყო ზორასტრული სალოცავი, ისევე როგორც ათაშგაპები მეჩეთებმა შეცვალა შემდგომში. ასეა თუ ისე, ბუდისტურმა ინერციამ შეასრულა რაიმე როლი თუ „ბალავარიანის“ ქარგის მიმზიდველობამ და ნეიტრალობამ, იგი კარგად მოერგო ისლამურ სამყაროსაც. თავის მხრივ არაბული „ბალავარიანი“ დაედო საფუძვლად როგორც ახალსპარსულ ვერსიებს, ისე, რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა ჩვენთვის, პირველ ქრისტიანულ დამუშავებას — ქართულ „ბალავარიანს“.



როგორც ითქვა, საუკუნეზე მეტია, რაც მეცნიერების წინაშე დგას „ბალავარიანის“ პრობლემა. ცნობილია 150-ზე მეტი თარგმანი თუ დამუშავება აზიის, აფრიკისა და ევროპის 30-მდე ხალხთა ენაზე<sup>14</sup>. ცხადია, მათ ირგვლივ შექმნილ ზღვა მასალაზე არც ხელი მიმიწვდება და არც შესაძლებლობა არსებობს მისი თუნდაც ზოგადი მიმოხილვისა. ამჟერად ვეცდები შემოვიფარგლო სპარსულ ვერსიებთან დაკავშირებული ცნობებით, რომელთაც გზადაგზა უფრო ვრცლად განვიხილავ.

<sup>13</sup> Фирдоуси, Шахнаме, перевод Ц. Б. Бану-Лахути, комментарии В. Г. Лукоянина, т. VI. М., 1969, с. 413.

<sup>14</sup> И. Н. Лебедева, Повесть о Варлааме и Иоасафе в рукописной книжности разных народов (основные проблемы изучения), Конференция по истории средневековой письменности и книги, Тезисы докладов, Ереван, 1977, с. 103.

ამავე დროს, აუცილებლობის პირობებში შევხვები არაბულ. ქართულ და ბერძნულ ვერსიებთან დაკავშირებულ სამეცნიერო ლიტერატურას.

„ბალავარიანის“ შესწავლის ისტორია პირობით ორ პერიოდად შეიძლება დაიყოს: პირველი მოიცავს უმთავრესად XIX ს. მეორე ნახევარს, ხოლო მეორე — ჩვენი საუკუნის შუა წლებს<sup>15</sup>.

ქერ კიდევ 1860 წელს ფ. ლიბრეხტმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ბერძნული „ბალავარიანი“ აშკარად უკავშირდება ბუდას ცხოვრების ინდურ ლეგენდებს (კერძოდ, „ლალიტაისტარას“). მანვე აღნიშნა ზოგი ჩართული არაკის ინდური პარალელები. ამ დებულების უარყოფა სცადა ა. კირპიჩნიკოვმა, რომლის აზრით, ფ. ლიბრეხტმა ხელოვნურად გაზარდა შეხების წერტილები და ყურადღება არ მიაქცია განსხვავებებს<sup>16</sup>. ა. ვესელოვსკიმ თავის რეცენზიაში ა. კირპიჩნიკოვის წიგნზე ნათელყო მისი საბუთების სისუსტე<sup>17</sup>. ამრიგად, რომანის სავარაუდო წყარო მეტ-ნაკლებად თითქოს გაირკვა. შემდგომი ძიება წარიმართა მისი გავრცელების გზების დასადგენად. 1886 წ. გამოქვეყნდა პ. ზოტენბერგის საინტერესო გამოკვლევა, რომელიც ძირითადად მიედევნა ბერძნული ვერსიის შექმნის დროისა და ავტორის საკითხებს. აქვე პირველად იქნა განხილული აღმოსავლური, კერძოდ, არაბული, ეთიოპური და ებრაული ვერსიები. გაკვირვებით შეეხო ავტორი აგრეთვე ქართული „ბალავარიანის“ რაობას<sup>18</sup>.

ამ ნაშრომს უმაღლეს გამოეხმაურა პეტერბურგის ორიენტალისტური სკოლის მეთაური, შესანიშნავი რუსი არაბისტი ვიქტორ როზენი<sup>19</sup>. რეცენზენტმა სამართლიანად აღნიშნა ავტორის დიდი ვრუდიცია და

<sup>15</sup> შესწავლის ძირითადი ეტაპები წარმოდგენილია შემდეგ ნაშრომებში: А. Кирпичников, II. Повесть о Варлааме и Иоасафе, Харьков, 1876; Н. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Ioasaph, Paris, 1886; Н. Марр, «Мудрость Балавара», грузинская версия «душеполезной истории о Варлааме и Иоасафе», ЗВОРАО, III, 1888; Е. Кuhn, Barlaam und Ioasaph, München, 1893; А. Крымский, Абан Лахыкий, манихействующий поэт, М., 1913; ილია აბულაძე, „ბალავარიანის“ ქართული რედაქციები, თბ., 1957; კ. კეკელიძე, ბალავარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, XI, 1958; D. M. Lang, The Wisdom of Balahvar, London, 1957; The Balavariani, London, 1966; D. Gimaret, Le livre de Bilawhar et Budasf, Paris, 1971; ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის (ბიზანტიური რომანი „ვარლამ და იოასაფი“), თბ., 1982.

<sup>16</sup> А. Кирпичников, Повесть о Варлааме и Иоасафе, Харьков, 1876, с. 211—253.

<sup>17</sup> А. Веселовский, Византийские повести и «Варлаам и Иоасаф», ЖМНП, СХСII, июль, 1877.

<sup>18</sup> პ. ზოტენბერგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

<sup>19</sup> ЗВОРАО, II, 1887, с. 164—174.

გონებამახვილობა, შერწყმული მეცნიერულ სიფრთხილესთან, ოღონდ დღესდღეობა: რომანის გავრცელების გზა, მისი აზრით, მაინც ვერ არის საბოლოოდ გარკვეული. ვ. როზენმა უდავოდ მიიჩნია იოანე დამასკელის ავტორობის უარყოფა, მაგრამ საეჭვოდ ჩათვალა ყველა მომდევნო ვერსიის წყაროდ ბერძნულის აღიარება, რომელიც თითქოს დაიწერა VII ს., საბას ლავრაში, ვინმე იოანეს მიერ ინდოეთიდან მოღწეული მოთხრობის საფუძველზე. განსაკუთრებით მკვეთრად გაილაშქრა. ვ. როზენმა ქართული „ბალავარიანის“ ბერძნულისათვის წყაროდ მიჩნევის შესაძლებლობის დასაცავად. მან პირველმა მიაქცია ყურადღება გიორგი მთაწმიდლის ცნობას ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ (ცნობა მოყვანილია ა. ცაგარელის მიხედვით). ვ. როზენმავე პირველად გამოთქვა უაღრესად მნიშვნელოვანი ვარაუდი, რომ ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულად ნათარგმნ თხზულებებს შორის „ბაბუკერასთან“ ერთად მოხსენიებული „ბალავარი“ უნდა ნიშნავდესო არა „ბალავარს, საძირკველს“ (ა. ცაგარელის თარგმანით «Фундамент»), არამედ შეიძლება დაუკავშირდეს ჩვენთვის საინტერესო რომანს: «Не знаем, есть-ли какое-нибудь богословское сочинение под заглавием «Фундамент», но признаемся, что слово «Балавари» вызвало у нас предположение, не скрывается-ли здесь то-же самое индийское слово или имя, которое в форме Б-л-в-н-р بَلَوهرِ стоит вместо имени Варлаама в мусульманской версии романа»<sup>20</sup>.

მას შემდეგ, რაც ა. ცაგარელმა დამატებით შეატყობინა ვ. როზენს, რომ ქართულ ნუსხებში ეს სახელი წარმოდგენილია ფორმით „ბალაჰვარი“ ან „ბალალვარი“ (ნუსხურის აღრევის გამო), ძნელი გახდა ეკვის შეტანა ამ სახელის რომანთან და, კერძოდ, არაბულ ფორმასთან კავშირში: «Таким образом тождествой Балахвари с بَلَوهرِ едва-ли может более подлежать сомнению. Не найдется-ли со временем список этой грузинской книги Балахвари, переведенной св. Евфимием, по свидетельству Жития, на греческий язык? Мы усердно просим наших грузинологов не жалеть трудов для разыска-

<sup>20</sup> იკვე. გვ. 172. ამ ციტატას ახლავს საინტერესო სქოლიოები. ერთში ვ. როზენი აღნიშნავს, რომ არაბული ფორმის بَلَوهرِ წყაროებზე „ბილაუჰარად“ პირობითია, აქ მთავარი თანხმობენები; მეორე სქოლიოში მოცემულია ამ სახელის ოდნავ სახეცვლილი არაბული ფორმა — بَلَوهرِ, რომელიც გვხვდება ცნობილ არაბ გრამატიკოს სიბავეითან (VIII ს.) და განმარტება, როგორც „უღიღესი ინდოელ მეფეთა შორის“. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ეს ფორმა — „ბ-ლ-ვ-ნ-რ“ დასტურდება ქართულ რედაქციებში („ბალაჰვარი“). ხმოვნების განლაგებამიც, ალბათ, უპირატესობა ქართულს უნდა მიეცეს.



ნია такого списка. В случае успеха вопрос о переделке романа грузинским святителем мог бы быть решен окончательно»<sup>21</sup>.

მართლაც, არ გასულა ერთი წელი და საქართველოში, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ხელნაწერთა კოლექციაში ჯერ ა. ხახანაშვილმა, შემდეგ კი ნიკო მარმა მიაგნეს „ბალავარიანის“ ქართულ ვერსიას (მის მოკლე რედაქციას „სიბრძნე ბალაქვარისი“). 1888 წ. ნიკო მარმა მიუძღვნა მას პირველი მოკლე, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომელშიც წამოჭრა კარდინალური პრობლემები და მით ქართული ვერსია შეიყვანა „ბალავარიანის“ საერთაშორისო კვლევის არეში<sup>22</sup>. მან ცალკეული ფრაგმენტების სახით შეუღარა ერთმანეთს ქართული, არაბული (ფ. ჰომელისეული დეფექტური ნუსხის მიხედვით) და ბერძნული ტექსტები. მიუხედავად შესანიშნავი ფილოლოგიური დაკვირვებებისა, მასალის სიმწირემ არ მისცა შესაძლებლობა ახალგაზრდა მკვლევარს რაიმე გარკვეული დასკვნის გამოტანისა: «Я воздерживаюсь пока от всяких выводов и заключений, которые были бы преждевременны. Исследование других сохранившихся или доступных списков грузинской версии даст, по всей вероятности, значительные варианты и дополнения, и тогда, без сомнения, представится мне возможность формулировать известные выводы о значении «Мудрости Балавара» в истории перехода с востока на запад душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе»<sup>23</sup>. სამწუხაროდ, მისგან დამოუკიდებელი მიზეზების გამო ნიკო მარს აღარ მიეცა შესაძლებლობა დაბრუნებოდა ამ საკითხს (თუმცა ზოგი მოსაზრება დამატებით გამოთქმული აქვს გზადაგზა სხვა ნაშრომებში).

ამავე წელს ვ. როზენი აქვეყნებს პირველ ცნობას „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიის შესახებ<sup>24</sup>. ვ. როზენმა არა მარტო სათანადოდ შეაფასა სპარსული ვერსიის მნიშვნელობა „ბალავარიანის“ ზოგადი ისტორიისათვის, არამედ წერილში მოყვანილი სპარსული ვერსიის წინასიტყვაობის საფუძველზე ივარაუდა ამ ვერსიის ახალი, მანამდე უცნობი არაბული წყაროს არსებობა. სულ მალე მისი მითითებით ფ. ჰომელმა ბერლინის ბიბლიოთეკაში მიაგნო იბნ-ბაბავეიჰისეულ უცნობ არაბულ ვერსიას<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 278 (ვ. როზენმა ეურნალის ამავე ნომერში დაერთო ეს დამატება).

<sup>22</sup> Н. Марр, «Мудрость Балавара», грузинская версия „душеполезной истории о Варлааме и Иоасафе“, ЗВОРАО, III, 1888.

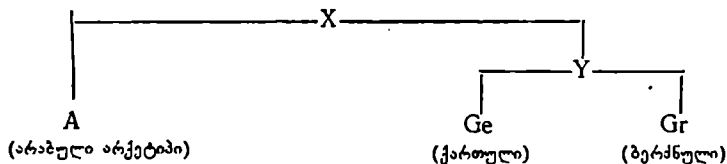
<sup>23</sup> იქვე, გვ. 260.

<sup>24</sup> В. Розен. Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе. ЗВОРАО, III, 1888.

<sup>25</sup> В. Розен, Еще об Ибн-Бабавейхе и Варлааме, ЗВОРАО, IV, 1889.

1889 წელს ს. ოლდენბურგმა გამოაქვეყნა მის მიერ აღმოჩენილი სპარსული ვერსიის ზოგადი მიმოხილვა, მოიყვანა დასაწყისის, დასასრულისა და რამდენიმე არაკის ტექსტი, არაკებისა და სახელების სია<sup>26</sup>. შემდგომში მკვლევრები ამ ვერსიის დახასიათებისას მხოლოდ ს. ოლდენბურგის ხსენებულ შრომას ეყრდნობიან. სამწუხაროდ, თვით ძეგლი დღემდე არ გამოქვეყნებულა და არც თარგმნილა.

„ბალავარიანის“ შესწავლის ეს პირველი პერიოდი (ე. კრაჩკოვსკის დახასიათებით, რუსული ორიენტალისტიკის „ვარლაამისეული პერიოდი“) ერთგვარად შეჯამებულია ე. კუნის შედარებით მცირე, მაგრამ ბიბლიოგრაფიული ცნობებით უზვად დატვირთულ მონოგრაფიაში<sup>27</sup>. ზოგი ეპიზოდისა თუ არაკის შესწავლისას მან გამოიყენა ს. ოლდენბურგისეული სპარსული ტექსტის მონაცემები, აგრეთვე ქართული მასალა (ნ. მარის ნაშრომის მიხედვით). აქ პირველადაა წარმოდგენილი ცდა „ბალავარიანის“ გავრცელების სავარაუდო სქემის შედგენისა:



„იქსი“ მკვლევარს გასარკვევად მიაჩნდა, თუმცა უფრო ინდურ-ფალაური წყაროსაქენ იხრებოდა, „იგრეკის“ ენად კი სირიულს ვარაუდობდა.

ცალკეული დაკვირვებანი ამ „სულისმარგებელი რომანის“ შესახებ ქვეყნდებოდა მომდევნო წლებშიც, ჩვენი საუკუნის დასაწყისში. სპარსული ვერსიების შესწავლის თვალსაზრისით საინტერესო იყო ვ. როზენის ცნობა თეირანში 1825 წ. ლითოგრაფიული წესით გამოცემული კრებულის შესახებ, რომელშიც მოთავსებული ყოფილა „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსია<sup>28</sup>. ასევე საგულისხმო იყო ვალენტინ ჟუკოვსკის შედარებით უფრო ვრცელი მოხსენება „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიის კიდევ ერთი ლითოგრაფიული გამოცემის შესახებ. გა-

<sup>26</sup> С. Ольденбург, Персидский извод повести о «Варлааме и Иоасафе», ЗВРРАО, IV, 1889.

<sup>27</sup> Ernst Kuhn, Barlaam und Ioasaph. Eine bibliographisch - literargeschichtliche Studie..., München, 1893.

<sup>28</sup> იხ. არქეოლოგიური საზოგადოების აღმოსავლური განყოფილების სხდომის ოქმი (ЗВРРАО, X, 1897, с. XIV).

მოცემა დათარიღებული იყო (1852) და ილუსტრირებული<sup>29</sup>. ორივე ეს გამოცემა ფაქტიურად იმეორებდა ს. ოლდენბურგისეულ ტექსტს შემოკლებულ-გადამუშავებული სახით.

„ბალავარიანის“ შესწავლის ისტორიის ეს პირველი პერიოდი მომდევნო დამატებებითურთ მისთვის ჩვეული გამოწველილით წარმოდგენილია აგათანგელ კრიმსკის ნაკვეთში, რომელიც მიეძღვნა VIII—IX საუკუნეების არაბ პოეტს აბან ლაჰიკის<sup>30</sup>. ბუნებრივია. ა. კრიმსკი გაკვირით, მაგრამ მაინც შეეხო ს. ოლდენბურგის მიერ აღმოჩენილ სპარსულ ვერსიას და, ვ. როზენის კვალდაკვალ, ჭეროვნად შეაფასა იგი<sup>31</sup>. მანვე შენიშნა, რომ სპარსული ვერსიის შესახებ ს. ოლდენბურგის ცნობა აღმოჩენად იქნა მონათლული მხოლოდ იმის გამო, რომ მიივიწყეს კარგა ხნით ადრე გამოცემული ლითოგრაფიებიო. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ, თუმცა ოდნავი დაგვიანებით. მაგრამ ეს ხსენებული ლითოგრაფიული გამოცემები, როგორც ზემოთ ითქვა, არ გამორჩენიათ ვ. როზენსა და ვ. ჟუკოვსკის.

„ბალავარიანის“ შესწავლის მეორე პერიოდი ჩვენი საუკუნის ორმოცდაათიან წლებს ემთხვევა. თითქმის ნახევარი საუკუნის შემდეგ კვლავ იფეთქა ინტერესმა ამ ძეგლისადმი, შეიძლება ითქვას, ისევ საერთაშორისო მასშტაბით. ინტერესის გაღვივებას ერთგვარად საფუძველი შეუქმნა 1889 წ. ბომბეიში დაბეჭდილი ვრცელი არაბული ვერსიის ვ. როზენისეული რუსული თარგმანის გამოქვეყნებამ. თარგმანი შესრულებულია გასული საუკუნის მიწურულს და კარგად ასახავს ვ. როზენის იმჟამინდელ ინტერესებს. გარკვეული მიზეზების გამო, იგი გამოიცა მხოლოდ 1947 წელს ე. კრაჩკოვსკის რედაქციითა და წინასიტყვაობით<sup>32</sup>. ბიძგი კი ამ კვლევის აღორძინებას, უდავოდ. მისცა იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერთა შორის ვრცელი ქართული ვერსიისა („ცხორებაჲ ნეტარისა იოდასაფისი“) და მოკლე რედაქციის („სიბრძნე ბალაჰიარისი“) უძველეს ნუსხათა აღმოჩენა-შესწავლამ. ცნობა მათ შესახებ ჭერ კიდევ ოციან წლებში გამოაქვეყნა ამერიკელმა ქართველოლოგმა რობერტ ბლაიკმა, მაგრამ მათი კეშმარიტი მნიშვნელობა გაირკვა მხოლოდ მიკროფირების საქართველოში მიღების

<sup>29</sup> ვ. ჟუკოვსკის მოხსენება «О персидском лубочном издании повести о «Варлааме и Иосафате» წაკითხული იყო 1906 წლის 23 მარტს (სხლომის ოქმი იხ. ЗВОРАО, XVII, 1908, с. XXXI).

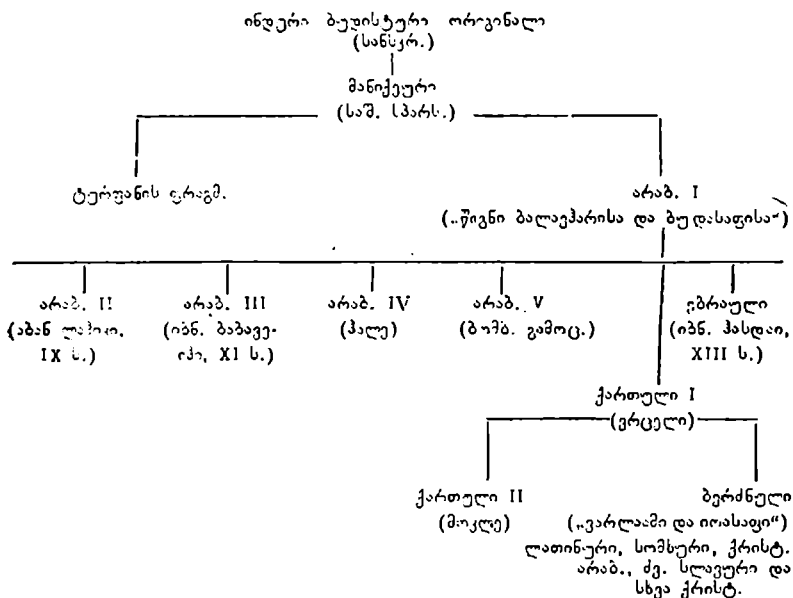
<sup>30</sup> А. Крымский, Абан Лахыкий, манихействующий поэт, Труды по востоковедению..., вып. XXXVII, М., 1913.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 38.

<sup>32</sup> Повесть о Варлааме пустынноике и Иосафе царевиче индийском («Книга Билаухара и Будасфа о поучениях и мудрых притчах»), перевод с арабского акад. В. Р. Розена под редакцией и с введением акад. И. Ю. Крачковского, М.—Л., 1947.

შემდეგ. 1956 წელს. ქართული „ბალავარიანის“ ორივე რედაქციის ტექსტი ვრცელი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ<sup>33</sup>. მისი დასკვნით, აღრინდელია (IX—X სს.) ვრცელი ქართული ვერსია. ხოლო მოკლე რედაქცია მის გადამუშავებას წარმოადგენს და თარიღდება XI ს. მისივე დაკვირვებით, მთელი რიგი საკუთარი და გეოგრაფიული სახელებისა მოწმობს ქართული ტექსტის არაბულიდან მომდინარეობას<sup>34</sup>.

კიდევ უფრო გადაჭრით დაუკავშირეს არაბულ წყაროს (ბომბეის ტექსტის ვ. როზენისეული თარგმანის მიხედვით) ვრცელი ქართული ვერსია კ. კეკელიძემ<sup>35</sup> და ცნობილმა ინგლისელმა ქართველოლოგმა დევიდ მარშალ ლანგმა<sup>36</sup>. ამ უკანასკნელმა ქართული ტექსტის თარგმანის გარდა ვრცლად მიმოიხილა სამეცნიერო ლიტერატურა „ბალავარიანის“ სხვადასხვა ვერსიების შესახებ და თავის გამოკვლევაში მათი გაერთიანების ასეთი სქემა წარმოადგინა:



<sup>33</sup> ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. ა. მანიძის რედაქციით. თბ., 1957.

<sup>34</sup> ილია აბულაძე, ქართული „ბალავარიანის“ ერთი პერსონაჟის სახელის წარმოშობისათვის, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე. ტ. XXVIII. № 4, 1962. გვ. 512.

<sup>35</sup> კ. კეკელიძე, ბალავარის რომანი ქრისტიათულ მწერლობაში, „ლიტერატურული ბიუანი“. ტ. XI, 1958.

<sup>36</sup> The Wisdom of Balahvar by David M. Lang, London, 1957.

მანიქური ვერსიის და ტურფანის ფრაგმენტის მოხსენიება გულისხმობს ჩინეთის თურქესტანში (ხოთანში) მიკვლეულ კოლექციას, სადაც აღმოჩნდა „ბალავარიანის“ ერთი არაკი ძველი თურქული ვერსიიდან<sup>37</sup>. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ თვალსაზრისით ვ. ჰენინგის გამოკვლევა, რომელშიც განხილულია ამავე კოლექციაში დაცული ფრაგმენტები სპარსული „ბალავარიანისა“. მკვლევარმა ეს პოეტური ნაწყვეტები რუდაქის სკოლას (IX—X სს.) მიაკუთვნა<sup>38</sup>.

ვ. ჰენინგის აღმოჩენამ დ. ლანგს ს. ოლდენბურგისეული სპარსული ვერსიაც გაახსენა და „ისლამის ენციკლოპედიაში“ მოთავსებულ „ბალავარიანისა და ბუდასათის“ გაერთიანების სქემას მან დაუმატა მანიქურიდან მომდინარე სპარსული I (პოეტური, რუდაქის სკოლისა) და არაბული III-დან (იბნ ბაბავეიჰისეულიდან) მომდინარე სპარსული II (ს. ოლდენბურგისეული)<sup>39</sup>. აქვე უნდა აღინიშნოს დ. ლანგის საინტერესო წერილი, რომელშიც გამოვლენილია „ბალავარიანის“ გამოძახილი შუა საუკუნეების სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლში „მარზბან-ნამე“<sup>40</sup>.

ვრცელი ქართული რედაქციის აღმოჩენამ ხელახლა მწვავედ დააყენა ქართულ-ბერძნული ვერსიების მიმართებისა და ეჭვთაზე მთავშიდლის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის პრობლემა. ამ საკითხს მიეძღვნა შალვა ნუცუბიძის საგანგებო მონოგრაფია, რომელშიც ვრცელადაა განხილული საკითხის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა<sup>41</sup>. ავტორმა ქართული „ბალავარიანი“ (უფრო ზუსტად. მისი მოკლე რედაქცია „სიბრძნე ბალავარიანისი“) VII ს. დაათარიდა. ავტორად კი ცნობილი მოღვაწე იოანე მოსხი ივარაუდა<sup>42</sup>. ბუნებრივია, მან უარყო ქართული ტექსტის აღმოსავლურ, კერძოდ, არაბულ, წყაროსთან კავშირი, თუმცა ამ ხაზით წარმოდგენილი საბუთები სუბიექტუ-

<sup>37</sup> დ. ლანგი. დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

<sup>38</sup> W. B. Henning, *Persian poetical Manuscripts from the Taim of Rudaki. A Locust's Leg* (Studies in honour of S. H. Tagizadeh), London, 1962.

<sup>39</sup> EI, I, 1960, 1217.

<sup>40</sup> D. M. Lang, *Parable and Precept in the Marzubanname*, W. B. Henning Memorial Volume, London, 1970.

<sup>41</sup> Ш. И. Нуцубидзе. К происхождению греческого романа «Вартаан и Иоасаф», Тб., 1956 (მოგვიანებით გამოქვეყნდა მისი ქართული თარგმანი: შალვა ნუცუბიძე, შრომები, VI, თბ., 1977).

<sup>42</sup> ეს ვარაუდი უფრო ადრე იყო გამოთქმული შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის შესავალ წერილში, რომელიც წინ უძღოდა „სიბრძნე ბალავარიანის“ 1937 წ. გამოცემას (გვ. V—XVIII).

რი და ნაკლებსარწმუნო ჩანს<sup>43</sup>. ნაშრომის მთავარი პათოსი მიანიც მის მართული იყო ექვთიმეს ავტორობისა და ბერძნული რომანის „ბარლამ და იოსაფის“ ქართული „ბალავარიანიდან“ მომდინარეობის დასამტკიცებლად და ამ მხრივ მას უდავოდ ჰქონდა საეტაპო მნიშვნელობა.

შ. ნუცუბიძესთან ზეპირ დისკუსიაში აქტიურად იყო ჩაბმული გიორგი წერეთელი, რომელმაც მთელი რიგი საყურადღებო მოსაზრება წამოაყენა ქართული „ბალავარიანის“ არაბულ ტექსტთან კავშირის შესახებ. სამწუხაროდ, მის არქივში ჭერჯერობით არაფერი ჩანს ამ საკითხის გარშემო დაწერილი. ერთადერთი პუბლიკაცია მან მიუძღვნა „ბალავარიანის“ გვიანდელ ქართულ პოეტურ ვერსიას<sup>44</sup>.

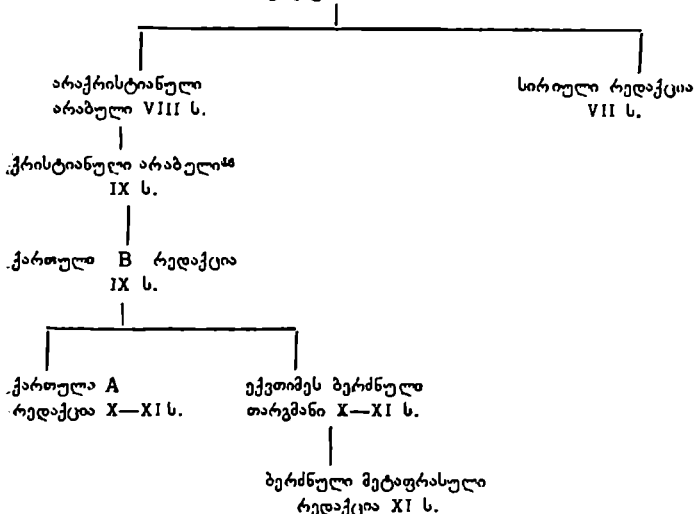
კორნელი კეკელიძემ სპეციალურ წერილში განიხილა ძირითადად ორი საკითხი: ვრცელი და მოკლე ქართული რედაქციების ურთიერთმიმართება და ვრცელი ტექსტის არაბული ქრისტიანული ვერსიიდან მომდინარეობა<sup>45</sup>. მან მოიხმო არა მარტო უკვე ცნობილი საბუთები (უმთავრესად, ონომასტიკა), არამედ რამდენადმე ტექსტუალურ შეჯერებასაც მიმართა (ბომბეის ტექსტის ვ. როზენისეული თარგმანის მიხედვით. თუმცა ეს ვერსია, მისი აზრით, უკვე გამუსლიმებულია, ქრისტიანული მასზე გვიან უნდა გაჩენილიყო). მისივე ვარაუდით, ბერძნული რომანის საფუძველსაც სწორედ ეს ვრცელი ქართული რედაქცია წარმოადგენდა, კიდევ უფრო გავრცობილი და გამეტაფრასებული ბერძნულ ნიადაგზე. თავისი დასკვნები ავტორმა შემდეგი სქემის სახით წარმოადგინა:

<sup>43</sup> შ. ნუცუბიძე განიხილავს ამ კავშირის დამადასტურებელ მხოლოდ ორ მაგალითს (არაბ. ბუღააჟ — ორდასაფი და „საჯყვის მკერაჟი“). პირველის შესახებ სამართლიანად აღწინააღმდეგავს, რომ ეს შეცვლა თვით არაბულ ვერსიებშიცაა. მოსალოდნელი გრაფიკულ ნიშნულადაა, მაგრამ აქედან აკეთებს კატეგორიულ დასკვნას: „ქართული „ორდასაფი“ ვეღარ იქნება სავალაო საფუძვლი ბუღისტურსა და ბერძნულ ფორმებს შორის“ (გვ. 16). სწორედ რომ იქნება, რადგან სხვაგვარი ახსნა სახელის მხოლოდ ამ ფორმისა ძნელია, მით უმეტეს, რომ მას მრავალი სხვა ანალოგიური მაგალითი ემატება. იგივე ითქმის „სიტყვის მკერაჟზე“. არ არის სწორი იმს განცხადება, თითქოს „სიტყვა „მკერაჟი“... ქართულ ტექსტში არაა (გვ. 18).

<sup>44</sup> გ. წერეთელი, ქართული ბალავარიანის უცნობი, პოეტური ვერსია, თსუ შრომები. აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. 108, 1964.

<sup>45</sup> კ. კეკელიძე, ბალავარის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში, „ლიტერატურული ძეგანი“, ტ. XI, 1958.

ფალაური რომანი



„ბალავარიანის“ ტექსტოლოგიურ საკითხებს მიეძღვნა რევაზ თვარაძის სადისერტაციო შრომა, რომლის რამდენიმე ნაწილი გამოქვეყნდა წერილების სხვადასხვა კრებულში<sup>47</sup>. ავტორმა ერთმანეთს შეუდარა ორივე ქართული რედაქცია და პარალელურად გამოიყენა ვ. რო-

<sup>46</sup> დაბეჭდილია X ს., რაც, ალბათ, კორექტურული შეცდომაა. აქვე უნდა ითქვას, რომ არ ჩანს აუცილებლობა ამ ჰიპოთეტური არაბული ქრისტიანული ვერსიის არსებობისა, ყოველ შემთხვევაში, მტკიცება მისი არაა დამარწმუნებელი: „უსაფუძვლო იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ქართული რედაქცია არ აღმოცენებულა ქრისტიანულ-არაბული რედაქციის მეშვეობით, რომ ის შედგენილია ქართველის მიერ არაქრისტიანული არაბული რედაქციის ნიადაგზე. ამის საწინააღმდეგოდ ყველაზე მეტად ლაპარაკობს სიტყვების „მეურვალის“ და „მეურნალის“ აღრევა, აგრეთვე ონომასტიკური მონაცემები, თუგინდ „ბალაქვარ“ და „იოდასაფ“ (გვ. 158). განა ეს ონომასტიკური მონაცემები (არაფერს ვამბობ „მეურვალ-მეურნალზე“, რომელთაც არაფერი აქვთ საერთო ამ საკითხთან), თუგინდ „ბალაქვარ“ და „იოდასაფ“, ერთნაირად არ იქნებოდნენ წარმოდგენილი არაბულ ტექსტში განურჩევლად იმისა, არაქრისტიანულია ის თუ ქრისტიანული?! უფრო მართებული ჩანს კ. კეკელიძის დებულება არაბული რომანის ზოგადრელიგიური ხასიათის შესახებ (გვ. 157).

<sup>47</sup> P. A. Тварадзе, «Мудрость Балавара» — две редакции. Сравнение текстов, АКД, Тб., 1969; რ. თვარაძე, ლიტერატურული წერილები («სიბრძნე ბალაქვარისი» და ბალავარიანის არაბული ვერსია), თბ., 1964; რ. თვარაძე, წიგნი და მკითხველი («სიბრძნე ბალაქვარისი» — ორი რედაქცია), თბ., 1971 (შემოკლებული სახით „მნათობში“, №11, 1968).

ზენისეული თარგმანი არაბული ვერსიისა. ნაშრომში მრავალი საინტერესო დაკვირვებაა და საკითხებიც ახლებურადაა გაშუქებული. რ. თვარაძის დასკვნით, ქართული რედაქციები არ არიან დამოკიდებულნი ერთმანეთზე, მათ გააჩნდათ საერთო არქეტიპი. ამავე დროს ქართული „ბალავარიანი“ არ მომდინარეობს ბომბეის ტექსტიდან, რომელიც ავტორის აზრით, ერთადერთია დღეს ცნობილ არაბულ ვერსიებს შორის. ქართული ვერსიის დედნის პრეტენზია რომ შეიძლება ჰქონდესო. რამდენადაც დამარწმუნებელი ჩანს ავტორის მსჯელობა ქართული რედაქციების ურთიერთმიმართებისა და სავარაუდო არქეტიპის არსებობის შესახებ (ეს მომენტი, როგორც აღნიშნული აქვს რ. თვარაძეს, გათვალისწინებული ჰქონდა ილია აბულაძეს), იმდენად სათუო და ზედმეტად კატეგორიულია იგი არაბული წყაროს საკითხის განხილვისას<sup>48</sup>.

„ბალავარიანის“ კვლევის მეორე ეტაპი ერთგვარად შეჯამებულ აქვს ფრანგ ორიენტალისტს დანიელ ჟიმარეს. მან ფრანგულად თარგმნა ბომბეის ტექსტი, თარგმანს კი წარუძღვარა მეტად საგულისხმო ნარკვევები<sup>49</sup>. დ. ჟიმარეს აზრით, თუ გვინდა ბერძნული „ბარლაამისა და იოასაფის“ ისტორიას შუქი მოეფინოს, აუცილებელია ყველა პრე-ბარლაამის (ასე უწოდებს ის წინაბერძნულ ვერსიებს) დამუშავებათა დეტალური შედარებითი შესწავლა. ასეთად მას, პირველ რიგში, მიაჩნია „ქითაბი ბილავჰარ ვა ბუდასფ“ („წიგნი ბალავჰარისა და ბუდასაფისა“), რომელსაც იგი არაბულ ისმაილიტურ ვერსიას უწოდებს. დ. ჟიმარე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ 1889 წ. ბომბეიში ლითოგრაფიული წესით გამოქვეყნებული ეს ტექსტი არც უძველესია, არც მით უფრო ერთადერთი ამოსავალი წერტილი სხვა ვერსიებისათვის. მათ რიცხვს მიაკუთვნებს იგი და პირველად განიხილავს მთლიან სისტემაში მისთვის ცნობილ და ხელმისაწვდომ სპარსულ თარგმანებსაც, კერძოდ, XIV ს. ავტორის ნეზამედდინ შამის ვერსიას, რომელიც პირველად განიხილება ასე საგანგებოდ.

აქვე შევნიშნავ, რომ ეს სპარსელი ავტორი და მისი „ბალავარიანი“, მართალია, გაკვრით, მაგრამ მაინც მოხსენიებულია ცნობილი

---

<sup>48</sup> მ.გ., რატომ არის „ზოგადი მსჯელობის ფარგლებში“ მოქცეული არაყების რაოდენობისა და თანმშვეურობის საკითხი, ან რამდენიმე საკუთარ და გეოგრაფიულ სახელთა არაბული ფორმა რატომ არის უფრო ნაკლებად სარწმუნო არგუმენტი, ვიდრე ერთი „ზანდანი“ ინლურ წყაროსთან უშუალო მახლობა?

<sup>49</sup> Le Livre de Bilawhar et Būdāsf, selon la version arabe ismaélienne par Daniel Gimaret, Genève-Paris, 1971.



ირანელი მკვლევრის საიდ ნაფისის მონოგრაფიაში<sup>50</sup>. მასვე ეკუთვნის წერილი ბუდას მოძღვრების გავლენის შესახებ ისლამამდელ ირანში<sup>51</sup>.

„ბალავარიანის“ კვლევა დღეს განსაკუთრებული ინტენსივობით ქართულ-ბერძნული ტექსტების შედარებითი შესწავლის ხაზით გრძელდება. კვლევისა და კამათის ძირითად საკითხს წარმოადგენს ექვთიმე ათონელის როლი ბერძნული ვერსიის შემუშავებაში. შ. ნუტუბიძის კამათი ფ. დოლგერთან წარმატებით გააგრძელა სიმონ ყაუხჩიშვილმა და აგრძელებენ მისი მოწაფეები რ. მიმინოშვილი, ე. ხინთიბიძე, ნ. გაფრინდაშვილი, ტ. გელენაევა<sup>52</sup>. ქართულ-ბერძნული ტექსტების შედარებისას ისინი ხშირად იყენებენ აღმოსავლურ, კერძოდ, ვ. ოზუნის მიერ თარგმნილ არაბულ ვერსიას. სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვის სისრულითა და ტექსტოლოგიური შტუდიების სიუხვით გამოირჩევა ე. ხინთიბიძის უკანასკნელი ნაშრომი, რომელშიც, როგორც ითქვა, მოხმობილია აგრეთვე სპარსული ვერსიების ზოგიერთი მონაცემი. მისი დასკვნით „ქართული რედაქცია აშკარად გარდამავალი საფეხურია „ბალავარიანის“ აღმოსავლურ არაქრისტიანულ ფაბულასა და ბერძნულის ღრმად დოგმატიკურ „სულისმარგებელ მოთხრობას“ შორის“<sup>53</sup>.

საკითხის ისტორიისა და მისი შესწავლის ამ ზოგადი მიმოხილვის შედეგად შეიძლება დაუასკვნათ: ინდურ საძირკველზე აღმოცენებულ ბუდას ცხოვრების ლეგენდას ხანგრძლივი და მრავალფეროვანი მეტამორფოზებით აღსავსე გზა გაუვლია. ამ გზის სრულიად ბუნებრივ,

---

<sup>50</sup> سعيد نفيسى ' تاريخ نظم و نثر در ايران و در زبان فارسی ، طهران ۱۳۴۴ ،

<sup>51</sup> سعيد نفيسى ، تأثير تعاليمات بودائی در فرهنگ پيش از اسلام ايران ، فرهنگ نو ، جلد اول

<sup>52</sup> ს. ყაუხჩიშვილი. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963; მისივე, Происхождение романа «Варлаам и Иоасаф» (сб. „Античная древность и Средние века“, М., 1973); რ. მიმინოშვილი, „ეარლამასა და იოასაფის“ ავტორის ვინაობის საკითხისათვის (კრებ. „ბიზანტიზმის ეტიოლოგიური ეტიუდები“, თბ., 1978); მისივე, ექვთიმე ივერი — ბერძნული რომანის ავტორი, „მნათობი“, № 7—8, 1979; ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982; მისივე, Афонская грузинская литературная школа, Тб., 1982; ნ. გაფრინდაშვილი, ბერძნული „ბალავარიანის“ ერთი მოსკოვერი ხელნაწერი, „ციცქარი“, № 10, 1972; ტ. გელენაევა, ძიებანი ბალავარიანის ქართულ-ბერძნულ რედაქციათა გენეზისის დასადგენად, „კვეანარი“, II, 1979 და სხვ.

<sup>53</sup> ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, გვ. 306.

თუმცა ჯერაც სათანადოდ შეუსწავლელ მონაკვეთს წარმოადგენს ირანული სამყარო. აქ, უპირველესად, იგულისხმება ის კულტურულ-ისტორიული ვითარება, რომელმაც ხელი შეუწყო ამ ლეგენდის ლიტერატურულ ძეგლად ჩამოყალიბებასა და არაბულენოვანი მწერლობისათვის მის გადაცემას სხვადასხვა ვერსიების სახით. არანაკლებ საინტერესოა უკვე ამ უკანასკნელთა ნიადაგზე ახალსპარსულენოვანი რედაქციების შემუშავება.

## თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

### იხლური საფუძველი

„ქველმოქმედება სიბერემდე საამურია. მტკიცე რწმენა საამურია. სიბრძნის მიღწევა საამურია. თავშეკავება ბოროტებისგან საამურია“.

(ღამაჰაღა, XXIII, 333)

„ბალავარიანის“ რომანის კავშირი ბუდას ცხოვრებასთან იმთავითვე აშკარა იყო. ზემოთ აღინიშნა, რომ ა. კირპინიკოვის ცდას ამ მოსაზრების უარყოფისა წარმატება არ მოჰყოლია. თუ ეს საკითხი მოკლედ მაინც საჭიროებს ხელახალ განხილვას, მხოლოდ იმიტომ, რომ დღესაც, იშვიათად, მაგრამ მაინც, გამოითქმის სკეპტიკური მოსაზრება ამ რომანის ინდური საფუძვლის გამო:

«Одна из основных проблем — проблема происхождения Повести. В XIX в. было высказано предположение о ее буддийском происхождении. В настоящее время существуют данные, позволяющие отказаться от этой гипотезы. Традиционное жизнеописание Будды совпадает с повестью лишь в очень небольшой части. Притом в арабских версиях наряду с именем индийского царевича (Буддасаф) фигурирует и имя Будды (ал-Будд). Таким образом отождествлять эти два персонажа нельзя. В настоящее время можно говорить скорее о центральноазиатском (манихейском), чем индийском происхождении Повести»<sup>1</sup>.

რა შეიძლება ითქვას „ბალავარიანის“ ბერძნული რედაქციების სერიოზული მკვლევრის ი. ლებედევას ამ, ცოტა არ იყოს, კატეგორიული

<sup>1</sup> И. Н. Лебедева. Повесть о Варлааме и Иоасафе в рукописной книжности разных народов (основные проблемы изучения), Конференция по истории средневековой письменности и книги, Тезисы докладов, Ереван, 1977, с. 104.

ტონით გამოთქმული მოსაზრების შესახებ? ჯერ ერთი, მხოლოდ XIX ს. კი არა, დღესაც მკვლევართა უმრავლესობას ეჭვი არ ეპარება, რომ „ბალავარიანს“ საფუძვლად უდევს ბუდას ცხოვრების შესახებ არსებული ინდური ლეგენდები და გადმოცემანი. არ არის ზუსტი, თითქოს ამ ლეგენდებსა და „ბალავარიანს“ მხოლოდ მცირე რამ აკავშირებს (მსგავსია არა მარტო საერთო ქარგა სიუჟეტისა, არამედ მთელი რიგი დეტალებისა, რომელთა ახსნა ინდური წყაროს გარეშე გაჭირდება. აგრეთვე ჩართულ არაკთა უმრავლესობა). არც „ბუდასაფის“ გვერდით „ალ-ბუდის“ არსებობა ერთ-ერთ არაბულ ვერსიაში (და არა ვერსიებში. როგორც აღნიშნავს ი. ლებედევა) ჩანს ძნელად ასახსნელი. აქ ასახულია ერთი სიუჟეტის დამუშავების სხვადასხვა დონე და ეტაპი („ბუდასაფ-ბუდასფი“ უკავშირდება „ბოდჰისატვას“, ბუდად განმზადებულს. მის წინასაფხურს, ე. ი. სწორედ რომ შეესაბამება ინდოელი უფლისწულის ცხოვრების პირველი ნახევრის აღწერას, ვიდრე ის „ალ-ბუდად“ იქცეოდა).

ცხადია, ინდურ საფუძველში არ იგულისხმება ზუსტად ისეთივე თხზულებიც არსებობა, როგორადაც მოგვიანებით იქცა „ბალავარიანი“. არც ის არის გამორიცხული, რომ ამ ტიპის ძეგლად ის იქცა მანიქურ-ირანულ სამყაროში, მაგრამ რომ ამოსავალს, სწორედ წარმომავლობის თვალსაზრისით წყაროს რომ მისთვის ინდური ბუდისტური მასალა წარმოდგენდა, ამას უბრალო შედარებაც კი ნათელყოფს. თუმცა ამგვარი შედარება მეტად ზოგად ხაზებში ადრეც იყო ჩატარებული, ამჟერად მაინც საჭიროდ მივიჩნევ მისი აქ წარმოდგენა საერთო სურათის სიცხადისა და ზოგი იმ მომენტის ასახსნელად, რომელნიც ამ წყაროდან გადაპყვენ გვიანდელ, მათ შორის, ქართულ, ვერსიებს და რომელთა ახსნა სხვაგვარად გაჭირდებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გარემოება საცხებით სამართლიანად გაითვალისწინა რ. თვარაძემ, თუმცა გააზვიადა მისი მნიშვნელობა: „ძეგლის შედარებაზე მუშაობისას წამოიჭრა ერთი საკითხი, რომელმაც, ჩემი აზრით, ახალი მიმართულება უნდა მისცეს „ბალავარიანის“ საკითხ-

---

<sup>2</sup> А. Кирпичников, Повесть о Варлааме и Иоасафе, Харьков, 1876, с. 212—253 (თუმცა ავტორის დასკვნა უარყოფითია, მაგრამ მოყვანილი მასალა, უმთავრესად, ლაზრებტის მიხედვით. სანტუერესოა, ინტერპრეტაცია კი მეტად სუბიექტური. ავტორის შეცდომა იმათაც შეიძლება აიხსნას, რომ იგი ინდურ მასალას უღარებს ყველაზე გუანდელი, ბერძნულ-ლათინური ვერსიების მონაცემებს, სადაც თითქმის წაშლილია პირველწყაროს კვალი. მაგ., იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „ბალავარიანში“ არ იხსენიება არც ერთი ინდური ქალაქი თუ მდინარე, მაშინ როცა არაბული „შაეილაბატ“, ქართული „შოლაბატ-ბოლაბი“ უშუალოდ უკავშირდება ბუდას მშობლიურ ქალაქს „კაპილაგასტეს“. აღარაფერს ვამბობ ქაშპირისა და სარანდინ-სარანდინის შესახებ).

თა ძიების საქმეს და რომელიც, ჩემდა გასაოცრად, რამდენადაც ვიცი, დღემდე არ დამდგარა ჩვენი მეცნიერების წინაშე; სახელდობრ, ცხადი გახდა, რომ ვერც წარმოშობა ქართული თხზულებისა, ვერც სხვა ვერსიებთან მისი მიმართების საკითხი ვერ გადაწყდება ძეგლის პირვანდელი რედაქციის — ბუდას ცხოვრების. ინდური ტექსტის გარეშე<sup>3</sup>. სამწუხაროდ, ავტორს არ გამოუქვეყნებია თავისი ნაშრომის ის ნაწილი, რომელიც ინდური მასალის გადმოცემას წარმოადგენს. მან მხოლოდ შედარების შედეგად მიღებული დაკვირვებები და მათი საილუსტრაციო რამდენიმე მაგალითი მოიხსოვრა, თუმცა საბოლოო დასკვნა არ გამოუტანია: „ქართულ და არაბულ თხზულებათა თხრობის შედარებისას პირველ ყოვლისა თვალში გვეცემა მათი დიდი სიახლოვე. მიუხედავად ამისა, აღმოჩნდა, რომ ქართულ ძეგლში არის ისეთი ელემენტები, რომლებიც არაბულში არ გვხვდება, აქედან ცხადია, რომ ქართული უნდა წარმოშობილიყო არაბულისაგან დამოუკიდებლად. ვინაიდან ეს ელემენტები არის პირველწყაროში — ინდურ ვერსიაში“<sup>4</sup>. მაგრამ ავტორი არაფერს ამბობს, როგორ მოხვდნენ ისინი ქართულ „ბალაჯარიანში“, რომელიც მას, ვფიქრობ, სამართლიანად, ბუდას ცხოვრების პირველ ქრისტიანულ დამუშავებად მიაჩნია და რომელშიც, მისივე, აგრეთვე სამართლიანი, მოსაზრებით, ბუდიზმი ძირითადად დაძლეულია: „რელიგიური მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით არაბული ვერსია ბუდიზმისა და ისლამის საკმაოდ არაორგანული ნაზავია“<sup>5</sup>. ამის საწინააღმდეგოდ ქართული რედაქციები გააზრებული ქრისტიანიზაციის ნიმუშს წარმოადგენს. ბუდიზმი, როგორც სისტემა, აქ თავს აღარსად იჩენს, მისგან ალაგალაგ დარჩენილია მხოლოდ ცალკეული სენტენციები, აზრები თუ გამოთქმები (მსგავსად ზემოთ მოტანალი სოფლის და ცეცხლის შედარებისა), რაც ნაწარმოების მთლიან ქსოვილს შეუხანძებელ ლაქებად აღარ აჩნია“<sup>6</sup>.

მაშინ აუხსნელი რჩება ეს თუნდაც ცალკეული ბუდისტური ელემენტები ქართულ ვერსიაში, რომელნიც მკვლევრის კატეგორიული განცხადებით, აშორებენ მას არაბულ წყაროს. საიდან გაჩნდნენ ისინი ქართულში? უშუალოდ ინდურიდან? პასუხი არ ჩანს, ისევე, როგორც არ ჩანს გზა ამ უშუალო გაჩენისა. რ. თვარაძეს მოჰყავს საინტერესო

<sup>3</sup> რ ე ვ ა ზ თ ვ ა რ ა ძ ე, ლიტერატურული წერილები, გვ. 200.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 202.

<sup>5</sup> ესეც კატეგორიულად არის ნათქვამი, რადგან, როგორც ე. კრაჩკოვსკი აღნიშნავს ვ. როზენისტელის თარგმანის წინასიტყვაობაში, არაბული ვერსია არ ატარებს შევსებულ ისლამიზაციის არავითარ ნიშანწყალს (გვ. 12).

<sup>6</sup> რ ე ვ ა ზ თ ვ ა რ ა ძ ე, წიგნი და მკითხველი, გვ. 133.

მაგალითები ქართულ ტექსტში ბუდისტური ელემენტებისა და ბუდას ცხოვრების ანარეკლის საილუსტრაციოდ, რომელნიც არ ჩანან ბომბეის არაბულ ტექსტში, მაგრამ აქვე ხაზს უსვამს მსგავსი ელემენტების უხვ არსებობას არაბულ ვერსიაში ქართულისაგან განსხვავებით. არაფერია თქმული საერთო ბუდისტურ ელემენტებზე, რომელთა რიცხვი გაცილებით სჭარბობს სხვაობას. მოვიყვან ერთ მაგალითს სანიმუშოდ:

ქართული ვრცელი რედაქცია

„პრქუა იოდასაფ: ვინაით არს [ს] ამოსელი თქუენი? პრქუა წმიდამან ბალაქვარ: ეგე უმძიმეს არს ჩუენ ზედა ყოველსა ტერთსა სოფლისასა, არამედ კმა-ვიყვით სამოსლად ჩუენდა ნაძუელევი იგი ნაკ[რები] სანაგვეთაგან ოდესმე შეთხზული ჭილისაგან და ფურცელთა. და კმა-ვიყვით სამოსელი ერთი მრავალთა ჟამთა. და ოდეს ვიცვალელებდით, ვპგონებდით, ვითარმედ სასრული იყოს ჭირისა ჩუენისაჲ სოფელსა ამას შინა. ზოლო უკუეთუ მოიწიის სიკუდილი მას შინა, ვიდრე განლევამდე მისა, განისუენის წარსრულმან მან და მოსალოდებელი იგი დღე მოიწიის, რომელსა შინა აქუნ სასოებაჲ. ზოლო უკუეთუ სამოსელი იგი განილიის და კაცი დაშთის, ეგრევე სახედ ჰყოფნ, ვითარ-იგი პირველ ვთქუ. ზოლო უკუეთუ სანაგვეთაგანცა არღარა ვპოით და შეთხზულიცა დაგუაკლდის, უღონობით დაბათაგან და ვინაიცა მო-

არაბული ვრცელი რედაქცია

„თქვა ბუდასაფმა: სად შო-ულობთ თქვენ იმ სამოსელს, რომელსაც ატარებთ? მან უპასუხა: ჩვენა ფიქრით, მისი მოძიება ყველაზე ძნელი საქმეა ამა სოფლის საქმეთა შორის. და რამეთუ მივხვდით ამას, საქმარისად მივიჩნიეთ ძონძები და ჩერები, ზოგჯერ კი ნაქსოვი ბალახთა და ფურცელთაგან. და არა გვაქვს სურვილი სამოსელისა ჩვენთა სხეულთათვის, არამედ მხოლოდ სასირცხო ნაწილთათვის, რომელნი არიან ჩვენი სხეულის უარესი ნაწილნი, და ეკმაყოფილდებით ერთი სამოსელით მთელი სიცოცხლის მანძილზე და არ ეცდილობთ მის განახლებას, გესურს მხოლოდ, რომ ის იყოს უკანასკნელი მარაგი ამა სოფლისა და მისთა მომხრეთაგან. და თუ მოგვეწევა სიკვდილი უფრო ადრე, ვიდრე იგი გაცვდება, ეს იქნება მიზანი, რომლისკენაც ვისწრაფვით. ზოლო თუ იგი გაცვდება და ჩვენ ცოცხალნი ვრჩებით და ვე-

<sup>7</sup> თითქოს „და“ ზედმეტი ჩანს („უღონობით დაბათაგან ვინაიცა მოგუცის...“) ამ ადგილის რუსული ტექსტი არაა ზუსტი (ზემოთაც გამოტოვებულა „ნაკრები სანაგ-

გუცის ღმერთმან, მოვილოთ  
გინა [მ]ართლისა, გინა  
ცრუასა“.

ქართული მოკლე რედაქცია  
„პრქუა იოდასაფ: ვინაი არს  
სამოსელი თქუენი? ხოლო მან  
პრქუა: სამოსელი ჩუენი არს ძუე-  
ლი, დაბეკული, ნაგევთაგან შეკ-  
რებული“<sup>8</sup>

ნებისმიერად აღებული ეს ნაწყვეტი ნათლად მეტყველებს ვრცე-  
ლი ქართული ვერსიის კავშირს არაბულთან (მოკლე ქართული ვერსია  
აშკარად გამოკრებილია ვრცელისაგან), თუმცა, თუ არაბულში ორჯერ  
მეორდება განდევნილთა სამოსის დახასიათება (თავსა და ბოლოში),  
ქართულში ეს განმეორება ოსტატურადაა არიდებული („ეთთარ-იგი  
პირველ ვთქუ“).

მაგრამ ამჯერად მთავარი ის არის, რომ არაბულსა, და მისი მეშ-  
ვეობით ორივე ქართულ რედაქციაში წარმოდგენილი დახასიათება სა-  
მოსელისა (ნაძველავი, ნაგევთაგან შეკრებული, ძონძი, დაბეკული,  
ქილოფი) წარმოადგენს ბუდისტური წესის ზუსტ ასახვას. ბუდას მიმ-  
დევარ ბერ-მონაზონთა მკაცრად დადგენილი წესის თანახმად, მათ  
უნდა სცმოდათ სწორედ სანაგვედან აკრეფილი ძონძები ყვითელი ფე-  
რისა, უსარგებლოდ გადაყრილ ნაჭერთაგან შეკონკილი სამოსი. ბუდას  
საგანგებო ნებართვით, თუ ძონძებს ვერ ნახავდნენ, შეეძლოთ მიეღოთ  
მოწყალეობა ტანსაცმლის სახით, რომელიც რაც შეიძლება დიდხანს  
უნდა ეტარებინათ<sup>9</sup>.

ვთავან“): «...а если и на свалке не найдет лохмотьев и не из чего будет лю-  
дям в селах ткать одеяния (?), то он примет все, что пошлет ему бог», (Балава-  
риани, перевод с грузинского Б. Абуладзе, Тбилиси, 1966, с 56).

<sup>8</sup> აქაც და ქვემოთ ქართული ტექსტები მოგვყავს ილ. აბულაძის გამოცემის მი-  
ხედვით (1957, გვ 83).

<sup>9</sup> აქაც და ქვემოთ არაბული ვერსიის შინაარსი მოგვყავს ვ. როზენისა (1947, გვ.  
96) და დ. ჟიბარეს (1971, გვ 134—135) თარგმანების მიხედვით.

<sup>10</sup> E. C. Семяка, История буддизма на Цейлоне, М., 1969, с. 162.

ერთი სიტყვით. ინდური პირველწყაროს გათვალისწინება, თუნ-  
დაც ზოგად ხაზებში. აუცილებელი ჩანს „ბალავარიანის“ ჩასახვა-გავ-  
რცელების გრძელი გზის სათავეს დასადგენად.

პირველი ათასწლეულის შუა წლები ჩვენს ერამდე ინდოეთის  
ცხოვრებაში აღინიშნება მნიშვნელოვანი პოლიტიკური, სოციალური  
და იდეოლოგიური ძვრებით: დიდ წარმატებას აღწევს მიწათმოქმე-  
დება და ხელოსნობა, ვითარდება ვაჭრობა, იქმნება მონათმფლობე-  
ლურ შრომაზე აგებული მსხვილი სახელმწიფო ერთეულები და წამ-  
ყვანი საქალაქო ცენტრები. სულიერ ცხოვრებაში კრიზისს განიცდის  
ბრაჰმანიზმი — ადრეული მონათმფლობელური საზოგადოების რელი-  
გია. ჩნდება უამრავი ახალი სექტა და მიმდინარეობა თავისი მოხეტი-  
აღე მქადაგებლებით. ერთ-ერთ მათგანს წარმოადგენდა ჭაბუკი გა-  
უტამა შაკიამუნი („განდევილი შაკიათა ტომისაგან“), შემდგომში ბუ-  
დად („ბუდა — გავდიძებული, ნათელს მიახლებული, დაბრძენებუ-  
ლი“) წოდებული, მსოფლიო რელიგიის — ბუდიზმის ფუძემდებელი.  
იგი ცხოვრობდა დაახლოებით 560—480 წლებში ჩვენს ერამდე<sup>11</sup>.

ბუდას გარდაცვალებისთანავე შეიქმნა უამრავი ლეგენდა მისი  
ცხოვრების შესახებ. ზოგიერთმა ჩვენს დრომდეც კი მოაღწია  
მოგვიანო თარგმანებისა და გადაკეთების სახით. აქ იმდენად ძნელია  
პეშმარტი სურათის აღდგენა, რომ ერთ დროს ექვიც კი ეპარებოდათ  
ამ პიროვნების რეალურ არსებობაში. ლეგენდებში აქცენტი გადატა-  
ნილია სწორედ ზღაპრულ, ფანტასტიკურ ელემენტებზე, მათი მიზა-  
ნია ყოვლისმცოდნე წმინდანისა და წინასწარმეტყველის სახის შექმნა  
და არა რეალური პიროვნებისა. წყაროების კრიტიკული განხილვის  
შედეგად სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღდგენილია ბუ-  
დას ბიოგრაფიის ძირითადი ქარგა<sup>12</sup>:

ჰიმალის მთიანეთში, ნეპალის საზღვართან, ტყით დაფარული ჭა-  
ლების ვიწრო ზოლს ფლობდა შაკიათა (საკთა) ტომი, რომლის ერთ-

<sup>11</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, М., 1969, с. 421.

<sup>12</sup> ზღვა მასალიდან. ცხადა, გამოვეყნე მხოლოდ ნაწილი. აღსანიშნავია რუსუ-  
ლი ბუდოლოგოს მღწევები ამ დარგში: И. П. Минаев, Буддизм. Исследования  
и материалы, СПб. 1887; С. Ф. Ольденбург, Жизнь Будды, Петро-  
град, 1919; Ф. И. Щербатской, Философское учение буддизма, Пе-  
троград, 1919; Г. О. Ольденберг, Будда, его жизнь, учение и община,  
М., 1890; Б. Н. Луния, История индийской культуры, М., 1960, Д. Кос-  
самби, Культура и цивилизация древней Индии, М., 1968; А. Н. Ко-  
четков, Буддизм, М., 1968, (второе издание—1983); Г. Ф. Ильин, Рели-  
гия древней Индии, М., 1959; Г. М. Бонгард-Левин, Древнеиндийская  
цивилизация (Философия, наука, религия), М., 1980; ი. ტატიშვილი, საკია-  
ზმნი, „კავკასიონი“. 1924, № 1—2 და სხვ.



ერთ ბელადს შუდპოდანას ქალაქ კაპილავასტუს მახლობლად, სოფელ ლუბინოში შეეძინება ვაჟი<sup>13</sup>. მას საგვარეულო სახელი გაუტამა უწოდეს, მოგვიანებით კი „შაკიამუნი“ და „სიდპარტა“ („მოვალეობის აღმსრულებელი“) შეერქვა. დედა მათა მშობიარობას გადაჰყვა, ბავშვი აღზარდა დეიდამ. გაუტამა თავიდანვე გამოირჩეოდა უჩვეულო სერიოზულობით. მამამ ადრე შერთო ცოლი, ეყოლა ვაჟი რაჰულა, მაგრამ 29 წლის ასაკში გაუტამამ მიატოვა ოჯახი და განდგეილობას შეუდგა. ექვსი წლის ხეტიალმა ვერ მოუტანა მას სულის სიმშვიდე. ბოლოს დადგა ნათელხილვის დღე, „ბოდისატვა“ იქცა „ბუდად“ ერთი ხის („ბოდჰი პიპალა“ — *Ficus religiosa*) ქვეშ გატარებული ღამისა და საკუთარ თავში ჩაღრმავების შედეგად. ორმოცი წელი ქადაგებდა ბუდა თავის მცნებას, უფრო ზუსტად, მაგალითს აძლევდა მოწაფეებს პირადი თავშეკაცებელი ცხოვრებით. მიიცვალა იგი ერთი უსახელო სოფლის ბოლოს, ერთადერთი მოწაფის, სიყრმის მეგობრის ანანდას თანდასწრებით.

ამ მეტად ძუნწად წარმოდგენილ ქარგაშიც კი ტრიალებს ლეგენდათა აჩრდილი. მით უფრო მეტი გასაქანი მიეცა მოწაფეთა და მიმდევართა ფანტაზიას მოგვიანებით. განსაკუთრებით საყურადღებოა ამჟერად ის, რომ სულ მალე, მეფე აშოკას (III ს. ჩვენს ერამდე) და კანიშკას (II ს.) ზეობის ხანაში ხდება არა მარტო არსებული ლეგენდების ფიქსაცია, არამედ მათ საფუძველზე ჩნდება რამდენიმე ლიტერატურული დამუშავება ბუდას ცხოვრებისა. ამით ჩაეყარა მყარი საფუძველი მის შემდგომ გავრცელებასა და პოპულარობას. როგორც გონებამახვილურად შენიშნა ერთმა მკვლევარმა, ბუდიზმის გასავრცელებლად სახარება უნდა დაწერილიყო. ამ სახარებად იქცა სახელგანთქმული ინდოელი პოეტის ასვაგოშას (I ს.) „ბუდაპარტიტა“ („ბუდას ცხოვრება“)<sup>14</sup>.

ამ თხზულების სანსკრიტული დედნის მხოლოდ ფრაგმენტებია ჩვენამდე მოღწეული. სრული სახით იგი შემოგვინახეს V ს. ჩინურმა და ტიბეტურმა თარგმანებმა. თუ ბუდას ცხოვრების სხვა ლიტერატურულ დამუშავებებში უფრო ფანტასტიკური მომენტებია წამოწეული (მაგ. „ლალიტავისტარა“), ასვაგოშა ადამიანურ თვისებებს აქცევს მეტ ყურადღებას. მისივე სიტყვით, იგი ისე მოუთხრობდა ხალხს ბუდას კეთილ საქმეთა შესახებ, რომ სახეზე ბედნიერება და სახარული ეხატე-

<sup>13</sup> შემდეგში ეს რიგითი ბელადი, რომელიც გუთნით მუშაობასაც კი არ ერიდებოდა, გადაიტყუვა ძლევაოსილ მეფედ (დ. კოსამბი, გვ. 116).

<sup>14</sup> Асвагоша, Жизнь Будды (Буддачарита), перевод К. Бальмонта со вступительной статьей С. Левин, М., 1913.

ბოდათ. თვით პოეტის შესახებ ასეთი ლეგენდაა შემორჩენილი: ერთ-  
ხელ ბუდა თავის მოწაფეებთან ერთად ბალში სეირნობდა. მისი ხილ-  
ვით ალტაცებულმა ბუღბუღმა თავდავიწყებული გალობა დაიწყო.  
ბუდას გაეღიმა და მომავალ ცხოვრებაში ბუღბუღს ადამიანად მოვ-  
ლინება უწინასწარმეტყველა. ეს ადამიანი იყო პოეტი ასვაგოშა. მოკ-  
ლედ და ზუსტად დაახასიათა ასვაგოშას პოეტური ნიჭი ამ პოემის  
მთარგმნელმა კონსტანტინე ბალმონტმა, რომელიც თავად ცნობილია.  
სწორედ ლექსის მუსიკალობით: «Имя «Асвагоша» означает «Голос  
коня». И священный напев Асвагоши могуч, как конское ржа-  
нье в бою, как топот копыт скакуна, мерный и быстрый... Этот  
человек нравом своим участвовал в горячей природе коня и в  
певучей природе птицы»<sup>15</sup>.

ასვაგოშას (ასვაგპოშას) სრულად გამოუყენებია ადრე არსებული  
ტრადიციული კანონი ბუდას ცხოვრებისა, ამდენად მისი ცნობები სან-  
დოა და საინტერესო. რაც მთავარია, ტურფანის კოლექციაში აღმოჩ-  
ნდა მისი ერთ-ერთი თხზულების ფრაგმენტი ავტორისეული აღნიშ-  
ვნით, რაც მოწმობს ამ პოეტის შემოქმედების კარგ ნაცნობობას მომ-  
დევნო საუკუნეებში<sup>16</sup>. ამდენად, „ბუდას ცხოვრება“ შეიძლება ვი-  
გულვით როგორც „ბალაეარაინის“ პირველ დამუშავებათა ერთ-ერთი  
წყარო. ამ წყაროსა და ზოგი სხვა დამატებითი ცნობის მიხედვით ბუ-  
დას ცხოვრების ლიტერატურული ქარგა ასე წარმოგვიდგება:

...ინდოეთში, ქალაქ კაპილავასტუში<sup>17</sup> მეფობდა შაკიათა ტომის  
მბრძანებელი შუდპოდანა. მისმა მეუღლემ მაჰამაიამ ერთხელ ასეთი  
სიზმარი იხილა: ჰიმალაის მთიანეთში, ტბაში ბანაობის შემდეგ, წმინდა  
ხის ქვეშ წამოწოლილს მარჯვენა ფერდში თეთრი სპილო შეუვიდა.  
დილით ვარსკვლავთმრიცხველებმა ახსნეს სიზმარი: დედოფალს შე-  
ეძინება ვაჟი, რომელიც ამ ქვეყანას უმძლავრეს მეფედ მოეველინება,  
ხოლო, თუ განუდგება სააქაოს, გადაიქცევა მხსნელ მეუფედ, რომლის  
მცნება განანათლებს ყველას. კაპილავასტუდან მშობლიურ სოფელში

<sup>15</sup> იქვე, გვ. VII.

<sup>16</sup> И. Д. Серебряков, Очерки древнеиндийской литературы, М., 1971, с. 112.

<sup>17</sup> ყველა წყაროში ქალაქის სახელი უცვლელია. ასვაგოშას მეორე პოემაში „მშვე-  
ნიერი ნანდა“ („საუნდარანანდა“) აღწერილია ამ ქალაქის დაარსება ბრძენი კაპილას  
შთამომავლების მიერ, რომელთაგან გამოირჩეოდა ძლევაშოსილი და სამართლიანი შუდ-  
პოდანა. არქეოლოგიურმა გათხრებმა დაადასტურეს ამ ქალაქის რეალური არსებობა.  
აღმოჩნდა მეფე აშოკას მიერ დადგმული სვეტის ნანგრევები ბუდას დაბადების ად-  
გილის აღმნიშვნელი წარწერათურთ (იხ. В. А. Кожевников, Буддизм в  
сравнении с христианством, т. I, Петроград, 1916, с. 183).

მიმავალ მაიას ბალში მარჯვენა ფერდიდან სასწაულებრივად შეეძინება ვაჟი, რამაც ბუნების ზეიმი გამოიწვია: დადუმდნენ მხეცნი, გაიშალნენ ყვავილები. ბავშვმა შეიღი ნაბიჯი გადადგა და ძლევის ყიყინა დასცა. ბრძენი ასიტას წინასწარგანკვრეტის მიხედვით უფლისწული მიმავალში მიატოვებს სასახლეს და მხსნელად მოევილინება ყველა ტანჯულს. მეფე შეშფოთდა მეძვიდრის მომავლის გამო, მაგრამ მისი დაბადებით მაინც ბედნიერმა ბრძანა პატიმართა განთავისუფლება, დიდთა და მცირეთა დასახუქრება, უხვად მიჰქონდა ყველას ოქრო. მიჰყავდა ცხენი და სპილო.

ხელახლა მკითხაობისას გამოირკვა, რომ უფლისწულს სასახლის დატოვებას ოთხი რამ აიძულებს: ხილვა მოხუცებულისა, სნეულისა, მიცვალებულისა და მონაზვნისა<sup>18</sup>. მეფის ბრძანებით სასახლის ახლომახლო არცერთი მათგანის გამოჩენა არ შეიძლებოდა. მეშვიდე დღეს დედოფალი მიიცვალა, უფლისწულს დედობა დეიღამ პრაჯაპატიმ გაუწვია. სწრაფად იზრდებოდა გაუტამა, ადვილად ეუფლებოდა სიბრძნის დარგებს, მალე მოძღვართ გადააჯარბა. მეფემ სამი სასახლე აუგო შვილს წელიწადის სამი დროის მიხედვით (ზაფხული, წვიმიერს ეამი, ზამთარი), ბალ-ბაღნარით შემოჯარული. უზრუნველად ვიღოდნენ ბავშვობისა და ყრმობის დღეები. ძვირფასად გამოწყობილ უფლისწულს ყოველ ნაბიჯზე ართობდნენ მუტრიბნი და მოცეკვავენი.

დადგა ქორწინების დრო. გაუტამას შერთეს მისივე ტომის მზეთუნახავი იასუდჰარი<sup>19</sup>. თავდაპირველად მამამისი წინააღმდეგი იყო განებივრებული უფლისწულის სიძეობისა, მაგრამ გაუტამამ ყველა დაჯაბნა ასპარეზობასა, სიბრძნესა და ხელოვნებაში, ყველამ დაძარცხე-

<sup>18</sup> შეხვედრათა ასეთი თანმდევრობაა დაცული წყაროთა უმრავლესობაში (ზოგან გვაქვს მოხუცისა და სნეულის შენაცვლება). ეს დეტალი აისახა ერთ ჯატაკაში: ცოდვილი მოხუცდება ჯოჯოხეთში. სიკვდილის ღმერთი იმა ეერთება, რატომ არ ვაფრთხილდი, მე ხომ გამოგიგზავნე პირველი მაცნე! არ მინახავსო, მიუგებს ცოდვილი. წელში მოხრილი, უცბილო, თმაგათეთრებული მოხუცი არ ვინახავსო? როგორ არაო. ეს იყოო ჩემი პირველი მაცნე. შემდეგ ირკვევა, რომ მეორე მაცნედ სნეული იყო გამოგზავნილი, მესამედ კი — მიცვალებული, აი, როდის უნდა გეფიქრა საკუთარ თავზე და სიკეთის ქმნაზე. საინტერესოა, ხომ არ იყო თავდაპირველად ბუდას ცხოვრებამდე სამი მაცნე, მეოთხე — მონაზონი გვიან ხომ არ დაემატა გზის მ. ჩვენებლად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არაბულში მხოლოდ ორი შეხვედრა ხორციელდება რეალურად (წინასწარმეტყველებაში ამის ხსენება არაა): დასნეულებულ წყვილთან და მოხუცთან. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით საუბარია სიკვდილზე. ზუსტად ასეთივე სურათი გვაქვს ორივე ქართულ რეალქციაში (ვ. როზენისეული თარგმანი, გვ. 38—39, ილ. აბულაძის გამოც., გვ. 23—24). როგორც ჩანს, ამ შენაცვლებასაც (სნეული — მოხუცი) აქვს საფუძველი ინდურ წყაროში.

<sup>19</sup> ზოგი წყაროთი გოფა, კაჩანა, გოტამა. ცხდია, ეს არ ნიშნავს მრავალცოლიანობას, თუმცა უფლისწული ფლობდა დიდ ჰარამხანას.

ბულად ცნო მის წინაშე თავი, გარდა დევადატასი (მითოლოგიური და-  
ევა მარა, როგორც ბუდას მოწინააღმდეგე). მალე ბედნიერ ცოლ-  
ქმარს შეეძინება ვაჟი რაჰულა („წინალობა“).

ერთხელ უფლისწულმა სასახლიდან გასვლა და გასეირნება მო-  
ისურვა. მეფის ბრძანებით გაწმინდეს და გააკრიალეს გზები, ჩამო-  
აშორეს ყველაფერი, რასაც შეეძლო მისი ვაჟის შეშფოთება. მაგრამ  
უეცრად გაუტამამ თვალი მოჰკრა წელში მოხრილ, თმაგათეთრებულ,  
კბილებჩაცვნილ ადამიანს, რომელიც ჯოხის ბიჯგებით ძლივს მოლას-  
ლასებდა (ზოგი წყაროთი, დაევა მარა მოველინა მას ამ სახით). გაცე-  
ბულმა და სულშეძრულმა გაუტამამ ჰკითხა თავის მეეტლეს<sup>20</sup>, ვინ  
არისო ეს უცნაური ადამიანი? მცირე ყოყმანის შემდეგ მეეტლემ  
უპასუხა: მოხუცებული ადამიანია, წელთა სიმრავლემ მოხარა იგი, და-  
უჰკნო სახე, გაუთეთრა თმა, თორემ ოდესღაც ისიც შენსავით წარმო-  
სადგო კაბუჯი იქნებოდაო. გაოგნებული უფლისწული ბრუნდება სა-  
სახლში. ფიქრს მიეცემა: რა აზრი აქვს გართობასა და სიხარულს კა-  
ბუჯობის ეამს. თუ ასეთი საშინელი სიბერე ყველასათვის გარდუვა-  
ლია!

შეშფოთებული მამა ლამაზ მომღერლებსა და მოცეკვავეებს მოიწ-  
ვევს, ლხინს გადაიხდის შვილის გასართობად, მაგრამ ამაოდ.

მეორედ გაემგზავრება სასეირნოდ უფლისწული. ამჯერად  
სნეულ. ტანდასიებულ, ხელფეხდაგრეხილ, დავარდნილ ადამიანს გა-  
დაეყრება უეცრად, განძრევის თავი რომ არ ჰქონდა. როდესაც შე-  
იტყობს მეეტლისაგან, რომ სნეულება ყოველ ჩვენთაგანს შეიძლება  
შეეყაროს, დაფიქრებული ბრუნდება სასახლეში: რა აზრი აქვს ლხინ-  
სა და დროსტარებას, თუ ასეთი საშინელი სენია მოსალოდნელი!

შეშფოთებული მამა ლამაზ მომღერლებსა და მოცეკვავეებს მოიწ-  
ვევს, კლდე უფრო დიდ ლხინს გადაიხდის შვილის გასართობად, მაგ-  
რამ ამაოდ.

მესამედ გაემგზავრა უფლისწული სასეირნოდ და იხილა ვი-  
დაც უძრავი, რომელსაც ოთხი კაცი მოასვენებდა, უკან კი მოსდევდა  
თეთრ სამოსში გამოწყობილი მგლოვიარე ხალხი ყვავილებით ხელში.  
მის შეკითხვანე, ეს რაღას ნიშნავსო. მეეტლემ უპასუხა: მიცვალებუ-  
ლია, სულმა დატოვა სნეული, გონება ჩაუქრა, გული გაუქვავდა, გან-  
შორდა მახლობლებს, ტირილით რომ მიაცილებენ უკანასკნელ გზაზე  
ორმოში ჩასამარხადო. როდესაც გაუტამამ შეიტყო ისიც, რომ ასეთია

<sup>20</sup> გაღმოცემის მიხედვით, მას ერქვა ჩანდაკა (ჩანა) ამ უბრალო, უწიგნური კა-  
ციის მიერ შეხედრათა ასეთი გონიერული ახსნა ოითქოს ღმერთების შიერ იყო შთაგო-  
ნებული. ყოველ შემთხვევაში ბუდისტების მას დიდ პატივს მიაგებენ (ვ. კო ე ე ვ ნ ი-  
კო ვ ი, დასახ. ნაშრ., ტ. 1, გვ. 393).

ყოველი ადამიანის სიცოცხლის ბოლო. მის სასოწარკვეთას საზღვარი არ ჰქონდა. მეეტლე მას წალკოტში გააქანებს, სადაც კიდევ უფრო დიდი ლხინი გაიმართება. ულამაზესი ასულნი, თხელ, გამჭვირვალე სამოსში გამოწყობილნი, სხეულის ნარნარი რხევით თავს ევლებიან უფლისწულს, რომელიც კლდესავეთ უძრავი იყო, სიცოცხლის ამოებბაზე ჩაფიქრებული.

განთიადისას იგი მეოთხედ გაისეირნებს, ამჯერად განმარტოებით, ტყის პირას, იხილავს ყანაში მომუშავე დაქანცულ ხალხს, გადახნულ მიწას, გასრეილ ჭილაუებს. ხის ქვეშ ფეხმორთხმული მიეცემა კვლავ ფიქრს და ვერც შეამჩნევს ძონძებში გამოხვეული განდეგილის მოახლოებას. მასთან საუბარი თითქოს ხსნის გზას დაუსახავს. აქ ჩაისახა ბოდისატვად გარდაქცევის პირველი საფეხური. სასახლეში დაბრუნებულს სიხარულით შეეგებება ლამაზი მეუღლე. მაგრამ ვნებათაღელვა უკვე შორს არის მისგან. მან მიიღო გადაწყვეტილება დატოვოს სასახლე და ნებაართვას ითხოვს მამისაგან. შეძრწუნებული მეფე ევედრება შეილს, რათა მან არ მიატოვოს ტახტი უმემკვიდრეოდ, ქვეყანა უპატრონოდ. იგი კვლავ მართავს ლხინს, მთელი ღამე გრძელდება ვნებიანი ცეკვა, სიმღერა, გართობა. ამო იყო ყოველივე, რადგან უფრო უმძაფრდებოდა ბოდისატვას განდგომის სურვილი. უკანასკნელ ბიძგად იქცა ცისკრის მკრთალ შუქზე ხილული დარბაზი: დალილ ლამაზმანებს ჩასძინებოდათ, ზოგს პირი ჰქონდა ღია და დორბლი გადმოსდიოდა, ზოგს ხელ-ფეხი უშნოდ გაეჩაჩხა, ზოგს თმები ასჩეჩოდა...

ამ მძიმე სურათს ვეღარ გაუძლო ბოდისატვამ. მან იხმო ჩანდაკა, შეაკაზმვინა ცხენი, დაუბრკოლებლად განვლო ქალაქი და დაადგა გზას, ვიდრე არ მიუახლოვდა უღრან ტყეს (ზოგი წყარო აღწერს მის ყოყმანს შეილთან დამშვიდობების საბაბით, ვრცელ დიალოგს ჩანდაკასთან, ღამეული ქალაქის სასწაულებრივ დატოვებას, როცა დარაჯები იძინებენ და კარები თავისით განიხვინება). თენდებოდა იღუმალ სიჩუმეში. ჯერ კიდევ თვლემდნენ ირმები, ჯერ კიდევ ღუმდნენ ფრინველები. უფლისწული ჩამოქვეითდა, განიძარცვა სამკაული და მდიდრული სამოსი, მოიკვებოდა თმები<sup>21</sup> და უბრძანა მსახურს რაშთან ერთად შინ მიბრუნება. ამო გამოდგა ჩანდაკას მუდარა, ბოდისატვას გადაწყვეტილება ურყევი იყო (ზოგი წყაროს მიხედვით აქ ჩნდება პირ-

<sup>21</sup> თმების მოკვეცი სძველესი რიტუალი განწმენდას უკავშირდებოდა (მთავითვე (თმებს აპრდნენ ახალშობილს, სწავლის დაწყებასა და დამაფრებისას და ა. შ.). ეს სცენა, ისევე როგორც უფლისწულსა და მძინებული მოცეკვავე ქალების სცენა, გვხვდება ტურფანის გამოსახულებებში (ვ. კოეენიკოვი, ტ. 1, გვ. 405).

ველად ბოროტი ძალებისა და სიკვდილის მბრძანებელი მარა, რომელიც აცდუნებს მას მსოფლიოს მპყრობელი ჩარხის მოვლინებით).

ასე დაადგა გაუტამა „მუნის“ („განდევლის“) გზას. მაშინ ის იყო 29 წლისა. თითქმის შვიდი წელი გაატარა მან ტყე-ლრე ხეტიალში, სხვა განდევლებთან ურთიერთობაში. მათი წაბაძვით შიმშილსა და თავშეკავებაში. გახდა. გაშვდა, სიკვდილის პირამდე მივიდა, მაგრამ სასურველი სრულყოფა არ ჩანდა. იგი გრძობდა, რომ საჭიროა საკუთარ თავში ჩაღრმავება, რათა გავლივდეს ჰეშმარიტების მარცვალი, მაგრამ ამისათვის სათანადო პირობების შექმნა იყო საჭირო<sup>22</sup>. რამდენიმე ბრძენი მასწავლებლის შეხვედრა ამ გზაზე (მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი და ახლოს მდგომი მოძღვრების ჯაინიზმის ფუძემდებელ მაჰავეირასი) საქმეს ვერ შევლის. იყო დაუსრულებელი კამათი ჰეშმარიტი ღმერთის (თუ ღმერთების), სამყაროს უსასრულობის, სულის უკვდავების შესახებ. მაგრამ ბოდისატვამ კარგად აულო ალლო თანადროულობას, რომლისთვისაც მთავარი იყო არა სულის უკვდავება, გადარჩენა სიცოცხლის დასამკვიდრებლად, არამედ მისი ხსნა, განთავისუფლება. სიცოცხლის გაუქმება, მომავალ გარდასახვათაგან სრული განრიდება.

მწყემსის ასულის ნანდას მიერ მორთმეული ბრინჯით სულმობრუნებული გაუტამა მიადგა ბოდის (ბოს) წმინდა ხეს, რომლის ძირშიც გაატარა რამდენიმე ღამე. აქაც მოვევლინა რამდენიმე ცდუნება — რეალური თუ ფანტასტიკური. ჯერ იყო და მამის წარგზავნილებმა მიაგნეს და ევედრებოდნენ შინ დაბრუნებას. საგულისხმოა ბოდისატვას პასუხი: „მამაჩემის დარდის მიმართ გულგრილობამ კი არ ვადამადგმევინა ეს ნაბიჯი, არამედ ზარმა და შიშმა დაბადების, დაავადების, სიბერისა და სიკვდილის წინაშე!“ შემდეგ ბოროტი მარა მიუგზავნის სამ ულამაზეს ასულს ვნების აღსაძვრელად, მიუხევეს ლაშქარს შესა-

<sup>22</sup> კ. ბალმონტის თარგმანით (გვ. 127).

«В семени скрытый зародыш  
Может огнем и водою,  
Может землю и ветром  
Видимо быть истреблен,—  
Встретя же, силой стечения,  
Благоприятность условий,  
Он оживет без причины  
Явной, желаньем влеком».

უნებლივთ გახსენდება კაცს აქ „არაკი მთესვარისა“, რომელიც „ბალავარიანის“ თითქმის ყველა ვერსიასა და ქრისტიანულ „სახარებაში“ გვხვდება — ეინ იცის, რომელი საერთო მყაროდან მომდინარე.

შინებლად. წარბი არ შეუხრია თავის თავში ჩაღრმავებულ გაუტამას, მისი შინაგანი მზერის წინაშე გაიარა უამრავმა ფერისცვალებამ, ვიღრე არ ჩაკვდა მასში ყოველგვარი სურვილი ხელახალი აღორძინებისა, ვიღრე არ მიადწია სრულ დანთქმას — ნირვანას. ასე იქცა ბოდისატვა ბუდად, ასე დაძლია საკუთარი არსი, ჩაიკლა გულში ბოროტება, ენება, უმეცარი სიტყვა და საქმე, ყოველგვარი სურვილი, მიხვდა და ჩაწვდა ერთადერთ სიბრძნეს: ადამიანი უნდა გაურბოდეს ცხოვრების სიამით ტკბობასაც და უკიდურეს თვითგვემასაც, გზა ხსნისა და სიმშვიდისა მათ შორის მდებარეობს (ე. წ. „საშუალო გზა“).

მაგრამ ბუდა გრძნობდა, რომ საკუთარი თავის ხსნა და სრულყოფა არაა საკმარისი, საჭიროა სხვებისთვის მაგალითის მიცემა, ამ მოძღვრების ხალხში გატანა, ოთხი ჰეშმარიტების ქადაგება: 1) არსებობა იგივე ტანჯვა; 2) არსებობის წყარო სიცოცხლის წყურვილია; 3) სიცოცხლის წყურვილის, ვნებათაღელვის აღკვეთა არსებობასაც მოუღებს ბოლოს; 4) სიცოცხლის წყურვილს სპობს ჰეშმარიტების ძიების გზაზე შედგომა, თვითჩაღრმავება და მით ამ ჰეშმარიტების წვდომა. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, რვა ნაწილისაგან შედგება: ჰეშმარიტი თვალთახედვა. წრფელი მისწრაფება, სიტყვის სიმართლე, კეთილი ქცევა, პატიოსანი შრომა, წრფელი მცდელობა, ჰეშმარიტი ერთგულება, ჰეშმარიტი თვითჩაღრმავება...

ბუდას გარშემო იზრდებოდა მოწაფეთა რიცხვი (ჯერ ხუთი, შემდეგ სამოცი, შემდეგ ათასი). ბენარესში ქადაგების შემდეგ იწყება მოგზაურობა მთელს ინდოეთში, მამასთან შეხვედრა და მშობლიური კაპილავასტუს მცხოვრებთა მოქცევა. ხშირად განთიადამდე გრძელდებოდა კითხვა-პასუხი, ვრცელ თეორიულ განსჯას ენაცვლებოდა ყველასათვის გასაგები საილუსტრაციო იგავ-არაკი (ჯატაკები), სადაც, ერთი მხრივ, ირეკლებოდა ბუდას წარსული და აწმყო ცხოვრება, მეორე მხრივ კი გადმოცემული იყო მისი მცნების ძირითადი მომენტები:

ბუდას მცნების თანახმად, სიკვდილზე უნდა ფიქრობდე მუდამ, მაგრამ მისი არ უნდა გეშინოდეს. ერთხელ ქალაქ შრავესტიში ბუდასთან მოიყვანეს ახალგაზრდა ქალი, რომელსაც შვილი გარდაცვლიდა. უბედურ დედას ბავშვის უსულო სხეული გულში ჰქონდა. ჩახუტებული და არავის ანებებდა, რადგან არ იცოდა, რა იყო სიკვდილი და იმედი ჰქონდა ბავშვის მორჩენისა, წამალს ეძებდა კარდაკარ. ბუდამ ასეთ ხერხს მიმართა: მე გასწავლიო წამალს, უნდა იშოვო მდოგვის მარცვალი ისეთ ოჯახში, სადაც არასდროს ჰყოლიათ მიცვალებული. მთელი ქალაქი მოიარა გამწარებულმა დედამ და თანდათან დაჩნდნდა, რომ ეს უბედურება მარტო მის თავს არ დატეხილა. ქალმა დატოვა ბავშვის სხეული ტყეში, წარუდგა კვლავ მოძღვარს, იწამა მისი, გან-

თქმულ მონაზვნად იქცა და მრავალი სული იხსნა სიკვდილის შიშისაგან.

ბუდას მცნების თანახმად, სიკეთის ქმნა ერთ-ერთი გზაა ქვეშარტების ძიებისას. ერთმა მეფემ ბრძანა ისეთი დიდი დოლის დამზადება, ვინმემ რომ დაჰკრას, რამდენიმე დღის სავალზე ისმოდესო. მხლებელი შეყოყმანდნენ, მხოლოდ ერთმა ერთგულმა ვეზირმა დაივალა ეს. ოღონდ ძვირი დაგოჯდებო. მეფის ბრძანებით გახსნეს ხაზინა და უანგარიშო თანხა გაიღეს. გაიტანა ვეზირმა მთელი ეს სიმდიდრე და ქვეყნის ღარიბ-ღატაკებს დაურიგა. გავიდა ერთი წელი, მეფემ იხმო ვეზირი და დაუაღებინა შესრულება მოსთხოვა. ვეზირმა მოახსენა. თქვენი დაუაღება შესრულებულიაო. კი მაგრამ, მე რომ იმ დოლის ხმა არ გამოიგონიაო? ვეზირმა სასახლიდან გარეთ გასვლა შესთავაზა. ყველგან. სადაც მეფემ ჩამოიარა, მადლიერი ხალხი ქება-დიდებათ ეგებებოდა. გაოცებულმა იკითხა, ამათ რა უნდათ, რატომ შეკრებილანო? ვეზირმა აუხსნა: ხის რგოლი და გამხმარი ტყავი რას გაწვდებოდა მთელ ქვეყანას, შენი ქონება ამ ღარიბ-უბოვართ დაუურიგე და ახლა მადლიერნი მოეშურებიან შენსკენ, ვითარცა შეილები მშობლისკენო. ასეთი მძლავრია ბუდას მცნების დოლის გუგუნი (შდრ. თვით ბუდას სიტყვებს: დაჯკრავ დაფდაფებს უკვდავებისა მე ამა სოფლის წყვილადსა შიგან!)<sup>23</sup>.

ბუდას მცნების მიხედვით, უნდა უფრთხილდე ბოროტებას. ერთხელ, დიდი ხნის წინათ, ბენარესის მეფეს ბრძანდატას შეილად მოეკვინა ბოდისატვა. მან მიიღო შესანიშნავი აღზრდა და მამის გარდაცვალების შემდეგ ავიდა ტახტზე. ამასობაში ერთი მწყემსის ჯოგს ჩამორჩა მკე ძროხა და ტყეს შეაფარა თავი. აქ ძუ ლომს დაუშეგობრდა. მეგობრობდნენ მათი შეილებიც — ხბო და ბოკვერი. ამ მეგობრობას თვალი შეასწრო მეტყვემ და ქალაქში ჩასვლისას მეფეს მოახსენა. მესამე თუ გამოჩნდება მათ შორის, მომიტანე ამბავიო, უბრძანა მეფემ. მართლაც, მალე ტურა ჩადგება მეგობართა შორის, დაიწყებს ენატანობას. როდესაც მეტყვე მოახსენებს ტურის გამოჩენის შესახებ, მეფე ბრძანებს ეტლის შეკაზმევას, ალბათ, ცოცხლებს ვეღარ მიუღსწრებთო. მართლაც, ტყეში ისინი წაადგებიან ლომისა და ხარის უსულო სხეულებს. ტურამ წააჩხუბა ისინი და ერთმანეთი დაახოცინა. აქ მეფე ლექსად მიმართავს მეეტლეს, ცილისმწამებლის ბასრენას უნდა ერიდოს კაცი, რადგან იგი ანადგურებს მეგობრობასო (ძნელი არ არის ამ ჭატაკაში „პანჩატანტრას“, მომავალი „ქილილა და დამანას“ საკენძო ეპიზოდის ამოცნობა).

<sup>23</sup> Ф. И. Шербатский, Философское учение буддизма, Петроград. 1919, с. 34.



ბუდას მცნების მიხედვით ადამიანი მზად უნდა იყოს თავგანწირვისათვის, არ უნდა დაზოგოს არაფერი სხვისი კეთილდღეობისათვის. ერთხელ მეფე ვესანტარამ გაიგო, რომ მეზობელ სამეფოში საშინელი გვალვაა. მან გააგზავნა იქ თავისი ჯაღოსნური თეთრი სპილო, რომლის მეოხებით მის სამეფოს წვიმები არ აკლდა. განრისხებულმა ქვეშევრდომებმა გააძევეს ვესანტარა. გზაში ჯერ ბრაჰმანებმა ცხენები, სთხოვეს და ვესანტარა ოჯახითურთ ფეხით გაეშურა სხვა სამეფოში, შემდეგ მას ცოლ-შვილი წაჰგვარეს, რასაც ასევე უღრტიხველად შეხვდა ვესანტარა. ბოლოს მას დაუბრუნდება ცოლ-შვილიცა და სამეფოც (ეს არაკი ოდნავ სახეშეცვლილად შეგვხვდება მოგვიანებით სოლდურ მწერლობაში, „ათევიზირაანის“ არაბულ და სპარსულ ვერსიებში)<sup>24</sup>...

ამ ქადაგებაში გადიოდა წლები. რამდენჯერმე სასწაულებრივად გადაურჩა ბუდა სიკვდილს (ბოროტმა დევადატამ მთიდან ლოდი დააგორა, მაგრამ მოახლოებისთანავე ლოდი ორად გაიპო; მთვრალი სპილო გამოუშვა სამეფო ფარეხიდან, ყველაფერს რომ ანადგურებს, მაგრამ ბუდას ხილვისას მის წინ მუხლებზე დაეშვა და ა. შ.), ვიდრე არ დადგა აღსასრულის უბანი. მისი ერთგული მოწაფეები, განსაკუთრებით ანანდა, შეძრწუნებულნი მოელიან იმ საბედისწერო წუთს, როცა მათი ძვირფასი მოძღვარი, წამლის ნაცვლად „აზრების მკურნალი“ მასწავლებელი, დატოვებს ამ წუთისოველს. უკანასკნელი ქადაგებით ბუდამ თითქოს შეაჩამა მთელი თავისი მოძღვრება<sup>25</sup> და ერთი მცირე დების განაპირას, ანანდას მიერ დაგებულ ქილოფზე მარჯვენა მხარ-თე-

<sup>24</sup> ანალოგიური ჩატაყები მრავლადა ცნობილი. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ მხრივ ჩატაყების ტიბეტური კრებული, რომელიც VII საუკუნეშია შედგენილი და რომელსაც საგულისხმო სათაური აქვს, „სუტრა სობრძინისა და სისულელისა“ (იხ. Сутра о мудрости и глупости, перевод с тибетского, введение и комментарий Ю. М. Парфимоновича, М., 1978).

<sup>25</sup> კ. ბალმონტის თარგმანით (გვ. 218);

«Идти во всем прямой дорогой,  
И возноситься лишь собою,  
А не вставая на других.  
Быть другом тех, чья жизнь — страданье,  
Не истязать себя, а также  
Не возвышаться седрцем слишком,  
И знать душой, что все пройдет,  
До высшей точки размышленья  
Свой разум возносить глядящий,  
И внутрь себя смотреть упорно —  
Свет счастья находить в себе...»

ძონზე წამოწოლილმა. განუტევა სული. ელვარებადაკარგული სამყარო დაემსგავსა მთას, რომელსაც მწვერვალი არა აქვს, სპილოს, რომელსაც ეშვები არა აქვს, ხარს, რომელსაც რქები არა აქვს...

დასასრულ, აღწერილია ბუდას სხეულის გაპატიოსნება, სანდალოზის ხისგან დაგზნებულ კოცონზე დაწვა, აღმასის ძვლების ურნაში შენახვა და მისი დაბინავება. ასე გარდაიცვალა ბუდა უკანასკნელად, მარადიულ ნირვანაში ჩაძირული, ხოლო მისი ფილოსოფიურ-ეთიკური მოძღვრება, რომელიც შემდგომში რელიგიურ სისტემად ჩამოყალიბდა, დღემდე განაგრძობს არსებობას. სამართლიანად გაუსვა ხაზი ამ გარემოებას ს. ოლდენბურგმა:

«Будда умер, но не умерло не только учение его, не умерла и память о нем самом и теперь, через две с половиной тысячи лет во всех странах мира говорят и пишут о великом индийском Учителе и о его жизни, которая для нас пример того, как надо жить, любя и заботясь о всех людях, кто бы они ни были. Но особенно знаменательно в этой жизни Будды то, что в течение долгих столетий во многих странах Азии, в Западной Европе и у нас в России, где никто не знал о существовании индийского учителя Будды, рассказ о его жизни уже был хорошо известен, ибо во всех почти странах, у христиан, манихейцев, последователей Зороастра, мусульман читали и рассказывали житие индийского царевича Иоасафа или Буддасафа, которое ничто иное, как жизнь Будды»<sup>26</sup>.

მე განგებ მოვიყვანე შედარებით ვრცლად ბუდას ცხოვრების ერთ-ერთი ინდური ლიტერატურული დამუშავების შინაარსი და ვეცადე არ გამომეტოვებინა ის დეტალები, რომლებიც მოგვიანებით გამოძახილს პოეზიას „ბალავარიანის“ სხვადასხვა ვერსიებში. თუ გავითვალისწინებთ არა მარტო „ბუდჰაჩარიტას“, არამედ სხვა ლიტერატურული წყაროების არსებობას (მაგ., „ლალიტავეისტარა“), აგრეთვე უამრავ ლეგენდასა და ისეთ ჭატაკებს, რომელთა შინაარსი ზოგჯერ საოცრად ემსგავსება ბუდას ცხოვრებას და რომელნიც ფაქტიურად ამ ცხოვრების მოკლე კონსპექტებს წარმოადგენენ<sup>27</sup>, მაშინ აშკარა გახდება ინდური საფუძვლის სრული რეალურობა.

<sup>26</sup> С. Ф. Ольденбург, Жизнь Будды..., с. 51.

<sup>27</sup> მაგ. „სუტრა სობრძნისა და სისულელის შესახებ“ ხშირად მოგვითხრობს მდიდარი და ნებიერი მეფის შესახებ, რომელიც კუშმარიტების გზას ადგება და თავს სწირავს სხვების კეთილდღეობას (გვ. 23, 36, 69). ხშირად მოქმედ პირად ამ ჭატაკებისა თვით ბუდა გვევლინება (მდრ. არაბულ ვერსიაში ჩართული არაკი ფრინველ ანკასა და მისი

ცხადია, აქ არ იგულისხმება სიუჟეტური ქარგისა თუ მოტივების, მით უმეტეს, თეორიული მსჯელობისა და საილუსტრაციო არაკების სრული დამთხვევა. მაგრამ არც ისეა საქმე, თითქოს „ბალავარიანი“ ბუდას ცხოვრებას მხოლოდ მცირე და უმნიშვნელო ნაწილში ემთხვევა<sup>28</sup>. აშკარად ინდურია ძირითადი სიუჟეტური ქარგა: ინდოეთის მეფეს შეეძინება ვაჟი, რომელიც თავისი ნებით დათმობს დიდებასა და ფუფუნებას, მიატოვებს ოჯახს და დაადგება ქეშმარიტების ძიებას გზას. ინდურ პირველწყაროს უკავშირდება ისეთი დეტალები, როგორცაა დედოფლის მიერ სიზმრად თეთრი სპილოს ხილვა, რომელიც მის მუცელზე დაეშვება (არაბული ვერსია), უფლისწულის მიერ გზაში ორი მათხოვარი-სნეულისა და მოხუცებულის შეხვედრა (არაბული და ქართული ვერსია), ქალების მიერ უფლისწულის შეცდენის ცდა და სხვ. ინდურ საფუძველზე შეიძლება აიხსნას ზოგი საკუთარი და გეოგრაფიული სახელი (ბუდასაფ-იოდასაფი, ბალაჰვარი, შავილაბატ-შოლაიტი, სარანდიბ-სარნაიბი)<sup>29</sup>.

ასევე ინდურ იერს ატარებს „ბალავარიანში“ ჩართული არაკების უმრავლესობა, თუმცა ამ სიუჟეტის მომდევნო გადამუშავებათა გრძელ გზაზე სწორედ მათი გადაკეთება თუ საერთოდ შენაცვლება იყო ყველაზე უფრო მოსალოდნელი, ცხადია, იმ თეორიულ მსჯელობათა შესაბამისად, რომელთა ქადაგებასაც დაისახავდა მიზნად ამა თუ იმ ვერსიის ავტორი. ხშირი იყო ჯატაკების აღრევა, ახალი დეტალებით გამდიდრება, ძველი ინდური ნიმუშების მიხედვით სრულიად ახალი მიბაძვის შექმნა<sup>30</sup>, მაგრამ, ვიმეორებ, პირვანდელი ტვიფარის გარჩევა დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს.

ბუდიზმის გავრცელებამ ინდოეთის ფარგლებს მიღმა სერიოზული

---

ბარტყების შესახებ. რომელიც ალ-ბუდას სხეულის ნაწილებს შექამენ; ან და მორე არაკი ალ- ბუდასა და ორი ძმის შესახებ; გვ. 116; 145).

<sup>28</sup> ზემოთ აღინიშნა, რომ ასეთი აზრი გამოთქვეს ა. კირპიჩნიკოვმა ამ ასი წლისწინ და ი. ლებდევემ სულ ახლახან (იხ. დასახ. ნაშრ.).

<sup>29</sup> როგორც ითქვა, ექვს არ იწვევს „ბუდასაფის“ ირანული გზით გაშუალებული კავშირი ინდურ „ბოდისატვასთან“. ანალოგიური წარმომავლობისა ჩანს „ბალაჰვარი“. ასეთი მოსაზრება გამოთქვა შზია ანდრონიკაშვილმა აკად. ს. ჭიქიას 80 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო ხესიაზე წაკითხულ მოხსენებაში (14. II. 78); „ლექსიკური შეხვედრები ძველ ინდურსა და ქართველურ ენებს შორის“ (ინდ. ბაღრა ირან. ბადრაბარა სამ. სპ. „ბაჰრაჰარ“). „შავილაბატ“ არაბული ვერსიებისა ერთგვარად ეხმანება ინდურ „კაპილაჰასტეს“, ხოლო სარანდიბი (ევილონი) ბუდიზმის ცნობილი ცენტრი იყო.

<sup>30</sup> Сутра о мудрости и глупости., с. 8 (საგანგებოდ განიხილა „ბალავარიანის“ ზოგი არაკის ინდური წყაროები ს. ოლდენბურგმა: К причам в «Варлааме и Иоасафе», ЗВОРАО, т. IX, СПб., 1896).

გავლენა იქონია სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიულ-ლიტერატურულ პროცესებზე. ეს გავლენა გამოიხატა ლიტერატურაში სოციალურ-ეთიკური პრობლემების წინ წამოწევაში, აგრეთვე მდიდარი ფოლკლორული მასალის გამოყენებაში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის მომენტი, რომ უშუალოდ თუ შუალობითი გზით ბუდისტური ლიტერატურა აისახა ისეთი ქვეყნების მწერლობაში, რომელნიც არ იყვნენ დაკავშირებულნი ბუდიზმთან<sup>31</sup>.

ბუდას ცხოვრების სიუჟეტური ქარგის ნეიტრალური ხასიათი და ჯატაკების მრავალფეროვნება ძველ თხიერში ახალი ღვინის ჩასხმის კარგ შესაძლებლობას იძლეოდა<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> ი. სერებრიაკოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 113.

<sup>32</sup> ეს ნაშრომი დასრულებული იყო, როდესაც გავეცანი გ. პუგაჩენკოვას შესანიშნავ წიგნს, რომელშიც ავტორი მრავალრიცხოვანი ქეაში ნაკვეთი ბარელიეფის მიხედვით აღადგენს ბუდას ცხოვრების ძირითად ქარგას. რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა, ლიტერატურულ ფონად აქაც მოყვანილია „ბუდაჩარიტას“ კ. ბალმონტისეული თარგმანი (იხ. Г. А. Пугаченкова, Искусство Гандхары, М., 1982).

## თავი მეორე

### „ბალავარიანის“ აღრინდელი ირანული და არაბული ვერსიები

„ადამიანი თავად სჩადის ბოროტებას და მით აბინძურებს თავის თავს. ადამიანი თავად სჩადის სიკეთეს და მით განწმენდს თავის თავს. სიწმინდე და სიბინძურე ურთიერთკავშირშია. ერთი ვერ განწმენდს მეორეს“.

(ღამაჰადა, XII, 165)

ბუდას გარდაცვალებისთანავე დაიძრა მისი „მცნების ბორბალი“, ზოლო ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში ბუდიზმის ერთ-ერთ უმთავრეს ცენტრში, კუნძულ ცეილონზე (არაბ. სარანდები) შეიქმნა „ტიპიტაკა“ (სანსკრ. „ტრიპიტაკა“) ანუ „სამი გოდორი სიბრძნისა“, პალი ენაზე ჩაწერილი მისი მოძღვრება (გადატანით იგულისხმება გოდრებში შენახული პალმის ფოთლები ზედწარწერილი ტექსტით). ამ მოძღვრების ძირითადმა მცნებებმა ადვილად გადალახეს ჰინდუიზმისა და ჰიმალაის მწვერვალები და სულ მალე გავრცელდნენ შუა აზიისა და ირანის ზეგანზე განლაგებულ სახელმწიფოებში (ბაქტრია, სოლდი, პართია), რომელნიც რელიგიური სიჭრელით გამოირჩეოდნენ (მაზდეანობა, მანიქეველობა, ქრისტიანობა). — „ემშახურე ადამიანის კეთილდღეობას, იქადაგე პატიოსნება, ნუ ივლით ორნი ერთი გზით, იარეთ სხვადასხვა მხარეს და იქადაგეთ ჭეშმარიტება, ზოლო, თუ ვინმე შეეწირება ხსნის გზას, მას ელოდება საუკუნო სასუფეველი“, — ბუდას ეს სიტყვები ნაცნობი და მისაღები აღმოჩნდა მრავალთათვის. არა აქვს მნიშვნელობა, ვინ „შექმნა“ ასეთი არასრულყოფილი სამყარო: ღმერთმა მოუვლინა ადამიანს ტანჯვა, რათა მისი გადატანის შემდეგ ეზიაროს ციურ ნეტარებას, ეშმაკისეულია ეს წამება თუ იმთავითვე არსებობს განსაცდელი. მთავარია მისი გადალახ-

ვა. საკუთარი „ხსნის“ გზის პოვნა. ამ საკითხში თითქმის ყველა რელიგია თანხვედება ერთმანეთს<sup>1</sup>.

მარქსიზმის კლასიკოსები ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ თავის პრაქტიკულ უნივერსალობას ესა თუ ის რელიგია იქ მოიპოვებს, სადაც არ არსებობს არავითარი სხვა პრივილეგიები რელიგია<sup>2</sup>. სწორედ ამგვარი სიტუაცია შეიქმნა ირანსა და შუა აზიაში ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში. ერთიანი სახელმწიფო რელიგიის არარსებობა ხელს უწყობდა ბუდიზმის თავისუფალ გავრცელებას. გავრცელება საკმაოდ ჯერე დაიწყო, ზოგი მკვლევარის ვარაუდით, ჯერ კიდევ აქემენიანთა ხანაში<sup>3</sup>. ეს ის პერიოდია, როდესაც შუა აზიის ხალხები (საკები, ხვარაზმელები, სოლდელები, ბაქტრიელები) აქემენიანთა იმპერიის ფარგლებში შედიოდნენ და აქტიურად მონაწილეობდნენ ირანის პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში<sup>4</sup>.

მაგრამ ბუდისტური სამყაროს გავლენა განსაკუთრებით გაძლიერდა ქუშანელთა დინასტიის. კერძოდ, კანიშკას მეფობის დროს (I—II სს.). ეს უკანასკნელი გამოირჩეოდა თავისი ენერგიული მბრძანებლობით, რამაც დიდი კვალი დაამჩნია შუა აზიის, ავღანეთისა და თვით ინდოეთის კულტურულ წარსულს. მონეტებმა შემოგვინახეს ამ ძლიერამოსილი მეფის წვეროსანი გარეგნობა. მის ქანდაკებას მათჰურადან, სამწუხაროდ, თავი წაცლილი აქვს. მაგრამ მეფის ხასიათისა და ბუნების გასაგებად საკმარისია ამ გრძელ კაბაში გამოხვეული სხეულის ხილვა. უზარმაზარი ჩექმები გამოშწვევად მიბრუნებულან ჭკინტებით სხვადასხვა მხარეს. ხელის მტევნებს მტკიცედ შეუჰყრიათ მძიმე გურაზი და ქარქაშში ჩაგებული მახვილი... შემორჩენილია ბაქტრიულ-ელინისტურ წყაროებზე დამყარებული მონუმენტური წარწერა ქუშანური დამწერლობით, რომელი სტანდარტებით მოჭრილი ოქროს მონეტები, რომლებზედაც გვერდიგვერდ აღბეჭდილია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ღვთაებანი, ხშირად, რომელი იმპერატორიც. გასაოცარი აღრევია! ეს იყო აღმოსავლელი მონარქი, რომელმაც თავის პიროვნებაში გააერთიანა სიჯიუტემდე მისული სიმტკიცე და მიმბაძველობის უნარი, რომლის დროსაც შეიქმნა ეკლექტური, მაგრამ მეტად ქმედა-

<sup>1</sup> А. Н. Кочетков, Буддизм, М., 1968, с. 83 (второе изд. М., 1983).

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Святое семейство..., Сочинения, изд. 2-е, т. II, М., 1955, с. 129.

<sup>3</sup> Б. А. Литвинский, Среднеазиатские народы и распространение буддизма. В сб.: История, археология и этнография Средней Азии, М., 1968, с. 129.

<sup>4</sup> Б. Я. Стависский, Средняя Азия и ахеменидский Иран. В сб.: История иранского государства и культуры, М., 1971, с. 156.

თი ერზაც-ხელოვნება, ხელოვნება-ესპერანტო, ერთნაირად გასაგებობდა პროლეტარული საშუალება მასობრივი კომუნიკაციისა<sup>5</sup>.

ასეთი მასობრივი კომუნიკაციის ერთ-ერთ სახეობად იქცა ბუდისტური კულტურა. უკანასკნელი ხანის არქეოლოგიურმა გათხრებმა დაადასტურეს მსხვილი ბუდისტური ცენტრების არსებობა მთელი შუა აზიის ტერიტორიაზე. ზემოთ მოხსენიებული იყო ბალხის მახლობლად აგებული ტაძარი „ნავბაპარი“<sup>6</sup>. თერმეზის სანახებში აღმოჩნდა ნანგრევები ბუდისტური ტაძრების მთელი კომპლექსისა, მოხატული ფრესკებითა და თაბაშირის ქანდაკებებით. მრავალრიცხოვანი ნაკვეთი სენაკები გამოიხსნა იყო მონაზვნებისა და ჩამოსული მლოცველებისათვის<sup>7</sup>. მერვის (ძვ. მარავის) მახლობლად, ბუდისტური ტაძრის გათხრისას იპოვეს კერამიკული ლარნაკი, რომელშიც მოთავსებული იყო ბუდისტური ხელნაწერები. აღსანიშნავია, რომ თავად ლარნაკი თარიღდება VI—VII საუკუნეებით, ე. ი. ბუდისტური ტრადიცია გრძელდებოდა თითქმის არაბთა შემოსევამდე, მიუხედავად ზოროასტრული რეაქციისა<sup>8</sup>.

არქეოლოგიურ მონაცემებს მხარს უჭერენ ისტორიული და ლიხვიტური ფაქტები. წყაროებიდან ირკვევა, რომ შუააზიელი მისიონერები დიდ როლს ასრულებდნენ ბუდიზმის გავრცელებისას აღმოსავლეთ თურქესტანსა და ჩინეთში (მათ შორის იხსენიებიან პართელები, სოლდელები, ხოთანელები). ცხადია, თუკი ისინი ბუდისტურ თხზულებებს თარგმნიდნენ ჩინურად, უპირველესად, უნდა ეზრუნათ, საკუთარ ენაზე გადმოეღოთ ისინი. მართლაც, აღმოსავლეთ თურქესტანში აღმოჩენილი სოლდური ფრაგმენტები მოწმობენ ინდური ძეგლების დიდ გავრცელებას შუა აზიაში (უდავოა მხატვრული ძეგლების თარგმნა, ვრცელდებოდა აგრეთვე სამეცნიერო ტრაქტატები, რელიგიური, დიდაქტიკური თხზულებები). ლოგიკური ჩანს ვარაუდი, რომ ბუდიზმი დიდ როლს ასრულებდა ისლამამდელი შუა აზიისა და ირანის იდეოლოგიურ ცხოვრებაში, ერთნაირი წარმატებით სარგებლობდა მონაზვნის გამოქვაბულსა და სამეფო პალატებში. ხელოსნის ღუქანსა და გლეხის ქოხმასში<sup>9</sup>.

ბუდიზმის კარგ ნაცნობობას მოწმობს, როგორც ითქვა, ენობრი-

<sup>5</sup> Мортимер Уилер, Пламя над Персеполем, М., 1972, с. 124.

<sup>6</sup> ზოგ. მკვლევარს ეჭვი ეპარება ამ ტაძრის ბუდისტურ ხასიათში (ლ. მასინონი).

<sup>7</sup> Б. Я. Стависский, Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры, М., 1977, с. 183—190.

<sup>8</sup> В. Г. Луконин, Искусство древнего Ирана, М., 1977, с. 219.

<sup>9</sup> Б. А. Литвинский, Буддизм и Среднеазиатская цивилизация. В сб.: Индийская культура и буддизм, М., 1972, с. 161.

ვი მონაცემები. მანიქურ-პართულ და მანიქურ-სოლდურ ტექსტებში აღმოჩნდა მთელი რიგი ბუდისტური ტერმინებისა (𐭑-𐭆𐭎𐭃 𐭂𐭆𐭃 — შაკიამუნი ბუდა; 𐭎𐭃 𐭂𐭆𐭃-ნირვანა და ა. შ.). „ბუდისტური ფონი“ გააჩნდა არა მარტო შუააზიურ ეთნიკურ ერთეულებს, არამედ მთელი შუა აზიის ტერიტორიას. ისტორიკოსებისა და არქეოლოგებისათვის ეს უდავო კვშიარიტებაა<sup>10</sup>.

ამრიგად, I—VI საუკუნეების ირანსა და შუა აზიაში ბუდიზმის გავრცელება დადასტურებული ფაქტია. არც ბუდისტური მწერლობის პოპულარობა უნდა იყოს საექვო ლიტერატურის ისტორიკოსისათვის. პირველ რიგში ეს ითქმის ჯატაკების შესახებ, რომელთა გადმოღებისას ხშირად მცირე მოცულობის არაქი საფუძვლად ედებოდა ეროვნული დეტალებით გაუღენთილ ვრცელ თხზულებას, რომელიც, ცხადია, არ კარგავდა თავის ბუდისტურ წარმომავლობას. ასეთია, მაგალითად, სოლდურ ენაზე შემორჩენილი „ვესანტარა-ჯატაკა“, რომლის ინდური პირველწყარო მოყვანილი იყო ზემოთ, ბუდას ცხოვრების გადმოცემისას. მიუხედავად დიდი სირთულისა, ჯატაკას ეს სოლდური ვერსია წაკითხულია და თარგმნილი უპირატესად იმის წყალობით, რომ არსებობს მისი თარგმანი ტიბეტურ, ჩინურ და პალი ენაზე. ერთხანს მის პირველწყაროდ სწორედ ჩინურ ტექსტს ვარაუდობდნენ, მაგრამ, როგორც ეს სპეციალურმა კვლევამ დადასტურა, სოლდური ატარებს უშუალოდ სანსკრიტული დედნის გავლენის კვალს<sup>11</sup>:

...ქალაქ შივაგპოშაში მეფობდა სახელგანთქმული შივი, რომელსაც მხოლოდ ერთი რამ აწუხებდა — არ ჰყავდა მემკვიდრე. დიდი ხნის ლოცვა-ვედრების შემდგომ შეეძინება ვაჟი სუდამანი. ფუფუნებაში აღზრდილ უფლისწულს შერთავენ მეუღლეს, ულამაზეს მანდრის და სულ მალე ქალ-ვაჟის დაბადებასაც იზეიმებენ. ერთხელ სასახლიდან გარეთ გასულმა უფლისწულმა სეირნობისას დაინახა მათხოვართა ბრბო და საშინლად ეტკინა გული. მისი თხოვნით მამამ დართო ნება გაეცა ყოველგვარი საბოძვარი, გარდა ერთისა — გრძნეული თეთრი სპილოს რაჯვარტასი. უხვად დაასაჩუქრა სუდამანმა უპოვარნი და

<sup>10</sup> Б. А. Литвинский, Среднеазнатские народы и распространение буддизма. В сб.: История, археология и этнография Средней Азии, М., 1968, с. 134.

<sup>11</sup> ჯატაკას აკლია დასაწყისი და დასასრული, მაგრამ დეფექტურობა არ უშლით ხელს შინაარსის აღდგენას. ტექსტი თარგმანიურთ გამოსცა ე. ბენვენისტმა (E. Benveniste, Vessantara Jātaka. Paris, 1946). შინაარსი დაწერილებით გადმოსცა ე. ბერტელსმა (E. Э. Бертельс, История персидско-таджикской литературы, М., 1960, с. 69—71), უფრო შემოკლებულად — ბ. გაფუროვმა (Б. Г. Гафуров, Таджики, М., 1972, с. 129).



შორს გავარდა მისი სახელი. მოხდა ისე, რომ ერთხელაც, სასახლიდან გამოსულს, შემოეხვივნენ შორი გზიდან მოსული ბრაჰმანები და სწორედ ის თეთრი სპილო მოსთხოვეს საჩუქრად. შეწუხდა უფლისწული, ვერც უარი უთხრა და მამის ბრძანებაც კარგად ახსოვდა. ასეთ ხერხს მიმართა: შეიყვანა მთხოვნელები სპილოთა ბაგაში, თქვენ აირჩიეთო სპილო, იმედი ჰქონდა. რაჯვარტას ვერ მიაგებენო. მაგრამ ბრაჰმანებმა მისნობის ძალით გამოიციენს გრძნეული სპილო და თან წაიყვანეს.

განრისხდა მეფე, იხმო დიდებულები შვილის დასასჯელად. საშინელი წამებით ემუქრებოდნენ ყველანი, ბოლოს ერთი კეთილი ვეზირის რჩევით გადაწყდა მისი გასახლება ერთ მიუვალ მთაში, სადაც ბუდობდნენ მძვინვარე მხეცები და კაციჰამია ავი სულეები. მასთან ერთად სამშობლოს ტოვებს ცოლ-შვილიც, თუმცა უფლისწული დიდ უარზეა, აშინებს მეუღლეს მომავალი მძიმე დღეებით, მაგრამ ერთგული მანდრი მტკიცედ დგას — თუ არ წამიყვან, თავს მოვიკლავ, ბავშვებს კი ჩვენზე დარდი მოუღებს ბოლოსო. სუდაშანი იძულებულია დამორჩილდეს. ეტლზე ამხედრებულ დევნილებს ატანენ ოქროს ნივთებს (ყვავილი, დროშა). უმარავ თვალ-მარგალიტს, საკმელ-სასამელს, ტანსაცმელს, ერთი სიტყვით. — ათი წლის მარაგს (ასეთია გადასახლების ვადა). სამგლოვიარო დამშვიდობების შემდეგ ეტლი გზას გაუდგება.

პირველი ბრაჰმანი. რომელიც შემოეყრება ლტოლვილებს, აუწყებს, რომ მიემართება ქალაქ შივაგპოშაში გულუხვი უფლისწულისაგან წყალობის მისაღებად. როდესაც სუდაშანი უამბობს მას საკუთარ თავგადასავალს, იმედგაცრუებული ბრაჰმანი იწყებს მოთქმაგოდებას. უფლისწული მას ოქროს ყვავილს აჩუქებს. ეს იყო პირველი ნაბიჯი მომავალში ბუდად გარდასახვის გზაზე. შემდგომ მრავალჯერ განმეორდება ანალოგიური შეხვედრა. უფლისწული გასცემს მთელ თავის ქონებას, მარაგს, სარჩო-საბადებელს, ზოლოს ეტლსა და ცხენებსაც და ცოლ-შვილთან ერთად ფეხით გაუყვება გავარვარებულ უდაბნოს. არაქათგამოცილილ, ფეხდაწყულულებულ მგზავრებს წმინდა მოხუცი გამოეცხადებათ და უზენაესის ძალით სასწაულს მოუვლენს: წინ გადაეშობათ დიდებული ქალაქი აყვავებული ბაღა-ბაღებით. უმარავი მსახური მიეგებება მათ, შემოსავენ ძვირფასი სამოსით, მოასვენებენ და მოალხენენ სამეფო სასახლეში. ერთ კვირას გაგრძელდება ეს ნეტარება, მაგრამ მერვე დღეს სუდაშანს გაახსენდება მამის ბრძანება და ჯადოსნური მთისაკენ გასწევს. ქალაქიდან გასული მგზავრები უკან რომ მოიხედავენ, ეკლიანი უდაბნოს მეტს ველარაფერს იხვალავენ.

ბოლოს ისინი მიაღწევენ დანდარაკის მთას. განდგეილთა მსგავსად სუდაშანი ხის ტოტებისაგან იშენებს ქოხს, მათი საზრდო ხილი

და ბალახია. ნაცნობ-მეგობრები კი გარეული. მხეცები, რომელნიც მორჩილად ულოკავენ ხელ-ფეხს. ერთხელ, მეუღლე რომ ხილის საკრეფად იყო წასული, სუდაშანის ქოხს მოადგება ბრაჰმანი და წაიყვანს მის შვილებს. ასეთი მსხვერპლის გაღების ჟამს ექვსჯერ შეზანზარდება დედამიწა მათი საცოდაობით, ზღვაში ტალღები ამოდულდება, ზეცად კი ქებას შეასხამენ სუდაშანის გულუხვობას. შინ მობრუნებული დედა შეპრწუნებულია შვილების დაკარგვის გამო, მაგრამ იძულებულია დამორჩილდეს მეუღლისა და განგების ნებას. მალე ერთი მახინჯი ბრაჰმანი მოველინება სუდაშანს და მეუღლეს მოსთხოვს. უზენაესის ამ უძძიმეს გამოცდასაც გაუძლებს უფლისწული და მეუღლის თანხმობის შემდეგ მიჰგვრის მას მათხოვარს. მაგრამ ბრაჰმანი, თითქოს დროებით. მაგრამ მაინც უტოვებს სუდაშანს მეუღლეს.

ამასობაში შვილების წამგვრელი ბრაჰმანი დაატარებს მათ მთელ სამეფოში. კიდით კიდე გასაყიდად, მაგრამ ამაოდ, არავის უნდა გაძვალტყავებული ბავშვები შემთხვევით წააწყდება მათ კეთილი ვეზირი, შეიცნობს და შეატყობინებს მეფეს, რომელიც გაოცებისაგან ტახტიდან გადმოვარდება. შვიი გამოისყიდის შვილიშვილებს, რომლებიც უამბობენ მშობლების გაჭირვების შესახებ. გულაჩუყებული ხელმწიფე შიკრიკს უგზავნის მემკვიდრეს, დაბრუნდიო. სუდაშანი ჯერ უარზეა, ათ წელს არ გაუვლიაო, მაგრამ დაჟინებული თხოვნის შემდეგ უბრუნდება მამას, რომელიც უმალ უთმობს ტახტს და მთელ სამეფოს.

დასასრულ წარმოდგენილია ბუდას დიდაქტიკური მიმართვა ანანდასადმი და ქარაგმების ახსნა: სუდაშანი მე ვიყავი ოდესღაც, შორეულ წარსულში, მანდრი ჩემი აწინდელი მეუღლეა იაშოდჰარა, ხოლო მორჩილი გარეული მხეცები — ჩემი მოწაფეები და მსმენელები...

მიუხედავად ინდური ჯატაკას სიუჟეტური სიმარტივისა, მისი გადმოცემა მაინც გულისხმობს გარკვეულ დამუშავებას. ბუდისტური ქადაგებისათვის დამახასიათებელი განმეორებების მიუხედავად, თხრობა ცოცხალია და საინტერესო. აღსანიშნავია ბუდას ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ზოგი შემორჩენილი დეტალი (მათხოვრების ხილვა უფლისწულის სეირნობისას), აგრეთვე უთარგმნელად დატოვებული ბუდისტური ტერმინოლოგია. მაგრამ სოლდურმა რეალიებმა მაინც იჩინა აქა-იქ თავი. მაგალითად. ღვთაების სახელი ბრაჰმა მთელ ტექსტში შენაცვლებულია ნიშნით „ზრე“, რაც აღნიშნავს უძველეს ზოროასტრულ ღვთაებას „ზრვან“ (ავესტას „უჟამო უამი“). ეგვევ სახელი გვხვდება მანიქეურ ტექსტებშიც, რაც მოწმობს მისი კულტის გავრცელებას შუა აზიაში. გვხვდება ძველი ბერძნული ტერმინებიც (მაგ.,

„დიდმკ“ — „დიადემა“) <sup>12</sup>. ამავე დროს ავტორს ტექსტში შეუტანია მის დროს იურიდიულ პრაქტიკაში გავრცელებული ფიცის ფორმულა <sup>13</sup>.

სულ სხვა, თეორიული ხასიათისაა მეორე ბუდისტური ტექსტი სოლდურ ენაზე — „მიზეზთა და შედეგთა სუტრა“. აქ ანანდას შეკითხვაზე, რატომ განსხვავდებიან ადამიანები გარეგნობითა და მდგომარეობით, ბუდა უხსნის მას გარდასახვისას სამაგიეროს მიზლის წესებს (კარმა): ის, ვინც ძარცვავს სამონასტრო ბალებს, მომავალ ცხოვრებაში გარდაიქცევა მატლად, ის, ვინც ართმევს მონაზვნებს სამოსს, გარდაიქცევა აბრეშუმის ქიად და ა. შ.

ამრიგად, რელიგიურ სინკრეტიზმს თან სდევს ლიტერატურული მასალის მრავალფეროვნება. კიდევ უფრო გაძლიერდა ეს ტენდენცია სასანიანთა იმპერიაში. განსაკუთრებულ ყოვლისმომცველობით გამოირჩეოდა ზოროასტრიზმის წიაღში ჩასახული პროტესტანტული რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება — მანიქველობა, რომელიც სწრაფად გავრცელდა III-IV საუკუნეების ირანსა და შუა აზიაში, მოიცვა დასავლური სამყარო რომის იმპერიაში და აღმოსავლეთით ცენტრალურ აზიასა და ჩინეთამდეც კი მიაღწია: «По мысли Мани, это учение должно было явиться всеобщей, универсальной религией и заменить собой все существующие религии. Поэтому-то Мани так свободно черпал образы и внешние формы из известных ему религий, прежде всего зороастризма, а затем христианства и буддизма» <sup>14</sup>.

ბუდიზმისა და ბუდისტური კულტურის გავრცელების შესახებ ზემოთ იყო საუბარი. იგივე შეიძლება ითქვას ირანსა და შუა აზიაში ქრისტიანული ელემენტების შესახებ. მარჯის მახლობლად, ბუდისტური ტაძრის გვერდით, აღმოჩნდა ქრისტიანული მონასტერი და სასაფლაო <sup>15</sup>. განსაკუთრებით გაუმჯობესდა ნესტორიანელ-ქრისტიანთა სარსებო პირობები V საუკუნის დამლევის ირანში, როდესაც ქტესიფონი იქცა კათალიკოსის რეზიდენციად, ხოლო საეპისკოპოებო მოედო მთელ აღმოსავლეთ ირანსა და შუა აზიას <sup>16</sup>. ქრისტიანული და მანიქე-

<sup>12</sup> ე. ბერტელსი, დასახ. ნაშრ., გვ. 71.

<sup>13</sup> В. А. Лившиц, Юридические документы и письма, М., 1962, с. 42.

<sup>14</sup> М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана, М., 1961, с. 301.

<sup>15</sup> В. Г. Луконин, Искусство древнего Ирана, М., 1977, с. 220.

<sup>16</sup> Ричард Фрай, Наследие Ирана, М., 1972, с. 307: «Общая картина религиозной жизни Ирана была, однако, более сложной, чем об этом можно судить по отрывочным сообщениям источников. Число различных религий и толков увеличивалось благодаря неоднородности самого зороастризма, различными течениями внутри него, о которых мы знаем очень мало».

ური ეკლესიების პარალელურად მიმდინარეობდა ზორთასტრული მოძღვრების კონსოლიდაცია. შემთხვევითი არ არის, რომ კარტარის ცნობილ წარწერაში ზორთასტრელთა პირველ მოწინააღმდეგეებად იხსენიებიან ბუდისტები, ქრისტიანები, მანიქეველები (მითრას სექტა)<sup>17</sup>. ცხადია, ბრძოლა-თანაარსებობის ეს რთული ვითარება გარკვეულ ასახვას პოულობდა იდეოლოგიურ ცხოვრებაში.

ამდენად არ უნდა იყოს შემთხვევითი და მით უფრო გასაკვირი ზორთასტრული, ბუდისტური, ქრისტიანული თუ მანიქეური ფრაგმენტების არა მარტო მსგავსი სულისკვეთება, არამედ საერთო საილუსტრაციო მასალა და მხატვრული ხერხი<sup>18</sup>. ამის შესანიშნავ დადასტურებას წარმოადგენს ტურფანის კოლექციაში აღმოჩენილი მანიქეური ფრაგმენტები სოლდურ და ძველთურქულ ენაზე. დ. ლანგის თქმით, „ნათელი გახდა, რომ ვარლამისა და იოდასაფის ლეგენდის ადრეული განვითარების გზას უნდა გაევილო შუა აზიის სამხრეთ ნაწილის იმ არეალზე, სადაც რამდენიმე წლით ერთმანეთს შეხვდა ბუდიზმი და მანიქეიზმი“<sup>19</sup>. ჯერ ერთი, ამ ფრაგმენტებს შორის აღმოჩნდა ორი სოლდური ნაწყვეტი „ბუდაჩარიტადან“, თანაც უშუალოდ სანსკრიტული დედნიდან მომდინარე. მეორე და განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ამჯერად გახლავთ ის, რომ ირანული დედნიდან ძველ თურქულ ენაზე გადმოღებული აღმოჩნდა ორი ისეთი მანიქეური ფრაგმენტი, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება „ბალავარიანის“ შექმნა-გავრცელების ისტორიას<sup>20</sup>.

პირველ ფრაგმენტს მისმა გამომცემელმა ა. ლეკოკმა პირობით

<sup>17</sup> В. Г. Лукинин, Культура сасанидского Ирана, М., 1969, с. 90.

<sup>18</sup> საერთო სულისკვეთებას განსაზღვრავდა შეხედულება სხეულზე, როგორც ბოროტების სუბსტანციაზე, სულის საპყრობილზე (წმინდა ნაწყვეტი სასანური პოემიდან „ვეზად ფარამ ფეროზის ანდარზი“, „როდესაც სხეული გაიხრწნება და ყალიბი დამახერხვა, სული ივიწეებს სხეულს, ვითარცა ხელოსანი მუშაობის შემდგომ უსარგებლო ყალიბს...“ ან მანის სიტყვები კრებულიდან „გალობანი სინანულისა“: „ღმერთო, რა ნაკლებნი ვართ, რა ცოდვილნი, რამდენ ბოროტებას და სიყალბეს ჩავდივართ შურის გაუმძლარი, უსარცხილო დემონის გამო აზრით, სიტყვით და საქმით!“), ამა სოფლის ამოებაზე, განდგილობაზე, ქალის უწმინდურობაზე და ა. შ. საერთო საილუსტრაციო მასალას ქმნიდა ინდური ფოლკლორიდან მომდინარე არაკები, ბუდისტური და მანიქეური ჯატაკები, ქრისტიანული იკავები, ამასთან, აქ საგულეებელია როგორც ტიპოლოგიური, ისე კონტაქტური მსგავსება-შეხვედრები. საერთო მხატვრულ ხერხს წარმოადგენდა აგრეთვე უძველესი ინდური პროზიდან მომდინარე და მთელს აღმოსავლეთში გავრცელებული ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული სიუჟეტური ქარგა (იხ. П. А. Гринцер, Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть), М., 1963).

<sup>19</sup> The Wisdom of Balahwar..., 26.

<sup>20</sup> ორივე ფრაგმენტის შინაარსი მოგვაქვს დ. ლანგის მიხედვით (დასახ. ნაშრ., გვ. 27—28). იქვეა მითითებული ძირითადი სპეციალური ლიტერატურა.

უწოდა „ჩინაკის მიერ უფლისწულ ბოდისავეის დარიგების წიგნი“: ...შემდგომ ამისა უფლისწულმა ბოდისავემა მოზიდა აღვირი თავის ცხენს კანთაკას და შეჩერდა. დააკვირდა რაღაცას, ჰკითხა ჩინაკს. ის არსება, ასე საძაგლად და ქვეწარმავლურად რომ წევს იქ, რას წარმოადგენსო? ჩინაკმა მოკრძალებით მიუგო: ო, დიდებულო, ის კაცი ერთ დროს შენსავით ახალგაზრდა, ჯანმრთელი, ტანწყობილი და მშვენიერი ჰაბუკი იყო. ახლა იგი მოხუცდა და დასნეულდა. ამის შედეგად იგი იტანჯება დაუძლეურებელი და ასეთ შავ დღეშია. კვლავ იკითხა ბოდისავე უფლისწულმა: ნუთუ ჩვენც ხანგრძლივი ცხოვრების შემდგომ მასავით მტკრად ვიქცევითო?... (გამოტოვებულია 4 სტრიქონი). როდესაც ბოდისავე უფლისწულმა ჩინაკის სიტყვები მოისმინა, ხელი სტაცა სადავეს და დიდად დამწუხრებული დაბრუნდა სასახლეში. შინ მობრუნებულს თავის ქალაქში არავეისთვის გაუცია ხმა, იჭდა დაღონებული. როდესაც მეფე-მამამ და დედა-დედოფალმა შეიტყვეს ეს ამბავი, მივიდნენ შეილთან, მაგრამ ვერცერთ შეკითხვაზე პასუხი ვერ მიიღეს. მაშინ მეფე სათუდანმა უბრძანა თავის დიდებულებს და მოლაშქრეთ: ჩამოატარეთ ის ყველა ქუჩაზე და აახმიანეთ საყვირი მთელი ხალხის გასაგონად...

ძნელი არ უნდა იყოს ამ ეპიზოდის ამოცნობა ბუდას ცხოვრებაში. არც საკუთარი სახელებია ჯერ ისე შეცვლილი, რომ პირველწყაროს ვერ მივაგნოთ: „ბოდისავე“, ცხადია, მოდის „ბოდისატვადან“ (როდესაც გაუტამა ბუდად გახდომის კანდიდატია ჯერ კიდევ), მაგრამ, ამავე დროს, როგორც ეს სამართლიანად შენიშნა დ. ლანგმა, აქ უკვე გვაქვს ნიადაგის შემზადება თუ მინიშნება მომავლი „ბოდისათ — ბუდასათ — იოდსათისა“. „ჩინაკ“ აგრეთვე ირანული ფორმაა ბუდას მეეტლის სახელისა (ჩანა, ჩანდაკა), ხოლო სათუდანი (? შანთუდანი) კაპილავასტუს მეფე სულპოდანაა. დ. ლანგის ამ დაკვირვებებს შეიძლება დაემატოს ფრაგმენტში მოხსენიებული ბუდას ცხენის სახელი „კანთაკა“. რომელიც ზუსტად ემთხვევა ინდური წყაროებით ცნობილ „კანდაკა—კანდჰაკას“<sup>21</sup>.

მაგრამ ამავე დროს ეპიზოდს, მიუხედავად მისი ფრაგმენტული ხასიათისა, უკვე ეტყობა გარკვეული ლიტერატურული გადამუშავება თუ სახეცვლილება. დ. ლანგი უბრალოდ აღნიშნავს, რომ ეს არის ერთ-ერთი იმ ოთხ შეხვედრათაგან, რომელთაც გადამწყვეტი როლი შეას-

<sup>21</sup> ინდური წყაროები ამ ცხენს დიდ ადგილს უთმობენ. ზოგი მათგანის მიხედვით, იგი ვერ გაუძლებს უფლისწულთან განშორებას, გარდაცვლება და ანგელოს კანთაკად გადაიქცევა. მასთან განშორების სცენა ხშირად ასახული ბუდისტურ ტაძრებში მათ შორის, ტურფანის ფრესკებზე (ვ. კოქევის იკოვი, დასახ. ნაშრ., ტ. I, გვ. 398).

რულებს უფლისწულის მოქცევისას. ძნელია ზუსტად ითქვას, მაგრამ მანიქეურ ფრაგმენტში თითქოს გაერთიანებულია სნეულთან და მოხუცთან შეხვედრა. იგი ერთ ეპიზოდშია მოქცეული. ამას მათქვანებებს ის გარემოება, რომ მომდევნო ვერსიებში (მაგ., არაბულ და ქართულ „ბალავარიანში“) სულ ორი შეხვედრაა შემორჩენილი (ოღონდ, აქვე უნდა ითქვას, სწორედ სნეულ მათხოვრებთან და მოხუცებთან შეხვედრა ცალ-ცალკეა წარმოდგენილი. ამასთან, მოხუცი ისეა აღწერილი, როგორც სიბერით დასწეულებული და არაა გამორიცხული, რომ ფრაგმენტშიც ამგვარი სურათი იყოს დახატული). საინტერესოა აღინიშნოს, რომ აქ უფლისწულის ქაბუკობაში დედაც ცოცხლად მოიხსენიება (ინდური პირველწყაროს მიხედვით, იგი ბავშვის დაბადებისთანავე გარდაიცვლება, თუმცა, ზოგი ცნობით, გვიანაც იხსენიება, მაგრამ ვარაუდობენ, რომ აქ გამზრდელი დედა იგულისხმება).

მეორე ფრაგმენტში მოცემულია შინაარსი არაკისა მთვრალი უფლისწულის შესახებ, რომელმაც ღამე საფლავში გაათია. მთელი ღამე ეხვეოდა ის მიცვალებულს და თავი საკუთარ საწოლში ეგონა, დილით კი შეძრწუნებულს სატრფოს ნაცვლად სუღარაში გამოხვეული გვამი შერჩა ხელთ. არაკი ერთდროულად ილაშქრებს ამქვეყნიური სიამისა და ქალის მაცდურობის წინააღმდეგ. ეს არაკი რომ ამჟამად „ბალავარიანს“ უკავშირდება. მოწმობს მისი არსებობა ზოგიერთ არაბულ და მათგან მომდინარე სპარსულ ვერსიებში. უდავოა მისი ბუდისტური ხასიათი (შდრ. „დიდგვაროვანიცა და სასაფლაოზე მცხოვრები ქალიც ერთნაირად უწმინდურია, გაუმადლარი, მაცდური და გაუტანელი...“)<sup>22</sup>. ანალოგიური იყო მანიქეველთა დამოკიდებულება ქალისადმი.

გარდა სოღდურ-ბუდისტური და სოღდურ-მანიქეური ტექსტებისა, ტურფანის კოლექციაში აღმოჩნდა, მართალია, შედარებით მცირე რაოდენობით, სოღდურ ქრისტიანული ტექსტებიც. მათი უმრავლესობა ნათარგმნია სირიულიდან საკმაოდ ზუსტად (გვაქვს როგორც უშუალოდ ახალი აღთქმის ფრაგმენტები, ისე მრავალრიცხოვანი ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ნაწყვეტები). საერთო თხზულებათა უმეტესობა კი ნათარგმნია საშუალოსპარსულიდან (ფალაურიდან) ან პართულიდან<sup>23</sup>. ამგვარად, როგორც ასკენიან ვ. ლიეშიცი და ა. ხრომოვი, ეს ტექსტები მიუთითებენ იმ მნიშვნელოვან როლზე, რომელიც შეასრულეს სოღდულებმა ზღაპართა სიუჟეტების გადაცემაში აღმოსავლეთიდან დასავლეთით<sup>24</sup>. ამ სიუჟეტებს შორის გარკვეული ადგილი ეკავა „ბოდისავს

<sup>22</sup> ვ. კოტევიციკოვი, დასახ. ნშრ., ტ. II, გვ. 510—511.

<sup>23</sup> Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки, М., 1981, с. 353.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 361 (იხ. აგრეთვე И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М., 1960, с. 212—214).

„ცხოვრებას“. ეს ფაქტია დადასტურებული ჩვენამდე მოღწეული მანიქეური ფრაგმენტებით.

სხვა საკითხია, არსებობდა თუ არა განსხვავებული ვერსია. ამ სიუჟეტისა არაბთა შემოსევამდე (VII ს.). ზემოაღნიშნულ აღმოჩენათა ფონზე ზედმეტად კატეგორიული ჩანს შ. ნუცუბიძის მსჯავრი: „შესაძლო სირიულ ვერსიაზე ლაპარაკობენ ნ. მარი, პ. პეტერსი და სხვანი. ყველა ეს დაშვება არ სცილდება მტკიცებას, რომ სირიული ტექსტი „უნდა“ არსებულებო, იგი ადრეული უნდა ყოფილიყო და უსათუოდ — ქრისტიანიზებული. ყველა ეს „უნდა“ ჩვენთვის, სამწუხაროდ, სრულიად გამოუსადეგარია“<sup>25</sup>. თუ გავითვალისწინებთ სოლდურ-სირიულ მთარგმნელობით კონტაქტებს, აგრეთვე ბუდიზმისა და ქრისტიანობის მთელ რიგ საერთო შეხების წერტილებს (ძირეულ განსხვავებათა მიუხედავად)<sup>26</sup>, სირიული ქრისტიანული ვერსიის არსებობის ვარაუდი არც ისე ფანტასტიკურად მოგვეჩვენება.

მაგრამ ამ ვარაუდის მიღება-უარყოფა არ ცვლის საქმის ვითარებას. ვიმეორებ, ფაქტია, რომ არსებობდა ბუდას ცხოვრების ინდური წყაროები, ფაქტია მათი პოპულარობა ირანულ სამყაროში II—VI საუკუნეების ბუდიტურ, მანიქეურ და, შესაძლოა, ქრისტიანულ წრეებში. უფრო საფიქრებელია მეორე ვარაუდი — „ბალავარიანის“ ფალაური ვერსიის არსებობა. სასანურ ეპოქაში, როდესაც ზოროასტრიზმმა საბოლოო ჯამში შთანთქმა სხვადასხვა რელიგიური განშტოებები, საშუალოსპარსულ ენაზე დამუშავდა უამრავი ინდური წარმოშობის სიუჟეტი (როგორც საერო, ისე სასულიერო ხასიათისა), რომელთაგან მცირე ნაწილმა მოაღწია ჩვენამდე, ისიც უმთავრესად არაბულ თარგმანთა წყალობით. სწორედ ამ ეპოქაში შეიქმნა ძველი ინდურ საზღაპრო ეპოსზე დაფუძნებული თარგმანები არაკთა კრებულისა, შემდგომში „ქილილა და დამანას“ სახელწოდებით რომ გავრცელდა მთელს აღმოსავლეთში და ევროპაში. VI ს. საშუალოსპარსულზე გადმოღებული ეს კრებული დაედო საფუძვლად არაბულ თარგმანებს. ფალაურადვე

<sup>25</sup> შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. VI (ბერძნული რომანის „არლაამისა და იოსაფის“ წარმოშობისათვის), თბ., 1977, გვ. 11, სქ. 14.

<sup>26</sup> ბუდიზმისა და ქრისტიანობის შედარებით შესწავლას მრავალი ნაშრომი მიეძღვნა: А. Гусев, Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству, СПб, 1874; Г. С. Чемберлен, Явление Христа, СПб, 1907; В. А. Кожевников, Буддизм в сравнении с христианством, т. I—II, Петроград, 1916 და სხვ. მოუხედავდ ავტორთა ტენდენციურობისა, მონც ნათელი ხდება ინდური ლეგენდის ძირითადი ქარგის ხარაჰოების გამოყენების შესაძლებლობა ქრისტიანული სულისმარგებელი რომანის ასაგებად. მით უმეტეს ითქმის ეს საილუსტრაციოდ ჩართული არაკების შესახებ, რომელთა ნასესხობაც არ არის ზოგჯერ გამორიცხული (ვ. კოუენიკოვი, დასახ. ნაშრ., ტ. II, გვ. 605).

ითარგმნა „თუთიყუშის წიგნი“ და სხვა მრავალი თხზულება, აგრეთვე არაბული გზით გატყორცნილი მსოფლიო მწერლობის საგანძურში<sup>27</sup>.

სრულიად ბუნებრივი ჩანს ამ სიუჟეტებს შორის, როგორც ითქვა, „ბალავარიანის“ მოთავესება, მით უმეტეს, რომ თვით სახელი მთავარი გმირისა „ბოდისატვა — ბოდისავ“ სოლდურიდანა ფალაურ სამყაროში გადასვლის შემდგომ სწორედ ფალაური ფორმით გადაეცა არაბულს და მივიღეთ „ბუდასაპ — ბუდასაფ — იოდასაფი“<sup>28</sup>. ფალაური „ბალავარიანი“ არ შემონახულა, ისევე, როგორც ფალაური „ქილილა და დამანას“<sup>29</sup>. მაგრამ ორივე ამ ძეგლმა განვლო საოცრად ერთნაირი გზა და გადარჩა არაბული თარგმანის წყალობით. მსგავსება ამ ორი ძეგლის ლიტერატურული ისტორიისა ამით. არ მთავრდება. აღმოჩნდა „ქილილა და დამანას“ სირიული ვერსია, იმავე VI ს. თარგმნილი ფალაურიდან<sup>30</sup>. აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს კამათი „ბალავარიანის“ სირიული ვერსიის საეარაუდო არსებობის გარშემო. მიუხედავად იმისა, რომ უკვე VIII ს. ჩნდება „ქილილა და დამანას“ არაბული ვერსია, რომელიც ფალაურიდან გადმოიღო ეროვნებით ირანელმა იბნ ალ-მუკაფამ, X ს. სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის ფუძემდებელმა რუდაქიმ გალექსა არა არაბული ტექსტი, არამედ მისი სპარსული თარგმანი<sup>31</sup>. უფრო მეტი, ზოგი მკვლევარის საყურადღებო ვარაუდით, რუდაქის შეიძლება უშუალოდ ფალაური ტექსტიც სცნობოდა<sup>32</sup>.

ეს გარემოება სრულიადაც არ ჩანს მოულოდნელი. 955 წ. ბუიანთა მმართველმა აღუდ აღ-დოულემ მოინახულა ძველი ირანის სატახტო ქალაქ პერსეპოლისის ნანგრევები. მას თან ახლდა ვინმე მარასფანდი, ყაზერუნელი მობედი (ქურუმი), რომელმაც წაუკითხა ძველი, მათ შორის ფალაური წარწერები. X—XI სს. აგებულ კოშკებზე ხშირია ფალაური წარწერები, რომელთაც იქვე ახლავს არაბული თარგმანი.

<sup>27</sup> И. М. Оранский, Введение в иранскую филологию, М, 1960, с. 171.

<sup>28</sup> Б. А. Литвинский, Среднеазиатские народы и распространение буддизма..., с. 134. აქვე შევნიშნავთ, რომ გაცილებით ადრე ამ სახელის გავრცელების ისტორია მართებულად გარკვეული აქვს ა. კრამსკის (Абан Лахыкни..., с. 33).

<sup>29</sup> „ქილილა და დამანას“ ლიტერატურული ისტორიის შესახებ დაწვრილებით იხ. მ. თოდუა, „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია, თბ., 1967.

<sup>30</sup> Th. Benfey, Kalilag und Damnag, alte sirsische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels ..., Leipzig, 1876, А. В. Пайкова, О происхождении древнесирийской версии сборника «Калила и Димна», Палестинский сборник, в. 17(80), Л., с. 110.

<sup>31</sup> მ. თოდუა, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

<sup>32</sup> დ. კობიძე, რუდაქი (ცხოვრება და შემოქმედება), კრ. „რუდაქი — 1100“, თბ., 1957, გვ. 50.



«Итак, еще через триста лет после арабского завоевания в Иране были люди, которые умели читать по-среднеперсидски, и были книги, которые они могли прочесть, и, стало быть, сочинения арабских и персидских историков, писавших о Сасанидах, восходят к подлинной сасанидской традиции»<sup>33</sup>. ამგვარ წიგნებს შორის, როგორც ითქვა, შეიძლება ვივარაუდოთ ფალაური „ბალავარიანი“.

დ. ლანგს ეკვი ეპარება ამ შუალედი საფეხურის არსებობაში იმის გამო, თითქოს ბუდისტურ-მანიქეური განწყობილება ამ ძეგლისა უცხო იყო ზოროასტრული თვალსაზრისისათვის. მისი აზრით, მანიქეურ წრეებში დამუშავებული ბოდისატვა-ბოდისაეის ცნობრებამ, რომლის რეალური არსებობა დადასტურდა ტურფანის აღმოჩენათა შედეგად, უშულოდ მიადწია VIII ს. ბაღდადის არაბულ ლიტერატურულ წრეებამდე იქ მცნობრები ერთმორწმუნე მანიქეველთა წყალობით<sup>34</sup>. მართლაც, როგორც კარტირის ცნობილი წარწერიდან ჩანს, ზოროასტრიზმი ებრძოდა ბუდიზმს, ქრისტიანულ და მანიქეურ სექტებს, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს მთელი რიგი საერთო მომენტების არსებობისა და ათვისების უარყოფას. ამავე დროს ლიტერატურის ისტორია მოწმობს, რომ არაბთა შემოსევის შემდგომი პირველი საუკუნეები ხასიათდება სწორედ ფალაური ტრადიციების გაგრძელებით ახალსპარსულ მწერლობაში. აქ იგულისხმება როგორც არაბულენოვანი თარგმანები საშუალოსპარსული თხზულებებისა, ისე მათი უშუალო გადმოღება ახალსპარსულ ენაზე (მაგ., „შაჰ-ნამეს“ ფირდოუსიმიდელი რედაქციები, რომლებიც ემთხვევა ხშირად „არდამირ პაჰაკის წიგნს“, „ამბავი ბაჰრამ ჩუბინისა“, „ბოზორგმეჰრის ანდარზები“, „ეისი და რამინი“, „ჰადრაკის წიგნი“ და სხვ.).

«Таким образом, три важнейших направления эпоса в новоперсидской классической литературе, а именно героический, романтический и дидактический эпос, представленные как выдающимися произведениями, вошедшими в сокровищницу мировой литературы («Шахнаме», легенда о Хосрове и Ширин в многочисленных сборниках, «Калила и Димна»), так и множеством других, менее значительных, неоспоримо восходят к доарабскому прошлому Ирана в качестве непрерывной (считая ара

<sup>33</sup> В. Г. Луконин, Культура сасанидского Ирана..., с. 8.

<sup>34</sup> დ. ლანგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 29.

ბოძაყჩნოე, პრომეჟუტოე, ჳენო) ლიტერატურნოე დ კულტურნოე ტრადიციი»<sup>35</sup>.

ამ ძეგლებს შორის დიდაქტიუტ-სასულიერო რომანის „ბალავა-რიანის“ არსებობა ექვს არ უნდა იწვევდეს. ცხადია, გადაჭრით მისი ხასიათის შესახებ რაიმეს თქმა ძნელია. არ არის გამორიცხული, რომ მანიქეური ვერსიის ფალაურმა თარგმანმა უზვად შეიძინა მანიქეური ნიშან-თვისება. ამდენად, მას პირობით შეიძლება მანიქეურ-ფალაური „ბალავარიანი“ ვუწოდოთ (ისევე, როგორც არსებობდნენ მანიქეურ-სოლდური და მანიქეურ-პართული ძეგლები). მისი არსებობის ფაქტი ერთხელ კიდევ დაადასტურა ვ. ჰენინგის შესანიშნავმა აღმოჩენამ: მანიქეურ ფრაგმენტებს შორის მან იპოვა და გამოაქვეყნა სოლდური ანბანით ახალსპარსულ ენაზე დაწერილი „ბალავარიანის“ პოეტური ვერსიის ნაწყვეტები<sup>36</sup>.

როგორც ვ. ჰენინგი აღნიშნავს, ფრაგმენტების ორთოგრაფია ძალზე მერყევია, გადაშფერი იყენებს მას ახალი სპარსულისათვის (დარისათვის) ყოველგვარი სისტემის გარეშე. განსაკუთრებით იგრძნობა ეს მეტრულ პასაჟებში. გვხვდება სასაუბრო ფორმები (z'y'n =  $\text{زین}$ ; wncu =  $\text{وینکجا}$ ), თუმცა ფალაურის კვალი ისე ძლიერია, რომ მხოლოდ ზოგი არაბული სიტყვა თუ გამოავლენს ენის ჰემარიტ ხასიათს. მეტრულ პასაჟებში ყურადღების გარეშეა სიტყვის ფორმა, ის უფრო სმენისთვის ივარაუდება, ვიდრე თვალისთვის (وینکجا=اواین گوجا). მეტრი მერყევია, გარდამავალი სილაბურობასა და არუზს შორის. „ბილაუპარ და ბუდისაფის“ ფრაგმენტი მოიცავს ოთხ გვერდს და გადმოგვეცემს ბილაუპარის განშორებას და მეორე ლამით დაბრუნებას საუბრის გასაგრძელებლად ბუდისაფთან (A). შემდეგ ლაკუნაა, რასაც მოსდევს ბილაუპარის სულიერი განცდების აღწერა და მისი საბოლოო წასვლა (B). მოგვიანებით აღმოჩნდა კიდევ ერთი მომცრო და ძალზე დაზიანებული ფრაგმენტი, რომელიც მოიცავს ერთ-ერთი არაკის ნაშთს (C)<sup>37</sup>.

### А г

1. ვიდრე არ გახდება ნათელი...  
ოდეს შენი გული გახდება უეჭო.

<sup>35</sup> А. Н. Болдырев, Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана. В сб.: История иранского государства и культуры, М., 1971, с. 254.

<sup>36</sup> W. B. Henning, Persian poetical manuscripts from the time of Rūdāki. A Locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh, London, 1962.

<sup>37</sup> ვ. ჰენინგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 89—104 (ფრაგმენტების შინაარსი მოგვეყვას ვ. ჰენინგის მიერ გამოქვეყნებული ტექსტის მიხედვით მისივე ინგლისური თარგმანის გათვალისწინებით).

2. თუ მოიქცევი ისე, ვითარცა გითხარ,  
დაიბუდებს შენს გულში ჩემი სიტყვა.
3. სიბრძნის ფესვი და ძირი გულში ჩაინერგე,  
შემდგომ გამოიღებს იგი ტანს, ტოტს, ფოთოლსა და ნაყოფს.
4. ყოველი სიტყვა და შეკითხვა...,  
ყოველი აღძრული ექვი (რომლისგანაც აღიძვრის ექვი)...
5. კვლავ შეკითხვა... ნაყოფი... ის...,  
რაც გასურს, რომ გითხრა...
6. თუ გარეთ გამოეცა...,  
გულთ იგი...
7. კარგია, მაგრამ ეგების...,  
ნაყოფი იგი...  
[აკლია 1—3 ბეითი]

### AV

8. ...განვიდა გარეთ კარბქით<sup>38</sup>,  
...წამოწვა (?) ჩაფიქრებულ<sup>39</sup>.  
...ბილაუქართან განშორება...და  
კვლავ მოსწელა ბილაუქართან<sup>40</sup>,
9. ...იგიც მოვიდა კვლავ,  
...მოწიწებით დაუქრა თავი (ან „ილოცა—nam'z“).
10. იგი დაჯდა მის წინ და ბუდისაფმა<sup>41</sup> უთხრა მას:  
...არ არის დაძალული შენთვის.
11. ...და გარდა იმ ზრახვისა,  
...გავიდა რაოდენი წელი.
12. ...ერთი ამასობაში  
...ამა დროოდან.
13. ...მისთვის...გახდება.  
...ბავშვად იქცევა<sup>42</sup>.

### B r

14. იმის გამო, რომ შევიტყვე...  
მოვედი ახლოს, ენახე...
15. და ის, რაც ვთქვი...,  
რადგან ეს დაადგინეს...
16. წესი და ადათი...,  
სიბრძნის სიტყვა...

<sup>38</sup> იგულისხმება ბილაუქარი.

<sup>39</sup> იგულისხმება ბუდისაფი.

<sup>40</sup> სათაური ფერადი საღებავითაა დასურათხატებული: (ვ. ჰენინგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 94). „[...] (lw) hr ('c) jwd'g [...] b'z '(m)d(n)'yg bylwhr“.

<sup>41</sup> ვ. ჰენინგის შენიშვნით, უფრო ზუსტია ფორმა Bōdisaf (გვ. 95).

<sup>42</sup> ტექსტშია qwdk šwyd (გვ. 94). ვ. ჰენინგის ვარაუდით აქ იგულისხმება ბომბების არაბული ტექსტის ის ადგილი, სადაც ბალავარის ასაჩეხა საუბარი (სპარსული كودا არაბული طفل).

17. ახლად არჩეულნი...,  
ვღრე სიტყვა...
18. ოდეს გახდება აღამიანი...,  
იგი თავად გააქეთებს...
19. ის, რაც მოგახსენე...,  
და ის, რაც დარჩა...
20. წაველი ახლა. ბევრი ვეცადე...,  
მალე ჩვენ უნდა ვიხილოთ ერთმანეთი...  
[აქლია 1—3 ბეთი]

## Bv

21. ...უფალი<sup>43</sup> დაადგენს დროს,  
...იქნება ვიხილოთ ერთმანეთი.
22. ...ჩემგან თუ შეიცან რამე,  
...არასოდეს დაგაეოწუდება.
23. ...გაგეცი პასუხი,  
...აგიხსენი.
24. ...თავდაჭერებულა,  
...გაიხსენე.
25. ...მისი სურვილის მიხედვით,  
...პოვნებს კაცი საყრდენს (საფუძველს).
26. ...კარგია, ვინც თავშეკავებულა,  
...რაც კი რამ მწევეა.
27. ...სიტყვა ამაოა და ფუქი<sup>44</sup>,  
... სიტყვას გონება შეიქმს თვითმანათობლად.

## C

28. ...და მოხრილი<sup>45</sup>.  
...ყური და ენა...
29. ყველა უბედურებისაგან...,  
თავის დახსნის ხერხი...

<sup>43</sup> დედანშა yzd (გვ. 96). ვ. პენინგის შენიშვნით, იგი უღრის izad-ს საინტერესოა, რომ ამ ეპოქაში (IX—X სს.), როგორც ჭერ კლდე ე. ბერტელსმა აღნიშნა, პოეზიაში „ღმერთის“ აღსანიშნავად ეს ძველი ირანული ფორმა იხმარება (E. Бертельс, Персидская поэзия в Бухаре X в., М.—Л., 1935, с. 49). უფრო მეტი, „ნინოს ცხოვრებაში“ (IX ს.) ჩართულ ახალსპარსულ-დარი -ენაზე შესრულებულ ფრაზაში ქართული ასოებით აგრეთვე ეს ფორმა — „[ი]ზად“ გვხვდება (H. Марр, Хитон Господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев, Сборник статей учеников проф. В. Р. Розена, СПб., 1897, с. 72, см. 1.).

<sup>44</sup> ტექსტშია (m) ngwsi, (გვ. 96). ვ. პენინგი კითხულობს manḡ-u-šap და თარგმნის „სიყრუე და თვალთმაქცობა“ (ან „მომწამვლელი სისულელე“).

<sup>45</sup> ტექსტშია x(m) (გვ. 97). შეიძლება მისი ასეთი წაკითხვა: xum („ქვევრი, დოქი“). ვ. პენინგს მისრა ნათარგმნი არა აქვს.

30. მისი აშბაეი (დასთანე)<sup>46</sup>...  
 ყველა კაცს<sup>47</sup>...
31. ...წაიღა დრო...  
 ...ყოველი კაცი, რომელიც...
32. ...ყოველი სამი ფერი(?)  
 ...ჯაღოქარი ბიჰუნი (?)<sup>48</sup>
33. ...ქოთანი (?)<sup>49</sup> მისგან მოშორებით,  
 ...მისი ნაცნობი.

ამრიგად, რეალურ ფაქტს წარმოადგენს IX — X საუკუნეებში „ბალავარიანის“ სპარსული პოეტური ვერსიის არსებობა. ვ. ჰენინგის დასკვნით, იგი მიეკუთვნება რულაქის სკოლის ერთ-ერთ, არც თუ ისე დახელოვნებულ, პოეტს (რაზედაც მეტყველებს სარიტმო ერთეულად ზედმეტი ა-ს ხმარება)<sup>50</sup> სავარაუდოა, რომ მას წინ უსწრებდა ახალსპარსულ (დარი) ენაზევე შემუშავებული პროზაული ტექსტი, რომელიც ფალაურ წყაროს უკავშირდებოდა. თუმცა არც ისაა გამოირიცხული, რომ ანონიმმა პოეტმა უშუალოდ ფალაურ-მანიქური „ბალავარიანი“ გალექსა. ამას გვაფიქრებინებს გორგანის „ეისრაშიანის“ ლიტერატურული ისტორია. პოემის წინასიტყვაობაში პოეტი გარკვევით ასახელებს როგორც ექვსი ბრძენის მიერ შემუშავებულ ფალაურ ტექსტს, ისე „ლექსთმცოდნეთა“ მიერ ფალაური სიტყვებით დახერხილ, მაგრამ მაინც ახალსპარსულ ენაზე დაწერილ ვერსიებს<sup>51</sup>. როგორც ჩა-

<sup>46</sup> საინტერესოა, რომ უკვე ამ ადრინდელ ვერსიაში თხრობაში ჩართული არაქონილება „დასთანად“ (d'stān), რასაც შემდეგადრინდელ ტექსტებშიც შეეხებებით „ქეჰიათის“ პარალელურად.

<sup>47</sup> ვ. ჰენინგის აზრით, 28—30 ბეითები, შესაძლებელია, მოსდევდეს 31—33 ბეითებს (გვ. 98).

<sup>48</sup> ტექსტი დეფექტურია, ვ. ჰენინგის აზრით სარიტმო სიტყვებად შეიძლება აღვადგინოთ როგორც guw [ā] — bih[ayā] („მოწმე — უსრტხვილო“), ისე gū[n] — Bih[ūn] („ფერი — ბიჰუნი“). ეს უკანასკნელი ვარაუდი უფრო სარწმუნო ჩანს, რადგან პერსონაჟი (?) „ბიჰუნი-ბაჰუნი“ ვეხედება არაბულ ვერსიაში (გვ. 98; იხ. აგრეთვე დ. თომარ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 62).

<sup>49</sup> თუ ტექსტისმიერ bwd-ს წავიკითხავთ, როგორც [sa] būd (ახ. სპ. سبو — ქოთანი), ფრაგმენტი შეიძლება დაუკავშირდეს „ქოთნების ქურდობის არაკს“.

<sup>50</sup> ანალოგიური ხერხი ჩანს გამოყენებული ახალსპარსული პოეზიის ადრინდელ ფოლკლორული ხასიათის ნიმუშებში (ი. ბრაგინსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 260).

<sup>51</sup> არსებობს მოსაზრება, რომ გორგანიმ უშუალოდ ფალაური ტექსტი გამოიყენა (დ. კობიძე, სპარსული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1975, გვ. 253). რასაც თითქოს მხარს უჭერს ქართული „ეისრაშიანის“ მონაცემები, მაგრამ ეწინააღმდეგება თვით გორგანის სიტყვები (დაწერილებით ამის შესახებ იხ. მ. თოღუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, თბ., 1971, გვ. 79). ამჯერად მთავარია მაინც ამ ორი სიუჟეტის მიერ განვლილი გზის მსგავსება.

ნს, ასეთი იყო საერთო ტენდენცია: „... ახალი სპარსული ლიტერატურის ფეხის ადგმის ხანაში, რომელიც გორგანის უსწრებდა და რომელსაც რუდაქის პლეადა ამშვენებდა, არაა მოულოდნელი, ახალ სპარსულ ენაზე გალექსილი ყოფილიყო ფალაურ ენაზე არსებული ეს რომანი. ეს მით უფრო სავარაუდებელია, რომ ამ დროს სწორედ „ფალაურ“ სიუჟეტებს ლექსავდნენ“<sup>52</sup>.

ცხადია, დანამდვილებით რაიმეს თქმა ძნელია ზემოგანხილული ფრაგმენტების უშუალო, კონკრეტული წყაროს შესახებ: ეს შეიძლება ყოფილიყო მანიქურ-ფალაური ვერსია, მისი ახალსპარსული პროზაული დამუშავება, ანდა, არ არის გამორიცხული, თუმცა ყველაზე უფრო ნაკლებსარწმუნოა. არაბული წყაროს გამოყენებაც, რადგან იმ დროისათვის (IX—X სს.), როგორც ამას ადასტურებს X ს. არაბი ავტორის ან-ნადიმის მიერ შედგენილი ცნობარი „ალ-ფიპრისით“, უკვე არსებობდა რამდენიმე როგორც პოეტური, ისე პროზაული არაბული „ბალავარიანი“<sup>53</sup>.

ეს გარემოება განსაკუთრებით არის საყურადღებო, რადგან სწორედ არაბულმა „ბალავარიანებმა“ შემოგვინახეს ეს სიუჟეტი ყველაზე ადრინდელი და სრული სახით.

არაბთა ელვისებურმა და ძლევამოსილმა ლაშქრობამ ირანსა და შუა აზიაში გამოიწვია არა მხოლოდ რელიგიური რევოლუცია, შეიცვალა ენა და დამწერლობა. ცხადია, ერთი დარტყმით არ დაუთმია მახდენობას თავისი პოზიციები. IX საუკუნემდე ისინი წარმოადგენდნენ მნიშვნელოვან რელიგიურ უმცირესობას<sup>54</sup>. მაგრამ, ამავე დროს, ირანელთა დიდი ნაწილი გრძნობდა ისლამის გამაერთიანებელ ძალას და შემგუებლურ პოლიტიკას ამჯობინებდა. ერთი მკვლევრის მოსწრებული შენიშვნით. საკუთრივ ზოროასტრული ლიტერატურა VIII—IX საუკუნეებში ეპიგონური ხასიათისა იყო და გადაგვარების გზაზე იდგა: მას ჰქონდა სახელოვანი წარსული, სამარცხვინო აწმყო და არავითარი მომავალი<sup>55</sup>. ფალაური ენა უკვე ვეღარ ასრულებდა საკომუნიკაციო ფუნქციას. ასეთ ვითარებაში მოქნილი და მდიდარი არაბული ენა წარმოადგენდა შესანიშნავ იარაღს ეროვნული ტრადიციების აღორძინება-განვითარებისათვის. ამავე დროს ირანული ტრადიციების ათვისება ხელს აძლევდა თვით არაბებს, რომელნიც მანამდე ისლამამდელი ბედუინური პოეზიითა და ორატორულ-ეპისტოლარული პროზით იფარგლე-

<sup>52</sup> მ. თოდუა, დასახ. ნაშრ., გვ. 87.

<sup>53</sup> დ. უიშარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 42.

<sup>54</sup> Е. А. Дорошенко, Зороастрийцы в Иране, М., 1982, с. 39.

<sup>55</sup> М. И. Заня, Шесть веков славы, М., 1964, с. 32.

ბოდნენ. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით გაძლიერდა აბასიანთა სახალიფოში (750—1258): «Иранское влияние заставило перенести резиденцию халифов из Дамаска в Багдад и изменило характер управления государством. Аббасидский халифат выглядел как новое воплощение сасанидской монархии. Иранское влияние сказывалось не только в придворном этикете и костюмах, оно проникло также в искусство и в литературу»<sup>56</sup>.

შეიქმნა მთარგმნელთა მთელი სკოლა, რომელთა მოღვაწეობამ მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი არაბული მხატვრული პროზის ახალი ეპოქის ჩამოყალიბებას. ფალაურთან არაბულად ითარგმნა „არდაშირ პაპაის ძის წიგნი“, „მაზდაის წიგნი“, „უფალთა წიგნი“ (სასანელ მეფეთა ქრონიკა), „ქილილა და დამანა“, „1001 ლამე“, „სინდბად მეზღვაურის წიგნი“, „სინდბადის წიგნი ქალთა მზაკვრობის შესახებ“ ანუ „შვიდვეზირიანი“ და მრავალი სხვა თხზულება, რომელთა მხოლოდ ნაწილია დღემდე მოღწეული. აღსანიშნავია, რომ ზოგი ამ ძეგლთაგანი რამდენიმე სხვადასხვა თარგმანითაა ცნობილი. ასე მაგალითად IX—X საუკუნეებში ფალაური ისტორიული ქრონიკის „ხვატაი-ნამაჟის“ („უფალთა წიგნი“) ცხრა არაბული თარგმანი თუ გადმოკეთება შესრულდა სხვადასხვა სახელწოდებით (უმთავრესად „სპარსთა მეფეთა ცხოვრება“) და, რაც მთავარია, სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ<sup>57</sup>. ყოველ მათგანს თავისი მეთოდი გააჩნდა, ზოგი ზუსტად მისდევდა დედანს, ზოგი უმატებდა თუ აკლებდა ეპიზოდებს. ადგენდა თავისებურ რედაქციებს. საინტერესოა, რომ ჩამატებული მასალა ატარებდა არა მარტო ფალაურ-ზოროასტრულ, არამედ ხშირად ინდურ-ბუდისტურ ხასიათს, რომელიც შემორჩენილი ჰქონდა საშუალოსპარსულ წყაროს. ჰამზა ისფაჰანელმა (გარდ. 869 წ.) თავის „ანთოლოგიაში“ შეიტანა ერთი საინტერესო „ამბავი მეფე ბალაშისა და ინდოთ მეფის ასულისა“, რომელშიც ჩართულია ორი არაჟი („მელია და ფრინველთ მეფე“ და „ყორანი და მტრედი“). როგორც თვით ჰამზა უთითებს, მას ეს არაჟი აუღია „სასანელ მეფეთა ქრონიკის“ ერთ-ერთი თარგმანიდან. რომელიც მის უმცროს თანამედროვეს მუსა იბნ-ისა ქისრაჟის ეკუთვნოდა: «Рассказ о Балаше замечателен в трех отношениях: во-первых тем, что он нам дает никем другим не упоминаемое сообщение о походе Балаша в Индию, во-вторых тем, что тут же прибавля-

<sup>56</sup> А. Массе, Ислам, М., 1963, с. 51.

<sup>57</sup> М. Н. Османов, Сводь иранского героического эпоса («Худай-наме» и «Шахнаме») как источники «Шахнаме» Фирдоуси, Ученые записки ИВАН, т. XIX, М., 1958, с. 166.

ეტ კ ისტორიკოსურ რასკაზუ იაწო სკაოიჩნუი ელემენტი, ი ვ-ტრე-ტუიხ ტემ, იუო ეტოტ სკაოიჩნუი ელემენტი, იო ფორმე ვესუმა ვეროი-ტნო, ა იო სოდერჟანიო ნესომენნო, ინდიი სკოგო, ტოჩნეე, ბუდდიი სკო-გო იოწხოჟენიუა<sup>58</sup>.

ცხადია, აქ იგულისხმება სპარსულ ნიადაგზე გადამუშავებულ ინდური მასალა, თუმცა არაბ მეცნიერებსა და მოგზაურებს საკუთრივ ინდოეთზეც მიუწვდებოდათ ხელი<sup>59</sup>.

ფალაურიდან არაბულ ენაზე ერთ-ერთ პირველ მთარგმნელად (დროისა, რაოდენობისა და ხარისხის მიხედვით) წყაროები ერთხმად ასახელებენ წარმოშობით ფარსელ დიდგვაროვანს რუზბეჰს, რომელიც იალანის მიღების შემდგომ აბდალაჰ იბნ-ალ-მუკათად („ძე ხეიბრისა“) იწოდებოდა (720—756 წწ.). მას ეკუთვნოდა „უფალთა წიგნის“ ზემოხსენებულ თარგმანთან ერთ-ერთი, „არდამირ პაჰაკის ძის წიგნის“, „მაზდაკის წიგნის“ და სხვათა თარგმანები. ირანის ისტორიული წარსული აისახა მის ორიგინალურ თხზულებებშიც. მაგრამ სახელი და დიდება, არაბული პროზის დიდოსტატის წოდება მოუტანა მას „ქილილა და დამანას“ თარგმანმა. ჯერ კიდევ ბირუნიმ (X ს.) თავის „ინდოეთში“ შენიშნა, რომ მუკათა თავისუფლად მოეკიდა დედანს, არა მარტო შეცვალა და გადაამუშავა იგი, არამედ დაუმატა თუ ამოიღო მთელი თავები<sup>60</sup>. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ფალაურიდანვე კრისტიანი სირიელი ეპისკოპოსის ბუდის (VI ს.) მიერ ნათარგამნ „ქილილა და დამანასთან“ შედარებისას. განსხვავებულია როგორც შემადგენელი თავების, ისე შიგნარტული არაკების რაოდენობა<sup>61</sup>. მუკათა ხშირად იყენებს ამ თარგმანს საკუთარი იდეების პროპაგანდისათვის, რის გამოც ამ უღარესად საინტერესო, ნიჭიერ და პროგრესულ პიროვნებას საშინელი წამებით ამოხადეს სული (ჯერ ცოცხალს ხელფეხი დაჰკრეს, შემდეგ კი დაწვეს). აქვე შევნიშნავ, რომ ზოგი ცნობის მიხედვით, არსებობდა „ქილილა და დამანას“ სხვა არაბული თარგმანებიც<sup>62</sup>.

ერთი სიტყვით. VII—IX საუკუნეებში ფალაურიდან არაბულ ენა-

<sup>58</sup> В. Р. Розен, К вопросу об арабских переводах Худай-наме, Восточные заметки, СПб., 1895, с. 179.

<sup>59</sup> Бузург ибн Шахрияр, Чудеса Индии, М., 1959.

<sup>60</sup> И. М. Фильштинский, Арабская литература VIII—IX веков, М., 1978, с. 88—107; Калила и Димна, М., 1957.

<sup>61</sup> А. В. Пайкова, Композиция сборника «Калила и Димна» (по древнесирийской версии). В сб.: История и филология стран Ближнего Востока М.-Л., 1954.

<sup>62</sup> Х а н н а аль-Ф а х у р и. История арабской литературы, I, М., 1959, с. 345.



ზე ითარგმნა მრავალი სხვადასხვა უანრის თხზულება. სამწუხაროდ, ვერც მათმა უმრავლესობამ მოაღწია ჩვენამდე. ზოგი მათგანი გადარჩა XI—XII საუკუნეების ახალსპარსული თარგმანებისა ან ორიგინალურ ძეგლებში მათი მოკლე შინაარსის გადმოცემის წყალობით<sup>63</sup>. დანარჩენთა მხოლოდ სახელწოდება ან მთარგმნელთა ვინაობაა ცნობილი სხვადასხვა წყაროს მეშვეობით. ერთ-ერთ მათგანს წარმოადგენს არაბული მწერლობის მოყვარულის აბუ-ლ-ფარაჯ მუჰამად იბნ-აბუ-იაკუბ ალ-ვარაკას, ან-ნადიმად წოდებულის მიერ 987—88 წლებში შედგენილი ანოტირებული ბიბლიოგრაფიული ცნობარი „ალ-ფიჰრისთი“<sup>64</sup>. განსაკუთრებული ადგილი უკავია ამ კატალოგში ფალაურთან ნათარგმნ წიგნებს. ცხადია, ან-ნადიმს შეჰქონდა მხოლოდ მისთვის ცნობილი სახელები. ამდენად, მისი ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობები, ვ. როზენის თქმით, ატარებენ ერთგვარად შემთხვევით ხასიათს და სხვა წყაროების მიხედვით შეესება-შემოწმებას საჭიროებენ<sup>65</sup>. როგორც ითქვა, სწორედ ამ „ფიჰრისთში“ აღმოჩნდა ფალაურთან ნათარგმნ სხვა ძეგლებთან ერთად („უფალთა წიგნი“, „ათასი ზღაპარი“ და ა. შ.) ცნობები არაბული „ბალავარიანის“ რამდენიმე სხვადასხვა ვერსიის შესახებ.

„ფიჰრისთი“ ხშირად ასახელებს მხოლოდ თხზულების სათაურს და არ უთითებს არც მის ავტორს, არც დაწერის თარიღს. ერთგვარ გამონაკლისს ამ მხრივ წარმოადგენს ცნობა VIII ს. არაბი პოეტის აბან იბნ-აბდალჰამიდ იბნ-ლაჰიკი არ-რაჰაჰის შესახებ (გარდ. 815 წ.), რომელსაც ეკუთვნოდა არაბული „ბალავარიანის“ პირველი პოეტური ვერსია. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ აბან ლაჰიკი ცნობილი იყო პროზაულ ძეგლთა პოეტურად გარდაქმნით (მაგ., მას გაუღექსავეს მუჰაფას მიერ თარგმნილი „ქილილა და დამანა“ და „ადაბი“, აგრეთვე ასბალა სიჯისტანელის მიერ პროზად გადმოღებული „დიდი სინდბალი“), მაშინ ბუნებრივია, თუ ვივარაუდებთ ლაჰიკიმდე არაბული „ბალავარიანის“ პროზაული ვერსიის არსებობას.

ა. კრიმსკიმ, რომელმაც საგანგებო ნარკვევი უძღვნა ლაჰიკის, ყურადღება მიაქცია „ფიჰრისთში“ დასახელებულ „ბუდას ცხოვრების“ კიდევ სამ თუ ოთხ სხვადასხვა არაბულ ვერსიას: „ბუდას წიგნი“ („ქითაბ ალ-ბუდა“), „ბუდასაფისა და ბალავარის წიგნი“ („ქითაბ ბუდასაჟ

<sup>63</sup> А. И. Колесников. Иран в начале VII века, Палестинский сборник. в. 22 (85), Л., 1970, с. 22.

<sup>64</sup> Kitab al-Fihrist mit Anmerkungen herausgegeben von G. Flügel, Leipzig, 1871—1872.

<sup>65</sup> ვ. როზენი, დასახ. ნაშრ., გვ. 169.

ვა ბალავპარი“) და „განდგომილი (თავად) ბუდასაფის წიგნი“ („ქითაბ-ბუდასაფ მუფრად“). ეს სამი ვერსია ინდურიდან მომდინარე წიგნებად იწოდება და შემდგენლებად სპარსელები იგაჩაუდებიან. მეოთხე წიგნის სათაური, დამახინჯების მიუხედავად, შეიძლება აღდგეს, როგორც „ბუდასაფი და ბილავპარი“. იგი შეტანილია სპარსულიდან მომდინარე, მაგრამ არასპარსელის მიერ შედგენილი წიგნების განყოფილებაში<sup>66</sup>.

„ფიპრისთში“ მოხსენიებულ ამ არაბულ ვერსიებს ემატება კიდევ ორი: ერთი შემოგვიანახა ფ. ჰომელის მიერ გამოცემულმა ე. წ. ჰალეს ტექსტმა დეფექტური სახით, ხოლო მეორე მიეკუთვნება ცნობილ მუსლიმ თეოლოგს აბუ ჯაფარ იბნ-ბაბავეიპ ალ-ყუმის (გარდ. 991 წ.), რომელიც, თავის მხრივ, თითქოს წყაროდ ასახელებს ფილოსოფოსსა და ბუნებისმეტყველს აბუბაქრ მუჰამედ იბნ-ზაქარია არ-რაზის (865—925).

ძნელია რაიმეს გადაჭრით თქმა ამ არაბულ ვერსიათა ურთიერთ-მიმართების შესახებ. არც პროზაულ დედანს, რომელიც ლაჰიკიმ გალექსა, არც მისეულ პოეტურ ვერსიას ჩვენამდე არ მოუღწევია (მის არსებობას მოწმობს ანალოგიურად გალექსილი „ქილილა და დამანას“ თოხნმეტათასბეითიანი პოემიდან გადარჩენილი ოთხმოციოდე ბეითი). ვარაუდობენ, რომ „ფიპრისთში“ ნახსენები „ბუდასაფისა და ბალავპარის წიგნი“ ერთადერთია, რომელიც სრულ წარმოდგენას გვაძლევს ადრინდელი არაბული „ბალავარიანის“ შესახებ<sup>67</sup>. იგი, როგორც ითქვა, 1889 წ. ლითოგრაფიული სახით და საკმაოდ დამახინჯებულად გამოქვეყნდა ბომბეიში, მისი ვ. როზენისეული რუსული თარგმანი დაიბეჭდა მოსკოვში 1947 წ., ხოლო დ. ჟიმარესეული ფრანგული თარგმანი — პარიზში 1971 წ. ამ უკანასკნელმა გამოიყენა ხელნაწერები და ტექსტში მნიშვნელოვანი სწორებანი შეიტანა<sup>68</sup>. „ფიპრისთში“ მოხსენიებული მეორე ვერსია „ბუდის წიგნი“ ადრევე შეერწყა „ბუდასაფისა და ბალავპარის წიგნს“ და მისი კვალი ახლაც ნათლად ამჩნევია შიგნითულ ცალკეულ არაკებს ალ-ბუდის შესახებ (ფრინველი ანკა და მისი ბარტყები; ალ-ბუდი და მისი ძმები; ალ-ბუდი და მაიმუნების მიერ აღზრდილი უფლისწულები და სხვ.). ეს არაკები განსაკუთრებით ახლოს დგანან ბუდისტურ ჯატაკებთან. რაც შეეხება მესამე ვერსიას, „განდგომილ ბუდასაფის წიგნს“, მისი ტექსტი აღმოაჩინა ე. ბრაუნმა

<sup>66</sup> А. Крымский, Абан Лахыкий, манихействующий поэт, Труды по Востоковедению..., в. XXXVII, М., 1913, с. 3.

<sup>67</sup> დ. ლანგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 32.

<sup>68</sup> დ. ჟიმარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 62.

და ვ. როზენთან ერთად შეისწავლა<sup>69</sup>. სათაურიდანვე ჩანს, რომ ეს იყო პირველი საფეხური ინდურ-ბუდისტური ლეგენდებიდან არაბულ „ბალავარიანამდე“ განვლილი გზისა, სასანური ეპოქის ერთ-ერთი აღრინდელი საშუალოსპარსული დამუშავება<sup>70</sup>. მეოთხე ვერსიის (დამახინჯებული „ბუდსაფი და ბილავპარი“) კვალი არ ჩანს<sup>71</sup>.

როგორც ითქვა, ერთგვარად განზე დგანან ჰალეს ტექსტი და იზნ-ბაბავეიპის (იგივე ბაბუიას<sup>72</sup>) ვერსია. მიუხედავად ერთგვარი მსგავსებისა, ისინი ერთმანეთზე დამოკიდებულნი არ ჩანან, უფრო სავარაუდოა საერთო წყაროს არსებობა<sup>73</sup>. იზნ-ბაბავეიპის ვერსიაშია ჩართული ზემოხსენებული არაკი საფლავში ჩავარდნილი მთვრალი უფლისწულის შესახებ, რომლითაც იგი განსხვავდება ყველა სხვა ცნობილ როგორც არაბული, ისე ქრისტიანული ვერსიებისაგან.

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ: VI-iI—X საუკუნეებში შეიქმნა ფალაურიდან მომდინარე რამდენიმე არაბული როგორც პროზაული, ისე პოეტური ვერსია. ისინი ერთმანეთს ემსგავსებიან ძირითადი სიუჟეტური ხაზით (ჰემმარიტების მაძიებელი უფლისწულის თავგადასავალი), მაგრამ განსხვავდებიან სიუჟეტური დეტალებითა და საილუსტრაციო არაკებით. სრული სახით მათგან შემოგვრჩა მხოლოდ ერთი, ე. წ. ბომბეის ტექსტი, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ „ბალავარიანის“ გავრცელების ისტორიის კვლევისას მხოლოდ მას უნდა დავეყრდნოთ. თუმცა იგი ერთ-ერთი აღრინდელი და ფალაურ წყაროსთან ახლომდგომი ვერსიაა<sup>74</sup>, მისი პირვანდღობა მაინც ექვის ქვეშაა

<sup>69</sup> E. G. Browne и В. Р. Розен, Сказание и Будасфе, ЗВОРАО, т. XIV, СПб., 1902.

<sup>70</sup> **دافرا** (მუფრად, მუფრედ) — ნიშნავს „ვით, თავად, ოღენ“ (დ. ლანგი, himself — გვ. 32). შეიძლება გაეიფოთ იგი, როგორც „განდგომილი ბუდსაფი“, ან „ამბავი მხოლოდ ბუდსაფის შესახებ“, ე. ი. აქ ბალავპარი ჯერ არ ფიგურირებს.

<sup>71</sup> „ფიპრისთის“ ნუსხებში სახელთა გრაფიკულ ნიღაბზე დამახინჯება **و زلوهر** (برادانیه) (ჰადანია, **برادانیه و الزهر و براداسف**, **سوهر و برادانیه** მოწმობს, რომ გდამწერებს აღარ ესმოდით მათი მნიშვნელობა. ანალოგიურად მახინჯდება უცხო, არაარაბული სახელები, „განდგომილ ბუდსაფის“ ნუსხაში **بوسفاسف** — ნაეკლად, **سول** — **كجد**-ის ნაეკლად), აგრეთვე ონსორის „ვამეყო აზრას“ გმირთა ბერძნული სახელები (ი. კალაძე, დასახ. ნაშრ. კომენტარები).

<sup>72</sup> მაგრამ არა იზნ ბაბიია, როგორც ხმარობს რ. თვარაძე (წიგნი და მკითხველი..., 83-121).

<sup>73</sup> დ. ლანგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

<sup>74</sup> **Повесть о Варлааме и Иосафе...** с. 15 (ე. კრაჩოვსკის არც მიაჩნია ეს ძველი კლასიკური „არაბული“ პროზის კუთვნილებად, იმდენად აშკარად განიციდის იგი ფალაური დედნის გავლენას არა მარტო შინაარსის, არამედ ფორმის თვალსაზრისით).

დაყენებული<sup>75</sup>. ამავე დროს არაა გამორიცხული სხვა არაბული ვერსიების არსებობა. ამას მოწმობს როგორც რაბი აბრაჰამ იბნ-ჰასდაის (XIII ს.) მიერ უცნობი არაბული წყაროდან გადმოღებული ებრაული ბეგლი „უფლისწული და განდევილი“ (არსებობს მისი ებრაულ-სპარსული პოეტური ვერსია „ქეთაბე შაჰზადა ვა სუფი“)<sup>76</sup>, ისე არაბულიდანვე მომდინარე სპარსული ვერსიები, რომელთა მნიშვნელობას ამ თვალსაზრისით ხაზი გაუსვა ჯერ კიდევ ა. კრიმსკიმ<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> დ. ეიმარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 55.

<sup>76</sup> იქვე, გვ. 47.

<sup>77</sup> ა. კრიმსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 36.

## თავი მესამე

### „ბალავარიანის“ სპარსული პერსიები

„ბრძენი არ იტყვის: რა მაგარია ეს რკინის, ხისა თუ დაწნული ბალახისაგან დამზადებული ბორკილები. ქალის, ბავშვისა და სამკაულის სივარული—ბორკილთაგან უმაგრესია“-

(დჰამადა, XXIV, 345)

პიჯრის პირველი ორი საუკუნის მანძილზე ისლამური სამყაროსათვის არსებობდა მხოლოდ არაბული ლიტერატურა. დაახლოებით IX ს. შუა წლებიდან იწყება ახალი ისლამური მწერლობის — ფარსი-დარიენაზე ამეტყველებული სპარსული ლიტერატურის განვითარება, რამაც უდიდესი როლი შეასრულა არა მარტო ირანისა და შუა აზიის ხალხების კულტურის ისტორიაში, არამედ მთელი მუსლიმური ცივილიზაციის განვითარებაში<sup>1</sup>. თუ ამ აღორძინების პირველ პერიოდში უჩვეულო ძალით იფეთქა ირანულმა პოეტურმა ნიჭმა (რუდაქი და მისი სკოლა), სულ მალე (XI—XII სს.) ახალსპარსულ ენაზე იქმნება მეცნიერული და მხატვრული პროზა. ერთი მკვლევრის მოსწრებელი თქმით, ეს იყო პროზის კუნძული პოეზიის ოკეანეში<sup>2</sup>, მაგრამ, თუ კარგად დაეკვირდებით ამ კუნძულს, იგი არც ისე მცირე და საკმაოდ მჭიდროდ დასახლებული აღმოჩნდება.

ბუნებრივია, თავდაპირველად, ისევე, როგორც პოეზიაში, ახალსპარსულ პროზაშიც მკვეთრად იგრძნობა არაბულ ტრადიციებთან კავშირი (როგორც ჟანრის, ისე სტილის თვალსაზრისით). არაბულ ხალხურ რომანებს, ე. წ. „ცხოვრებებს“ („სირა“) უკავშირდებიან პირველი სპარსული ხალხური დასთანები („აბუ მუსლიმ-ნამე“, „დარაბ-ნამე“, „სა-

<sup>1</sup> Ф. Габриэли, Основные тенденции развития в литературах ислама. В сб.: Арабская средневековая культура и литература, М., 1978, с. 24.

<sup>2</sup> მ. ზანდი, დასახ. ნაშრ., გვ. 156.

მაქე აიარი“ და სხვ.); ერთი ჩარჩოთი შემოფარგლული დიდაქტიკური არაკების კრებულები (როგორც ნათარგმნი, ისე ორიგინალური) არაბულის მეშვეობით ძველი ირანული ტრადიციების აღდგენის ცდას წარმოადგენდნენ: არაბული „მაკამების“ მიბაძვით შექმნილი სპარსული ძეგლები ამკვიდრებდნენ ხელოვნურ, რიტმულ და ზოგჯერ გართიმულ პროზას (ე. წ. საჯი). თვითგამორკვევისა და თვითდამკვიდრების მიზნით მოდალ იქცა ზოროასტრულ-მანიქეური ტენდენციებით თავის მოწონება, რაც აგრეთვე ისლამურ სამოსში იყო გამოხვეული. მაგრამ თანდათან ახალსპარსულ ენაზე შეიქმნა მთელი რიგი ორიგინალური, დამოუკიდებელი პროზაული თხზულებებისა, რომელთაც ახალ საფეხურზე აიყვანეს სპარსული მწერლობის ეს უნარი („სიასათ-ნამე“, „ყაბუს-ნამე“, „ჩაჰარ-მაყალე“, „მარზბან-ნამე“, „ჯავამი ალ-ჰეჰაიათ“ და სხვ.).

XII ს. „ქილილა და დამანას“ მუკაფასეული არაბული ვერსია სპარსულად თარგმნა აბუ მალიკ ჰამიდ აღ-დინ ნასრალაჰმა და მიუძღვნა იგი ბაჰრამ-შაჰ ლაზნელს (1118—1152), ამიტომაც იგი ბაჰრამშაჰისეულ ვერსიად იწოდება. ნასრალაჰს მთლიანად უთარგმნია მუკაფას ტექსტი, დაუმატებია ზოგი რამ, უხვად ჩაურთავს პოეტური ციტატები. აღსანიშნავია, რომ ბაჰრამშაჰისეული ვერსია XIII ს. გალექსა ნაკლებად ცნობილმა პოეტმა ყანეიმ, ხოლო XV ს. ვაეზ ქაშეფიმ ხელახლა პროზაულადვე გადაამუშავა იგი (ამ უკანასკნელს უკავშირდებიან „ქილილა და დამანას“ ქართული ვერსიები)<sup>3</sup>.

ანალოგიური გზით დაუბრუნდა ახალსპარსულ პროზას ფალაური მწერლობის სხვა ძეგლები („1001 ლამე“, „ათვეზირიანი“ ანუ „ბახთიარ-ნამე“ და სხვ.), ამასთან, ზოგმა მათგანმა შეინარჩუნა ინდური წარმომავლობის კვალი. ძალზე იშვიათად, მაგრამ მაინც, ვხვდებით, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, არაბულიდან თარგმნის პარალელურად, უშუალოდ ფალაურიდან ახალსპარსულზე გადმოღების შემთხვევებს (მაგ., ფანარუზის თუ ყანარიზის მიერ X ს. თარგმნილი „სინდბად-ნამე“ ანუ „შვიდვეზირიანი“, რომელიც XII ს. ხელახლა გადაამუშავა ზაჰირი სამარყანდელმა<sup>4</sup>).

მშობლიური წარსულით დაინტერესება და არაბული ტრადიციის შემოქმედებითი ათვისება ქმნიდა ხელსაყრელ პირობებს, რათა ახალსპარსული პროზის დამამკვიდრებელნი და მკითხველნი შეხვედროდნენ „ბალავარიანს“ თუ მის შემადგენელ დეტალებს. აქ იგულისხმება როგორც სიუჟეტი, ისე შიგარითული მსჯელობები და საილუსტრაციო

<sup>3</sup> მ. თ. ო. უ. ა. „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია..., გვ. 39—63.

<sup>4</sup> Мухаммад аз-Захири аз-Самарканди, Синдбад-наме, М., 1960; Дж. Азизкулов. Синдбад-наме Захири Самарканди, АКД, Душанбе, 1974.

არაკები. პირველი გაცნობა ამ ძეგლისა სპარსელმა მკითხველმა, როგორც ჩანს, სწორედ ამ უკანასკნელით დაიწყო.

სანიმუშოდ ავიღოთ „ბალაგარიანის“ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პოპულარული და გავრცელებული არაკი „ქაში ჩავარდხილი კაცი“. მისი შორეული პირველწყარო ჯერ კიდევ „მაჰაბარატაშია“ შენიშნული: განდევილი ჯარატკარუ წადგება უფსკრულს, რომელშიც ჩაშვებული იყო ხის წვრილი შტო. შტოს ნაყოფის ნაცვლად ესხა თავდაყირა დაკიდებულ მიცვალებულთა სულეები, ხოლო ძირს უღრღნიდა თავვი. განდევილის შეკითხვაზე, როგორ გიშველოთო, სულეები პასუხობენ, რომ ისჯებიან უშეილოდ გადაგებისათვის. უფსკრული — ჯოჯოხეთია, შტო — ჩენი მემკვიდრენი, თავვი — ყოვლისშემძლე დრო<sup>5</sup>...

ყველაზე აღრინდელი და მეტ-ნაკლებად სრული, ჩამოყალიბებული სახით ეს არაკი გვხვდება „ქილილა და დამანას“ მუკაფასეული ვერსიის შესავალში, ბარზუისადმი მიძღვნილ თავში. კარგა ხანს, ბირუნის ცნობაზე დაყრდნობით, ოთხი თავისაგან შემდგარ ამ შესავალს მთლიანად მუკაფას მიაწერდნენ, მაგრამ, როგორც სირიული ვერსიის შესწავლის შემდეგ ვაიკვა, მუკაფას მხოლოდ რამდენიმე ადგილის ჩამატება და შესავლის უკანასკნელი თავი უნდა ეკუთვნოდეს, მთლიანად კი, კერძოდ, ბარზუის შესახები ამბები, ფალაური წყაროდან მომდინარეობს<sup>6</sup>. შეიძლება დავუშვათ, რომ ბარზუიმ იგი „ბალაგარიანის“ დაკარგულა ფალური წყაროდან აიღო, რადგან „ქილილა და დამანას“ დედანში — „პანჩატანტრაში“ ეს არაკი არ ჩანს<sup>7</sup>.

აღსანიშნავია, რომ ბარზუისადმი მიძღვნილ თავში (რომელიც მის მიერვე შედგენილ ავტობიოგრაფიადაც კი მოჩანს) ამ არაკს შესაფერისი თეორიული ფონი ახლავს. უფრო მეტი, ვიდრე უშუალოდ არაკს გავეცნობოდეთ, თითქოს ერთგვარი მინიშნება გვაქვს მის სიუჟეტზე: ბარზუი (ცხადია, მუკაფასეული ინტერპრეტაციით) მსჯელობს იმის შესახებ, რომ ყოველგვარ სიამოვნებას ამა ქვეყნად ტანჯვა და სევდა მოსდევს. ეს სოფელი მარილიანი წყალია, რაც უფრო მეტს სვამ, მით უფრო გწყურდება; ძვალაია, ძალი რომ წააწყდება, ხორცის სუნს გრძობს, ძვალს ღრღნის, მაგრამ მხოლოდ პირს ისისხლიანებს; თაფლის ქილაა, რომლის ფსკერზე საწამლავეია, ვიდრე თაფლს მიირთმევს კაცი, სიამოვნებას ხანმოკლედ, ბოლოს კი საწამლავე სულს ამოხდის და ა. შ. აი, ამ კონტექსტში, ოდნავ ქვემოთ, ბარზუი გამოთქვამს გაოცებას ადამიანის

<sup>5</sup> А. Кирпичников, Повесть о Варлааме и Иоасафе.... с. 215.

<sup>6</sup> А. В. Пайкова, О происхождении древнесирийской персии сборника «Калила и Димна»..., с. 117.

<sup>7</sup> Панчатантра, М., 1958.

უზრუნველობის გამო, რომელიც სულ არ ფიქრობს მომავალ ხსნაზე და თავს ვერ იკავებს წუთიერი სიამის წინაშე. შემდეგ კი ამ მსჯელობის საილუსტრაციოდ მოჰყავს საგანგებოდ დაძებნილი მაგალითი:

„მაგალითად გამოდგა ერთი კაცი, რომელიც შიშმა აიძულა თავ-შესაფარი ეძია უფსკრულის პირას. ის ჩაეშვა მასში ისე, რომ ხელი ტოტის წვერზე ეკიდა, ფეხებით კი კლდის ქიმს ეყრდნობოდა. მიმოიხედა, დაინახა სორობიდან თავგამოყოფილი ოთხი ასპიტი. უფსკრულის ძირში ჩაიხედა, პირდალრენილი გველეშაპი დაინახა. ასწია თავი მალა და ტოტის ძირში, ფესვებთან ორი თავვი შენიშნა, თეთრი და შავი, გამალებით რომ ღრღნიდნენ ტოტის ძირს. აქეთ-იქით ყურებასა და გადარჩენის გზის ძებნაში თვალი მოჰკრა, რომ იქვე ფუტკრებს მცირეოდენი თაფლი დაემზადებინათ. მოუნდა ეს თაფლი და გულიდან გადაეარდა ფიქრი თავისი მდგომარეობისა და ხსნის საშუალებათა ძებნის შესახებ, დაავიწყდა ტოტის მღრღნელი თავგები და ისიც, ტოტის გადალრდნის შემდეგ, გველეშაპს რომ ჩაუვარდება ხახაში. ერთობოდა უზრუნველად, ვიდრე არ დაიღუპა.

ამ უფსკრულს ვადარებ სიცრუით, უბედურებით, ბოროტებითა და საფრთხით აღსავსე წუთისოფელს; ოთხი გველი ადამიანის შემადგენელი ოთხი ნაწილია, თუ ერთი აღიგზნება, მძვინვარე ასპიტისა და მომაკვდინებელი შხამის მსგავსი იქნება; ორი თავვი დღესა და ღამეს ვამსგავსე, ხოლო მათ მიერ ტოტის დაუღალავი ღრღნა — დღისა და ღამის მიმოქცევას, რაიც ამოკლებს სიცოცხლის ვადას და საყრდენს აცლის არსებობას; გველეშაპი — ეს სიკვდილია, რომელსაც ვერსად გაექცევი; თაფლი კი — ის მცირედი სიამე, რომლის შეგრძნების, ყნოსვის, მოსმენისა და გემოს გასინჯვის შემდგომ ადამიანს ავიწყდება თავისი დანიშნულება და ველარ აგნებს ხსნის გზას.

მაშინ ვიკმარე მცირედი, დავრჩი კმაყოფილი ჩემი მდგომარეობით, ვიქცეოდი სამართლიანად იმის იმედით, რომ ჯერ კიდევ მაქვს დრო სახელმძღვანელო გზის ძიებისა, ჩემი თავის დამორჩილებისა, ჩემი საქმიან გამართლებისა. განვმტკიცდი ამგვარად. წამოვედი ინდოეთიდან ჩემს ქვეყანაში და წამოვიღე სხვადასხვა იქაური წიგნები, მათ შორის: „სეტე“<sup>8</sup>...

როგორც ვხედავთ, „ქილილა და დამანას“ ამ რედაქციაში წარმოღვენილია თითქმის ყველა დეტალი, რომელიც კი არაკის გვიანდელ დამუშავებაში შეგვხვდება „ბალავარიანის“ ჩათვლით, ოღონდ, აკლავ, ერთი შეხედვით, მთავარი მომენტი: ვისი შიშით გარბოდა კაცი, ვინ მის-

<sup>8</sup> Калила и Димна, М., 1957, с. 58—63.



დევდა მას?<sup>9</sup> საინტერესოა, რომ ეს მომენტი არც დასკვნით ახსნა-განმარტებებშია მინიშნებული.

ბუნებრივია ვარაუდი, რომ სპარსულ სამყაროში ეს არაკი გავრცელდა მას შემდეგ, რაც მუკაფასეული „ქილილა და დამანა“ ითარგმნა ახალსპარსულზე ნასრალაჰის მიერ (დაახლ. 1141 წ.)<sup>10</sup>. მაგრამ მოულოდნელად აღმოჩნდა, რომ ეს არაკი ოდნავ უფრო ადრე შეუტანია თავის მისტიკურ-დიდაქტიკურ პოემაში „ქეშმარტებათა ბაღი“ („ჰადიყათულ-ჰაყიყათ“) ცნობილ სუფი პოეტს აბულმაჯღ მაჯღულ ბენ-ადამ სანაი ლაზნელს (1080—1140). პოემა მან დაასრულა 1130 წელს, და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, მიუძღვნა იმავე ბაჰარამშაჰს, რომელსაც, როგორც ითქვა, მიეძღვნა შემდგომ ნასრალაჰისეული „ქილილა და დამანა“<sup>11</sup>. როგორც ჩანს, ლაზნელთა კარზე პოპულარული იყო ინდური წარმომავლობის სიუჟეტები, რადგან მის ადრინდელ წარმომადგენლებს მჭიდრო ურთიერთობა (მტრული თუ მეგობრული) აკავშირებდათ საერთოდ ამ ქვეყანასთან. პოემა შედგება ათი კარისაგან, თეორიული მსჯელობა ილუსტრირებულია სათანადო არაკებით. მეექვსე კარის („სრულქმნილი სულისათვის“) დასასრულ მოყვანილია სამი არაკი, რომელთაგან ერთ-ერთს წარმოადგენს „ქაში ჩავარდნილი კაცი“ (თუმცა უფრო მოსალოდნელი იყო მისი მოთავსება მომდევნო, მეშვიდე თავში — „ამა სოფლის ამოებისა და ადამიანთა უზრუნველობისათვის“):

#### ა რ ა ბ ი

„ის თუ გავიგია რომ შამის (=სარის) ვლაიეთში (=ოლქში)  
მიდიოდნენ აქლემები საძოვარზე.  
[უეცრად] უღაბნოში მთერალმა (მძუნვარე) აქლემმა  
განზრახა ერთი ყმაწულის<sup>12</sup> დაღუპვა.  
ყმაწუილი კაცი აქლემს წინ გაუხტა,

<sup>9</sup> როგორც ჩანს, ეს დეტალი აკლია ზოგ არაბულ რედაქციას, ზოგში კი იგი წარმოდგენილია ისევე, როგორც „ბლაეარინში“ — „მძინვარე სპილო“ (فيل هائيل). ასეა, მაგალითად, „ქილილა და დამანას“ დამასკოს გამოცემაში (ცნობა მომპოვდა თ.მარგველაშვილმა, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებ),

<sup>10</sup> „تاريخ ادبيات در ايران...“ تأليف دكتور ذبيح الله صفا، جلد دوم، تهران، ۱۳۳۹، ۹۵.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 561.

<sup>12</sup> نادان ნიშნავს „უეცს, ტუტუსს“, მაგრამ იგულისხმება „ახალგაზრდა, გამოუცდილი“ (პარალელურად იხმარება جوان — „ქაბუკი“). შდრ. არაბ. جاهل-ს, რომელსაც „უმეცარის“ გარდა აქვს „უმწიფარის, გამოუცდილის“ მნიშვნელობაც (აქედან ქართ. „ჩელი“).

უკან<sup>13</sup> მოსდევდა მთერალი აქლემი.  
 კაცმა თავის გზაზე ერთი ჰა დაინახა,  
 თავისთვის იგი თავშესაფრად დაიგულა.  
 უეცრად აქლემი ჰას მიეჭრა,  
 კაცი ჰაში გადაეშვა.  
 ხელები ეკალ-ბარდებს წააელო (დაასო ვარდივით)  
 ფეხები ნაპრალებში დაიმკვიდრა.  
 როდესაც ჰაში ჩაიხედა ჰაბუკმა,  
 დაინახა პირდაღებული გველშაპი.  
 შემდეგ იხილა საფრთხე მრავალი,  
 ყოველ ფეხის ქვეშ წყვილი ასპიტი მიძინებელი.  
 ჰის თავზე იხილა წყვილი თავგი,  
 ერთი იყო თეთრი, მეორე — კუპრივით შავი,  
 ღრღინდნენ ეკალ-ბარდის ფესვებს,  
 რათა ჰაში ჩაეარდეს ჰაბუკი კაცი.  
 როდესაც ყმაწვილმა კაცმა იხილა მძიმე ვითარება.  
 შესძახა: ღმერთო, ეს რა დღეში ვარ!  
 ან გველშაპის ხახაში დაეღებ ბინას,  
 ან გველის კბილები დამგლეჯენ.  
 ყველაზე საშინელია ის, რომ შურისმაძიებელი  
 მთერალი აქლემია ჰის თავზე.  
 ბოლოსდაბოლოს მიენდო უზენაეს მსაჯულს,  
 ღმერთმა<sup>14</sup> მოწყალების კარი გაუღო.  
 კუთხეებში დაინახა გამხმარი (წვირილი) ეკალი,  
 მასზე ცოტადენი სასიამოვნო თარანჯაბინი<sup>15</sup>.  
 მცირედი იმ თარანჯაბინისა მოკრიფა.  
 გაწმინდა და პირში გადაუძახა.  
 მისმა სიამტკბილობამ გააოგნა,  
 მას გადაავიწყდა მთელი ეს შიში...  
 შენა ხარ ის კაცი და შენი ჰა ეს ქვეყანა,  
 შენი ოთხი ბუნება (ხასიათი) იმ ასპიტთა მსგავსია.  
 ის ორი — შავი და თეთრი — ბოროტი თავგი,  
 რომელიც ყოველ წამს ღრღინდა ეკალ-ბარდის ფესვს,  
 დღე და ღამეა — თეთრი და შავი,  
 შენი სიცოცხლის ფესვს რომ ანადგურებენ.  
 გველშაპი, ჰის ფსკერზე<sup>16</sup> რომ გაწოლილა,  
 ვოწრო სამარეა, შენ კი მისი არა გაგეგება.  
 ხოლო ჰის თავზე რომ მთერალი აქლემია,

<sup>13</sup> ტექსტში მცდარადაა დაბეჭდილი *از بیست*. — წინიდან (უნდა იყოს *از بیست* — უკნიდან).

<sup>14</sup> საინტერესოა, რომ აქაც იხმარება ძველი ირანული ფორმა *ازب* (წხად).

<sup>15</sup> ცერცვეკალაზე გამოყოფილი ტკბილი, შაჰრისმაგვარი გამონაყური.

<sup>16</sup> ტექსტში მცდარადაა *بر سرچاه* (ჰის თავზე), უნდა იყოს — *بر بنچاه* (ჰის ფსკერზე), რადგან ჰის თავზე აქლემია და არა გველშაპი.

სიკვდილი არის, ო, სუსტო და უძლურო.  
ეკალ-ბარდი შენი სიცოცხლეა ანუ ცხოვრება,  
ისიც არ იცი, შენი თარანჯაბინი რა არის.  
ვნებათა ლელუა ის თარანჯაბინი, აღამიანო,  
რომელიც ორივე ქვეყნად უმეტრად დაგტოვებს<sup>17</sup>.

ძნელია ითქვას, საიდან აიღო ეს არაკი სანაიამ, არაბული „ქილილა და დამანადან“ თუ „ბალავარიანიდან“. ამ უქანასკნელის სასარგებლოდ თითქოს მეტყველებს კონკრეტული მიზეზი, რომლის გამოც აღამიანი უფსკრულში (სანაის მიხედვით — ჭაში) ვარდება: სანაის პოემაში მას მძვინვარე აქლემი მოსდევს, არაბული „ბალავარიანით“ — მძვინვარე სპილო (თუმცა, როგორც ითქვა, არც „ქილილაშია“ მისი არსებობა გამორიცხებული). სანაის სხვა ორიგინალური დეტალებიც შემოაქვს, ასე ვთქვათ, ასპარსულებს, აშინაურებს სიუჟეტს (თაფლის ნაცვლად — თარანჯაბინი, ხის ნაცვლად — ეკალბარდი და ა. შ.), მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ ამ „აქლემმა“ თავი იჩინა მეორე ადრინდელ სპარსულ წყაროში, ნასრალაჰის მიერ თარგმნილ „ქილილა და დამანაში“, რომელიც სხვა მხრივ ზუსტად მიჰყვება არაბულ დედანს:

„...ბედნიერებას ხელს უშლის მცირედი და მდბალი სიამოვნება, რომელსაც აღამიანი გატაცებით მისდევს. და ესაა ხორციელი ვნება ჭამისა, ყნოსვისა, ხილვისა, შეხებისა და სმენისა. და თვით ვერასოდეს მიაღწევს სულის სიმშვიდეს, რადგან მიაღწევს თუ არა მცირედს, მაშინვე დაკარგავს და ის, ვისაც დანშული აქვს მალალი ზრახვები და საიჭიოზე ზრუნვის უნარი, მსგავსია იმ კაცისა, რომელიც მთვრალ (მძვინვარე) აქლემს გაუბროდა და იძულებული გახდა ჭაში გადაშვებულიყო. მან ხელი სტაცა ტოტს, რომელიც ჭის თავზე იყო ამოზრდილი და, ფეხებით ერთ ადგილს დაემკვიდრა. ამასობაში კარგად მიმოიხედა, [ნახა, რომ] ორივე ფეხი ოთხი ასპიტის თავზე დაედგა, რომელთაც თავი გამოეყოთ სოროდან. მზერა ჭის ფსკერს ესროლა და იხილა საზარელი გველეშაპი, რომელსაც პირი დაელო და მის ჩავარდნას ელოდა. ჭის თავს მიაპყრო ყურადღება, შავი და თეთრი თავი შეუწყვეტლად და შეუსვენებლად ღრღნიდა იმ ტოტების ფესვს. და უფიქრდა ის ამ გაჭირვების უამს და ეძიებდა საკუთარი თავის გადარჩენის გზას. თავის წინ ფუტკრების ბუდე და ცოტაოდენი თაფლი ჰპოვა, მისი ნაწილი ბაგით მოსინჯა, მისმა სიტკბოებამ ისე გაიტაცა, რომ თავისი საქმე გადაავიწყდა (მოტყუვდა) და აღარ ნაღვლობდა, ფეხები რომ ოთხი ასპიტის თავზე ედგა და ვინ უწყის, როდის ამოძრავდებოდ-

<sup>17</sup> كتاب حديقه الحقيقه و شريعه الطريقه از گفتار خواجه ابو المجد مجدود  
بن آدم السنائي الغزنوي، بجمع و تصحيح مدرس رضوي، ۱۳۲۹، ۷۰۹.

ნენ. ხოლო თავგები ტოტების ჭრაში გარღვეულ წარმატებას მიაღწევდნენ. ცხადია, ამ გზით მოსვენება ვერ ჰპოვა და, როგორც კი ტოტი მოტყდა, გველუშავს ხახაში ჩაუვარდა. და იმ მდებარეობაში სიამტკბილობამ იმდენად გააბრიყვა და გონების სხივს ბნელი ჩადრი ჩამოაფარა, რომ თავგებმა იმ ტოტების ჭრა დაასრულეს და უბედური სულსწრაფი გველუშავის პირში ჩავარდა.

ამრიგად, ქვეყანას შიშითა და უბედურებით აღსავსე ქას ვაღარებ; თეთრსა და შავ თავეს. და მათ მიერ განუწყვეტლად ტოტების ჭრას — დღესა და ღამეს, რომელნიც უმოკლებენ ცოცხლებს არსებობას და სიკვდილს უახლოვებენ; და იმ ოთხ ასპიტს — შემადგენელ ნაწილებს, რომელნიც ადამიანის არსის საყრდენია და თუ ერთი მათგანი ამოძრავდება, მომაკვდინებელი შხამი და სიკვდილი მზადაა; და თაფლისა და მისი სიტკბოს გასინჯვას ამქვეყნიურ სიამტკბილობას, და სარგებელი მისი მცირება, ხოლო ზიანი და ტანჯვა — დიდი, ადამიანს უაზროდ მოაყდენს საიქიო საქმისაგან და ხსნის გზას გადაუყეტავს; და გველუშავს — უკანასკნელ სადგომს, რომლისგანაც ვერავითარი განსჯა ვერ დაგხსნის, რადგანაც წვეთ-წვეთად უნდა შესვა სიკვდილის შარბათი“...<sup>18</sup>

მართალია, სანაისთან ამ ვარიანტს „აქლემი“ აახლოებს, მაგრამ განსხვავებაც საკმაოდ იჩენს თავს (ორი ტოტი, თაფლის გასინჯვა, განსხვავებული განმარტება გველუშავისა და აქლემის ახსნის გამოტოვება). მიუხედავად ამ დეტალების უმრავლესობის მუკაფასეულ ვარიანტთან დამთხვევისა, ზოგი რამ აქაც ნიუანსურ სხვაობას იძლევა, რაც თავისუფლად შეიძლება აიხსნას ავტორის სუბიექტური ნებით, თუმცა ზოგჯერ ამ ნიუანსების პარალელურსაც ვხვდებით „ბალავარიანში“ (მაგ. ორი ტოტის დეტალი).

ანალოგიური საინტერესო გააზრება ამ დეტალებისა გვაქვს „ქილილა და დამანას“ ნაკლებადცნობილ პოეტურ ვერსიაში, რომელიც ეკუთვნის XIII ს. პოეტს ბაჰადრდინ აჰმად იბნ მუჰამედ ტუსის, ყანეის ფსევდონიმით რომ წერდა<sup>19</sup>. ყანეის ნასრალაჰის ტექსტი გაულექსავს საკმაოდ ზუსტად, ოღონდ ზოგი ადგილი თავისებურად წაუკითხავს თუ გადმოუყია<sup>20</sup>. მან განავრცო ნასრალაჰისეული შესავალი დამატებითი თავებით, მაგრამ არაფერი გამოუტოვებია და ამდენად აქაც გვაქვს ჩვენთვის საინტერესო არაკის კიდევ ერთი ახალსპარსული გარდათქმა:

<sup>18</sup> كليله و دامنه انشای ابو المعالی نصر الله منشی ، تصحيح و توضیح  
مجتبى مینوی ، طهران ، ۱۳۴۵ ، ۵۶

<sup>19</sup> მ. თოდუა, დასახ. ნაშრ., გვ. 52.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 61.

„ვინ იტყვის, რომ გული გაქვს გონიერი,  
თუ არა გაქვს შიში შემოკმედისა.  
მსგავსად ერთი გონიერი და მორწმუნე კაცისა,  
რომელსაც ჩაუსაფრდა მთვარალი (მძვინვარე) აქლემი.  
მისი შიშით ქვეყანა ეიწროდ ეჩვენა,  
უეტრად გაიქცა წინაშე მისგან.  
იხილა ღრმა ქა და მასში ჩაეარდა,  
გული შიშით აღსაესე [ქქონდა] — თავი კი — ქართ.  
ამართულიყო კის თავზე დიდი ხე,  
მას ჩამოეკიდა კაბუკი მტკიცედ.  
სულის დაზიანების გამო ხელი ტოტს სტაცა,  
ჩაიხედა კაში გონების თვალთ.  
რადგან ქა სახელოვანთათვის ეიწრო იყო,  
ყურძნის მტვეანივით ჩაეკიდა იმ კაში.  
კაცის ფერხთა ქვეშ ოთხი ასპიტი იყო,  
ოთხივეს თავი გამოეყო ხერელდან.  
ერთი გველუშაპი იხილა კის ფსკერზე,  
გულის იმედი წარეკეთა სულისგან.  
ორი დიდი თავუ მის ფერხთა ქვეშ  
ხის ფესვებს შორის დაბუდებულყო.  
ერთი მათგანი შავი იყო, მეორე — თეთრი,  
კაცის გულს ამა ქვეყნის იმედი გადაეწურა.  
ქრია (ღრღნიდა) იმ ფესვებს ორივე,  
ქრა იყო მათი საქმიანობა დილას და საღამოს.  
არ ისვენებდნენ ერთი წამით ქრისაგან,  
შეეშინდა კაცს გველუშაპის ხახისა.  
რადგან, როცა დასრულდებოდა [ის საქმე], უეპველად  
გველუშაპს ჩაუეარდებოდა ხახაში მყისვე.  
არ ჩანდა ამ სირთულის საიდუმლოს ამოხსნა —  
თუ როგორ ეპოვა ამ უძირო კლდან ხსნა.  
ქქონდა გულის კანკალი ამ დიდი უბედურების გამო,  
გველებისა და იმ მძვინვარე გველუშაპის გამო.  
იყო აქლემი, ასპიტები და გველუშაპის ხახა,  
ამ სამთაგან ეინ პოეებს ოდესმე ხსნას,  
იმ ტოტზე იყო ფეტკრის ბუდეები,  
ნაწილი ტოტის წინ იყო, ნაწილი — უკან.  
კოტაოდენი თაფლი იყო ბუდეში,  
გაიწვდინა ხელი ჩაეარდნილმა წინ.  
თითით ჩაიდო ის თაფლი პირში,  
გადაავიწვდა ქვეყნის ტკივილი.  
ენებათაღლეამ ისეთი ცეცხლი წაუკიდა,  
რომ აღარ ახსოვდა თავისი მდგომარეობა.  
ორმა თავგმა ღრღნა დაასრულა,  
გველუშაპის ხახაში მიუჩინა ადგილი.  
შენთვის ქა — ეს ქვეყანა, აქლემი — განგება,  
სიყვილი გველუშაპის ხახის მსგავსა.

შემადგენელი ნაწილებია (კაჟორნა) ოთხი დიდი ასპიტი, ასპიტები კი არა მჭიდვარე გველუშაებია.

ღამე და ღლეა შაჟი და თეთრი თავჟი,

სჟეკილი ქარია, შენი სოკოხლე კი — ტირიფის ფოთალი.

თაფლი — ამქვეყნიური შვება და სიამე,

რომელიც ტჟილია პირის გემოსთვის.

მას შემდეგ, რაც შენს ბუნებაში მოიკიდებს ფეხს,

ნაყოფად მოგწევა კირი, დარდი და ტკივილი...<sup>21</sup>

როგორც ვხედავთ, აქაც ნასრალაპის ტეჟსტის ერთგულების მიუხედავად, გვაქვს როგორც ნიუანსური სხვაობა, ისე საინტერესო დეტალები (მაგ., აქლემის, როგორც „ბედის, განგების“, გააზრება).

ამ არაკის, ისევე როგორც „ბალავარიანის“ სხვა მოტივების, პოპულარობაზე კლასიკური ხანის სპარსულ მწერლობაში მეტყველებს აგრეთვე მთელი რიგი ადგილებისა ისეთი საინტერესო დიდაქტიკური ძეგლიდან, როგორიცაა „მარზბან-ნამე“. საგულისხმოა, რომ თავდაპირველად ის ტაბარისტანელ ისფაჟბედს (სპასალარს) მარზბან იბნ-რუსთამ იბნ-შარეინს (X—XI სს-ის მიჯნაზე) შეუღდგენია მშობლიურ დიალექტზე, მოგვიანებით კი (XIII ს. დასაწყისში) ახალსპარსულ ენაზე გაუწყვია საადადინ ვარავინის<sup>22</sup>. როგორც ჩანს, მარზბანს უხვად უსარგებლია საშუალსპარსული წყაროებით. როგორც დ. ლანგმა მიუთითა, მათ შორის „ბალავარიანიც“ უნდა ყოფილიყო<sup>23</sup>. მართლაც, საერთოა არა მარტო თეორიული მსჯელობა ამქვეყნიური დიდების ამაოებასა და საიქიოზე ზრუნვის აუცილებლობაზე, არამედ მთელი რიგი შიგნართული არაკებისა (მაგ., „სამი ყაჩაღის არაკი“) თუ მათი ძირითადი მოტივები<sup>24</sup>. ამ უკანასკნელთა შორის ვხვდებით „ჟაში ჩა-

<sup>21</sup> გამოსაცემად მომზადებული კრიტიკული ტეჟსტი მომაწოდა მავალი თოდუამ, ჩისტოვსაც დიდ მადლობას მოვასხენებ. სანმუშოდ მოვიყვან დასაწყის ბეითებს.:

که گوید که داری دل هشیار جو نبود ترا ترس پروردگار  
بدان مردمانی بدین هوش و دین که بود اشتر مستش اندر کمین  
برو تنگ بود از نهییش جهان گریزان شد از یش او ناگهان  
چهی زرف دید و بدو در فناد دلی پرزییم و سری پر ز باد  
فزوده سرچه درختی بزرگ در آویخت از وی جوان سترگ...

مرزبان نامه بتصویح و تحشیه محمد بن عبد الوهاب قزوینی، طهران،  
(1932 წ. გადმობეჟილია 1909 წ. ვიბის სერიოს გამოცემიდან). 131.

<sup>22</sup> David M. Lang, Parable and Precept in the Marzubannāme, W. B. Henning Memorial Volume, London, 1970, 231—237.

<sup>24</sup> „სამი ყაჩაღის არაკის“ ქარგა ცნობილია მსოფლიო მწერლობასა და ფოლკლორში: სანი ყაჩაღი იპოვის ოქროთი საესე პატარა ზანდუქს. განძის გაყოფამდე ერთს გაავ-

ვარდნილი კაცის“ არაკსაც. მეოთხე კარში — „ძროხისფეხება დევისა და ბრძენი მორწმუნის შესახებ“ — მესამე ვეზირი ასეთ რჩევას აძლევს დევს ბრძენი მორწმუნის დასამარცხებლად: „ემშაკური ცდუნებითა და ჯადოსნური განზომილებით ამა ქვეყნის სიყვარულის საძირკველი მას გულში ჩაუყარე, და ზიზილიპილოიანი სურათებით მორთული ცდუნების სასახლით გაართე და გაიტაცე, და თვალთა წინ ვნებისა და სიამტკიბილობის ფერადკედლებიანი საკერპე წარმოუსახე, და სიხარბის თაფლის წვეთები იმედის ტოტების წვეროკინებიდან სასაში ისე ჩაუწვეთე, რომ მან ვერ დაინახოს თავის ფეხებქვეშ ხახადაღებული სიკვდილის გველეშაბი“<sup>25</sup>.

აქ აშკარად გვაქვს „ქაში ჩავარდნილი კაცის“ არაკის გამოძახილი. ამავე ძეგლში, როგორც ითქვა, დ. ლანგმა აღნიშნა „სამი ყაჩაღის“ შორეული პარალელი, რომელიც გვხვდება ბაბავეიპისეული ვერსიის სპარსულ თარგმანში, და „იგავი გონიერი მკურნალის შესახებ“ იმავე წყაროს მიხედვით (ბომბეის ტექსტში და ქართულ „ბალავარიანში“ გვაქვს მხოლოდ „იგავი გონიერი მკურნალის შესახებ“). მაგრამ „მარზბან-ნამეში“ იკითხება კიდევ ერთი არაკი, რომლის პარალელი გვაქვს „ბალავარიანის“ ყველა ვერსიაში. ამრიგად, დ. ლანგის მაგალითებს შეიძლება დაემატოს ყველაზე სრულად შემონახული და საკმაოდ ახლოს მდგარი არაკი „მეფე ერთი წლით“. „მარზბან-ნამეს“ მეორე, თავში მას ეწოდება „ამბავი ვაჟრის მონისა“<sup>26</sup>:

... ერთ ვაჟარს გონიერი და გამჭრიახი მონა ჰყავდა. ერთხელ გემი ჩააბარა და ზღვით სავაჟროდ გაისტუმრა. უეცრად ამოვარდა ქარიშხალი, გემი ჩაიძირა, მონა ერთ კუს ზურგზე მოაჯდა და კუნძულზე გავიდა. კარგა ხანს იარა, ვიდრე ერთ აყვავებულ ქალაქს არ მიაღგა. გამოცვივდნენ მოქალაქენი და ზარ-ზეიმით სასახლეში წაიყვანეს, მეფედ გამოაცხადეს და მონურად ემსახურებოდნენ. გონიერი მონა მიხვდა, აქ რალაცაშია საქმეო, შეარჩია ერთი კეთილშობილი მხლებელი, დაიახ-

---

ზენიან ქალაქში საქმლის მოსატანად. გაგზავნილი მოწამლულ საქმელს მოუტანს, რათა მთელი ქონება მას დარჩეს. ამავე მიზნით ამხანაგები კლავენ მას, ორმა გვიყოთო, ჰამენ მოწამლულ საქმელს და თვითონაც იხოცებიან („მარზბან-ნამე“, გვ. 73). დ. ლანგი ვარაუდობს ამ არაკის კავშირს ვ. ჰენინგის მიერ ფრაგმენტში წაითხულ „ქოთანთან“, ხოლო ეს უკანასკნელი უნდა იყოს ნაშთი იბნ-ბაბავეიპის არაბული ვერსიის დამატებითი მეხუთე არაკისათვის (დ. ლანგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 237; ვ. ჰენინგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 98). აქვე შევნიშნავთ, რომ ბაბავეიპისეული ვერსიის სპარსულ თარგმანში სხვა ვითარებაა: ქურდები ოქროსაგან გაეთებულ ქოთნებს იპარავენ ხაზინიდან, როგორც ყველაზე ძვირფას ნივთს, გახსნიან მათ, მაგრამ იქედან ამომძვრალი გველების ნაებენით დამხმელნი იხოცებიან.

<sup>25</sup> „მარზბან-ნამე“, გვ. 82.

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 37—45.

ლოვა, დაიმარტოვა და უბრძანა, ამიხსენით ამ ქვეყნისა და ხალხის ამბავი, ასე უომრად და უბრძოლველად რატომ ჩამაბარეს სამეფო. მხლებელმა განუმარტა, რომ ასეთი წესი აქვთ, ერთ წელს პირველ შემხვედრ უცხოელს ამეფებენ, ერთი წლის შემდეგ კი მოულოდნელად თავს ესხმიან, დამკირების აღვირს ყელზე აბამენ და უდაბნოში ამევენო. მონა ერთხანს ჩაფიქრდა, შემდეგ კი უბრძანა მხლებელს, რათა აეყვანა მსახურნი და იმ უდაბნოში მშვენიერი სახლი და წალკოტი გაეშენებინა. როდესაც გავიდა ერთი წელი და მონა სამეფო ტახტიდან ჩამოაგდეს, მას თუმცა გაუჭირდა უზრუნველი ცხოვრების მიტოვება, მაგრამ უდაბნოში მშვენიერი ბაღნარი და სასახლე დახვდა და გული მით დაიამა. ახლა კი უწყოდეთ, რომ ის მონა, რომელიც გემში ჩაჯდა, ჩანასახია დედის საშოში, ხოლო ზღვის ღელვის შედეგად ნაპირზე გამოჩნდილი — ჩვილია ახალშობილი. ყველა მას თავს ევლება, დედმამა. ნათესავები, დროებითი მეფეა ამ ცხოვრებაში, მაგრამ, თუ დროზე არ იზრუნა საიმპერატორად, სიკვდილი რომ დააცხრება და უდაბნოში გადაისვრის, იქ არაფერი დახვდება სანუგეშო...

ვფიქრობ, ამ არაკის კავშირი „ბალავარიანის“ შესაბამის არაკთან, ვარიანტული სხვაობის მიუხედავად, ნათელია.

როგორც დ. ლანგი სამართლიანად შენიშნავს, „მარზბან-ნამეში“ „ბალავარიანის“ გამოძახილი მოწმობს ბუდასაფის ლეგენდის პოპულარობას ირანული სამყაროს შორეულ მხარეშიც კი, რაც ე. ჰენინგის აღმოჩენასთან ერთად ნათელყოფს სპარსული მწერლობის (როგორც ფალაურ-მანიქეურის, ისე კლასიკურის) გარკვეულ როლს ამ ლეგენდის გავრცელების ისტორიაში.

ცხადია, პირველ რიგში, აქ უნდა ვიგულისხმოთ იმდენად არა ცალკეული მოტივებისა თუ არაკების გავრცელება, რამდენადაც დამოუკიდებელი ვერსიები სპარსული „ბალავარიანისა“. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჩვენამდე მოღწეულ არაბულ ვერსიათა რიცხვი საკმაოდ მცირეა ოდესღაც არსებულთან შედარებით, მაშინ უფრო იზრდება მნიშვნელობა არაბულიდან მომდინარე ისეთ თარგმანთა თუ დამუშავებათა, რომელთა წყარო დაკარგულია ან დღეისათვის მიკვლეული არ არის. ამ გარემოებას ხაზი გაუსვა ჯერ კიდევ ა. კრიმსკიმ, ოლონდ ს. ოლდენბურგის აღმოჩენის შემდეგ<sup>27</sup>.

### I. იბნ-ბაბავეიძისეული „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსია

1888 წელს ვ. როზენმა, რომელმაც, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, დიდი ამაგი დასდო „ბალავარიანის“ პრობლემის შესწავლას, გამო-

<sup>27</sup> ა. კრიმსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 36.



აქვეყნა პირველი ცნობა ერთი სპარსული „ბალავარიანის“ შესახებ<sup>28</sup>. ცნობა დაფუძნებული იყო მისი მოწაფის, იმ დროს ახალგაზრდა ინდოლოგის—ს. ოლდენბურგის პირად წერილზე, რომელიც მას ლონდონიდან მოუწერია თავისი მასწავლებლისათვის. სხვა საკითხებით დაინტერესებულ მკვლევარს შემთხვევით უნახავს ბრიტანეთის მუზეუმში დაცული უსათაურო სპარსული ძეგლი, რომელიც 33 ფურცლისაგან შედგება და რომლის გვირგვინი არიან „ბალავარი“ (بلوار) და „იოდასაფი“ (يوداسف). ხელნაწერი თარიღდება XVIII საუკუნით. აქვე ს. ოლდენბურგს მოჰყვა ნუსხის მოკლე შესავალი ნაწილის ტექსტი, რომელშიც ნათქვამია, რომ ეს სპარსული ვერსია მომდინარეობს იბნ-ბაბავეიჰის არაბული თხზულებიდან „ქამალ ად-დინ ვა თამამ ან-ნეყმათ“ („რწმენის სრულყოფა და წყალობის სრულქმნა“), რომელიც, თავის მხრივ, დაწერილია მოჰამად ბენ-ზაქარიას მონათხრობის მიხედვით.

ვ. როზენმა არა მარტო სათანადოდ შეაფასა ამ სპარსული ვერსიის აღმოჩენის მნიშვნელობა „ბალავარიანის“ ზოგადი ისტორიისათვის, არამედ წერილში მოყვანილი ცნობების საფუძველზე ივარაუდა ახალი, მანამდე მხოლოდ ჰალეს დეფექტური ტექსტით ცნობილი არაბული ვერსიისაგან განსხვავებული „ბალავარიანის“ არსებობა<sup>29</sup>. მართლაც, მისი მითითებით ჰალეს ტექსტის გამომცემელმა ფ. ჰომელმა ბერლინის კოლექციამი დაცულ იბნ-ბაბავეიჰის თხზულებათა შემცველ ერცელ ნუსხაში მიაგნო სპარსული ვერსიის არაბულ წყაროს, რომლის სრული სათაურია „ქამალ ად-დინ ვა თამამ ან-ნეყმათ ფი ასბათ ალ-ლაიბათ ვა ქაშფ ალ-ხაირათ“ („რწმენის სრულყოფა და წყალობის სრულქმნა არყოფნის სიმტკიცესა და სიკეთის გამჟღავნებაში“).

სულ მალე ს. ოლდენბურგმა სპეციალური წერილი მიუძღვნა მის მიერ აღმოჩენილ ნუსხას. მოგვცა ამ ხელნაწერის ზოგადი აღწერილობა, მოიყვანა ტექსტის შინაარსი, ცალკეული ფრაგმენტები და მათი რუსული თარგმანი<sup>30</sup>. ყველა, ვინც კი ამ სპარსულ ვერსიას ეხება, ეყრდნობა ს. ოლდენბურგის დასახელებულ ნაშრომს. სამწუხაროდ, როგორც

<sup>28</sup> В. Розен, Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе, ЗВОРАО, III, 1828, с. 274.

<sup>29</sup> В. Розен, Еще об Ибн-Бабавейхе и Варлааме, ЗВОРАО, IV, 1889, с. 398. ამით დამტკიცდა ვ. როზენის დაკვირვება სპარსული ტექსტის არაბულიდან ნათარგმნობის შესახებ (არაბული „أنا“ ს ნაცვლად სპარსული „سنتي“ ს ხშირი ხმარება). აქვე ვ. როზენმა წარმოადგინა იბნ ბაბავეიჰის თხზულების შექმნის ისტორია და მოკლე დახასიათება.

<sup>30</sup> С. Олденбург, Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе, ЗВОРАО, IV, СПб., 1889, с. 229—265.

ითქვა, არც სრული ტექსტი, არც მთლიანი თარგმანი არ გამოქვეყნებულა. იგივე ითქმის იბნ-ბაბავეიპისეული არაბული დამუშავების შესახებ, რომლის მხოლოდ ცალკეული ნაწილებია გამოქვეყნებულნი<sup>31</sup>. ყველაზე სრულად იგი განიხილა დ. ჟიმარემ<sup>32</sup>.

ლონდონის ნუსხა მოიცავს 1r—33v გვერდებს და იწყება შემდეგი სიტყვებით:

ابن بابويه عليه الرحمة و الرضوان در كتاب كمال الدين و تمام النعمة  
بند خود از محمد بن زكريا روايت کرده است كه پادشاهي بود در  
حالك هندوستان...<sup>33</sup>

„იბნ-ბაბავეიპი, იყოს მასზე წყალობა და კურთხევა, წიგნში „არწმენის სრულყოფა და სათნოების სრულქმნა“ თავის წყაროდ (ან: მისივე მტკიცებით) [ასახელებს] მოჰამად ბენ-ზაქარიას (ან: მოჰამად ბენ-ზაქარიას მიხედვით), მოგვითხრობს, რომ იყო ერთი ხელმწიფე ინდოეთის სამეფოში...“

ზემოთ აღინიშნა, რომ ამ ცნობის საფუძველზე ვ. როზენმა ივარაუდა სპარსული ვერსიის არაბული წყარო (თუ წყაროები). მართლაც, ცნობილი შიიტი იმამის აბუ ჯაფარ იბნ-ბაბავეიპ ალ-ყუმის (გარდ. 991 წ.) სასულიერო ხასიათის თხზულებათა კრებულში აღმოჩნდა სპარსული ვერსიის დასაწყისში დასახელებული თხზულება, რომელიც წარმოადგენდა არაბული „ბალავარიანის“ ერთ-ერთ, ბომბეის ტექსტისაგან საკმაოდ განსხვავებულ, ვერსიას<sup>34</sup>. მეორე პირად ვ. როზენმა და შემდგომ თითქმის ყველამ ივარაუდა შუა საუკუნეების სახელგანთქმული ექიმი, მეცნიერი და ფილოსოფოსი აბუ ბაქრ მოჰამად იბნ-ზაქარია არრაზი (865—925). მართალია, ჩვენამდე მოღწეულ მის სამედიცინო, ალქიმიურ თუ ფილოსოფიურ ტრაქტატებს შორის „ბალავარიანი“ არ აღმოჩნდა, მაგრამ ბევრი რამ, სწორედ ფილოსოფიურ თხზულებათაგან, დაიკარგა (მათ შორის თხზულებანი წინასწარმეტყველთა შესახებ)<sup>35</sup>. უკანასკნელ ხანს დ. ჟიმარემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ იბნ-

<sup>31</sup> პირველი თავი გერმანული თარგმანითურთ იხ.: E. Möller, Beiträge zur Mahdilehre des Islams, I, Heidelberg, 1901; ბოლო, ე. წ. დამატებითი საში თავი ინგლისური თარგმანით იხ.: 3 Unknown Buddhist Stories in an Arabic version..., by S. M. Stern and Sofie Walzer, Oxford, 1971.

<sup>32</sup> დ. ჟიმარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 27—35.

<sup>33</sup> ბრიტ. მუზ. ხელნ. Or. 3529. ესარგებლობ მიკროფიჩით, რომელიც შუქია აფრიდონაძის შემწეობით გამოთავაზუნა ინგლისელმა ქართველოლოგმა დონალდ რეიფილდმა. ორივეს დიდ მადლობას მოვასხენებ.

<sup>34</sup> ვ. როზენი, დასახ. ნაშრ., გვ. 398.

<sup>35</sup> У. И. Каримов, Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн», Ташкент, 1957, с. 35.

ბაბავეიპის წყაროს ავტორად უნდა ვიგულისხმოთ არა-არ-რაზი, არამედ აბუ აბდლაჰ მოჰამად ბენ-ზაქარია ალ-ლაბი ალ-ბასრი (გარდ. დაახლ. 911 წ.). ეს იყო ცნობილი ბასრელი მთხრობელი, რომელსაც ხშირად უთითებენ მომდევნო ავტორებში<sup>36</sup>. იბნ-ნადიმ ახსიათებს მას. როგორც ბიოგრაფიული, ისტორიული და სათავგადასავლო წიგნების ავტორს. მაგრამ ჭერჭერობით არც მის თხზულებათა შორის ჩანს „ბალავარიანის“ კვალი.

ჭერ კიდევ ჩარლზ რიომ გამოთქვა მოსაზრება, რომ იბნ-ბაბავეიპისეული „ბალავარიანი“ სპარსულად თარგმნა ცნობილმა შიიტმა შეიხმა მოლა მოჰამად ბაყერ ალ-მაჯლისიმ (1628—1699)<sup>37</sup>. ეს მოსაზრება ეყრდნობოდა მის მიერ აღწერილ თხზულებას „ზუბდათ ათ-თავარიხ“ („ისტორიათა ნაღები“), რომელიც 1741 წელს ნადირ-შაჰის დავალებით შეუდგენია კარის მოხელეს მოჰამად მოჰსინ ფაიხს. ამ ვრცელ კრებულში აღმოჩნდა „ყესსეიე ბალავპარ ო იოზასაფ“ („ამბავი ბალავპარისა და იოზასაფისა“), რომლის დასაწყისი ფაქტიურად იმეორებს ს. ოლდენბურგისეული ნუსხის შესავალს საინტერესო დამატებასთან ერთად:

قصه یوزاسف و بلوهر که از قصص مشهور است و مرحوم ملا محمد باقر مجلسی در عین الحیات بسند معتبر از ابن بابویه که در رساله کمال الدین از محمد بن زکریا نقل کرده روایت نموده هر چند که قصه مزبوره بسیار است و نهایت طول دارد چون بنای این نسخه بر اختصار و اجمال است لهذا از هر مقدمه و مثلی که در قصه مزبوره نقل کرده اند مجملی از خلاصه مدعا ذکر میشود و الا آنچه در این نسخه ذکر میشود شاید ثلث از قصه مذکوره بقلم آمده در ذکر کیفیت احوال پدر یوزاسف و گفتگوی او با آن صاحب خود آنکه پدر یوزاسف پادشاهی بود در ممالک هندوستان...<sup>38</sup>

„ამბავი იოზასაფისა და ბალავპარისა სახელგანთქმულ ამბავთავანია და განსვენებული მოლა მოჰამად ბაყერ მაჯლისის „აინ ულ-ჰაიათ-ში“ [მისივე] ჭეშმარიტი მტკიცებით იბნ-ბაბავეიპისაგან, რომელმაც [იგი] თხზულებაში „ქამალ ალ-დინი“ მოჰამად ბენ-ზაქარიას მიხედვით მოგვითხრო, გადმოგვეცმს [მას]. რამდენადაც ხსენებული ამბავი ღიღია

<sup>36</sup> დ. უიმარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 33; მის შესახებ იხ. С. М. Прозоров, Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии, М., 1980, с. 157.

<sup>37</sup> Supplement to the Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum by Charles Rieu, London, 1895, 238 (Or. 3529).

<sup>38</sup> ტექსტი მოყვას ლიტოგრაფიული გამოცემის მიხედვით (თეირანი, 1853).

და გაგრძელებული, ამ ნუსხის საფუძველი ამდენად შემოკლებულია და შეკვეცილი, რის შედეგადაც ყოველი შესავლისა და არაკისაგან, რომელიც ხსენებულ ამბავშია მოთხრობილი, წარმოდგენილია მხოლოდ მსჯელობის არსის ძირითადი ნაწილი. სხვაგვარად, ის, რაც ამ ნუსხაშია მოტანილი, ზემოხსენებული ამბის მესამედს გადმოსცემს იოზასაფის მამის ვათარებისა და მისი საუბრების შესახებ თავის თანამგზავერთან. ასე რომ, იოზასაფის მამა იყო ერთი მეფე ინდოეთის სამეფოში“...

ამრიგად, ირკვევა, რომ X საუკუნეში იბნ-ბაბავეიქს თავის თხზულებათა კრებულში „ქამალ ად-დინ“ შეუტანია არაბული „ბალავარიანის“ ერთ-ერთი ვერსია. XVII საუკუნეში ბაყერ მაჯლისის ეს არაბული ვერსია შეუტანია არაბულადვე შედგენილ საკუთარ კრებულში „ბაჰარ ულ-ანვარ“ („სხივთა გაზაფხული“), ხოლო მის მიერვე სპარსულად თარგმნილი ეს ვერსია ჩაურთავს სპარსულ სასულიერო თხზულებათა კრებულში „აინ ულ-ჰაიათ“ („სიცოცხლის წყარო“). აქედან ეს სპარსული რედაქცია მოხვედრილა მოჰამად მოჰსინის თხზულებაში „ზუბდათ ათ-თავარიხ“. როგორც ამ უკანასკნელის ზემოთ მოყვანილი წინაპირობებიდან ჩანს, მას სამჯერ შეუმოკლებია მაჯლისის ტექსტი. მაგრამ სინამდვილეში სურათი ოდნავ განსხვავებული ჩანს.

ჩ. რიოს ცნობას უმალ გამოეხმაურა ისევ და ისევ ვ. როზენი. 1896 წლის 14 მარტს. როგორც ეს სხდომის გამოქვეყნებული ოქმიდან ირკვევა. მან წაიკითხა მოხსენება სპარსული ვერსიის ბეჭდური გამოცემის შესახებ. კერძოდ, აღნიშნა, რომ ჩ. რიოს მიერ აღწერილ „ზუბდათ ათ-თავარიხში“ მოხსენიებული „აინ ულ-ჰაიათი“ მოჰამად ბაყერისა გამოქვეყნებული ყოფილა თეირანში 1240 წ. ჰ. (1825 წ.). მისი ერთი ცალი ინახებოდა სააზიო მუზეუმში<sup>39</sup>. ამრიგად, დადასტურდა, რომ ს. ოლდენბურგისეული ხელნაწერი და „აინ ულ-ჰაიათში“ წარმოდგენილი თხზულება, რომელიც ლითოგრაფიულად გამოცემულიც კი ყოფილა. ეკუთვნის „შიიზმის ყველაზე უფრო გავლენიან და სახელგანთქმულ წარმომადგენელს ბაყერ მაჯლისის“<sup>40</sup> და ფაქტიურად ერთ ტექსტს მოიცავს. ამ უკანასკნელის შემოკლება-გადამუშავებას წარმოადგენს მოლა მოჰსინისეული რედაქცია, შეტანილი „ზუბდათ ათ-თავარიხში“. აქედან სპარსული „ბალავარიანის“ დამოუკიდებელი ნუსხებიცა და ლითოგრაფიული გამოცემებიც გაჩნდა. ეს მოწმობს ამ სიუჟეტის პოპულარობას ირანელ მკითხველთა შორის, რომელთაც ხალხურ დასთანად წარმოდგენილი ამბავი უფრო აინტერესებდათ, ვიდრე შიგ ჩართული თეორიული მსჯელობა.

<sup>39</sup> ЗВОРАО, X, 1897, с. XIV.

<sup>40</sup> Ч. А. Стори, Персидская литература, I, М., 1972, с.581.

სწორედ ერთ-ერთ ასეთ გამოცემას მიუძღვნა თავისი მოხსენება ცნობილმა რუსმა ირანისტმა, აგრეთვე ვ. როზენის მოწაფემ ვალენტინ ყუკოვსკიმ. სამწუხაროდ, მოხსენების ტექსტი არ გამოქვეყნებულა<sup>41</sup>, შემოგვრჩა მხოლოდ მისი ანგარიში<sup>42</sup>. ვ. ყუკოვსკი აღნიშნავს, რომ საგარეო სამინისტროსთან არსებულ აღმოსავლურ ენათა სასწავლო განყოფილების ბიბლიოთეკაში იგი შემთხვევით წააწყდა 1269 წ. 3. (1853 წ.) ლითოგრაფიული წესით გამოცემულ, „ლუბოკის“ ტიპის ილუსტრაციებით შემკულ სპარსულ „ბალავარიანს“. წიგნი შედგება 35 ფურცლისგან<sup>43</sup>. ვ. ყუკოვსკიმ განიხილა ტექსტი, მოიყვანა ზემოთ წარმოდგენილი შესავალი, რომელიც, მისი აზრით, უცნობ ავტორს ეკუთვნის<sup>44</sup>, შეუდარა იგი ს. ოლდენბურგისეულ ნუსხას და დაადგინა მისი წყარო — იბნ-ბაბავეიპის ვერსიის მაჯლისისეული თარგმანი. ვ. ყუკოვსკიმ ისიც შენიშნა, რომ ლითოგრაფიული გამოცემა სრულად იმეორებს მაჯლისის ტექსტს. ოღნაფი შემოკლებით. დამატებულად მიიჩნია მან დასკვნითი სტრიქონები, სადაც საუბარია იოზასათვის სიცოცხლისა და ქადაგების წლებზე.

გასარკვევი რჩება ერთი მომენტი: ლითოგრაფიული გამოცემით წარმოდგენილი მოპსინისეული ტექსტი არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ის სამჯერ შემოკლებულად მივიჩნიოთ მაჯლისის ტექსტთან შედარებით. იქნებ, ეს საუბარი ტექსტის ასეთი რადიკალური შემცირების შესახებ სხვა წყაროდან გადმოჰყვა ამ წინასიტყვაობას და თვით მაჯლისის (ამის კვალი თითქოს შემოუნახავს ტაშკენტის ნუსხას). ან საკუთრივ იბნ-ბაბავეიპის ოპერაციებს გულისხმობს? ამისათვის საჭირო იქნებოდა არაბულ-სპარსული ტექსტების ურთიერთშედარება (მოცულობის მხრივ ისინი დიდად არ უნდა განსხვავდებოდნენ).

ასეა თუ ისე, გაირკვა, რომ ს. ოლდენბურგისეული ნუსხა სპარსული „ბალავარიანისა“ წარმოადგენს მაჯლისის მიერ იბნ-ბაბავეიპისეული ვერსიის თარგმანს, რომელიც წარმატებით ვრცელდებოდა როგორც

<sup>41</sup> არ ჩანს იგი არც ვ. ყუკოვსკის საარქივო მასალებში (იხ. Ю. Е. Борщевский, К характеристике рукописного наследия В. А. Жуковского. В сб.: Очерки по истории русского востоковедения, V, №1, 1960, с. 28).

<sup>42</sup> ЗВОРАО, XVII, 1908, с. XXXI (სხდომა ჩატარდა 1906 წლის 23 მარტს).

<sup>43</sup> ამჟამად ეს გამოცემა დატულია მოსკოვში, ლენინის სახ. საქარო ბიბლიოთეკაში. პირველ ოთხ გვერდზე მოთავსებულია დილაქტიური გამონათქვამები.

<sup>44</sup> სინამდვილეში, როგორც ითქვა, ეს უნდა იყოს მოლა მოქსინი, რომელიც განსებულად იხსენიებს თავის უფროს თანამედროვეს — მაჯლისის. ვ. ყუკოვსკი საერთოდ არ იხსენიებს „ზუბდათ ათ-თავარიხს“, სამაგიეროდ თარგმნის დროს იყენებს მაჯლისის „აინ ულ-ჰაიათს“ და მთ ავრცობს ტექსტს. თარგმანისთვის გადაუხედავს ვ. როზენს ი. ბორშჩევსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 28).

ხელნაწერების<sup>45</sup>, ისე ლითოგრაფიული გამოცემების სახით სხვადასხვა კრებულებში და დამოუკიდებლადაც (მოჰსინისეული რედაქციით). ამ გარემოებას თავის დროზე ხაზი გაუსვა ა. კრიმსკიმ, თუმცა მისი საყვედური, თითქოს ს. ოლდენბურგის ცნობა სპარსული ლითოგრაფიული გამოცემების დავიწყების გამო იყო მიჩნეული აღმოჩენად<sup>46</sup>, არ იყო მთლად მართებული, რადგან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ვ. როზენსა და ვ. ეუკოვსკის, მართალია, მოგვიანებით, მაგრამ მაინც არ დარჩენიათ ეს გამოცემები ყურადღების გარეშე.

რამდენადაც სრული სახით არც იბნ-ბაბავეიძისეული „ბალავარიანი“, არც მისგან მომდინარე სპარსული რედაქციები არ გამოქვეყნებულა და არც თარგმნილა<sup>47</sup>, ვცადე აქ წარმომედგინა მისი სიუჟეტური ქარგა და შიგნართული არაკები (ზოგი სრულად, უმეტესად კი მოკლე ანოტაციის სახით)<sup>48</sup>.

დასაწყისს მოვიყვან სპარსულ ტექსტთან ერთად, ამასთან, ხელნაწერისა და ლითოგრაფიული გამოცემის მიხედვით, რათა ნათელი გახლეს მათ შორის მიმართება<sup>49</sup>:

بادشاهی بود در ممالک هندوستان  
 بالشکر فراوان و مملکت وسیع و  
 مہابت عظیم از او در نفوس رعیت  
 او قرار گرفته بود و پیوسته بر  
 دشمنان ظفر می یافت و با این حال  
 حرص عظیم داشت در شہوتها و  
 لذتہای دنیا و لہو و لعب و از

پدر یوزاسف بادشاهی بود در  
 ممالک هندوستان کہ تمام مملکت  
 هندوستان در تصرف او بود لشکر  
 بسیار و خزاین بیشمار داشته بر سر  
 ہر دشمنی میرفت غالب بود و پیوسته

<sup>45</sup> გარდა ლონდონური ნუსხისა, მაგლისისეული ვერსია აღმოჩნდა ტაშკენტში, უზბ. მეცნ. აკად. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერებს შორის (კატალოგში მითითებული არ არის). იგი მოთავსებულია კრებულში *کتاب جواهر البحرین* (რომელიც უკავშირდება ცნობილ *سبعین الحیوة*) და ეწოდება *یوزاسف و یوزاسف* (კრებულის შიფრი № 11010, გვ. 109—192).

<sup>46</sup> ა. კრიმსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38.

<sup>47</sup> ვ. ეუკოვსკის არქივში დაცულია ლითოგრაფიული გამოცემის რუსული თარგმანის შაფი, სამუშაო პირი. თარგმანი საბოლოოდ რედაქტირებული არ არის, დატოვებულია გასარკვევი ადგილები (Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, фонд В. А. Жуковского, № 17, оп. 1, № 31).

<sup>48</sup> ს. ოლდენბურგის ნარკვევას, ბრიტ. მუზ. ხელნაწერისა და ლითოგრ. გამოცემის მიხედვით, ვ. ეუკოვსკის თარგმანის გათვალისწინებით.

<sup>49</sup> ხელნაწერთა და ლითოგრაფიულ გამოცემათა მიმართების შესახებ ზოგადად იხ. Ю. Борщевский, *Персидская народная литература*. В сб.: *Плутовка из Багдада*, М., 1963, с. 20.

متابعت هواهای نفسانی دقیقه فرو  
نعی گذاشت...<sup>50</sup>

تابع هوا و هوس بود و مشغول هو  
و لعب و عیش و عشرت بود...<sup>51</sup>

„ინდოეთის სამეფოთა შორის იყო ერთი მეფე (ფადიშაჰი), ლაშქარმრავალი და ქვეყანაურცელი. და მის ქვეშევრდომებს სულელები შეპყრობილი ჰქონდათ დიადი შიშით, და მარადჟამს იმარჯვებდა დუშმანზე. და ამასთან ერთად დიდად ილტვოდა განცხრომისა და ამქვეყნიური ტკობისა და გართობისაკენ, და წამით არ ეშვებოდა ხორციელ ვნებათა ძიებას...“

„იოაზაფის მამა იყო ერთი მეფე (ფადიშაჰი) ინდოეთის სამეფოთა შორის და ინდოეთის მთელი ქვეყანა მას დაპყრობილი ჰქონდა. ჰყავდა მრავალრიცხოვანი ლაშქარი და [ჰქონდა] განძი უთვალავი. რომელ მტერზედაც გაილაშქრებდა, გამარჯვებული იყო და [მხოლოდ] მარადჟამს მონა იყო ვნებათაღელვისა და გართული იყო თამაშით, ღვინითა და სიამტკბილობით...“

თხრობის საერთო ლაკონიზმთან ერთად თვალში საცემია სტილის შედარებითი სისადავე და ბუნებრივობა მოჰსინისეული რედაქციის ხალხურ დამუშავებაში, თუმცა ამბავი ორივეგან იდენტურადაა გადმოცემული.

... ამ ანონიმურ მეფეს (რომლის სახელი არსად იხსენიება) ყველაზე მახლობელ ადამიანად ის მიაჩნდა, ვინც ქება-დიდებას შეასხამდა მის უღირს საქციელს, ხოლო მოსისხლე მტრად გადაეკიდებოდა მას, ვინც თავშეკავებას ურჩევდა. ჰაბუკობიდან განაგებდა იგი სამეფო საქმეებს, ვამოირჩეოდა გონიერებითა და მჭევრმეტყველებით, კარგად ერკვეოდა ქვეშევრდომთა საქიროებაში და ზრუნვას არ აკლებდა მათ. როდესაც ხალხმა იგრძნო მისი ეს თვისება, დაემორჩილა. მაგრამ შემდეგ მან თავი ყოვლისშემძლედ წარმოიდგინა, გაამაყდა, იწყო მძლავრობა და მჩაგვრელობა, ამქვეყნად ყველაფერი ხელეწიფებოდა, გარდა ერთისა— ვაყიშვილი (فرزند پسر) არ ჰყავდა, ყველა მისი შვილი ქალი იყო. მის გამეფებამდე ამ ქვეყანაში რწმენის კეთილი საქმე იყო გავრცელებული და მორწმუნე ხალხი მრავლად იყო, მაგრამ შემდეგ მტრობის ეშმა შეუჩნდა და მეფემ ისინი გააძევა, კერპთაყვანისმცემლები დაიხსლოვა, ოქროსა და ვერცხლის კერპები ააგო და მათ სცემდა თაყვანს. ლითოგრაფიაში მთელი ეს ნაწილი საგრძნობლად შეკვეცილია და, რაც მთავარია, ზოგი დეტალი განსხვავებული ნიუანსითაა წარმოდგენილი (მეფე შორს იყო ქეშმარიტი რწმენისაგან, კერპებს სცე-

<sup>50</sup> Or 3529, გვ. 1v; PN 11010, გვ. 109.

<sup>51</sup> თეირანი, 1853, გვ. 5.

მდა თაყვანს და მტრობდა განდევნილებს, თუმცა კარგად ერკვეოდა სამეფო საქმეებში და ზრუნავდა ქვეშევრდომებზე; ვაჟიშვილი არ ჰყავდა — *اولاد ذكور نداشت*).

მეფეს ჰყავდა ერთი დაახლოებული პირი ინდოელ დიდებულთაგან, რომელიც ძალიან უყვარდა. ერთ დღეს რომ მოიკითხა, უთხრეს, მორწმუნეებს გაჰყავდა განდევნილადო (ლითოგრაფიაში დამატებულია შურიან კაცთა მიერ დასმენის დეტალი). მეფემ იხმო დიდებული და მათ შორის გაიმართა ვრცელი დიალოგი-კამათი. განრისხებულმა მეფემ ჰკითხა მიზეზი მისი საქციელისა (ხელნაწერში უფრო მკვეთრი სურათითა შეხვედრისა: „როდესაც ეახლა, მეფემ შეხედა, მორწმუნისა და განდევნილის გარეგნობით იხილა და აუკრძალა და აგინა“). დიდებულმა ჯერ დამშვიდება სთხოვა. — შენს გონებას ახლა ვნებათა ღელვა ებრძვის, რომლის შიში მაქვს, მაგრამ შენი გონიერების მეიმედება, იგია ჰეშმარიტი მსაჯულიო. ამას მოსდევს დიდებულის განმარტება მის მიერ შეგნებულად (და არა ვინმეს მიერ შეცდენით) გადადგმული ნაბიჯის თაობაზე: ჯერ კიდევ სიყმაწვილის ასაკში<sup>52</sup> ვისმინე სიტყვა, რომელმაც ფესვი გაიდგა ჩემს გულში მარცვალევით და ახლა ამწვანებულ ხედ იქცა. გავიგონე, რომ უვიცს ეს წარმავალი ცხოვრება რაღაცად მიაჩნია, ხოლო მარადიული სიცოცხლე — არარაობად და ამოვებად. სოფლის სიმუხთლის დახასიათებაში (ზრუნვა სააქაო დიდებაზე ტანჯვის მიზეზია, რაც უფრო მეტს იხეუქ, მით უფრო ღატაკი ხდები და ემონები ამ ქონებას და ა. შ.) ჩართულია პირველი ილუსტრაცია ცხენის პატრონის იგავის სახით, რომელიც სულ მუდამ ცხენის საკვების მეჭინბის, თავლის ფიქრშია. მე კი ყოველივე ამ ფუქი ზრუნვისაგან განთავისუფლებული და განრიდებული ვარო. ამავე მაგალითს ერთვის იგავი შვილისა, რომელიც დიდ სიხარულთან ერთად მიზეზია შიშისა და მუდმივი კანკალისა მისი ჯანმრთელობის, აღზევება-დაცემის გამო. შენც ასევე ხარო მიჯაჭვული სამეფო საქმეებზე...

დიდებულის მქვერმეტყველებამ ვერ გაქრა, კვალიც ვერ დაამჩნია მეფეს რომელმაც იგი სამეფოდან გააძევა, — შენ დაღუპულხარ და სხვენსაც გამირყენიო. ამასობაში მეფეს შეეძინება დიდი ხნის ნანატრი ვაჟი. ძლიერი სიხარულისაგან მეფემ კინალამ სული განუტევა, შემდეგ იფიქრა, კვრპების წყალობააო და დიდძალი ოქრო შესწირა ვაჟს, რომლის მსგავსი სილამაზისა არავის არასოდეს უნახავს, დაარქვეს „იოდასაფი“ (*يوداساف* — ლითოვრ. გამოცემაში ეს სახელი უფრო გვიან გვ-

<sup>52</sup> ხელნაწერში *ار حداث سن* — „სიყმაწვილის ასაკი“. არაბული ძირი „დადასუნ“ ნიშნავს „ახალსაც, ნორჩს“ და „ამბავსაც“. ლითოგრაფიაში გვაქვს *ار حداث سن* — „სიყმაწვილემი; ძადისში, ყურანის კომენტარებში“



ხედება ფორმით *يوسف*—იოზასათი)<sup>53</sup>. მეფემ იხმო ბრძენნი და ვარსკვლავთმრიცხველნი (*دانشمندان و منجمان*), მათ უწინასწარმეტყველეს მემკვიდრეს საარაკო დიდება და პატივი, ოღონდ ერთმა მათგანმა, რომელსაც მეფე ყველაზე მეტად ენდობოდა, დასძინა, რომ ეს იქნება არა ამქვეყნიური დიდება, არამედ ღვთისმოსაობისა და რწმენის ღირსება და პატივი. შეშფოთებულმა მეფემ ბრძანა აეგოთ შვილისათვის ყოველგვარი სიკეთითა და სილამაზით შემკული ქალაქი, იქ დაასახლა ერთგულ და ლამაზ მსახურებთან ერთად და აკრძალა არა თუ განდევილისა და ღვთისმოსავის გამოჩენა, არამედ თვით ამ სიტყვების ხმარება უფლისწულის თანდასწრებით.

მეფეს ერთი გონიერი და კაცთმოყვარე ვეზირი ჰყავდა. ერთხელ, მასთან ერთად ნადირობისას, ხის ქვეშ (*جاری درخت*) წააწყდა ერთ ხეიბარ, დავარდნილ კაცს (*زمینگیر*). რომელიც მხეცებს დაეგლიჯათ. ვეზირი მოეფერება მას და ხეიბარი ეტყვის, წამოყვანე, გამოგადგებიო რა შეგიძლიათ?—სიტყვით გარღვეულსა და მტრისნათქვამის გზას შევკრავო<sup>54</sup>. ვეზირს გაეცინა, ეს რას ამბობსო, და ბრძანა, იგი შინ წაეყვანათ და ემკურნალათ. ამასობაში მოშურნეებმა დაასმინეს ვეზირი მეფესთან, რომ ღვთისმოსავია, შენი გადაგდება სურს და ტახტის ხელში ჩაგდებაო. მეფემ შემოწმების მიზნით გზებზე ღვთისმოსავობაზე ჩამოუჯდო სიტყვა ვეზირს, რომელსაც მართლაც უნდოდა მისი მოქცევა და სიხარულით შეხვდა მეფის ნათქვამს. მეფეს გუნება წაუხდა. ხოლო ვეზირი მიხვდა რომ ღალატია მის თავს. ჩაფიქრებული დაბრუნდა შინ. აქ გაახსენდა ის ხეიბარი, იხმო და თავისი გასაჭირი გაანდო. მან ურჩია: ვეზირის სამოსი გაიხადე. დერვიშულად შეიმოსე<sup>55</sup> და ისე ეახელი მეფეს, მოახსენე, შენმა გუშინდელმა გადაწყვეტილებამ იმოქმედა ჩემზე. მეც მსურს შენთან ერთად განუღდე ამ ქვეყანას და სადაც წახვალ, იქ გემსახურებითქო. გამხიარულდა მეფე, მიხვდა, რომ

<sup>53</sup> ს. ოლდენბურგი ასე ვაღმოსცემს ამ სახელს — *Yodās=ī* (დასახ. ნაშრ., გვ. 233). ვ. როზენისა და დ. ერმარეს თარგმანებში „ბუღდასთი“ ვუკვძს. როგორც ვ. კრაჩკოვსკი აღნიშნავს, სახელთა გახმოვანება-გამოთქმა ძალზე პარობითია, რადგან არ იხმარება მოკლე ხმოვნები (ვ. როზენის თარგმანის წინასიტყვაობა, გვ. 19).

<sup>54</sup> ვ. ეუკოვსკის თარგმანით: «Я заделываю дыры в словах, так что от них не образуется никакого расстройств для человека, про которого они сказаны» (არქ. 3. № 17).

<sup>55</sup> აქვე შევნიშნავ. რომ სპარსულში გამოტოვებულია ისეთი მნიშვნელოვანი ბუღდისტური დეტალი, როგორცაა „თმის მოკეცვა“, რომელიც დატულია ერთელ არაბულ ვერსიასა და ქართულ „ბალავარიანში“ (შდრ. ვ. როზენის თარგმანი, გვ. 34: «обреши свою голову»; ერთელი რედაქცია, გვ. 14: «დაიყვენ თავი შენი»; მოკლე რედაქცია, იქვე «დაიკუეცე თმა თავისა შენისა»).

ეს მოშურნეთა ხრიკები იყო და კიდევ უფრო მძვინვარედ დაუწყო დევ-  
ნა ლეთისმოსავეებს. ამას მოსდევს მეფის შეხვედრა ორ განდევნილთან,  
რომელნიც უსაგზოდ ფეხით ტოვებდნენ მის სამეფოს და შეაგვიან-  
დათ შეშინებულთ. ოღონდ ეს იყო შიში არა სიკვდილისა, არამედ  
ღმერთის საყვედურისა, რატომ მიეცითო მეფეს ცოდვის ჩადენის კიდევ  
ერთი შესაძლებლობა. განარისხებულმა მეფემ მათი დაწვა ბრძანა და ამის  
შემდგომად სადაც განდევილს ნახავდნენ, წვაავდნენ, და ამ დროიდან იმ  
ურწმუნოთა შორის თანდათან წესად შემოვიდა მიცვალებულთა დაწვა.  
ეს წესი დღემდეა შემორჩენილი ინდოეთის სამეფოებში.

ამასობაში გავიდა დრო, უფლისწული მოიწიფა, დამშვენდა და გა-  
ლამაზდა. გონიერი ჭაბუკი თანდათან მიხვდა თავისი მდგომარეობის  
უჩვეულობას, პატიმრობას რომ წააგავდა უფრო, ოღონდ საპატიოს.  
ბევრი ფიქრის შემდეგ ერთ თავის აღმზრდელს, დაახლოებულ მსახურს  
გაენდო. მან ყოველივე აუწყა. მაშინ უფლისწული მამას შეეკითხება  
ასეთი შეზღუდვის მიზეზს. შვილთან გასაუბრება არწმუნებს მეფეს,  
რომ საჭიროა დაუთმოს მას, და სეირნობის ნებას დართავს, ოღონდ  
წინასწარ ბრძანებს გზების მოკაზმვას და მშვენიერ მუტრიბთა თავმოყ-  
რას იოდასათვის გასართობად.

ერთხელ ნადირობისას უფლისწული თავისიანებს მოსცილდა და  
ორი კაცი იხილა: ერთს სხეული დასივებული ჰქონდა და გაყვითლებუ-  
ლი წყალმანკისაგან, მეორეს თვალები დაშრეტოდა, ბრმა იყო და იმ  
პირველს<sup>56</sup> ხელით მიჰყავდა. გაოცებულმა იოდასათმა იკითხა მიზეზი  
მათი ასეთი ყოფისა. როდესაც შეიტყო, რომ მართო ამ ორს კი არა,  
სხვასაც ბევრს შეჰყრია ასეთი სნეულება, გაოგნებული დაბრუნდა შინ,  
ტიროდა და კანკალებდა. რამდენიმე დღის შემდეგ მოხუცი შემოეყარა  
გზაში, სიბერისაგან წელში მოხრილი, თმაგათეთრებული, დანაოჰებუ-  
ლი, ჯოხის ბიჯგებით ძლივს რომ მილასლასებდა. იკითხა გაოცებულმა,  
ეს რაღა არისო? სიბერეო. ყველა უნდა დაბერდესო? დიახო. რამდენ  
ხანში ჩავარდება აღამიანი ამ ყოფაში? ასი წლისა, ოდნავ მეტი ან ნაკ-  
ლებიც შეიძლებაო. შემდეგ რაღა იქნებაო? სიკვდილი. ხსნა არსად არი-  
სო? არაო, სიკვდილს ვერავეინ ასცდებო. თვეში ოცდაათი დღეა, წელი-

---

<sup>56</sup> სიტყვასიტყვით, „იმ სხეულს, მეორეს“ (انديگری//دیگری), თითქოს მე-  
სამესთვის აღვლილ არ არის, თუმცა ვ. როზენის თარგმანით ამ ბრძანს თავისი „მეგზური“  
(проводник) ჰყავს (გვ. 38). მთლად ნათელი არაა სურათი ქართულში: ვრცელით —  
„მიჰყავდა სხეულს“ (გვ. 23), მოკლეთი — „სხეულსა მიჰყავდა“ (იქვე). ვინ არის  
ეს „სხეა“, სნეული თუ მესამე — მეგზური? რუსულ თარგმანში: «один был изувечен,  
другой, сопровождаемый поводом, — слеп» (გვ. 16. სანტერესოა, რომ ლითოგ-  
რაფიულ გამოცემაში ჩართულ მინიატურაზე სნეულს მიჰყავს ბრმა ჯოხით. იქვეა გამო-  
სახული წელში მოხრილი მოხუცი, გვ. 11).

წადში თორმეტი თვე — ეს ხომ ძალიან ცოტააო, ასი წელი სწრაფად გაირბენს, ასეთ სიცოცხლეს რა ფასი აქვსო, ფიქრობდა დანადვლიანე-ბული უფლისწული. იგი გაესაუბრება გამზრდელს, რომელიც უამბობს, რომ ოდესღაც ჩვენთანაც იყო ბრძენი და ღეთისმოსავი ხალხი, ვინც შენ გვირდება, მაგრამ მამაშენმა ზოგი დაწვა, ზოგიც გადაიხვეწაო.

იოდასაფი დაემსგავსა კაცს, რომელმაც რაღაც დაკარგა უძვირ-ფასესი, რომლის გარეშე საშველი არაა, და ეძიებს მას დღენიადაგ. ხმა მისი განცდის, სიბრძნის, სრულყოფისა და ქვეყნიდან განდგომის სურვილის შესახებ გავრცელდა ყველა კუთხეში და ბოლოს მიაღწია სარანდიბამდე, სადაც ცხოვრობდა ერთი განდევილი, ბრძენი და ღეთ-ისმოსავი კაცი სახელად ბალავპარი<sup>57</sup>. როდესაც მან იოდასაფის ამბავი ისმინა, ზღვით გაემართა მისი ქალაქისაკენ<sup>58</sup>. გაიხადა განდევლის სამოსი, ვაჭარივით გამოეწყო და იწყო სიარული მეფის სასახლის კარებთან. თანდათან დაუახლოვდა უფლისწულის თანმხლებ პირებს, ვიდრე არ შეიტყო გამზრდელის ვინაობა, დაიმართოხელა და აუხსნა: მე სარანდიბელი სოვდაგარი ვარ, მაქვს ერთი უძვირფასესი ნივთი (საქონელი-არაბ. عتاء), რომელიც წითელ გოგირდზე<sup>59</sup> უფრო კარგია, რამეთუ ბრძანს თვალს აუხეღს, ყრუს სმენას შესძენს და საერთოდ ყოველგვარი ტკივილის წამალია, სუსტ ადამიანს ძალას შეჰმატებს, სიგი-ვისაგან დაგიცავს, მტერზე ძღვევას მოგცემს. ამ ნივთის ყველაზე უფრო შესაფერ პატრონად უფლისწული მიმაჩნია და უნდა შემეხვედრო. გამზრდელი უარზეა, ჯერ მე მაჩვენეო ეგ ნივთი, მაგრამ ბალავპარი აუხსნის, რომ მე ექიმი ვარ და შენი თვალების სისუსტეს ვხედავ, შენი მზერა მის ხილვას ვერ გაუძლებსო, ხოლო უფლისწული ჭაბუკია და მისი შიში არ მაქვსო. მაშინ გამზრდელმა შეატყობინა იოდასაფს, რომელმაც ბრძანა ღამით მოყვანა მისი (მთელი ეს ვრცელი ეპიზოდი ლითოგრაფიულ გამოცემაში შეკვეცილია. იქ ნათქვამია მხოლოდ, რომ ბალავპარი დადიოდა და ლაპარაკობდა: ერთი ძვირფასი ძღვენი მაქვს უფლისწულისათვისო. ეს გაიგო იოდასაფმა და ბრძანა ღამით მისი მოყვანა). ბალავპარს სასახლეში მიაქვს წიგნებით საჯსე კალათა<sup>60</sup>. იო-

<sup>57</sup> ს. ოლდენბურგი: B-I-v-h-r; ვ. ეუკოესკი: Б. п. В. X. p.

<sup>58</sup> ხელნაწერში აქ დამახინჯებულია სახელი سوابط (გვ. 7v — სავაბატ), რომელიც, ცხადია, მოდის شولابط (შაეილაბატ-იბან). ლითოგრ. გამოცემაში ان شهر (გვ. 11 — ამ ქალაქში).

<sup>59</sup> ხელნაწერში اکسيراست (გვ. 7v — „წითელი გოგირდი, რომელ არს ელექსირი“).

<sup>60</sup> ხელნაწერში سب (კალათა — გვ. 7v), რომელსაც ს. ოლდენბურგიც და ვ. ეუკოესკიც თარგმნიან, როგორც якорон (გვ. 235 და არქ. № 17). ვ. როზენის თარ-

დასაფი ალერსიანად შეეგებება მას, რადგან მისი დიდი იმედი აქვს. ასეთ შეხედრასთან დაკავშირებით ბალავჰარი უყვება მას პირველ არაკს<sup>61</sup> „ღვთისმოსავი მეფის შესახებ“. რომელიც თავის მხრივ ორ ნაწილად იყოფა: „სიკვდილის მაცნე“ (منايا مرگ) და „ოთხი კიდობანი“ (چهار تايوت)<sup>62</sup>.

აქ თავდება „ბალავარიანის“ პირველი ნაწილი, ე. წ. ექსპოზიციო და იწყება საკუთრივ კეშმარიტი რწმენის ქადაგება, რომელიც იოდასაფისა და ბალავჰარის დიალოგში ვლინდება, უფრო კი ამ უკანასკნელის მიერ საილუსტრაციოდ მოხმობილი იგავ-არაკების მეშვეობით განიშარტება. პირველი არაკით აღტაცებული იოდსაფი სთხოვს ბალავჰარს. კიდევ განმანათლე ასეთი ბრძნული ამბებითო. ამას მოსდევს საზარების „იგავი მთესვარისა“. შემდეგ კი სოფლის ამაოების დამადასტურებელი ცნობილი არაკი „ქაში ჩავარდნილი კაცის შესახებ“... სანიმუშოდ მოვიყვან მის თარგმანს მთლიანად ორივე რედაქციის (ბრიტ. მუზ. ხელნ. და ლითოგრ. გამოც.) მიხედვით:

ხ ე ლ ნ ა წ ე რ ი (გვ. 8v)

„ბალავჰარმა თქვა: ვამიგონია, ერთ კაცს მთვრალი (მძვინვარე) სპილო მისდევდა. გარბოდა იგი და სპილო კვალში მიჰყვებოდა, ვიდრე სულ არ მიუახლოვდა. შქმრწუნდა კაცი და ჭაში გადაეშვა (ჩაეკიდა). და იმ ჭის პირად ორი რტო იყო ამოზრდილი, მათ ხელი სტაცა და ფეხებით რამდენიმე გველის თავს დაეყრდნო, რომელთაც ჭის შუაგულიდან თავი ამოეყოთ. და როდესაც იმ ორ ტოტს შეხედა, ნახა, რომ ორი დიდი თავვი გართულია მათი ფესვების ამოთხრით,

ლი თ ო გ რ. გა მ ო ც. (გვ. 15)

„ბრძენმა ბალავჰარმა თქვა: იყო ერთი კაცი, მიდიოდა გზაზე. ერთი მთვრალი (მძვინვარე) სპილო გამოეკიდა. ის კაცი გაიქცა და სპილო კვალში მიძუნძულებდა. ნახა, მომიახლოვდაო და ის კაცი აღელდა. ერთი ჭის თავს მიადწია. ნახა, რომ ჭის თავზე ტოტი ამოზრდილიყო. სტაცა იმ ტოტს ხელი და ჭაში ჩაეკიდა. ჭის ფსკერზე გველები იხილა და ფეხები მათ თავზე დაამკვიდრა, ხოლო ისინი პირდაღებულნი ელოდნენ, როდის გადაყლაპავდნენ მას.

მანია «нареу» (გვ. 43), დ. ემარესთან „cofiret“ (გვ. 84). კალათში ჩაწყობილი წიგნები შეიძლება ბუდისტური „ტიპიტაკას“ გამოძახილად მივიჩნიოთ.

<sup>61</sup> ე. არის ბალავჰარის მიერ მოთხრობილი პირველი არაკი. თორემ პირველი იგავი ზემოთ იყო ნახსენები ჰედის ბრძენი მეგობრის მიერ („ცხენი და პატრონი“).

<sup>62</sup> ეს ორად გაუფა აცილებულია ლითოგრ. გამოცემაში, სადაც მთვე კერ ოთხი კვარბნის დამზადებას ბრძანებს და შემდეგ მიუგზავნის მას სიკვდილის მაცნეს, ასე რომ. ორივე ნაწილი ლოგიკურად გამთლიანებულია (გვ. 12).

ერთია — თეთრი, მეორე — შავი. და როდესაც ფეხებქვეშ დაიხედა, იხილა ოთხი ასპიტი, რომელთაც თავები გამოეყოთ თავიანთი სორობებიდან და როდესაც მზერა ჭის ფსკერს სტყორცნა, ნახა, რომ პირდაღებული გველეშაპი მას გადაყლაპავს. როგორც კი ჭაში ჩაეარდებოდა. და როდესაც თავი მალა ასწია, ნახა, რომ იმ ორი რტოს წვერზე მცირედი თაფლია წაცხებული. შემდგომ დაიწყო იმ თაფლის ლოკვა და მისი სიტკბოს სიამემ გააბრიყვა: აღარც იმ გველებისა ახსოვდა რაჟე, რომელნიც რა ხანია მის კბენას ლამობდნენ, აღარც იმ გველეშაპზე ფაქრობდა და არ უწყოდა, თუ რა ელოდა, როდესაც მის ხახაში ჩაეარდებოდა.

ხოლო ჭა ეს ქვეყანაა, აღსაესე შფოთით, ჭირითა და უბედურებით; და ის ორი ტოტი ადამიანის სიცოცხლეა; და ის ორი თავი დღე და ღამეა, ადამიანის სიცოცხლეს ძალით რომ ძირს უთხრიან და წარმავალად აქცევენ; და ის ოთხი ასპიტი ოთხგვარი შემადგენელი ნაწილია (კავშირნია)\*: შავი ნაღველი, ნაღველი, ბალღამი და სისხლი, კაცმა არ იცის, როდის აზევედებიან, რათა საკუთარ პატრონს ბოლო მოუღონ; და ის გველეშაპი სიკვდილია, ჩასაფრებული და მარად კაცის მაძებარი; და ის თაფლი, რომელმაც იგი შეაცდინა და ყველაფერი უშეცარი

და ჭის თავზე ორი დიდი თავი — ერთი თეთრი და მეორე შავი — დაინახა, იმ ტოტის ფესვზე დამსხდარნი იმ ტოტის ძირს ჭამდნენ. და კვლავაც ჭაში ჩაიხედა, ნახა, რომ ასპიტებს ჭის სორობებიდან და ხერგლებიდან თავი გამოეყოთ და მას ჩასაფრებოდნენ. და ჭის ფსკერზე გველეშაპი დალანდა, პირი ისე ჰქონდა დაღებული, თითქოს მისი ჩანთქმა უნდაო. როდესაც ზევით აიხედა, დაინახა, მცირედი თაფლია ტოტების წვეროზე წაცხებული. მაშინვე დაავიწყდა თავისი მდგომარეობა, დაიწყო იმ თაფლის ლოკვა და ჭამა.

ხოლო ჭა ეს ქვეყანაა; გველები — ქვეყნის გაჭირება და ის შტო თუ თოკი (تاش و خاش) სიცოცხლეა; და ის ორი თავი დღე და ღამეა, რომელნიც ადამიანის სიცოცხლეს საძირკველს (ფესვს) აცლიან; და ის ოთხი ასპიტი — ოთხი შემადგენელი ნაწილია (კავშირნია), რომელიც ადამიანის სხეულშია და ყოველ მათგანს შეუძლია ამ საცოდავის მოსპობა; და ის თაფლი — ქვეყნის [სიამე] და ხორციელი ვნებათღელუკაა“...

\* ტამენტის ნუსხა (PN 11010) აქ უმატებს: „შემადგენით სისაყვდილია“.

გახადა, ამქვეყნიური სიამე, სურ-  
ვილი, სიკეთე და დროსტარებაა —  
ჭამის, სმის, ხედვის, ყნოსვის,  
სმენისა და შეგრძნების სიტკბო-  
ებით გამოწვეული“...

ამ არაკის ტექსტების შედარება აქაც ნათლად ავლენს მოჰსინისე-  
ული რედაქციის ხალხური დამუშავების კავშირს მაჯლისის ლიტერა-  
ტურულ წყაროსთან. სხვაობა ვარიანტულ და სტილისტურ ფარგლებს  
არ სცილდება, ზოგჯერ კი შეცდომა გრაფიკულ ნიღაზზეა აღმოცენე-  
ბული (ლითოვრ. გამოცემის ზქჟ მიღებულია ხელნაწერის ზქჟ-დან).  
გამოცემაში ჰის პირას ერთი ტოტია ამოზრდილი, თუმცა შემდეგ  
მრავლობითი ფორმაც ჩნდება (سخ).

საერთოდ ეს მომენტი ბუნდოვნადაა წარმოდგენილი სპარსულში  
ტოტებზეა საუბარი თუ ხე იგულისხმება. რომლის ფესვებს ღრღნიან  
თაგვები? თუ ამ ჰის პირას ამოზრდილ ხეს ჰაში აქვს ტოტები ჩაშვე-  
ბული?<sup>63</sup> ლითოვრ. გამოცემის მინიატურაზე ჰის კედლებიდან ამოზრ-  
დილი ორი ტოტია გამოსახული. ასევე დამატებულია ხალხურ დამუშა-  
ვებაში გველები, რომელნიც ჰეყენის გაჭირვებას განასახიერებენ. აქვე  
უფრო შეკუმშულია დასკვნითი ახსნა-განმარტება, არც ერთგან არ არის  
სპილოს სახე-სიმბოლოს განმარტება.

... იოდასაფი მოხიბლა ბალავჰარის სიბრძნემ და კვლავ სთხოვეს  
არაკს სოფლის სიმუხთლისა და ჰეშმარიტი მეგობრობის შესახებ. ამ  
თხოვნას საკმაოდ სწრაფ ტემპში მოჰყვება ერთმანეთის მიყოლებით  
ორი არაკი: „სამი მეგობარი“<sup>64</sup> (პირველი მეგობარი — ამქვეყნიური  
ჰონებაა, მეორე — ცოლ-შვილი, მესამე და ყველაზე ერთგული — „კე-  
თილი საქმე“ ჰველმოჰმედება<sup>65</sup>) და „მეფე ერთი წლით“ (საიჰიო საე-

<sup>63</sup> ფ. ჰომელსიული არაბული ტექსტის მიხედვით قسبيين (ორი ტოტი, წიკებ-  
ლა), ვ. როზენის თარგმანით — «две ветви» (გვ. 47), დ. ეიმარესთან — «deux rameaux»  
(გვ. 88), ჰართული „ბალავჰარანით“ — „ორნი ბტონი“ და „ხენი“ (გვ. 36).

<sup>64</sup> ვ. ეუკოვსკის მიანჩია, რომ ლითოვრ. გამოცემაში ხელნაწერთან შედარებით აჰ  
არაკების თანმიმდევრობის რიგია დარღვეული («порядок нарушен один раз: пригча  
о трех друзьях помещена после пригчи о слоне»). სინამდვილეში ასევეა როგორც  
ხელნაწერში, ისე არაბულ და ჰართულ ვერსაში. ვეიჰრობ, ეს მექანიკური შეცდომა  
გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ გამოცემაში გამოტოვებულია არაკი „მეფე ერთი  
წლით“ და „სამ მეგობარს“ უშუალოდ მოსდევს იგავი „ძაღლების ხროვა და მგზავრი“  
(იხ. ვ. ეუკოვსკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 31; ლითოვრ. გამოც., გვ. 18).

<sup>65</sup> ხელნაწერში და ლითოვრ. გამოცემაში عمل صالح (გვ. 9r; გვ. 18), ს. ოლდენ-  
ბურგთან კი — علم صالح (გვ. 236). ვეიჰრობ, „კეთილი საქმე, ჰველმოჰმედება“ უფ-

ზღისთვის ზრუნვის აუცილებლობა). ამას მოსდევს მსჯელობა ქეშმარიტი რწმენის მქონე ხალხის შესახებ და იმ მიზეზთა გარკვევა, თუ რატომ ემტერება მათ სხვადასხვა ჯურის ხალხი. მსჯელობა ორივე სპარსულ რედაქციაში ილუსტრირებულია ორი იგავით: „ძაღლების ხროვა და მგზავრი“ და „გონიერი მკურნალი“<sup>66</sup>. ამ უკანასკნელს ორგანულად ერწყმის „არაკი დამარცხებული მეფისა, რომელმაც შეილი შექაშა“, რომელსაც მოსდევს შედარებით ვრცელი კითხვა-პასუხი ქეშმარიტების გზით ღვთიანობის აღიარების არსისა და წინასწარმეტყველთა მოვლინების საკითხების შესახებ. ამ მსჯელობის საილუსტრაციოდ მოტანილია საინტერესო იგავები: „უდაბნოს წალკოტად ქცევის შესახებ“, „ჩიტი ყადიმი“, „ყოვლისმანათობელი მზე“<sup>67</sup>. იოდასაფის შეკითხვაზე, მამაჩემს რატომ არავენ უქადაგა ქეშმარიტება, ბალავჰარი პასუხობს არაკით „მეფე, ბრძენი ვეზირი და ბედნიერი მათხოვრები“. არაკის ფინალი არწმუნებს იოდასაფს, რომ მანაც უნდა აირჩიოს ქეშმარიტი გზა და მიატოვოს ოჯახი. მაგრამ ბალავჰარს ჯერ ნაადრევად მიაჩნია ეს ნაბიჯი და თავისი სიტყვების დასადასტურებლად უამბობს არაკს „მდიდარი ვაჟისა და ღარიბი სუპატარძლოს შესახებ“. აქ თავდება პირველი ღამე, ბალავჰარი მიდის და მეორე ღამით კვლავ ბრუნდება. გრძელდება საუბარი სიცოცხლის რაობის შესახებ. იოდასაფის შეკითხვაზე, რამდენი წლისაა, ბალავჰარი პასუხობს, თორმეტი წლის ვარო. გაოცებული იოდასაფი ეუბნება, რომ ის სამოცი წლისაა. ჰგავს. ბალავჰარი უხსნის, რომ თორმეტი წელია, რაც ეზიარა ქეშმარიტ მცნებას და ეს ნიშნავს ნამდვილ ცხოვრებას. სიკვდილ-სიცოცხლეზე მსჯელობას მოსდევს არაკი „მებაღისა და ჩიტის შესახებ“:

რო უღებდა კონტექსტს, ვიდრე „კეთილი ცოდნა“ (მღრ. არაბ. „საქმენი კაცისანი“ — გვ. 49; ქართული ვრცელი რედაქციით — „საქმენი კეთილნი“, მოკლეთი — „სული თვისი“, გვ. 40).

<sup>66</sup> ბომბეის არაბულ ტექსტში აქ მხოლოდ პირველი იგავია (იხ. ვ. როზენის თარგმ. გვ. 52; დ. უიშარეს თარგმ. გვ. 92), მაგრამ მეორე იგავის შესატყვისი გვაქვს ქართულ „ბალავარიანში“ (პირველთან ერთად, მხოლოდ ვრცელ რედაქციაში, გვ. 44). არაბულში მეორე იგავი ცალკეა ზემოთ (გვ. 46).

<sup>67</sup> პირველი იგავი საგრძნობლად განსხვავდება ბომბეის არაბული ტექსტისაგან (იხ. ვ. როზენის თარგმ. გვ. 56; დ. უიშარეს თარგმ. გვ. 96), რომელშიც უბრალოდ ნათქვამია რომ ბეჯითი მებაღე თავის ღროზე მოიწევს ყოველგვარ ქონახულს, მაშინ როცა სპარსულში ხაზგასმულია მებაღეთა მონაცემლობა, ბალის განადგურების შემდგომ მისი ხელახლა აყვავების აუცილებლობა. ასევე განსხვავდება ამ არაბული ვერსიისაგან მესამე იგავი. სპარსულში იგი უფრო ლაქონიურია, საუბარია ერთი, და არა ორი შუის შესახებ, როგორც ეს არაბულშია, ასევე ერთი მზეა. ქართული „ბალავარიანის“ ვრცელ რედაქციაში (მოკლეთი ეს იგავები არ არის, გვ. 44—46).

„ბალავპარმა თქვა: ერთ კაცს ბალა ჰქონდა და მის გაშენებას ცდილობდა და მთელ ძალას იმ ბაღის სამსახურს ალევდა. უეცრად ერთ დღეს ნახა, რომ ერთი ბელურა ერთ-ერთ ხეზე შემოჰჯდარიყო და ხილს შეექცეოდა. განრისხდა, მახე გამართა და ის ჩიტი მოინადირა. როდესაც მისა მოკვლა გადაწყვიტა, უზენაესმა თავისი შეუზღუდავი ნებით ის ჩიტი ამეტყველა და ბაღის პატრონს უთხრა: ამაოდ გადაგიწყვეტია ჩემი მოკვლა, მე იმდენი ხორცი სადა მაქვს, რომ შიშხილი მოგიკლას და გაგაძლოს და მით ძალა შეგმატოს. მოდი, დარიგებას მოგცემ სახელმძღვანელოდ. რომელიც შენთვის ჩემს მოკვლაზე უკეთესი იქნება. ჰკითხა: ეგ რა არისო? ჩიტმა უპასუხა: განმათავისუფლე. რათა სამი მცნება გასწავლო და სამი რჩევა მოგცე, თუ მათ შეასრულებ, შენთვის ყველაზე (ოჯახსა და ქონებაზე) უმჯობესი ის იქნება. ის კაცი შეჰპირდა, ასე მოვიქცევი, მითხარი ეგ სიტყვებიო, ჩიტმა უთხრა: რასაც გეტყვი, დაიმახსოვრე და საქმეში გამოიყენე: რაც დაგეკარგება, მას ნუ ინაღვლებ; ნუ ირწმუნებ მას, რაც შეუძლებელია და გონიერებისაგან შორს არის; ნუ ეძიებ მას, რასაც ვერ მისწვდები და ვერ მიიღებ! იმ კაცმა რა ეს სიტყვები მოისმინა, ჩიტი გაუშვა. გაფრინდა ჩიტი და ერთი ხის ტოტზე შემოჯდა და იმ კაცს უთხრა: რომ იცო-

„თხრობა დაიწყო და თქვა: იმ ხალხის ამბავი მსგავსია მეზღვისა და ბელურას არაკისა. ერთ დღეს, ბაღში შევიდა, ნახა, ერთი ბელურა ერთ ხეზე მჯდარი, იმ ხის ხილს შეექცეოდა. ბადე გაშალა და ჩიტი შეიპყრო და სურდა მისი მოკვლა. ჩიტმა ენა ამოიღდა და უთხრა: ო, გონიერო კაციო, ჩემი მოკვლით ევრაეითარ სარგებელს ვერ მიიღებ, არც იმდენი ხორცი მაქვს, რომ შენ გაგაძლოს და არც ისეთი თვისება, რომ შენს უძლურებას ძალა მიეცე. გამიშვი და სამაგიეროდ სამ ისეთ დარიგებას მოგცემ, რომ დიდად მოგებული დარჩები. იმ კაცმა პირობა მისცა, რომ მას გაუშვებდა. ჩიტმა უთხრა: პირველი ის არის, რომ წარსულზე ნუ იღარდებ; მეორე ის არის, რომ რაც გონიერებისაგან შორსაა, მას ნუ ეძიებ; მესამე, რასაც ხელში ვერ მოიგდებ, მას ნუ გამოეკიდები. კაცმაც თავისი პირობა შეასრულა და ჩიტი გაუშვა. ჩიტმა მისი ხელიდან თავი რომ დაიხსნა, აფრინდა და ხის ტოტზე შემოჯდა და უთხრა: ჰე კაციო, რომ იცოდე ჩემი განთავისუფლებით ხელიდან რა გაუშვი, ნამდვილად თავს მოიკლავდი. იმ კაცმა ჰკითხა: ეგ რაღა არისო? უპასუხა: რომ მოგეკალი, ჩემს ჩინჩახეში ქათმის კვერცხის სიდიდის მარგალიტი იყო ერთი, რომლის საფასური შენ უზრუნველს გაგზიდდა. იმ კაცმა ეს რომ გაიგო, თავისი საქციელი დიდად დაინანა, უთხრა: წარსულ-



დე, ჩემი განთავისუფლებით რა გაუშეი ხელიდან, ნამდვილად ისიც გეცოდინებოდა, რომ დაკარგე რაღაც დიდი და ძვირფასი! იმ კაცმა იკითხა: ეგ რაღა არისო? ჩიტმა უპასუხა: მე რომ მოგეკალი, ჩემი ჩინჩახვიდან ერთ მარგალიტს გამოიღებდი, სიდიდით ბატის კვერცხის მსგავსს, და მისი წყალობით მთელი ცხოვრება უზრუნველი იქნებოდი და დიდ ქონებასაც შეიძენდი. იმ კაცმა ეს სიტყვა რომ მოისმინა, ძალზე ინანა ჩიტის გაშვება და დანაღვლიანდა, მაგრამ არ შეიმჩნია და უთხრა: წარსულზე ნულარ ილაპარაკებ, რაც იყო, იყო, მოდი ახლა შინ წაგიყვან, მოგეფერები და კარგ ადგილსაც მოგიწყობ. ჩიტმა უთხრა: ჰე. უმეტარო, განა არ ვიცი, როგორც კი შემიპყრობ, ჩემზე აღარ იზრუნებ. იმ სიტყვებიდან, რომელნიც ჩემს გამოსახსნელად გითხარი, ვერაფერი სარგებელი მიიღე. განა მე არ გითხარი, წარსულზე ნუ ინაღვლებ და ნუ ირწმუნებ შეუძლებელ საქმეს და რასაც ვერ შესწვდები, მას ნუ ეძიებ?! შენ კი დარდობ წარსულ საქმეს, ხელიდან წასულს, და ცდილობ კვლავ ჩემს ხელში ჩაგდებას და იცი, რომ ეს შენთვის მიუღწეველია და გჯერა, რომ ჩემს ჩინჩახვში ბატის კვერცხის ოდენა მარგალიტია, მაშინ როდესაც მთელი ჩემი სხეული ბატის კვერცხის ხელა არც კი არის. ბალავჰარმა თქვა: ასევე იქცევიან ის გზადაკარგულნი, რომელნიც თავისი ხელით ქმნიან კერპებს“...

ზე ნუ ილაპარაკებ, მოდი, ახლა შინ წაგიყვან და მშვენიერ აუღეს მოგიწყობ და რასაც საჭმელსასმელს (წყალსა და მარცვალს) ისურვებ, მოგართმე! უპასუხა: ამჯერად მომკლავ, კი არ მომივლი, ხოლო იმ სიტყვებს, რომლებითაც დაგარიგე, ვერავითარი სარგებელი ვერ მოუტანია და სრულიად კვალიც ვერ დაუმჩნევია. მე ხომ გითხარი, წარსულზე და გარდასულზე ნუ ინაღვლებ, შენ კი ახლა ნანობ, ხელიდან რომ გავისხლტი. კვლავ გითხარი, რაც გონიერებისაგან შორია და შეუძლებელი, მას ნუ ეძიებ და თუ კი მე თვითონ არა ვარ ბატის კვერცხის ოდენი, როგორღა დაეტეოდა ის ჩემს ჩინჩახვში? ბრძენმა თქვა: ის ხალხი, რომელიც კერპს სცემს თავყვანს, მსგავსია იმ ბალის პატრონისა...

ამ არაკის ტექსტების შედარებიდან უფრო ნათლად ჩანს ხალხური დამუშავების სტილის სიმარტივე და ლაკონიზმი, აგრეთვე ზოგი საინტერესო დეტალი: თუ ხელნაწერში ორივეჯერ ბატის კვერცხია ნახსენები (خَمْرٌ غَزَّ), ლითოგრაფიაში პირველად უბრალოდ ჩიტის თუ ქათმის კვერცხია დასახელებული (خَمْرٌ مَرَّ), ხოლო მეორედ დაზუსტებულია და განმეორებული ხელნაწერისეული „ბატის კვერცხი“. <sup>68</sup> თანაც მეორე და მესამე დარიგება არაკის ფინალში გამოცემის მიხედვით შერწყმულად არის წარმოდგენილი.

ამის შემდგომ ვრცელი კითხვა-პასუხი გაიმართება იოდასაფსა და ბალავპარს შორის სხვადასხვა საკითხზე (ვინ არის ბედნიერების ღირსი, ვინ არის ქვემარატი მორწმუნე და ა. შ). მთელი ეს დიალოგი (იოდასაფსა კითხა: ... ბალავპარმა უპასუხა...), ს. ოლდენბურგის სამართლიანი შენიშვნით, წააგავს საშუალებების „ფანდ-ნამაკებს“ („დარიგებათა წიგნებს“). ბოლოს იოდასაფი გადაკერით მიანიშნებს ბალავპარს, რომ მას გადაწყვეტილი აქვს თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი ქვემარატი რწმენის ძიებას შეაღოს. ამის პასუხად ბალავპარი უყვება „ამბავს მეფის შესახებ, რომელმაც სიცოცხლის პირველი ნახევარი ბოროტებაში გაატარა, მეორე—ღვთისმოსაობაში“. ფაქტიურად აქ იწყება ამ პირველი, ბაბავეიპისეული ვერსიიდან მომდინარე სპარსული „ბალავარიანის“ ფინალი. ამას მოსდევს „ამბავი ბოროტი მეფისა და ღვთისმოსავი ვეზირისა“ (თავის ქალაში მიწის ჩაყრით რომ მიანიშნებს მეფეს წუთისოფლის დიდების ამოებას) და ყველაზე ვრცელი ბალავპარის მიერ მოთხრობილ არაკთაგან „ამბავი უფლისწულისა, რომელმაც დატოვა სასახლე და რწმენის ქადაგად იქცა“. ეს უკანასკნელი შეიცავს კიდევ ოთხ ჩართულ არაკს: „არაკი მთვრალი უფლისწულისა, რომელმაც ღამე სამარეში გაათია“; „ქურდები და გველებით საცხე ოქროს ქოთანის“ (سبوی از طلا); „უფლისწული, რომელიც ტყვეობას დაეხსნა და ჭაში ჩავარდა“; „ღვლების (ავი სულების) ხელში ჩავარდნილი კაცი“. ფაქტიურად ეს უკანასკნელი ამბავი <sup>69</sup> ბუდას ცხოვრების დამოუკიდებელი, საინტერესო დეტალებით დატვირთული დუბლიკატია <sup>70</sup>. რომ ეს სამივე ფინალური ამბავი ბაბავეიპიდან მომდინარეობს,

<sup>68</sup> ზომბეის არაბულ ტექსტშიც „ბატის კვერცხია“ (ვ. როზენის თარგმ., გვ. 69: დ. ზომბარეს თარგმ., გვ. 109), ქართულ „ბალავარიანში“ (ორივე რედაქციით) — „კუერცხი სრაჰლუმისაჲ“ (გვ. 58).

<sup>69</sup> შემთხვევით არ ვუწოდებ მათ „ამბავს“, რადგან ისინი თავისი მოცულობით და განწყობით სავსაშუალოდ განსხვავდებიან დანარჩენი, ზემოთ მოთხრობილი არაკებისაგან, განსაკუთრებით უკანასკნელი.

<sup>70</sup> საესებოთ სამართლიანად აღნიშნა ეს გარემოება ს. ოლდენბურგმა: «Пиррча эта

ცხადია<sup>71</sup>. ამჟამად აგრეთვე მათი არქაულობა და ბაბავეიპისეულ წყაროში არსებობა, რადგან სწორედ აქაა დაცული ის არაქები, რომელთა პარალელური ფრაგმენტები, როგორც ეს ზემოთ აღნიშნა, შემორჩენილია მანიქურ ფრაგმენტებსა და ვ. ჰენინგის მიერ მოკვლეულ ახალსპარსულ პოეტურ ვერსიაში („მემთვრალე უფლისწული, რომელმაც ღამე სამარეში გაათია და ჩონჩხი სატრფო ეგონა“ და „ქურდები, რომლებმაც მეფის ხაზინიდან ოქროს ქოთნები გაიტაცეს და შიგ დამალულმა გველებმა კი დაკბინეს“)<sup>72</sup>.

ამ ფინალით ბაბავეიპისეული ვერსია საგრძნობლად განსხვავდება ბომბეის ტექსტით დაცული ვრცელი არაბული „ბალავარიანი აგან“, რომელშიც თითქმის მთელი მეორე ნახევარი, ბალავარის წასვლის შემდეგ, იოდასაფის თავგადასავალს ეძღვნება თავისი დამოუკიდებელი საილუსტრაციო არაქებით. ანალოგიური ვითარება გვაქვს ქართულ „ბალავარიანში“. არც ერთ მათგანში არ იკითხება ზემოთ აღნიშნული სამი ამბავი, რომელთა დასრულების შემდეგ ბალავარი ემშვიდობება იოდასაფს და ტოვებს მის ქვეყანას. დამწერებულ იოდასაფს მოელონება ანგელოზი, რომელიც ახარებს, რომ მალე დადგება ჟამი, როდესაც იოდასაფი უნდა გაუდგეს ჰემშარიტების გზას და თან გაიყოლიოს მორწმუნენი. იოდასაფი ფარულად შეუდგა მზადებას და ერთ ღამეს მიიღო წასვლის ნიშანი. ყველას ეძინა. მხოლოდ ერთი დიდგვაროვანი ჰაბუჯი ეგვიდრება იოდასაფს დაჩვენას, მაგრამ ეს უკანასკნელი უტოვებს მას სამეფოს და მომავალ შეხვედრას ჰპირდება. გარკვეული მანძილის გავლის შემდეგ იოდასაფი ჩამოქვეითდება, ცხენს მიაბარებს ერთგულ გამზრდელს, რომელიც ტირილით სთხოვს იოდასაფს დაბრუნებას, ამინებს მომავალი გზის სიძნელით, მაგრამ ამაოდ. იოდასაფი უტოვებს მას ძვირფას ტანსაცმელს და სამკაულს. თვითონ კი მიდის უდაბნოში. აქ ერთი დიდი მშვენიერნაყოფიანი ხის ქვეშ ეზიარება იგი ჰემშარიტებს (ნაყოფთა გასინჯვა, ოთხი ანგელოზის გა-

---

снова повторяет легенду о Будде и с многими подробностями, более близкими к буддийским памятникам, чем легенда о Юасафе» (დასახ. ნაშრ., გვ. 243).

<sup>71</sup> 3 Unknown Buddhist Stories in an Arabic version. Introduction, Text and Translation by S. M. Stern and S. Walzer, Oxford, 1971.

<sup>72</sup> ს. სტერნი და ს. ვალცერი ზემოდასახვლებულ ნაშრომში ვარაუდობენ. რომ ეს სამი ამბავი, შესაძლებელია, არ ეკუთვნოდან თავდაპირველ არაბულ ვერსიას და შემდგომ დაემატა მას იმ რედაქციაში, რომელთაც იბნ-ბაბავეიჰმა ისარგებლა. ამის საფუძველს, მათი აზრით, ქმნის უკანასკნელი ამბავი, რომელიც ფაქტურად წარმოადგენს ბუდას ამისეული სახლიდან გარდახვევის ლეგენდის მეორე ვერსიას. თუმცა იქვე შენიშნავენ, რომ ეს არ არის სავსებით დამარწმუნებელი არგუმენტი. სტილის მიხედვით თითქოს რაიმე სხვაობა არ შეინიშნება, თუმცა ამ საკითხს, ისევე როგორც ყველა არაბული ვერსიის შედარებით შესწავლას, სავანებო კვლევა ესაჭიროება.

მოცხადება და იოდსაფის ზეცად აყვანა. სამყაროს მოხილვა და კვლავ მიწაზე დაბრუნება). ამის შემდგომ იოდსაფის მამამისის სამფლობელო სულაბატში<sup>73</sup> დიდი პატივით მიიღებენ და ერთიანად ირწმუნებენ მის ქადაგებას. იოდსაფმა მრავალი ქალაქისა და სამეფოს მცხოვრებნი მოაქცია, ვიდრე არ მიადწია ქაშშირის მხარეს, სადაც ოცდაათი წელი დაჰყო. აქ დაუდგა მას აღსასრულის დღე, იხმო ერთგული მსახური იაბადი<sup>74</sup>, უბრძანა მის საფლავზე ტაძრის აგება, ილოცა, თავით დასავლეთისკენ, ფეხებით აღმოსავლეთისკენ დაწვა და სული განუტევა...

აღსანიშნავია, რომ ფინალის ამ ნაწილის მთელი რიგი დეტალები, მართალია, შეკუმშულ-შეკვეცილი სახით, მაგრამ მაინც ახლოს დგანან ბომბეის ტექსტით წარმოდგენილი ვრცელი არაბული ვერსიის დასასრულთან (ანგელოზების გამოცხადება, იოდსაფის მოქცევა. სამშობლოში დაბრუნება, ქაშშირში აბაბიდის ხელში გარდაცვალება და სხვ.)<sup>75</sup>.

„ბალავარიანის“ მაჯლისისეული ვერსია მთავრდება საინტერესო ბოლოსიტყვაობით, რომელიც, ს. ოლდენბურგის აზრით, ეკუთვნის ან მოჰამედ იბნ-ზაქარიას, ან იბნ-ბაბავეიჰს (თუმცა არც სპარსულად მთარგმნელის ავტორობაა გამოსარიცხი): „ჰოი, ძვირფასო! ეს კეთილშობილი მოთხრობა (ყისსე), რომელიც მოიცავს მრავალ სიბრძნეს, ქცევის წესსა და სამაგალითო არაქს, განძია საღმრთო სიბრძნის საგანძურთაგან. თუ დაკვირვებით ჩაუფიქრდები ამ დარიგებათა სიბრძნეს და ნათელ მზერას მიაპყრობ მას, საკმარისად მიიჩნევ, რათა ამა ქვეყნის ტრფიალი მოიკვეთო და მისადმი სწრაფვა გადალახო. სიბრძნე, რომელიც საღმრთო ბრძენთაგან იქმნა ნაქადაგები, შედგება ისეთი ჭეშმარიტი მცნებებისა და სიტყვებისაგან, რომ აღძრავს სურვილს კეთილ საქმეთა მოახლოებისა და ამა ქვეყნისაგან განდგომისა, რომელ არს მიზეზი ცოდვათაგან დახსნისა და საიქიოსკენ მისწრაფებისა.

<sup>73</sup> ანკერად ხელნაწერში სრული ფორმა **سوابط** ლითოვრ. გამოცემაში კი — **سوابط** (გვ. 63).

<sup>74</sup> ტექსტშია **انس** რომელსაც ს. ოლდენბურგი დიდი სიფრთხილით „ანანდას“ უკავშირებს (გვ. 264). ვფიქრობ, ამ კავშირს ადასტურებს ვრცელი არაბული ვერსიის „აბაბიდი“, რომლის „ანანდასაგან“ მომდინარეობაში ე. კრაჩკოვსკის ექვეც არ ეპარება (იხ. ვ. როზენის თარგმანის საძიებელი: **Аббид (Ананда) — ученик Будасфа**). არაბული გრაფიკის საფუძველზე ადვილად აიხსნება როგორც „ანანდასაგან“ „აბაბიდის“ მიღება, ისე ამ უკანასკნელისაგან სპარსული „იაბაბის“ წარმოქმნა (**اِبَابِ** ← **اِنَابِ** **اِبَابِ** ←). ეს ინდური პირველწყაროს კიდევ ერთი ნათელი კვალია.

<sup>75</sup> ვ. როზენის თარგმ., გვ. 175—183; დ. ეიმარეს თარგმ., 208—215; ქართული „ბალავარიანის“ ფინალი მთვან სრულიად განსხვავებულია (გვ. 155—168).

საპირისპიროდ ფორმისა და შინაარსის საკითხების ცოდნისა, რომელ არს მიზეზი სიცოცხლის გაფლანგვისა და მარადიული ბოროტების შექმნისა, ისევე, როგორც მაღალმა ღმერთმა ლუყმანს<sup>76</sup> სიბრძნით ქადაგება უბრძანა და მისი ნაქადაგებით გამოჩნდა ჰეშმარიტება, იმედია, რომ მაღალი ღმერთი ამჟერადაც უწყალობებს მორწმუნეთ ვნებათაგან დაცლილ გონებას, ნათელ მზერას, მახვილ სმენასა და მართლად მოუბარ ენას, რათა ამ სიბრძნეთა და მცნებათაგან სარგებლობა გამოიტანონ<sup>77</sup>.

დასასრულ მოვიყვან პირველი სპარსული „ბალავარიანის“ (ასე შეიძლება პირობით ვუწოდოთ იბნ-ბაბავეიპის არაბული ტექსტიდან მომდინარე მაჯლისის ვერსიას და მის რედაქციებს) ტექსტში ჩართული იგავ-არაკებისა და საკუთარი და გეოგრაფიული სახელების სიას.

### ი გ ა ვ - ა რ ა კ ე ბ ი<sup>78</sup>:

1. იგავი ცხენის პატრონისა, საზრუნავი რომ არ გამოელეკა
2. იგავი შვილისა, შიშის მიზეზისა
3. არაკი ღვთისმოსავი მეფისა (სიკვდილის მაცნე და ოთხი კიდობანი)
4. იგავი მთესვარისა
5. არაკი ჰაში ჩავარდნილი კაცისა
6. არაკი სამი მეგობრისა
7. არაკი მეფისა, რომელსაც ერთი წლით ირჩევენ
8. იგავი ძალღებისა და მგზავრისა

<sup>76</sup> ლუყმანის ხსენება აქ შემთხვევითი არ უნდა იყოს: იგულისხმება ჯერ კიდევ ძველ არაბულ შითლოგიაში ცნობილი ბრძენი, არაკებრთ სომართლის მტრეველი ლეგენდარული პიროვნება, რომელიც, ყურანის მიხედვით, არაკებს შეიღს და ქადაგებს ერთი ღმერთის არსებობას (იხ. Қоран, перев. и комм. И. Ю. Крачковского, М., 1963, с. 326).

<sup>77</sup> ხელნაწ., გვ. 33r; ლითოგრ. გამოცემაში ეს ბოლოსიტყვაობა ამოღებულია. მოტანილია იოზასათის ასაკი (55 წელი), ძეგლის სათაური (قصه یوزاسف و بلوهر) და თარიღი (1269 წ. პ.).

<sup>78</sup> სათაურები პირობითია, ტექსტში არცერთი იგავ-არაკი დასათაურებული არ არის, მხოლოდ ზოგი იგავის დეფინიცია გვაქვს — „მასალი“ (مثل). ამ უკანასკნელთა რაოდენობა გავზარდვ პირველი ორი იგავის შემოტანით. ს. ოლდენბურგს ისინი გამოყოფილი არა აქვს თავის სიაში (გვ. 251), თუმცა არაფრით განსხვავდებიან სხვა იგავებისაგან. სინგურითაა გამოყოფილი „ბრძენმა თქვა“, ან „ბრძენმა ბალავარმა თქვა“, რასაც პირდაპირ ამბავი მოჰყვება ხოლმე, იშვიათად დაზუსტებულია — „გადმოგვეყენ“... (قل کرده اند).

9. იგავი გონიერი მკურნალისა
10. არაკი დამარცხებული მეფისა, რომელმაც შვილი შექამა
11. იგავი უდაბნოს წალკოტად ქცევისა
12. იგავი ჩიტი ყადიმისა
13. იგავი ყოვლისმანათობელი მზისა
14. არაკი მეფისა, ბრძენი ვეზირისა და ბედნიერი მათხოვრებისა
15. არაკი მდიდარი ვაჟისა და ღარიბი საპატარძლოსი
16. არაკი მებალისა და ჩიტისა
17. ამბავი მეფისა, რომელმაც სიცოცხლის პირველი ნახევარი ბოროტებაში გაატარა, მეორე — ღვთისმოსაობაში
18. ამბავი ბოროტი მეფისა და ღვთისმოსავი ვეზირისა
19. ამბავი უფლისწულისა, რომელმაც დატოვა სამეფო და რწმენის ქადაგად იქცა:
20. არაკი მემთვრალე უფლისწულისა, რომელმაც ღამე სამარეში გაათია
21. არაკი ქურდებისა და გველებით სავსე ოქროს ქოთნებისა
22. არაკი უფლისწულისა, რომელიც ტყვეობას დაეხსნა და ჭაში ჩავარდა
23. არაკი ღულების (ავი სულების) ხელში ჩაგარდნილი კაცისა

ს ა კ უ თ ა რ ი და გ ე ო გ რ ა ფ ი უ ლ ი ს ა ხ ე ლ ე ბ ი :

1. ბაბავეიპი, იბნ-ბაბავეიპი (ბაბუია) — ابن بابويه
2. ბალავპარი — بلوهر
3. იაბადი — اباد // ابد
4. იოდასაფი (იოზასაფი) — يوداساف // يوداساف // يوزاساف
5. ლუსუმანი — لغمن
6. მოჰამად ბაყერ მაჯლისი — محمد باقر مجلسی
7. მოჰამად ბენ-ზაქარია — محمد بن زكريا
8. სარანდიბი — سرنديب
9. სულაბატი (სავილაბატი) — سولابط
10. ქაშმირი — کشمير
11. ჰინდუსტანი — هندوستان

ამით შეიძლება დასრულდეს ბაბავეიპისეული არაბული ვერსიიდან მომდინარე სპარსული რედაქციების მოკლე მიმოხილვა. როდესაც ა. კრიმსკიმ თავის ბიბლიოგრაფიულ დახასიათებაში გაკვირვებით ჩამოთვალა ისინი, სქოლიოში კატეგორიულად შენიშნა: ყველა სხვა ცნო-

ბილი სპარსული ვერსია იბნ-ბაბავეიძეზე დაფუძნებული<sup>79</sup>. სამწუხაროდ, მას არ აღუნიშნავს, რომელია ეს „ყველა სხვა სპარსული ვერსია“, გარდა მის მიერვე დასახელებული მაჯლისისეული ვერსიის ხელნაწერისა, ს. ოლდენბურგმა რომ აღმოაჩინა, და ამავე ტექსტისა და მოპსინისეული დამუშავების ლითოგრაფიული გამოცემებისა. ირკვევა, რომ, მართლაც, არსებობდა მაჯლისისაგან განსხვავებული სპარსული ვერსიები და ამავე დროს ისინი არ ყოფილან იბნ-ბაბავეიძეზე დაფუძნებულნი, არამედ სხვა არაბული წყაროდან მომდინარეობდნენ (თუმცა ახლოს იყვნენ მასთან).

## 2. აზუნასრ ბენ-გერშასბის ვერსია

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ერთი ხელნაწერი, რომელიც წარმოადგენს სპარსული „ბალავარიანის“ ახალ, დღემდე ცნობილ დამუშავებათაგან განსხვავებულ და საყურადღებო ვერსიას. პირველი ცნობა თბილისური ნუსხის შესახებ გამოაქვეყნე 1960 წელს<sup>80</sup>. ხელნაწერ კატალოგში, რომელიც ვლადიმერ ფუთურიძის მიერ იყო შედგენილი და მხოლოდ ზოგად აღწერას ისახავდა მიზნად, აღნიშნული იყო რომ P 540 „მოთხრობების კრებულია“. ჩემი ყურადღება მიიპყრო ტექსტში ჩართულმა „პეჟმათებმა“ (چاهنامه), „ბრძნულმა დარიგებებმა“, რომელიც ერთგვარად ეხმიანებოდნენ ქართული „ვისრამიანის“ „პუქუმათებსა“ და „შეგონებებს“. თვით ძეგლის შესახებ მივეთითე მხოლოდ, რომ ეს არის XII საუკუნეში არაბულიდან სპარსულად ლექსნარევი პროზით ნათარგმნი ერთ-ერთი ვერსია „ბალავარიანისა და იოდასა ფისა“.. ჩანართ ციტატებს შორის აღმოჩნდა ორი ბეიჯი გორგანის პოემიდან „ვის ო რამინი“, რომელიც შევეუდარე გამოქვეყნებულ ტექსტს.

შედარებით უფრო ვრცლად შევეხე ამ სპარსული ვერსიის თბილისურ ნუსხას 1973 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში. აქ აღინიშნა პირველად ძირითადი ცნობები ავტორისა და თხზულების შესახებ (აქვე შევნიშნავ, რომ საგანგებოდ შეუსწავლელობის გამო დაშვებულია ზოგი უზუსტობა)<sup>81</sup>. ჩემი თხოვნით ხელნაწერს გაეცნო იმხანად თბილის-

<sup>79</sup> ა. კრიშკი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38, სქ. 2.

<sup>80</sup> А. А. Гвахария, Значение грузинских переводов персидских памятников для освещения некоторых вопросов персидско-таджикской литературы, Тбилиси, 1960, с. 9.

<sup>81</sup> ა. ევახარია, სპარსული ხალხური პროზის ისტორიიდან, თბილისი, 1973, გვ. 70 (ზოგადად სპარსულ ვერსიებს, უფრო ვრცლად კი თბილისურ ნუსხას, შევეხე

ში მყოფი ირანელი მეცნიერი მოჰამედ თაყი დანეშ-ფაჟუჰი, სპარსული კოლექციების შესანიშნავი მცოდნე და მთელი რიგი კატალოგების ავტორი<sup>82</sup>. მან აღნიშნა ამ ვერსიის განსაკუთრებულობა. ამის შემდეგ გამოქვეყნდა კ. კეკელიძის სახ. ხელნ. ინსტიტუტის სპარსულ ხელნაწერთა კატალოგი, რომელშიც შევიდა აღნიშნული ნუსხის მოკლე, მაგრამ ძირითადად სწორი, აღწერილობა:

РАС-540 (მხატვრული პროზა)

104 ფ.; 21,2 X 14; 20 X 13,5; 19 სტრ. (ზოგჯერ — 18 ა. გ.), ქაღალდი თეთრი, აღმოსავლური; ყდა მუყაოსი, წითელი ტყავით გადაკრული, ქდეული მარტივი ხაზებით და იმავე ფერისა და ოქროსფერი მედალიონებით, აღმოსავლური; გადაწერილია *سفر*-ის თვეში, მსხვილი-ნასთალიკით, ჰიჯრის 1259 წელს (= 1843); მელანი შავი; სათაურები წითლით: აქვს კუსტოსი, ხელნაწერის წინასიტყვაობაში წერია, რომ წიგნი შედგენილი იყო ინდურ ენაზე და შემდეგ უთარგმნიათ არაბულად, ხოლო არაბულიდან — სპარსულად.

ს ა თ ა უ რ ი: [بلوهر و بداسف] (უნდა იყოს — بوداسف)

ა ვ ტ ო რ ი: ابي العلاء — هندا يونس ابو نصر بن ابي العلاءويه بن كرشاسب

დასასწყისი 1v: الحمد لله رب العالمين... ميگويند در وقت از

اوقات كتابي یافته شد اوراق ان مندرس شده و بعضى ...

დასასრული 103: الهى حق سبحانه و تعالى عاقبت مارا و

مسلمانانرا بسعادت ابدى رساند ...

ბიბლიოგრაფიიდან მითითებულია მხოლოდ მონზავის კატალოგის მეხუთე ტომი, რომელშიც მოცემულია ზოგადი ცნობები სპარსული „ბალავარიანის“ შესახებ<sup>83</sup>.

ამრიგად, ხელნაწერი P 540 განეკუთვნება შუა აზიის (AC) კოლექციას, რომლის დიდი ნაწილი შეიძინეს და ჩამოიტანეს შუა აზიიდან ოცდაათიან წლებში გიორგი წერეთელმა და სტეფანე ჩხენკელმა. ნუს-

1977 წ. ბაქოში წაკრულ მოხსენებაში „ბალავარიანისა და ბუღასაფის სპარსული ვერსიების შესახებ“. გამოქვეყნებულია მისი თეზისები: «Всесоюзная научная конференция «Проблемы иранской филологии», посвященная 60-летию Великой Октябрьской Социалистической революции». Баку, 1979, с. 61).

<sup>82</sup> აღსანიშნავია, რომ მის მიერ შედგენილ თეირანის უნივერსიტეტის ნუსხათა თხუთმეტომიან კატალოგში შეტანილია სპარსული „ბალავარიანის“ ერთი ხელნაწერის აღწერილობა (ტ. 13, N 3274).

<sup>83</sup> კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის სპარსულ ხელნაწერთა კატალოგი, შედგინა მ. მამაცაშვილმა, თბ., 1977, გვ. 146.



სა გადაწერილია საკმაოდ დაუღვევრად, ხშირია სიტყვების მცდარი დაწერილობა, ფრაზების თუ ცალკეული ადგილების გამოტოვება, ზოგჯერ ერთი ეპიზოდის დასაწყისი შექანიკურად ერთვის მეორის დასასრულს.

თბილისური ნუსხა გამოირჩევა სხვა სპარსული (და არა მარტო სპარსული) ვერსიებისაგან ვრცელი და საინტერესო ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობების შემცველი შესავლით. ამდენად, საჭიროდ მივიჩნევ მისი ტექსტისა და თარგმანის აქ წარმოდგენა:

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمن و الصلوة و السلام على رسوله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي عونك يا لطيف واه و اصحابه اجمعين بعد از حمد و صلوة ميگويد مصنف ابو نصر بن ابى العلاء بن گرشاسب ميگويد در وقت از اوقات كتابى يافته شد اوراق آن مندرس گشته و بعضى از كتاب ته حواشى و اطراف آن منظمس گشته و بربشت ورق نخستين نوشته از آن كتاب كه اين كتابىست از كتب هندوان كه در آن صفت دنيا و قات ثبات و قرب زوال آن يادكرده شده است و آنچه طالبان اورا ميرسد از انواع مكاره و مخاوف بسبب او و اصناف محاذرو متاسف در طلب او و آنچه پيش ايشان مى آورد باخر عمر از وخت عاقبات و فراق و مرارت ختام در خاتمت بر سبيل اختصار ترتيب كرده و هر كه بخواندن آن مشغول شود فوايد انرا تصور كند و در مطالعه آن سبيل تدبر و تفكر سپرد جليل و بهره جزييل از منافع آن بردارد انشاء الله تعالى و اين ضيف چون بمطالعه مضمون كتاب مشغول شد بهارى يافت زهرا درو انواع شكوفه حكمت و اصناف رياحين معرفت پراكنده و باغى ديده بفتون فوايد دنيا گونه گونه فواكه عوايد دينوى و اخروى پراكنده جليسى ديد رازدار و انيسى كم آزار و اعظى رايجان و همدى برنده غم و غمگسارى اگرچه معانى از هندى بلباس عربيت عرضه كرده است و نقل از زبان هندى بزبان تازى افتاده بود اشرف السنه اوضح لغات وليكن فايده آن خاص بود بعد ازان بفارسى تعبير كرده شد تا در ميان فارسى زبانان مستعمل و متداول گردد و فايده او عام شود على الجملة در ترجمه آين كتاب قصد بدان مصروف است آنچه سبب سعادت آدمى ست از فوايد علمى و عملى بر سبيل اختصار ياد كرده شود و آنچه باعث مكلفان است بر ترك دينوى و طلب نجات و درجات اخروى و آنچه بدان حاجت ست مردم را از تدبير امور معاش و معاد اقتناع مثبت گردد تصنيف اين كتاب در زمان سلطان شرق

و غرب و بحر و بر و هند و سند ابو الحارث طغرل ابن ارسلان بن  
طغرل ملك اسكندر ثانی و خسرو با جلال و ملك بخشي جام دولت بر كف  
وی خوش...

სახელითა ღმრთისათა მოწყალისა და შემწყალებლისა!  
ქებათა ქება ალაჰს, სამყაროს პატრონს, კურთხევა და საღამი  
მის წინასწარმეტყველს მოჰამად ბენ აბდალაჰ ბენ აბდალმოთაღებ  
ალ-ჰამეშის! შენი შემწეობა, ღმერთო, ნუ მოაკლდება შენს  
მემკვიდრეთ და თანამზრახველთ!

ქებისა და კურთხევის შემდგომ გვითხრობს ჩვენ მთხზველი (აე-  
ტორი) ა ბ უ ნ ა ს რ ა ბ უ ლ ა ლ ა ბ ე ნ - გ ე რ შ ა ს ბ ი, გვითხრობს:  
ოდესღაც, დროთა წიაღთა შინა, დაიძებნა წიგნი ერთი, რომლის ფურც-  
ლები დაცრეცილი იყო, ხოლო წიგნის ნაწილის [გვერდების] არშიების  
ქვედა მხარე და კიდეები (გვერდები) — გადაშლილი. და პირველი გვერ-  
დის ზურგზე ეწერა იმ წიგნის შესახებ, რომ ეს არის წიგნი ჰინდლოთა  
წიგნთაგან, რომელშიც მოხსენიებულია ამ ქვეყნის თვისება, მისი უხა-  
ნობა და წარმავლობა. და ისიც, თუ რაოდენი სიმწარე და შიში შე-  
ხედებათ მისი [ქვეყნის] მიზეზით და რაოდენი გულისტკივილი მისი  
ძიების გამო მათ, ვინაც ესწრაფვის მას [სააქაოს] და რა გარდახდებათ  
სიცოცხლის ბოლო ეამს აღსასრულის, განშორებისა და სიმწარის გამო,  
მოკლელაა გადმოცემული დასკვნის სახით. ის, ვინც შეუდგება ამ წიგ-  
ნის კითხვას, უმალ წარმოიდგენს მის სარგებელს და მისი შესწავლით  
გაივლის განსჯისა და სიბრძნის გზას<sup>84</sup>, მოიხვეჭს დიდებასა [და] სიუ-  
ხვეს იმ სარგებელთაგან, თუ მაღალმა ღმერთმა ინება!

და ოდეს ეს უსუსური შეუდგა წიგნის შინაარსის გაცნობას, ჰპო-  
ვა გაზაფხული აელვარებული, მასში გაბნეული ათასგვარი სიბრძნის  
ყვაივლებითა და სხვადასხვაგვარი ცოდნის რეჰანებით, იხილა ბაღი, და-  
ხუნძლული საწუთროდ და საუკუნოდ გამოსადგევი ნაირნაირი ნაყოფით,  
შეხვდა მესაიდუმლეს, უდრტივინველ მეგობარს, უანგარო მრჩეველსა და  
ტკივილის თანამოზიარეს.

თუმცაღა შინაარსი ჰინდურიდან არის გადმოღებული (მოთხრობი-  
ლი) არაბული სამოსით და ჰინდი ენიდან გადმოცემულია არაბულ ენა-  
ზე, რომელიც უკეთილშობილესია ენათა შორის და უცხადესია სიტყ-  
ვით, მაგრამ სარგებელი მისი [იმდენად] განსაკუთრებული იყო, [რომ]

<sup>84</sup> პირველი გვერდის ბოლოს, არშიაზე გვაქვს وحظي (?), მომდევნო გვერდი კი  
იწყება სიტყვით جليل (შინაარსში თითქოს ხარეზი არ იგრძნობა).

შემდგომად იმისა განიმარტა სპარსულადაც, რათა სპარსულენოვანთა შორისაც გავრცელდეს და მათაც გამოადგეს და სარგებელი მისი საყოველთაო შეიქნეს.

ერთი სიტყვით, ამ წიგნის თარგმანის მიზანია, რათა შემოკლებულად გადმოიცეს ის, რაც ადამიანის ბედნიერებისათვისაა საჭირო ცოდნისა და საქმიანობის თვალთახედვით, იხ, რაც ხელს უშლის ამქვეყნიურის დათმობასა და საუკუნო შვებისა და აღზევების ძიებას და ის, რაც აუცილებელია, რათა ადამიანი დარწმუნდეს საწუთრო და საუკუნო საქმეთა მოგვარების აუცილებლობაში.

წიგნი ესე შედგა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ზღვისა და ხმელისა, ჰინდისა და სინდის სულტნის აბულჰარის ოღორულ იბნ-არსლან ბენ-თორღულის, დიდებულებითა და გულუხვობით მეორე ისქანდარისა და ზოსროვის<sup>85</sup>, განმგებლობის ჟამს — კურთხეულ იყოს მის ხელში ბედნიერების თასი!“

როგორც ითქვა, ეს შესავალი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. ჭერ ერთი, დასახელებულია ამ სპარსული ვერსიის დღემდე უცნობი ავტორი აბუნასრ აბულალა ბენ-გერშასბი, დახასიათებულაა მისი არაბული წყარო. ხმარებისაგან საკმაოდ შელახული ნუსხა, მითითებულია სავსებით კონკრეტულად ძეგლის ინდური წარმომავლობა (უნდა ვივარაუდოთ, ფალაურის მეშვეობით, რომლის ცნობაც აისახა არაბულ ვერსიაში). მეორე, მინიშნებულია სპარსულად გადმოღებისას წყაროს შემოკლება, ზუსტადაა წარმოდგენილი თხზულების „სულისმარგებელი“ დანიშნულება და განსაზღვრულია მისი შედგენის თარიღი — აბულჰარეს თორღრულ იბნ-არსლან ბენ-თორღრულის, ერაყელი სელჩუტაგანის, თორღრულ III (1177—1194) ზეობის ხანა<sup>86</sup>. ამავე დროს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მთხზველი აბუნასრი მესამე პირშია მოხსენიებული (გვითხრობს... ოდეს ეს უსუსური შეუდგა წიგნის შინაარსის გაცნობას, ჰპოვა...), არ არის გამორიცხული ჩვენამდე მოღწეული ტექსტის ნარედაქციევი ხასიათი.

ამ შესავალს უშუალოდ მოსდევს ამბავი, რომელიც დასათაურებულია სინგურით შესრულებული ზოგადი სახელწოდებით — დასთანი (داستان — ამბავი, რომანი)<sup>87</sup>. ამბის დასაწყისი ტრადიციულია სპარ-

<sup>85</sup> იფლისხმება ალექსანდრე მაკედონელი (356—323) და ზოსროვ ანუშირვანი (531—579).

<sup>86</sup> К. Э. Босворт, Мусульманские династии, М., 1971, с. 162; З. М. Буннятов, Государство атабеков Азербайджана, Баку, 1978, с. 93.

<sup>87</sup> აღსანიშნავია, რომ „დასთანი“ ეწოდება როგორც მთელ ამბავს, ისე ზოგ ჩართულ არაქსაჯ.

სული ხალხური დასთანებისათვის (ესეც თითქოს მიგვანიშნებს აბუნასრისეული ლიტერატურული ვერსიის გადამუშავებას):

داستان بدان ابعزیز<sup>88</sup> اورده اند کہ در ايام ماضيه در اعوام<sup>89</sup> ساله در خطه هندوستان پادشاهی بود رفيع منزك وسيع مملكت و عظيم سلطنت و قويم شادان<sup>90</sup> و بسيار اعوان و حشم بيشمار رعيت و بی گرانه کنوز و دفاين و بی کناره اموال و نام آن پادشاه حنيتی بود و در شهری مقام داشت نام آن سؤلابد...<sup>91</sup>

„ამბავი: უწყოდე, ძვირფასო, გადმოგცემენ, რომ წარსულთა დღეთა და გარდასულთა წელთა შინა ინდოეთის ქვეყანაში იყო ერთი მეფე, მაღალი გვარისა, მფლობელი სამეფოთა, სახელმწიფოს დიდება, ბედნიერთა ბრჭე და [პატრონი] მრავალთა თანამზრახველთა და ამალათა, ურიცხვთა ქვეშევრდომთა, თვალუწვდენთა განძთა და სალაროთა და უნაპირო ქონებათა. და სახელი იმ მეფისა იყო ჰუნაიშ (ჰანიშ) და ერთ ქალაქში ჰქონდა სამეკიდრებელი, სახელი მისი — სულაბადი...“

ამაყი იყო მეფე, თავის თავში დაჯერებული, ლაშქრის მოიმიედე, სულ არ ზრუნავდა საუკუნო სასუფეველზე. მის დროს გავრცელდა კერპთაყვანისმცემლობა, ქვეშევრდომნიც მოკლებულნი იყვნენ ხსნის გზას. მათ შორის მხოლოდ უმცირესი ნაწილი იყო ბრძენთა, უცხოდ რომ გრძნობდნენ თავს და იტანჯებოდნენ წინათგრძნობით გამსჭვალულნი. კარგა ხანს იყო მეფე ამ განცხრომაში, მაგრამ ერთი დარდი აწუხებდა—არ ჰყავდა შვილი, განსაკუთრებით ვაჟი (نيسى فرزند خاصه سر), რომელიც აგრძელებს მამის სიცოცხლეს. მრავალ მოახლეთა შორის ჰყავდა ერთი, სახელად ხატე (خطيه), რომელსაც გაანდო თავისი დარდი. მალულად ღვთისმოსავ მოახლეს მალე შეეძინება ტახტის მემკვიდრე, რომლის მსგავსი თვალს არ ეხილა და ყურს არ ესმინა. გახარებულმა მეფემ უხვად დაასაჩუქრა კერპთაყვანისმცემელთა ტაძრები და ბრამანებები (بتخانه و برهمنان), ხატიემ კი—ლატაკები და ობლები. მეფემ იხმო ვარსკვლავთმრიცხველნი, რომელთაც ვაჟს დიდებული მომავალი უწინასწარმეტყველეს, მხოლოდ ერთი, მეფე რომ ყველაზე მეტად ენდობოდა, ჩუმად იყო. როდესაც მეფე ჩაეძია, მან განმარტა, დიდებას კი

<sup>88</sup> ხელნაწერში: العزير

<sup>89</sup> ხელნაწერში: اعوام

<sup>90</sup> ხელნაწერში: شادان

<sup>91</sup> ხელნაწ. არშიაზე მინაწერია: ამბავი მეფისა, რომელსაც ერქვა ხუნაიშ (حنيتي).

მიადწევს, მაგრამ ეს იქნება არა ამქვეყნიური, საწუთრო (انوی) სახელი, არამედ რწმენის სახელოვანი გზა...

განრისხებულმა მეფემ უფრო სასტიკად დაუწყა დევნა აქა-იქ შეჩენილ განდევილებს (آسائ), მაგრამ რა იცოდა, რომ საცერი წყალს ვერ დააკავებს. ამას მოსდევს ვრცელი დიალოგი დაახლოებულ პირთან, რომელიც განუდგა ამ ქვეყანას და ცდილობს მეფის მოქცევას, მაგრამ ამაოდ (მსჯელობა ილუსტრირებულია ი გ ა ვ ე ბ ი თ ა ქ ლ ე მ ი ს ა და ს პ ი ლ ო ს შ ე ს ა ხ ე ბ. განსაკუთრებით საინტერესოა თავისი ფართოდ გავრცელებული ფოლკლორული ხასიათით ეს უკანასკნელი: ბრძემები ხელით რომ სინჯავენ სპილოს და ვინც რას მოპყიდებს ხელს, ისეთი წარმოდგენა აქვს ამ ცხოველის შესახებ. აქვე გვხვდება ისმიალიტური ტენდენციით გაქვინთილი პირველი არაკი „ბ რ ძ ე ნ ი ს ა და ქ უ რ დ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ, რ ო მ ე ლ ს ა ც ხ ი ზ რ ა დ (წმინდანად) მ ო ჰ ქ ო ნ დ ა თ ა ვ ი“. საინტერესოა, რომ ამ საკმაოდ ვრცელ არაკში ჩართულია არაკი „ქ ა თ მ ე ბ ი ს ქ უ რ დ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ, რ ო მ ე ლ ს ა ც ს ი ხ ა რ ბ ე ლ უ პ ა ვ ს.“ თხრობას ამშვენებს ბრძნული გამონათქვამები, ანდაზები, რომელნიც ზოგჯერ ბრძენ ლოყმანს მიეწერება, ზუსტად შერჩეული პოეტური ციტატები<sup>92</sup>). ბოლოს მეფე აძევებს ამ მეგობარსაც და ცდილობს არ დატოვოს მის სამეფოში არცერთი რწმენის კაცი (ვისაც ნახავდნენ, ჯერ აწამებდნენ, შემდეგ კი წვავენ. აქ საინტერესოა გლოსაა: „როგორც წიგნში აღწერილია, მიცვალებულის სხეულის დაწვა ინდოეთში ამ დროიდან ადამ-წესად შემოვიდა“). მთელი ყურადღება მამამ ვაჟის, ბუდასადის, აღზრდაზე გადაიტანა, მოიწვია ბრძენნი ოთხივე კუთხიდან (არაბთა, აჯამთა, ინდოთა და რუმთაგან) და შეასწავლა მეცნიერების ყველა დარგი, ენები, სამეფოს მართვა, გარდა რწმენის საკითხებისა. მისივე ბრძანებით უფლისწულს სასახლიდან არსად უშვებდნენ...

ერთ ღამეს მოიწვინა უფლისწულმა, იხმო თავის მსლებელთა (ეჯიბთა) შორის ყველაზე საყვარელი აღმზრდელი და ჰკითხა ამ საპატიო

---

<sup>92</sup> მაგ.: نیکو گفته است لقمان حکیم ای پسر بدانکه بارها بسبب سخن  
پشیمانی نمودم یکبار بخاموشی ندادم نیازم ودم و علی الجملة هر که بر زبان  
خود پادشاه نباشد نام مردی بل مردی سزا نباشد غفل بلبل و نصیب عنایب  
است ایشانرا در قفس میکشد [شعر] چه نیکو داستانی زد یکی دوست

(19r) که خاموشی بمرغان نیز نیکوست  
„რა კარგად უთქვამს ლეუმან ბრძენს: შეილო, იცოდე, სიტყვის თქმამ ბევრჯერ მანანა, ღუმლიმა არც ერთხელა. ერთი სიტყვით, ვინც თავისუფლის მბრძანებელი არ არის, კაცად არ იწოდება. ბუღბული გალობამ გალიამდე მიიყვანა. [ლექსი]: რა კარგი ამბავი თქვა ერთმა მეგობარმა, ღუმლილი ფრინველსაც ამშვენებსო“.

ტყვეობის მიზეზი. მანაც მოუთხრო მკითხაობის ამბავი და ურჩია მამისაგან აეღო ნებართვა გასეირნებისა (მამისა და შვილის დიალოგში გვხვდება ციტატა ყურანიდან: ადამიანს რაც ეკრძალება, ის ენატრება!). მეფეს სხვა გზა არ ჰქონდა, ღართო ნება: აქამდე საწვრთნელად იყავი ჩაკეტილიო, ახლა ქალიშვილივით ფარდის უკან რატომ შეგინახავ, უკვე დიდი ხარ და სიდაც გასურს, იქ შეგიძლია იარო. შემდეგ ბრძანა ქალაქ სულაბატის მორთვა-მოკაზმვა, ქუჩებისა და ბაზრების ტაძრებით შემკობა, მუშკითა და ვარდისწყლით გასურნელება, ყოველივე უსიამოსგან განწმენდა. დიდი ზარ-ზეიმით დაატარეს ქალაქში უფლისწული და შემდეგ დღეებშიც დაჭირითობდა მოედნებსა და გზა-ჯვარედინებზე. ერთხელ უეცრად წააწყდა ორ ადამიანს: ერთი დასუსტებული, საზარელი შესახედაობისა, ქარვასავით გაყვითლებული, ავადმყოფივით მოლასლასებდა, მეორე, მზერადავსებული, ხელის ცეცებით იკვლევდა გზას. უფლისწული მათ დანახვაზე ტირიფის ფოთოლივით ათრთოლდა და მხლებლებს ჰკითხა, ეს ვინ არიანო? მათ მიუგეს, დაავადებულნი არიან ეამთა სკლისგანო. როდესაც უფლისწული შეიტყობს, რომ ასეთი ხვედრი ელის ყველას, მათ შორის მასაც, დანადვლიანდება, რადგან მიხვდება, რომ არ არსებობს სიხარული ტკივილის გარეშე, სიწმინდე სიბინძურის გარეშე, ვარდი უეკლოდ და მარგალიტი უნაკლოდ ამ ორპირ ქვეყანაში. მთელი დამე ამ ფიქრში გაატარა. მეორე დღეს ქუჩაში სასეირნოდ გამოსული მოხუცებულს წააწყდა შემთხვევით, ჯოხის ბიჯგებით რომ მოდიოდა ძლივძლივობით. გაოცებულმა იკითხა, ეს ვინა არის ან ჯოხი რად უნდაო? ეს მოხუციაო, სიბერე მორეგია და დააძაბუნაო, — უპასუხეს. ნუთუ ისიც იყო ჩემსავით ჰაბუკი, ნუთუ მეც ასეთი გავხდები და რამდენ ხანშიო? ას წელზე ცოტა მეტი დრო უნდაო, — უპასუხეს. წელიწადში რამდენი თვეა, თვეში რამდენი დღეა, დღეში რამდენი საათიაო? უპასუხეს და გაოცდა უფლისწული, რა ხანმოკლე ყოფილა სიცოცხლეო? გააჰენა ცხენი და მიცვალებულს წააწყდა. ეს რაღა არისო? სიკვდილი დასწმია ამ კაცს და მიწიერი ყალიბი სულისაგან დაუცლიაო, — უპასუხეს. ისეთი მოხუცებული იყო, ჩვენ რომ ვნახეთო? არაო, ახალგაზრდა იყო, საროსავით აშოლტილი და ვარდივით გადაშლილი, — უპასუხეს. ამან სულ თავგზა აუბნია უფლისწულს, თუ ყოველ წამს სიკვდილია მოსალოდნელი, რაღად ღირს სიცოცხლე ან ვით შეიძლება მხიარულებაო? დარდიანი დაბრუნდა შინ, იხმო უახლოესი მსახური, სახელად ხ ა ზ ა ნ ი ( ვ ა რ . ხ ა ზ ა ნ ი ) და გაანდო მას თავისი ფიქრები. მსახურმა უამბო იმ ხალხის შესახებ, რომელიც ეძიებდა ჰემმარიტების გზას უკუნიდან ნათელში, დროებითიდან მარადიულში გადასასვლელად და რომელიც მამამისმა გააძევა სამშობლოდან. უფლისწული დიდმა სინა-

ნულმა შეიპყრო, გარეგნულად არ იმჩნევდა, მაგრამ მის სულს ასხივოსნებდა წმინდა სამოთხის სიყვარულის ელვარება...

აქ თავდება ექსპოზიციური ნაწილი და იწყება საკუთრივ ბალაეპარისა და ბუდასაფის ამბავი, რაც აღნიშნულია კიდევ ამჟერად თვით ტექსტში მოთავსებული სათაურით: „ბალაეპარ განდევილის მოსვლა უფლისწულ ბუდასაფთან“ (37v: **بوداسف واداسف**). ... ამ ბ ი ს მ თ ხ რ ბ ე ლ ი ა ს ე გ ა დ მ ო გ ე ც ე მ ს, რომ როდესაც ქვეყნის ყოველ მხარეს გაისმა უფლისწულ ბუდასაფის სიკეთის, გონიერებისა და გამჭრიახობის ამბავი, სარანდიბში ცხოვრობდა ერთი ბრძენი კაცი, რომელსაც ბალაეპარ განდევილს უწოდებდნენ და რომელიც სრულად იყო დაუფლებული ღირსეულ მცნებას. როდესაც ესმა მას უფლისწულისა და მისი ნიჭის ამბავი, ცეცხლი ჩაეგზნა გულში, გადაუწვა მერყეობის ჭებირები, უმაღლ გამოეწყო ვაჟრის სამოსელში, ჩაჯდა გემში (**بر کشتی نشست**) და გაემართა ქალაქ სულაბატს. იქ ჯერ ქარვასლაში მოისვენა ერთი-ორი დღე, შემდეგ კი იწყო სამეფო სასახლის გარშემო მიმოსვლა. თანდათან დაუახლოვდა იგი უფლისწულის მსახურთ, განსაკუთრებით კი ხაზანს. ერთხელ დაიმართოვა და უთხრა: მე ყარიბი კაცი ვარ სარანდიბელ ვაჟართაგან, ერთი ნატიფად ნაკეთები ძვირფასი საქონელი (არაბ. **سلعی**) მაქვს, სხვას, მის ღირსს ვერავის ვხედავ, გარდა თქვენი უფლისწულისა, რომელიც სიბრძნის მარგალიტთა საბადოა. ეს საქონელი წითელ გოგირდზე (**كبریت احمر**) ძვირფასია გულთათვის, იაგუნდის საბადოზე უფრო ელვარეა და ორი ქვეყნის მორიგებაში გამოსადეგი. რომ გითხრა, ბრძმას მხედველობას უბრუნებს, ყრუს — სმენას, მუნჯს — მეტყველებას, ავადმყოფისათვის წაშლია გიჟს აჰკვიანებს, უსულოს აცოცხლებს. ეს საიდუმლო მხოლოდ შენ შემიძლია გაგანდო და ყუთს სახურავი ავხადო, თუ ყოველივეს უფლისწულს მოახსენებ. მიბრძანებს, ვეახლები და მივართმევ, არადა უკან გავბრუნდებიო. ხაზანმა ეს რომ მოისმინა, გაოცებულმა უპასუხა: ჰე, უცხოელო ვაჟარო, ბრძენს ჰგაგებარ, შენი სიტყვები კი გიჟურია ვიდრე ამ საიდუმლოს არ ამიხსნი და შენ საქონელს არ მაჩვენებ, როგორ დაგიჯერო ან რა მოვახსენო? ბალაეპარ ბრძენმა თქვა: გამჭრიახო ხაზანო, თუმცა ამ ხალხში გამორჩეული ხარ, მაინც ვერ გაუძლებ ჩემი საქონლის ელვარებას. ამას იმიტომ ვამბობ, რომ საექიმო მეცნიერებაც ხელმეწიფება და წინათგრძნობაც გამაჩნია. შენი მხედველობა სუსტია და იმ მარგალიტის სხივი დაგიზიანებს, მხოლოდ უფლისწულს შეუძლია მისი დანახვა. გადაეცი ეს, აუხსენი, ნუ გერიდება და ნუ გეეკვება, არ შეგარცხვენო. ხაზანი მივიდა უფლისწულთან და მცირე ყოყმანის შემდეგ მოახსენა ყოველივე. უფლისწულს გულმა.

უგრძნო, ბედნიერების მზე მომევილინაო, გახარებულმა ბრძანა ბალავჰარის სწრაფად და ფარულად მოყვანა.

როდესაც ბალავჰარმა შეიტყო მსახურისგან, რომ ღამით მას უფლისწულთან მიიყვანენ. დალოცა მაცნე, რამდენიმე წიგნი სიბრძნის წიგნთაგან ჩააწყო ერთ კალათში (ყუთში)<sup>93</sup>, თავი მოუკრა და ხაზანს დაელოდა, რომელმაც იგი იღუმალ შეიყვანა უფლისწულთან, თვითონ კი დატოვა ისინი, გარეთ გამოვიდა და სასახლის კარებთან დაჯდა ყარაულად. უფლისწული დიდი პატივით მიეგება ბალავჰარს, რომელმაც შენიშნა, პირველად მხედავ და ასეთი მიღების ღირსად რატომ მიგაჩინივარო? უფლისწულმა აუხსნა, რომ დიდი ხანია ელოდა ამ წუთს, რომ მან იგრძნო ბრძენი მასწავლებლის სულის მაგნეტური (مغناطيسية) ძალა და რომ სულიერ მამას უფრო უნდა ვცეთ პატივი, ვიდრე ხორციელს. ბალავჰარმა ეს რომ მოისმინა, თქვა: უსასყიდლო მარგალიტის (حرف نعيم) ფასი მხოლოდ ჯავაირჩიმ (جوهر شناسی) იცისო. ის, რაც კეთილ ბუნებოვანმა უფლისწულმა მე მომაგო, მაგონებს კეთილშობილი მეფისა და ორი ღვთისმოსავი მთხოვრის (نابت آداب — ძონძნებში გამოხვეული) ამბავს. უფლისწულმა ბრძანა, თქვი, როგორ იყოო?!

აქედან იწყება ბალავჰარის მიერ ბუდასაფის მოქცევა თეორიულ მსჯელობათა და საილუსტრაციო არაკების მეშვეობით. მის მიერ მოთხრობილ პირველ არაკს სათაურად აქვს „ამბავი (დასთან) გონიერი მეფისა“:

იყო ერთი ბედნიერი და გონიერი მეფე, ვეზირებითა და მრჩეველებით დამშვენებული. ერთ დღეს ველად გაისეირნა. უეცრად თვალი მოჰკრა ძონძებში გამოხვეულ ორ ადამიანს, გახარებულმა ხელი უშვა აღვირს, ცხენიდან გადმოხტა და ქვეითად მიეახლა მათ, შეყვარებულივით მოეხვია და ერთი საათი მათთან ერთად გაატარა. არ მოეწონა ეს ამალას, მაგრამ ვერავინ ვერაფერი შეზედა. ქალაქში რომ მობრუნდნენ, მეფის ძმასთან მივიდნენ და მოახსენეს მეფის უკადრისი საქციელი. ძმა შეთამამებული იყო მეფესთან, სწრაფად წამოიდა, მივიდა სასახლეში და ძმას ქუეის სწავლება დაუწყო. მეფემ ბუნდოვანი სიტყვებით უპასუხა. ძმა უკმაყოფილო გამობრუნდა. სამი დღის შემდეგ მეფემ ბრძანა, რათა ძმის! სასახლის! კართან მისულიყო სიკვდილის მაცნე (مناذی مرگ) და დაეკრა განშორების დოლი (طبل الرحيل). და ისეთი ადათი იყო იმ ქვეყანაში, რომ, თუ მეფეს ვინმეს დასჯა სურდა,

<sup>93</sup> არაბ. سَفَطَةٌ ნიშნავს კალთსაც და ყუთსაც, პატარა სკივრს, ჩანთას. აქედან უნდა იყოს მიღებული, ერთი მხრივ, მაკლისისეული سبب (კალათა), მეორე მხრივ — ე. როზენისეული «шапел» (მღრ. ქართული „ბალავარანის“ „მოთხე“).



ამ მაცნეს მიუგზავნიდა ჯალათებთან ერთად, რათა სიკვდილმისჯილი მომზადებულიყო, სათქმელი ეთქვა და საქმელი ექმნა...

აქ ხელნაწერში დიდი ლაქუნაა, ჩანს, დეფექტური იყო მისი დედანი, რადგან თბილისური ნუსხის ერთი გვერდის (42r) მანძილზე დაუმთავრებელ პირველ არაკს მოსდევს შეგონება (حكاية), რომელიც შეიცავს „ა დ ა მ ი ს ა მ ბ ა ე ს“ (ადამის შექმნისას ყალიბი უფრო ვიწრო აღმოჩნდა. სულმა ძლივს ჰპოვა მასში ადგილი, ასე შეიქმნა: წინააღმდეგობა ხორცსა და სულს შორის). ამ შეგონებას ასევე მიყოლებით მოსდევს „ჰაში ჩავარდნილი კაცის“ არაკის დასკვნითი ნაწილი:

„იციოდე უფლისწულო, ბნელი და ვიწრო ჰა — ეს უბადრუკი ქვეყანაა, ბნელი სანაგვე: ტოტებჩამოშვებული ხე — სიცოცხლეა და ადამიანის სხეულის ყალიბი: ხის ორი ტოტი — სიხარბე და იმედია; ბასრკბილებიანი თავეები — სიკვდილის მეგობრებია, ღამისა და ღლის საათები; ოთხი ასპიტი — ოთხი კავშირი (ბუნება), ერთმანეთს რომ ებრძვის, წინააღმდეგობაშია და ყალიბის დამსხვრევას რომ ესწრაფვის; გველეშაპი — სიკვდილია პირდაღებული, საზარელი; მცირედი თაფლი — მოტყუების მიზეზია და ლოკვა მისი — ვნებათაღლევა“...

ამ საკმაოდ თავისებურ დასკვნას მოსდევს „არაკი სამართლიანი მეფისა“, რომელიც სინამდვილეში წარმოადგენს „სამი მეგობრის“ არაკის ვარიანტს:

ერთმა მეფემ სამოგზაუროდ გაგზავნა თავისი მახლობელი კაცი, თან გაატანა მრჩეველნი და საქონელი, ივაჭრე, მოგება ნახე და სიკეთით მოიხმარეო. იმ კაცმა სამი მეგობარი გაიჩინა. პირველთან დროს ატარებდა, მეორეს განსაცდელის ეამს მიმართავდა დასახმარებლად, მესამეს გაურბოდა, რადგან გონიერი იყო და ჰქუას არიგებდა. ასე განიავა მთელი ქონება. დასრულდა აღთქმული ვადა, მოსარჩლე მიუგზავნა და სასწრაფოდ იხმო თავისთან. შეშინდა კაცი, რა პირით წარვდგეო მეფის წინაშე (აქ ჩართულია ბრძნული შეგონებები და ნაწყვეტი ლექსად ფუჰად გატარებული ცხოვრების ამოცანის შესახებ). პირველმა მეგობარმა ცივი უარით გაისტუმრა, ვერც მეორემ უთხრა სანუგეშო, მხოლოდ მოძულებულმა მესამემ აღუთქვა ერთგულება, თან სანიმუშოდ არაკი მოიტანა („სულელი და ოქრო“):

ერთმა სულელმა ოქროს ფული იშოვა, ბაზარში ვირის ყიდვა გადაწყვიტა, გზად ნაცნობი შემოეყარა, სად მიდიხარო, ჰკითხა. ბაზარში მივდივარ, ვირი უნდა ვიყიდო, მიუგო სულელმა. აბა, მაგ სიტყვებს „ინშალაჰ“ („თუ ღმერთმა ინება“) დაუმატეო, ურჩია მეგობარმა. რად მინდა „ინშალაჰ“, ოქრო ჯიბეში მაქვსო, თქვა სულელმა და გზა განაგრძო. ბაზარში, ვიდრე სულელი ვირს შეარჩევდა, ქურდმა

ოქრო მოჰპარა. საცოდავი სულელი ხელცარიელი გამობრუნდა, კვლავ: ის მეგობარი შემოხვდა, დამალვა სცადა, მაგრამ დაინახა და ჰკითხა, ვირი რა უყავიო? ეჰ, ოქრო მომპარეს, „ინშალაჰო“, მიუფო სულელმა. მეგობარს გაეცინა და უთხრა: ეგ მანამდე უნდა გეთქვა, ვიდრე ოქროს მოგპარავდნენო.

ასევე შენც, დასძინა იმ კაცის მესამე მეგობარმა, ადრე უნდა გეფიქრა მონანიებაზე, მაგრამ მე მაინც წამოგყვები, რათა შენთვის პატიება გამოვთხოვო. მეფის კაცს მწარე ცრემლი გადმოსცივიდა, არ ვიცი, რა მომეღისო...

აქ მკვეთრი გადასვლაა განმარტება-დასკვნაზე, რომელსაც ბალავ-პარი იძლევა: მეფე—მალალი ღმერთია (ნზად—اے); მის მიერ გაგზავნილი კაცი — ადამიანი; მოგზაურობა — ამ ქვეყნად მოვლინება; ვაქრობა — სულისათვის ზრუნვა; მრჩეველნი — აშკარა და დაფარული ძალები (ხუთი გრძნობა); სპამი მეგობარი — პირველია სიხარბე ქონებისა და ვნებათაღელვა სხეულისა, მეორეა რისხვა და სწრაფვა დაუოკებელი, მესამეა ქეშმარიტი გონიერება და სიმართლის გრძნობა, რომელიც კეთილ საქმეს გვიქარანახებს.

მადლიერი უფლისწული ახლა საიჩიოსკენ გზის გასაგნებ სხვა არაკს სთხოვს. პასუხად ბალავპარი უამბობს არაკს „მეფე ერთი წლით“, რომელიც აგრეთვე მთელი რიგი დამატებითი დეტალებითაა შევსებული:

ერთი ქალაქის (شهرستان) მცხოვრებლებს წესად ჰქონდათ ვინმე უცხოელის ხელში ჩაგდება და გამეფება. იმ საცოდავს გამოუცდელივით ეგონა, მარადის მეფე ვიქნებო და უზრუნველად ატარებდა დროს. რამდენიმე ხნის შემდეგ იგივე ხალხი უეცრად თავს ესხმოდა და უდაბნოში აძევებდა სისხლის ცრემლების მღვრელს. ერთხელაც ერთი გონიერი უცხოელი გაამეფეს, რომელმაც ადრევე იგრძნო მათი უცნაურობა, არავის უახლოვდებოდა, შინაგანად მარტო იყო. ბოლოს ერთი სხვა კაცი დაიახლოვა, თანამოაზრედ დაიგულა და საქმის ვითარება გამოჰკითხა. იმ კაცმა აუხსნა, მეც ამათი საპყრობილის ტყვე ვარ შენი ხსნისათვის მოვლინებული. ძალაუფლება აქ ერთ ცბიერ დედაბერს ეკუთვნის, ის ჯერ ამეფებს უცხოელს, ტყბილად ეპყრობა, შემდეგ კი უნაპირო უდაბნოში აძევებს მშიერსა და შიშველს, ვიდრე არ დაიღუპება. ახლა მეფობაზე ზრუნვას თავი ანებე, შენი განძეული იქ დააგროვე, რათა, როდესაც ის დედაბერი ტახტიდან გადმოვაგდებს, სამეფო სამოსს გაგხდის და შორს უდაბნოში გადაგისვრის შიშველს...

აქ ისევ აკლია არაკის დასასრული (ერთი-ორი ფრაზა მაინც) და პირდაპირ, ამავე გვერდზე (48r) მოსდევს: „რა ბრძენმა ბალავპარმა ეს არაკი დაასრულა, უფლისწულს განუმარტა, — იცოდე, რომ არაკ-

ში მოხსენიებული ქალაქი ეს ცრუ (შემაწუხებელი) სოფელია (سرای تکلیف); ცბიერი მოქალაქენი — ვნებათაღელვა, შეცოდება და სასჯელია; მატყუარა დედაბერი — სიმდაბლის მომხიბლაობა... რა ბრძენმა ბალავპარმა ეს განმარტება დაასრულა, უფლისწულმა სთხოვა, ახლა საიქიოს ამბავი მითხარი, იმ ქვეყნისა არაფერი ვიცო. აქ მოდის ვრცელი მსჯელობა ბნელი სხეულისა და ნათელი სულის შესახებ, რასაც მოპყვება უფლისწულის რეპლიკა იმ ხალხის შესახებ. რომელიც მამამისმა გააძევა. ბალავპარი აღიარებს, რომ ისინი მისი თანამოაზრენი იყვნენ და სანიმუშოდ მოპყავს „ბ რ ძ ე ნ ი მ კ უ რ ნ ა ლ ი ს“ (طبيب حاذق) ი გ ა ვ ი (ავადმყოფს უნდა მოაკლდეს მსუყე საკმელი და ხორცთა სიამე. რათა სხეულიდან განიდევნოს სიბინძურე), რასაც მოსდევს კვლავ ვრცელი მსჯელობა განდევნილობის შესახებ, უფლისწულის თხოვნაზე, მასწავლე, როგორ გამოფევე შენს გზას, ბალავპარი პასუხობს არაკით, რომელიც ტექსტში დასათაურებელია — „უ ზ რ უ ნ ვ ე ლ ი მ ე ფ ე ის ა რ ა კ ი“ (ეს იგივე „შვილისმკამელი მეფის“ არაკია):

იყო ერთი მდიდარი და ლაშქარმრავალი მეფე. მთელი მსოფლიოს დაპყრობა მოისურვა, დამარცხდა ურიცხვ მტერთან ბრძოლაში და ცოლშვილთან ერთად გაქცევით უშველ თავს. ერთ შამხნარში დაიმალა მდინარის პირას, ვერც წინ მიდიოდა, ვერც უკან, შიმშილმა შეაწუხა მთელი ოჯახი, ერთი შვილი მოუკვდა. მაშინ ცოლს შესთავაზა, მოდი ერთი შვილიც გავწიროთ, მოვკლათ და შევკამოთ, სხვები მაინც გადავრჩებით, არადა ყველანი დავიხოცებითო. ასეც მოიქცნენ. ჭამდნენ და ტიროდნენ...

აქ თავდება პირველი ლამე. მეორე ლამის შეხვედრა იწყება დასთანებისათვის დამახასიათებელი აღწერით (როდესაც ღლის ჩირაღდანი ფარდას მოეფარა და ლამის ყორანმა კუპრივით შავი ფრთები გაშალა...), რასაც მოსდევს ბალავპარის საუბარი წინასწარმეტყველთა საქიროების შესახებ (ორი მთავარი მოციქულია გონება და რწმენა, ამთგარდა საქიროებისამებრ აგზავნის ღმერთი წინასწარმეტყველებს ურწმუნოთა გასამარგლავად, მსგავსად იგავისა მებადის შესახებ, რომელიც უვლის ნორჩ ხეხილს და ღროულად იწევს ნაყოფს; ანდა მსგავსად მკურნალის იგავისა, რომელიც წამლისა და კერძის ღროულად შერჩევით ცდილობს დაავადების სწრაფ განკურნებას). უფლისწულის შეკითხვაზე, თუ მოციქულნი ადამიანს მხსნენ-

ლად უნდა მოეველინონ, რატომაა ზოგი ბედნიერი, ზოგი კი ტანჯულო, ბალავპარი პასუხს აძლევს არაკით „ჩ ი ტ ი ფ ა დ ი მ ი“<sup>94</sup>.

ზღვის ნაპირზე დებდა ჩიტი ფადიმი კვერცხს, ტალღები ხშირად უნადგურებდნენ ბუდეს. მაშინ იმ ჩიტმა ხერხი გამოიხატა, სხვა ჩიტებს უდებდა თავის კვერცხებს ბუდეში, ხოლო ბარტყები რომ მოიზრდებოდნენ, ჩამოიფრენდა და მოუხმობდა. მის შვილებს ესმოდათ მისი და გამოეშურებოდნენ, სხვები კი ადგილზე რჩებოდნენ... ეს არაკი მოწმობს ბრძენთა ბუნებასა და მჭევრმეტყველების ძალას.

აქ კვლავ ვრცელი მსჯელობაა მოციქულთა შესახებ, რაც ილუსტრირებულია არაკით „ნ ა თ ე ლ მ ხ ი ლ ვ ე ლ ი ს ნ ა ა მ ბ ო ბ ი“ (როგორ წააწყდა იგი უდაბნოში მლაშე წყაროს, რაც ეშმაკის ცრემლი აღმოჩნდა. ხოლო საიდუმლოს ფარდა მხოლოდ თავის დროზე უნდა აეხადოს, მამლის ყვილივით...). ღვთის სიტყვის გაგება ისევე უჭირს ადამიანს. როგორც პირუტყვს ადამიანისა, თუმცა ღვთის მაღლი მზესავით ყველას მოეფინება. უფლისწულის შეკითხვაზე, ნუთუ არავის ესმის ეს იდუმალი სიტყვა, ბალავპარი პასუხობს, რომ მოციქულთა მიერ გაცხადებულ მცნებას იღებს ჭეშმარიტი მორწმუნე, მამაშენმა კი ასეთი ხალხი გააძევა და არ შეისმინა, მაგრამ იმედია, მას იგივე დაეპართება, რაც ტკბილმოუბარ მეფეს. უფლისწულმა ჰკითხა: როგორ იყო ეგ ამბავიო?

„არაკი ტკბილმოუბარი მეფისა და კეთილ მოსურნე ვეზირისა“: ძველად, სულ ძველად იყო ერთი გულმართალი და ტკბილმოუბარი მეფე, თავისი საქმის ჩინებული მცოდნე. მაგრამ რწმენის საკითხებში ვერ ერკვეოდა. მას ჰყავდა ბრძენი და კეთილმოსურნე ვეზირი, რომელიც ახლოს იყო მეფესთან, მაგრამ ფრთხილობდა რწმენის საიდუმლოს გახსნაში. ერთხელ ღამით მეფემ შესთავაზა ქალაქში გასეირნება. მოიარეს ყველა კუთხე-კუნჭული, ბოლოს მიადგნენ ბაზრის მახლობლად მდებარე ერთ ადგილს, რომელსაც ხალხი „ღარიბთა საქორწინოს“ (سأله غريبان) უწოდებდა. ნაგვისა და მძორის მთა იყო აღმართული. ერთ კუთხეში სინათლე შენიშნეს. ახლოს რომ მივიდნენ, უსიამო სიმღერის ხმა შემოესმათ, შემდეგ კი ნაგვის ორმოში ნებიერად გაშოტილი ზანგი დაინახეს, რომელიც საზამთროს კანს ხელს უტყაპუნებდა და ხმას აყოლებდა, იქვე კი მისი ცოლი ეშმაკის მსგავსად დახტოდა. დროდადრო გალაღებულნი ერთმანეთს ეხვეოდნენ და ჰკოცნიდნენ. ზანგი თავის ცოლს —

<sup>94</sup> არაბულ და მაჯლისისეულ ვერსიაში „ყადიმი“ (ماد). როგორც ვხედავთ, განსხვავებას ქმნის კვლავ წერტილთა აღრევა (ماد).

„ზაგეს ზაგეზე აღებდა, პირს პირზე,  
მათ შორის თმის ბეწვიც ვერ ჩაეტოლა.  
ეხვეოდნენ ერთმანეთს, ვით გველი გველს,  
რა საამოა, როცა სატრფო ეხვევა სატრფოს“-95.

მეფემ გაოცების თითს გაკვირვების კბილები მოუჭირა და ვეზირს მიმართა: ასე ნებეირად ჩემს სასახლეში, მოახლეებთან და დიდებულებთან არასოდეს მომიღხენია, რაშია საქმეო? ეს რომ თქვა, ზანგმა ღვინო დალია და ქალთან დაწოლა განიზრახა. ვეზირმა მეფეს მოახსენა: ახლა გავეცალოთ აქაურობას, ჩვენც რაიმე საფრთხე არ დაგვემუქროსო. მეფეს გაეცინა და გამობრუნდნენ. გზაში ჩაფიქრებულნი მოდიოდნენ. მეფემ კვლავ ვეზირს მიმართა: არ გიკვირს, ამ სიძყარა-ლეში ეს საცოდავნი ისე ატარებენ ღროს, რომ ჩვენ სასახლეში ლამაზმანებს შორის ვერასოდეს ვერ მოვიღხენთო?! კეთილმოსურნე ვეზირმა ღრო იხელთა („ნუ აყოვნებ, რადგან ხელსაყრელი ღრო გაზაფხულის ღრუბელივითა“) და შეგონება დაუწყო: იქნებ რწმენის ხალხს ჩვენც ჩვენი სასახლეებითა და სიმდიდრით იმ მათხოვრებს ვაგონებთ, მათ თვალში ჩვენი წუთიერი ბრწყინვალეობა ნაგვის გროვავა, რადგან ისინი უზენაესის ტაძარში ცხოვრობენ, ხოლო ჩვენი საქმე იმ ბრძენის სიტყვებს ესადაგება, რომელიც მასპინძელს შეეკამათა. მეფემ ჰკითხა, ეგ როგორ იყო? მეორე ღამეს ვეზირმა მოახსენა: „ა-

95      نكندیدہ میان ہر دو ان سوی      لب اندر لب نہادہ روی بر روی  
 بہ پیچیدہ ہم چون مار بر مار      جہ خوش باشد کہ پیچد یار بر یار

ეს ბუნებრივად და ორგანულად ჩართული სალექსო სტრიქონები წარმოადგენენ ნაწევრებს ჯორჯანის ცნობილი პოემიდან „ვისი და რამინი“ (ვისი მთვრალ მოაბადს ძიძას რომ შეატოვებს და თვით რამინს შეხვდება ბაღში).

ویس و رامین از فخرالدین گرگانی ، تصحیح ماگالی تودوا و الکندر  
 گواخاریا ، تهران ، ۱۳۴۹ ، ۲۲۹

ოლონდ გამოცემასთან შედარებით აქ ბეითები გადასმულია. ქართულ „ვის-რამინი“ ეს ადგილი შეცვლილია, აღებულია მხოლოდ მთავარი დეტალი: „მათ შუა ბეწვი არ დაეტოვდა“ (ვის-რამინი ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვანაბრამ და მაგალი თოდუამ, თბ., 1962, გვ. 136). აქვე შევნიშნავთ, რომ ეს შეკვეცა შეიძლება აიხსნას იმით, რომ ანალოგიურადაა აღწერილი ვისისა და რამინის პირველი შეხვედრა (გვ. 122):

لب اندر لب نہادہ روی بر روی      در افگندہ بہ میدان از خوشی گوی  
 რაც ქართულში საკმაოდ ზუსტად და გაერთიბილია. წარმოდგენილი (გვ. 102): „სა-მოვინისა მოედანსა შიგან ბურთი ჩამოველო და ასრე მავრად შემოვიქრა ერთმანეთისა-თუნის, თუცა დიდსა წუმიანსა მათზედა ეწუიმა, მკერდი არ დაუნამიანდებოდა. და პირი პირსა ზედა დაედვა“.

ბავი ბრიყვი მასპინძლისა და გონება მახვილი ბრძენისა“:

ერთმა ბაზრის კაცმა და მდაბიომ ლხინი მოაწყო და ყოველი ჭურის ხალხი მოიპატიჟა. მათ შორის იყო ერთი ბრძენი და გამჭრიახი კაცი. როდესაც მიმოიხედა, კერძის სიმრავლემ, სახლის მორთულობის მყვირალა სიმდიდრემ და სიჭრელემ გუნება აუძღვრია. მიხვდა, მასპინძელს ამით სურდა სხვების თვალის ახვევა და საკუთარი სულის სიღარიბის დაფარვა. მისი დასჯა გადაწყვიტა და სახეში შეაფურთხა, აღშფოთებულ მასპინძელს კი აუხსნა: კაცს ბაღლაში თუ მოაწვა, ყველაზე უწმინდურ ადგილს უნდა გადმოიღვაროს, შენს სახლში კი უბინძურეს ადგილად შენი სახე მივიჩნიეო. დაბნეულმა მასპინძელმა ვერაფერი უპასუხა<sup>96</sup>...

ვეზირმა განმარტა, ჩვენც ნაგავში ვცხოვრობთ და ვერ ვამჩნევთ, ვიღრე სხვა არ მიგვანიშნებსო. იმ შეგონებისა არ იყოს, ერთმა ბრძენმა იგავად რომ ბრძანა:

ვილაცამ ნაგავს ჩაუარა და ცხვირზე ხელი მოიჭირა. ბრძენმა უთხრა, ეს ნაგავი ოდესღაც პურის თავთავი იყო და ხალხი ფულს იხდიდა მასში. ახლა ნაგავად ქცეულა და გაურბინართო...

შემდეგ მოდის ვეზირის ვრცელი ქადაგება ამ ქვეყნის ამაოების შესახებ და მეფის მოქცევა...

ბუღასათმა განდევილობის გზა აირჩია და თავისი გადაწყვეტილება ბალავპარს გაანდო, მაგრამ მოძღვარმა დაუშალა, შენ ჭერ არ ხარ მზად იმ სიმძიმეთა გადასატანად, რაც ამ გზას თან ახლავსო (ქალაქიდან ქალაქში უსაგზოდ ხეტიალი, ძონძების ტარება). ამ დიალოგს მოსდევს „ამბავი მდიდარი ზრდილი ქაბუქისა და ღარიბი ქალწულისა“<sup>97</sup>.

გადმოგვცემენ, რომ ერთ მდიდარ და შეძლებულ კაცს ჰყავდა ქვეიანი და ლამაზი ვაჟი. მამას სურდა მისთვის შესაფერი ცოლი შეერ-

<sup>96</sup> ბომბეას არაბულ ექსნაში მას „ორი მოუტრავის“ არაქი ენაცვლება (ვ. როზენის თარგმ., გვ. 65). არც შაქლასიხეულ სპარსულ და არც ქართულ „ბალავარიანში“ ეს ჩართული არაქი არ გვხვდება.

<sup>97</sup> ᠑7 ქუქსტოია (68); خريدار توي داستان توانگر پسر دنيادار با درويش خريدار - ის სპარსული მნიშვნელობიდან ამოვლით („მედიველი, მთხოველი“), მაშინ სათაური ასევე შეიძლება ათარგმნოს: „ამბავი მდიდარი ზრდილი ქაბუქისა, რომელმაც ღარიბი ითხოვა:“ (ბა დერევეშხარიდარ), ან „ამბავი მდიდარი ზრდილი ქაბუქისა და მიმთხოვენი დერევეშისა“ (ბა დერევეშე ხარიდარ). ვფიქრობ, უფრო შესაფერისია აქ არაბული خريدار (ქალწული), მითუმეტეს, რომ ოდნავ ქვემოთ ნახვარია არაბულივე შესატყვისი عنرا (ქალწული), ფორმა خريدار შესაძლებელია სათაურის რითმულმა პროზამ გამოიწვია.

თო და საკუთარი ძმისშვილი დაუნიშნა, მაგრამ ვაქს იგი არ უყვარდა და უარი მოახსენა. განრისხებულმა მამამ ძალის დატანება განიზრახა. ვაქმა გაცლა ამჯობინა, მშვილდიდან გატყორცნილი ისარივით მოწყდა მშობლობურ კუთხეს და ქარივით მოედო ქვეყანას. ბოლოს ერთ სოფელს მიაღგა, მდინარის პირას ერთი პირიმზე ასული იხილა, რომლის სახის ელვარებამ გულში დარდი და თვალში წყალი ჩაუყენა. წყაროდან იმ ქალწულს სახლამდე მიჰყვა, იხილა ზღურბლზე მჯდომი ღარიბულად გამოწყობილი ერთი მოხუცი კაცი (يسر مرادی) და დედაბერი (عجوزة)<sup>98</sup>, გარეგნობით ასულს რომ ემსგავსებოდნენ. ასულით მოხიბლულმა ქაბუქმა მამას ქორწინების ნებართვა სთხოვა. მამა ჯერ უარზე იყო, შენ მდიდარი ხარ, არ შეგეფერებო, სხვაგან ქალს ვერ გაგატანო. როდესაც დარწმუნდა, რომ ქაბუქს არც სიღარიბის ეშინია, არც სადმე წასვლას აპირებს და თან მისი გონიერებაც მოეწონა, ქორწილი გადაუხადა, შინ შეიყვანა და უამრავი განძი, ოქრო-ვერცხლი, ლალ-იაგუნდით მორთული სამოსელი ჩააბარა...

ბუღდასაფი კვლავ სთხოვს, მეც ასევე გამომცადეო. შემდეგ მოდის დიალოგი ბალავქარის ასაკის შესახებ (12 წელია რომ ქეშმარიტების გზას ვაღდავარ, თორემ ისე 60 წლის ვარო), შეგონებათა აუცილებლობის შესახებ, რასაც მოსდევს არაკი „მე ბაღისა და ჩიტუნისა“:

#### (71r-v — 72r-v) حکایت

حكيم گفت: آورده اند صاحب بستانی بود پر اشجار و اثمار و انوار  
 ازهار و روضات دل آویز و منزهت طرب انگیز صاحب باغ دید که مرغی  
 بشکل حقیر نمودار شد و بدان باغ اموخته بود و آتش اضرار بمنقار تقار  
 افروخته و هر روز و هر شب از رطب و عنب و دیگر میوه های آن باغ  
 اندکی بخوردی و بسیار بمنقار و مخلب بزبان آوردی. مرد چون چنان  
 دید باخود گفت: این مرغک اگرچه حقیرست شکل او و اگر بدنش خردست  
 شرر ضررش بزرگ است. پس بچند جادام انتقام نهاده تا نه. بس روزگار  
 مرغک در یکی از آن دامها افتاد. مرد صاحب بستان بگرفت و خواست که  
 بکشتنش داد خویش بستاند و چمن باغ را برای فراغ خود ازو تهی گردانند.

<sup>98</sup> ბომბეის ტექსტში მხოლოდ მოხუცი კაცია (ვ. როზენით: «трапец» გვ. 66). ასევეა ქართულ ვრცელ რედაქციაში (გვ. 54: „მე ასული ვარ ბერიისა“...), მაგრამ მოკლემი ერთგან მას „დედაბერი“ შეენაცვლა (იქვე: „ქაბუქო ქაბუქმან დედაბერი-სა“). საინტერესოა, შემთხვევითია თუ არა ეს დეტალი?.

مرغک با صاحب بستان گفت<sup>99</sup> : اکنون من از تو امان میجویم و با تو همان میگویم که ترا زکشتن من در فتوحی نگشاید و از گریان کردن من چربش روی ننماید. اگر آزادمزدی مرا آزاد گردانی پس من نیز نهاد ترا به وصیت آباد گردانم که اگر مدت عمر با استعمال آن روزگار برانی بهیچ کار در دام پشیمانی نمانی. مرد صاحب بستان گفت : اگر دعوی تو بپرهان محقق است بیار تا چه داری و اگر بخلاص و نجات دستان است نگر تا از مکر دوستان یاد نیاری. مرغ زیرک گفت : ای فرزند آدم هرگز بفوات گذشته جفت غم و ندم مباش و بتصدیق آنچه ممکن نباشد همراز و همدم مباش و بطلب چیزی که در توان یافت قدم پیش ممان. چون پند سه گانه بشنید بدل به پسندید و بجان بخرید مرغک را رها کرد تا از دام بر پرید. مرغک چون خلاص یافت در حال بطیران شتافت و برابر صاحب بستان بر شاخ درختی جای گرفت و روی بدو آورد و بر سبیل تویبخت و تفریح گفت : ای اشفته رای و سخن این دشمن ترا فریفته این چه ست رای بود که تو کردی و دم فریب من تو خوردی بدانکه اگر تو فریب نشنیدی و گلوی مرا بسکین کین بر بریدی در سینه من درّی یافتی از بیضه نعمای تمامتر و شعاع در وقت ظلامه از نور مهتاب بر دوامتر که قیمت آن نزدیک گوهر شناس افزون تر از شمار بودی و ترانا آخر عمر ذخیره روزگار بودی. صاحب بستان چون این سخن بشنید از دست در افتاد و از پای درآمد دودی کبود از شغاف دلش بشکافت از دماغ او برآمد و بعد از بیهوشی مدهوشی به بسیار تکلف خود را نگاه داشت و گفت ای زبرک چپک رای و نفیس نفس قفس آرای چه باشد اگر براه موافقت در آئی و بر ما در الفت و صحبت بگشائی تا ترا در قفس زرین جای کنم و بنده و از خود را به خدمت تو برپای کنم و مدت عمر آنچه ترا رای بود متابعت آن رای کنم مرغ زیرک بخندید و گفت : ای بیچاره و یحک که زود پند سه گانه من فراموش افتاد و درین دعوی که کردم حلقه فریب در گوشت افتاد و ای سلیم قلب نه وصیت اول آن بود که گفتم بفوات آنچه از تو در گذشته است غمناک مباش و در آینده آنچه از دست بشود خود را هلاک مکن گفت : بلی پس چرا بفوات من از دست تو چنین از دست در افتادی وصیت دوم آن بود که گفتم بطلب آنچه بدست نیاید خود را رنجه مدار و در هوس آنچه بدان نفس خود را بیهوده شمار گفت : بلی. گفت : چرا از رستن بطلب آن میشتابی باز آنکه دانی که اینمندی در همه عمر خود نیابی و نه پند

مرغ زیرک گفت : 99 *მეორე მხარეზე ვერცხვები*



სიმომ ან ბოდგფემ ბმვდ ბყ ანჟე მმკნ ნბაშდ ზრგზ ზოს მკნ ო ჰოშტნ რა ბრან ტვდბყ ნრდ ოცლ რსოა მკნ გფტ : ბბ. ბს ჭრა ბაორ დაშტბ კე დრ სბნე მნ დრბ კე ბრბ რბბზე ნემბ კნგდ ბაზანკე მბ ბბნბ კე ნჰად მნ სრასრ დრ მკბლ ნსფ ბბბზე ნემბ ნკნგდ ნსნგდ. მრდ სახბ ბსტან ჭონ ბბმენბ ბშნბ ბა ნშორ ბბაზ გშტ ო აზ ბბშ მრგკ შსკსტე ო ჰბგლ ბაზ გშტ ...

## ა რ ა კ ი

### [მებალე და ჩბტუნა]

„ბრძენმა თქვა: გადმოგვეცემენ, იყო ერთი მებალე (ბაღის პატრონი). [ბალი] საესე იყო ზეზილის ზეებბთ, ნაყოფბთა და ყვაებლთა ცეცზბლბთ, და იყო წალკობბ გულწარმბტაცბ, საჰანე გამამზბარულებელი. მებალემ შენბშნა, რომ ერთბ პატარა ჩბტუნა შემოეჩეზბ. ბმ ბალს მბაგნო და მტრობბს ნბსკარტბთ ზარალბს კობონბ დაანთო. ყოველ დღე და ყოკლ ღამე დანაკბსკუდს, ყურძენსა და სხვა ზბლს ბმ ბალბსას მცბრედს მბბრ-თმევედა. უმეტესს კბ ნბსკარტბთა და ბრჭყალეებბთ აზბანებდა. ეს რომ მებალემ ნახა თაებსთებს თქვა: ამ ჩბტუნას თუმცა გარეგნობა შეუზედაეზ ბქვს და ტანბთაც მომცროა, მბსბ ზარალბს ნაჰერწკლებბ დბდა. შემდგომ რამდენბმე აღგბლას შურბსძბეებბს მახე დააგო. მცბრე ზნბს შემდგე ჩბტუნა ერთ მათგანშბ გაეზა. მებალემ შებჰყრო ბგბ და სურდა მბსბ მოკვლბთ თაებსბ სამარტალბ აღესრულებბნა და ბალბს წალკობბ საეუ-თარბ სბმშეზბდბსათებს მბსგან დაეცვა. ჩბტუნამ მებალეს უთზრა: ახლა მე შენგან შენღობას ვბთხოვ და ბმასაც გეტყვბ, რომ ჩემბ მოკვლბთ არც გამარჯვებბს კარბ გაგეზსნება და ჩემბ ატბრეებბთ არც ქონბ მოგე-მატება. თუ კეთბლშობბლბ კაცბ ზარ, გამათაებსუფლე, მეც შენს ვბთა-რებას სამბ მცნებბთ ბსე აეყვაეებ, რომ, თუ მთელი ცზოერეებბს მანძბლზე მათბ გამოყენებბთ ბცზოერებ, არასოდეს არც ერთ საქმეშბ სბნანულბს მახეშბ არ გაეზმებბო! მებალემ მბუგო: თუ შენბ სარჩელი ჭეშმარბტბა ნამდვბლად, თქვბ, რაც გაქვს, ზოლო, თუ თაებს დახსნბსა და გადარჩე-ნბსაა ეს არაკბ, ბცოდე, მეგობრობბს ზერზებს ნუ ბგონებო! გამჭრბანზმა ჩბტმა თქვა: ჰე, აღამბს ძეო! გარდასული დრობს გამო დარდსა და ნა-ღველს ნუ დაუწყვბლდებ; ნუ ბრწმუნებ და ნუ დაბჰერებ ბმას, რაც შეუძლებელია მოზდეს; ნუ გაღადგამ ნაბბჯს ბმბს საძბებლად, რასაც ვერ მობპოვებ.

ეს სამბ რჩევა რომ მობსმბნა [მებალემ], გულით მობწონა და სუ-ლით შებსყბდა, ჩბტუნა გამობსნა, რათა მახბდბნ აფრენბლბყო. ჩბტუ-ნამ შევბა რომ ბგრძნო, მამბნეე აფრბნდა, მებალბს პბრდაბბრ ერთბ ზბს

ტოტზე ადგილი დაიმკვიდრა, პირით მისკენ შემობრუნდა და საყვედურითა და ნიშნის მოკებით მიმართა: ჰე, უბადრუკო, მტრის გარეგნობამ და სიტყვამ შეგაცდინა! ეს რა სისუსტე გამოავლინე და ჩემი სიცრუე დაიჯერე. იცოდე, რომ არ მოტყუებულებიყავ და ჩემი ყელი მტრობის მახვილით გაგაქვეთა, მკერდში ერთ სირაქლემას კვერცხზე უმსხვილეს მარგალიტს იპოვიდი, ღამის წყვდიაღში მისი ბრწყინვა მთვარის ნათელზე უფრო კაშკაშაა და მისი ფასი ჯავაირჩებთან უანგარიშოა, სიცოცხლის ბოლომდე საწუთროს განძად გეყოფოდა!

როდესაც მებაღემ ეს სიტყვები მოისმინა, სასოწარკვეთილებაში ჩაეარდა და მუხლები მოეკეცა, [დარღისაგან! ლურჯმა კვამლმა გულის ფიცარი გაუპო და ცხვირიდან ამოუვიდა. გონს რომ მოეგო, თავს ძალა დაატანა და წარმოსთქვა: ჰე, გონებაფრთხილო, მონხერხებულო სულნატიფო, გალიის დამამშვეწებულო! რა იქნება, სარგებლის გზას რომ დაადგე და ჩვენი მეგობრობისა და ურთიერთობის კარები განახვანა, რათა შენ ოქროს გალიაში მივიჩინო ბინა და მონასავით შენდა სამსახურად ფეხზე ვიდგე და მთელი სიცოცხლე, რაც მოგესურვება, ის მოვიმოქმედო! გაეცინა გონიერ ჩიტს და უპასუხა: ვაი შე ბეჩაეო! რა მალე დაივიწყე ჩემი საპი რჩევა და ამ სარჩელით მოტყუებო რგოლი ყურში გაიყარე. ჰე, გულუბრყვილოვ, პირველად განა ის არ გიანდერძე, დროთა მსვლელობაში რაც გაგისხლტება, მას ნუ ინაღვლებ და მომავალშიც, თუ რამ ხელიდან წაგივა, თავს ნუ მოიკლავ? მიუგო [მებაღემ]: ღიახო! მამ ჩემმა ხელიდან გაშვებამ ასე რად გამოგიყვანა წონასწორობიდან? მეორე დარიგება ხომ ის იყო, რომ გირჩიე, რასაც ხელთ ვერ ჩაიგდებ, ნუ ესწრაფვი და ნუ გაირჯები, მისი ნდომილ ამაოდ ნუ დაიტანჯები?! მიუგო: ღიახო! თქვა [ჩიტმა]: მამ ჩემი განთავისუფლების შემდეგ რაღატომ ცდილობ მოიძიო ის, რასაც, კარგად იცი, მთელი შენი სიცოცხლის მანძილზე ვეღარ ჰპოვებ? და განა მესამე რჩევა ის არ იყო, რომ გითხარი, შეუძლებელის მტკიცებას ნუ დაიჯერებ და გონიერთა წინაშე თავს ნუ შეირცხვენ?! მიუგო: ღიახო! მაშინ როგორღა დაიჯერე, თითქოს ჩემს მკერდში სირაქლემას კვერცხის ოდენი მარგალიტი ეტევა, თუკი ხედავ, რომ ჩემი აღნაგობა თხემით ტერფამდე სირაქლემას კვერცხის ნახევარსაც კი არ უტოლდება და არ უსწორდება?

რა მებაღემ ეს სიბრძნე მოისმინა, მეორედ მოსვლის დღე დაუდგა, შერცხვენილი და დაღეწილი ჩიტუნას განემორა“...

აი, ამ მებაღეს ემსგავსებიან კერპთაყვანისმცემლები, როდესაც არღევეენ ამ სამ მცნებასო, დაასრულა ეს არაკი ბალავჰარმა.

ამის შემდგომ მოდის ვრცელი დიალოგი ღმერთის შეცნობისა და რწმენის გზაზე ქმედების შესახებ (გვ. 73—74). ბუღასაფს განსაკუთრებით აწუხებს და აინტერესებს გზასაცდენილთა ბედი, ვინც ამჟამადაც

კერპებს სცემს თაყვანსო. ბალავჰარი მიუხვდება, რომ ის გულისბმობს მამას, მეფე ჰუნაიშს<sup>100</sup>, და ამშვიდებს, ვინც მოინანიებს და შეცოდებას აღიარებს, „შესვამს წყალობის ღვინოს შენდობის თასიდან“. საილუსტრაციოდ მოყვანილია „არაკი მეფისა, რომელმაც სიციოცხლის ერთი ნახევარი ბოროტებაში გაატარა, მეორე — ღვთისმოსაობაში“<sup>101</sup>:

გადმოგვცემენ, რომ წარსულში იყო ერთი ბრძენი და სამართლიანი მეფე. ბედმა უმუხთლა და გარდაიცვალა ისე, რომ მემკვიდრე არ დარჩენია, მაგრამ მისი უფროსი მეუღლე, სხვა ცოლების ხათუნი და სასახლის ბანოვანთა. მეთაური, ორსული დარჩა. ვარსკვლავთმრიცხველებმა იმკითხავეს, ვაჟი გაჩნდებაო, რომელიც სიციოცხლის პირველ ნახევარს ბოროტებასა და გარყვნილებაში გაატარებს. მეორე ნახევარს კი — ლოცვასა და ღვთისმოსაობაში. მართლაც, უკვე 14 წლიდან ვაჟი არავის უგდებდა ყურს, მხოლოდ დროს ტარებასა და ლბინზე ფიქრობდა, მისთვის და მისი ლაშქრისთვის მთავარი იყო „შარაბი, ქაბაბი, ჩანგი და რაბაბი“ (ღვინო, მწვადი და მუსიკალური საკრავები). დახსნა მემკვიდრემ სალაროები, ააგო ზღაპრული სასახლე (ოქროს კერითა და იატაკით), მოახლეებისა და მუტრიბების ცეკვა-თამაშით ერთობოდა. გავიდა დრო. ერთ დღეს მეფემ სარკეში ჩაიხედა და წვერებში თეთრი თმა შენიშნა სევდის ზოლივით. უმეცრების სიზმრიდან უცბად გამოფხიზლებულმა მეფემ ცოდვათა მონანიება გადაწყვიტა. დიდებულებმა სცადეს მისი მოქცევა, მაგრამ ამაოდ, ხალხის სამსახურში გაატარა მან დარჩენილი ოცდაათი წელი...

ამას მოსდევს ვრცელი მსჯელობა სიკეთის თესვის მნიშვნელობის თაობაზე, რასაც ბალავჰარი ასურათხატებს არაკით „ბოროტი მეფისა და წმინდანი მეგობრის შესახებ“:

იყო ძველად ერთი კეთილშობილი მეფე, რომელიც სამართლიანად განაგებდა ქვეყანას. ერთხელ ზეცა რისხვით მოუბრუნდა, ქვეშევრდომნი აეშალნენ და გარეშე მტრებიც მოეძალნენ. მეფეს მოწიფული და სამეფო საქმეებში ჩახედული ვაჟი ჰყავდა, სახელად „ბაზდარჯეჰა“

<sup>100</sup> გვ. 74v: حنينش (აქვე გვაქვს დამახინჯებული „ქუბაშ“ — حبيش).

<sup>101</sup> ეს და მომდევნო ორი ამბავი (მესამეში ჩართული არაკეთილთ) ემთხვევა ბაბავეიჰისა და მისგან მომდინარე მაჯლისისეულ სპარსულ ვერსიას, თუმცა განსხვავდება დეტალებითა და კომპოზიციური ფუნქციით. საგანგებოდ შესასწავლია, რა უღევს ამ დამთხვევებს, საფუძვლად: აბუნასრი უშუალოდ იცნობდა ბაბავეიჰს, თუ, რაც უფრო სავარაუდოა, მათ საერთო წყარო ჰქონდათ დღეს უცნობი არაბული ვერსიის სახით. ყოველ შემთხვევაში, თბილისურ ნუსხაში მათი არსებობის ფაქტს გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ს. სტერნისა და ს. ვალცერის დასკვნების შუქზე (იხ. დასახ. ნაშ.).

ნ ი<sup>102</sup>, რომელიც მეფობაზე ოცნებობდა და გულის ნადებს ბავშვობიდან თანშეზრდილ საყვარელ მეგობარს უზიარებდა. მეგობარი წინააღმდეგი იყო მისი ზრახვებისა, მაგრამ უფლისწული ყურს არ უგდებდა რჩევა-დარიგებას. მოხდა ისე, რომ მეფე გარდაიცვალა და მისი ვაჟი ავიდა ტახტზე. ძალაუფლებამ გონება დაუქარგა, დაავიწყდა თავისი პირობა სამართლიანი მეფობის შესახებ და ფეხი შედგა უსამართლობისა და ბოროტების მოედანზე. მეგობარს მაინც არ ივიწყებდა, დაახლოებული ჰყავდა, თუმცა იმ საცოდავს უდანაშაულოთა ტანჯვა კრიქვას უკრავდა და ნარგიზივით უწყლოდ ახმობდა. სიამაყისა და უიმედობის გამო დადუმებულს ბოლოს აევსო მოთმინების ფიალა, გადაწყვიტა თავი გაეწირა, მაგრამ მეფე გონს მოეყვანა. ასეთ ხერხს მიმართა: მეფეთა საძვალეში ერთი თავის ქალა ნახა. წამოიღო მეფის სასახლეში და საჭაროდ დაუწყო ფერება, მუშკ-ამბრით დაზელვა, ვარდის წყლით განბანვა, ტკბილეულით გამასპინძლება და თაყვანისცემა. მეორე დღეს თავის ქალა ძონძებით შეამკო. პირსა და თვალებში მიწა შეაყარა, ემუქრებოდა და მუშტიც კი დაუშინა. გოცებულნი შესცქეროდნენ მეფე და დიდებულები, ვეზირებმა ხანჯლები მოიმარჯვეს მის ასაკუწად, ბოლოს მეფემ რისხვა შეიკავა და ჰკითხა მიზეზი ამ საქციელისა. მეგობარი მუხლებში ჩაუფარდა და აუხსნა: სიტყვა ისარივითაა, რბილ მიწაში ჩაესობა, ქვას კი ვერ გააპობს; წვიმასავითაა. წმინდა მიწაზე მალალ ჭეჯილს მოიყვანს, მლაშობზე ყოველგვარ თესლს წაახდენს<sup>103</sup>. ვერ გაგებდე საყვედური შენი საქციელის გამო და ეს თავის ქალა, ერთხელ საძვალედან ბალახში გადმოგორებული რომ ვიპოვე. სანიმუშოდ მოვიხმე, იგი ვერ შეცვალა ვერც პატივისცემამ, ვერც უდიერად მოპყრობამ, რადგან სიკვდილის შემდეგ მეფეცა და მდაბიოც ერთ ბედს იზიარებს. ამ თავის ქალის პატრონი შენზე მძლავრი მეფე იყო ერთ ღროს, ახლა კი ერთი მუქა მიწა ყოფნის დასაფარადო. ამ ვრცელმა მონოლოგმა გული აუჩვილა მეფეს, მოინანია თავისი საქციელი, უმეცრების ფარდა ჩამოეხსნა თვალთაგან, უარი თქვა მეფობაზე და მეგობართან ერთად განდევილობით გაითქვა სახელი...

<sup>102</sup> ტექსტში სახელი დამახინჯებული ჩანს (გვ. 82): **بازارجهان** — წარმოდგენილი გახმოვანებით — „ბეჰაზდარეჯიჰან“ („საუკეთესო ქვეყნად“!), იგი უთუოდ გვაგონებს „ნესტანდარეჯანისა“ და „ამირანდარეჯანის“ ნ. მარისეულ ეტიმოლოგიას (იხ. ЖМНП, 1895, VI), მაჯლისისთან არც ეს სახელი გვაქვს, არც ბავშვობის მეგობრის დეტალი, იქ ერთ დაახლოებულ დიდებულს მოაქვს თავის ქალა, აყრის მიწას, წონის სასწორზე ერთ ოქროდ და ა. შ. (იხ. ხელნაწ., გვ. 27; ლითოგრ. გამოც., გვ. 45).

<sup>103</sup> ტექსტი (გვ. 85r) აქ თითქმის ზუსტად ემთხვევა მაჯლისისეულ ვერსიას და მის ხალხურ დამუშავებას (ხელნაწ., გვ. 28; ლითოგრ. გამოც., გვ. 46). არაკის შინაარ-

აქედან იწყება მთავარი სხვაობა ბაბავეიძის ვერსიიდან მომდინარე მაჯლისისეულ სპარსულ ტექსტთან შედარებით. თუ ბაბავეიძისა და მაჯლისის მიხედვით მესამე ამბავს, რომელიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ბუდას ისტორიის დუბლირებას წარმოადგენს, ისევ ბალავჭარი მოუთხრობს ბუდასათჳიოდასათს, და მხოლოდ ამის შემდეგაა მოკლედ გადმოცემული მისი განშორება და უფლისწულის მიერ ქვეყნის მოქცევა, აბუნასართან ბალავჭარი აქ ამთავრებს თავის მისიას. იგი ერთხელ კიდევ უხსნის ბუდასათს ბედნიერების ქეშმარიტ არსს, სამ საფეხურს მის მისაღწევად, შემდეგ კი ემშვიდობება იმ პირობით, რომ, თუ შემთხვევა მიეცემა, კვლავ მოინახულებს. გულდამწვარი და თვალაცრემლებული უფლისწული გადაეხვევა თავის მოძღვარს, განშორების მწარე კოცნით გადაკოცნიან ერთმანეთს და ბალავჭარი მიდის. მთელი მესამე ამბავი უსახელო უფლისწულის შესახებ აქ ლოგიკურადაა მორგებული თვით ბუდასათის შემდგომი თავგადასავლის გადმოსაცემად (ცხადია, გამოტოვებულია დასაწყისი, თუ როგორ შეეძინება ერთ მეფეს ნანატრი ვაჟი, როგორ შეხვდება იგი მოხუცს, სწეულს და მიცვალებულს და ა. შ., რადგან ყველაფერი ეს აღწერილია საკუთრივ თხზულების პირველ ნაწილში)...

ბალავჭარის წასვლის შემდეგ უფლისწული ბუდასათი განმარტოების კედლისკენ შებრუნდა პირით და ხმას აღარავის სცემდა. შეშფოთებული მეფე ცდილობს მის გართობას, მაგრამ ამაოდ. ვარსკვლავთმრიცხველებმა და მკითხავეებმა სიყვარული თუ სხვა რამ საიდუმლო იწინასწარმეტყველეს. გადაწყვიტეს მისი დაქორწინება, მაგრამ ერთ დღეს უფლისწული გაქრა... ბუდასათი მეგობართან<sup>104</sup> ერთად მოხვდა ერთ სამეფოში, მას შემთხვევით თვალი მოჰკრა კოშკიდან მეფის ასულმა, რომელსაც მრავალი ხელისმძიებელი ჰყავდა, მაგრამ არავინ მოსწონდა. ასულმა მშობლებს განუცხადა, მხოლოდ ის ჭაბუკი შემიყვარდაო. ბაზარში საგზლის საყიდლად მისულ ბუდასათსა და მის მეგობარს მეფის ეჯიბი მიაღვა და კოშკში მიიწვია. მეფემ დედოფალი და ასული ფარდის მიღმა დასვა, თვითონ კი მშვენიერი გარეგნობის უცხოელს დაუწყო ვინაობის გამოკითხვა. ბუდასათმა დერეიშობა დაიბრალა, მაჯ-

სი გადმოცემული აქვს ს. ოლდენბურგს (დასახ. ნაშრ., გვ. 243). შესადარებლად მოიყვან ამ სენტენციის სპარსულ ტექსტს თბილისური ნუსხის მიხედვით:

مثل سخن تیر نشانه است در زمین نرم بی بهانی استوار شود و از  
 میانه سنگ صفا ناپایدار شود و چون مثل باران است که از تربت پاک  
 نبات جالاک رویاند و در شوره زمین هر تخم انداز و ضایع ماند...

<sup>104</sup> ტექსტშია (93r) همراه (თანამგზავრი), ოდნავ ქვემოთ — რაჟიკ გზიდე (რჩეული მეგობარი).

რამ მეფემ არ დაუჯერა და სიძობა შესთავაზა. შეწუხებულმა უფლისწულმა გაიფიქრა, მამაჩემის ბორკილებს გავეჭეცი და უარეს უბედურებაში გავებო. შემდეგ სანიმუშოდ მოახსენა მეფეს პირველი ჩართული არაკი „მემთვრალე უფლისწულის შესახებ, რომელმაც ღამე საფლავში გაატარა“;

ერთ მეფეს ჰყავდა მეტად ღირსეული ვაჟი. ერთ დღეს უფლისწული ძველმა მეგობარმა დაპატიჟა, დილიდან საღამომდე იქეიფეს, დათვრნენ და დაიძინეს. შუალამისას უფლისწულს გამოეღვიძა, სახლი მონატრა, ჩუმად დატოვა მასპინძლის სადგომი და სასახლისკენ გაემართა. გზად ქალაქის სასაფლაოს ჩაუარა, ღამის სიგრილემ ღვინის ორთქლი ცხვირში წამოადინა, გზა ვეღარ გაიგნო, ერთ საფლავში გაძარცული მიცვალებული თავის პატარძლად მიიჩნია და გვერდით მოუწვა. დილით რომ გამოიღვიძა, თავზარდაცემულმა მდინარეს მიაშურა, სხეული განიბანა და მალულად სასახლეში შეიპარა. ჰე, მეფეო, დაასრულა ბუდასაფმა არაკი, ვისაც ერთხელ ასეთი რამ თავს გადახდებდა, მოისურვებს მის განმეორებასო?

მეფე მიხვდება, რომ მისი დამოყვრების იმედი არ უნდა იქონიონ, მაგრამ ახლა დედოფალი გამოეცხადება, ცდილობს ვაჟის დაყოლიებას ასულის სილამაზის აღწერით. პასუხად ბუდასაფმა მერე ჩართული არაკი მოახსენა — „ქურდები და ოქროს ყუთები“:

ქურდებმა მიწისქვეშა ხვრელით სამეფო ხაზინაში შეაღწიეს. ყველაზე ძვირფას ნივთად მარგალიტებით მოოჭვილი ოქროს ყუთები დაიგულეს, ხელი დაავლეს და სასწრაფოდ უკან გამობრუნდნენ. შემდეგ, სამშვიდობოს გასულებმა, ერთმანეთისაგან დაფარულად თავთავიანთ ყუთებს ბოქლომი დააძრეს, მაგრამ იქ ჩამალული გველებითა და მორიელებით დაკბენილებმა უმალ სული განუტევეს. ჰე, მეფეო, დაასკვნა ბუდასაფმა, განა ვინმე მოისურვებს კვლავ იმ ხაზინაში შეძრომას და იმ ყუთების დახსნას?

ახლა ასულმა ითხოვა ნება სიტყვის თქმისა. გამოგოგმანდა შველივით, მშვენიერი სახის ელვარება მოუვლინა უფლისწულს, რომელიც მისმა სილამაზემ გააოგნა. ისღა მოახერხა, მესამე ჩართული არაკი ეთქვა — „ტყვე დევარდნილი უფლისწული“:

ძველად ერთ მეფეს ულამაზესი ვაჟი ჰყავდა. ერთხელ უფლისწულმა მეორე სამეფოს დაპყრობა განიზრახა, დამარცხდა და თავის ლაშქრიანად ტყვედ ჩავარდა. მტერმა ის საპყრობილეში ჩააგდო და ვისაც არ ეზარებოდა, ქვას ესროდა. ამ ამბავმა მის მშობლიურ სახელმწიფომდე მიალწია. ძმამ გადაწყვიტა მისი განთავისუფლება. ვაჭრულად გადაცმული ჩავიდა იმ სამეფოში, კარგი ქცევითა და მდიდრული საქონლით მეფის ნდობა დაიმსახურა, მალულად ციხის გზა გაიგნო და

ძმას კენჭი ესროლა გამოსაცნაურებლად. ძმამ რომ დაინახა, აცახცახ-და. ყარაულები გაოცდნენ, სხვები ქვებს გესვრიან და არაფერი, ამ კენჭმა როგორ გატკინაო! ვაჭრულად გადაცმულმა ძმამ გამართა დიდი წვეულება, მოიწვია თვით მეფე და ქალაქის მთელი მოსახლეობა, ასვა და აჭამა უზომოდ, ხოლო ვიდრე ისინი ერთობოდნენ, სწრაფად მიადგა ციხეს, ძმა გამოიყვანა, მალამოთი წყლულები დაუამა და ზღვისაკენ მიმავალ გზაზე დააყენა, იქ გემი გელოდება, ჩაქეჩი და შინ გასწიე, მეც მალე მოგეწევით. გზაში ტყვეობიდან გამოსხნილ უფლისწულს ფერია შემოეყრება, მოიტაცებს და თორმეტ პირდაღებულ და დუქ-მორეულ მამაკაცს გადასცემს შესაქმელად. მათგან რომ დააღწია თავი, ოცდაათ ქაბუქს ჩაუვარდა ხელთ, შემდეგ ოთხ ყმაწვილს<sup>105</sup>. ბოლოს ერთი ჭა დაინახა, ჭის პირას უზარმაზარი ხე იზრდებოდა, რომლის ტოტებზე თორმეტი სენაკი (سناك) იყო მოწყობილი, შესასვლელთან შვიდი მხედართმთავარი იდგა თორმეტი შიშველი ხმლით ხელში<sup>106</sup>. უფლისწული იმ ხეზე აძვრა, დიდი ვაჭირვებით ტოტიდან ტოტზე გადაცოცდა, ჭას გადაევიდა და ზღვის ნაპირს მიადწია, ჩაქდა გემში და სამშობლოში დაბრუნდა. ვანა ვინმე მოინდომებს თავისი ნებით კვლავ ტყვედ ჩავარდასო, დაასვენა ბუდასაფმა.

მეფე, დედოფალი და მათი ასული დარწმუნდნენ ბუდასაფის გადაწყვეტილების სიმტკიცეში. ამასობაში მეგობარმა ყურში რაღაც ჩასჩურჩულა ბუდასაფს. ამ უკანასკნელს გაეცინა და თქვა არაკი მეოთხე: „ამბავი ზღვაში დანთქმულთა დაღულები ს“.

ვაჭრების ერთი ჯგუფი ზღვით მოგზაურობდა. უეცრად ქარი ამოვარდა, გემი დაამსხვრია, ნაწილი დაიღუპა, ნაწილმა კი ფიცრების მეშვეობით ნაპირს მიადწია. ერთი მათგანი, ფიცარზე ამხედრებული, ერთ კუნძულზე აღმოჩნდა. ეს იყო ღულების (ავი სულების) კუნძული. სულ ქალი-ღულები იყვნენ, საგანგებოდ დაქროდნენ ზღვაში, ღუპავდნენ გემებს, ხოლო მგზავრ მამაკაცებს იტაცებდნენ, ერთ-ორ ღამეს დროს ატარებდნენ, შემდეგ კი ნაკუწებად აქცევდნენ და შეეჭკეოდნენ. ამჟერადაც ის ვაჭარი შეიპყრეს, კენჭი ჰყარეს, კაცი ღულების დედოფალს ერგო<sup>107</sup>. მან თავის სადგომში წაიყვანა და რამდენიმე ღამე მასთან

<sup>105</sup> ეს ალეგორია ბაბუეიძისა და მისგან მომდინარე მაჯლისის ვერსიაში არა გვაქვს იქ უფლისწული პირდაპირ ჭის წაადგება.

<sup>106</sup> ეს ეპიზოდი მოგვაგონებს „ჭაში ჩავარდნილი კაცის“ არაკს, სიახლოვე კიდევ უფრო იგრძნობა ბაბუეიძისა და მისგან მომდინარე მაჯლისის ვერსიაში, სადაც ჭის ფსკერზე მყოფი დიდი გველეშაპი არის მოხსენიებული (ხელნაწ., გვ. 30v; ლითოგრ. ვაშლი, გვ. 56).

<sup>107</sup> ბაბუეიძისა და მაჯლისის მიხედვით კენძულზე გამორეულ კაცს დედა-ღული

ყოფნით გული იჭერა. ვაჰარი გონიერი იყო, მიხვდა, რომ კარგი დღე არ ელოდა, ღამით ჩუმად გაიპარა, ზღვის ნაპირს მიადგა, იქნებ იმ ფიცრით თავს ეუშველოო. შემთხვევით გემმა გამოიარა, ჩაჯდა და წავიდა. დილით დედოფალმა კაცი ველარ ნახა, სხვა ლულები მიადგნენ, ჩვენც გვაქამე შენი ტყვე, თორემ შენ შეგქამთო. დედოფალმა ერთი კვირა ითხოვა, მოვძებნი და მოვიყვანო. მართლაც, თავის ქალაქში მიაგნო იმ ვაჰარს. ვაჰარი შეეცდარა; დედოფალი ხარ, შენი საკადრისი ჩვენი მეფეა, იმას ჩაგიგდებ ხელშიო. ლული ღამაზ ქალად გადაიქცა, ვაჰარმა მეფეს მიჰგვარა საჩივრით, მე ამისი რჩენა არ შემიძლია, შენი იყოსო. გახარებულმა მეფემ ქალი თავისთან დაიტოვა, ღამით კი ლულმა იხმო ქვეშევრდომნი და მეფეს ბოლო მოუღეს...

რა ბუდასაფმა ეს არაკი დაასრულა, მეფეს განუმარტა, ამ სულელმა ჰაბუქმა ისურვა შენი ასულის მეუღლეობაო. მეფეს გაეცინა, შემდეგ კი შესთავაზა უფლისწულს მის ქვეყანაში დარჩენა უკვე წმინდანად, სასულიერო მოღვაწედ, ჩვენც შენი მიმდევრები შევიქმნებითო. მაგრამ ბუდასაფის განცხადებით, მისი მიზანია მთელი მსოფლიოს მოქცევა. მეფემ დახმარება შესთავაზა, მაგრამ აქაც უარი მიიღო: ჩემი ქონება უპოვარობაშია, მიუგო ბუდასაფმა და მეგობართან ერთად დატოვა ეს სასახლეც. შემდეგ აღწერილია მათი მისიონერული მოღვაწეობა სხვადასხვა ქვეყნად, „სიბრძნის თესლის გაბნევა“... მაგრამ ბუდასაფს სულ მუდამ აწუხებდა მამის დარდი, ბოლოს მოიღო ქალაღი და კალამი, მისწერა ვრცელი წერილი და შიკრიკის ხელით გაუგზავნა. აქედან კი კვლავ მეფე ჰუნაიშის ამბავს დავებრუნდეთ (დასძენს მთხრობელი), გადმოგვცემთ, თუ რა შეემთხვა მას შვილთან განშორების შემდეგო. „ასე იგონებს ამბის მთხრობელი“<sup>108</sup>. უფლისწული ბუდასაფი ქორწინების ღამეს რომ ქალაქიდან გაიქცა, დილით მეფემ კაცი გაგზავნა ამბის გასაგებად, როგორ ჩაიარა ქორწინების ღამემო. იქნა შევიდა საწოლ ოთახში, მაგრამ იქ მხოლოდ პატარძალი დახვდა, რომელმაც არაფერი იცოდა, სად გაქრა ღამით ბუდასაფი. ეძებეს და ვერსად ჰპოვეს. დამგლოვიარებული ჰუნაიში ჯერ თავის კერპებს ევედრებოდა შვილის დაბრუნებას, შემდეგ რწმენის ხალხს უხმო და მოქცევა აღუთქვა, თუ შვილი ცოცხალი დამირჩაო... ერთ მშვენიერ დღეს ბუდასაფის წერილი მიიღო და თითქოს მკვდრეთით აღსდგა, თვით გა-

იპოვის, მასთან ღამეს გაატარებს, დილით მოკლავს, დაანკუწებს და მეგობრებთან ერთად შექაშს. შემდეგ მეორე კაცი გამოირიყება ამ კუნძულზე, რომელიც უკვე ლულების მეფის ასულს შეეყვარდება, მაგრამ მეორემ იცოდა პირველის ბედი და ლულს არ გაეპარა, დილით კი გაიქცა (ხელნაწ., გვ. 31r; ლიპოვარ. გამოც., გვ. 57).

<sup>108</sup> გვ. 103r: *ناقل داستان جنین یاد کرده است* (შდრ. ქართულ „ბალაეარისან“: „ვითარცა იტყვის ივაით მერტყუელ ჩუენი“... გვ. 57).



ემართა მის შესახვედრად. ასე დააყენა ჰეშმარიტების გზაზე ბუდასაფმა მამამისი და მთელი თავისი ხალხი. იმედია ჩვენცა<sup>109</sup> და მუსლიმებს გველირება ამგვარივე სამოთხის ბედნიერება, ასკენის ავტორი...

როგორც ვხედავთ, აქ არა გვაქვს ბაბავეიკ-მაჯლისისეული ანგელოზების გამოცხადება, იოდასათვის მიერ ხის ქვეშ ჰეშმარიტების წვდომა, მთელი ინდოეთის მოქცევა და სიკვდილის აღწერა. თბილისური ნუსხით მოღწეული აბუნასრის ვერსიის ფინალიც უფრო სპარსული ხალხური დასთანების ბედნიერი დასასრულის ტიპს უახლოვდება.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ, მიუხედავად საერთო ჩარჩოსა და ზოგიერთი ჩართული არაკის დიდი მსგავსებისა, თბილისური ნუსხით შემონახული აბუნასრის სპარსული ვერსია არ მომდინარეობს უშუალოდ ბაბავეიკის არაბული ტექსტიდან. შესაძლებელია, მათ ჰქონდათ საერთო წყარო, ინდურ-ფალაური დამუშავებიდან მომდინარე ერთ-ერთი ადრინდელი არაბული თარგმანი, რომელიც განსხვავდებოდა ე. წ. ბომბეის ვრცელი არაბული ვერსიისაგან. ცხადია, ამ წინასწარი ვარაუდის შესამოწმებლად საჭიროა არაბულ-სპარსული ტექსტების დეტალური შედარებითი შესწავლა. რაც შეეხება განსხვავებულ ჩანართ არაკებს, არ არის გამორიცხული, რომ ზოგი მათგანი მაინც თვით აბუნასრის მიერ არის შეტანილი ტექსტში (ისევე, როგორც პოეტური ციტატები). მასვე ეკუთვნის, ცხადია, სუსტი, მაგრამ მაინც საგრძნობი ისლამური შეფერვალობა ძეგლისა, წყაროდან მომდინარე არაბული ლექსიკითა და საჩით (რითმა და რიტმი პროზაში) გართულებული პროზაული სტილი, რომელსაც ანალისებს ხალხურ თქმათა უხვი გამოყენება.

დასასრულ მოვიტან აბუნასრისეული ვერსიის არაკებისა და საკუთარ და გეოგრაფიულ სახელთა სიას:

#### ა რ ა კ ე ბ ი<sup>110</sup>

1. იგავი მგზაფრისა და აქლემისა
2. იგავი ბრძემისა და სპილოსი
3. ბრძენი და ქურდი, რომელსაც ხიზრად (წმინდანად) მოჰქონდა თავი

<sup>109</sup> سارا ჩამატებულია არშიაზე (გვ. 104r).

<sup>110</sup> როგორც ითქვა, ჩართული საილუსტრაციო მასალა ხან „არაკად“ (حكایات) იწოდება, ხან „ამბავად“ (استان), ხან „იგავად“ (مثال). ზოგი მათგანი ტექსტში ან არშიაზეა დასათავურებული (მომაქვს სპარსული შესატყვისიც), დანარჩენთა სათავურები პირობითია, შინაარსიდან გამომდინარე. შეწევით აღნიშნულია საილუსტრაციო არაკები (და არა ძირითად თხრობაში) ჩართული არაკი თუ იგავი.

4. ქათმების ქურდის სიხარბე (حكايت تنك تيشه مرغ دزد)
5. ამბავი გონიერი მეფისა (داستان پادشاه هنرمند)
6. იგავი ადამის ყალიბისა (بيان قالب آدم)
7. ქაში ჩაყარნილი კაცი (დასკვნითი ნაწილი)
8. არაკი სამართლიანი მეფისა (حكايت پادشاه دادگر)
9. სულელი და ოქრო
10. მეფე ერთი წლით
11. იგავი ბრძენი მკურნალისა (مثل طبيب حاذق)
12. უზრუნველი მეფის არაკი (حكايت پادشاه بی قناعت)
13. იგავი მებალისა (مثل باغبان)
14. იგავი გამოცდილი მკურნალისა
15. ჩიტი ფადიმი
16. ნათელმხილველის ნაამბობი
17. არაკი ტკბილმოუბარი მეფისა და კეთილმოსურნე ვეზირისა (حكايت پادشاه خوش زبان با وزير مشفق مهربان)
18. ამბავი ბრიყვი მასპინძლისა და გონებამახვილი ბრძენისა (داستان میزبان بی کیناست با حکیم صادق فراست)
19. იგავი ნაგვისა
20. ამბავი მდიდარი ზრდილი ქაბუჯისა და ღარიბი ქალწულისა (داستان توانگر پسر دنیا دار با درویش خریدار)
21. არაკი მებალისა და ჩიტისა
22. არაკი მეფისა, რომელმაც სიცოცხლის ერთი ნახევარი ბოროტებაში გაატარა, მეორე — ღვთისმოსაობაში
23. არაკი ბოროტი მეფისა და წმინდანი მეგობრისა (حكايت صاحب عينا با رفیق پاک اعتقاد)
24. მემთვრალე უფლისწული, რომელმაც ღამე საფლავეში გაატარა
25. ქურდები და ოქროს ყუთები
26. ტყვედ ჩაყარნილი უფლისწული
27. ამბავი ზღვაში დანთქმულთა და ღულებისა (ავი სულელებისა) (داستان غرقه شدن [و] غولان)

#### ს ა კ უ თ ა რ ი დ ა გ ე ო გ რ ა ფ ი უ ლ ი ს ა ხ ე ლ ე ბ ი

1. აბუნასრ ბენ-აბულალა ბენ-გერშასბი (ابو نصر بن ابی العلاء بن گرشاسب)
2. აბულჰარეს თოღრულ იბნ-არსლან ბენ-თოღრული (ابو الحارث طغرل ابن ارسلان بن طغرل)

3. ბალავპარ ბრძენი (حكيم بلوهر)
4. ბუდასაფი (بودسف // بوداسف)
5. ბჰზდარ ჯეჰან (بهزدر جهان)
6. ხაზანი // ხაზინი (خازن // خازين)
7. ხატიე (خطيه)
8. ხიზრი (خضر)
9. ჰუნაიშ (حبيش // حبيش // حنیش // حنیش)
10. სარანდიბი (سرندیب)
11. სულაბატი (سولابط)
12. ჰინდუსტანი (هندوستان)

ამრიგად, აბუნასრ ბენ-აბულალა ბენ-გერშასბის სპარსულმა ვერსიამ შემოგვინახა ერთ-ერთი, დღეს უცნობი არაბული დამუშავება, რომელიც შედარებით ახლოს დგას ბაბავეიჰის ტექსტთან და საგრძნობლად განსხვავდება ბომბეის ვრცელი არაბული რედაქციისაგან<sup>111</sup>.

### 3. ნეზამედდინისეული და სხვა სპარსული ვერსიები

ჯერ კიდევ ადრე ცნობილმა ირანელმა მეცნიერმა საიდ ნაფისიმ გაცივრით მიუთითა სპარსული „ბალავარიანის“ ერთ უცნობ ვერსიაზე: „ნეზამ ეწოდება მას, ვინც 810 წელს ჰიჯრით სპარსულად გადმოიღო „ბუდასაფისა და ბალავპარის“ დასტანი და მიუძღვნა იგი სულთან აჰმად ჯალაირს“<sup>112</sup>. თარიღი აქ მითითებულია თეირანში, მალექის ბიბლიოთეკაში დაცული ნუსხის მიხედვით<sup>113</sup>.

შედარებით ვრცლად შეეხო ამ ვერსიას დ. ჟიმარე (ს. ნაფისის მოხსენიების გარეშე)<sup>114</sup>. იგი დაეყრდნო ბრიტანეთის მუზეუმში დაცულ ხელნაწერს, რომელიც, მკვლევრის აზრით, ავტოგრაფს წარმოადგენს და გადაწერილია 801—803 წ. პ. (1398—1401)<sup>115</sup>. ხელნაწერი წარმოადგენს სხვადასხვა თხზულებათა ანთოლოგიას, რომლის დასაწყისში

<sup>111</sup> აბუნასრის ვერსიაზე მუშაობისას დღი დახმარება გამოწია მ. ფათემომ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვასხენებ.

<sup>112</sup> سعيد نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، ۲۶۴، ۱۳۴۴

<sup>113</sup> ეს ნუსხა პირველად აღწერა ალი ასლარ ჰეჰმათმა 1948 წ. თავის წიგნში: از سدهی تا جامی، تهران، ۱۳۲۷، ۲۴۳

<sup>114</sup> დ. ჟიმარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 43—47.

<sup>115</sup> PS 760690 / OMP 7265/ OR 13214 (ესარგებლობ ამ ნუსხის მიკროფორმი;

მოთავსებულია „შემოკლებული წიგნი ბალავქარისა და ბუიოდასაფისა“<sup>116</sup>.

ვრცელ შესავალში ავტორად მოხსენიებულია ალი ბენ-მოჰამად, რომელიც ცნობილია სახელით ნეზამ. დ. ჟიმარეს აზრით, ეს უნდა იყოს თემურლენგის მეისტორიე: „ზაფარ-ნამეს“ ავტორი ნეზამედდინ შამი. რომელსაც 1398—1401 წლებში დაუწერია თუ შეუდგენია „ბალავქარისა და ბუიოდასაფის წიგნი“<sup>117</sup>. შესავალშივე, წიგნის შედგენის მიზეზის გადმოცემისას, ნეზამედდინი იძლევა საგულისხმო ცნობას წყაროს შესახებ: „სიბერის ჟამს, ხალიფას წიგნსაცავში გავეცანი ერთ წიგნს. რომელმაც მომხიბლა ბრძნული შინაარსითა და ფილოსოფიური საკითხებით. ეს წიგნი არაბულიდან სპარსულად უთარგმნია მოჰამად ბენ მოჰამად ბენ-მოჰამად ალ-ლაზნევის ლექსჩართული პროზით. თარგმანი მეტად ვრცელი იყო და არ გამოირჩეოდა სტილის ღირსებით, ლექსიც მოიუსტებდა. გადაეწყვიტე მისი გამართვა და შემოკლება...“

როგორც დ. ჟიმარე აღნიშნავს, ჯერჯერობით ვერ ხერხდება ამ მოჰამად ლაზნელის ვინაობის დადგენა, ოღონდ აშკარაა, რომ ის ლაზნელთა კარის მწერალია (XI ს.). საინტერესოა, დასძენს მკვლევარი, რომ სწორედ აქ და ამ დროს ითარგმნა არაბულიდან სპარსულად მუჟაფასეული „ქილილა და დამანა“. მიუხედავად შემოკლებისა, ნეზამედდინის ვერსია საკმაოდ ვრცელია<sup>118</sup>. რაც შეეხება სტილს, იგი საკმაოდ გართულებულია და დამძიმებული ბრძნული შეგონებებითა და არაბულ-სპარსული პოეტური ციტატებით, რაც დამახასიათებელია მონღოლთა შემდეგდროინდელი სპარსული პროზისათვის.

„ბალავქარიანის“ ნეზამედდინისეული ვერსიის შინაარსის გაცნობამ დამარწმუნა, რომ იგი თითქმის ზუსტად ემთხვევა აბუნასარის ზემოთ განხილულ ტექსტს. ავიღოთ დასაწყისი:

რომელიც ლონდონიდან მივიღე ი. ბორშივესკის დახმარებით, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვხსენებ.

<sup>116</sup> „اختصار كتاب بلوهر و بيوداساف“ („ბუიოდასაფ“ მიღებულია „ბუიოდასაფისა“ და „ოდასაფის“ კონტამინაციით).

<sup>117</sup> ნეზამედდინ შამი ან შანბი თაბრიზი დაჰყვებოდა თემურლენგს ლაშქრობაში, მასთან ერთად იყო საქართველოშიც. ზოგი ცნობით მას არაბულიდან უთარგმნია სხვადასხვა სასულიერო თხზულება, შეუდგენია მუჰამადისა და იმამების ცხოვრება (იხ. ყ. А. Стори, Персидская литература. Библиографический обзор, переработан и дополнен Ю. Э. Брегель, II, М., 1972, с. 788).

<sup>118</sup> ლონდონის ნუსხა შეიცავს 107 გვერდს (გვერდზე 37 სტრიქონია), თეირანის ნუსხა — 246 გვერდს (19 სტრიქონით).

آغاز داستان بلوهر و بیوداسف آورده اند که در ایام ماضیه و اعوام سابقه در خطه هندوستان پادشاهی بود رفیع منزک و سیم مملکت بی گرانه کنوز و دفتن و بی کناره اموال و خزاین و نام او جنیش بود و در شهر سوبلاط مقام داشت

„ბალავჰარისა და ბუიოდასაფის დასთანის დასაწყისი: გადმოგვცემენ, რომ წარსულთა დღეთა და გარდასულთა წელთა შინა ინდოეთის ქვეყანაში იყო ერთი მეფე. მაღალი გვარისა, მფლობელი სამეფოთა, თვალუწვდენტა განძთა და სალაროთა და უნაპირო ქონებათა და ხაზინათა<sup>119</sup>. და სახელი მისი იყო ჭუნაში<sup>120</sup> და ქალაქ სუბალატში<sup>121</sup> ჰქონდა სამკვიდრებელი“.

თუ მცირე შემოკლებასა და სახელთა გრაფიკულ ნიჲადაგზე საბეცვლას არ მივიღებთ მხედველობაში, დამთხვევა სიტყვასიტყვითია (ზოგჯერ, პირიქით, ნეზამედდინი უფრო ვრცლად თუ სიტყვამრავლად გადმოგვცემს ტექსტს). იგივე ითქმის ჩანართი არაკების შესახებ (თუმცა აქ უფრო სრულადაა წარმოდგენილი სათაურები). რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა, აქვე გვხვდება ზოგი სხვა ვერსიებისათვის უცნობი არაკიც („სულელი და ოქრო“, „ნათელმხილველი“, „გონება-მახვილი ბრძენი და ბრძევი მასპინძელი“).

რაც ყველაზე უფრო საგულისხმოა, ნეზამედდინთანაც. ისევე, როგორც აბუნასრის ტექსტში, არა მარტო დაცულია ბაბავეიქისეული სამი ე. წ. დამატებითი ამბავი, არამედ მესამე ამბის მოქმედ პირად და შიგნართული არაკების ავტორად აქაც ბუდასაფია გამოყვანილი ოლონდ. რატომღაც, არ ჩანს, გამოტოვებულია მეოთხე არაკი ლულების (ავი სულების) შესახებ. ანალოგიურია ორივე სპარსული ვერსიის ფინალი. სანიმუშოდ მოვიტან ერთი არაკის თარგმანს:

გონიერი ჩიტისა და მებალის ამბავი<sup>122</sup>

„ბალავჰარმა თქვა: გადმოგვცემენ, რომ ერთ კაცს ჰქონდა ბალი. აღსავსე ხეხილითა და ლამაზი ყვავილებით. შემთხვევით ერთი თავხედი ჩიტუნა შემოეჩვია ამ ბაღს და მტრობის ნისკარტით ზარალის კოცონი დაანთო. ყოველ დღე მცირედს ხილისაგან მიირთმევედა. დანარჩენს კი ნისკარტითა და ბრჭყალებით აზიანებდა. კაცმა თქვა თავისთვის: ჩიტი

<sup>119</sup> საჭი აქ უფრო გამოართულია, აბუნასრთან (თბილისური ნუსხის მიხედვით), აქლა

خزاین

<sup>120</sup> სხვაგან ტექსტში „ჭუნაში“ (جنیش) გვაქვს.

<sup>121</sup> სხვაგან ტექსტში „სულაბტი“ (سولابط) გვაქვს.

<sup>122</sup> 36v. 36v. داستان مرغ بردان با صاحب بستان :

პატარაა გარეგნობით, მაგრამ მის მიერ მოყვნიებული ზარალი დიდია. შეგონება: ვისაც ცოფიანი ძალი გამოეკიდება საკბენად, თავი უნდა დაიცვას... ბოლოს მებაღემ მახე დაუგო ჩიტს, შეიპყრო და მოკვლა გადაწყვიტა, რათა მასაც შეება ენახა და წალკოტსაც მოესვენა. ჩიტმა ენა ამოიღვა: თუმც დამნაშავე ვარ, მაგრამ სუსტი და უძლური, მსგავსად იმისა, ბელურამ რომ უთხრა ქორს. კაცმა იკითხა, ეგ როგორ იყო? ჩიტმა უპასუხა: შეიძლება გარეგნობით უმნიშვნელო იყო, შინაგანი ბუნებით კი დიდო! მეც იმ ბელურასავე შენდობას ვთხოვ, ჩემი მოკვლით რა სარგებლობა გექნება, ხოლო თუ ვაჟკაცობას გამოიჩინე და გამიშეებ, სამ ისეთ რჩევას მოგცემ, გაჭირვების ჟამს რომ გამოგადგება. კაცმა მიუგო: თუ მართალს ამბობ, მომასმენინე დარიგება და გაგიშვებო. ბრძენმა ჩიტმა უთხრა: ჰე, ჯევანმარდო, არასოდეს ინანო გარდასულზე; ნუ დაიჯერებ შეუძლებელს; ნუ ეძიებ, რასაც ვერ ჰპოვებ! კაცმა ეს რომ მოისმინა, მოეწონა და ჩიტი გაუშვა. რა განთავისუფლდა, ჩიტი აფრინდა, მებაღის წინ ხის ტოტზე შემოჯდა და გაბრაზებით უთხრა: ო, გონდაკარგულო, ჭრელი სიტყვებით შეგაცდინე! ლექსი:

რაც ჭკონდა ვერ დააფასე, უეცობით მოიშორე,  
ახლა რაც უნდა ეძიო, კვლავ ხელში ველარ ჩაიგდებ.

ჩემი სიცრუე რომ არ მოგწონებოდა და მოგეკალი, ჩემს გაჭრილ მკერდში (سینه) ერთ ისეთ მარგალიტს (جڑا) ნახავდი, ვით სირაქლემას კვერცხია (ماضي بيض)، რომლის ფასი ჯავაირჩებთან უანგარიშოდ დიდია. იგი შენც გეყოფოდა და შენს მემკვიდრეებსაც. კაცმა ეს რომ მოისმინა, სინანულის კვამლი ცხვირიდან ამოუვიდა, გონება დაკარგა და უძლურებისაგან წაიქცა. ძლივს აიყვანა თავისი თავი და ჩიტს მიუბრუნდა: ჰე. ბრძენო და გონიერო, მოდი, დამიჯერე, რასაც გეტყვი. ოქროს გალიას გაგიკეთებ, მონასავით გემსახურები, დაბრუნდი ჩემთან! ჩიტს გაეცინა: რა საცოდავი და გულმავიწყი კაცი ყოფილხარ. სამგზავროდ გამზადებულხარ, საგზლად კი გულმავიწყობა წამოგიღია. რა უყავი ჩემი სამი დარიგება? განა მე არ ვითხარი, გარდასულს ნუ ინანებ და თავს ნუ მოიკლავო?! დიახო, მიუგო კაცმა. მაშ სახე რატომ შეგეცვალა ჩემი გაშვების შემდეგ? მეორედ არ ვითხარი, ნუ ეძებ, რასაც ვერ შესწადები, ნუ წვალობ და თავს ნუ იწუხებ?! დიახო, მიუგო კაცმა. მაშ რაღას ცდილობ კვლავ ჩემს შეწვედენას? მესამედ არ ვითხარი, რასაც ვერ ჰპოვებ, ნუ მოინდომებ და თავს ნუ შეირცხვეხ პრძენთა წინაშე? დიახო, მიუგო კაცმა. მაშინ როგორღა დაიჯერე, თითქოს მკერდში სირაქლემას კვერცხის ოდენი მარგალიტი მაქვს, როდესაც მთელი ჩემი სხეული სირაქლემას კვერცხს ვერ განეწონება! კაცმა ეს რომ მოისმინა, შერცხვა და აღელვებულმა დაინანა ყოველივე...“

ვარაუდის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ნეზამედდინის წყარო, დაზნელთა კარზე XI ს. შექმნილი სპარსული ვერსია, მომდინარეობს იმ არაბული ტექსტიდან, რომლის შესახებაც საუბარია აბუნასრის თარგმანის შესავალ ნაწილში. არც ის არის გამორიცხული, რომ აბუნასრი უშუალოდ იცნობდა იმ სპარსულ ვერსიას, რადგან მხოლოდ საერთო წყაროს არსებობით შეიძლება აიხსნას ასეთი სიახლოვე ამ ორ სპარსულ „ბალავარიანს“ შორის. ასეა თუ ისე, აშკარაა XI საუკუნემდე ისეთი უცნობი არაბული ვერსიის არსებობა, რომელიც განსხვავდებოდა ე. წ. ბომბეის ვრცელი არაბული ტექსტიდან და ახლოს იდგა, თუმცა არ ემთხვეოდა იბნ-ბაბავეიქის ვერსიას. ერთი სიტყვით, აღნიშნული სპარსული ვერსიების მიხედვით ფაქტია, რომ VIII—IX საუკუნეებში არსებობდა რამდენიმე არაბული „ბალავარიანი“, რომელთაგან ზოგი აისახა იბნ-ნადიმის კატალოგში, ზოგი კი მის მიღმა დარჩა.

ზემოთ მოკლედ განხილული სამი სპარსული ვერსიის (მაჯლისი-აბუნასრი-ნეზამედდინი) გარდა ხელნაწერთა სპარსულ კატალოგებში იხსენიება სხვა სპარსული „ბალავარიანები“, რომელთა რაობა ჯერ კიდევ გასარკვევია და შესასწავლი. ასე მაგალითად, ა. მონზავი ნეზამედდინის თეირანულ ნუსხასთან ერთად (მალექის ბიბლიოთეკა, № 4187, ავტორის დაუსახელებლად) უთითებს კიდევ ხუთ „ბალავარიანს“ (თეირანის უნივერსიტეტის, მაჯლისის, მაშჰადის წიგნსაცავებში, უმეტესად XIX ს. ნუსხებით)<sup>123</sup>. ერთი ხელნაწერი აღწერილი აქვს მ. დანეშ-ფაჟუჰს (მოყვანილი დასაწყისისა და დასასრულის მიხედვით იგი არა ჰგავს ჩემთვის ხელმისაწვდომ ვერსიებს)<sup>124</sup>. ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ხ. მოშარის მიერ აღწერილი ზოგი ლითოგრაფიული გამოცემა, სადაც მთარგმნელბად იხსენიებიან სეიდ ალი რეზა ბენ-მოჰამად ჰუსეინი, იგივე რეიჰანე იაზდი, რომელსაც თითქოს იბნ-ბაბავეიქისეული ვერსია უთარგმნია (თეირანი, 1903) და ჰაჯ მირზა შექრულა<sup>125</sup>. ეს უკანასკნელი „ბაჰარ ულ-ანვარში“ მოთავსებული მაჯლისისეული არაბული ტექსტის (რომელიც, როგორც ითქვა, იმეორებს იბნ-ბაბავეიქს) მთარგმნელად მიაჩნია საიდ ნაფისის თავის ერთ ზოგადი ხასიათის წერილში „რომანული ჟანრი ძველ ირანში“, სადაც ის, სხვა საკითხებთან ერთად, მოკლედ განიხილავს „ბალავარიანის“ ისტო-

<sup>123</sup> احمد منزوی، فهرست نسخهای خطی فارسی، جلد ۵، ۳۷۶۱

<sup>124</sup> فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجلد ۱۳، نگارش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۰، ۳۲۷۴: داستان بوذاسف و بلوهر

<sup>125</sup> خانباها مشاره، فهرست کتابهای چاپی فارسی، جلد اول، تهران، ۱۳۳۷، ۲۳۱

რიასაც<sup>126</sup>. ამას გარდა ბუდას ცხოვრების ამსახველ მოთხრობათა გამოცხილს სპარსულ მწერლობაში მიექლენა ზარინქუბის, გოლფაიგანის, მოჯთაბაის წერილების სერია უურნალში „ინდო-ირანიკა“, ტ. V, VI, XXIX<sup>127</sup>.



126. سعید-نفسی، رمان نویسی در ایران باستان، سالنامه کشور ایران، 1328، 17 سال چهارم.

127. زرین کوب، در باره داستان زندگی بوذاسف، ایندو-ایرانیکا، جلد 5، شماره 2، صافی گلپایگانی، در اطراف مقاله «در باره زندگی بوذاسف»، ایندو-ایرانیکا، جلد 6، شماره 2؛ فتح الله مجتبیائی، داستانهای بودائی در آدیباذ فارسی، ایندو-ایرانیکا، جلد 29، شماره 4-1، [Indo-Iranica]



## ბოლოსიტყვაობა

„კეთილნი შორით ელვარებენ ჰი-  
მალაის მწვერვალებივით, ბოროტნი  
ახლოსაც არ ჩანან, როგორც არა  
ჩანს ღამის წველიადში გატორცნი-  
ლი ისარი“.

(ღამაჰადა, XXI, 304)

„ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიების შესწავლა საყურადღებოა არაბულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, აგრეთვე საკუთრივ სპარსული დასთანური პროზის განვითარების თვალსაზრისით. მაგრამ ამჟერად მინდა დასკვნის სახით, უფრო ზუსტად, საკითხის დასმის წესით, შევეხო მათ მნიშვნელობას ქართული „ბალავარიანის“ წყაროს დადგენისათვის (ზოგი რამ გზადგაზა იყო აღნიშნული ზემოთ).

ჯერ კიდევ ნ. მარმა, რომელმაც პირველმა შეუდარა ქართული „ბალავარიანის“ (მის მიერვე, ა. ხახანაშვილთან თითქმის ერთდროულად. მიკვლეული მოკლე რედაქციის მიხედვით) დასაწყისი ჰომელის არაბულ დეფექტურ ნუსხას, გამოთქვა მოსაზრება ქართული - ტექსტის არაბულიდან (თუ საეარაუდო სირიულიდან) მომდინარეობის შესახებ<sup>1</sup>. მოსაზრება მეტად ფრთხილად იყო გამოთქმული, ყოველგვარი დასკვნების გარეშე, საგანგებოდ იყო ხაზგასმული დანარჩენი ქართული ნუსხების შესწავლის აუცილებლობა. რაც შეეხება არაბულიდან ქართულად თარგმნის შესაძლებლობას IX—X საუკუნეებში, აღნიშნავდა ნ. მარი, მხოლოდ საკითხის სრული შეუსწავლევლობით შეიძლება აიხსნას ის გარემოება, რომ დღემდე უცნობია ამ გზით მიღებული ძეგლები და მათი შექმნის პირობები<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ნ. მარი, დასახ. ნაშრ. (ЗВОРАО, III, 1888), გვ. 260; Балхвар и Иодасаф. Грузинский текст по рукописям XI—XII вв. с переводом и предисловием издал А. Х а х а н ш в., М., 1902.

<sup>2</sup> Н. М а р и, Жизнь св. Варлаама Сирокавказского (к вопросу о «Варлааме и Иоасафе»), ЗВОРАО, XIII. СПб., 1901, с. 102.

ნ. მარის ორივე წინასწარგანკვერტა გაშართლდა. აღმოჩნდა არა მარტო მოკლე რედაქციის („სიბრძნე ბალავარიისი“) ახალი ნუსხები, მათგან ერთი უძველესი იერუსალიმური კოლექციიდან (XIII—XIV სს.), არამედ სრულიად ახალი, ვრცელი რედაქციის შემცველი ხელნაწერი იმავე კოლექციიდან (XI ს.), რომელიც გაცილებით უფრო ახლო დგას არაბულ ტექსტთან. უფრო მეტი, როგორც მკვლევართა უმრავლესობა დღეს ვარაუდობს, IX—X საუკუნეებში შექმნილი „ცხოვრება იოდასაფისის“ ვრცელი ტექსტი (ან მისი არქეტაი) და ელო საფუძვლად მოკლე რედაქციას, რომელიც XI ს. გასულს უნდა ყოფილიყო შემუშავებული<sup>3</sup>. რაც შეეხება არაბულიდან ნათარგმნ ძეგლებს აღნიშნულ პერიოდში, მათი რაოდენობა სულ უფრო იზრდება<sup>4</sup>. როგორც ჩანს, მათ რიცხვს განეკუთვნებოდა თავისი ისტორიულ-ლიტერატურული ღირებულებით ყველაზე გამორჩეული ძეგლი — „ბალავარიანის“. ამდენად, უპირველეს ამოცანად არაბულ-ქართული ტექსტების თავიდან ბოლომდე დეტალური შედარება მესახება. ამგვარი სამუშაო ნაწილობრივ, ცალკეული ადგილების მიმართ არის ჩატარებული მხოლოდ ნ. მარით მოკიდებული დღემდე (ვგულისხმობ რ. თვარაძისა და ე. ხინთიბიძის დასახელებულ ნაშრომებს).

ვიღრე უშუალოდ სპარსულ მონაცემებს შეეხები, მოკლედ შევახსენებ მკითხველს ქართული „ბალავარიანის“ წყაროს თაობაზე გამოთქმულ მოსაზრებებს (ზოგი რამ უკვე ითქვა შესავალში). მკვლევართა უმრავლესობას არ ეპარება ეჭვი, რომ ძირითადი ქარგა და ყველზე ჩართული იგავ-არაკი აღებულია არაბული წყაროდან. ამასთან სიახლოვეს ამელავნებს სწორედ ვრცელი ქართული რედაქცია, მოკლე მის (თუ მისი არქეტაის)<sup>5</sup> რედაქტირებულ, გადამუშავებულ სახეს წარმო-

<sup>3</sup> ილია აბულაძე, ბალავარიანის ქართული რედაქციები, თბ., 1957, გვ. 018.

<sup>4</sup> ეს განსაკუთრებით ნათელი გახდა უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნებული ნაშრომების შემდეგ: რ. გვარამია, ამონიოსის „სინარაითის წმინდა მამათა მოსრვის“ არაბულ-ქართული ვერსიები, თბ., 1973; ნანი წაქაძე, „სინიშეს ცხოვრების“ სირიული, არაბული და ქართული ვერსიები, თბ., 1983, რ. გვარამია, ბასილი კაპადოკიელის მეორე ეპისტოლის არაბული ვერსია და მისი მიმართება ადრეულ ქართულ რედაქციასთან, „მრავალთაი“, X, თბ., 1983, გვ. 146 და სხვ.

<sup>5</sup> ი. ი. აბულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 046, ეს მოსაზრება განაითარა და საინტერესო მაგალითების მოხმობით უფრო მკვეთრად ჩამოაყალიბა რ. თვარაძემ. მისი დასკვნით, არსებობდა პირველადი ტექსტი, „რომლისგანაც ცალ-ცალკე ერთი მეორეზე დამოუკიდებლად ამოვიდა ორი რედაქცია — მოკლე და ვრცელი“ (წიგნი და მკითხველი, გვ. 115). ამითვე ხსნის ის ხშირად სიტყვასიტყვით დამთხვევას ვრცელისა და მოკლე რედაქციის ტექსტებს შორის, თუმცა არაფერს ამბობს ისეთ შემთხვევებზე, როდესაც ვრცელში აზრი გამართულია, მოკლეში კი, სწორედ ამ (თუ მასთან ახლოს მდგომი)

ადგენს. პირველი მინიშნება წყაროზე საკუთარ და გეოგრაფიულ სახელებში ვლინდება. თანაც ეს არის არა ცალკეული შემთხვევა, არამედ მთელი მწყობრი სისტემა:

1) ყბადალებულ ბუდასათ—იოდასათზე იმდენი ითქვა, რომ ზოგიერთში ირონიულ ლიმილს იწვევს, მით უმეტეს, რომ ო-სა და ო-ს აღრევას თვით არაბულშივე აქვს ადგილი. მაგრამ ხომ ფაქტია, არაბულში შეიცვალა ეს სახელი თუ ქართულ თარგმანში, სხვაგვარად, თუ არა გრაფიკულ ნიადაგზე, ის ვერ აიხსნება. აქედანვეა მიღებული სპარსული „იოდასათ, იოზასათ, ბუიოდასათ“.

2) ვრცელ „ბალაეარიანში“ უკლებლივ ხმარებული ფორმა „ბალაჰვარ“ რომ არაბულ „ბალაჰვარ“ (بلهه) თუ „ბალაეჰვარს“ (بلوهه) უკავშირდება, არც ეს უნდა იყოს სადავო. (შდრ. XI—XII სს. ფრ-გმენტის „ბალჰვარ“)

3) ილ. აბულაძემ სპეციალური წერილი მიუძღვნა იოდასათის მამის, ინდოეთის მეფის სახელს, რომელიც ვრცელ რედაქციაში სხვადასხვა დაწერილობითაა წარმოდგენილი: აბენეს, ჰებენას და აბენესე<sup>6</sup>. ამას დაერთო X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე აღმოცენებულ იოდასათის საგალობელში ნახმარი ფორმა „აბენესერ“<sup>7</sup>. მკვლევარს სამართლიანად მიაჩნია, რომ ეს ფორმები მიღებულია აგრეთვე გრაფიკულ ნიადაგზე არაბული „ჯანისარიდან“ (جنيسار). მართლაც, ამასვე ადასტურებს აბუნასრისა და ნეზამედდინის სპარსულ ვერსიებში წარმოდგენილი ვარიანტები: „ჰუნაიშ-ჰანიშ“ (حنيش) „ხუნაიშ“ (خنش), „ჯუნაიშ“ (جنش). წერტილთა აღრევის შედეგად არაბული საწყისი ფორმიდან (ج) სულ ადვილი მისაღებია „ჰაბენეს → აბენესი“.

4) ილ. აბულაძესვე ეკუთვნის იოდასათის სატახტო ქალაქის ორგვარი დაწერილობიდან („ბოლაიტი“ და „შოლაიტი“) სწორი ფორმის შერჩევა („შოლაიტი“), „რადგან იგი პოულობს შესატყვისის სხვა წყაროებში, ისიც უცხოში. მას, როგორც ირკვევა, არაბული შ ა ვ ი ლ ა ბ ა ტ ე მ ხ რ ა ბ ა “<sup>8</sup>. ორი ქართული ფორმის გაჩენა მკვლევარმა

ტექსტის ცუდად შემოკლების გამო — დაბნეული (მეგ. გვ. 23,41 და სხვ.). არც ის ვარაუდება დარჩა მკვლევარს შეუძნეველი, რომ ვრცელი (თუ მისი არქტიპი) უფრო ახლოს დგას არაბულთან, მაგრამ ზოგჯერ ავიწყდება ეს და არაბულ წყაროსაგან დამოჩების საჩვენებლად მხოლოდ მოკლე რედაქციას მამართავს.

<sup>6</sup> ილ. აბულაძე, ქართული „ბალაეარიანს“ ერთი პერსონაჟის სახელის წარმომავლობისათვის, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XXVIII, № 4, 1962, გვ. 512.

<sup>7</sup> ო. ჯღამაია, იოდასათის საგალობლის ახალი ვარიანტი, საქ. მეცნ. აკად. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, თბ., 1961, გვ. 47.

<sup>8</sup> ილ. აბულაძე, „ბალაეარიანის“ ქართული რედაქციები..., გვ. 030.

მართებულად ახსნა ნუსხურში „შ“ და „ბ“ ნიშნების მსგავსებით. ქართულ „შოლაიტს“ არაბულ „შავილაბატს“ სხვა მკვლევარნიც უკავშირებენ (დ. ლანგი, კ. კეკელიძე), მაგრამ არსად არაა აღნიშნული ამ დაკავშირების გრაფიკული საფუძველი. აქაც სპარსული ვარიანტი ამ სახელისა შეიძლება დაგვეხმაროს: „სულაბატ-სულაბატ-სულაბად“ (سولابط). დიაკრიტიკული ნიშნების მოხსნამ „შ“ „ს“-დ გადააქცია (ش ← س), „ვაი“ (و) კი „უ“-დ იქნა წაქითხული (გვაძლევს „ო“-საც). ასევე მოხდა ქართული „შოლაიტის“ მიღება „შავილაბატიდან“: (ისევე „ბ“-ს და „ი“-ს აღრევის შედეგად: შავილაბატ → შოლაბატ → შოლაიტ) شولايط ← شولايط ← شولايط).

5) აღარაფერს ვამბობ „სარანდიბ // სარანდიბისა“ (سراندیب — ცეილონი და არა სიცილია, როგორც ეს აღნიშნულია ილ. აბულაძის გამოცემის საძიებელში) და „ინდოეთის“ (هندوستان) შესახებ.

ქართული „ბალავარიანი“ იცნობს მოქმედ პირთა სხვა სახელებსაც, რომელთაგან ზოგი ემთხვევა არაბულ და სპარსულ ვერსიებს, ზოგი — არა. ჯერ ერთი, ჩვენთვის უცნობია ის არაბული ვერსია (უდავოდ, ე. წ. ბომბეის ტექსტთან ახლოს მდგომი, მაგრამ არა იდენტური, ამდენად არაა მართებული ყოველი სხვაობა მასთან ქართულის თავისებურებად მ-ვიჩინოთ), რომელიც დაედო საფუძვლად ქართულ „ბალავარიანს“. მეორეც, ქართველი მთარგმნელი, რომელიც ქმნიდა სრულიად ახალი ტიპის პირველ ქრისტიანულ რედაქციას, ცხადია, უფლებამოსილი იყო შედარებით თავისუფლად მოპყრობოდა წყაროს. აქ ერთ მაგალითს დავასაჩვენებ მხოლოდ.

როდესაც იოდასაფი მხლებლებთან ერთად პირველად გადის სასერიანოდ, ორ ხეიბარს წააწყდება, სნეულსა და ბრმას. თავზარდაცემული ეკითხება მათ შესახებ „მოყუთსათა თვსთა. ხოლო მათ პრქუეეს...“ (ვრცელი, გვ. 23). ზუსტად ასევეა მოკლე რედაქციაში: „და პრქუა მათ: ესე ყოველთა კაცთა შეემთხუევისა? ხოლო მათ პრქუეეს...“ (იქვე). ე. ი. ორივე ქართული რედაქციის მიხედვით უფლისწული ესაუბრება მხლებლებს. ასევეა არაბულ და სპარსულ ვერსიებში. მაგრამ უკვე მეორე შეხვედრისას მოხუცთან მოკლე რედაქციაში ჩნდება „ზანდან მზარდული“, რომელსაც რ. თვარაძე ინდური პირველწყაროს მეეტლე ჩანდაკას უკავშირებს და კატეგორიულად ასკვნის: „სრულიად უეჭველია, რომ ქართულ მოკლე რედაქციაში დაცულია თხზულების პირველსახე, რომ სახელი ზანდან მიღებულია ჩანდაკადან და, რამდენადაც ვრცელი რედაქცია არც სახელის ამ ფორმას იცნობს და არც ზანდანის მისიას (უფლისწულის შეხვედრათა მნიშვნელობის გან-

მმართველი), იგი ვერასგზით ვერ იქნებოდა მოკლე რედაქციის დედანი“<sup>9</sup>.

როგორც ვნახეთ. არც მოკლე რედაქციაშია ნახმარი ეს სახელი პირველი შეხვედრისას. როგორც თვით რ. თვარაძე შენიშნავს, ამ პერსონაჟს იცნობს ვრცელი რედაქციაც, ოღონდ შემოჰყავს იგი საკმაოდ გვიან, ბალაჰვარის გამოჩენის შემდგომ, თანაც სახელის ოდნავ განსხვავებული ფორმით (ზადან). ჯერ კიდევ ნ. მარმა აღნიშნა ამ „ზანდანის“ კავშირი „ჩანდაკასთან“ და მიუთითა მის ირანულობაზე<sup>10</sup>. როგორც ითქვა, ბომბეის არაბულში ის ბოლომდე უსახელოა, მაგრამ აბუნასრის სპარსულ ვერსიაში, სწორედ ბალაჰვარის სტუმრობის ეპიზოდში, ჩნდება სახელი „ხაზან“ თუ „ხაზინ“. ხომ არა გვაქვს აქ დამახინჯებული გამოძახილი არაბული პირველწყაროსი („ხაზან ↔ ზადანის“ შენაცვლებით: زادن ↔ خازان)?

საერთოდ, რ. თვარაძე კატეგორიულად უარყოფს ქართული „ბალავარიანის“ არაბულ წყაროს. იგი სამართლიანად სვამს კითხვას, რომელი არაბული ვერსია უნდა ვივარაუდოთ ასეთადო, ერთადერთად მიიჩნევს ე. წ. ბომბეის ტექსტს და ქართულთან არსებულ განსხვავებას მიიჩნევს საკუთარი მოსაზრების დამამტკიცებელ საბუთად. უფრო მეტი, მისი აზრით ქართული გაცილებით ახლოს დგას ინდურ პირველწყაროსთან. მაგრამ იგი მაინც თავს იკავებს საბოლოო დასკვნისაგან, რადგან ზედანს დიდ ნაწილში ქართულის სიახლოვეს არაბულთან<sup>11</sup>.

უიმეორებ, მხოლოდ ტექსტუალური შეჯერება, ისიც არა მარტო ბომბეის ტექსტთან (და ცხადია, არა მხოლოდ თარგმანის მეშვეობით), მოჰფენს მეტ-ნაკლებად ნათელს ამ რთულ და ბუნდოვან პრობლემას. მაგრამ, ჩემი აზრით, მთავარი ძალა მაინც მიენიჭება არა სხვაობას (რადგან, როგორც ითქვა, საქმე მალალმხატვრულ თარგმანთან გვაქვს და მთარგმნელის ნება ძნელი გამოსარიცხია). არამედ მსგავსებას, უფრო ზუსტად, ისეთ დეტალებს ქართულ „ბალავარიანში“, რომელთა ახსნა არაბული დედნის გარეშე შეუძლებელია. მოვიყვან ერთ მაგალითს.

<sup>9</sup> რ. თვარაძე, წიგნი და მკითხველი..., გვ. 113.

<sup>10</sup> Н. Марр, Армянско-грузинские материалы для истории Душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе, ЗВРОАО, XI, СПб., 1899, с. 74, сн. 2 (ოღონდ საეჭვოა მისი კავშირი სპარს. „ციხე-მეციხოვნესთან“).

<sup>11</sup> რ. თვარაძე, ლიტერატურული წერილები..., გვ. 202; წიგნი და მკითხველი..., გვ. 120. ქართულის ინდურ პირველწყაროსთან დამაკავშირებელი დანარჩენი მაგალითებიც კრიტიკას ვერ უძლებს. არც ის არის გარკვევით ნათქვამი, სად „სხვაგან არის საძიებელი“ ქართული „ბალავარიანის“ წყარო.

... როდესაც სარნაღობის ქვეყნამდე მიადწია იოდასაფის ამბავმა, ეუწყა ყოველივე ღვთისმოსავ ბრძენ ბალაჰვარს, რომელიც ნაკით წამოვიდა შოლაიტს, განიძარცვა მონაზონთა სამოსელი, შეიმოსა ვაჭრულად და იწყო სასახლის გარშემო ტრიალი. მან გაიცნო უფლისწულის კარისკაცი, მათ შორის მზარდული (მოკლე რედაქციით: ზანდან მზარდული) და იღუმალ გაენდო, რომ აქვს ერთი ნივთი (ჭურჭელი; მოკლე რედაქციით: თუალი პატიოსანი), რომელიც სურს მიართვას უფლისწულს. შემდეგ მოდის ამ ძვირფასი საქონლის დახასიათება:

### ვ რ ც ე ლ ი რ ე დ ა ქ ც ი ა (გვ. 28)

„ჭურჭელი ესე, რომელი მე მაქუს, უმჯობეს არს წუნწუბასა წითელსა, რამეთუ ბრმასა აღუხილავს თუალთა და ყრუთა ასქენს და უტყუთა ატყუებს, და კეთროანთა განსწმენდს, მკელობელთა ავლინებს და უძღურთა განამდიერებს და ნაკლულევანთა განამდიდრებს, და ყოველსა სნეულეზასა ჰკურნებს, და მტერთა ზედა მძლე ჰყოფს და ეშმაკთა აოტებს ახლის პიროვანთაგან, და ყოველსა საწადელსა გულისასა მოატყუებს კაცსა“.

### მ ო კ ლ ე რ ე დ ა ქ ც ი ა

„მაქუს მე თუალი პატიოსანი და, უკუეთუ გნებავს, მიიღე იგი მეფის[ა] ძისათვის, რამეთუ უმჯობეს არს იგი წუნწუბასა წითელსა, რამეთუ ბრმათა აღუხილავს თუალთა და ყრუთა ასქენს, და უტყუთა ატყუებს, და უძღურთა ჰკურნებს და ნაკლულევანთა განამდიდრებს და მტერთა ზედა მძლე ჰყოფს, და ყოველსა საწადელსა გულისასა მოატყუებს“.

ბომბების არაბულ ტექსტში შესაბამისად აღწერილია, თუ როგორ გავრცელდა ქვეყნად ბუდასაფის სრულყოფილებისა და მშვენიერების ამბავი, როგორ თქვა მან უარი ამქვეყნიურ სიამოვნებაზე<sup>12</sup> და როგორ მიადწია ამ ამბავმა სარანღობის მცხოვრებ ბალაჰვარამდე, რომელიც ზღვით (აბუნასრის მიხედვით — „ნავით, გემით“) გამოეშურა შავილბატს, გაიძრო მონაზვნის სამოსი, ჩაიცვა ვაჭრულად და იწყო ტრიალი სასახლის გარშემო. ბოლოს დაიმარტოვა ბუდასაფის ერთგული გამზარდელი და გაენდო მას: „მე ვარ სარანღობის ვაჭართაგანი, რამდენიმე დღეა ჩამოვედი და ჩამოვიტანე ძვირფასი საქონელი და ვეძიებ, ვის გავენდო და შენ ამოვირჩიე. ხოლო ჩემი საქონელი წითელი გო-

<sup>12</sup> ამ ორგზის სიტყვატყვიით განმეორებულ აღწერას შორის ჩართულია ბუდასაფის მიერ ხელის გაჭრის ამბავი (გვ. 40—41). რომელიც ამჟამად გვიანდელია და სხვაგან არსად გვხვდება.

გორდზე უმჯობესია, რამეთუ იგი ბრმას თვალს აუხელს, ავადმყოფს განკურნავს, ყრუს გააგონებს, სუსტს გააძლიერებს, სიგეისაგან დაციავს, მტრის წინააღმდეგ შეეწევა...“<sup>13</sup>

იგივე წითელი გოგირდი თუ წუნწუბა (წუმწუმა) იხსენიება სპარსულ ვერსიებში სხვადასხვა ფორმით (აბუნასრისა და ნეზამედდინის მიხედვით — „ქიბრითე აჰმარ“, ბაბავეიჰიდან მომდინარე მაჯლისისეულ ვერსიაში — „გუგერდე აჰმარ“) <sup>14</sup>. რა არის ეს „წითელი წუნწუბა“, რომელიც სრულიად აუხსნელია ქართულ ნიადაგზე, რათა ის ასე ძვირფასი? მაჯლისისეული ვერსიის ხელნაწერში გვაქვს ერთგვარი მინიშნება: „რომელ არს ელექსირი“ <sup>15</sup>. ირკვევა, რომ „წითელი გოგირდი“, არაბული ალქიმიის მიხედვით, ეს არის ელექსირი, ფლოსოფიური ქვა, რომლის მეშვეობითაც ალქიმიკოსები ნებისმიერ ნივთს ოქროდ აქცევდნენ. ჭერ კიდევ ცნობილი მეცნიერი და მწერალი ბირუნი (973—1055) იძლევა ამ წითელი გოგირდის (ქიბრით) დეტალურ აღწერას თავის „მინერალოგიაში“. იგი მას ახასიათებს, როგორც რეალურად არსებულ ნივთიერებას, რომელსაც ზოგნი შეცდომით წითელ იაგუნდს უწოდებენ. უბრალო ხალხს მიაჩნია, რომ მისი დახმარებით ხელოვნურად დაამზადებენ ნივთიერებას, რათა ვერცხლისგან წითელი ოქრო მიიღონ <sup>16</sup>.

განსაკუთრებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ წითელ გოგირდთანაა შედარებული სუფიური მოძღვრება XI ს. ერთ სპარსულ ტრაქტატში „ქაშფ ალ-მაჰჯუბ“ („დაფარულის გამჟღავნება“): „...ეს მცნება წითელი გოგირდია (ქიბრითე აჰმარ) და იგი ძვირფასია და ოდეს მას ჰპოვებენ, ალქიმიად იქცევა, და მისი ქვის ერთი ნამცეცი მრავალ ბრინჯაოსა და რვალს წითელ ოქროდ გადააქცევს, და, ერთი სიტყვით, ყოველი კაცი იმ წამალს დაეძებს, რათა ტკივილი განიკურნოს“... <sup>17</sup> ეს დახასიათება აშკარად ეხმაურება „ბალავარიანის“ აღნიშნულ ადგილს, ბალავარის მიერ საკუთარი მოძღვრების წითელ გოგირდზე უფრო მაღლა დაყენებას, რადგან სწორედ ალქიმიური ხელოვნება შუა საუკუნეებში გაუთანაბრდა მკურნალობას, სულის განწმენდას, გაკეთილშობი-

<sup>13</sup> ვ. როზენის თარგმნ. გვ. 42, (красная сера); დ. ეობარეს თარგმ., გვ. 83 (soufre rouge).

<sup>14</sup> *كوکرد احمد // كبريت احمر* (ლითოგრ. გამოს. გამოტოვებულია).

<sup>15</sup> გვ. 7v: *كوکرد احمر كه اكسير است*

<sup>16</sup> Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни, Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), М., 1963, с. 90—91.

<sup>17</sup> В. Жуковский, Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф ал-Мах-джуб») Абуль-Хасана Али ибн Осман ибн-абн Али аль-Джулляби аль-Худж-вири аль-Газнави, Л., 1926, с. 7.

ლებას. ეს იქცა ალქიმიისა და რელიგიის მკიდრო კავშირის საფუძვლად, ხოლო ალქიმია წარმოუდგენელი იყო ფილოსოფიური ქვის, წითელი გოგირდის გარეშე, რომელიც ასრულებდა ხანგრძლივი სიცოცხლის, მარადიული სიცოცხლის ელექსირის როლს<sup>18</sup>.

ცხადია, წითელი გოგირდის (წუნწუნბას) ასეთი გაგება შეუძლებელია არაბული ალქიმიის გარეშე. იგი ვერ აიხსნება ვერც ქართული, ვერც ფალაური და, მით უმეტეს, ვერც ინდური პირველწყაროთი. ვინეორებ, მხოლოდ ტექსტუალური შეჯერება ჩვენამდე მოღწეული არაბული ტექსტებისა. ქართულ რედაქციებთან გამოავლენს ანალოგიურ თუ სხვა სახის დეტალებს სტილისა („თუნდაც, „და“ კავშირის ხშირი ხმარება), ლექსიკისა და შინაარსის ხაზით.

სპარსული ვერსიების მონაცემთა გათვალისწინება შესაძლებლობას გვაძლევს ქართული ტექსტის ზოგი ისეთი თავისებურების ახსნისა, რომლითაც ის განსხვავდება ე. წ. ბომბეის არაბული ვერსიისაგან. ამით მტკიცდება დ. ჟიმარეს მოსაზრება, რომ ეს ვერსია. თუმცა ერთ-ერთი ადრინდელია არაბულ ვერსიათა შორის, მაგრამ პირველადი მაინც არ უნდა იყოს<sup>19</sup>. მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს (ზადან/ზანდანის შესახებ ზემოთ ითქვა).

ზემოსხენებულ ეპიზოდში წითელ გოგირდზე უმჯობესი საქონლის დახასიათებისას ბომბეის ტექსტში ლაპარაკია ბრმისათვის თვალის ახელასა და ყრუსთვის სმენის დაბრუნებაზე, მაგრამ არაფერია ნათქვამი მუნჯის ამეტყველებაზე, რაც გვაქვს ორივე ქართულ რედაქციაში („უტყუათა ატყუებს“). ეს დეტალი გვაქვს აბუნასრისა და ნეზამედდინის ვერსიებში („მუნჯს აალაპარაკებს“ — گنگرا گويا).

კარგა ხანია მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს მოკლე რედაქციის თავსართი („გვთხრობდა ჩუენ...“) და განსაკუთრებით შესავალი: „მივიწიე ოდესმე იოპედ და მუნ ვპოვე წიგნი ესე ჰინდოთა საწიგნესა, რომელსა შინა სწერიან საქმენი ამის სოფლისანი, ფრიად სარგებელნი სულისანი“. ამჯერად არ გამოვეცილები „იოპეს“ საკითხს, რომელიც ჯერ კიდევ ნ. მარმა აღადგინა „ეთიოპიად“ და დაუკავშირა იგი ინდოეთს<sup>20</sup>. მთავარი აქ ის უნდა იყოს, რომ ანალოგიური შესავალი, რომე-

<sup>18</sup> В. Л. Рабинович, Образ мира в зеркале алхимии, М., 1981, с. 121.

<sup>19</sup> დ. ჟიმარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 59. ამითვე საფუძველი ეცლება რ. თვარაძის კატეგორიულ მტკიცებას: „მამასაღამე, მეცნიერებისათვის ცნობილ არაბულ თხზულებათაგან ქართული ვერსიის დედნობა შეიძლებოდა გაეწია მხოლოდ ერთს — ბომბეის და მოსკოვის დაბეჭდილ „ბილაუპარისა და ბუდასაფის წიგნს“ (წიგნი და მკითხველი, გვ. 122).

<sup>20</sup> ნ. მარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 51. სავანგებოდ შეეხო ამ საკითხს ე. ხინთიბიძე,



ლიც არა გვაქვს არც ვრცელ ქართულ რედაქციაში, არც რომელიმე არაბულ წყაროში, აღმოჩნდა აბუნასრის სპარსულ ვერსიაში, სადაც გარკვევითაა ნათქვამი: ჩემს არაბულ წყაროში, ძველ, დაცრეცილფურცლებიან ხელნაწერში „ეწერა, რომ ეს არის წიგნი ჰინდოთა წიგნთაგან, რომელშიც აღწერილია ამა ქვეყნის ნოშან-თვისება“, და რომელიც ფრიად სასარგებლოა! დამთხვევა იმდენად აშკარაა, რომ ცხადი ხდება პირველადობა მოკლე რედაქციის შესავლისა და მისი რალაც ძველი წყაროდან მომდინარეობა (ამას ერთვის მსგავსი დასაწყისიც სპარსულში: „გვითხრობს ამბის მოხზველი...“).

სავსებით მართებულად აღნიშნავს ამ შესავალთან დაკავშირებით რ. თვარაძე, რომ აქ იგულისხმება სწორედ წერილობითი წყარო, და არა ზეპირი მონათხრობი<sup>21</sup>.

აბუნასრისავე ვერსიაში გვაქვს ერთის შეხედვით უმნიშვნელო დეტალი, რომელიც შორს მიმავალი დასკვნის შესაძლებლობას აძლევს რ. თვარაძეს: ვრცელი ქართული რედაქციის მიხედვით აბუნეს მეფეს ყველაფერი ჰქონდა, გარდა ერთისა — არ ჰყავდა მემკვიდრე ვაჟიშვილი: „არარას გულმან უთქუა სოფელსა შინა, რომელიმცა არა მოეცა, გარნა ამას ხოლო კ უ ე ბ უ ლ ი ყ ო, რამეთუ არა ესუა მას წ უ ლ ი შ ე ი ლ ი“. მოკლე რედაქციაში ამის შესატყვისად ნათქვამია მხოლოდ: „არა ესუა მას შვილი“. ბომბეის არაბული ტექსტის მიხედვით მეფეს მხოლოდ ქალიშვილები ებადებოდნენ (ასევეა ბაბაევიკ-მაჯლისისთან), ვაჟი კი არ ჰყავდა. რ. თვარაძის აზრით, აქ იგივე ვითარებაა, რაც ქართულ ვრცელ რედაქციაში (თუმცა იქ ქალიშვილები არც იხსენიება), ხოლო მოკლე რედაქცია უახლოვდება ინდურ ლეგენდას, რომლის მიხედვითაც მეფეს საერთოდ უშვილობა აწუხებს. ამის საფუძველზე ის უპირისპირებს ქართულ რედაქციებს ერთმანეთს<sup>22</sup>. აბუნასრის მიხედვით, ისევე, როგორც ვრცელ ქართულ რედაქციაშია, მეფეს ყველაფერი გააჩნია, მხოლოდ შერთი რამის ნ ა კ ლ ე ბ ო ბ ა (نقص — იშვიათი, ძნელად საშოვარი, უპოვარი) უკიდებდა დარდის ცეცხლს მის სულს — „არ ჰყავდა შვილი, განსაკუთრებით ვაჟი“ — (ليس له ولد خاص). როგორც ვხედავთ, აქაც მეფეს უშვილობა აწუხებს, მაგრამ განსაკუთრებულ ტკივილს იწვევს

---

რომელიც უკავშირებს მას ბიბლიურ ტოპონიმს. ამავე დროს ვრცელ განიხილავს „ეთიოპიისა“ და „ინდოეთის“ იდენტურობას ბერძნულ ლემაში ასახულ „ეთიოპიასთან“ დაკავშირებით (Э. Г. Хиттибидзе, Афонская грузинская литературная школа, Тбилиси, 1982, с. 69—75). იხ. აგრეთვე: В. В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. II. СПб, 1910, с. 244.

<sup>21</sup> რ. თვარაძე, წიგნი და მკითხველი, გვ. 119.

<sup>22</sup> რ. თვარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 113.

შემკვიდრე ვაჟის არყოლა. ეს არის ნათქვამი ვრცელ ქართულ რედაქციაში, ხოლო უფრო ლაკონიურად — მოკლემში..

ანალოგიურ სხვაობა-ნსგაგანების დეტალებს ვხვდებით ჩართულ არაკებშიც და მათაც, ვფიქრობ, მეტი სიფრთხილითა და ნაკლები კატეგორიულობით უნდა მოვეპყრათ. „მებალისა და ჩიტის“ არაკში ჩიტი ატყუებს მებალეს: „... არს იყუანჩსა შინა ჩემსა მარგალიტი ვითარცა კ უ ე რ ც ხ ი ს ი რ ა ქ ლ ე მ ი ს ა ჯ“ (გვ. 58; მოკლემშია: „...ჩემსა ინჩაქუსა იღვა მარგალიტი ს ი რ ა ქ ლ ე მ ი ს ა კ უ ე რ ც ხ ი ს ა ოღენი“). ბომბეის არაბულ ტექსტში შესატყვისად ჩინჩახვში მოთავსებულია „ბ ა ტ ი ს კ ვ ე რ ც ხ ი ს სიდიდის მარგალიტი“<sup>23</sup>. ამ დეტალის აღნიშვნისას რ. თვარაძე სევამს კითხვას. ქართული რედაქციების შემქმნელებს არაბული ტექსტით რომ ესარგებლათ, რატომ უნდა შეეცვალათ ნაცნობი ფრინველი (ე. ი. ბატი) სირაქლემათი?<sup>24</sup> მაგრამ, როგორც ირკვევა, არსებობდა ისეთი არაბული ტექსტი, სადაც სწორედ ეს „სირაქლემა“ იხსენიებოდა და საიდანაც ის სპარსულ თარგმანებში მოხვდა. თუ ბაბავეიჰიდან მომდინარე მაჭლისისთანაც „ბატი“ გვაქვს (غاز، اخ)، აბუნასრთან და ნუზამედლინთან სწორედ „სირაქლემას კვერცხი“ გვხვდება (بيض، نعام)<sup>25</sup>. ამ არაკში სხვა დეტალებიცაა საინტერესო ამ თვალსაზრისით (მაგ., მაჭლისისეული „ჩინედან — چينه، دان — ჩინ-ჩახვი“)<sup>26</sup>.

საერთოდ, ქართულ „ბალაეარიაში“, როგორც ითქვა, არა გვაქვს არცერთი იგავ-არაკი, რომლის შესატყვისი არ დაიძებნება თუნდაც იმავე ბომბეის ტექსტში. თითქმის იდენტურია მათი თანამიმდევრობაც. ერთგანაა მხოლოდ დარღვეული რიგი: არაბულში „მთესვარის იგავს“ მოსდევს „იგავი გონიერი მკურნალისა“ (გვ. 46), ხოლო „იგავი ძალღებისა და მგზავრის შესახებ“ გადატანილია ქვემოთ, „ერთი წლით გამეფებული კაცის“ არაკის შემდეგ (გვ. 52). ქართულ ვრცელ რედაქციაში ორივე ეს იგავი ერთადაა, ერთმანეთის მიყოლებით „ერთი წლით გამეფებული კაცის“ არაკის შემდეგ (გვ. 44). ზუსტად ასევეა ისინი

<sup>23</sup> ვ. როზენის თარგმანით «русское яшшо» (გვ. 69); დ. ჟიჰარეს მიხედვით «оелф d'oil» (გვ. 109).

<sup>24</sup> Р. А. Тварадзе, «Мудрость Балавара» — две редакции, АКД, Тбилиси, 1969, с. 20.

<sup>25</sup> საგულისხმოა, რომ აბუნასრთანაც და ნუზამედლინთანაც გვაქვს „სირაქლემას“ არაბული შესატყვისი (نعامة), ისევე როგორც სხვა დედნისმიერი არაბული ლექსიკა, და არა სპარსული (شتر مرغ — „აქლემ-ჩიტი“).

<sup>26</sup> ეს არაკი განხილული აქვს ე. ხინთიბიძეს (ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, გვ. 348—354).

განლაგებული ბაბავეიძიდან მომდინარე მაჭლისის ვერსიაში<sup>27</sup>. აქვე შევნიშნავ, რომ მოკლე რედაქცია საერთოდ ტოვებს ამ იგავების შემცველ დიდ მონაკვეთს (მათთან ერთად „ყოველისმანათობელი მზის იგავს“)...

შეიძლება დავასკვნათ: ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის ამ უალრესად საინტერესო ძეგლის ლიტერატურულ ისტორიაში ბუნდოვანი და საკვლევი. მხოლოდ მასალის ყოველმხრივი და ამომწურავი გათვალისწინება მოგვცემს შესაძლებლობას კეშმარიტებასთან მიახლოებისა. ამავე დროს სწორედ მასალის ცოდნა არ მოგვცემს საშუალებას, რაც არ უნდა ტენდენციურად განვიხილოთ იგი, ავცდეთ სწორ გზას. თუ რამდენჯერმე არ დავეთანხმე რ. თვარაძის ცალკეულ, ჩემი აზრით, ცალმხრივად განხილულ საკითხს, ალბათ, იმიტომ, რომ ყველაზე სრულად ჯერჯერობით მხოლოდ მან სცადა ორი დიდი პრობლემის გადაწყვეტა: „ბალავარიანის“ ვრცელი და მოკლე რედაქციების ურთიერთმიმართება და მათი დამოკიდებულება არაბულ ტექსტთან (ვ. როზენის თარგმანზე დაყრდნობით), და, თუ ზოგი რამ, ვიმეორებ, საცილობლად მივიჩნიე (მათგან მხოლოდ მცირე ნაწილია აქ წარმოდგენილი), მასალამ, ბოლოს და ბოლოს, მაინც სწორ გზაზე გაიყვანა იგი: „ვრცელი რედაქცია ერთგულად მისდევს პირველად დედანს, იგი გაცილებით ახლოს დგას ამ დედანთან, ვიდრე მოკლე რედაქცია. ის, რაც ვრცელი რედაქციის ტექსტში თარგმანის კვალს ამოწმებს, უნდა ვიფიქროთ, სწორედ იმ პირველადი დედნისეულია. თარგმანის კვალი მოკლე რედაქციაში აღარ შეინიშნება, რადგან ეს არის გადამუშავებული და უფრო დახვეწილი ტექსტი“<sup>28</sup>. დაახლოებით ასეთია ჩემი შთაბეჭდილებაც, იმ განსხვავებითა და დამატებით, რომ ის დედანი თუ არქეტაპი უეჭველად არაბულ წყაროს მიემართება. არაბულის მეშვეობითაა გადმოღებული თხზულების ძირითადი ქარგა და ჩართული არაკებების ფაბულა, მაგრამ სრულიად ორიგინალურია, ქრისტიანული და ქართული მისი ხორცშესხმა და სულის შთაბერვა. როგორც წერდა გ. ქიქოძე, „თავისი უშუალოებით და არქაულობით ის ყველაზე ახლოს დგას ქრისტიანული აზროვნების პირველწყაროებთან“<sup>29</sup>.

ვფიქრობ, ჯერჯერობით ძალაში რჩება თითქმის ნახევარი სუეჯუნის წინ ჰაველე ინგოროყვას მიერ ინტუიტურ დონეზე გამოთქმული მოსაზრება: „ქართველ მწერალს გამოუყენებია არაბული ვერსია ლეგენდისა,—

<sup>27</sup> აბუნასრთან და ნეზამედდინთან. მხოლოდ „კეთილი მკურნალის“ იგავია (გვ. 50).

<sup>28</sup> რ. თვარაძე, წიგნი და მკითხველი, გვ. 119.

<sup>29</sup> გ. ქიქოძე, სიბრძნე ბალავარისა, რჩეული თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1963, გვ. 35.

როგორც მასალა... ამდენად, ქართული რომანი „სიბრძნე ბალაჰვარისა“ მთელი თავისი კონცეპციითა და სიუჟეტური აღნაგობითაც ორიგინალურ ნაწარმოებს წარმოადგენს. ქართველ მწერალს ბუდდას ლეგენდა არსებითად გადაუმუშავებია, შეუფარდებია იგი ქრისტიანიზმთან, შეუხამებია თანამედროვე ქრისტიან მკითხველთა ლიტერატურულ მოთხოვნილებებსა და გემოვნებასთან და რომანის „სიბრძნე ბალაჰვარისას“ სახით ახალი ნაწარმოები შეუქმნია“<sup>30</sup>. მაგრამ საბოლოო დასკვნამდე ჯერ კიდევ შორი გზაა. ამ გზის ერთ-ერთ მონაკვეთად „ბალაჰვარიანის“ სპარსული ვერსიები მივიჩნეო და, შეძლებისდაგვარად, ვცადე მკითხველისათვის მათი წარმოდგენა. სპარსულმა ვერსიებმა კიდევ ერთხელ მიგვანიშნეს, რომ არსებობდა რაღაც სხვა, პირველადი არაბული ტექსტი, რომელიც განსტკეპნდებოდა როგორც ე. წ. ბომბეის, ისე ბაბავეიჰის ვერსიებისაგან, ოღონდ ახლოს იდგა მათთან საერთო აღნაგობით<sup>31</sup>. მასვე უნდა უკავშირდებოდეს ქართული „ბალაჰვარიანის“ დედანი, რომელმაც შემდგომ მოგვცა ვრცელი და მოკლე რედაქციები.

დასასრულ, „ბალაჰვარიანის“ სამი არაკის შორეული გამოცხილის შესახებ. პირველი მათგანი მოთავსებულია თხზულების მეორე ნაწილში, როდესაც მეფე ცდილობს უფლისწულის მორჩულებას. თედმა ურჩევს მას ქალების მაცდურ ძალას მიმართოს და უყვება არაკს: ერთ მეფეს ჰყავდა ბე, რომელსაც მკურნალთა უწინასწარმეტყველეს, რომ თუ ათ წლამდე იგი იხილავს მზეს, დაბრმავდება, მეფემ გამოქვაბულში აღზარდა იგი ბიძასთან და მხლებლებთან (მპოხილნი) ერთად. ათი წელი რომ გავიდა, უფლისწული გარეთ გამოიყვანეს და მეფის ბრძანებით აცნობდნენ იმ საგნებს, რომელიც მას არ ეხილა. იქვე იდგნენ მოკაზმულნი ასულნი და როდესაც უფლისწულმა იკითხა, ესენი ვინ არიანო, უპასუხეს, რომ ეშმაკნი არიან. შემდგომ მამის შეკითხვაზე, რა მოეწონა მას ყველაზე უფრო, უფლისწულმა უყოყმანოდ მიუგო: „არარაჲ ვიხილე უშუენიერესი მათ ეშმაკთასა და არცა რაჲ უსაწადლეს არს ჩემდა მათსა“ (გვ. 123). მოკლე რედაქციაში არ არის მხლებლებთან ერთად გაზრდა, არც მამასთან დიალოგი (უფლისწული ქალების დანახვისთანაჲე გამოთქვამს თავის აღტაცებას), მაგრამ დაცულია ეს „ათი წლის“ დეტალი. შედარებით ვრცელადაა გადმოცემული ეს არაკი ბომბეის არაბულ ტექსტში, რომლის მიხედვით ქურუმები უწინასწარმეტყველებენ მეფის ძეს, რომ, თუ ის ოც წლამდე იხილავს მზეს და ჯერე სამყაროს, მოკვდებაო. შემდეგ აღწერილია მისი მოთავსება მიწისქვეშა შენობაში, ძიძის მიერ აღზრდა, ძიძის ამოყვანა და მხლე-

<sup>30</sup> ბ. ინგოროვია. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მშოხილვა. „შათობი“, 1939, № 9, გვ. 112.

<sup>31</sup> დ. ქიძარე, დასახ. ნაშრ., გვ. 53.

ბელთა ჩაშვება, ბოლოს (ოღონდ როდის, აღარაა დაზუსტებული) გამოყვანა და სხვადასხვა საგნის ჩვენება, რომელთაგან ყველაზე უფრო განზე გამდგარი მორთული ქალწული მოეწონება, მამასთან საუბარი და მაცდური ეშმაკების, ე. ი. ქალების ქება<sup>32</sup>.

ამ არაქის გამოძახილი აღმოჩნდა XVIII ს. ჩინელი პოეტისა და ნოველისტის იუან მეის კრებულში (№ 788): ერთმა ბუდისტმა მონაზონმა მთებში აღსაზრდელად წაიყვანა სამი წლის ბიჭი. ათი წლის შემდეგ ბარში პირველად რომ ჩამოვიდნენ, მან აუხსნა ბავშვს იმ საგანთა რაობა, რომელთაც პირველად ხედავდა. ამ დროს ქალწულმა ჩაიარა და ბავშვის შეკითხვაზე, ეს ვინ არისო, მონაზონმა უპასუხა: ეს არის საზარელი ვეფხვი, ვინც კი მიუახლოვდება, ძვლებიანად შეჭამასო. როდესაც მთაში დაბრუნდნენ და მან ჰკითხა ბიჭს, რა მოგეწონა ბარში ყველაზე უფროო, პასუხად მიიღო: ის კაციჰამია ვეფხვი მიტრიალებს სულთავშიო<sup>33</sup>.

აქ იმდენად ჭატაკის მსგავსება არ იწვევს ინტერესს, ცალკერძო რომ „ბალავარიანის“ არაქს დაედო საფუძვლად, ცალკერძო კი ჩინური ნოველების კრებულში ამოჰყო თავი, რამდენადაც ზოგი დეტალის მდგრადობა. ვფიქრობ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ქართული რედაქციების „ათი წლის“ დამთხვევა ჩინური ვარიანტის „ათ წელთან“<sup>34</sup>.

მეორე მაგალითი გულისხმობს „სამი მეგობრის“ არაქის გამოძახილს XIV ს. ესპანურ პროზაში. 1335 წელს დონ ხუან მანუელმა დაასრულა ნოველების კრებული „გრაფ ლუკანორისა და პატრონიოს მაგალითების წიგნი“. საინტერესოა, რომ რამდენიმე წლით ადრე მას შეუდგენია „ვითარების წიგნი“, რომელსაც საფუძვლად დაედო ბერძნულიდან მომდინარე „ბალავარიანის“ ესპანური რამეშაებება<sup>35</sup>. ისიც უნდა აღი-

<sup>32</sup> ვ. როზენის თარგმ. (გვ. 166—167): «...Краше, чем дьяволы»; დ. ემარეს თარგმ. (გვ. 119) „...que les demons“.

<sup>33</sup> Ю а н ь М е й. Новые [записи] Ци Се или о чем не говорит Конфуций, перевод с китайского, предисловие, комментарии и приложения О. П. Фишман, М., 1977, с. 356 (როგორც მთარგმნელი შენიშნავს წინასიტყვაობაში, ეს არაქი აარნე-ტომპსონის მიხედვით ფართოდ არის გავრცელებული გერმანულ, ფრანგულ, ნორვეგიულ, შვედურ, ირლანდიურ, კანადურ, ამერიკულ, ლიტვურ, იაპონურ ფოლკლორში. გვაქვს მისი პარალელი „დეკამერონში“). ამ არაქის ბუდისტური წარმომავლობა აღნიშნული აქვს ფ. ლობრეხტს (ა. კირ პი ჩ ი ნ ი კო ე ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 216).

<sup>34</sup> ეს არაქი დაწერილობით განხილული აქვს ე. ხინთიბიძეს არაბულ-ქართულ, ბერძნული ტექსტების მიმართების თვალსაზრისით (დასახ. ნაშრ., გვ. 354—360). აღსანიშნავია, რომ ბერძნულში „თორმეტი წელია“ დათქმული ვადა, თუმცა XI ს. ორ ხელნაწერში „ათი წელი“ გვაქვს.

<sup>35</sup> შუა საუკუნეების ესპანურ მწერლობაში „ბალავარიანის“ თემა საკმაოდ პოპულარული ჩანს (იხ. დ. ინჟორველის სპეციალური წერილი ჟურნალში „საუნჯე“, № 4, 1983; რატომღაც, აქ გამოჩენილია ხუან მანუელის შემოქმედება, ზუსტად არაა წარმოდგენილი ქართული „ბალავარიანის“ წარმოშობის ისტორიაც).

ნიშნოს. რომ ხუან მანუელი თავისუფლად ფლობდა არაბულს და ხშირად იყენებდა არაბულ წყაროებს. „გრაფი ლუკანორი“ მრავალი ხელნაწერის სახით ვრცელდებოდა, ვიდრე 1575 წ. არ გამოქვეყნდა სევილიაში. ოფიციალურად მას 51 ნოველა მიეწერება, მაგრამ ზოგი ნუსხა კიდევ ორს უმატებს. სწორედ ამ დამატებებშია მოთავსებული ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტი. იგი წარმოადგენს ორმოცდამეორე ნოველის პარალელს, რომელშიც აღწერილია, თუ როგორ უნდა გამოცადოს ადამიანი თავისი მეგობრები: შეიძლება სხვაგვარად ითქვას მაგალითი იმის შესახებ, თუ როგორ ჰყავდა კაცს სამი მეგობარი და როგორ არ გაუწია მან არავითარი სამსახური მესამეს. და, აი, მეფემ მოსთხოვა ამ კაცს ანგარიში, ჩაამწყვდია ციხეში და სიკვდილით დაემუქრა. მაშინ იმ კაცმა პირველ მეგობარს მიმართა და სთხოვა დახმარება. მცირედს დაპირდა მეგობარი, მაგრამ თან არ გაჰყვა. მეორეს მიმართა და მეფის სასახლემდე გაყოლას დაპირდა, შემდეგ კი შინ მოვბრუნდებო. ორივე ეს მეგობარი დიდად იყო დავალებული იმ კაცისაგან. მესამემ კი, რომელსაც ის თითქმის არავითარ ყურადღებას არ აქცევდა, თვითონ შესთავაზა მეფესთან გაყოლა და შუამდგომლობა. პირველი მეგობარია ეს ქვეყანა, ასე რომ ემსახურა, სიკვდილის უამს კი მეფესთან, ე. ი. ღმერთთან წარსადგომად მხოლოდ სუდარა გაიმეტა კაცისათვის. მეორე მეგობარი ნათესავებია, მხოლოდ საფლავამდე რომ აცილებენ კაცს, და შინ ბრუნდებიან. მესამე მეგობარი, რომელსაც ის ყურადღებას არ აქცევდა, ქრისტე ღმერთია, რომელიც ყველას ნაცვლად შენდობას ითხოვს...<sup>36</sup>

ხაზგასმული დეტალი, რომელიც უეჭველად პირველწყაროდან მოდის. აუხსნელი ჩანს: რატომ და რისი ანგარიში უნდა მოეთხოვა მეფეს?! ეს დეტალი ყრუდ, მაგრამ მაინც გვაქვს ბომბეის არაბულ ტექსტსა და ქართულ „ბალავარიანში“: არაბული ვერსიაც პირდაპირ იმით იწყება, რომ ერთ კაცს სამი მეგობარი ჰყავდა... შემდეგ ნათქვამია, რომ დაუდგა ამ კაცს განსაცდელის უამი, როდესაც ყველაზე უფრო სკირდება ახლობლები და მეგობრები.— მოვიდნენ მეფის მსტოვრებები მის წასაყვანად... ქართულ ვრცელ რედაქციაში ჩვენთვის საინტერესო დეტალი, ნუსხის დეფექტურობის გამო, გამოტოვებულია. მოკლეში კი გვაქვს: „და შემდგომთა დღეთა მოიწივნეს მისა ბოროტნი (იერუსალ. ვარ.: ბურტნი!) მეფისანი და წარიყვანდეს განსაკითხავად“ (გვ. 38). ასევეა ბაბავეიპიდან მომდინა-

<sup>36</sup> Хуан Мануель, Граф Луканор, перев. с испанского Д. К. Петрова, М.—Л., 1961, с. 184 (აქვეა ზ. პლავსკინის ბოლოსიტყვაობა).

რე მაჯლისის სპარსულ ვერსიაში (ჰყავდა სამი მეგობარი და ერთ დღეს მეფის გადასახადის ამკრებნი მოადგებინან). სამაგიეროდ სრული სახით ეს არაკი შემოგვიწინა აბუნასრისა და ნუზამედდინის სპარსულმა ვერსიებმა, სადაც დასაწყისში აღწერილია, როგორ გააგზავნა მეფემ ერთი კაცი საეპროდ, მისცა მას ქონება, რომელიც იმ კაცმა უნაგარიშოდ გაფლანგა. აი, რისი პასუხი მოსთხოვა მან შემდგომ მის მიერ წარგზავნილს, აი, რატომ მიადგენ მას მოსარჩლენი<sup>37</sup>. როგორც ჩანს, აბუნასრის არაბულ წყაროში თავდაპირველად არსებობდა ჩვენთვის საინტერესო დეტალის საფუძველი, რომელიც შემდგომ დაიკარგა თუ გამარტივდა, ხოლო მისი კვალი შემორჩა თხრობას<sup>38</sup>.

მესამე მაგალითი საყურადღებოა „ბალავარიანის“ მოტივთა პოპულარობის თვალსაზრისით ძველ ქართულ მწერლობაში. „ბალავარიანის“ ქართული პოეტური ვერსიის მიმოხილვისას გ. წერეთელმა აღნიშნა, რომ მისი არსებობა გვიჩვენებს, „თუ რა გავრცელებული ყოფილა ჩვენში საშუალო საუკუნეების ეს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სასულიერო რომანი, რომელსაც გარკვეული ადგილი უჭირავს მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში“<sup>39</sup>. მაგრამ „ბალავარიანის“ კვალი გაცილებით ადრე გვხვდება ძველ ქართულ მწერლობაში, ვიდრე XVIII ს. მისი გალექსილი ვერსია შეიქმნებოდა.

---

<sup>37</sup> როგორც ითქვა, ბომბეის ტექსტში გვაქვს, ვ. როზენის თარგმანით «РОМАН» (გვ. 48). დ. უიშარეს მიხედვით «émissaires» (გვ. 89); მაჯლისისთან «გადასახადის ამკრებნია» (محاصلان გვ. 9f), ხოლო აბუნასრისა და ნუზამედდინის ვერსიებში — „მოსარჩლე“ (مقاضي — გვ. 43). ამ ფონზე ჩნდება კითხვა, ხომ არ არის ქართული ტექსტი (ბორტენი? ბურტენი) დამახინჯებული და ხომ არ იძლება აქ რომელიღაც საშუალო ტერმინი? (გ. ბერაძემ გონებამახვილურად დაუკავშირა იგი არაბ. „მურტას“ — წესრიგის დამცველი, ხალიფას გვარდიელი. იხ. ალ. გუაზარი, „ბალავარიანის“ ერთი ადგილის გაგებისათვის, „ლიტ. ს. ქართვლო, № 29, 1984).

<sup>38</sup> ფ. ლიბრეხტს მითითებული აქვს კიდევ ერთი პარალელი „გრავ ლუკანორთან“ — „მეფისა და დიდებულისა, რომელსაც ცალი დასწამეს“ (ა. კირ პიჩნიკოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 216). მართლაც პირველ მაგალითად „გრავ ლუკანორში“ იკითხება არაკი მეფის შესახებ, რომელიც გამოცდის მონათ ერთ დაახლოებულ დიდებულს გაენდობა, თითქოს ტახტის დატოვება და განდევნობა გადაწყვიტა, ხოლო სამეფო მას უნდა დაეტოვოს. დიდებულს სახლში ერთი ტყვე ბრძენი ჰყავს, რომელიც ურჩევს გამოეწყოს მონაზენად და ისე ეახლოს მეფეს, რათა შეარცხენოს ცოლისმწამებლნი (გვ. 8—12). ეს არაკი აშკარად უკავშირდება „ბალავარიანის“ დასაწყისს, ინდოეთის მეფისა და ერთგული ვეზირის ეპიზოდს, რომელსაც „სიტყვის შეკრავი“ გადაარჩენს. „გრავ ლუკანორში“ გვაქვს ზოგი სხვა ანალოგია.

<sup>39</sup> გიორგი წერეთელი, ქართული ბალავარიანის უცნობი პოეტური ვერსია, თსუ შრომები, ტ. 108, თბ., 1964, გვ. 56.

ძველქართულ აპოფთეგმატურ კრებულთაგან ერთ-ერთს, რომელსაც ეწოდება „სწავლანი მრავალთა ფილოსოფოსთანი შუენიერნი“ და რომელიც აღორძინების ხანის ადრეულ პერიოდს უნდა განეკუთვნებოდეს, დაუცავს „ბალავარიანის“ ცნობილი არაკის დასაწყისი: „120. მსგავს არს საწუთრო ესე და ყოველნი მოყუარენი მისნი კაცსა, რომელსა სდევნ აქ ლემი ამრიზებული: და მიამწყუდია ჭურღმულსა საშინელსა, და შთავარდა კაცი იგი მას შინა და პოვნა ორნი რტონი აღმოცენებულნი, და მოეკიდა მას ზედა და პოვა რამე, რომელსა ზედა დაიდგნა ფერვნი. და ვითარცა მიიხედნა, იხილნა ორნი თავუნი — ერთი თეთრი და ერთი შავი, რომელნი დაუცხრომელად სკრიდეს ძირსა მას ხეთა. და შთახედნა ჭურღმულსა მას შინა...“<sup>40</sup> აქ ტექსტი წყდება.

ჭერ კიდევ ტრ. რუხაძემ, მიუხედავად ზოგი უზუსტობისა, პირველმა აღნიშნა ამ ძეგლის კავშირი „ბალავარიანთან“<sup>41</sup>. მანვე შენიშნა, რომ „ბალავარიანის“ მიხედვით კაცს სდევს სიმბოლო სიკვდილისა „პილოფ ამრიზებული“, საანალიზო იგავში კი სპილოს ცვლის „ამრიზებული აქლემი“<sup>42</sup>. ივ. ლოლაშვილმა დააზუსტა, რომ „სწავლანის“ ტექსტი „ემთხვევა ვრცელ რედაქციას მცირეოდენი ვარიანტული სხვაობით. აქედან ირკვევა, რომ ამ რედაქციის ხელნაწერები გავრცელებული ყოფილა საქართველოში“<sup>43</sup>. „მცირეოდენი ვარიანტული სხვაობა“ ენობრივ მომენტს გულისხმობს. საყურადღებოა აგრეთვე დაკვირვება, რომ ვრცელი რედაქცია, რომელიც ჭერ-ჭერობით ერთადერთი იერუსალიმური ხელნაწერთაა ჩვენამდე მოღწეული, ცნობილი იყო საქართველოში. მაგრამ „აქლემი ამრიზებული“ ვერ ჩაითვლება „მცირეოდენ სხვაობად“, თუ გავიხსენებთ, რომ სწორედ „მძვინვარე აქლემი“ გვხვდება ზოგ სპარსულ წყაროში (სანაი, ნასრაღაპი, ყანეი).

ვინ იცის, რომელმა ქარმა გადმოაგდო ეს „აქლემი“ კლასიკური ხანის სპარსული ძეგლებიდან აღორძინების ეპოქის ქართულ კრებულში.

<sup>40</sup> სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ., 1969, გვ. 84.

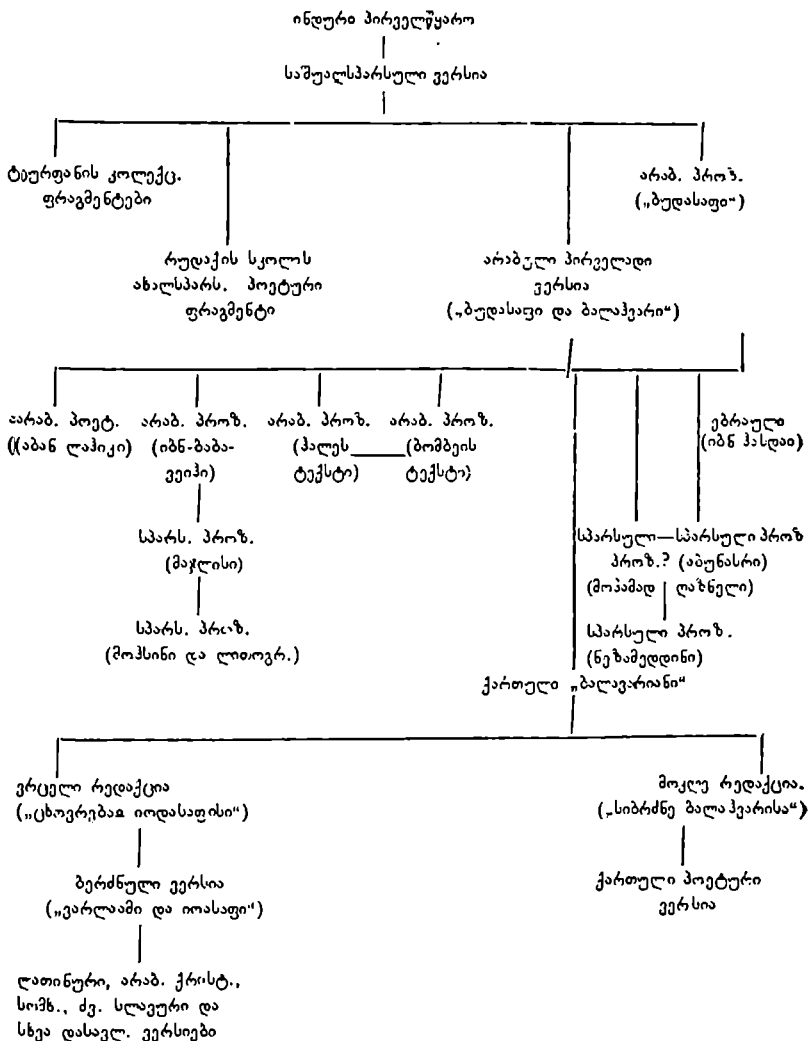
<sup>41</sup> ტრ. რუხაძე, „სწავლანი ფილოსოფოსთანი“, „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. IV. თბ., 1948, გვ. 297.

<sup>42</sup> იქვე, გვ. 298.

<sup>43</sup> სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი..., გვ. 84, სქ. 19.



სქემის სახით „ბალავარიანის“ გავრცელების ასეთი სურათი შეიძლება წარმოვიდგინოთ:



## РЕЗЮМЕ

«Балавариани» — известная средневековая повесть об индийском царевиче Будасафе//Иодасафе и его наставнике мудром Балавхаре//Варлааме — является интереснейшим памятником с точки зрения истории литературных связей как в общетеоретическом, так и конкретно-историческом плане. По словам Н. И. Конрада, ...«в древней Индии — на родине буддизма — существовали предания о жизни основателя буддизма — Будды. На основе преданий в Средние века сложилась своеобразная повесть — житие. Эта повесть известна в самых различных языковых оболочках: индийской, персидско-пехлевийской, арабской, еврейской, эфиопской, армянской, латинской, греческой, почти на всех западноевропейских и славянских языках, а также на языках тибетском, китайском и монгольском. Вряд ли будет правильно говорить здесь о переводах: слишком отличны друг от друга разноязычные версии этой повести» (Запад и Восток, М., 1966, с. 346). К этому необходимо добавить древнегрузинскую версию, представленную в двух редакциях — пространной («Житие Иодасафа» — IX—X вв.) и краткой («Мудрость Балахвара» — XI в). Эта версия сыграла огромную роль в продвижении данного сюжета с Востока на Запад. Однако вряд ли может быть правомерным исключение перевода при распространении «Балавариани», поскольку в ряде случаев мы определенно имеем дело с переводами как точными, так и вольными, граничащими с пересказом.

В. Н. Топоров сжато, но точно рисует картину распространения «Повести»: «Если превращение Будды в христианского святого Иоасафа стало возможным благодаря «Повести о Варлааме и Иоасафе», проникшей в Европу через иранскую, арабскую, сирийскую и грузинскую среду, то его появление в

мусульманской литературе (ср. эпизод о «Субботнике-ас-Сабти, сыне знаменитого Харун ар-Рашида, в сказках «Тысячи и одной ночи») произошло раньше и непосредственное. В еще большей степени сказанное относится к манихейской литературе (ср. древнетюркский перевод гимна к Мани, найденного в Турфане, «Мой отец Мани-Будда», 14, 21)».

Главное же заключается в том, что им указана причина такого широкого распространения памятников буддийской литературы, к которым относятся и легенды о жизни Будды, и связанные с ними джатаки (притчи): «Разумеется, буддийская литература не оставалась однородной и неизменной на протяжении всей ее истории и в разных странах. Ведь она возникла из скрещения местных литературных и фольклорных традиций (некоторые из них, как, например, древнеиндийская или китайская, были уже достаточно мощными и давними) с учением Будды, возникшим в эпоху одного из величайших духовных кризисов в истории древнего мира и предлагавшим индийский вариант освобождения от трагических противоречий жизни. Этот вариант оказался весьма привлекательным из-за своей широты, отсутствия догматизма и национальной ограниченности, из-за гуманности устремлений и практической направленности, из-за впечатляющей красоты, просто и серьезно выраженных мыслей. Именно этим, видимо, нужно объяснить совершенно исключительную судьбу учения Будды, пытавшегося ответить примерно на те вопросы, которые приблизительно в это же время волновали других великих учителей — Конфуция в Китае, основателя джайнизма Махавиру в Индии, Заратуштру в Персии, Сократа в Афинах» (Дхаммапада, М., 1960, с. 10—11).

Именно эта широта темы, отсутствие догматизма и национальной ограниченности давали возможность вливать новое вино в старые меха, т. е. использовать сюжет в различных религиозных и дидактических целях. Этим объясняется тот удивительный факт, что легенда о жизни Будды легла в основу пехлевийско-манихейской обработки жития Боддисатвы (bwt'sp), которая в арабском переводе превратилась в повесть о Балавахаре мудром и царевице Будасафе, послужившую, в свою очередь, основой для первой христианской грузинской версии жития царевица Иодасафа и мудрости Балахвара. Очевидно, к гру-

зинской версии, представленной, как уже отмечалось, двумя редакциями, восходит греческий роман «Варлаам и Иоасаф» — источник всех последующих версий на западноевропейских, славянских и восточных языках.

Более века внимание ученых разных стран привлекает проблема «Балавариани». Библиография трудов насчитывает около пятисот названий. В центре внимания в основном стоят три версии: арабская, грузинская и греческая. В данной работе к исследованию привлечен персидский материал — отражение мотивов «Балавариани» в классической персидской литературе, главным образом отдельные персидские версии «Повести о Будасафе (Иодасафе) и Балавхаре». Если учесть, что большинство из них восходит к недошедшим либо неизвестным арабским источникам, то значение сохранных в этих переводах реалий несомненно.

Непосредственному анализу доступного нам персидского материала предшествует Введение, в котором кратко изложена история изучения «Балавариани», а также отмечены основные вехи на пути зарождения и распространения данного сюжета. Как пишет И. Н. Лебедева, ...«одна из основных проблем — проблема происхождения Повести. В XIX в. было высказано предположение о ее буддийском происхождении. В настоящее время существуют данные, позволяющие отказаться от этой гипотезы. Традиционное жизнеописание Будды совпадает с Повестью лишь в очень небольшой части. Притом в арабских версиях наряду с именем индийского царевича (Будасаф) фигурирует и имя Будды (ал-Будд). Таким образом отождествлять эти два персонажа нельзя. В настоящее время можно говорить скорее о центрально-азиатском (манихейском), чем индийском происхождении Повести» («Повесть о Варлааме и Иоасафе в рукописной книжности разных народов...», Конференция по истории средневековой письменности и книги. Тезисы докладов, Ереван, 1977, с. 104).

Это положение нуждается в уточнении. Высказанное в XIX в. предположение Ф. Либрехта хотя и было подвергнуто критике А. Кирпичниковым (Повесть о Варлааме и Иоасафе, Харьков, 1876, с. 212—253), тем не менее уже А. Веселовский отметил ее несостоятельность и тенденциозность. Сегодня большинство исследователей не сомневается в том, что основная

сюжетная канва так же, как и большинство вставных новелл, восходят к индийскому первоисточнику. Что касается употребления имени ал-Будд, наряду с Будасафом, в одной арабской версии (а не версиях), то как установлено в научной литературе, это является следствием смешения двух арабских версий, упоминаемых уже в «Фихристе» ан-Надима (X в.). Это обстоятельство побудило в первой главе («Индийская первооснова») изложить жизнь Будды, в основном, по «Буддачарите», «Лалитавистаре» и джатакам и выделить те детали, которые сохранились почти во всех последующих переработках (начиная с личных и географических имен и кончая буддийскими обычаями в быту).

Ясно, что в индийской основе вовсе не следует искать точную аналогию «Повести». Прежде чем сложиться окончательно, она должна была пройти долгий путь. Но начался он в Индии. Распространение буддизма и буддийской литературы в Средней и Центральной Азии способствовало первому этапу оформления независимого произведения на эту тему. Общеизвестна популярность индийской тематики в Иране и Средней Азии эпохи Сасанидов. К сожалению, многие памятники среднеперсидской литературы не дошли до нас, однако на их существование и связь с индийской повествовательной прозой указывают отдельные фрагменты, а также сирийские и арабские переводы. К их числу, очевидно, относилась и первая пехлевийско-манихейская литературная обработка «Повести» (V—VI вв.). Это подтверждается фрагментами из Турфанской коллекции, в которых сохранились как имена героев основной сюжетной рамки, так и следы вставных новелл (напр., притча о пьяном царевиче, проведеншем ночь в могиле). Особый интерес вызывает обнаруженный В. Хеннингом в этой же коллекции стихотворный фрагмент «Повести» на новоперсидском языке (IX—X вв.), возможно, восходящий к пехлевийскому или персидскому прозаическому тексту, а также сведения источников о существовании нескольких ранних арабских прозаических и поэтических версий (некоторые из них дошли до нас; наиболее полный т. н. Бомбейский текст известен в переводах В. Розена на русском и Д. Жимаре на французском языках).

Таким образом, «буддийский фон» Ирана и Средней Азии, прекрасно выявленный археологами и историками (В. В. Бар-

тольд, М. Уилер, Р. Фрай, В. Г. Лукоши, Б. А. Литвинский и др.), создавал все условия для дальнейшего распространения «Повести» и создания новых ее обработок в различных странах и на различных языках (VIII—X вв.). Все эти вопросы освещены во второй главе («Ранние иранские и арабские версии «Балаварнани»).

Основной частью книги является третья глава («Персидские версии «Балаварнани»), в которой собраны все известные сведения об отражении тем и мотивов «Балаварнани» в классической персидской литературе, а также представлен подробный анализ доступных нам персидских версий.

В истории распространения «Балаварнани» много общего со знаменитой книгой басен «Калила и Димна». И не случайно, что уже в арабском переводе Ибн-Мукаффы (VIII в.) в главе о враче Барзуни встречается известная притча из «Балаварнани» — «О человеке, попавшем в колодец». Очевидно, отсюда попала она и в персидскую версию Насраллаха (XII в.). Однако интересно, что гораздо раньше эта притча встречается в поэме Санаи (1080—1140) «Хадикат ул-хакикат» с некоторыми вариантными разночтениями (например, здесь человека преследует разъяренный верблюд). Имеется эта притча и в поэтической редакции «Калилы и Димны» Капеи (XIII в.).

Ряд мотивов и притчи из «Балаварнани» отразились в персидском дидактическом памятнике «Марзбан-наме», созданном первоначально табаристанским испахбедом Марзбан ибн-Рустамом на рубеже X—XI веков на родном диалекте, а позднее переработанном на новоперсидский Саададином Варавини (XIII в.). Как отметил Д. Ланг, в этом памятнике встречаются аналогичные рассуждения о превратности мирской жизни, дается образ огнедышащего дракона из вышеупомянутой притчи, приводится притча «О трех ворах», которую исследователь считает параллелью к новелле «Балаварнани» (хотя сходство здесь весьма отдаленное). К указанным примерам можно добавить еще одну притчу «О царе, избираемом на год», которая полностью включена в «Марзбан-наме».

Первые сведения о независимой персидской версии опубликовал в 1888 г. В. Р. Розен, с именем которого, по выра-

жению И. Ю. Крачковского, связан «Варлаамовский период» русского востоковедения. Сведения были основаны на письме, присланном из Лондона его учеником, индологом С. Ф. Ольденбургом. Вскоре сам С. Ф. Ольденбург опубликовал обширную статью «Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе» (1889). Как выяснилось, персидская версия является переводом арабского текста Ибн-Бабавейха Кумского (X в.), который, со своей стороны, ссылается на некоего Мохаммада бен-Закария. В дальнейшем был найден арабский текст Ибн-Бабавейха, а также установлена личность переводчика—Мохаммада Бакер ал-Маджлиси (1628—1699), включившего свой перевод в шиитский сборник «Айн ул-хайят» («Источник жизни»). Как указал позднее А. Е. Крымский (Абан Лахыкий..., М., 1913), эта персидская версия была даже издана литографским способом. Перевод Маджлиси был несколько переработан и сокращен Мола Мохсином Файзом (XVIII в.). Эта редакция так же, как и литографские издания, вкратце затронуты в сообщениях Ч. Риё, В. Розена, В. Жуковского. Более подробно касается этой первой персидской версии, восходящей к Ибн-Бабавейху, Д. Жимаре (*Le Livre de Bilawhar et Būdāsf*, Paris, 1971). Поскольку ни арабский источник, ни персидский перевод этой версии полностью не изданы (опубликованы лишь отдельные части арабского и переработанные литографские издания персидского текстов), в книге подробно излагается как сюжетная канва, так и вставные новеллы (особое внимание уделено трем последним рассказам, которые полностью отсутствуют в Бомбейской версии):

1. Притча о хозяине лошади
2. Притча о сыне
3. Новелла о благочестивом царе (Вестник смерти и четыре сундука)
4. Притча о сеятеле
5. Новелла о человеке, упавшем в колодец
6. Новелла о трех друзьях
7. Новелла о царе, избираемом на год
8. Притча о собаках и прохожем
9. Притча о мудром лекаре
10. Новелла о побежденном царе
11. Притча о превращении пустыни в сад
12. Притча о птице Кадим

13. Притча о солнце
14. Новелла о царе, мудром советнике и счастливых нищих
15. Новелла о богатом юноше и бедной невесте
16. Новелла о садовнике и птичке
17. Рассказ о царе, который первую половину жизни провел во зле, а вторую — в благочестии
18. Рассказ о злом царе и благочестивом советнике
19. Рассказ о царевиче, который оставил царство и проповедовал истину (вставные новеллы):
20. Новелла о пьяном царевиче, проведшем ночь в могиле
21. Новелла о ворах и кувшинах, полных змей
22. Новелла о царевиче, бежавшем из плена и попавшем в колодец
23. Новелла о человеке, попавшем к гулям (злым духам).

Таким образом, первая исследованная персидская версия дала возможность установить один из ранних арабских источников, отличный от «Балавхара и Будасафа», известного по Бомбейскому изданию. В связи с этим еще А. Крымский отметил, что все прочие известные персидские версии основаны на Ибн-Бабавейхе. Однако, к сожалению, он не упомянул эти «прочие версии».

Одна из таких неизвестных версий сохранилась в рукописи из коллекции Института рукописей им. К. С. Кекелидзе АН Грузинской ССР (Р 540). Рукопись содержит 104 страницы, она переписана в 1259 г. х. (1843) и отличается от всех известных версий «Повести» обширным и интересным предисловием (в книге приводится полный персидский текст и перевод), которое вкратце сводится к следующему: «Передает нам сказитель Абунаsr Абулала бен-Гершасб, что когда-то в прежние времена нашлась одна книга, листы которой были истрепанными, а края и нижние части страниц — стертymi. И на обороте первой страницы извещалось о той книге, что была она из книг индийских, в которой говорится о превратности и быстротечности мира. И сколько горя, страха и сердечной боли испытают те, кто стремится к мирским благам, и как горек будет час расставания с ними, обо всем этом сказано в конце. Тот, кто примется за чтение этой книги, сразу представит себе всю пользу ее, пройдет путь мудрости и рассуждений



и станет обладателем славы и сокровищ, если того пожелает всевышний. И когда стал этот ничтожный (т. е. автор) знакомиться с содержанием книги, попал он в сад, украшенный разноцветными цветами мудрости и реханами знания, наполненный плодами, пригодными для этой и той, вечной жизни, встретил друга преданного и советника бескорыстного. И хотя содержание это с индийского облачено в арабское одеяние и переложено на арабский язык, один из благороднейших и яснейших языков, но польза его столь значительна, что истолковано оно и по-персидски, дабы распространилось среди персоязычных и стала бы выгода всеобщей. Одним словом, перевод данной книги ставит перед собой целью краткое изложение всего того, что необходимо для людского счастья и в знании, и в делах... Книга эта составлена во времена правления султана Востока и Запада, моря и суши, Хинда и Синда Абулхарес Тогрул ибн-Арслан бен-Тогрула, величием и щедростью второго Искандера и Хосрова, да будет благословенной в его руке чаша благополучия!»

Таким образом, стал известен еще один автор персидской версии «Повести» — Абунаsr Абулала бен-Гершасб. Дана характеристика его арабского источника, восходящего, очевидно, через пехлевийский вариант к индийскому оригиналу, отмечено сокращение текста при переводе этого «душеполезного» памятника, определено время его создания — правление Тогрула III (1177—1194). Вместе с тем, если учесть, что сам автор «Повести» упомянут в третьем лице, можно допустить определенную переделку текста дальнейшими сказителями (не случайно, «Повесть» здесь именуется «Дастаном»).

В книге дан подробный анализ как сюжетной канвы, так и вставных новелл данной версии, устанавливается ее промежуточный характер между Бомбейским текстом и редакцией Бабавеїха-Маджлиси. С последней ее связывает финальная часть, особенно три пространных рассказа, однако при одном значительном различии: третий рассказ о царевиче, оставившем царство и проповедовавшем истину, который, по справедливому замечанию С. Ф. Ольденбурга, дублирует самую «Повесть» и стоит значительно ближе к индийскому первоисточнику, является в этой версии продолжением основного

сюжета, т. е. в нем излагается история самого Будасафа, и, следовательно, он не рассказан Балавхаром. Таким образом, и вставленные в этот рассказ новеллы повествуются Будасафом. Это придает большую стройность всей «Повести»:

1. Притча о путнике и верблюде
2. Притча о слепых и слоне
3. Мудрец и вор, выдававший себя за Хызра:
4. Жадный вор
5. Новелла о мудром царе:
6. Притча об Адаме
7. Новелла о человеке, упавшем в колодец (лишь заключительная часть)
8. Новелла о справедливом царе:
9. Глупец и золото
10. Новелла о царе, избираемом на год
11. Притча о мудром лекаре
12. Новелла о безмятежном царе
13. Новелла о садовнике
14. Притча об опытном лекаре
15. Притча о птице Фадим
16. Притча о ясновидящем
17. Новелла о сладкоречивом царе и добром советнике:
18. Притча о глупом хозяине и остроумном мудреце
19. Притча о мусоре
20. Новелла о богатом юноше и бедной невесте
21. Новелла о садовнике и птичке
22. Рассказ о царе, который первую половину жизни провел во зле, а вторую — в благочестии
23. Рассказ о злом царе и благочестивом друге
24. Новелла о пьяном царевиче, проведенном ночь в могиле
25. Новелла о ворах и золотых ящиках
26. Новелла о царевиче, попавшем в плен
27. Новелла о потерпевшем кораблекрушение и попавшем к гулям (злым духам)

В своем введении к переводу Бомбейского текста Д. Жимаре упоминает еще одну персидскую версию, изложенную известным историком Незамеддином Шами, который в 1398—1401 годах составил «Книгу о Балавхаре и Буюдасафе».

В предисловии он ссылается на некоего Мохаммада бен-Мохаммад бен-Мохаммад ал-Газневи, который, мол, перевел эту книгу с арабского на персидский. Перевод его не отличался стилистическими достоинствами, да и включенные стихи были слабы. Автор этой третьей версии решил выправить текст своего предшественника, заодно и сократив его. Нет оснований говорить что-нибудь определенное об этом Мохаммаде ал-Газневи, очевидно, писателе XI в., использовавшем неизвестную арабскую версию. При изучении текста Незамеддина (по Лондонской рукописи), выяснилась его большая близость к версии Абунасра. Не исключено, что они пользовались одним и тем же первоисточником.

Следует отметить, что версию Незама впервые упомянул известный иранский ученый Саид Нафиси. В некоторых его работах так же, как в статьях других иранских ученых, вкратце затронут вопрос о буддийской тематике в персидской литературе. Особый интерес вызывает описание некоторых персидских версий «Повести» в иранских каталогах (Данеш-Пажуха, А. Монзави, Х. Мошара и др.).

В послесловии затронут еще один аспект изучения персидских версий — их значение при установлении источника грузинского «Балавариани». Еще в 1888 г. Н. Я. Марр в своей первой работе, посвященной краткой грузинской редакции «Мудрости Балахвара», осторожно высказал мысль о ее связи с арабским изводом «Повести о Балахваре и Будасафе». В конце своей научной деятельности он уже не сомневался в этом: «Это факт, что она переведена с арабского, чем, с одной стороны, фиксируется дата ее появления у грузин, с другой — вскрывается ее идеологическое оправдание с выступлением нового класса, более массового, с его языком в том строительстве, которое началось во всем мире с арабским владычеством» (Грузинский язык, Сталинир, 1949, с. 26). Особенно остро встал этот вопрос после обнаружения и публикации обширной грузинской редакции «Жития Иодасафа», которая стоит гораздо ближе к арабской версии, известной по переводам Бомбейского текста.

В самом деле, даже поверхностное сравнение Бомбейской версии с пространной грузинской редакцией (в основном, по

переводу, хотя предпочтительнее, естественно, необходимо отдать сравнению с оригиналом) выявило достаточное количество схожего материала, который позволил сделать основной вывод: грузинский архетип (к которому, по справедливому мнению Н. В. Абуладзе и Р. А. Тварадзе, восходят обе редакции) является первой христианской переработкой именно арабской пространной версии. При переработке-переводе сохранены как сюжетная канва, так и вставные новеллы, хотя добавлены отдельные детали и даже целые эпизоды, введены новые действующие лица. При этом источником для грузинского «Балавариани» не обязательно должен быть лишь Бомбейский текст. Как видно из анализа персидских версий, существовали и другие арабские редакции, с которыми персидские авторы обращались довольно своеобразно. Поэтому при сравнении следует обращать главное внимание не на отличие, объяснимое вольностью переводчика, либо особенностями недошедшего до нас источника, а на такое сходство, которое невозможно объяснить иначе, как на почве арабского текста. Приведем несколько примеров:

1. Все основные личные и географические имена грузинской редакции восходят к арабскому тексту (Абенес, Балахвар, Иодасаф, Ракис, Шолаит, Сарандиб, Хиндоети), причем ряд изменений можно объяснить лишь на основе арабской графики (Бодасаф — Иодасаф; Шавилабат — Шолабат — Шолаит; Джанансар — Абенес // Хебенас // Абенесер и т. д.). Следует предположить, что имена некоторых второстепенных персонажей частично также восходят к арабскому тексту, хотя не исключено и вольное обращение переводчика с текстом. Основание для такого предположения дают персидские версии (например, Хазан — Задан и др.).

2. В арабской версии Балавхар сравнивает свой товар (т. е. истинную веру) с «Красной серой». То же самое сказано в грузинских редакциях и персидских версиях. Однако появление этой детали в грузинском (так же как и в персидском) тексте можно объяснить лишь на основе арабской алхимии, согласно которой «красная сера» — это эликсир, философский камень, с помощью которого можно добыть золото. В перенос-

ном же значении, «у того, кто пользуется камнем, в один прекрасный день может открыться внутреннее зрение, снимающее покровы с божественных тайн и открывающее новое — высокое и небесное — боговдохновенное знание» (В. Л. Рабинович, *Образ мира в зеркале алхимии*, М., 1981 с. 121). Не случайно, что с «красной серой» сравнивается суфийское учение в персидском трактате XI в. «Кяшф-ал-Махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой»). Грузинский переводчик прекрасно знал значение этого арабского алхимического образа и удачно употребил его применительно к христианскому учению.

3. Введение в грузинской краткой редакции (его нет в пространной) явно перекликается с предисловием персидской версии Абунасыра: «Однажды я достиг [Еф]иопии и там в индийском книгохранилище нашел эту книгу, в которой описаны дела сего мира, весьма полезные для души» (перев. И. А. Джавахишвили, 1899). Очевидно, обе они восходят к неизвестному арабскому источнику (в Бомбейском тексте его также нет).

4. Персидские версии сохранили ряд деталей, которых нет в Бомбейском тексте, но они встречаются в грузинском «Балавариани». Следовательно, эти версии также восходят к неизвестному арабскому источнику. Например, в новелле «Садовник и птичка», по Бомбейскому тексту, в зобу у птички якобы находится жемчужина величиной с гусиное яйцо. По грузинским же редакциям — со страусовое яйцо.

Р. А. Тварадзе, рассмотревший наряду с некоторыми другими и эту деталь, ставит вопрос: «Если бы создатели грузинских редакций пользовались текстом, где, наподобие арабскому, было бы написано «гусиное яйцо», то по какой причине могли они заменить столь знакомую для них птицу страусом?» («Мудрость Балавара» — две редакции. Сравнение текстов, АКД, Тбилиси, 1969, с. 20). Ответ на этот вопрос дают персидские версии. Если в переводе Маджлиси также упоминается «гусиное яйцо», то в тексте Абунасыра и Незамедина встречается именно «яйцо страуса». Таким образом, существовали и другие, отличные от Бомбейского текста арабские версии, одна из которых послужила основой для грузинского «Балавариани».

5. В новелле «О трех друзьях» по краткой грузинской ре-

дакции (в пространной в данном месте лакупа) читается: «По прошествии дней явились к нему з л о д е и царские («Боротни меписани») намереваясь привлечь к суду»... И. А. Джавахишвили, очевидно, почувствовав неуместность слова «боротни» («злые, злодеи»), дал общий перевод контекста: «Спустя несколько дней того человека постиг гнев царя и собирались вести его судить». Аналогичен перевод Б. В. Абуладзе (1962): «Однажды того человека настиг гнев царя и его собирались судить»... Более близок к оригиналу перевод Д. М. Ланга (*The Wisdom of Valahvar, London, 1957*), который предположил в слове «боротни» соответствующий контексту термин «*mīniōn*» («фаворит»). В русском переводе Бомбейского текста стоит «гонец» (перев. В. Р. Розена (1898; изд. в 1947)). В персидских версиях ему соответствуют «собиратели податей», по Маджлиси, и «истец» по Абунасуру. Это навело нас на мысль о том, не скрывается ли под словом «боротни» искаженный административный термин. В самой древней Иерусалимской рукописи (XIII в.) краткой редакции вместо «боротни» читается (по сноске изд. 1957 г.) под титулом «буртн<sup>и</sup>». Если учесть, что в данном случае, как часто и в других древнегрузинских текстах, смешиваются буквы «б» и «ш» («Болаит» вм. «Шолаит»), то с помощью историка Г. Г. Берадзе легко удалось восстановить первоначальное «шуртн<sup>и</sup>←шуртани», мн. число арабского административного термина «шурта» (полицейский чин, гвардеец халифа), распространенного и в Грузии (см. В. Н. Габашвили, Административное устройство города Тбилиси в X—XI вв., Труды ТГУ, т. 108, 1964). Этот термин встречается и в другом переводном (предположительно тоже с арабского) грузинском памятнике «Лимонарь» (IX в.): «шуртани хелмциписани» («гвардейцы государевы»).

Сравнение с арабскими текстами позволит определить, восходит ли этот термин непосредственно к арабскому источнику (хотя этот последний для грузинского «Балавариани» пока в точности не установлен) или, быть может, он уже был в употреблении, и грузинский переводчик сам ввел его в контекст. Так или иначе, но эта, на первый взгляд незначительная деталь, еще больше укрепляет наиболее вероятную датировку грузинской версии IX—XI веками, т. к. сам институт «шурта» увязывается с Аббасидами (749—1258).

Таким образом, изучение персидских версий «Повести о Балавхаре и Будасафе» имеет большое значение не только для истории развития персидской прозы и арабо-персидских литературных связей, но и для установления некоторых вопросов, связанных с грузинским «Балавариани».

A. A. GVAKHARIA

## THE PERSIAN VERSIONS OF «BALAVARIANI»

### Summary

The „Balavariani“ is a famous mediaeval romance describing the adventure of the Indian prince Budasaf-Iodasaph and Balawhar-Balahvar, a sage from Serendib. The story is known in the literatures of many peoples of the world. The Indian legends and Jatakas on the life of the Buddha served as the basis for the Middle-Persian (Pahlavi) treatment that has come down to us in the form of Arabic translations of the 8th-9th centuries. The Georgian „Balavariani“, known in two redactions: long („The Life of Iodasaph,“ ; 9th-10th centuries) and short („The Wisdom of Balahvar“, 11th century), is related to the oldest Arabic version. The first Christian redaction in Georgian served as the basis for the Greek version, from which come the Latin, Slavonic, Christian, and other versions. The Arabic, Georgian, and Greek versions have received relatively comprehensive treatment in the specialist literature, though many questions of their interrelationship still call for clarification.‡ In the present study attention is focused on the Persian versions of the „Balavariani“, the reflection of the theme in classical Persian literature. The Persian versions (of Majlisi, Abu Nasr, Nizam ad-Din) proved noteworthy both from the point of view of realia stemming from the unknown Arabic sources and for the elucidation of a number of obscure points in the Georgian „Balavariani“.



საძეგლთა სახელთა სძიეგელი

- აბაბილი 100  
 აბან ლაპიკი (იბნ-აბდალ ჰამილი) 15, 19, 20, 56, 65, 66, 153, 159  
 აბენეს (აბენესე, აბენესერი) 139, 145, 164 იხ. ჰაბენეს  
 აბულაძე ბ. 31, 166  
 აბულაძე ილ. 15, 20, 24, 31, 35, 138—140, 164  
 აბუნასრ ბენ-აბულალა ბენ-გერმასბი (აბუნასრი) 103, 106, 107, 123, 125, 129—133, 135, 139, 141—147, 151, 153, 160, 161, 163, 165, 166  
 ადამი 113, 130, 162  
 აღუღ აღ-დოულე 56  
 აზიზკულუვი ჟ. 70  
 აღეჰსანდრე მაკედონელი 107  
 ალი ასლარ ჰეჰმათი 131  
 ანანდა 33, 41, 50, 51, 100  
 ანდრონიკაშვილი მ. 43  
 ან-ნადიმი იხ. ნადიმი  
 არდაშირ პაპაიკი 57, 63, 64  
 არ-რაზი იხ. რაზი  
 ასბალა სიფისტანელი 65  
 ასეგოშა (ასეგაკოშა) 33, 34  
 ასიტა 35  
 აფრიდონიძე შ. 82  
 აშოკა 33, 34  
 აჰმად ჯალიირი 131  
 ბაბავეიკი (იბნ-ბაბავეიკი, ბაბუია; აბუ-ჯაფარ, აღ-ყუმი) 17, 20, 21, 66, 67, 79—86, 98—103, 123, 129, 131, 133, 135, 143, 145—148, 150, 153, 159—161  
 ბალავარი (ბალავარი, ბალავეარი, ბილაუპარი, ბალაღვარი) 5, 12, 14—16, 19, 21, 22, 24, 43, 58, 59, 66, 67, 81, 83, 91, 92, 94—99, 101—104, 111, 112, 114—116, 118, 119, 152, 123, 125, 127, 131—133, 137, 139, 141—143, 154, 155, 162, 164  
 ბალაში 63  
 ბანუ-ლაჰუთი ც. 14  
 ბარანიკოვი ბ. 4  
 ბარზუი 71, 158  
 ბალმონტი კ. 33, 34, 38, 41, 44  
 ბარტოლდი ვ. 11, 12, 157  
 ბაჰრამ-შაჰი 70, 73  
 ბაჰრამ ჩუბინი 57  
 ბელენიცი ა. 12  
 ბენვენიტი ვ. 48  
 ბენფეი თ. 56  
 ბერაძე გ. 151, 166  
 ბერტელსი ე. 48, 51, 60  
 ბეჰანდარჯეჰანი 123, 124, 131  
 ბირუნი (აბურაჰიან მოჰამად იბნ-აჰმად აღ-ბირუნი) 64, 71, 143  
 ბიჰენი (ბაჰვანი) 61  
 ბლაიკი რ. 19  
 ბოდისატვა (ბოდისავი, ბუღასაბი, ბოდისათვი) 12, 28, 33, 37, 39, 40, 43, 53, 56, 155  
 ბოლღირევი ა. 58  
 ბონგარდ-ლევინი გ. 32  
 ბორშჩევესკი ი. 85, 86, 132  
 ბოსვორტი კ. 107  
 ბრაგინსკი ი. 54, 61  
 ბრაუნი ე. 66, 67  
 ბრაჰმა 50  
 ბრაჰმდატა 40  
 ბრეგელი ი. 132  
 ბუღა (აღ-ბუღ) 3—6, 9—13, 15, 25, 27—30, 32—34, 36, 39—42, 44, 45, 48—51, 98, 99, 125, 136, 148, 154—157  
 ბუღასათვი (ბოდასათვი, ბუღასათვი, ბუღი-

- საფი, ბუიოლასაფი) 5, 12, 14, 15, 19, 21, 22, 24—28, 30, 42, 43, 56, 58, 59, 65—67, 80, 89, 100, 104, 109 111, 112, 118, 119, 125—128, 131—133, 139, 142, 144, 154, 157, 162 იხ იო-  
ასაფი, იოლასაფი
- ბული 64
- ბეზურგ იბნ-შაპირი 64
- ბენიატოვი ზ. 107
- გაბაშვილი ვ. 166
- გაბრიელი ფ. 63
- გაუტამა (გოტამა) 3, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 53
- გაფრინდაშვილი ნ. 25
- გაფეროვი ბ. 48
- გელენაუა ტ. 25
- გვარამია რ. 138
- გეხარია ა. 103, 117, 151
- გიორგი მთაწმინდელი 16
- გორგანი ფახრადდინ 61, 62, 103, 117
- გოფა 35
- გოლფაიგანი 136
- გრინცერი პ. 52
- გუსევი ა. 55
- დანეშ-ფაუჰი მ. 104, 135, 163
- დაყიყი 14
- დეჟადატა 35, 41
- დიაკონოვი მ. 51
- დოლგერი ფ. 25
- დოროშენკო ე. 62
- ეზოპე 11
- ეიგელსი ფ. 46
- ექვთიმე მთაწმინდელი ექვთიმე ათონე-  
ლი, ივერი) 16, 21, 22, 25
- ვკეზ ჭაშფეი 70
- ვალცერი ს. 82, 99, 123
- ვარლაში (ბარლაში) 5, 6, 12, 14—17, 22, 24, 25, 28, 43, 52, 55, 67, 71, 81, 137, 141
- ვესანტარა 41
- ვესელოვსკი ა. 15, 156
- ვეჩესლოვი მ. 11
- ვისი 117
- ზადანი (ზანდანი) 140—142, 144, 164
- ზანდი მ. 62, 69
- ზარატუშტრა 155
- ზაპადოვა ე. 4
- ზარინქუბი 136
- ზაპირი სამარყანდი (მოკამად აზ-ზაპირი)  
70
- ზოტენბერგი პ. 15
- თაყიზადე ს. 21, 58
- თელმა 148
- თემურლენგი 132
- თვარაძე რ. 5, 23, 24, 28, 29, 67, 138, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 164, 165
- თოღუა მ. 56, 61, 62, 70, 76, 78, 117
- თოდრულ იბნ-არსლან ბენ-თოდრულ  
(აბულქარესი) 107, 130, 161
- იაბადი 100, 102
- იამა 35
- იასულქარი (იასოლქარა) 35, 50
- იბნ-ალჰამი (აბუ-ისჰაკ იბრაჰიმი) 12
- იბნ-ალ-მუჟაფა 56, 64, 65, 70, 71, 73, 76, 132, 158
- იბნ-ჰასალი (აბრაჰამი) 20, 68, 153
- ილინი გ. 32
- ინგოროყვა პ. 147, 148
- ინწიკირველი დ. 149
- იოანე დამასკელი 16
- იოანე მოსხი 21
- იოანე საბაწმიდელი 16
- იუანე შეი 149
- იოსასფი (იოსასფი, იოსასფატი) 5, 12, 14, 15, 17, 27, 28, 30, 42, 43, 53, 67, 71, 99, 137, 141 იხ. ბუღასაფი, იოლასა-  
ფი
- იოლასაფი (იოლასაფი) 5, 6, 12, 19, 22—25, 43, 52, 53, 56, 83, 85, 87—92, 94, 95, 99—103, 125, 129, 132, 137, 139, 140, 142, 164, იხ. ბუღასაფი, იოსასა-  
ფი
- კალაძე ი. 11, 67
- კანთაკა (კანღაკა, კანთაკა, კანდაკა)  
53
- კანიშვა 33, 46
- კაბილა 34

- კარტირი 14  
 კახანა 35  
 კეკელიძე კ. 6, 7, 15, 20, 22, 23, 140  
 კირაპინიკოვი ა. 15, 27, 28, 43, 71, 149, 151, 156  
 კობიძე დ. 56, 61  
 კოლესნიკოვი ა. 65  
 კონრადი ნ. 5, 6, 10, 13, 154  
 კონფუცი 149, 155  
 კოტევენიკოვი ვ. 34, 36, 37, 53—55  
 კოსამბი დ. 32  
 კოჩეტკოვი ა. 32, 46  
 კრაჩკოვსკი ე. 18, 19, 29, 67, 89, 100, 101, 159  
 კრინსკი ა. 15, 19, 56, 65, 66, 68, 80, 86, 102, 103, 159, 160  
 კუნი ე. 15, 18  
  
 ლანგი დ. 15, 20, 21, 52, 53, 57, 66, 67, 78—80, 140, 158, 166  
 ლაპიკი იხ. აბან ლაპიკი  
 ლებედევა ი. 14, 27, 28, 43, 156  
 ლევი ს. 33  
 ლეკოკი ა. 52  
 ლიბრეხტი ფ. 15, 149, 151, 156  
 ლივშიცი ვ. 51, 54  
 ლიტენსკი ბ. 12, 46—48, 56, 153  
 ლოლაშვილი ივ. 152  
 ლუყმანი 101, 102, 109  
 ლუკონინი ვ. 14, 47, 51, 52, 57, 158  
 ლუნია ბ. 32  
  
 შამაცაშვილი მ. 104  
 შანდრი 48—50  
 შანი გ. 51, 52, 155  
 შარა 36, 37  
 შარასფანდი 56  
 შარგველაშვილი თ. 73  
 შარზბან იბნ-რუსთამ იბნ-შარეინი 21, 78, 158  
 შარი ნ. 15—18, 55, 60, 124, 137, 138, 141, 144  
 შარქსი კ. 46  
 შარშაი ბ. 12  
 მასე ა. 63  
 მასინიონი ლ. 47  
 მაჭლისი მოჰამად ბაყერ ალ-მაჭლისი ალ-
- ყუმი) 83—85, 100—103, 116, 118, 123—125, 127, 129, 135, 143, 145—147, 151, 153, 159, 161, 163, 165, 166  
 მაპავირა 38, 155  
 მაპაჰია (მაია) 33, 34  
 მითრა 42  
 მიმინოშვილი რ. 25  
 მინაევი ი. 32  
 მინოვი მ. 76  
 მოაბალი 117  
 მოლერი ე. 82  
 მონზევი ა. 104, 135, 169  
 მოშარი ხ. 135, 163  
 მოძთაბაი 136  
 მოჰამედ ბენ-ზაქარია ალ-ლალაბი ალ-ბასრი 83, 159  
 მოჰამად ბენ-მოჰამად ბენ-მოჰამად ალ-ლაზნავი 132, 153, 163  
 მოჰამადი 106  
 მოჰსინი (მოლა მოჰსინ, ფაიზი) 83-87, 94, 103, 153, 159  
 მუკათა იხ. იბნ ალ-მუკათა  
 მუსა იბნ-ისა ქისრაევი 63  
  
 ნადიმი (აბულფარაჯ მოჰამად ალ-ვარაჟა ან-ნადიმი) 65, 66, 83, 135, 157  
 ნადირ-შაჰი 83  
 ნანდა 34, 38  
 ნასრალაჰი (აბულმაალი ჰამიდადდინი) 70, 73, 75, 76, 78, 152, 158  
 ნაფისი ს. 25, 131, 135, 136, 163  
 ნეზამედდინი (ალი ბენ-მოჰამად ნეზამედდინ შამი) 24, 131—133, 135, 139, 143, 144, 147, 151, 153, 162, 163, 165  
 ნიკიტინა ვ. 9  
 ნუტუბიძე შ. 21, 22, 55  
  
 ოლდენბერგი გ. 32  
 ოლდენბურგი ს. 10, 18, 19, 21, 32, 42, 43, 81, 83—86, 89, 91, 94, 98, 100, 101, 103, 125, 159, 161  
 ონსორი (უნსური) 11, 67  
 ორანსკი ი. 56  
 ოსმანოვი მ.-ნ. 63  
  
 პაევსკაია ე. 9  
 პაიკოვა ა. 56, 64, 71

პარფონოვიჩი ი. 41

პეტერსი პ. 55

პეტროვი დ. 150

პლავსკინი ზ. 150

პოზდნეევა ლ. 9

პრაჟპატი 35

პროზოროვი ს. 83

პუგაჩენკოვა გ. 44

ჟიმარე დ. 15, 24, 31, 61, 62, 66, 68, 82,

83, 89, 92, 94, 95, 98, 100, 131, 132,

143, 144, 146, 148, 149, 157, 159, 162

ჟუკოვსკი ვ. 18, 19, 85, 89, 91, 94, 143,

159

რაბინოვიჩი ვ. 144, 165

რაზი (აბუბაქრ მოჰამად იბნ-ზაქარია  
არ-რაზი) 66, 81—83, 159

რამინი 117

რაჟვარტა 48

რაჰულა 33, 35

რეზავი მ. 75

რეიფილდი დ. 82

როო ჩ. 83, 84, 159

როზენი ვ. 15—20, 22, 24, 29, 31, 35, 66,

65—67, 69, 80—82, 84—86, 87—91,

94, 95, 98, 100, 119, 143, 146, 147,

149, 151, 157—159

რედაქი 21, 56, 61, 62, 64, 152

რუზბეჰი 64 იხ. იბნ ალ-მუჟაჟა

რუხაძე ტრ. 152

ხადალდინ ვარაიჩი 78, 158

საბტი (ას-საბტი) 6, 155

სათუდანი (შანთუდანი) 53

სანაი (აბულმაჟდ მაჟდუდ ბენ-ადამ ას-

სანაი ალ-ლაზნაევი) 73, 75, 76, 152, 158

საფა ზ. 73

სეიდ ალი რეზა ბენ-მოჰამად კუსეინი

(რეიჰანე იაზლი) 135

სეშეკა ე. 31

სერეზრაიკოვი ი. 35, 44

სიბაევიჰი 16

სოდჰარტა 33

სიმეკინი ს. 4

სოკრატე 155

სტავერსკი ბ. 46, 47

სტერნი ს. 82, 99, 123

სტორი ჩ. 84, 132

სულაშანი 48—50

სულჰოდანა (შედჰოდანა) 33, 34, 53

ტატიშვილი ი. 32

ტომოროვი ვ. 4, 6, 154

უილერი მ. 47, 158

ფათემი მ. 131

ფანარუზი (ყანაროზი) 70

ფილშტინსკი ი. 64

ფირდოუსი 14, 57, 63

ფიშმანი ო. 149

ფლუგელი გ. 65

ფრაი რ. 51, 158

ფუჟურბიჟე ელ. 103

ქარიშკოვი უ. 82

ქიქოძე გ. 147

ყაზეინი მ. 78

ყანგი (ბაჰადდინ აჰმად იბნ-მოჰამად  
ტუსი) 70, 76, 152, 158

ყაუხჩიშვილი ს. 21, 25

შანიძე ა. 20

შანზი თაბრიზი 132 იხ. ნეჰამედდინი

შივი 48, 50

შჩერბატსკოი თ. 32, 40

ჩანდაკა (ჩანა) 36, 37, 53, 140, 141

ჩემბერლენი გ. 55

ჩინაიკი 53

ჩხენკელი სტ. 104

ცაგარელი ა. 16

წაქაძე ნ. 138

წერეთელი გ. 22, 104, 151

ხაზინი (ხაზანი) 110—112, 131, 141, 164

ხატიე 108, 131

ხახანაშვილი ა. 17, 137

ხიზრი 131, 162

ხინთიბიძე ე. 7, 15, 25, 138, 144—146,

149

- ხოსროვ ანუშირვანი 107  
 ხრომოვი ა. 54  
 ხუან მანუელი 149, 150  
 ხუნაიში (ხიზი) 108, 139, იხ. ჯუნაიში,  
 ჰუნაიში
- ჭავჭავიძეილი ივ. 165, 166  
 ჩანისარი 139, 164  
 ჩარატკარუ 71  
 ჩიქია ს. 43  
 ჭულაბი (აბულჰასან ალი იბნ-ოსმან ალ-  
 ჭულაბი ალ-ლაზნაი) 143
- ჯუნაიში 139 იხ. ჰუნაიში  
 ჯლამია ც. 139
- ჰამზა ისფაჰანელი 63  
 ჰანა ალ-ფახური 64  
 ჰარუნ არ-რაშიდი 6, 155  
 ჰაჯ მირზა შუქრულა 135  
 ჰაბენეს (ჰებანეს, ჰებანას) 139 იხ. აბენეს  
 ჰენინგი ვ. 21, 58—61, 79, 99, 157  
 ჰომელი ფ. 17, 66, 81, 94, 137  
 ჰუნაიში (ჰანიში, ჰებაიში) 108, 123, 128,  
 131, 133, 139 იხ. ხუნაიში, ჯუნაიში

## შინაარსი

წინასიტყვაობა	3
შესავალი	8
<b>თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი</b>	
ინდური საფუძველი	27
<b>თ ა ვ ი მ ე ო რ ე</b>	
„ბალავარიანის“ ადრინდელი ირანული და არაბული ვერსიები	45
<b>თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე</b>	
„ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიები	69
1. იბნ-ბაბავეიპისეული „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსია	80
2. აბუნასრ ბენ-გერშასბის ვერსია	103
3. ნეზამედდინისეული და სხვა სპარსული ვერსიები	131
ბოლოსიტყვაობა	137
Резюме	154
Summary	168
საკუთარ სახელთა საძიებელი	169

Александр Акакиевич Гвахариа  
ПЕРСИДСКИЕ ВЕРСИИ «БАЛАВАРИАНИ»

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ  
МЕЦНИЕРЕБА  
1985

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რეცენზენტები ფილოლოგიის მეცნ. დოქტორები: ვ. ახვლედიანი,  
ე. ხინთიბიძე

სბ 2749

გამომცემლობის რედაქტორი დ. ლეჟავა  
მხატვარი გ. ლომიძე  
ტექნორედაქტორი ნ. ოკუჯავა  
კორექტორი ლ. შაბერიშვილი

ჯადაეცა წარმოებას 9.8.1984; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.5.1985;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 11.0;  
პირ. სალ. გატ. 11.12; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 9.8;  
უე 01557; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 33;  
ფასი 1 მან. 40 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19